

PATH

VOL. I - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2002/2

«Gesù Cristo, via, verità e vita» (Gv 14,6)

Per una rilettura della «Dominus Iesus»

- 141-143 Editoriale
- 145-171 Zeitgenössischer philosophisch-theologischer Kontext und «Dominus Iesus». Säkularisierung, Postmodernismus, Religiöser Pluralismus
Max Seckler
- 173-182 Ricezione ecclesiale della «Dominus Iesus»
Mons. Rino Fisichella
- 183-201 Lenguaje, comunicación y recepción del magisterio reciente
José Luis Illanes
- 203-219 Il concetto biblico di «verità». Alcuni aspetti semantici
Romano Penna
- 221-238 «Ego sum Via et Veritas» (Gv 14,6). Argomentazioni patristiche di verità
Enrico dal Covolo
- 239-250 Riflessione filosofica sulla verità
Horst Seidl
- 251-266 Riflessione teologica sulla verità della rivelazione cristiana
Marcello Bordoni
- 267-279 Il carattere dinamico della verità cristiana: approccio pneumatologico
Piero Coda
- 281-314 Verità e amore di Cristo nella teologia dei santi
François-Marie Léthel
- 315-342 Christological Affirmations of *Dominus Iesus* and Interreligious Dialogue
Savio Hon Tai-Fai
- 346-366 L'ecclesiologia della «Dominus Iesus» e dialogo ecumenico
Yannis Spiteris
- 367-370 Complementi bibliografici alla «Dominus Iesus»
Angelo Amato

COMMENTARIUM

TANZELLA-NITTI G., *Il dialogo fra cultura scientifica e teologia. Riflessioni sull'esperienza di un «Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede»*, p. 371.

RECENSIONES

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione «Dominus Iesus»*. *Documenti e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002 (E. dal Covolo), p. 381.

CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002 (M. Sodi), p. 382.

Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti del Simposio Teologico-Storico, Città del Vaticano, 30 ottobre - 1 novembre 1997. Grande Giubileo dell'Anno 2000 (= Atti e Documenti 8), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000 (E. dal Covolo), p. 384.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (con prefazione del Cardinale Joseph Ratzinger), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001 (M. Farina), p. 385.

FISCHELLA Rino, *La Rivelazione: evento e credibilità* (Corso di Teologia Sistemica 2), Edizioni Dehoniane, Bologna 2002⁸ (A. Amato), p. 386.

DAL COVOLO ENRICO - UGLIONE RENATO (a cura), *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano* (= Biblioteca di Scienze Religiose 170), LAS, Roma 2001 (A. Amato), p. 388.

DAL COVOLO ENRICO - MARITANO MARIO (a cura), *Omellerie su Geremia. Lettura origeniana* (= Biblioteca di Scienze Religiose 165), LAS, Roma 2001 (A. Amato), p. 389.

MARITANO MARIO - DAL COVOLO ENRICO (a cura), *Omellerie sull'Esodo. Lettura origeniana* (= Biblioteca di Scienze Religiose 174), LAS, Roma 2002 (A. Amato), p. 389.

MELONE MARIA DOMENICA, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore* (Studia Antoniana 45), Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2001 (A. Amato), p. 390.

CECCHIN STEFANO M., *Maria Signora Santa e Immacolata nel pensiero francescano. Per una storia del contributo francescano alla mariologia* (PAMI Studi Mariologici 1), Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2001 (A. Amato), p. 392.

GROCHOLEWSKI Card. Zenon, *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, a cura di Luigi Cirillo, Editrice Falma Edium, Roma 2002 (M. Graulich), p. 394.

VITA ACADEMIAE

1. Discorso del Santo Padre alla Pontificia Accademia di Teologia, p. 395.
2. Indirizzo di saluto del Card. Paul Poupard al I° Forum Internazionale p. 397.
3. Iniziative dell'Accademia, p. 399.
4. Schizzo bio-bibliografico dell'Accademico Padre Mieczyslaw Albert Krąpiec O.P., in occasione del suo Emeritato (Edward Kaczynski O.P.) p. 401.

OPERA ACCEPTA**INDEX TOTIUS VOLUMINIS**

EDITORIALE

PATH 1 (2002) 141-143

«Il compito primario della Pontificia Accademia di Teologia – ha detto Giovanni Paolo II, il 16 febbraio 2002, nel suo discorso agli Accademici che partecipavano al loro *I Forum internazionale* – è la meditazione del mistero di Gesù Cristo, nostro Maestro e Signore, pienezza di grazia e di verità» (*Discorso alla PATH*, n. 2). Studiosi e testimoni della verità di Cristo nella cultura contemporanea, i teologi sono guidati, nel loro lavoro di riflessione e di ricerca, dalla Rivelazione cristiana «vera stella di orientamento» (*Fides et ratio*, n. 15), in ordine alla verità da conoscere, al bene da compiere, alla carità da vivere.

Sono due le caratteristiche, che – secondo il Papa – segnano il lavoro teologico: la dinamicità e l'ecclesialità.

La *dinamicità*, come sporgenza di futuro, è insita nella natura stessa della verità della Rivelazione cristiana, che continuamente dischiude nella storia nuove prospettive di comprensione del mistero di Dio e dell'uomo. Data la suprema concentrazione della verità divina nel mistero di Gesù Cristo, la novità non implica relativismo o storicismo, ma allargamento di orizzonti e spinta a una intelligenza sempre più profonda della sua inesauribile ricchezza. La ricerca teologica si configura, così, come faticoso ma appassionante itinerario di comunione con la Verità-Persona, che è Gesù Cristo, in un rapporto di fedeltà, di amore e di donazione, sotto l'azione dello Spirito di verità (cf. Gv 16,13).

L'*ecclesialità* è, dal canto suo, una ineludibile condizione di progresso nella conoscenza della verità. Essa, infatti, esprime un atteggiamento di devozione e di attaccamento alla Chiesa, considerata luogo privilegiato di incontro, di conoscenza e di amore a Cristo Verità:

«L'adesione a Cristo Verità, manifestata dai teologi nell'obbedienza al magistero della Chiesa, è una potente forza, che unifica ed edifica. Il teo-

logo cattolico è consapevole che il magistero non è una realtà estrinseca alla verità e alla fede, ma, al contrario, come elemento costitutivo della Chiesa, è al servizio della Parola di verità, che tutela da deviazioni e deformazioni, garantendo al Popolo di Dio di vivere sempre nella storia guidata e sostenuto da Cristo-Verità» (*Discorso alla PATH*, n. 4).

Dinamicità ed ecclesialità sono stati gli atteggiamenti alla base della rilettura, che il *I Forum internazionale* della Pontificia Accademia di Teologia ha fatto (15-17 febbraio 2002) della Dichiarazione *Dominus Iesus* (6 agosto 2000) della Congregazione per la Dottrina della Fede; un documento la cui recezione ha suscitato grande scalpore, soprattutto per quanto riguarda il dialogo ecumenico e quello interreligioso.

A proposito del *dialogo ecumenico*, facciamo subito notare che la contestata distinzione circa le Chiese e le comunità ecclesiali (cf. *Dominus Iesus* n. 17) – oggetto delle principali critiche da parte degli ecumenisti – è stata confermata dal Santo Padre nella Lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte* (6 gennaio 2001), in cui si parla più volte dei rappresentanti di "Chiese e comunità ecclesiali" (cf., ad esempio, n. 7, 12).

Per quanto riguarda il *dialogo interreligioso*, lo stesso Santo Padre, proprio riferendosi al linguaggio teologicamente corretto della *Dominus Iesus*, ricorda che il dialogo non può essere fondato sull'indifferentismo religioso o sul silenzio circa la propria originalità cristiana:

«Non dobbiamo aver paura che possa costituire offesa all'altrui identità ciò che è invece annuncio gioioso di un dono che è per tutti, e che va a tutti proposto con il più grande rispetto della libertà di ciascuno: il dono della rivelazione del Dio-Amore, che ha "tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito" (Gv 3,16). Tutto questo, come è stato recentemente sottolineato dalla Dichiarazione *Dominus Iesus*, non può essere oggetto di una sorta di trattativa dialogica, quasi fosse per noi una semplice opinione: è invece per noi grazia che ci riempie di gioia, è notizia che abbiamo il dovere di annunciare» (*Novo Millennio Ineunte*, n. 56).

In questo clima di fiduciosa ricezione ecclesiale, ma anche di apertura dinamica alla novità di Cristo Verità nella storia, sono state elaborate le riflessioni sulla *Dominus Iesus*, contenute in questo fascicolo di *PATH*.

Gli studi seguono un itinerario in *quattro tappe*. La *prima* riguarda il contesto filosofico-teologico contemporaneo (*M. Seckler*). La *seconda* si sofferma sul problema sempre più spinoso della ricezione ecclesiale, come

tematica non solo teologica, ma anche pastorale e spirituale (*Mons. R. Fisichella* e *J.L. Illanes*).

Nella *terza* tappa si offre una articolata riflessione sulla verità, nella sua fondazione biblica (*R. Penna*), nella sua interpretazione patristica (*E. dal Covolo*), nel suo dinamismo cristologico-pneumatologico (*M. Bordoni* e *P. Coda*) e in un suo approccio filosofico (*H. Seidl*). Si situa qui anche uno stimolante confronto – elaborato da *F.-M. Léthel* – tra il linguaggio della *Dominus Iesus* e quello della *Novo Millennio Ineunte*: il primo, quello dei teologi, maggiormente interessato alla verità; il secondo, quello dei santi, soprattutto aperto alla carità. Non c'è forse oggi bisogno di entrambi, dal momento che il dono della verità è sempre frutto della carità?

La *quarta* tappa ospita una sintesi dei contenuti cristologici della *Dominus Iesus*, inseriti in un contesto non cristiano, come quello confuciano cinese (*S. Hon Tai-Fai*); e una valutazione realistica delle reazioni ecumeniche all'ecclesiologia del documento, soprattutto da parte delle Chiese ortodosse (*Y. Spiteris*). Un breve complemento bibliografico chiude la monografia (*A. Amato*).

Altri commenti e altre ottiche – come, ad esempio, quella liturgica o quella morale – avrebbero potuto arricchire la nostra rilettura. Un primo bilancio, comunque, conferma l'approccio aperto e positivo che, sulla scia del Concilio, la *Dominus Iesus* ha avuto nei confronti delle altre religioni. Non poteva, però, non ribadire, che la rivelazione di Gesù continuerà ad essere nella storia «la vera stella di orientamento» (*Fides et ratio*, n. 15) dell'intera umanità, dal momento che «la Verità, che è Cristo, si impone come autorità universale» (*ib.*, n. 92).

**ZEITGENÖSSISCHER PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHER
KONTEXT UND "DOMINUS IESUS"
SÄKULARISIERUNG, POSTMODERNISMUS,
RELIGIÖSER PLURALISMUS**

MAX SECKLER

PATH 1 (2002) 145-171

Die Erklärung "Dominus Iesus" beginnt mit einem in vier Artikel gegliederten Einleitungsteil, in dem das Dokument Auskunft gibt über sich selbst, d.h. über seine Absicht, sein Ziel und seinen Anlaß. Den Ausgangspunkt und die Grundlage bildet das Credo der Kirche (Art. 1) und, daraus abgeleitet, ihr universeller Evangelisierungsauftrag vor allem im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen, die im Licht des Vaticanum II gewürdigt werden (Art. 2). Das Dokument will sich im Geist des Konzils mit den Problemen befassen, die auf diesem Feld neuerdings aufgetreten sind, und es will die Lehre des katholischen Glaubens zu dieser Thematik in Erinnerung rufen sowie bestimmte irrige oder zweideutige Auffassungen dazu zurückweisen (Art. 3). In Art. 4 werden diese Auffassungen näher präzisiert. In der Hauptsache handelt es sich um Auffassungen, die im Kontext des religiösen Pluralismus beheimatet sind. Das Dokument führt eine Anzahl von Lehrpunkten an, die besonders tangiert sind. Es wird außerdem ziemlich ausführlich auf die Voraussetzungen und Wurzeln der zu kritisierenden Auffassungen verwiesen. Namen von Personen werden hier nicht genannt; statt dessen werden "Positionen", "Behauptungen", "Ansichten", "Hypothesen", "Überzeugungen", "Haltungen" und "Mentalitäten" ins Visier genommen. Es wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es sich um Voraussetzungen philosophischer wie auch theologischer Natur handelt.

Meine Aufgabe ist es nun, diese Voraussetzungen näher zu beleuchten. Ich könnte zu diesem Zweck mich auf eine Exegese der in Art. 4 angeführten Positionen beschränken. Aber wenn man, wie auch "Dominus Iesus" selbst es tut, diese Positionen als *Teilmomente einer komplexen Situation* begreift, ist es besser, den Blick darauf zu richten. So wird es auch möglich sein, ein Mißverständnis zu vermeiden, das in der Rezeption von "Dominus Iesus" aufgetreten ist. Es wurde nämlich befürchtet, das Dokument habe im Grunde hauptsächlich den theologischen "Grünschnäbeln" und den innovativen Denkern in Asien und besonders in Indien entgegnet wollen. Das wird man nicht völlig ausschließen können, aber ich denke, daß das eine unzulässige Vereinfachung und Engführung wäre. "Dominus Iesus" ist vielmehr in einem weiteren geistes- und zeitgeschichtlichen Horizont angesiedelt.

Aber wenn man sich in diesem Sinn dem ungemein komplexen philosophisch-theologischen Kontext von "Dominus Iesus" zuwendet, droht die Sache uferlos zu werden. Ich habe es deshalb als hilfreich empfunden, daß mir zu meinem Vortrag im Untertitel, den ich nicht selbst formuliert habe, die drei Begriffe "Säkularisierung, Postmodernismus, Religiöser Pluralismus" vorgegeben wurden. Sie sind tatsächlich gut geeignet, das komplexe und diffuse Untersuchungsfeld zu strukturieren. Aus diesem Grund möchte ich mich auf die mit diesen Begriffen angezielten Sachverhalte konzentrieren.

Es wird zu den Ergebnissen meiner Untersuchung gehören, daß die mit diesen drei Begriffen angezielten Sachverhalte differenziert zu betrachten sind. In ihnen werden sicher die philosophisch-theologischen Voraussetzungen der von "Dominus Iesus" kritisierten Positionen greifbar. Die pluralistische "Theologie der Religionen" wurzelt tatsächlich hier, sei es ideell, sei es mental. Aber das bedeutet nicht, daß sie als eine zwingende logische Konsequenz des philosophischen Pluralismus und Postmodernismus anzusehen ist. Es handelt sich bei ihr vielmehr um eine theologische Richtung im Fahrwasser des philosophischen Pluralismus. Sie bewegt sich zwar im Sog des postmodernen pluralistischen Denkens, kann aber, was die theologischen Optionen angeht, durchaus nicht einfach mit diesem gleichgesetzt werden oder als eine sachlogisch zwingend mit diesem Denken verknüpfte und daraus resultierende genuine Anwendung desselben gelten.

1. "Säkularisierung" und "Pluralismus" als Schlüsselbegriffe zur Erfassung der philosophisch-theologischen Voraussetzungen der von "Dominus Iesus" kritisierten theologischen Positionen

1. Der Begriff *Säkularisierung* ist im 20. Jahrhundert zu einem Schlüsselbegriff für die Deutung der europäischen Neuzeit aus theologischer Sicht geworden. Er wurde zunächst unter vorwiegend *negativen* Vorzeichen auf den geschichtlichen Entwicklungsgang der Neuzeit und auf die Konstituierung ihrer Identitätsmerkmale bezogen. Es handelt sich um einen Begriff, der zuvor schon in der Kanonistik und in der Historiographie verwendet wurde, um den Übergang kirchlicher Personen, Territorien oder anderer kirchlicher Besitzstände in weltliche Formen zu bezeichnen. Seit der Aufklärung wird dieser Begriff auch auf die Emanzipation und Verweltlichung geistiger Inhalte, die zuvor in religiösem Besitz oder in theologischer Verwaltung standen, angewendet. Im Licht der Säkularisierungsperspektive wurde die Geschichte der Neuzeit generell als ein Prozeß der Verweltlichung, d.h. des Autonomwerdens von Staat, Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft, und als ein komplexer und konsequent zielführender Vorgang der Emanzipation aus der Vorherrschaft von Religion und Kirche gedeutet. In dieser Perspektive wurde mit der Säkularisierungsthese auch die Absicht zur Delegitimierung der Neuzeit verbunden. Der Prozeß der Neuzeit wurde verfallsgeschichtlich gedeutet in dem Dreierschema Entkirchlichung, Entchristlichung, Entreligionisierung. Der um die Mitte des 19. Jahrhunderts in England entstandene Begriff "secularism", der von dort ausgehend auch auf dem Kontinent zum ideologisch-kämpferischen Programmbegriff des weltanschaulichen Säkularismus wurde, schien diese Auffassung zwingend zu bestätigen.

Die Karriere des Begriffs *Säkularisierung* als *positiver* theologischer Interpretationsschlüssel begann um die Mitte des 20. Jahrhunderts. Es war vor allem Friedrich Gogarten, der 1966 mit seinem Buch "Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit" der Säkularisierungsdebatte diese Wende zu einer positiven Sicht der Dinge gegeben hat. Nun erscheinen die Inhalte und Resultate der Säkularisierung — das Weltlichwerden der Welt, ihre Entgötterung und Entsakralisierung, die Freisetzung von Autonomie und Freiheit und die Neubestimmung der Situation des Menschen in der

Profanität — als “legitime Folge des christlichen Glaubens”. So hat auch Dietrich Bonhoeffer die Säkularisierung als einen Vorgang des Mündigwerdens gedeutet. Die theologische Säkularisierungsdebatte ist dieser neuen Interpretation weitgehend gefolgt.

2. Inzwischen wird von Soziologen und Philosophen die Säkularisierungsthese zunehmend kritisch diskutiert. Es wird zwar nicht bestritten, daß im Prozeß der Neuzeit die Ideen und Ideale der Autonomie von primordialer Bedeutung waren und daß ihre Durchsetzung auch in konfliktreichen Vorgängen erfolgte, aber die These vom christlichen Ursprung der konstitutiven Merkmale der Neuzeit wird in Zweifel gezogen. Auch hat sich die Annahme, daß es in der Konsequenz oder auch nur in der Logik des Säkularisierungsprozesses liege, die Religion völlig zu verdrängen oder sie in säkulare Entsprechungen zu transponieren, als unhaltbar erwiesen. Sie ist auch durch den tatsächlichen Gang der Dinge widerlegt. Die Religion ist mit Macht zurückgekommen, auch und zumal in der Form postsäkularer Religiositäten. Das ist zunächst eine Tatsache, die der These von der linearen Progression der Säkularisierung mit dem Endziel einer religionslosen Zeit, in der, wie Bonhoeffer vorgeschlagen hat, selbst die religiösen Grundbegriffe in postreligiöse Kategorien zu transponieren wären, das empirische Fundament entzogen hat.

3. Aber die Wiederkehr der Religion kollidiert noch in anderer Weise mit dem Säkularisierungsdenken. Wie die Religionen *ganzheitliche* Daseinsdeutungen darstellen, so ist ja auch mit der Säkularisierungsthese der Anspruch verbunden, den Gang der Geschichte und ihre weltliche Entelechie *umfassend* zu deuten. Deshalb stehen nun religiöse und säkulare Daseinsdeutungen mit ihren jeweiligen universellen Geltungsansprüchen neben- und gegeneinander. Das ist eine *plurale Situation heterogener ganzheitlicher Daseinsdeutungen*, in der das Säkularisierungsdenken nur noch *einen* möglichen Typus darstellt, dem andere entgegenstehen, die ausdrücklich eine *postsäkulare* Verfassung haben. Selbst wenn man versuchen würde, die Wiederkehr der Religion als einen Rückfall in vorsäkulare Anschauungen zu deuten, würde sich daran prinzipiell nichts ändern. Es gibt keinen Gerichtshof, der darüber

entscheiden könnte, auf welcher Seite definitiv der Fortschritt liegt. Säkulare und religiöse Daseinsdeutungen sind somit zu Kontrahenten geworden, die in Konkurrenz zueinander stehen. Sie sind zu Teilphänomenen des weltanschaulich-religiösen Pluralismus geworden.

Wenn aber das Säkularisierungsdenken nur *einen* Typus der tatsächlich existierenden Daseinsdeutungen repräsentiert und wenn es zu einem Teilmoment in einer pluralen Situation geworden ist, so bedeutet das, daß der Begriff des *Pluralismus* und die *pluralistische Perspektive* dem Säkularisierungsmotiv übergeordnet ist. Es versteht sich dabei von selbst, daß deswegen nicht *ipso facto* die Ziele und Ergebnisse der Säkularisierung überhaupt obsolet geworden sind. So kann z.B. die Durchsetzung der weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates, die staatliche Institutionalisierung der objektiven und subjektiven Religionsfreiheit oder die Freisetzung der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Bereiche als eine Errungenschaft gewertet werden, hinter die man auch aus christlicher Sicht nicht zurückgehen möchte. Daraus folgt, daß bestimmte Perspektiven und Wirkeffekte der Säkularisierung bleibende Anerkennung finden können, auch nachdem die Säkularisierungsthese durch den faktischen Gang der Dinge in wesentlichen Punkten widerlegt ist.

Durch die vitale Wiederkehr der Religionen, Mythen etc., die sich als säkularisierungsresistent erweisen, wird aber nicht nur die Prognostik und Programmatik der Säkularisierung in ihre Grenzen gewiesen, sondern sie kann für ihre Deutungsperspektiven auch nicht mehr den Anspruch erheben, den einzig richtigen Standpunkt zu vertreten. Sie ist wie gesagt zu einem Teilmoment innerhalb einer neuen pluralen Situation geworden, zu deren theoretischer Bewältigung sie *von ihrem Ansatz her* nicht in der Lage ist. Auch aus diesem Grund repräsentiert der Begriff des *Pluralismus* einen weiteren und offeneren Horizont. Die Säkularisierung ist in gewisser Hinsicht zu einem Opfer ihrer selbst geworden. Indem sie nämlich die Freisetzung der Autonomie der verschiedenen Lebensbereiche vorangeht, hat sie wesentlich zu jener pluralistischen Ausdifferenzierung der modernen Lebenswelt beigetragen, in der der Pluralismus sich schließlich gegen sie wendet und sie überrollt.

4. Insgesamt scheint es deshalb, daß der *Pluralismus* — als Befund, als Kategorie und als Problem — besser geeignet ist, der Komplexität der

modernen Lebenswelt gerecht zu werden. Die Auseinandersetzung mit ihm (und vor allem mit einigen Irritationen, die er in der Theologie hervorgerufen hat), ist denn auch das Hauptanliegen von "Dominus Iesus". Deshalb möchte ich zunächst die empirische Ausgangslage für das heutige Pluralismusproblem kurz skizzieren (= II). Im Anschluß daran werde ich mich jener heute besonders aktuellen Form des Pluralismus zuwenden, die im Zeichen des Postmodernismus die Problemlage kennzeichnet, mit der "Dominus Iesus" sich in erster Linie auseinandersetzt (= III).

2. Facetten des Pluralismus im Licht seiner neuzeitlichen Entwicklung

1. Der Pluralismus, d.h. die Pluralisierung unserer Lebenswelt und die Wahrnehmung ihrer synchronen und diachronen Pluralität, ist heute eine Realität, in der wir uns vorfinden, ob es uns gefällt oder nicht. Zumal der religiös-weltanschauliche und kulturelle Pluralismus ist, mitbedingt durch Migrationsbewegungen und Globalisierungsvorgänge, auch für die breite Masse unserer Zeitgenossen zu einer alltäglichen Erfahrungsrealität geworden. Er wirkte in den letzten Dezennien immer stärker auch in die Theologie hinein, und er dringt inzwischen auch in ihre Kernbereiche ein.

Das Pluralismusproblem ist zu bedrohlicher Größe herangewachsen und hat dabei sich selbst verändert. Konnte die Vielfalt, die uns in der Natur, im Kosmos, in der Geschichte und in der ganzen Lebenswelt des Menschen begegnet, früher noch harmonisierend als Entfaltung eines göttlichen Reichtums betrachtet werden, so ist das heute schwieriger geworden. *Der Pluralismus zeigt seine Krallen.* Die Vielfalt und ihre Begleiterscheinungen können zwar immer noch zu einer beglückenden Erfahrung der Mannigfaltigkeit werden oder zu einem Erlebnis der Befreiung aus den Ghettos des Eindimensionalen führen; sie können auch zum Anlaß werden für einen kritischen Blick auf die eigenen Grenzen. Aber die "neue Unübersichtlichkeit" (Jürgen Habermas) kann auch Desorientierung, Entwurzelung, Ratlosigkeit und Relativismus zur Folge haben. Die Vorstellung einer zentrifugal sich immer weiter ausdifferenzierenden und segmentierenden Lebens- und Wissenswelt mit ihrer Vielzahl von autonomen Sachgebieten, Wertekonfigurationen, Daseinsdeutungen, Interessenkollisionen und Optionsmöglichkeiten hat Züge angenommen, die apokalyptisch anmuten.

Es ist zwar nicht so, daß die Pluralität und ihre Probleme in der Antike und im Mittelalter nicht wahrgenommen wurden. Aber im Laufe der Neuzeit hat sich der Blick verschärft und die Situation sich verändert. Es wurden nicht nur neue Aspekte der Pluralität und des Pluralismusproblems entdeckt, sondern es wurden, bedingt durch immer rascher voranschreitende Prozesse der Ausdifferenzierung in Gesellschaft und Wissenschaft, neue Pluralitätstatbestände geschaffen, und es hat sich korrelativ dazu ein neues Wirklichkeitsverständnis, ein neues Lebensgefühl, eine neue Mentalität und ein neues Denken entwickelt.

2. Wenn man sich einen Überblick über die Genese, die Komponenten und den gegenwärtigen Stand der pluralistischen Situation verschaffen will, soweit sie im Hinblick auf "Dominus Iesus" von Interesse ist, kommen folgende Aspekte in Betracht.

(a) Die neuzeitliche Entwicklung einer *pluralen Religionssituation* und ihrer Probleme. Einen ersten Anhaltspunkt bildet die Wahrnehmung und die Reflexion der religiösen Pluralität bei Nikolaus von Kues. Er legt in seiner durch die Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453 veranlaßten Schrift "De pace fidei" eine irenisch-harmonisierende Deutung des religiösen Pluralismus vor, in der sein Blick sich hauptsächlich noch auf den Islam richten konnte. Im Zeitalter der Entdeckungen aber weiten sich die Horizonte nach außen auf andere Kontinente und Religionen, in der Folge der Reformation zerbricht dann die institutionelle Einheit der Kirche, es kommt zur Entstehung und Verselbständigung der Konfessionen, die in den Religionskriegen um die Vorherrschaft oder zumindest um ihr Existenzrecht ringen. Im Resultat hat sich der konfessionelle Pluralismus so verfestigt, daß es letztlich auch hier nur *einen* Sieger gab: den Pluralismus selbst, der durch keinen Machtspruch mehr zu beseitigen war. Es bestehen nun innerhalb des *Christentums* miteinander konkurrierende Wahrheitsansprüche, die weder eliminierbar noch harmonisierbar noch regional eingrenzbar sind. Dasselbe Bild wiederholt sich in einem größeren Rahmen im Hinblick auf die *Religionen*.

In der Philosophie der Aufklärung wird dann ein Interpretationsschema zur theoretischen Deutung und zur praktischen Bewältigung des religiösen und konfessionellen Pluralismus entwickelt, in dem die

positiven, real existierenden Religionen und Konfessionen als geschichtlich bedingte und mit Mängeln behaftete Erscheinungsformen der einen, wahren und reinen Vernunftreligion oder des idealen Christentums eingeschätzt werden, dessen zumindest ideative Realisierung zu den Zielen der Aufklärung gehört. Sie ist damit gescheitert, aber geblieben ist die Relativierung der Wahrheits- und Geltungsansprüche der positiven Religionen, soweit sie diese exklusiv für sich selbst und ihr besonderes Wesen geltend machen. Lessings "Nathan der Weise" von 1779 und vor allem die darin enthaltene Ringparabel ist zum bekanntesten Paradigma für die Unentscheidbarkeit religiöser Wahrheitsansprüche und für die Anerkennung des religiösen Pluralismus geworden.

Die damit intendierte Entschärfung des im religiösen Pluralismus liegenden Konfliktpotentials wird durch die Prinzipien der Religionsfreiheit und der Toleranz sekundiert. Wenn dann im Zuge der Säkularisierung den Religionen die Regulierungskompetenz für die autonomen Sachgebiete und Institutionen des öffentlichen Lebens in Staat und Gesellschaft entzogen wird, bedeutet das eine Privatisierung der Religionen und religiösen Überzeugungen im öffentlichen Raum und auf der gesellschaftlichen Ebene. Religiöser Pluralismus ist zu ertragen unter dem Aspekt der Depotenziierung, Deabsolutierung und Privatisierung der Religionen und der religiös-weltanschaulichen Überzeugungen. Im Zeichen wissenschaftlicher Epistemologien wird dann den Religionen überhaupt die Wahrheitskompetenz abgesprochen. Unter diesen Bedingungen konnte der religiöse Pluralismus problemlos freie Bahn erhalten. Ausgehend von den im 19. Jahrhundert sich herausbildenden Religionswissenschaften trat schließlich neben die Pluralität der Religionen eine Pluralisierung im Religions**begriff** ein. Die Frage, ob die Vielheit der Religionen überhaupt in einem übergeordneten allgemeinen Religionsbegriff zusammengefaßt werden kann, wird durch die Vielzahl der Religionsbegriffe faktisch negativ entschieden. Die Grenzen zwischen Religionen, Pseudoreligionen, Weltanschauungen und Ideologien werden fließend.

(b) Einen besonderen Pluralisierungsschub brachten die *Romantik* und der *Historismus*. In der Romantik erfolgte die Entdeckung des Individuums, der historischen, kulturellen, gesellschaftlichen, religiösen

und anthropologischen Individualitäten und deren positive Bewertung. Der Begriff des Historismus steht dann für die grundsätzliche Vergeschichtlichung und Relativierung aller Erkenntnisse und Erkenntnisformen. Hier erfolgt auch eine umfassende Historisierung aller religiösen Unbedingtheitsansprüche. In der Hermeneutik des Historismus werden sie als geschichtlich bedingt erklärt. Ein übergeordnetes Prinzip zur Überwindung des Pluralismus ist in dieser Perspektive nicht mehr denkbar.

(c) Die neuzeitliche *Gesellschaftsentwicklung* vollzog sich in Prozessen der funktionalen Ausdifferenzierung von Teilsystemen, die autonom sich entfalten und allein ihre Interessen verfolgen. Im gesellschaftlichen und politischen Pluralismus gelten nur noch formale Verfahrensregeln für den Ausgleich der Interessen, um Anarchie auf der einen Seite und Totalitarismus auf der anderen zu vermeiden. Das demokratische System setzt die Anerkennung des politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, weltanschaulichen etc. Pluralismus voraus. Es kann und will den Pluralismus nicht überwinden, sondern nur moderieren (funktionaler Pluralismus).

(d) Der Pluralismus hat sich auch der *Philosophie* und der *Wissenschaften* bemächtigt. Es gibt keine einheitsstiftende *philosophia perennis* mehr, keinen einheitlichen Wissenschaftsbegriff, keine allgemeingültige Methodik, keine Konvergenz der Rationalitätstypen. Es gibt hier nicht nur eine ungezügeltere faktische Pluralität, sondern Pluralismus als Denkform und als Theorie der irreduziblen Vielfalt der Erkenntnisformen, Sprachspiele, Rationalitätskriterien und Geltungsnormen. Nicht nur faktisch gibt es keine Instanz mehr, die das Ganze erfassen, umfassen oder repräsentieren könnte, sondern es kann eine solche prinzipiell nicht geben. Im erkenntnistheoretischen Pluralismus wird diese Auffassung epistemologisch untermauert. Dazu gehört neben der Begründung der Pluralität auch die Begründung der Relativität und Fallibilität aller Erkenntnisse. Zu erwähnen ist hier schließlich der ontologische Pluralismus, wo die Unmöglichkeit einer unitiven Erfassung der Wirklichkeit auf die Seinsstrukturen des Universums zurückgeführt wird,

das infolgedessen nicht mehr als "Universum", sondern als "Multiversum" oder "Pluriversum" gesehen wird.

(e) Für das *Christentum* und die *christliche Theologie* hat das Pluralismusproblem genealogisch zwei Seiten. Der Pluralismus stellt *von außen her* eine gewaltige Herausforderung für sie dar und wirkt von außen her vielfältig auf sie ein, aber er ist auch eine *endogene* Realität in ihr. Zwar sind die Sachverhalte und Probleme der Pluralität im Christentum so alt wie es selbst, aber seit dem Beginn der Neuzeit ist analog zur allgemeinen Entwicklung des Pluralismusproblems auch hier eine extensive Steigerung der Pluralität und eine intensive Wahrnehmung des Pluralismus eingetreten.

Die pluralistische Theologie der Religionen, mit der sich "Dominus Iesus" besonders auseinandersetzt, stellt dafür nur das heute wohl bekannteste Beispiel dar. Sofern diese theologische Richtung darauf zielt, die Vielheit der Religionen theoretisch zu bewältigen, repräsentiert sie tatsächlich nur ein Teilgebiet des theologischen Pluralismus. Sie berührt zwar auch das Selbstverständnis des Christentums, aber ihr Blick ist eher nach außen gerichtet.

Wie tiefgehend der Pluralismus aber auch direkt die Theorie des Christentums im ganzen betrifft, geht aus folgendem hervor. Es hat sich vor allem in der protestantischen Theologie eine Denkrichtung entwickelt, in der der Pluralismus aus dem Wesen des Christentums abgeleitet wird. Zumal der *innerchristliche Pluralismus* wird als eine notwendige Konsequenz und ein genuiner Effekt des christlichen Glaubens gedeutet. Der christliche Glaube setzt demnach wesensmäßig Pluralität frei, weil er in seinem tiefsten Grund unverfügbar und personal ist. Als Beziehung unbedingten, daseinsbestimmenden Vertrauens auf Gott, kann der Glaube immer nur den einzelnen Menschen in seinem Personsein, seiner Individualität und Subjektivität, ergreifen. Aus der Unmittelbarkeit zum Evangelium heraus gewinnt der Glaubende die Freiheit zur individuellen Erschließung, Bezeugung und Bewährung der Glaubenswahrheit. Die gottgewirkte Glaubensgewißheit schafft sich je und je ihre Zeugen, die nur für sich selbst sprechen können. Der daraus resultierende Pluralismus gründet somit in der subjektiven Konstitution des Glaubens. Da allein das Wirken des Geistes zum Glauben und in die Unmittelbarkeit des

Evangeliums führt, kann und darf es keine menschliche Instanz geben, die in die Freiheit des Glaubens autoritativ eingreifen dürfte. Auch das gemeinsame Glaubensbekenntnis hebt den Pluralismus nicht auf, sondern vereint die Glaubenden nur in dem einen Punkt, der sie zur Freiheit befreit. Im innerchristlichen Pluralismus, dem Pluralismus im Glauben, drückt sich aus dieser Sicht das Wesen des christlichen Glaubens aus.

Es gibt neben der personalistischen, subjektorientierten Begründung der pistologischen Pluralität noch eine andere, die auf die Ontologie und Hermeneutik des Glaubensgrundes abgestellt ist. Demnach wäre das, was das Christentum zum Christentum macht (also die Basis seiner Identität), ohne die Pluralität seiner Bezeugungs- und Auslegungsformen in seinem Wesen überhaupt nicht erfaßbar. Es gibt nur eine christliche Offenbarung, aber was sie ist, wird nur in der Vielzahl und Vielgestaltigkeit der Zeugnisse und Auslegungen erfaßbar. Das Wort Gottes ist als solches nicht objektivierbar; es ist doktrinal nicht direkt faßbar. Wenn man es in einer bestimmten Lehre fixieren wollte, käme das seiner dinglichen Gleichsetzung mit einer seiner endlichen Bezeugungsgestalten gleich und wäre Fundamentalismus. Deshalb sei das Wort Gottes in seiner jedem endlichen Zugriff entzogenen Souveränität nur in der Pluralität seiner Bezeugungsgestalten zu erkennen und zu bewahren.

Diese Argumentationsfiguren sind für die Begründung des innerchristlichen Pluralismus aus der Sicht der evangelischen Theologie gleichermaßen kennzeichnend. Sie stützen und komplementieren sich gegenseitig. Der Sache nach handelt es sich um ein Denken, in dem zunächst der *innerchristliche* Pluralismus so radikal wie nur möglich aus dem Wesen des christlichen Glaubens heraus begründet wird. Aber der hier gewählte Ansatzpunkt ermöglicht es auch, den *religiösen* Pluralismus überhaupt theologisch zu deuten und zu legitimieren, wie es in der pluralistischen Theologie der Religionen geschieht. Wir stoßen hier auf eine ihrer wichtigsten theologischen Voraussetzungen.

(f) In der theologischen Theorie des innerchristlichen Pluralismus, wie sie vor allem im Raum der evangelischen Theologie entwickelt wurde, kann man eine besondere Form der Auseinandersetzung mit der in der Geschichte der Neuzeit exponentiell gewachsenen Pluralität erkennen. Hier wird nicht nur die empirische Situation der innerchristlichen

Pluralitätsbefunde thematisiert, sondern man ist sich bewußt, daß hier die theoretische Zurüstung für die theologische Bewältigung der Pluralität überhaupt erfolgt. Es handelt sich hier um das theologisch zugespitzte Pendant einer Denkform, der wir im philosophischen Pluralismus begegnen. Im pluralistischen Denken dieser Art ist die Pluralität selbst zum *Programm* geworden. Die neue Qualität liegt darin, daß der postulatorische Pluralismus *normative* Züge angenommen hat.

3. Postmodernismus als aktuelle Form des Pluralismus

1. Zur Terminologie

(a) Es ist sinnvoll, zwischen *Pluralität* und *Pluralismus* zu unterscheiden. Diese Unterscheidung läßt sich zwar nicht immer exakt anwenden. Es gibt eine semantische Grauzone, in der die beiden Begriffe synonym verwendet werden, und ich konnte in meinen Ausführungen mich dem nicht ganz entziehen. Grundsätzlich läßt sich sagen, daß der Terminus *Pluralität* auf der *deskriptiven* Ebene angesiedelt ist und einfach das faktische Nebeneinander einer Vielzahl von Einzelphänomenen oder die Ausdifferenziertheit eines Sachgebietes anzeigt. Nicht selten werden solche realen Befunde denominativ auch als "Pluralismus" bezeichnet.

In seiner engeren Bedeutung übersteigt dieser Begriff jedoch die deskriptive Ebene und konnotiert eine bestimmte *Einstellung* zum Problem der Pluralität. Er bezeichnet dann eine Auffassung, nach der die Pluralität der menschlichen Lebenswelt als eine unumstößliche Tatsache angesehen und so bejaht wird, daß daraus für Theorie und Praxis sich zwingende Schlußfolgerungen ergeben müssen. Der *Pluralismus* impliziert eine *Bewertung* der Pluralität. In pluralistischer Perspektive gelten etwa die nebeneinander bestehenden und vielfach miteinander konkurrierenden Institutionen, Organisationen, Wertesysteme und Interessenvertretungen ohne weiteres als daseinsberechtigt und in dieser Hinsicht zumindest präsumptiv als gleichwertig. Für das Leben und für das Wohl einer Gesellschaft wird das Vorhandensein und das freie Spiel der pluralen Kräfte nicht nur als faktisch unaufhebbar, sondern als sinnvoll und erstrebenswert angesehen. Kognitionstheoretisch und epistemologisch gilt die Ausdifferenzierung der Erkenntnisformen und Diskurstypen, die in keinen sie alle umfassenden Super-Code mehr aufgenommen und in kein

Meta-System mehr integrierbar sind, als Gewinn, weil damit ein höherer Grad an Wirklichkeitsgerechtigkeit erreicht wird. Anthropologisch wird angenommen, daß die Vielheit als Pluralität diverser Grundmöglichkeiten der menschlichen Selbstverwirklichung die Türen öffnet und einem höheren Begriff der Menschheit dient. Auch religionstheoretisch kann diese Einstellung zum Tragen kommen, indem angenommen wird, daß in der Vielheit der Religionen die Vielfalt möglicher Perspektiven zum Ausdruck kommt oder die Kontingenz aller religiösen Sinnperspektiven, sodaß sie kraft ihrer Pluralität die letzte Unfaßlichkeit des religiösen Gegenstandes ausdrücken.

Da es bei der als *Pluralismus* bezeichneten Einstellung nicht nur darum geht, plurale Befunde zu erheben oder zu konstatieren, sondern sie zu deuten und zu bewerten, handelt es sich um eine *theoriegeleitete Denkform*. Diese Denkform kann in allen Bereichen, wo es plurale Sachverhalte gibt oder wo solche als wünschenswert angesehen werden, zur Anwendung kommen. Die als Pluralismus bezeichnete Denkart impliziert Axiome und Optionen, die letztlich philosophischen Charakter haben. Sie werden im philosophischen Pluralismus thematisiert, reflektiert und propagiert. Im Pluralismus spiegelt sich die Situation einer differenzierten Lebenswelt, die kein Zentrum und keine Einheit hat. Das "Universum" ist für ihn zu einem "Multiversum" oder "Pluriversum" geworden.

(b) Die gängigste Form des Pluralismus findet sich heute im *Postmodernismus*. Beide sind nicht einfach identisch, aber der Postmodernismus stellt in der Gegenwart die öffentlich wirksamste und in gewisser Hinsicht auch faszinierendste Form des Pluralismus dar. Er wirkt mit seiner *Denkform* und seiner *Mentalität* neuerdings immer stärker in die Theologie herein. Die pluralistische Theologie der Religionen ist davon geprägt. Je informierter die Vertreter dieser Richtung sich zeigen, desto deutlicher beziehen sie sich auf die philosophischen Autoritäten des Postmodernismus.

Der Name *Postmodernismus* ist nicht etwa ein dieser Richtung von außen aufgeklebtes pejoratives Etikett, sondern wird auch von einigen ihrer Hauptvertreter als Selbstbezeichnung verwendet, weil sie darin eine zutreffende Umschreibung ihrer Einstellung erkennen.

Der semantische Bezugspunkt des Postmodernismus ist der *Modernismus*, von dem man sich absetzen will. Der hier gemeinte

“Modernismus” hat mit jenem Phänomen gleichen Namens, das wir aus dem Denzinger kennen, so gut wie nichts zu tun. Es handelt sich vielmehr um einen säkularen Begriff, mit dem entweder die geistige Signatur der europäischen Neuzeit insgesamt bezeichnet wird oder im engeren Sinn jene Spätphase der Neuzeit, in der dieser Geist am konsistentesten auftrat. Das Korrelat des Modernismus ist dann *die Moderne*. Diese ist temporal nicht genau festzulegen, aber sie hat im Hinblick auf die in ihr zur Vorherrschaft gelangten Merkmale doch eine bestimmbare Identität. Es handelt sich um die wissenschaftlich-technische Zivilisation, wie sie unter der Ägide des Rationalitätsprinzips und des Fortschrittsglaubens, des monorationalen Einheitsdenkens und seiner potentiell totalitären Zielprogrammatik sich herausgebildet hat.

Wenn diese Moderne an ihr Ende gelangt, kommt *die Postmoderne* und mit ihr der *Postmodernismus*. Es ist zwar strittig auch unter den Insidern, ob es sich dabei um eine neue Epoche handelt oder nur um einen komplementären kritischen Prozeß unter fortdauernder Bejahung und reinerer Erfassung der emanzipatorischen Ideale der Neuzeit und besonders der Aufklärung. Doch wenn im Postmodernismus auf “die Moderne” als einer spezifischen Form des neuzeitlichen Geistes kritisch zurückgeblickt wird, dann drückt sich darin auf jeden Fall ein Bewußtsein der Distanz oder sogar einer epochalen Wende aus. Für diese Perspektive spricht auch die schon weiter zurückliegende Diskussion um das “Ende der Neuzeit”. Wir erinnern uns, daß Romano Guardini bereits 1950 ein Buch mit diesem Titel vorgelegt hat.

Es ist bemerkenswert, daß in diesem Kontext die Begriffe des “Neuen” und “Modernen” selbst in ihrem Sinn sich verändern. Gewöhnlich ist es so, daß man damit das *jeweils* Neue und Innovatorische bezeichnet. Die Kategorien des Neuen und Modernen stehen dann jeweils an der Front des Geschehens und wandern mit ihr mit. Sie können neutral verwendet werden, müssen es aber nicht. So können die Vertreter des Neuen oder die “rerum novarum cupidi” als Pioniere des Fortschritts gelten, aber auch als Zerstörer und Revoluzzer. Seit man im Mittelalter anfang, die “moderni” den “antiqui” entgegenzusetzen - ein Verfahren, das z.B. in der Unterscheidung einer “via moderna” von der “via antiqua” oder in der “Querelle des Anciens et des Modernes” sich fortsetzte —, wurden diese Kategorien immer mit bestimmten *Inhalten* verbunden. Aber wenn sie an

inhaltliche Positionen sich heften und zu Denominatoren für sie werden, wird es schwierig. Das einst Neue ist nicht mehr neu, wenn noch Neueres an seine Stelle tritt, das Moderne wird vom noch Moderneren überholt, aber der Name bleibt an den *alten* Inhalten haften. Das ist das semantische Schicksal der Begriffe "Neuzeit", "Moderne" und "Modernismus". Wenn der Postmodernismus sich von "der Moderne" absetzt, will er selbst durchaus modern sein, nur eben in "post-moderner" Weise.

2. Aspekte des postmodernen Pluralismus

(a) Der Postmodernismus ist kein System, sondern eine komplexe *Bewegung*, eine *Denkrichtung* und eine *Mentalität* auf dem Felde des Pluralismus. Er ist in sich selbst vielgestaltig und umfaßt neben einer bunten Fülle modischer Attitüden auch einen Grundstock an seriösem Denken. Er ist zu einem die Massen affizierenden Lebensgefühl geworden, das von den Medien kultiviert und verbreitet wird. Als Lebensgefühl und Mentalität ist der Postmodernismus eine Macht, der mit Argumenten nur schwer beizukommen ist. Sie narkotisiert das Denken, beeinflußt die Wahrnehmung, setzt alte Plausibilitäten außer Kraft und bringt neue hervor.

Zur Kennzeichnung dieser *Mentalität* ist die berühmt-berüchtigte Formel "anything goes" geeignet. Sie kennzeichnet eine Einstellung zum Pluralismus und zugleich einen Effekt dieser Einstellung. Die Formel geht auf Paul Feyerabend zurück und steht dort für einen methodologischen Aspekt des wissenschaftstheoretischen Pluralismus, aber als ein aus diesem Kontext herausgelöster Slogan trifft er einen entscheidenden Punkt der postmodernen Mentalität: die Tendenz zur Relativierung der kulturellen, sozialen und religiösen Werte und Wahrheiten, mit allem, was an Subjektivismus, Eklektizismus und Synkretismus dazugehört. Hier droht schließlich alles im "weißen Rauschen der Indifferenz" zu verschwimmen, wie Wolfgang Welsch, der führende Theoretiker des Postmodernismus in Deutschland, unter Anspielung auf ein elektronisches Phänomen kritisch bemerkte.

(b) Man muß sich davor hüten, diese Art von postmoderner Mentalität mit dem Postmodernismus überhaupt gleichzusetzen. Die führenden Vertreter des Postmodernismus machen zu Recht geltend, daß der vulgäre Postmodernismus nur ein Zerrbild und ein billiger Ableger dessen

ist, was sie selbst darunter verstehen. Aber auch wenn das richtig ist, bestehen doch Zusammenhänge zwischen beiden. Der banale Relativismus der postmodernen Mentalität ist durchaus im Windschatten eines höherwertigen Relativismus gewachsen, und auch die Auflösungserscheinungen, die damit verbunden sind, sind auf philosophische Programme und Vorbilder zurückzuführen.

Es ist zwar schwierig, die *Philosophie des Postmodernismus* auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, aber Richtungsmerkmale lassen sich feststellen. Wie bereits erwähnt, bildet der Wille, die Pluralität zu bejahen, ihre Ursachen und Strukturen zu erhellen und eine auf Dauer fixierbare Programmatik des Pluralen und des Pluralismus auszuarbeiten, eine verbindende Klammer. Die Leitideen und Ziele können dann etwa so umschrieben werden: *Verabschiedung des Einheits- und Totalitätsdenkens, Depotenzierung der Vernunft als Organ der einen Wahrheit, Entqualifizierung der Rationalität und des vernunftgegründeten Wissens, Entabsolutierung aller Geltungsansprüche, Relativierung der sozialen, kulturellen, wissenschaftlichen und religiösen Systeme, Dezentrierung des Sinnes und der Geschichte, Entmachtung des Logos, Mythisierung und Ästhetisierung der Einheitsdiskurse, die Mystik der Erfahrung, die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die Unsynthetisierbarkeit der Rationalitätstypen, Sprachspiele, Diskursarten und Lebensentwürfe*, und in allem das unaufhebbare Recht des Pluralen und Differenten.

Als Gewährsleute und Stammväter für diese Denkansätze sind vor allem Friedrich Nietzsche, William James, Max Weber und Ludwig Wittgenstein im Gespräch. In der Prozeßphilosophie von James und in der Soziologie Webers hat der Pluralismus eine neuartige Fundierung erhalten. Weber hat die Existenz verschiedener Wertordnungen und Rationalitätstypen, die in einem unaufhebbaren Widerspruch zueinander stehen, als soziologische Basiserfahrung herausgestellt, ihrem sprachphilosophischen Pendant begegnen wir bei Wittgenstein. Es wird nun davon ausgegangen, daß es prinzipiell eine Vielzahl möglicher Einstellungen zum Leben gibt, von denen keine von übergeordneter Warte aus letztbegründungsfähig ist. Der Vater des Gedankens ist die Philosophie Nietzsches, in der das Leben selbst als unausweichlich bedingt erscheint durch die Vielzahl der Horizonte und Perspektiven, in denen es je und je sich entwirft. Jeder kann nur eine, eben seine Option leben. In diesem Licht kann

man auch den Beitrag sehen, den der empirische Positivismus und die analytische Philosophie wissenschaftstheoretisch für diesen Perspektivismus beigesteuert haben. Die breitenwirksame Delegitimierung der klassischen Philosophie und Anthropologie wurde im deutschen Sprachraum zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem durch Künstler, Literaten, Philosophen und Wissenschaftstheoretiker in Wien vorangetrieben. Übrigens scheint der Begriff "der postmoderne Mensch" erstmals 1917 in einem von der Philosophie Nietzsches inspirierten Werk von Rudolf Pannwitz verwendet und propagiert worden zu sein.

Die postmoderne Bewegung, wie sie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sich formierte, hat zunächst nicht in der Philosophie ihren Ausgang genommen, sondern in der amerikanischen Literaturwissenschaft und in der bildenden Kunst. Sie hat in der postmodernen Architektur signifikante Bauwerke mit ausgeprägter pluralistischer Komplexität hervorgebracht. Aber das postmoderne Pluralismusdenken hat dann in den 70er und 80er Jahren in der französischen Philosophie einen unerhörten Aufschwung genommen. Den Anstoß dazu gab Jean-François Lyotards Schrift "La Condition postmoderne" von 1979. Lyotard gilt nicht nur als Initiator dieser Richtung, sondern auch als Haupttheoretiker des Postmodernismus in der Philosophie der Gegenwart. Es ist sein erklärtes Anliegen, dem postmodernen Denken eine "achtenswerte" Verfassung zu geben. Die Debatte ist inzwischen international geworden. Neben Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida und Jean Baudrillard wären hier auch Gianni Vattimo, Albrecht Wellmer, Peter Sloterdijk, Odo Marquard, Manfred Frank und Wolfgang Iser zu nennen, und als kritische Kontrahenten in Deutschland vor allem Jürgen Habermas und Robert Spaemann. Aber die Liste ist lang und die Grenzen sind fließend, zumal da das Etikett "postmodern" nicht von allen Beteiligten akzeptiert wird.

(c) Der postmoderne Pluralismus hat sich den Vorwurf zugezogen, er sei *destruktiv* und führe zum *Relativismus* und *Indifferentismus*. Hier muß man jedoch sorgfältig unterscheiden. Daß im Postmodernismus die Auflösung des klassischen Denkens und nicht zuletzt auch des klassischen Vernunftbegriffs und seiner Prinzipien erfolgt, ist unbestreitbar. Kritisch zu destruieren gesucht werden vor allem das Einheitsdenken und der Wahrheitsbegriff der Moderne. Der Moderne wird eine "Einheitsobses-

sion" zugeschrieben, die der Wirklichkeit nicht gerecht werde und sie mit ihren Einheitsprinzipien und Einheitszielen zu vergewaltigen suche. Dem wird die pluralistische Option entgegengesetzt, die die Pluralität bejaht. Ihre Schärfe erhält diese Option dadurch, daß die Synthetisierbarkeit des Pluralen in der Form übergeordneter Einheitsmodelle weder als wünschbar noch als möglich erscheint. Es wird vielmehr davon ausgegangen, daß es auf dem Feld der Pluralität Wertesysteme, Rationalitätstypen, Alternativen und Optionen gibt, die entweder nichts miteinander zu tun haben oder in einem unauflösbaren Widerspruch zueinander stehen. Sie relativieren sich gegenseitig auch in ihren Wahrheitsansprüchen. Wenn es aber keine über ihnen stehende normative Instanz gibt, die über allgemein verbindliche Kriterien des Wahren und Letztgültigen verfügt und die von allen als solche akzeptiert wird, dann ist die Wahrheitsfrage *auf diese Weise* unentscheidbar. Aus der Sicht des postmodernen Pluralismus ist die Nichtexistenz einer solchen Instanz nicht nur eine *quaestio facti*, sondern eine *quaestio principii*. Wenn die Wahrheit selbst perspektivisch ist, kann es kein Schiedsrichteramt für sie geben. Alle Wahrheitskriterien und Wertennormen, die irgend jemand vertritt, können immer nur dessen eigene, partikuläre Auffassung zum Ausdruck bringen und können grundsätzlich immer nur einen positionellen Status haben. Deshalb können die Dissonanzen des Pluralen in der Wahrheits- und Wertfrage durch keinen Richterspruch — auch nicht mehr durch einen Richterspruch der Vernunft — behoben werden, sondern allenfalls nur durch Repression.

Kann, darf und muß darum unter den Voraussetzungen des Pluralismus alles unentscheidbar und ununterscheidbar als gleichermaßen gültig und wahr gelten? Dann wäre hier tatsächlich ein totaler Relativismus und Indifferentismus das letzte Wort der pluralistischen Weisheit. Aber dieser Schluß ist sachlich nicht zwingend und wird faktisch auch kaum gezogen. Man bemüht sich durchaus um eine subtilere Problembehandlung.

Unter den Voraussetzungen des Pluralismus sind tatsächlich zwei Auswege aus dem Relativismusdilemma denkbar. Beide sind miteinander kombinierbar. Derjenige, den ich zuerst nennen werde, entspricht eher einer traditionellen Sicht der Dinge, aber er ist in den zweiten integrierbar. Zunächst also ein Hinweis zum ersten Lösungstypus. Er beruht auf der Annahme, daß es *à la longue* einem der miteinander konkurrierenden

Systeme (z.B. einer bestimmten Religion) gelingen könnte, alle ändern für sich zu gewinnen und so auch mit seiner Botschaft und seinem Wahrheitsbegriff sich durchzusetzen. Das wäre die Universalisierung einer zunächst partikularen Position und der Sinn einer universellen Mission, wonach nicht nur Menschen und Völker, sondern auch soziokulturelle Systeme missionierbar sind. Dieses Ziel ist aus der Sicht des dezidierten Pluralismus kaum wünschbar, aber auch nicht undenkbar. Die Voraussetzung dafür ist der Verzicht auf repressive Gewalt. Das Ziel könnte erreichbar sein, wenn es gelingt, eine Lösung von hoher soziokultureller Komplexität zu finden, in der die Pluralität in der Art einer *complexio oppositorum* weiterbestehen kann, ohne daß die Wahrheit auf dem Altar der Freiheit geopfert wird. Der theologische Inklusivismus könnte Ansatzpunkte dafür bieten.

Dem philosophischen Pluralismus ist diese Perspektive jedoch fremd. Man begegnet hier aber durchaus der Auffassung, daß im Wettstreit der soziokulturellen Systeme das Bessere der Feind des Guten ist und das Tüchtige, das sich bewährt, der Feind des Kraftlosen. Der plurale Prozeß ist im Wettstreit der Alternativen auf wechselseitige Kritik, d.h. auf Verifikationen und Falsifikationen angelegt. Diese Vorgänge sind zwar auch pragmatisch oder im Sinne des Sozialdarwinismus deutbar, aber die Wahrheitsfrage ist damit nicht erledigt. Der plurale Prozeß selbst zeugt dafür, daß er sich unausweichlich in einem Wahrheitshorizont bewegt, der dem Streit Würde und Sinn verleiht, ohne daß bereits ausgemacht sein müßte, wohin der Weg führt. Wie der Begriff der Wahrheit, so ist auch die Frage nach ihrer Einheit schwierig geworden. Aber die Bejahung ihrer Pluralität und Komplexität muß nicht bedeuten, daß sie deswegen überhaupt preisgegeben sein müsse. Die Vervielfältigung der Rationalitäts- und Kognitionstypen schließt nicht aus, daß es für sie einen gemeinsamen kommunikativen Bezugspunkt geben kann. Das Eine Ganze und seine Wahrheit sind hier zwar dem Zugriff entzogen, aber das bedeutet nicht, daß sie aus dem Verkehr gezogen sind.

(d) In diesem Zusammenhang ist es von Interesse, einen kurzen Blick auf die sogenannte *pluralistische Theologie der Religionen* zu werfen, die sich neben dem theologischen Exklusivismus und dem theologischen Inklusivismus als eine dritte Denkrichtung auf dem Feld der Theologie

der Religionen herausgebildet hat. Sie tritt zwar in zahlreichen Varianten auf, aber sie ist insofern ein einheitliches Phänomen, als in ihr die Grundsätze und Optionen des postmodernen Pluralismus eine maßgebende Rolle spielen, sei es bewußt und mit ausdrücklicher Berufung auf sie, sei es indirekt in der Form einer davon inspirierten Mentalität. Es ist hier nicht nötig und auch nicht möglich, im einzelnen darüber zu berichten, einigen Hinweisen auf sie sind wir bereits begegnet. Was uns hier besonders interessiert, ist das Problem des religionstheologischen Relativismus.

Dafür bietet das Denken von John Hick ein geeignetes Beispiel. Hick ist ein zu Recht sehr angesehener Vertreter dieser Richtung, der sich nicht mit billigen Schwarz-Weiß-Klischees begnügt. Er sieht durchaus die Gefahr des Relativismus und Indifferentismus, die mit der pluralistischen Option unausweichlich verbunden zu sein scheint. Er will ihr begegnen, indem er Kriterien entwickelt, nach denen die Wahrheit und der Wert der verschiedenen Religionen zu beurteilen ist. Die Religionen werden demnach nicht pauschal als gleichwertig eingeschätzt, weder a priori, noch im Ergebnis der Prüfung. Hick entwickelt zu diesem Zweck einen normativen, idealtypischen Religionsbegriff, der auf die "soteriologische" Bestimmung der Religionen unter den Bedingungen der Endlichkeit ausgerichtet ist. In dem Maße, in dem die Religionen diesem Kriterium standhalten, gelten sie dann als theologisch legitimiert und potentiell gleichwertig. Hick entnimmt das "soteriologische" Kriterium nicht einer bestimmten Religion, um es in deren Namen zu vertreten, sondern entwickelt es gleichsam als ein über den Wassern schwebender Geist, der das Wesen wahrer Religion kennt. Faktisch — wenngleich *incognito* — ist ihm das Christentum dafür Pate gestanden, aber er hält es für das Ergebnis einer philosophisch-theologischen Wesensschau, die sich auf die empirischen Befunde in den Religionen stützt. Da aus der Sicht Hicks zumindest die großen religiösen Überlieferungen und die Hochreligionen seinem Kriterium entsprechen, müssen sie grundsätzlich theologisch als gleichwertig gelten. Nach den Intentionen Hicks handelt es sich hier um einen fundierten und entschiedenen, zugleich aber so differenzierten und kriteriologisch abgesicherten theologischen Pluralismus, daß von einem wirklichen Relativismus oder Indifferentismus nicht mehr die Rede sein könne. Soziokulturell bedingt und insofern relativ ist demnach nur die

Formenwelt der Religionen, aber das ist die Signatur des Endlichen. In der Vielgestaltigkeit dieser Formenwelt kommt zum Ausdruck, daß keine von ihnen allein, exklusiv und absolut das Wesen der Religion darstellen kann. Die Pluralität der Religionen ist insofern ein Indikator ihrer Endlichkeit. Aber in dieser Pluralität kommt zugleich die Variabilität der endlichen Formenwelt und somit auch die Relativität dieser Religionsformen zum Ausdruck. Das bedeutet: Nicht der idealtypisch statuierte Wesenskern der Religionen und nicht ihre kriteriologisch gesicherten Inhalte und Intentionen fallen dem Relativismus anheim, wohl aber die kategoriale Formenwelt des Religiösen.

Von einem totalen Relativismus oder gar Indifferentismus kann hier sicher nicht die Rede sein, aber um einen kategorialen Relativismus handelt es sich auf jeden Fall. Dieser Charakterisierung kann John Hick wohl ohne weiteres zustimmen, denn es ist seine erklärte Absicht, die Relativität der kategorialen Formenwelt des Religiösen aufzuweisen und durch eine Art Philosophie des Endlichen zu begründen. Ob man das förmlich als Relativismus bezeichnet, oder ob man eine andere Nomenklatur bevorzugt, käme einem Streit um Worte gleich. Sachlich gesehen impliziert der kategoriale Relativismus eigentlich nur die Auffassung, daß ein identischer Gehalt kategorial variabel faßbar ist, und daß die kategorialen Fassungen und Ausdrucksformen den Gesetzen der Kontingenz unterliegen.

Daran führt unter den Bedingungen der Endlichkeit tatsächlich kein Weg vorbei. Aber das ist nicht der Punkt, auf den es eigentlich ankommt. Problematisch sind vielmehr die relativistischen Schlüsse, die Hick daraus zieht und nur ziehen kann auf der Grundlage von gewissen Voraussetzungen, die mehr als nur fragwürdig sind. Hick leitet aus den Axiomen der kategorialen Kontingenz die Auffassung ab, daß die Religionen, wenn sie nur bestimmte "soteriologische" Voraussetzungen erfüllen, insofern auch als plurale, auf die *eine* "Ultimate Reality" bezogene "Heilswege" gelten dürfen und müssen. Daß sie intentional und faktisch auf die eine und selbe Realität bezogen sind, ist jedoch eine kühne und bodenlose Unterstellung. Es ist immerhin bemerkenswert, daß nicht nur Theologen, sondern auch Vertreter der empirisch-deskriptiven *Religionswissenschaft* dieser Gleichmacherei vehement widersprochen haben. Die Annahme einer "universalistischen religiösen Identität" ist

eine Präsuntion, die auch den Prinzipien des Pluralismus nur scheinbar entspricht. Sie ist pseudopluralistisch. Man hat denn auch, meines Erachtens zu Recht, die unizentrische Deutung des religiösen Pluralismus Hickscher Art als verdeckten Monismus bezeichnet, der der Realität nicht standhält, die Prinzipien des Pluralismus harmonistisch unterläuft und die Religionen abstrakt relativiert. Dies außerdem mit der fatalen Konsequenz des Heilswegpluralismus. Die Kriteriologie, die Hick entwickelt, um dem totalen religiösen Relativismus zu entgehen, ist nicht weniger problematisch. Das soteriologische Kriterium ist so ausgeweitet, daß es als Deckel auf viele Töpfe passen soll, aber das Selbstverständnis der konkreten Religionen und der darin eingeschlossene Antagonismus bleiben unbestimmt. Dasselbe gilt für den hier verwendeten vagen Religionsbegriff und *a fortiori* für den humanistischen Heilsbegriff.

Eine Theologie der Religionen dieser Art kann nur sehr eingeschränkt als pluralistisch gelten, und noch viel weniger als einzig mögliche oder gar zwingend sich auferlegende Konsequenz der Prinzipien des Pluralismus auf dem Gebiet der Theologie. Sie ist pseudopluralistisch, da sie vermittelt einer *petitio principii* auf Harmonisierung angelegt ist, aber Nivellierung oder Gleichschaltung zur Folge hat. Ferner sind die Schlüsse, die man zieht, auch und gerade aus der Sicht des konsequenten philosophischen Pluralismus weder zwingend, noch angebracht. Sie schießen entweder über das Ziel hinaus, oder sie bleiben dahinter zurück. Zu einem wirklich pluralistischen Verständnis der Pluralität gehört unbedingt die ganze Schärfe der Gegensätze und die Akzeptanz ihrer potentiell irreduziblen Verschiedenheit. Dazu gehört das ungeschönte Bild der inkomparablen und inkompatiblen Optionen. Dazu gehört auch die tödliche Konkurrenz der Wahrheits- und Geltungsansprüche, der Kampf und Streit der Weltanschauungen. Auch wenn ein Ende nicht abzusehen ist, so bewegt sich der plurale Prozeß, wie bereits gesagt, aber doch in einem Horizont, aus dem die Faktoren Wahrheit und Bewahrheitung (und ihr Gegenteil) nicht herausgelöst werden können. Der Prozeß ist zwar nach vorne und oben offen, aber er bringt ständig Sieger und Verlierer hervor. Die Differenzen und Antagonismen sind nicht etwa eine Störung des Prozesses, die man um des Friedens willen beseitigen oder hermeneutisch relativieren müßte, sondern sie sind der Ernstfall der Pluralität und das Salz, das vor Fäulnis schützen kann.

Der Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen ist davon nicht ausgenommen. Im Gegenteil. Religiöse und weltanschauliche Gegensätze, die auf letzten Optionen beruhen, stehen sich umso schroffer gegenüber. Die religiös-weltanschaulich motivierten Kriege sind bekanntlich die schlimmsten, nicht nur, wenn Fundamentalismus mit im Spiel ist, sondern wegen der Funktion des Unbedingten in ihnen, die wesentlich zum Begriff der Religionen gehört. Das zu sehen kann gewiß nicht bedeuten, die Gewalt als Mittel der Auseinandersetzung zu billigen. Religionskriege sind ein Unding. Man muß alles tun, um sie zu vermeiden. Aber man muß auch sehen, daß Religionen, die sich im Zeichen der Pluralität unter Preisgabe ihres Wahrheitsanspruchs gemütlich miteinander arrangieren würden, um im Garten Gottes möglichst viele Blumen zum Blühen zu bringen, ohne Unterscheidung von Kraut und Unkraut, keine Religionen mehr wären. Sie würden ihr Wesen verlieren. Wo das als Leitbild des religiösen Pluralismus gilt oder als Lösungsmodell für ihn, handelt es sich um relativistischen Kitsch.

In den Wettstreit der Alternativen dürfen die Religionen auch und gerade nach den Prinzipien eines radikalen Pluralismus ihre Botschaft und ihren Anspruch einbringen, um dafür zu werben und darin sich zu bewähren. Viele Vertreter des Pluralismus perhorreszieren zwar alle unbedingten Wahrheits- und Geltungsansprüche, weil sie ihre Folgen fürchten und weil sie sie auch gar nicht für letztbegründungsfähig halten. Aber ein Veto für sie läßt sich aus diesen beiden Punkten nicht ableiten, jedenfalls nicht auf der Grundlage eines reinen und unideologischen Pluralismus. Man hat zu Recht darauf hingewiesen, daß ein solches Veto seinerseits repressiv wäre — so, wie es auch eine repressive Toleranz gibt, die glaubt, alles glattbügeln und relativieren zu müssen. Ein solches Veto könnte zwar der postmodernen Mentalität entgegenkommen, aber ein genuines Postulat des Pluralismus wäre es nicht. Aus der Sicht des unideologischen Pluralismus ist lediglich zu wünschen, daß die Auseinandersetzungen in zivilisierter Form erfolgen, wozu der Verzicht auf religiös motivierte Gewalt, die Achtung der Würde und Freiheit des Anderen und der Dialog gehören. Toleranz ist nur die "Zivilisierung der Differenz" (Michael Walzer), sie verlangt aber nicht die Preisgabe von Wahrheitsansprüchen. Die Toleranz wird repressiv, wenn sie mit diesem Ansinnen auftritt und es ideologisch geltend macht. Das Zweite

Vatikanische Konzil hat in unserer Frage eine Position eingenommen, die mit den Prinzipien eines genuinen und ideologiefreien Pluralismus vollkommen kompatibel ist. Es hat die Religionsfreiheit vorbehaltlos bejaht, ohne das Recht der Wahrheit und die Verpflichtung auf sie auch nur im geringsten anzutasten und ohne die unbedingte Geltung des Evangeliums in Frage stellen zu lassen. Wenn es in diesem Kontext zugleich erklärt, daß die Wahrheit — die Wahrheit überhaupt, und somit auch die Wahrheit des Evangeliums, die das Konzil als letztgültig und unüberbietbar bezeugt — “sich nicht anders auferlegt als durch die Kraft der Wahrheit selbst, die sanft und stark zugleich den Geist durchdringt” (DH, Nr. 1), dann verträgt sich das vollkommen mit den edelsten Grundsätzen eines ideologiefreien Pluralismus.

(e) Zu den signifikantesten Merkmalen des postmodernen Denkens gehört aber gleichwohl ein ausgeprägter *horror unitatis*, eine Scheu und ein Abscheu gegenüber dem Begriff und der Idee der Einheit. Diese Einstellung hat ihren Sitz im Leben in den Totalitarismuserfahrungen der Moderne. Der politisch-weltanschauliche Totalitarismus wird ätiologisch auf das Einheitsdenken und die damit verbundenen Absolutheitsansprüche zurückgeführt. Der “Terror” (“la terreur” ist ein Grundbegriff in den Analysen Lyotards; er ist untrennbar mit dem Namen Robespierres und seinem Regime verbunden) ist gleichsam *das natürliche Kind* des Einheits- und Totalitätsdenkens. Das zu sehen bedeute, den Mechanismus der Tyrannei freizulegen.

Wenn aber der Totalitarismus und seine Schrecken auf das Einheits- und Totalitätsdenken zurückzuführen sind, und wenn man die Geschichte totalitärer Gewalt wirksam beenden will, muß aus der Sicht des postmodernen Pluralismus bei den Wurzeln angesetzt werden. Als Voraussetzung der Totalitarismuskritik gilt deshalb die Totalitätskritik. Wenn das Einheitsdenken zur Unterdrückung des Divergenten führt, muß es geächtet werden. Die Befreiung auf der gesellschaftlichen, politischen und religiösen Ebene setzt die Dekonstruktion der Einheits- und Ganzheitsobsession in den Köpfen voraus, also die Aufdeckung des Unterdrückungspotentials in den Denkformen und Leitideen des Absolutismus. Die pluralistische Option erscheint hier geradezu als ein moralisches Gebot.

Die Kritik richtet sich nicht nur auf die totalitären Einheitssysteme. Der Totalitarismus gilt, wie gesagt, nicht nur als ein Zerrgebilde oder eine Fehlentwicklung des Einheitsdenkens, sondern als dessen logische Konsequenz. Deshalb müssen aus dieser Sicht die strukturellen Ursachen erkannt und beseitigt werden. Die Diagnose geht dahin, daß es vor allem das vernunftzentrierte Denken war, d.h. die Privilegierung des Logos in Verbindung mit einem logoszentrierten Wahrheitsbegriff, was zur Unterdrückung anderer Mentalitäten und Gnoseologien oder zu ihrer Ausgrenzung geführt hat. Deshalb konzentriert sich die Kritik nicht zuletzt auf die Begriffe *Vernunft*, *Rationalität*, *Wahrheit*, *Gott*, *Subjekt*, *Einheit*. In diesem Sinn plädiert man auch für eine "Gewaltentrennung im Absoluten" und für den "Abschied vom Prinzipiellen" und singt geradezu das Loblied des "aufgeklärten Polytheismus" (Odo Marquard). Das Leben kenne nur den "ewigen Kampf der Götter", und es sei ein Glück, wenn es nicht nur einen Gott gibt, den "eifersüchtig" zu nennen man sich nicht gescheut habe. Und wenn die Realisierung der Einheits- und Ganzheitsutopien ins Desaster führt; wenn sie darin ihr wahres Gesicht zeigen, dann müsse man auch sehen, daß ihr Nichtgelingen in Wahrheit "unser Glück" ist (Wolfgang Welsch). Pluralität ist demnach der stimmige Index der Endlichkeit, und in der Bejahung der Pluralität liegt die Chance, dem Terror zu entgehen. Pluralität ist nicht unsere Behinderung, sondern unsere Rettung unter den Bedingungen der Endlichkeit.

Es gibt zwar, wie neuerdings wieder stärker betont wird, durchaus eine "Verpflichtung auf das schwierige Ganze". Diese Formulierung geht auf Roberto Venturi zurück. Venturi ist Architekt, und Architekten wissen, daß auch postmoderne Bauwerke von hoher pluralistischer Komplexität zumindest ein Dach haben müssen, das sie überdeckt, das aber zugleich ihre ganzheitliche Identität signalisiert. In der postmodernen Philosophie (und nicht nur von ihren Kritikern) wird die "Verpflichtung auf das schwierige Ganze" durchaus wahrgenommen und diskutiert, obwohl daran festgehalten wird, daß es unfasslich ist und daß es nur im Medium der Pluralität an-gedacht werden kann. Diese Sicht der Dinge hat auch in der pluralistischen Theologie ihr Echo gefunden, aber man kann beim besten Willen nicht behaupten, daß sie mit ihren Hypothesen das angemessene Niveau erreicht, weder theologisch noch philosophisch. Anstatt zwischen dem politisch-ideologischen Totalitarismus und dem Letztgültigkeit-

sanspruch des Christentums billige Parallelen zu ziehen, für die z.B. die Inquisition herhalten muß oder die als Heilsimperialismus karikierte universelle Sendung der Kirche. Und anstatt das *universale concretum* des inkarnierten Logos zu einem *pluraletantum* (oder *pluraliatantum*) zu verfälschen, müßte sie den Prinzipien eines "achtenswerten" Pluralismus sich auch aus philosophischer Sicht sich strenger und zugleich luzider verpflichtet wissen.

* * *

Ich komme damit zum Schluß meiner Ausführungen. Zu einem guten Schluß gehört ein *Ergebnis*, das aber bei der Thematik, mit der ich mich zu befassen hatte, nicht leicht festzustellen ist. Wir blicken auf einen Erkundungsgang zurück, in dem sich gezeigt hat, daß die Fragestellung viele Aspekte und Facetten aufweist. Bei einem solchen Erkundungsgang ist in gewisser Weise der Weg das Ziel. Wenn man die bei einem solchen *tour d'horizon* gewonnenen Befunde und Perspektiven umfassender auswerten wollte, müßte man wieder von vorne beginnen ...

Am Ende sollen aber wenigstens drei Feststellungen stehen:

1. Der Pluralismus, d.h. die Befunde der Pluralität und deren Reflex und Reflexion im zeitgenössischen pluralistischen Denken, ist heute eine Realität von eminentem Ausmaß und Gewicht. Die Probleme der Pluralität und des Pluralismus stellen in der Gegenwart wohl die größte Herausforderung für das Weltverständnis und für das planende Gestalten dar. Der Problemdruck, der von daher auf der Theologie lastet, ist der Art nach neu, und er ist enorm groß. An dieser Einsicht führt kein Weg vorbei.

2. Wir begegnen in der pluralistischen Philosophie und auch im post-modernen Denken einem Problembewußtsein und einem Reflexionsstandard, aus dem die Theologie Gewinn ziehen kann, an dem sie sich aber auch messen lassen muß, wenn sie auf gleicher Augenhöhe als Partner ernstgenommen werden möchte. Die pluralistischen Positionen in der Theologie der Religionen (und Konfessionen), denen "Dominus Iesus" kritisch entgegentritt, können nicht den Anspruch erheben, eine sachlogisch zwingende Umsetzung der Prinzipien des Pluralismus vorgenommen oder das notwendig gebotene, aber auch sachlich mögliche

Niveau erreicht zu haben. Ihre Korrektur ist auch aus philosophischer Sicht (bei entsprechendem Niveau) nachvollziehbar.

3. In "Dominus Iesus" werden Grundsätze in Erinnerung gerufen, die für die christliche Theologie aus katholischer Sicht konstitutiv sind. Zu zeigen, daß und wie diese Grundsätze angesichts des Pluralismus Bestand haben und Sinn machen können, ist eine Aufgabe der theologischen Forschung. In "Dominus Iesus" wird der Weg dazu nicht versperrt, sondern im Gegenteil geöffnet.

RICEZIONE ECCLESIALE DELLA “DOMINUS IESUS”

RINO FISICHELLA

PATH 1 (2002) 173-182

1. Un problema ermeneutico

«According to the so-called “hermeneutics of reception”, the meaning of a text or event can sometimes be found just as much in the way it is received as in the contents of its message. In fact, the “message” can be, in a sense, the “reception”. Using such hermeneutics, theologians can look for the real meaning of Cardinal Ratzinger’s Declaration *Dominus Iesus* for the Roman Catholic Church not by analyzing the nuances of the text itself but by evaluating the way it has been so broadly criticized - one might even say, rejected - throughout the Catholic community».¹

Può essere utile iniziare con questa espressione - l’ultima, in ordine di tempo, letta sulla *Dominus Iesus* (= *DI*) - per comprendere l’orizzonte su cui spesso si muove la riflessione di alcuni teologi circa la ricezione dei documenti del Magistero. Appare chiaro come la chiave ermeneutica per entrare all’interno della verità di un contenuto sembra essere la sua relazione con l’accoglienza o il rifiuto che le viene riservata da un gruppo più o meno numeroso di destinatari. Questa strada ci appare, a onor del vero, poco percorribile. Riteniamo che il problema dell’ermeneutica non passi in prima istanza per l’efficacia che un contenuto provoca nella mente del destinatario, quanto per la capacità di poter entrare all’interno del conte-

¹ P. F. KNITTER, *Dominus Iesus and the Hermeneutics of Reception*, in “Jeevadharma” 31 (2001), 183. L’intero numero di questa rivista, a cura di S. Painadath, è dedicato al tema: *Dominus Iesus. A Theological Response*.

nuto, di verificarne la verità, la profondità e la provocazione che suscita nel lettore.

A noi sembra, quindi, che un'ermeneutica della ricezione debba essere in grado, in primo luogo, di focalizzare la sua attenzione sul contenuto che viene proposto per entrare in esso, raggiungere il più possibile l'*intentio auctoris* e verificare la capacità di trasposizione della verità presso il destinatario nel contesto contemporaneo. A questo è necessario aggiungere, per un tema così specifico come il nostro, che il processo di ricezione deve essere compreso nell'ordine di un duplice fattore: a breve e a lunga scadenza. È innegabile che la pubblicazione di *Dominus Iesus* abbia prodotto, nell'immediato, diversi tipi di reazione. Ciò che è importante valutare, comunque, è cosa sarà del suo contenuto nei prossimi decenni. La ricezione, infatti, impone di non fermarsi all'immediatezza, ma di sondare in maniera più lungimirante il futuro, che si apre a un simile documento, e gli effetti che avrà sia nel contesto teologico che nell'ambito del dialogo interreligioso.

2. Doppia valenza semantica

Non sarà inutile, comunque, addentrarsi nella nostra problematica verificando la pluralità semantica del termine. Ricezione, infatti, indica due aspetti contenutistici: l'*atto* del ricevere e l'*effetto* della ricezione. I due significati non sono immediatamente identificabili e richiedono un'analisi differenziata, che sappia provvedere a verificare la loro unità originaria e la consequenzialità che posseggono reciprocamente.

Perché l'analisi della ricezione possa essere corretta, comunque, è necessario che si consideri, tra l'altro, la natura del documento e l'intenzionalità dell'autore. Senza queste considerazioni, diventa difficile poter correlare la positività o negatività della ricezione di qualsiasi contenuto e risulta poco coerente ogni dibattito se questo non è focalizzato sull'intenzionalità dell'intervento magisteriale.

In diversi punti della *Dominus Iesus* è possibile ritrovare l'intenzione che ha mosso il Magistero e la finalità verso cui esso tende con questa Dichiarazione. Emerge, in primo luogo, il riferimento all'essenza e alla costituzione propria della Chiesa, che è alla base della sua missione; vale a dire, il compito dell'evangelizzazione, soprattutto nel contesto contemporaneo:

«Ciò spiega la particolare attenzione che il Magistero ha dedicato a motivare e sostenere la missione evangelizzatrice della Chiesa, soprattutto in rapporto alle tradizioni religiose del mondo» (DI 2).

In questo stesso contesto, bisogna leggere un ulteriore testo dove esplicitamente si fa riferimento alla natura, finalità e intenzionalità del nostro testo:

«Il linguaggio espositivo della Dichiarazione risponde alla sua finalità, che non è quella di trattare in modo organico la problematica relativa all'unicità e universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo e della Chiesa, né quella di proporre soluzioni alle questioni teologiche liberamente disputate, ma di riesporre la dottrina della fede cattolica al riguardo, indicando nello stesso tempo alcuni problemi fondamentali che rimangono aperti a ulteriori approfondimenti, e di confutare determinate posizioni erranee o ambigue. Per questo la Dichiarazione riprende la dottrina insegnata in precedenti documenti del Magistero, con l'intento di ribadire le verità, che fanno parte del patrimonio di fede della Chiesa» (DI 3).

Questo testo è fondamentale per rispondere alla questione del nostro intervento e merita una breve nota ermeneutica. Due verbi, in modo particolare, devono attrarre la nostra attenzione: "riesporre" e "riprendere". Ciò che viene sottolineato, è che il contenuto proposto dalla Dichiarazione non è nuovo; esso viene appunto "ri-preso" e "ri-esposto" in forza di un nuovo contesto che sembra necessitare tale intervento. Ciò che merita di essere considerato, pertanto, sembra essere il nuovo contesto che si è creato e non tanto il contenuto che viene espresso. Ciò, evidentemente, fa arguire che il contesto risulta essere come lo scenario su cui giudicare la motivazione dell'intervento, ma non il suo contenuto. L'intervento, insomma, a seconda del contesto in cui si pone, potrà essere opportuno o meno, corrispondente o manchevole, ma non certo determinante per verificare la verità e l'efficacia dei contenuti. Questi, invece, come viene ribadito dal nostro testo, appartengono alla "dottrina della fede cattolica"; anzi, in maniera ancora più diretta, viene detto:

«La presente Dichiarazione interviene per richiamare ai Vescovi, ai teologi e a tutti i fedeli cattolici alcuni contenuti dottrinali imprescindibili» (DI 3).

Oltre alla natura del documento, pertanto, emerge in maniera chiara e definita il contesto tipicamente ecclesiale e il destinatario a cui la Dichiarazione intende rivolgersi.

Un'ultima osservazione verte sul linguaggio che viene utilizzato. Esso viene definito "espositivo" in quanto la Dichiarazione non intende trattare in maniera organica la problematica circa l'unicità e universalità salvifica di Cristo e della Chiesa né avanzare soluzioni teologiche a tematiche, che ancora sono aperte nel dibattito teologico. Il carattere espositivo del linguaggio, quindi, diventa un veicolo che esplicita ulteriormente l'intenzione di riconfermare i contenuti della fede di sempre e di ribadire i dati irrinunciabili della dottrina cattolica.

3. L'atto della ricezione

Con questa premessa è possibile accedere ad alcune considerazioni, che intendono mostrare l'importanza capitale dell'atto della ricezione prima ancora del suo effetto. Un elemento che riteniamo fondamentale è quello che inserisce l'atto della ricezione all'interno del rapporto del soggetto con l'oggetto che deve essere recepito. Questo determina il grado e l'intensità della ricezione e l'atto corrispondente con il quale un soggetto fa suo o rifiuta il contenuto che gli viene proposto. Già questa osservazione mostra la nostra scelta di non inserire la problematica primariamente all'interno di un processo sociologico, che tende a determinare la verità del contenuto proposto dalla sua ricettività, quanto, piuttosto, dal contenuto, che chiede di essere recepito in maniera conforme alla sua natura e per ciò che esso esprime.

L'orizzonte peculiare in cui questo contenuto viene esposto e indirizzato è, come si è visto, quello ecclesiale.² Ciò impone di verificare, in prima istanza, che il soggetto che compie l'atto della ricezione non è tale se non in riferimento alla Chiesa e ciò che la Chiesa crede e propone di credere. La soggettività credente, insomma, si misura sulla base della sua relazionalità con quanto la Chiesa propone e progressivamente svela e manifesta nella sua opera di evangelizzazione. Nella misura, quindi, in cui il soggetto accoglie ciò che gli viene dato, egli conosce progressivamente ciò che egli stesso è, la sua propria identità ecclesiale e ciò che è chiama-

² In questo contesto dovrebbe essere considerato quanto viene detto a proposito della ricezione di un testo del magistero dall'Istruzione *Donum veritatis* n. 25-32 della Congregazione per la Dottrina della Fede (24 maggio 1990).

to ad essere. Mentre egli si autoconosce, si radica sempre più nella realtà che conosce e a cui crede, affidandosi ad essa come forma della propria esistenza.

La recettività, in questo momento, implica che il soggetto sia sempre più aperto a una conoscenza ulteriore del proprio credere e, anzi, la sua recettività è tale proprio nella misura in cui si apre al contenuto che gli viene proposto. Un rifiuto o una non accettazione non gli permette di accogliere se stesso come essere recettivo e capace di nuova conoscenza. Ciò che sperimenta, al contrario, è la chiusura nel proprio mondo di conoscenze, rifiutando ogni possibile ulteriore forma di apertura al nuovo. La ricezione coerente, pertanto, si comprende come appellabilità a rimanere aperti verso qualcosa che esprime lo spazio di crescita, perché in ogni caso orientato verso il bene e la verità. Quanto più una persona possiede se stessa nello spazio di libertà che vive, tanto più si apre e diventa ricettiva verso tutto ciò che la circonda. In una parola, quindi, l'atto con il quale un soggetto esprime la ricezione di un contenuto, contiene in sé una simpatia per l'oggetto, che è prodromo per relazionarsi in maniera coerente con esso, in quanto viene percepito come elemento costitutivo per l'esplicitazione della propria identità.

La stessa condizione vale per il credente. Quanto più egli si auto-comprende come soggetto ecclesiale e vive di questa realtà, tanto più è dischiuso ad accogliere ciò che gli viene dato. La presunzione rende refrattari e rinchiude in un circolo vizioso, perché pone la propria verità come unico criterio di giudizio, senza rendersi conto, invece, che si raggiunge progressivamente la noia per l'impossibilità di cogliere la novità e la verità che l'altro può offrirmi.

«Per poter sperimentare e gustare tutta la ricchezza dell'essere, si ha bisogno di una specie di povertà»³, di una sensibilità che fa comprendere il bisogno dell'altro e l'esigenza della sua parola rivelatrice. Se si vuole, è importante scoprire come per il soggetto credente, l'atto della ricezione comporti una dose di umiltà, che permette di scoprire la forza e la libertà del proprio gesto. Come ricordava R. Guardini, «Umiltà nel senso cristiano è una virtù di forza non di debolezza. Nel senso primitivo, umile

³ H. U. VON BALTHASAR, *Teologica I. Verità del mondo*, Milano 1989, 49.

è il forte, colui che ha sentimenti elevati e coraggiosi». ⁴ Senza questa dimensione, il pericolo del complesso di Mida è pur sempre all'orizzonte. Se in ogni luogo e in ogni cosa che mi viene offerta voglio trovare sempre e soltanto me stesso e la mia verità, il pericolo di morire di fame non è più solo un rischio.

La ricezione, inoltre, vive di una intrinseca relazione con il senso profondo di condivisione dato dal *sensus fidei*, proprio di ogni battezzato. Il credente non è mai un solitario che naviga alla ricerca di una verità che non conosce; egli è sempre mosso da una affinità con la verità che gli viene indicata e che riconosce come parte essenziale della propria esistenza credente. C'è una sensibilità propria della ricezione che si misura sull'affinità del proprio essere in corrispondenza con il *sensus fidei* della Chiesa. Un atto che fosse differente da questa condizione non pone in crisi il valore veritativo del contenuto che viene offerto, ma certamente dovrebbe allertare circa l'identità del soggetto, sulla sua relazione con la fede oggettiva e sulla sua appartenenza ecclesiale.

Non si deve dimenticare, infine, che una crescita nella verità comporta una corrispondente crescita nella certezza della verità acquisita. L'atto della ricezione è pur sempre un atto che permette di verificare il genuino progresso della verità. È nella natura stessa della verità rivelata essere in divenire e tendere verso la pienezza, che le consentirà di esprimere perfettamente ciò che il contesto storico e mondano ancora non le permettono. Paradossalmente, nella certezza di questo divenire, che trova il Magistero in una funzione del tutto peculiare, si apre la strada perché la ricezione si esprima come un atto che conferma nella certezza originaria assunta con l'accettazione del credo battesimale.

4. L'effetto della ricezione

Un secondo aspetto della ricezione è l'*effetto*. Sulla base delle considerazioni che si sono esposte, riteniamo che questo momento sia consequenziale all'atto e che solo nella coerenza con le caratteristiche proprie dell'atto sia possibile parlare di ricezione. Per quanto riguarda la *Dominus*

⁴ R. GUARDINI, *Il potere*, Brescia 1993⁸, 138.

Iesus è possibile tracciare un passaggio che evidenzia sia la ricezione della Dichiarazione sia l'effetto critico che essa ha suscitato. Non è nostro compito comporre una rassegna delle diverse reazioni alla *Dominus Iesus*. Ciò che è possibile verificare, in una lettura sintetica, è una reazione diversificata che si muove su tre coordinate.⁵

La prima, mostra un'accoglienza *positiva*. È possibile verificare come la Dichiarazione abbia ricevuto ampi consensi nel contesto cattolico e non solo. Per alcuni versi, i suoi contenuti erano attesi, perché si facesse luce e chiarezza su alcune questioni nodali dell'attuale dibattito teologico cattolico. Da alcuni, per questo, è stata salutata come il momento non più procrastinabile di una chiarezza dovuta nei confronti di diverse affermazioni erranee o ambigue di teologi impegnati sul versante della teologia delle religioni. Da altri, è stato considerato maggiormente il contenuto di fede che veniva proposto, soprattutto nel contesto culturale di relativismo religioso, il quale crea non poche spiacevoli situazioni pastorali di grande ambiguità.

Una seconda, evidenzia una lettura critica. Da questa prospettiva si sono levate voci diverse e differenziate, cattoliche e non, che hanno sottolineato alcuni aspetti peculiari della *Dominus Iesus*. Chi ha mostrato vivo interesse per la sezione cristologica ha poi evidenziato il suo dissenso per la parte ecclesiologica; mentre il versante più impegnato nel dialogo ecumenico ha criticato il linguaggio, la mancanza di sensibilità e una lettura restrittiva del Vaticano II. Alla stessa stregua, è possibile verificare la reazione di chi plaude alla presa di posizione contro il relativismo religioso mentre si contesta l'interpretazione rigida del "subsistit in".

Una terza, infine, mostra il rifiuto a tutto campo della Dichiarazione. Rifiuto spesso non motivato da un'analisi teologica dei suoi contenuti, ma essenzialmente segnato da situazioni di conflittualità con il Magistero o di dissenso ecclesiale.

Da qualsiasi parte si voglia considerare la Dichiarazione, è innegabile che essa ha suscitato un dibattito, che non sembra affatto ancora concluso. Alle prime dichiarazioni critiche della stampa - che certamente hanno

⁵ Una prima visione sintetica è possibile ritrovarla in M.J. RAINER (ed.), *Dominus Iesus. Anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche?*, Münster 2001, 1-349. Cf. anche il fascicolo di *Jeevadharma*, citato alla nota 1.

segnato l'opinione pubblica - hanno fatto seguito studi di carattere teologico. Mentre si deve notare la pressoché assoluta mancanza di reazioni dal mondo delle altre religioni. A parte alcune prese di posizione ebraica, nulla è emerso da parte di altre religioni.

Dominus Iesus, comunque, segna un punto fondamentale riguardo l'insegnamento circa l'unicità e l'universalità di Cristo e della Chiesa. A questo riguardo è possibile condensare alcune riflessioni. A noi sembra che dal dibattito circa la ricezione possano emergere alcune questioni importanti.

La *prima*, riguarda l'accordo ecumenico sulle questioni cristologiche di fronte alla deriva a cui hanno portato diverse posizioni teologiche cattoliche del dialogo interreligioso. Ciò permette di intravedere una strada importante per l'ecumenismo che è appunto la consonanza di vedute su questioni cristologiche, che toccano la missione stessa della Chiesa.

La *seconda*, sempre sullo stesso versante, è la verifica della problematica del dialogo ecumenico e interreligioso così come è stato condotto nel trentennio del postconcilio. C'è stato, per alcuni versi, il tentativo di impostare la problematica su una visione piuttosto irenica sia per le questioni ecclesologiche lasciate aperte dal Vaticano II, sia per quelle prettamente ecumeniche. Da diversi interventi emerge in maniera chiara che si è di fronte a una concezione di Chiesa differente. Non è senza conseguenze, tuttavia, porre la problematica come se in questioni di fede tutto possa essere riportato a una visione teologica diversa.⁶

La *terza*, riguarda l'interpretazione del concilio. Da questa prospettiva, *Dominus Iesus* pone sul tappeto la questione dell'interpretazione del Vaticano II e della sua ricezione.

La *quarta*, *Dominus Iesus* permette di verificare la problematica circa l'autocomprensione della Chiesa. Il dibattito mostra come il cammino ecumenico abbia ancora bisogno di tempo per raggiungere ulteriori obiettivi. Ciò non è un ostacolo al movimento ecumenico, ma un servizio pro-

⁶ A nostro avviso, comunque, risulta pericoloso che nei documenti del magistero si debba assistere a espressioni che sembrano contraddirsi, come fa rilevare F. SULLIVAN, *The Impact of Dominus Iesus on Ecumenism*, in "America" 183 (2000) n. 13 p. 10. Questo porterà nel futuro a un notevole impegno ermeneutico per cercare di superare le ambiguità del presente

fondo alla verità. Quando questo si realizza, ogni comunità cristiana è chiamata alla conversione per cercare di comprendere la strada maestra che si deve perseguire e che, nel corso degli anni, potrebbe non apparire più così chiara e distinta per il sovrapporsi di idee personali al progetto di Dio. La stessa cosa si deve sottolineare per il dialogo interreligioso. Sostenere che il problema della verità debba essere affrontato in una situazione di "parità",⁷ equivale a vanificare la concezione della rivelazione e a livellare il tema veritativo rinchiudendolo all'interno di un sistema di pensiero.

Da *ultimo*, la Dichiarazione permette di verificare che alcune questioni rimangono aperte e sono destinate all'approfondimento della ricerca e del dibattito teologico. Da questa prospettiva, è un bene che i teologi riprendano con vigore e spessore speculativo la loro forza argomentativa per rispondere alle grandi sfide che la fede oggi incontra.

5. Conclusione

Una conclusione giunge quasi spontanea al termine di questa riflessione. Essa si condensa nelle parole del vescovo Agostino, il quale, nel *De vera religione*, dopo aver espresso il carattere rivelato della verità e i metodi differenti che si possono porre in atto per comunicarla e renderla vicina a quanti la cercano, conclude dicendo:

«Da parte mia, dopo aver considerato a lungo e attentamente la questione, nel tentativo di capire quali uomini parlino a vanvera e quali cerchino la verità sul serio [...] ho ritenuto che fosse meglio procedere in questo modo: tieni ben saldo ciò che hai riconosciuto come vero e attribuisilo alla Chiesa cattolica; respingi, invece, ciò che è falso e, poiché sono un uomo, perdonami; accetta ciò che ti pare dubbio, fino a che o la ragione non ti avrà dimostrato o l'autorità non ti avrà ordinato di respingerlo o di riconoscerlo come vero oppure di continuare a crederlo».⁸

⁷ Così la tesi di diversi gruppi tra cui i teologi belgi; cfr *Reaktion belgischer katholischer Theologen auf Dominus Iesus*, in M.J. RAINER (ed.) *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?*, 332-333.

⁸ *De vera Religione*, 10,20.

Quando viene il momento in cui il Magistero è costretto e forzato ad intervenire per ribadire la verità della fede, che in ogni caso deve sempre affermare, perché si sono create situazioni in cui il suo intervento è obbligatorio, allora è necessario che emerga anche in maniera chiara e limpida la passione e l'amore per la verità che non può essere taciuta.

Qui deve emergere la forza della dedizione e della responsabilità che fanno del Magistero il ministero vivo di una perenne tradizione della Parola di Dio a cui è chiamato nel servizio fino alla fine di sé (*DV 10*). Quando un frammento di verità viene assolutizzato e di essa si abusa per farlo divenire criterio di tutta la verità, qui allora si trova la radice dello scandalo, perché ci si rinchiude alla verità piena per fare della propria il criterio di misura.

Ecco perché la Dichiarazione ci sembra mossa da una passione per l'amore della verità e ad essa è necessario dare una risposta che sia carica del *pathos* teologico del servizio amorevole che compete al nostro ministero.

LENGUAJE, COMUNICACIÓN Y RECEPCIÓN DEL MAGISTERIO RECIENTE

JOSÉ LUIS ILLANES

PATH 1 (2002) 183-201

El término recepción que hasta mediados del siglo XX se usaba en referencia a algunos actos bien determinados, vio ampliado progresivamente su ámbito de aplicación hasta llegar a ser, desde comienzos de la década de 1990, una categoría de alcance eclesiológico universal.¹ La entera Iglesia puede ser así presentada como una “comunidad de recepción”. Mejor, como el fruto de una recepción que, hundiendo sus raíces en la decisión del Padre de comunicarse por el Hijo y en el Espíritu Santo, desemboca en la acogida efectiva de ese don por la comunidad cristiana.

No es nuestra intención entrar en el análisis en profundidad de la realidad a la que acabamos de aludir – tarea que ya ha sido abordada por otros muchos autores –, puesto que aspiramos a ocuparnos sólo de lo que cabe describir como presupuestos de la recepción, y ello considerando la recepción no en toda su amplitud sino en referencia a los actos de magisterio. Nos ha parecido conveniente reiterar, aunque fuera sólo a modo de evocación, esas perspectivas de fondo, ya que, aunque trasciendan nuestras consideraciones – e incluso por trascenderlas –, convendrá tener presente pues constituyen el contexto dogmático-espiritual de cualquier otra consideración a ese respecto.

Analizar los presupuestos de la recepción implica referirse a los elementos constitutivos de cuanto en ese proceso de recepción interviene, es

¹ Una buena síntesis de ese proceso en J. OTADUY, *Discernir la recepción. Las acepciones del concepto y su relieve en el derecho*, en “Fidelium iura” 7 (1997) 182-196.

decir, quien emite el mensaje —en este caso el magisterio—, el mensaje mismo y, finalmente, el sujeto al que ese mensaje se dirige, en nuestro caso la comunidad cristiana. Un estudio acabado del proceso de recepción implica referirse a esos tres elementos. Al mensaje para ponderar su contenido y su alcance. Al magisterio para considerar el modo, la precisión y la efectividad con que en cada caso transmite el mensaje que aspira a transmitir. A la comunidad cristiana, en cuanto comunidad a la que está destinado el mensaje y sujeto que, acogiendo, procede al acto de recepción.

En el presente escrito dejaremos de lado toda consideración directa sea del mensaje sea de la comunidad cristiana, para centrarnos en la consideración del magisterio y más concretamente en el análisis de algunas de las características formales de los actos de magisterio y de su modo de transmisión. Damos pues por presupuestos amplios sectores de la eclesiología, para acudir en cambio a aportaciones provenientes de la filosofía del lenguaje y de la sociología de la comunicación.

Sin más preámbulos entremos ya derechamente en materia, señalando que, en conformidad con lo expresado en el título, comenzaremos esbozando algunas consideraciones en relación con el lenguaje del magisterio para pasar, después, en un segundo momento, a apuntar algunas reflexiones sobre el proceso de comunicación de los documentos por medio de los cuales ese magisterio se expresa.

1. Hacia una caracterización del lenguaje del magisterio

Para analizar el lenguaje del magisterio, y en concreto el del magisterio reciente, un primer camino posible consistiría en seleccionar algunos documentos especialmente significativos de ese magisterio y proceder a un examen detallado sea de los contenidos sobre los que versa, sea del tono con que formula sus afirmaciones, de las fuentes bíblicas o históricas a las que preferentemente remite, etc. Sin negar la utilidad de esa metodología de ese tipo, que oscila entre la consideración teológico-dogmática y lo que cabría calificar como análisis del discurso, procederemos por otra vía, esbozando una reflexión de carácter teológico-fundamental. Teniendo en cuenta, ciertamente, como no podría ser menos, los actos concretos del magisterio, en general y especialmente en la época contemporánea, aspi-

ramos no tanto a describir esos actos en concreto, cuanto a determinar los rasgos característicos del lenguaje del magisterio, distinguiéndolo de otros posibles lenguajes, y en consecuencia, tipificándolo.

1.1 El lenguaje humano y sus manifestaciones: lenguaje y lenguaje religioso

Algunos lingüistas distinguen entre lengua y lenguaje. La lengua es el sistema de signos acústicos o, más en general, expresivos que, transmitido de generación en generación, configura el habla de una determinada sociedad o pueblo. Desde antiguo, desde los inicios mismos de la reflexión sobre el hablar humano, quienes afrontaron esta temática advirtieron la maleabilidad que caracteriza a toda lengua, de la que cabe servirse para expresar las más diversas realidades. La lingüística contemporánea ha subrayado fuertemente esa realidad, acudiendo con frecuencia a las palabras que empleara Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*: juegos de lenguaje.² Toda lengua es comparable a una bolsa que contiene un conjunto de piezas, que el hablante puede combinar con libertad, siempre que proceda, claro está, de acuerdo con las reglas que configuran el juego. Dar órdenes, describir un objeto, contar un chiste, cantar una canción, dirigir una súplica, manifestar agradecimiento, son —por acudir a ejemplos puestos por el propio Wittgenstein³—, algunas, entre otras muchas, de las manifestaciones de la prácticamente ilimitada capacidad de juego que el hablar humano implica.

En el interior de esa diversidad de “juegos lingüísticos” cabe distinguir —yendo ciertamente más allá de Wittgenstein, que se refirió siempre a actos de habla como los recién mencionados— posibilidades generales de habla, es decir, lenguajes, entendiendo por tales un conjunto de usos lingüísticos, variados entre sí, pero que implican una cierta unidad en cuanto que obedecen a perspectivas que agrupan y dotan de fisonomía específica a toda una serie de actos concretos de habla. Se puede hablar así de lenguaje médico, de lenguaje jurídico, de lenguaje poético etc. Es este el sentido y el alcance con que hablaremos de lenguaje en cuanto sigue.

² *Philosophische Untersuchungen*, § 27.

³ *Philosophische Untersuchungen*, § 11.

Situados ya en ese plano, resulta oportuno evocar ante todo una distinción básica: la que media entre lenguaje ordinario y lenguaje especializado; entre el lenguaje del vivir diario, con su fuerza expresiva y su gran capacidad de evocación, y el lenguaje de una ciencia o de un sector determinado del saber, con su modo propio de conceptualizar, su terminología formalizada, en suma, con su preocupación por el rigor y la precisión expresivas.

Esa distinción, básica como acabamos de decir, debe ser matizada, puesto que la distinción de planos no es siempre tan neta como pudiera parecer. Y concretamente no lo es en referencia a la cuestión que ahora nos ocupa, ya que el lenguaje religioso – y, con él, el lenguaje cristiano – no es, tomado en su generalidad y en cuanto tal, un lenguaje especializado, sino un uso particular del lenguaje de cada día, es decir, “el lenguaje ordinario utilizado de cierto modo en función de una específica forma de vida”.⁴ Más concretamente, el lenguaje ordinario en cuanto que hablado por quien piensa y vive de acuerdo con una comprensión del hombre y del mundo que, en términos amplios, podemos calificar como creyente. Las diversas religiones consideran, en efecto, al hombre como ser referido de algún modo a lo divino y conducen en consecuencia, en uno u otro grado según los casos, a vivenciar el existir diario en conexión con la divinidad. De ahí que el lenguaje religioso asuma el lenguaje ordinario usándolo con la tonalidad que deriva de las convicciones y estilo de vida que cada religión implique.

No es necesario referirnos aquí con detalle a los análisis del lenguaje religioso, muy numerosos y variados.⁵ La diversidad entre las religiones hace difícil, de otra parte, establecer principios generales a ese respecto;

⁴ J. GREISCH, *Du langage comme sole de croyance*, en AA.VV., *La croyance*, París 1982, p. 82; un comentario al respecto en F. CONESA y J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, Barcelona 1999, pp. 264-265 y 290-292.

⁵ Pueden consultarse, entre los escritos más recientes, B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origine ad oggi*, Brescia 1975; T.W. TILLEY, *Talking of God, An Introduction to Philosophical Analysis of Religious Language*, Nueva York 1978; H. HOFMEISTER, *Truth and Belief. Interpretation and Critique of the Analytical Theory of Religion*, Dordrecht 1991; F. CONESA, *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Pamplona 1994; D.R. STIVER, *The Philosophy of Religious Language*, Oxford 1996.

cabe sin embargo apuntar algunos rasgos que, en términos generales, pueden presentarse como característicos del lenguaje religioso. Nos limitaremos a cuatro:

1. Alabanza o doxología. El hablar del hombre religioso presupone la actitud creyente, es decir, la afirmación de la realidad de Dios como Aquél de quien, de una forma o de otra, la realidad depende. Y, en consecuencia, tiene como manifestación básica la alabanza, el reconocimiento no sólo intelectual sino vital de la plenitud divinas y, por tanto, la adoración, la petición, la acción de gracias.

2. Carácter dialógico. Se entra en el ámbito de la religión cuando las expresiones “Dios”, “lo divino”, “la divinidad” tienen por referente no una mera idea sino una realidad viva que no es ajena a los avatares del existir humano. El lenguaje religioso es pues un hablar que connota a Dios en cuanto ser con quien el hombre está de un modo u otro relacionado, y por tanto implica no sólo un hablar de Dios, sino también – e incluso ante todo – un hablar con Dios.

3. Autoimplicación. Precisamente porque la religión implica no sólo reconocer a Dios, sino saberse relacionado con Él, el lenguaje religioso no es un lenguaje objetivante, es decir, un lenguaje que connota la distinción y el distanciamiento respecto a aquello de lo que se habla, sino un lenguaje vivo, más aún, concreta y existencialmente situado, un lenguaje que presupone referirse a realidades en las que el hablante se reconoce implicado.

4. Conciencia de la trascendencia. Nacido de la experiencia inmediata, el lenguaje humano está marcado por la finitud. No alcanza pues a manifestar con propiedad y de forma adecuada la realidad divina. De ahí la importancia que en él tienen el simbolismo, la analogía y la metáfora. De ahí también que connote siempre, junto a la conciencia de la cercanía de Dios, la de su misterio y la de su trascendencia, es decir, la de la inefabilidad tanto de su ser como de sus designios.⁶

⁶ Nos inspiramos para lo que antecede en B. MONDIN, *Il linguaggio teologico. Come parlare di Dio, oggi?*, Alba 1977, pp. 62 ss., aunque modificándolo.

1.2 Del lenguaje religioso al lenguaje cristiano y sus diversos niveles

La descripción que precede es, ciertamente, una descripción idealizada, al menos por lo que a algunas religiones se refiere, en la que hemos tenido presente la experiencia cristiana. No se debe olvidar, sin embargo, que esta experiencia, la cristiana, va más allá de la común experiencia religiosa. La contraposición radical que Barth estableció entre revelación y religión no es sostenible, ya que la revelación no se opone a la religión, sino que la asume. La realidad es, no obstante, que el gran teólogo suizo apuntaba a una cuestión verdadera, muy relacionada por lo demás con el núcleo de la *Dominus Iesus*: a saber, la peculiaridad de la experiencia cristiana en cuanto experiencia nacida no del sólo vivenciar humano sino de un responder del hombre a una previa, trascendente e indeducible manifestación de Dios.

El lenguaje cristiano tiene por tanto las características que hemos enunciado al hablar del lenguaje religioso, pero con las acentuaciones y modificaciones que trae consigo el conocimiento de Dios, de su amor y de su designio que implica Cristo en cuanto plenitud de la revelación. En suma, con cuanto implica el reconocimiento del carácter plenamente personal de un Dios que es Trino, comunidad de personas, Padre, Hijo y Espíritu, y que, en Cristo y en virtud del envío del Espíritu Santo, atrae al hombre hacia Sí hasta hacerlo participar de la comunión de vida, conocimiento y amor que Él mismo es.

No sería difícil poner de manifiesto cómo todo ello modifica desde dentro, no destruyendo sino sanando, transformando y potenciando, la actitud religiosa y, en consecuencia, el lenguaje en que se expresa esa actitud. No nos parece necesario proceder aquí a esa operación. Sí consideramos en cambio útil, e incluso imprescindible en cuanto preparación inmediata para un análisis del lenguaje del magisterio, señalar que el lenguaje cristiano da origen, en su despliegue, a diversos modos de hablar, a diversos lenguajes, de entre los que conviene destacar cuatro que describiremos a continuación, aunque sea brevemente.

1. El lenguaje del anuncio y del testimonio. Fundamentado en una autocomunicación divina acontecida en el tiempo – la vida, muerte y resurrección de Jesús –, el lenguaje cristiano es, en primer lugar y ante todo, un anuncio, una testificación de lo acaecido en orden a suscitar la fe, es

decir, la aceptación del anuncio como verdad sobre la que radicar la propia y personal existencia. Con unas u otras palabras, el lenguaje cristiano incluirá siempre dentro de sí, como elemento primordial y decisivo, la declaración con que comienza la primera de las epístolas joánicas:

“Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han palpado nuestras manos a propósito del Verbo de la vida [...], os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo” (1 Jn 1, 1-3).

El lenguaje cristiano es, y será siempre, un lenguaje de testificación, un lenguaje en la que el indicativo y la interpelación — la enunciación de lo que es fundamento de la vida y la invitación a anclarse en ese fundamento — ocupará siempre el lugar central.

2. El lenguaje de la predicación y de la catequesis. La recepción del *kérigma* pone en movimiento, en quienes lo reciben, un proceso de radicación en el mensaje recibido que no acontece en la pura interioridad sino en el seno de la vida concreta que cada uno vive y en conexión con la Iglesia que mantiene viva la memoria de Jesús y comunica sacramentalmente su vida. El anuncio se prolonga así, por lo que a las acciones lingüístico-eclesiales se refiere, como indica ya el mandato misional incluido en las perícopas finales del Evangelio de San Mateo (Mt 28, 19-20), a través de una predicación y de una catequesis en las que, de una parte, se profundiza en cuanto el anuncio proclama — dando así paso a un ulterior nivel del *intellectus fidei* — y, de otra, se ponen de manifiesto sus implicaciones existenciales y morales. En el lenguaje de la predicación y de la catequesis cabe encontrar — como ya ocurre en el lenguaje del anuncio, pero con más amplitud — expresiones provenientes de un lenguaje formalizado o tecnificado, pero sin que llegue a caracterizarlo: en la predicación predomina ampliamente — debe predominar — el lenguaje ordinario. Y ello en un contexto de carácter parenético que invita a reafirmarse en el asentimiento a la verdad creída y a afrontar la existencia en actitud de alabanza y acción de gracias conformando con Cristo el propio y personal comportamiento.

3. El lenguaje de la liturgia y de la oración. Precisamente porque la revelación es palabra por la que Dios da a conocer su designio e invita a entrar en comunión con Él, la recepción de esa palabra connota, por parte de aquél

que la acoge, no una actitud distanciada y fría, sino, al contrario, una verdadera autoimplicación. Es decir, una implicación que connota el compromiso ético, plasmando en la propia vida el mandamiento de Cristo, pero lo sitúa en una relación íntima e interpersonal con Dios. De ahí el lenguaje de la liturgia, por el que la comunidad cristiana, confiesa y celebra su fe, abriéndose al don divino que en la propia celebración acontece. Y, en general, el lenguaje de la oración. En uno y en otro caso, los rasgos característicos del lenguaje religioso en cuanto lenguaje de alabanza, de acción de gracias, de comunicación y de encuentro, no sólo están presentes, sino que lo están siendo llevados a su culmen, con la conciencia que deriva del saberse situado personal y singularmente ante un amor infinito, mejor, y más radicalmente, envuelto por ese amor. El lenguaje de la oración cristiana es, en suma, el lenguaje que brota natural y espontáneamente del tú que es cada ser humano cuando se advierte confrontado con el Tú amante de Dios.

4. El lenguaje de la teología. La radicación vital en la fe presupone siempre una cierta comprensión del mensaje, sin la cual no podría darse asentimiento propiamente dicho, pero no se agota ahí. La *fides quaerens intellectum*, la fe que busca entender lo creído, percibiendo cada vez con mayor hondura la significación y los contornos del depósito transmitido por la tradición, no se detiene en la inteligencia implicada en los primeros actos de fe y desarrollada en la catequesis, sino que va más allá, hasta desembocar, espontánea y necesariamente, en teología. Tanto en los autores de la época patristica, en la que el proceder teológico se desarrolló unido a otras dimensiones del progresar cristiano, como, más aún, en los posteriores al siglo XIII en el que el teologizar se constituyó como actividad con rasgos propios, nos sitúan así ante un nuevo lenguaje, el lenguaje de la teología, que, a diferencia de los anteriores, presenta los rasgos de un lenguaje no sólo formal sino formalizado. Mantiene, ciertamente, las características generales del lenguaje cristiano en cuanto lenguaje que anuncia, invita y compromete, pero lo hace desde la perspectiva de la comprensión de lo afirmado, con las exigencias de formalización que un tal empeño trae lógica e inevitablemente consigo.⁷

⁷ Las consideraciones que Santo Tomás de Aquino, principal protagonista de la encrucijada de la historia de la teología a la que hemos hecho referencia, esboza al comparar entre sí el lenguaje de la Sagrada Escritura y el de la *sacra doctrina* ponen de manifiesto que tenía clara conciencia de la realidad a la que aludimos (cfr. *Summa theologiae*, I, q. 1, aa. 9-10).

1.3 El lenguaje del magisterio

El recorrido que hemos realizado analizando algunas de las manifestaciones más importantes del lenguaje, sea en general, sea del específicamente el cristiano, ha sido algo largo. Constituye, sin embargo, a nuestro juicio, la introducción adecuada para poder precisar, dando por supuesto todo lo anterior, los rasgos del lenguaje del magisterio, tarea con la que ahora ha llegado ya el momento de enfrentarnos.

Como es bien sabido, el término “magisterio”, que venía precedentemente significando simplemente enseñanza, a partir del siglo XVIII y XIX pasó a indicar a quienes, en la Iglesia, tienen misión de enseñar contando para ello con una especial asistencia del Espíritu de verdad, en suma — en expresión de Congar —, “un cuerpo jerárquico susceptible de ser designado”, más concretamente, el cuerpo episcopal y, a su cabeza, el Romano Pontífice.⁸ Así como, por derivación, los documentos a través de los cuales ese cuerpo jerárquico expresa y desarrolla su enseñanza.

Quien aspire a determinar las características propias del lenguaje del magisterio así entendido, tropieza enseguida con una dificultad: la variedad, más aún, la diversidad. El magisterio nos sitúa en efecto no sólo ante una diversidad de sujetos — Romano Pontífice y obispos, a los que cabe unir la amplia gama de congregaciones, conferencias y comisiones, que de ellos nacen y con ellos colaboran —, sino una diversidad de actos a través de los cuales esos sujetos se expresa. Son, en efecto, manifestaciones del magisterio episcopal y pontificio la totalidad de los actos en y a través de los cuales el cuerpo jerárquico-eclesial trasmite una enseñanza: desde las declaraciones de los concilios ecuménicos y las definiciones *ex cathedra* del Romano Pontífice hasta las alocuciones pontificias con ocasión de alguna audiencia o las homilías de un obispo en su catedral o en cualquier otra Iglesia.

⁸ Las palabras de Congar están tomadas del artículo, ya clásico, *Pour une histoire sémantique du terme “Magisterium”*, en “Revue des sciences philosophiques et théologiques” 60 (1976) 85-112. Sobre esa historia ha vuelto B. SESBOÜÉ, *La notion de magistère dans l'histoire de l'Église et de la théologie*, en “L'année canonique” 31 (1988) 55-94 (recogido en *Le magistère à l'épreuve*, París 2001, 15-54).

Todo ese variado conjunto de actuaciones forma parte de esa “predicación del Evangelio” que, como recuerda el Vaticano II, se cuenta “entre los principales oficios de los Obispos”.⁹ Y todo él forma parte, en uno u otro grado de ese magisterio ordinario, que, contando con la especial asistencia del Espíritu, goza, en su conjunto, del carisma de la infalibilidad. Desde una perspectiva lingüística, que es la que aquí nos ocupa, puede decirse que, en términos generales, todas esas intervenciones pertenecen, como señala el texto conciliar que acabamos de citar, al ámbito de la predicación. En ese sentido resultan aquí de aplicación, en orden a la caracterización de su forma expresiva, las consideraciones ya expuestas al referirnos precedentemente al lenguaje de la predicación.

Con una peculiaridad importante: la que deriva de esa especial asistencia del Espíritu a la que ya hemos aludido. De ahí que la predicación episcopal y pontificia esté dotada de una autoridad singular, y que su magisterio sea, según expresión consagrada por el Vaticano II, un magisterio auténtico, es decir, un magisterio “revestido de la autoridad de Cristo”.¹⁰ Todo lo cual tiene repercusiones a nivel del lenguaje, aunque, ciertamente, no de modo unívoco, ya que el Romano Pontífice y los obispos no ejercen siempre del mismo modo y con el mismo grado de autoridad el oficio que les ha sido confiado, lo que implica que sus actos no se sitúan todos ellos al mismo nivel, ni responden a un mismo registro lingüístico. Tocamos aquí una cuestión relacionada con la distinción clásica entre magisterio ordinario y magisterio extraordinario o solemne, aunque no del todo idéntica con ella.

A lo que apuntamos se puede resumir, en efecto, en las dos observaciones siguientes.

⁹ CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 25, que remite en nota a uno de los decretos de reforma del Concilio de Trento.

¹⁰ La expresión la tomamos de *Lumen gentium*, n. 25, donde está referida a los obispos, a los que califica de “maestros auténticos”, en cuanto que revestidos de la autoridad de Cristo. El calificativo “auténtico” aparece además en otras frases, sea en mismo número de la Constitución sobre la Iglesia, sea en la *Dei Verbum*, n. 10, en referencia a la interpretación de la Escritura. La expresión proviene en última instancia del campo del derecho en el que se habla de interpretación auténtica de una norma o precepto para referirse a la interpretación que proviene de la misma fuente que lo promulgó.

1. Una gran parte de las intervenciones de los titulares de la función de magisterio son actos de predicación, que gozan ciertamente, en su conjunto, de la asistencia prometida por Cristo a los Apóstoles, pero que, en cuanto tales y formalmente considerados, obedecen sencillamente al ejercicio del ministerio de la palabra, o sea, a la función de predicar y responden por entero, también en cuanto a su lenguaje, a lo que es propio de un normal acto de predicación.

2. En otras ocasiones Papa y obispos hablan en cambio con el tono propio de quien, al recordar el mensaje cristiano, aspira precisamente a subrayar que la enseñanza, que en ese momento concreto está siendo recordada, pertenece al depósito de la fe. El lenguaje en estos casos ya no es simplemente el de la predicación, sino a la vez el del testimonio autoritativo o testimonio auténtico, es decir, el propio de quien no sólo recuerda una doctrina, sino que la garantiza expresa y formalmente en virtud de su propia autoridad, y eventualmente la precisa o incluso la define.

Así ocurre en las definiciones realizadas por Concilios Ecuménicos o por el Romano Pontífice actuando en virtud de su suprema autoridad. Pero también en otros muchos momentos en los que el tenor de las palabras evidencia que uno y otros, Papa y obispos, actúan en ese momento precisa y formalmente como testigos cualificados de la fe o como jueces que dirimen acerca de la verdad de un aserto. El lenguaje del magisterio asume en estos casos los rasgos propios del lenguaje de la testificación. Y en algunos momentos el tono propio de un lenguaje judicativo e imperativo. En otros términos, definitorio.

Una mirada dirigida a la historia permite advertir que la función de definir ha sido ejercida de diversas maneras, que, ciertamente con una cierta simplificación, cabe jalonar históricamente. En la época antigua ocupan un lugar preeminente la elaboración y promulgación de fórmulas o confesiones de fe. Ya en esa época, y aún más en las posteriores, encontramos el rechazo de errores mediante la condena de proposiciones concretas, así como la elaboración de textos que aspiran a exponer de forma positiva una determinada doctrina (piénsese en los decretos del Concilio Florentino o en los capítulos del Concilio de Trento o del Vaticano I). Género este último que alcanza en los últimos tiempos una particular difusión, como manifiestan, entre otros posibles ejemplos, los documentos del Vaticano II y el amplio conjunto de las encíclicas pontificias.

Un análisis de los documentos más recientes pone de manifiesto un hecho que, desde la perspectiva en la que estamos situados, conviene señalar: la presencia cada vez más neta en estos documentos de amplios pasajes que adoptan el estilo propio de una argumentación. Más concretamente, de una argumentación que procede no sólo a modo de referencia a las fuentes — Escritura y Tradición — sino de profundización en la verdad de la doctrina transmitida, aspirando a evidenciar su intrínseca racionalidad o coherencia. Este modo de proceder obedece, en ocasiones, a razones circunstanciales, como, por ejemplo, situaciones de tensión eclesial en las que se considera que no es oportuno situar ante una pura obediencia de fe y se decide en consecuencia facilitar la recepción de lo afirmado mediante un proceder de carácter explicativo o argumentativo. Pero responde también, y más universal y profundamente, al deseo, hondamente sentido desde el Vaticano II, de superar una comprensión del magisterio como instancia meramente negativa, lo que conduce a acudir a una actualización de la *fides quaerens intellectum* que acerca el magisterio al estilo propio del teologizar.

Todo lo cual equivale a decir — y con esta observación concluimos la primera parte de nuestra relación — que los actos del magisterio eclesiástico ponen en ejercicio no uno sino varios juegos de lenguaje. Como base permanece siempre el lenguaje de la predicación, con las instancias tanto enunciativas como parenéticas y existenciales que la predicación implica. Pero según los momentos y las situaciones, se hacen presentes también el lenguaje de la testificación autoritativa o definitiva y el de la teología, con la precisión y la tecnicidad que uno y otro implican.

2. Magisterio y comunicación

Todo acto de habla es un acto comunicativo, acto que aspira, en virtud de su dinámica intencional, a comunicar con otro y a comunicar algo a otro. En todo proceso de comunicación entran, pues, en juego, como ya señalamos al principio, tres elementos: el sujeto que habla, lo hablado — o sea, el contenido de la locución —, y el sujeto al que se habla. Y de los tres depende la culminación del proceso, es decir, que efectivamente se verifique la comunicación, es decir, no sólo una comprensión intelectual del mensaje, sino su asimilación vital, con el grado y con la intensidad que en cada caso el mensaje requiera.

El análisis de la recepción del magisterio — sea el reciente, sea el de cualquier otra época — implica, en consecuencia, considerar, de una parte, los modos en los que el magisterio se ha ejercido y se ejerce, a fin de precisar no sólo — como hemos hecho hasta ahora — las características formales de ese lenguaje, sino su adecuación, en cada caso concreto, tanto a los núcleos del mensaje cristiano que aspiraba a clarificar o a transmitir como a la situación existencial de los sujetos cuya aceptación aspira a suscitar. Y de otra, la disposición o estado de ánimo de aquellos a quienes el magisterio se dirige, en suma, la coyuntura eclesial en su conjunto. De ahí que haya podido decirse que el estudio de los avatares de un proceso de recepción constituye un *test* o prueba particularmente significativo del estado histórico-cultural, e incluso espiritual, de la comunidad cristiana en el momento concreto en el que esa recepción se produjo.

A nadie se le oculta que el proceso de recepción de algunos documentos magisteriales recientes — entre ellos, la *Dominus Iesus* — ha estado acompañado de dificultades, y lo sigue estando en la medida en que ese proceso no ha llegado todavía a su fin. Nacida en el seno de la Congregación para la Doctrina de la Fe como fruto de la percepción de la existencia de una crisis de identidad cristiana y más concretamente de una crisis de identidad que deriva precisamente de una relativización de la figura de Jesús, los avatares que han acompañado y seguido a la publicación de la Declaración — aunque hayan influido además otros factores —, han confirmado la exactitud de ese diagnóstico.

No es nuestra intención introducirnos en la consideración de esa historia, que ha sido objeto de estudio en otras sedes y por otras personas,¹¹ ni tampoco en un análisis del estilo y tono del documento. En continuidad con la metodología analítico-fundamental que hemos seguido hasta ahora, procederemos más bien a considerar algunas características de los procesos comunicativos, dando así entrada a algunas de las realidades que, juntamente con el lenguaje, contribuyen a configurar los actos de habla. Especialmente en aquellas acciones locutivas que, como ocurre en el magisterio, tienen por destinatario no — o al menos no sólo — una persona singular, sino una comunidad.

¹¹ Una buena síntesis, con amplia bibliografía, en A. AMATO, “*Dominus Iesus*”: *recezione e problematiche*, en “PATH” 1 (2002) 79-114.

2.1 La democratización de la cultura y sus implicaciones

Entre las cualificaciones acuñadas por tratadistas y sociólogos para caracterizar las sociedades contemporáneas – especialmente las más desarrolladas, pero tendencialmente todas ellas – una de las más difundidas consiste en presentarlas como sociedades de la información y de la comunicación.¹² Es decir, como sociedades en las que no sólo hay información y comunicación – en un grado u otro, las ha habido en toda sociedad –, sino que adquieren fisonomía precisamente gracias a la difusión de la información así como – y vale la pena subrayarlo – a la impronta que esa difusión de las informaciones deja en la comunicación.

La configuración de la sociedad contemporánea como sociedad de la comunicación está en relación, entre otros, con tres factores fundamentales:

1. la estructuración democrática del vivir social, entendiéndolo aquí por democracia no sólo un régimen político basado en la alternancia en el poder como fruto de las sucesivas votaciones, sino, más radicalmente, una sociedad basada sobre el principio de igualdad entre los ciudadanos y caracterizada de hecho por un alto nivel de igualdad;

2. la difusión universal de la cultura, como consecuencia de un previo acceso de grandes capas de la población – y tendencialmente su totalidad –, a niveles cada vez más altos del proceso educativo, de modo que los conocimientos no están ya reservados a algunos estratos sociales determinados, sino se extienden – o al menos tienden a extenderse – a todos los sectores de la sociedad;

3. el desarrollo tecnológico, que hace posible una rápida e incluso instantánea difusión de las informaciones, de modo que cualquier persona pueda experimentarse y vivenciarse como contemporánea de los acontecimientos más variados, e incluso más lejanos.

¹² Los términos “información” y “comunicación”, aunque relacionados no son equivalentes, y según se ponga el acento en el uno o en el otro se puede llegar a valoraciones muy diferentes; aquí, no obstante, los usaremos en su mutua relación, sin ulteriores precisiones. Entre los estudios a los que hemos aludido en el texto, pueden verse L. BRAJNOVIC, *El sentido científico de la información*, Pamplona 1979; N. GONZÁLEZ-GAITANO, *Comunicación e información. Clarificaciones conceptuales*, en G. GALDÓN, *Introducción a la comunicación y a la información*, Barcelona 2001.

Entre las múltiples implicaciones de esa realidad, conviene resaltar ahora una: la difuminación de las fronteras entre los ámbitos especializados y la sociedad en general. En la sociedad contemporánea se da, ciertamente, no sólo una diversidad de ciencias y saberes, sino también una diversidad de comunidades científicas, es decir, ámbitos caracterizados precisamente por el cultivo de un determinado saber y, en consecuencia, por el desarrollo de mentalidades, terminologías, lenguajes y hábitos de trabajo específicos. Se trata de un fenómeno social que cabe calificar de insoslayable – una universalización absoluta del saber pertenece al reino de la utopía –, pero cuyos contornos varían históricamente. En concreto, la democratización de la cultura implica, espontánea y necesariamente, que esos confines tiendan a ser menos rígidos e incluso, al menos en parte, a difuminarse, especialmente cuando entran en juego conocimientos que hacen referencia a dimensiones básicas del existir humano: la salud y la enfermedad, el bienestar y la felicidad, el sentido de la vida. Todo lo cual afecta a la comunicación y difusión del mensaje cristiano, como no podía ser menos, ya que ese mensaje versa, directa y frontalmente, sobre la razón de ser y el sentido del vivir.

Cuando Pío V promulgó el catecismo que había sido elaborado a raíz del Concilio de Trento se pudo pensar en concebirlo como un catecismo dirigido a los párrocos, considerando que a un texto de esas características no tendría – no podría tener – acceso directo el conjunto del pueblo cristiano al que llegaría a través de la predicación de sus pastores. Así ocurrió de hecho, en mayor o menor grado, según el eco que en unas y en otras regiones tuvo de hecho ese catecismo. El Catecismo de la Iglesia Católica, promulgado en 1992, alcanzó, en los meses sucesivos a su publicación, una tirada de varios millones de ejemplares, llegando no sólo a sacerdotes, obispos y conferencias episcopales, sino a fieles cristianos de las más diversas condiciones.

No es fácil que se vuelva a producir un fenómeno de esas dimensiones, pero sí es previsible que tenga un fuerte impacto en la opinión pública todo documento magisterial que toque temas que afecten por una razón u otra a las estructuras y a las mentalidades que configuran nuestra sociedad. Es lo ocurrido, concretamente, con la *Dominus Iesus*, que incide directamente no sólo sobre núcleos centrales de la identidad cristiana (la centralidad de la acción redentora de Cristo y su pervivencia en la

acción del Espíritu y en la Iglesia), sino sobre situaciones de hecho y planteamientos ideológicos de especial relieve en nuestro momento histórico (el pluralismo cultural y el relativismo gnoseológico, entre otros).

La realidad recién descrita, el difuminarse de las fronteras entre sectores y la amplitud del eco que pueden alcanzar los escritos y los acontecimientos, implica que todo documento eclesial de cierto relieve tiene, lo quiera o no, dos referentes. De una parte, aquellos a quienes está formal y directamente dirigido: de ordinario – aunque no faltan documentos del magisterio que apelan a todo hombre sean cuales sean sus creencias – los cristianos y, en algunos casos, aquellos cristianos que se dedican a la teología, la filosofía u otras ciencias afines o poseen un conocimiento elevado de esos saberes. De otra, el conjunto de la sociedad, a la que puede llegar, y con frecuencia llegará de hecho, ese documento, aún en el caso de que no le esté directamente dirigido.

De ahí una tensión, que afecta especialmente a aquellos documentos que aspiran a orientar, clarificar o impulsar cuestiones y debates de especial alcance doctrinal: a saber, la tensión – según que se tengan presentes unos u otros interlocutores – entre un lenguaje tecnificado y preciso, de una parte, y un lenguaje accesible al gran público, de otra. Sería erróneo plantear esa tensión como un disyuntiva: aquí, como en otros muchos puntos, tiene aplicación la metáfora que popularizó Bossuet, es decir, la necesidad de mantener asidos los dos extremos de la cadena sin renunciar a ninguno de ellos. Tan erróneo sería, en efecto, renunciar a un lenguaje técnico, que resulta imprescindible para centrar adecuadamente las cuestiones dogmáticas y de fundamentación, como prescindir por entero del eco que un determinado documento pueda tener en la opinión pública; entre otras cosas – y sobre ello volveremos enseguida – porque esa preterición repercutirá en el proceso de recepción eclesial.

Se impone, en suma, una coexistencia de esos dos lenguajes, bien en el mismo documento, bien en su presentación y difusión. Cómo pueda ello realizarse trasciende los límites de nuestra competencia, y por tanto de nuestra relación. Nos limitamos por eso a señalar el problema y a apuntar que, no parece probable que haya una solución universalmente válida, por lo que el camino adecuado deberá ser encontrado caso por caso.

2.2 Sociedad de la comunicación y medios de comunicación social

Para completar nuestras consideraciones, conviene que nos refiramos a una realidad que subyace a algunas de las cuestiones que acabamos de tratar, pero que hasta ahora no hemos hecho objeto directo de consideración: los medios de comunicación social. El conjunto de esos medios, desde la televisión a la radio, desde la prensa al cine, juega un papel no sólo determinante, sino constitutivo respecto de la sociedad de comunicación: sin ellos esa sociedad no existiría. El papel decisivo que esos medios juegan respecto a la rápida transmisión de las informaciones, implica, por lo demás – y este es el punto en el que debemos detenernos –, que, por el hecho mismo de transmitir las informaciones, median entre los acontecimientos y el resto de la sociedad. El primer momento de acceso a lo acaecido está, para la inmensa mayoría de los ciudadanos, mediado por los medios de comunicación.¹³

Así acontece también respecto al conocimiento de los hechos referentes a la vida eclesial y, entre ellos, al de los documentos del magisterio. La casi totalidad de los cristianos sabe de esos documentos, y de su contenido, en primer lugar, por lo que de ellos transmiten la radio, la prensa o la televisión. Y, en consecuencia, acceden directamente a su contenido – en el supuesto de que lo hagan – con posterioridad a ese primer contacto e influidos, en mayor o menor grado, por la visión transmitida por los medios de comunicación social y por la reacción que las primeras noticias hayan provocado en el conjunto de la opinión pública. Todo ello sin olvidar que, en ocasiones, los resúmenes y comentarios aparecidos en los medios de comunicación se anticipan – la filtración de borradores de documentos es un hecho difícilmente evitable cuando a esos borradores tiene acceso un número elevado de personas – a la efectiva promulgación o publicación oficial del texto de que se trate.¹⁴

¹³ E, incluso, al menos en parte, configurado por la versión o interpretación que transmiten los medios; de ahí que —en frase de Mauro Wolf— haya podido decirse que la acción de los medios de comunicación da lugar a una verdadera “construcción social de la realidad” (*Gli effetti sociali dei media*, Milán 1994, 115 ss.).

¹⁴ Es lo que ocurrió de hecho con la *Dominus Iesus* cuya primera difusión tuvo como contexto no tanto la rueda de prensa vaticana destinada a su presentación, celebrada el 5-

La situación que consideramos implica un cambio de registro en relación con lo tratado de apartados anteriores: estamos ahora no ante un problema de lenguaje, sino de configuración de las vías de difusión y recepción de los mensajes, lo que obliga a pensar desde parámetros no lingüísticos sino sociales. La cuestión ha sido advertida, como es lógico dada su importancia, desde diversos ángulos, entre ellos el socio-político. En ese contexto algunos politólogos norteamericanos han comentado que, en la coyuntura contemporánea, se hace necesario pasar, y se está pasando de hecho en las cuestiones de mayor relieve, de una *private diplomacy* a una *public diplomacy*; de una diplomacia basada en la discreción y en el secreto de las conversaciones, a una diplomacia que anticipa públicamente los temas, no sólo a fin de preparar a la sociedad para la recepción de los acuerdos que finalmente puedan adoptarse, sino también para promover actitudes y reacciones que faciliten la efectiva consecución de las soluciones a las que se desea llegar.

La *public diplomacy*, en el sentido en que acabamos de describirla, es fruto de una toma de conciencia por parte de los organismos responsables de unas u otras instituciones – tanto gobiernos como, a su nivel, empresas industriales o mercantiles – respecto de la importancia creciente de la opinión pública, que no puede dejar de ser tenida en cuenta en el proceso de toma de decisiones o, al menos, en el de su ulterior comunicación. Si se analiza no el concepto de *public diplomacy*, sino su praxis, cabe detectar, en más de un caso, un uso en el que se aspira no ya a valorar el estado de la opinión o a informarla, sino más bien a ejercer presión sobre ella e incluso, en ocasiones, a manipularla.

Ni una ni otra cosa – ni la presión ni la manipulación – son aplicables en el caso que nos ocupa, es decir, en relación a la difusión y recepción de los documentos del magisterio, no sólo por la inmoralidad que ese modo de actuar connota, sino, además, porque – como el propio magisterio ha tenido ocasión de recordar¹⁵ – la vida eclesial no responde a la lógica de

IX-2000, cuanto los comentarios aparecidos dos días antes en periódicos ingleses que habían tenido, a través de una fuente no determinada, acceso a algunos textos confidenciales de la Santa Sede.

¹⁵ Aludimos especialmente a la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre *La vocación eclesial del teólogo*, 24-V-1990, y a los pasajes que dedica a analizar y criticar los intentos de aplicar la metodología del disenso a la dinámica eclesial, aunque podrían mencionarse además otros textos.

la confrontación dialéctica, sino a la de la referencia a Cristo y al Evangelio. Sería sin embargo un grave error, pasar de esa afirmación a un desconocimiento del hecho substantivo: la función que en la sociedad contemporánea corresponde a la opinión pública y el papel que los medios de comunicación juegan en la difusión de documentos y declaraciones. Los modos de actuar en relación con la difusión del magisterio deberán, pues, tener en cuenta esa realidad y, a la vez, estar inspirados por el espíritu de verdad propio del Evangelio, y en consecuencia estar basados no en la presión, sino en la información.

La afirmación que acabamos de hacer es, a la vez, importante y genérica. Somos consciente de ello, pero, como decíamos al concluir el apartado anterior, los límites de nuestra personal competencia no nos permiten ir más allá. Quede, por tanto, la cuestión para ulteriores estudios, en los que deberán colaborar, claro está, personas expertas a la vez en vida cristiana y en comunicación social.

Todo ello sin olvidar que la Iglesia, y en ella el magisterio y todo cristiano, está llamado, como Cristo, a dar testimonio de la verdad, aunque en ocasiones esa testificación pueda dar pie a la contradicción. La fidelidad al Evangelio y, por tanto al hombre, deberá ser siempre la regla primera. Lo demás viene a continuación, y sólo a continuación, aunque – y con esta observación podemos cerrar nuestras consideraciones – no debe faltar.

IL CONCETTO BIBLICO DI “VERITÀ” Alcuni aspetti semantici

ROMANO PENNA

PATH 1 (2002) 203-219

Nel tardo scritto gnostico *Evangelium veritatis* (codice copto del secolo IV elaborato su un precedente testo greco) si legge tra l'altro:

«Il vangelo della verità è gioia per coloro che hanno ricevuto dal padre della verità la grazia di conoscerlo per la potenza del verbo che è venuto dal pleroma [...]. La verità è la bocca del padre [...]. Chi è unito alla verità è unito alla bocca del padre [...]. Coloro che hanno rigettato l'ignoranza, come il sonno, [...] non scendono all'inferno [...]. Essi sono la verità, ed in essi è il padre, ed essi sono nel padre, essendo perfetti, essendo indivisibili nel veramente buono, non soffrendo di deficienza in alcunché, ma essendo in riposo, freschi nello spirito, e ascoltando la loro radice, meditando le cose in cui egli trova la propria radice»¹.

Sono affermazioni solenni e ridondanti ma comunque significative, che vedono nella verità la radice stessa dell'identità dello gnostico, cioè di colui che ha raggiunto la piena conoscenza di sé e del mondo; in questa prospettiva, fanno un tutt'uno sia il Padre della verità sia il Rivelatore della verità sia coloro che hanno finalmente rigettato l'ignoranza della verità.

Ma un testo del genere rappresenta ormai un esito al termine di un lungo cammino ideale, che nell'antichità ha segnato i due versanti della filosofia greca e della sapienza biblica. Sia Atene sia Gerusalemme, infatti, pur con accentuazioni molto diverse, si sono ugualmente appassionate

¹ *Evangelium Veritatis*, a cura di T. ORLANDI, “Testi del Vicino Oriente Antico” 8/2, Paideia, Brescia 1992, §§ 1.104-105.128.238.239.

alla ricerca della verità². Nel caso del testo citato il binomio antitetico conoscenza-ignoranza è erede di una prospettiva intellettualistico-greca, mentre la figura divina, peraltro definita in modo originale “padre della verità”, si pone piuttosto nella linea di una concezione biblica. Qui però tralasciamo il discorso sull’ampia riflessione greca e in particolare aristotelica circa il concetto di verità, che meriterebbe comunque di essere ben conosciuto, se non altro per comprendere meglio in termini comparativistici la nozione che invece ne propongono la tradizione d’Israele e quella cristiana. È su una tale tradizione infatti che sviluppiamo in questa sede alcuni aspetti caratteristici, senza addentrarci nel complesso mondo dello gnosticismo, e accontentandoci comunque solo di *flash*.

1. Considerazioni generali

Già è decisivo notare che nella tradizione israelitico-cristiana la verità ha a che fare con la sfera del religioso. Essa cioè riguarda essenzialmente Dio e l’ambito divino, in pratica l’ambito dei rapporti vicendevoli tra Dio e l’uomo. Qui pertanto la verità non concerne né la dimensione ontologica delle cose né l’esattezza storiografica della corrispondenza tra un avvenimento e il suo racconto e tanto meno l’acquisizione di una dimensione scientifica del reale, poiché semplicemente la verità biblica non ha a che fare con la razionale *adaequatio rei et intellectus* di aristotelica e scolastica memoria.

A questo proposito è utile partire da una breve analisi filologica e ricordare il significato etimologico dei termini. In greco il vocabolo *alētheia* è composto da un *alfa privativo* e dall’astratto del sostantivo *lēthē*, “oblio” (derivato dalla radice verbale *lantbánein*, “sfuggire all’attenzione, dimenticare”), ed esprime in generale ciò che non appartiene al nascosto e allo sfuggente, e quindi la realtà oggettiva di ciò che si oppone tanto all’inganno dell’apparenza (livello ontologico) quanto alla soggettività del-

² “Indubbiamente, la sapienza ricercata dai discepoli di Socrate e quella ricercata dai discepoli di rabbi Aqibà sono due cose diverse, in parte perfino opposte. Ma sia per gli uni che per gli altri la ‘saggezza’ è oggetto di una passione travolgente, che segna tutta la loro vita” (S.S. AVERINCEV, *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi creativi*, Donzelli, Roma 1994, 60).

l'opinione (livello gnoseologico)³. Il senso fondamentale del termine dunque verte sull'importanza di non passare sopra all'effettiva dimensione delle cose e anzi di coglierla ed esprimerla, anche se questa si collocasse al di là della nostra immediata percezione.

Nella Bibbia invece lo stesso vocabolo greco ha conosciuto un considerevole trapasso semantico a opera della versione dei LXX. La Bibbia greca, infatti, come è avvenuto anche a proposito di altri termini tutt'altro che secondari (come δόξα, che è passato dal banale significato di "opinione" nientemeno che a quello di "gloria"), anche nel nostro caso ha impiegato la parola *a-lētheia* per esprimere un'idea di altro genere, che nell'originale ebraico è supportata da vocaboli caratterizzati da un'altra semantica. Stante il fatto che nei LXX il termine greco occorre 128 volte, dobbiamo constatare che nei 2/3 dei casi esso traduce l'ebraico 'ēmet (83 volte) e in 1/10 dei casi l'ebraico 'ēmûnāh (23 volte)⁴. Questi due termini astratti a loro volta derivano da una radice verbale, 'āman, che vuol dire "essere stabile, affidabile, sicuro"⁵. Sicché i due sostantivi risultano sinonimi e significano entrambi "solidità, affidabilità", da cui "fedeltà" in riferimento a persone o anche "attendibilità", in quanto validità duratura, in riferimento a parole o comandamenti⁶.

Oltre alle precisazioni terminologiche, è altrettanto importante osservare che comunque il passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento comporta un inevitabile slittamento semantico nella stessa accezione di verità.

³ La dimensione ontologica è ben espressa da Aristotele, quando scrive che "ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere" (*Metafisica* A 2,993 b 30). La dimensione gnoseologica è altrettanto ben espressa dallo stesso filosofo: "Il vero è l'affermazione di ciò che è esattamente congiunto e la negazione di ciò che è realmente diviso" (*Metafisica* E 4,1027 b 20; cioè: la verità sta nella esatta convergenza tra il soggetto e il predicato in quanto combaciano, mentre la menzogna sta nella loro divergenza); così pure, a un livello espositivo, si legge in Platone che "chi non conosce la verità ma è andato a caccia di opinioni offrirà un'arte dei discorsi ridicola" (PLATONE, *Fedro* 262c).

⁴ La rimanente ventina di volte traduce una serie di ben altri dieci vocaboli ebraici (di cui due derivanti dalla stessa radice), ognuno dei quali attestato pochissime volte.

⁵ Cf. L. KOEHLER-W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Brill, Leiden 1967, s.v.

⁶ Vedi le utili chiarificazioni in E. JENNI-C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, a cura di G.L. Prato, Marietti, Genova 1978, vol. I, coll. 155-183.

Esso è dovuta in parte agli influssi del giudaismo più recente, sapienziale e apocalittico, e soprattutto a un mutamento nella concezione di Dio stesso, tale che pur mantenendosi l'idea di verità sul piano religioso tuttavia se ne opera un marcato *reset* ideale.

Qui di seguito ne evidenziamo alcuni aspetti particolarmente significativi.

2. La verità come fedeltà di Dio

Il dato primario e fondamentale nella concezione biblica della verità è che essa ha a che fare con gli interventi di Dio nella storia e quindi con il quadro dell'alleanza che ne consegue, intesa primariamente come elezione e promessa da parte di Dio stesso. Particolarmente importante e limpida è la definizione di Dio che viene data nel Deuteronomio:

“Riconoscete che il Signore vostro Dio è Dio, il Dio fedele (TM: *hā'ēl hanne'ēmān*; LXX: θεὸς πιστός; così anche Is 49,7)⁷, che mantiene la sua alleanza e benevolenza per mille generazioni con coloro che lo amano e osservano i suoi comandamenti” (Dt 7,9).

La stessa qualifica di “Dio fedele” è talmente caratteristica della fede d'Israele che ritorna sia nei salmi (cf. Sal 31,6; TM: *hā'ēl hanne'ēmān*; LXX: ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας) sia nei profeti (cf. Is 65,16bis: *'ēlohē 'āmēn*, lett. “il Dio dell'Amen”; θεὸς ἀληθινός)⁸. È interessante notare come nel greco dei LXX i due sintagmi ebraici vengano tradotti in modo lessicalmente diverso, però in modo tale che la variazione lessicale mantenga la stessa semantica.

Se ne deduce che “Dio vero” e “Dio fedele” sono di fatto interscambiabili, volendo dire la stessa cosa. Si deve, però, precisare che, come suggerisce l'aggettivo greco *pistós*, impiegato dai LXX, invece di “fedele” si potrebbe anche tradurre con “degnò di fede” o “fidato” e perciò “affidabile”. In ogni caso, l'idea di *fedeltà* non è disgiungibile da quella di *affidabilità*. Ambedue i concetti definiscono in sostanza la medesima qualità

⁷ Annotiamo che il titolo di *ne'ēmān* è semplice participio presente *nifal* del verbo *'āman*.

⁸ Il titolo *'āmēn* dato a Dio è forma sostantivata di un aggettivo o avverbio derivante sempre dal verbo *'āman*.

di Dio e della sua parola, anche se il primo considera le cose dal punto di vista dell'atteggiamento di Dio stesso nei confronti dell'uomo, mentre il secondo esprime piuttosto l'aspetto di relazionalità vicendevole, in quanto chiama in causa anche la dimensione di affidamento, che dovrebbe caratterizzare l'atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio.

Questa idea di verità come *fedeltà-affidabilità* nell'Antico Testamento si coniuga spesso volte con due altri concetti fondamentali: quello di benevolenza (*hesed*, ἔλεος; cf. Dt 7,9; Sal 89,3; 138,2: "Rendo grazie al tuo nome per la tua fedeltà e la tua misericordia") e quello di giustizia (*sedeq*, δικαιοσύνη; cf. Os 2,21s; Zac 8,8: "Saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio, nella fedeltà e nella giustizia"). Il concetto di benevolenza esprime la dimensione di grazia, cioè di gratuità libera e immotivata, propria dell'alleanza sancita da Dio con il suo popolo. Il concetto di giustizia (o anche di santità; cf. Sal 71,22: "Ti renderò grazie sull'arpa per la tua fedeltà, [...] o santo d'Israele") va piuttosto nella direzione di una comunione ordinata con Dio, in quanto riguarda anche la risposta dell'uomo all'elezione divina.

Di qui deriva quel senso di salda fiducia che caratterizza il credente israelita: "Non rifiutarmi, Signore, la tua misericordia; la tua fedeltà (TM: *'emet*; LXX: ἀλήθεια, "verità") e la tua grazia mi proteggano sempre" (Sal 40,12). Di qui pure si spiegano le varie metafore di Dio stesso, impiegate per sottolineare la sicurezza della fede in lui: forza, roccia, forza, rupe, scudo e baluardo (cf. Sal 18,1-2).

È sintomatico constatare che anche nella prospettiva neotestamentaria si riscontra la medesima semantica, applicata però a Gesù Cristo⁹. La cristologizzazione di questo preciso aspetto della verità come fedeltà si verifica in almeno tre autori assolutamente rappresentativi delle origini cristiane.

⁹ In una prospettiva antropologica si pone invece il testo di Rom 3,7 dove, con una enallage di persona, Paolo si chiede: "Se la verità di Dio sovrabbonda nella mia menzogna per la sua gloria, perché io vengo ancora giudicato come peccatore?". Si pone qui una questione bruciante, a cui l'Apostolo risponderà in seguito nei capp. 6-8. A noi interessa notare la precomprensione inerente all'interrogativo. Nonostante la menzogna dell'uomo, Dio afferma comunque la sua verità in senso biblico, cioè la sua fedeltà: egli è fedele, anche quando io sono infedele!

Innanzitutto la troviamo nelle lettere di Paolo, quando l'Apostolo scrive:

«Il Figlio di Dio Gesù Cristo non è stato Sì e No, ma in lui c'è stato il Sì. Infatti tutte le promesse di Dio in lui sono state un Sì; perciò anche mediante lui sale a Dio il nostro Amen a sua gloria» (2Cor 1,19-20).

Si vede con chiarezza che tra il greco *Nai*, "sì", che afferma la veridicità di Dio, e l'ebraico *Amen*, che afferma la sua attendibilità, si dà un parallelismo sinonimico¹⁰.

La troviamo poi anche nel prologo giovanneo, dove si legge del Logos incarnato, che in quanto tale si è mostrato "pieno di grazia e di verità" (Gv 1,14). Nonostante alcuni commentatori vogliano risolvere questo binomio a esclusivo favore del secondo membro, traducendo "pieno della grazia della verità", esso piuttosto va spiegato nel senso che riecheggia il già citato binomio veterotestamentario "grazia e verità" nel senso di "grazia e fedeltà"; pertanto dovrebbe meglio essere tradotto "pieno di grazia fedele", in quanto Cristo dimostra in pienezza la verità della grazia e cioè la fedeltà dell'amore di Dio (vedi anche il successivo v. 17)¹¹.

Il terzo testo infine è nell'Apocalisse e riprende il passo isaiano già citato: "Così parla l'Amen, il testimone fedele e verace" (Ap 3,14; cf. Is 65,16). Abbiamo qui una cristologia molto forte, poiché si riconosce a Gesù Cristo un titolo che nell'Antico Testamento è attribuito soltanto a Dio¹².

3. Verità come sapienza e mistero

Il concetto di verità nella letteratura di Israele subisce una certa evoluzione semantica in ambito sapienziale e in ambito apocalittico. Si tratta solo di una specificazione dell'idea fondamentale di fedeltà, e in quanto tale contribuisce ulteriormente a preparare gli sviluppi neotestamentari in materia. Questa evoluzione comprende due aspetti diversi.

¹⁰ Cf. M. E. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians*, ICC, T&T Clark, Edinburgh 1994, 147-151.

¹¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, CTNT IV/1, Paideia, Brescia 1973, 344-345.

¹² Cf. D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, WBC 52A, Word Books, Dallas 1997, 255.

In primo luogo, essa ha a che fare con una dimensione dottrinale e insieme esistenziale: essa è un insegnamento divino, che diventa principio di vita. Infatti, alcuni Salmi celebrano la verità della parola di Dio connessa e quasi identificata con la Legge.

Il Salmo 119 ne è il caso più esemplare, visto che ripetutamente insiste su questo nesso:

«Verità (TM: *'ēṣmūnāb*; LXX: ἀλήθεια) sono tutti i tuoi comandi [...].

La tua parola, Signore, è stabile come il cielo;

la tua fedeltà (TM: *'ēṣmunātekā*; LXX: ἡ ἀληθεία σου) dura per ogni generazione [...].

Con giustizia hai ordinato le tue leggi e con fedeltà (TM: *'ēṣmūnāb*; LXX: ἀλήθεια) grande [...].

Verità (TM: *'ēmet*; LXX: ἀλήθεια) è la tua legge [...].

Tutti i tuoi precetti sono verità (TM: *'ēmet*; LXX: ἀλήθεια) [...].

La verità (TM: *'ēmet*; LXX: ἀλήθεια) è principio della tua parola» (Sal 119, 86.89-90.138.142.151.160).

Questa catena di citazioni ci dà modo di rilevare alcune cose interessanti: (1) i due termini ebraici impiegati sono evidentemente sinonimi, visto che vengono invariabilmente tradotti in greco con un vocabolo solo; (2) questo vocabolo greco è ancora preferito nelle traduzioni odierne (almeno nella versione CEI)¹³, mentre una maggior adesione all'originale indurrebbe a tradurre con “fedeltà”; (3) il concetto che in ogni caso ne risulta collega all'idea di “fedeltà-verità” quello di una particolare vicinanza di Dio al suo popolo: la verità della legge di Dio consiste semplicemente nel fatto che essa è stata data da lui e che essa permette di vivere una particolare comunione con lui (cf. Sal 119,151: “Ma tu, Signore, sei vicino...”).

È così che si spiega l'espressione “camminare nella verità di Dio”, come si legge in alcuni Salmi (cf. Sal 25,5; 26,3; 86,11: “Mostrami, Signore, la tua via, perché io cammini nella tua verità” [TM: *ba'āmitekā*, “nella tua fedeltà”; LXX: ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου]). Ciò che qui emerge non è

¹³ Nella tedesca *Einheitsübersetzung* si alternano i termini “Wahrheit, Zuverlässigkeit, Treue”. Così pure nella *New American Bible* si alternano questi aggettivi e sostantivi: “steadfast, truth, faithfulness, permanent, permanence”.

soltanto l'esigenza di un comportamento morale, ma anche la necessità di conformarsi alla volontà di Dio e quindi di una fedeltà a lui, in quanto egli, col dono della Legge, si è dimostrato fedele al suo popolo. Il suo infatti è un "insegnamento di verità o fedele" (Mal 2,6; TM: *tôrāt 'ēmet*; LXX: νόμος ἀληθείας).

Su questa linea infine si spiega come mai nella coscienza di Israele si giunga a una equiparazione tra la Legge e la Sapienza, come si vede in alcuni determinanti testi della letteratura sapienziale (cf. Pr 8,22-31; Sir 24; Sap 7). Di qui provengono alcune raccomandazioni forti: "Acquista la verità, non la vendere" (Pr 23,23); "Lotta fino alla morte per la verità, e il Signore Dio combatterà per te" (Sir 4,28). Ancora a Qumran, "convertirsi alla verità" significherà "convertirsi alla legge di Mosé" (1QS 6,15 e 5,8).

Un secondo aspetto da rilevare attiene all'ottica apocalittica e ha a che fare con l'idea di mistero (*rāz*). Questo tipo di semantica affiora negli scritti canonici più tardi, dove per esempio si accenna ai "misteri della sapienza" (Sap 6,22) o si proclama: "Io vi voglio manifestare tutta la verità, senza nulla nascondervi" (Tob 2,11). Ma ciò che più propriamente appartiene alla prospettiva apocalittica è l'idea di una verità che si impone, e quindi si comprende, solo alla fine dei tempi.

Così, quando si dice che al momento del giudizio ultimo i giusti "comprenderanno la sua verità" (Sap 3,9), si vuol dire che solo allora capiranno il disegno provvidenziale di Dio sulla storia e quindi sugli uomini. Proprio a questo allude Daniele, quando parla del "libro della verità" (Dan 10,21; TM: *kitāb 'ēmet*; LXX: ἀπογραφή ἀληθείας)¹⁴: sinonimo del "libro della vita", esso contiene l'intero corso della storia, e l'espressione, implicando una forte componente deterministica, intende dire che il giudizio finale sarà fedele a ciò che Dio ha programmato fin dal suo inizio e ha annotato durante tutto il suo corso.

Questa tematica è ben attestata a Qumran¹⁵ e particolarmente negli Inni, dove leggiamo:

¹⁴ Cf. J.J. COLLINS, *Daniel*, "Hermeneia", Fortress Press, Minneapolis 1993, 376.

¹⁵ La traduzione dei testi qumraniani è di C. Martone, in F. GARCIA MARTINEZ & C. MARTONE, *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 1996.

«Riguardo ai misteri che hai nascosto in me [...] hai nascosto [agli empi] il fondamento della verità» (1QH 5,25-26);

«Ti rendo grazie, Signore, perché mi hai insegnato la tua verità, mi hai fatto conoscere i tuoi misteri meravigliosi» (1QH 7,26-27)¹⁶.

Questi misteri di fatto coincidono con la fine del tempo, che Dio non rivelò ad Abacuc, ma appunto fece conoscere al qumraniano Maestro di Giustizia (cf. 1QpHab 7,2-3): si tratta di quello che la Regola chiama "tutto il tuo santo disegno" (1QS 11,199: *kôl ma'ăšebet qôdšêkâ*); altrove esso è precisato come il "mistero dell'esistenza", che contestualmente significa il mistero del futuro (1Q27 1,3-4: *rz nbyb*).

A Qumran si arriva persino a identificare Dio stesso con la verità: "Tu sei la verità, *'ēmet 'attāb*" (1QH 4,20). Dio, cioè, è colui che racchiude in sé tutti i misteri, in quanto con questo termine ci si riferisce al contenuto della sua santa volontà, nel doppio senso sia di una volontà imperativa (riguardante la Legge) sia di una volontà progettante (concernente il disegno divino sulla storia umana).

Per questo gli uomini di Qumran affermano con risolutezza:

«Noi, nella parte della tua verità, gioiremo grazie alla tua forza, esulteremo grazie alla tua salvezza, ci rallegheremo per il tuo aiuto e per la tua pace» (1QM 13,12b-13).

In questo testo, la concatenazione di cinque sostantivi sinonimi aperta dalla "verità" (la tua *'ēmet*, la tua *gêbûrâ*, la tua *yēšû'â*, il tuo *'ezrâ*, il tuo *šālôm*), illustra questo concetto, rafforzandone al massimo il valore originario di fedeltà-affidabilità e di fecondità salvifica.

4. La verità dell'evangelo

Tra i primi scrittori cristiani il concetto di verità è pressoché irrilevante nei Sinottici¹⁷, mentre è caratteristico sia di Paolo sia di Giovanni.

¹⁶ Cf. in generale M.N.A. BOCKMUEHL, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, WUNT 2.36, Mohr, Tübingen 1990.

¹⁷ A parte il costrutto greco ἐπ' ἀληθείας, che introduce alcune affermazioni di Gesù e che traduce l'ebraico *Amén* (cf. Lc 4,25; 22,59), l'unica locuzione interessante potrebbe essere quella di Mc 12,14 ("Tu insegna in verità la strada di Dio"), che però è una semplice *captatio benevolentiae* da parte degli avversari di Gesù per metterlo alla prova circa il tributo da pagare a Cesare.

Questi, però, ci danno non il linguaggio di Gesù ma il loro proprio, che è post-pasquale.

Il primo autore in ordine cronologico è l'apostolo Paolo. Da una parte, egli si rifà alle categorie della polemica anti-idolatrice propria del giudaismo della diaspora, quando parla della verità di Dio contrapposta alla menzogna degli idoli:

«Essi hanno scambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore» (Rm 1,25).

Del resto, già il profeta Geremia così bollava l'idolo come opera dell'orafo: "È menzogna ciò che ha fuso e non ha soffio vitale" (Ger 10,14; secondo la Lettera di Geremia i fabbricanti di idoli "lasciano ai loro posteri menzogna e ignominia": Bar 6,47.50). Anche per Filone Alessandrino gli ebrei, che hanno adorato il vitello d'oro, "hanno abbandonato il Dio vero e hanno fabbricato degli dèi di menzogna" (*De vita Mos.* 2,171).

Su questa linea, lo stesso Paolo nella sua prima lettera riconosce ai cristiani di Tessalonica di "avere abbandonato gli idoli per servire il Dio vivo e vero" (1Tes 1,9). In questa prospettiva il concetto di verità non implica tanto l'idea di veridicità quanto quella di consistenza e quindi anche di affidabilità che, come abbiamo visto, sono proprie del Dio biblico, in quanto su di lui si può contare¹⁸. Questo tipo di discorso, dunque, non è specificamente cristiano, ma condivide con il giudaismo le basi indispensabili dell'annuncio evangelico.

D'altra parte, poi, Paolo fa un discorso più propriamente cristiano, quando con una sua espressione tipica e interessantissima parla de *la verità dell'evangelo*:

«A causa dei falsi fratelli intrusi, i quali si erano infiltrati per spiare la nostra libertà che abbiamo in Cristo Gesù allo scopo di renderci schiavi, noi non cedemmo loro nemmeno per un momento con la nostra sottomissione, affinché la verità dell'evangelo rimanesse per voi» (Gal 2,4-5; cf. anche 2,14)¹⁹.

¹⁸ Tra i commentatori, cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, WBC 38A, Word Books, Dallas 1988, 63; J.A. FITZMYER, *Romans*, AB 33, Chapman, London 1993, 284-285.

¹⁹ Oltre ai commenti, vedi G. EBELING, *Die Wahrheit des Evangeliums*, Mohr, Tübingen 1981.

Per comprenderla è assolutamente necessario rendersi conto del contesto in cui essa viene impiegata, poiché è solo di qui che trae il suo significato. Ebbene, il contesto è quello di una aspra polemica nei confronti di chi si opponeva all'annuncio paolino della libertà dalla legge mosaica; da questa, infatti, secondo l'Apostolo, Cristo ha ormai sciolto e dispensato chi crede in lui, poiché la sua morte redentrice ha un'efficacia definitiva. In questo senso poco prima Paolo si è opposto fermamente a chi annunciava "un altro evangelo, ma non ce n'è un altro" (Gal 1,6s). Propriamente egli non allude al contenuto dell'evangelo nel senso di una *fides quae creditur*, ma non ritengo neppure che egli impieghi qui un genitivo epesegetico che identifichi astrattamente la verità con l'evangelo²⁰. O meglio, non si tratta solo di questo. In più, e molto di più, Paolo allude alla solidità del suo annuncio, che implica una sua propria ermeneutica dell'evangelo annunciato dai primi cristiani. Il di più, a cui egli tiene moltissimo, a costo di dare la propria vita, è appunto la libertà ottenuta mediante la fede in Cristo.

Nel testo citato di Gal 2,4-5 si dà una implicita sinonimia tra "la verità dell'evangelo" e "la nostra libertà che abbiamo in Cristo Gesù"; e ancora poco dopo, a proposito di coloro che vogliono osservare le prescrizioni della Legge, Paolo dice che "non camminano rettamente secondo la verità dell'evangelo" (2,14)²¹. Ancora in seguito, egli lamenta che i Galati siano stati indotti da certi oppositori giudaizzanti a "disobbedire alla verità" (5,7).

Dunque, è quasi come dire che Cristo stesso come nostro liberatore è la nostra verità. Il concetto di verità, pertanto, non si oppone soltanto a quello di menzogna ma anche e soprattutto a quello di inconsistenza e di inaffidabilità, riprendendo l'originaria e fondamentale semantica della *'ēmet* biblica. Nell'evangelo paolino della libertà cristiana è Dio stesso che

²⁰ Un po' diverso sarà il caso delle lettere deuteropaoline ai Colossesi e agli Efesini, dove rispettivamente leggiamo de "la parola della verità dell'evangelo" (Col 1,5) e de "la parola della verità, l'evangelo della vostra salvezza" (Ef 1,13), secondo un linguaggio che implica una certa "objectification of the gospel" (E. BEST, *Ephesians*, ICC, T&T Clark, Edinburgh 1998, 149).

²¹ Come commenta Tommaso d'Aquino, *peribat veritas, si cogerentur Gentes servare legalia* (ed. Cai, § 83).

impegna ancora una volta la propria verità, cioè la propria saldezza degna di ogni fiducia. Non per nulla, più avanti nella stessa lettera, l'Apostolo scrive con luminosa chiarezza:

«Per la libertà Cristo ci ha liberati: state dunque ben saldi e non mettetevi di nuovo sotto un giogo di schiavitù» (5,1).

Probabilmente è ancora in questa prospettiva che altrove Paolo enuncia l'assioma: "Non abbiamo alcun potere contro la verità, ma solo per la verità" (2Cor 13,8; forse un'eco del già citato Sir 4,28). Stante il contesto epistolare prossimo e quello più ampio del linguaggio paolino, sarebbe fuorviante pensare qui alla verità in senso astratto-speculativo e metafisico. La spiegazione migliore della sentenza ci deve ricondurre piuttosto o a una comprensione dinamico-operativa della verità nel senso in cui altrove si legge che "l'agape non si rallegra dell'ingiustizia, ma si compiace della verità" (1Cor 13,6) o forse meglio al concetto stesso di evangelo, nel senso che esso è l'unico metro del comportamento dell'apostolo²²; infatti, nella stessa lettera Paolo aveva già protestato di "non falsificare la parola di Dio, ma di annunziare apertamente la verità" (2Cor 4,2; cf. 6,7)²³.

Nella tradizione paolina si leggerà poi che "Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla piena conoscenza della verità" (1Tim 2,4; cf. 4,3; 2Tim 3,7). E, come si legge nei versetti immediatamente successivi, la verità è ancora una volta di ordine cristologico:

«Infatti non vi è che un unico Dio, come pure un unico mediatore tra Dio e gli uomini, un uomo, Cristo Gesù, il quale si è consegnato in riscatto per tutti» (1Tm 2,5-6).

Anche se il concetto qui espresso implica per così dire una noetizzazione della fede²⁴, è proprio alla fede che si pensa. Certo, il linguaggio è parzialmente nuovo (così è per il termine ἐπίγνωσις, "conoscenza piena", probabilmente usato in funzione antignostica), poiché il concetto di veri-

²² Cf. R. BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, hrsg. von E. Dinkler, KeKNT, Vandenhoeck, Göttingen 1976, 250; C. WOLFF, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, THNT 8, Berlin 1989, 264

²³ Così V. P. FURNISH, *II Corinthians*, AB 32A, Doubleday, Garden City 1984, 573.

²⁴ Cf. J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus*, EKK XV, Zürich/Neukirchen 1988, 119-120. Vedi anche l'ampio commento di C. MARCHESELLI-CASALE, *Le lettere pastorali*, SOC 15, Dehoniane, Bologna 1995, 157-164.

tà ci riporta ancora una volta all'antica dimensione biblica della fedeltà di Dio, che nella mediazione di Cristo ha raggiunto il suo punto massimo.

5. Gesù Cristo in persona come verità

Se già nella lettera agli Efesini si legge che "la verità è in Gesù" (Ef 4,21), intendendo con ciò che il Gesù terreno è non tanto il maestro che insegna, quanto la lezione da imparare e che quindi è in lui che bisogna cercare la norma ultima della vita cristiana²⁵, tuttavia è il Quarto Vangelo che insiste particolarmente su questo aspetto con degli sviluppi originalissimi.

Non si comprenderà adeguatamente la prospettiva giovannea, se non la si inserisce nel quadro di una teologia della rivelazione che soggiace all'intera composizione²⁶. Come già si legge a conclusione del prologo, "Dio nessuno mai lo ha visto, ma il Dio unigenito che è nel senso del padre, lui lo ha manifestato" (Gv 1,18). All'origine del vangelo giovanneo, dunque, c'è il tema di una rivelazione su Dio stesso sentita come esigenza.

Ebbene, la verità è uno dei più tipici concetti giovannei che rientrano in questa semantica²⁷. Per l'evangelista la grande novità cristiana è questa:

²⁵ Cf. R. PENNA, *Lettera agli Efesini*, SOC 10, Dehoniane, Bologna 1988, 206; E. BEST, *Ephesians*, 429-430.

²⁶ Cf. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Origini e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, vol. II. *Gli sviluppi*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 394-413.

²⁷ Il sostantivo occorre 25 volte (contro le appena tre volte ciascuno di Mc-Lc e una di Mt); in più bisognerebbe aggiungere gli aggettivi ἀληθής, "vero, veritiero" (14 volte, contro una in Mt e Mc), e ἀληθινός, "veridico, verace" (9 volte, contro una in Lc); anche il pur raro lessico di segno contrario ψεῦδος, "menzogna" (8,44), e ψεύτης, "menzognero" (8,44.55), appartiene a questa semantica ed è assente dai Sinottici. Sull'insieme, cf. soprattutto I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, I-II, AnB 73-74, PIB, Roma 1977; ID., "Io sono la via, la verità e la vita" (Gv 14,6), in *Studi*, pp. 124-154. Inoltre: J. SUGGIT, *John XVII.17: ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν*, *Journal for Theological Studies* 35 (1984) 104-117; D.J. HAWKIN, *The Johannine Concept of Truth and its Implications for a Technological Society*, *Evangelische Quartalschrift* 59 (1987) 3-13; P. MOURLON BEERNAERT, *La vérité au sens biblique: approche de saint Jean*, *Lumière et Vie* 46 (1991) 287-300; D.R. LINDSAY, *What Is Truth? ἀλήθεια in the Gospel of John*, *Restoration Quarterly* 35 (1993) 129-145; M.-L. GUBLER, 'Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben' (Job 14.6), *Diakonia* 24 (1993) 373-382.

Cristo stesso è la verità, più precisamente egli è la verità su Dio; e lo è, propriamente, non tanto nel senso statico di una mera condivisione della natura divina, ma piuttosto in senso dinamico in quanto rivela il Padre divino sulla base di una sua particolarissima familiarità con lui.

Infatti, è solo sulla base del fatto che Gesù ha “udito la verità da Dio” (8,40; cf. 3,32: “ciò che ha visto e sentito”) che si comprende la sua assicurazione: “Se rimanete nella mia parola [...] conoscerete la verità e la verità vi farà liberi” (8,32). Questo duplice nesso con uno specifico ascolto di Gesù nei confronti di Dio e con la sua parola viva ci dice che *verità* equivale addirittura a *rivelazione*, nella misura in cui essa viene dal cielo con lo scopo di liberare (ib.) e vivificare (8,12)²⁸.

In questo senso il diavolo non è nella verità ma nella menzogna, perché sa solo “dire del suo” e quindi uccide (8,44). Gesù invece sintetizza la sua missione di rivelatore proprio col dire, fin davanti a Pilato, che è “venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità” (18,37), cioè per proclamare una parola che non è originariamente sua. In definitiva, la domanda inevitabile “Che cosa è la verità?” (di cui si fa interprete Pilato in 18,38), trova la sua definizione più significativa quando Gesù rispondendo a un'altra domanda di Tommaso (14,5: “Signore, non sappiamo dove vai; come possiamo conoscere la via?”) afferma solennemente: “Sono io la via, la verità e la vita” (14,6a).

Il senso di queste ineguagliabili parole auto-definitorie si può rendere insieme al de la Potterie con questa parafrasi: “Io sono la via, perché sono la verità e quindi anche la vita”²⁹, o forse meglio: “Io sono la via, perché rivelo la verità che dona la vita”. In ogni caso, vanno notati in questa frase due elementi complementari: l'uno è che Gesù stesso si identifica con la verità e quindi non è solo un suo insegnante, cioè egli non funge soltanto come rivelatore di cose altre da sé ma è la rivelazione stessa in pienezza e in persona; l'altra è che, essendo la “verità” un concetto funzionale che sta per “rivelazione”, la definizione va intesa in senso non tanto ontologico quanto piuttosto funzionale. Tuttavia, questa funzione può essere retta-

²⁸ Del resto, secondo la prima lettera giovannea dire che “la verità non è in voi” (1Gv 1,8) equivale a dire che “la sua parola non è in voi” (1,10).

²⁹ I. DE LA POTTERIE, “*Io sono la via, la verità e la vita*”, 142. Formule come “via della verità” (cf. Sal 86,11) o “via della vita” (cf. Pr 5,6) sono già bibliche.

mente intesa solo risalendo alla profonda comunione interpersonale che unisce il Figlio al Padre celeste. Essa è resa possibile anche a chi cerca Dio, come si deduce dall'immediata prosecuzione della frase: "Nessuno va al Padre se non per mezzo di me" (14,6b). Lo stesso "peccato del mondo" (1,29), in buona sostanza, non consiste in altro che nell'ignoranza o nel disconoscimento di questa rivelazione e quindi di questa verità³⁰.

Questo tipo di semantica, pur implicando ancora sullo sfondo l'antica idea biblica della *'emet* o fedeltà di Dio (la prospettiva storico-salvifica è mantenuta per esempio in 3,16 e contesto), tende tuttavia ad oltrepassarla. Si adombrano così alcuni sviluppi gnostici successivi, secondo i quali la verità, se non diventa addirittura un eone pleromatico, si identifica con una dimensione trascendente di mistero, raggiungibile solo per una rivelazione dall'alto e quindi per una conoscenza noetica dal basso³¹.

6. Lo Spirito di verità

Il testo giovanneo che parla di una adorazione di Dio "in spirito e verità" (Gv 4,23.24) riconosce un vincolo tra le due entità. Anche qui bisogna stare attenti a non spiritualizzare troppo i concetti espressi, pensando magari a una semplice interiorizzazione del culto in funzione antiritualistica. Pur non escludendo del tutto questo fattore, il sintagma va inquadrato all'interno della specifica prospettiva giovannea. Esso allora significa piuttosto che il vero culto avviene mediante la rigenerazione nello Spirito divino (cf. 3,5-6) e nell'accoglienza della parola di Dio giunta agli uomini per il tramite di Gesù (cf. 1,17)³².

Ma è soprattutto nei discorsi di addio, propri del Quarto Vangelo, che emerge la dizione tipica "Spirito di verità" (Gv 14,17; 15,26; 16,13). Addirittura nella prima lettera giovannea si legge l'inattesa definizione secondo cui "lo Spirito è la verità" (1Gv 5,6).

³⁰ Cf. M. HASITSCHKA, *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibel-theologische Untersuchung*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1989; e soprattutto R. METZNER, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium*, WUNT 122, Mohr, Tübingen 2000.

³¹ Cf. in generale A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997; K. RUDOLPH, *La gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica*, Paideia, Brescia 2000.

³² Oltre ai commenti, cf. la miscellanea di P.C. BORI, a cura, *In spirito e verità. Letture di Giovanni 4,23-24*, Dehoniane, Bologna 1996.

Per comprendere adeguatamente queste formulazioni bisogna partire dal fatto che, non solo la lettera giovannea, ma anche i discorsi dell'Ultima cena sono in realtà rappresentativi di una prospettiva ecclesiale, sulla quale di fatto essi si aprono. Essi quindi attestano una esigenza propria della comunità cristiana, che deve non solo conservare, ma anche comprendere l'importanza determinante per se stessa della figura di Gesù e della rivelazione da lui arrecata. Ebbene, per Giovanni la funzione fondamentale dello Spirito è proprio quella di richiamare alla memoria tutto ciò che Gesù aveva detto (14,26), quindi di rendere testimonianza a lui (15,26) e di conseguenza di portare i discepoli a tutta la verità (16,13).

Se poi la prima lettera giovannea giunge all'interessante definizione citata, è perché il suo autore considera lo Spirito come colui che rivela in profondità chi è e che cosa significa davvero Gesù in quanto rivelatore della fedeltà e della trascendenza di Dio³³. Va precisato che lo Spirito che compie tutto ciò è semplicemente lo Spirito pasquale, cioè lo Spirito di Cristo, frutto e dono del Risorto (cf. Gv 7,39: "Lo Spirito infatti non c'era ancora, poiché Gesù non era ancora stato glorificato"). Per questo la verità che connota lo Spirito non è altro dalla verità che definisce Gesù stesso.

7. Conclusione

Dall'originaria concezione veterotestamentaria della *'ēmet* di Dio fino alla definizione di Cristo e poi del suo Spirito come "verità", si delinea un corposo percorso semantico, insieme unitario e sfaccettato. Ciò che ne assicura l'omogeneità di fondo è la costante dimensione di rivelazione, che fa della "verità" un dato accessibile non attraverso la speculazione razionale ma solo per fede: una fede, però, che si aggancia ad esperienze storiche concrete di avvenimenti o di persone, e in definitiva alla persona di Gesù Cristo. In questo senso, possiamo dire che la verità biblica è patrimonio non del filosofo ma del profeta.

La sua variegazione invece consiste nel fatto che la "verità" entra a far parte di campi semantici diversi, che di volta in volta implicano un riferi-

³³ Cf. R.E. BROWN, *The Epistles of John*, AB 30, Doubleday, Garden City 1982, 580; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, EKK XXIII/1, Zürich/Neukirchen 1991, 298s.

mento ai concetti di parola, legge, sapienza, mistero, e da ultimo alla figura di Cristo e al suo Spirito. Quest'ultima caratteristica, poi, si proietta sulla vita storica della Chiesa e del cristiano, come a dire che, parafrasando una delle ultime parole di Gesù, "chi è dalla verità ascolta la sua voce" (Gv 18,37).

Nella preghiera finale di Gesù c'è infatti una preoccupazione per la vita dei discepoli: "Santificali nella verità" (17,17.19), la quale in ultima analisi chiede che i discepoli vivano il loro rapporto con Dio in unione al rivelatore Gesù³⁴. Sulla stessa linea sta l'invito a "fare la verità", cioè ad accogliere in sé e fare propria la verità di Gesù (3,21; cf. 1Gv 1,6); analogamente, "camminare nella verità" (2Gv 4; 3Gv 3s) significherà lasciarsi dirigere nella propria azione dalla luce di Cristo rivelatore celeste.

La verità biblica, dunque, è fatta di relazione, di rapporti interpersonali. Se Gesù è la verità, lo è in quanto egli sta in relazione al Padre che lo ha mandato e in relazione a coloro che egli vuole inserire nello stesso dinamismo.

Esiste perciò un particolare nesso tra la verità e l'amore, a cui da ultimo accenniamo. Colui che impersona la verità di Dio è anche colui che esprime al massimo l'agàpe di Dio (cf. Gv 3,16; 13,1; Rom 8,39), non solo nelle parole quanto soprattutto nel suo comportamento di pro-esistenza. In effetti, nel Nuovo Testamento non si dice mai esplicitamente che Dio sia la verità, ma si dice a chiare lettere che "Dio è amore" (1Gv 4,8). Del resto, già il concetto veterotestamentario di verità-fedeltà implica l'idea appunto di un amore fedele e quindi solido, sicuro. Giungiamo così a unificare i due principi supremi della verità e dell'amore, dando ragione a Pascal quando scrive:

«Ci si può fare un idolo persino della verità, perché la verità scissa dalla carità, non è Dio: ne è soltanto l'immagine, un idolo che non dobbiamo né amare né adorare»³⁵.

³⁴ Cf. G. SEGALLA, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17)*, Paideia, Brescia 1983, 181-184.

³⁵ B. PASCAL, *Pensieri* 541. Risuona forse qui il principio agostiniano: "Non intratur in veritatem nisi per charitatem" (*De gratia contra Faustum* 32,18).

“EGO SUM VIA ET VERITAS” (Gv 14,6) Argomentazioni patristiche di verità

ENRICO DAL COVOLO

PATH 1 (2002) 221-238

1. Introduzione

*Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.*¹ L'aforisma di Simmaco nella celebre controversia che lo oppose a sant'Ambrogio² impedisce di ridurre a un solo itinerario la riflessione dei Padri sulla verità.

Da una parte, infatti, l'intera produzione letteraria dei Padri della Chiesa rappresenta un'inesausta argomentazione di verità, sia per quanto riguarda la mèta sia per quanto riguarda l'itinerario, o il metodo, della ricerca;³ ed è evidente che per loro Gesù Cristo, il Lógos/Verbo di Dio, è contemporaneamente la mèta e la via della verità.⁴

¹ Q.A. SIMMACO, *Relazione* 10, edd. M. ZELZER - G. BANTERLE, *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 21, Milano - Roma 1988, p. 56.

² Si tratta della polemica sull'altare della Vittoria: vedi da ultimo A. BARZANÒ, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale* (= Letture cristiane del primo millennio, 24), Milano 1996, p. 72; F. LIPANI, *La controversia sull'“Ara Victoriae”*, “Atene e Roma” 41 (1996), pp. 75-79; L.F. PIZZOLATO, *Ambrogio e la libertà religiosa nel IV secolo*, in E. DAL COVOLO - R. UGLIONE, *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano* (= Biblioteca di Scienze Religiose 170), Roma 2001, pp. 281-293.

³ Si veda per esempio, specialmente per quanto riguarda il metodo teologico dei Padri, A. DI BERARDINO - B. STUDER (curr.), *Storia della teologia*, 1. *Età patristica*, Casale Monferrato 1993, specialmente il contributo di E. OSBORN, *La teologia antignostica di Ireneo e Ippolito*, *ibidem*, pp. 145-177, con bibliografia.

⁴ “Che cos'è la verità? chiese scettico Pilato a Cristo. La verità è Cristo stesso: ‘Io sono la verità’, secondo la ben nota formulazione giovannea”, annota sinteticamente P.F. BEATRICE, *Verità, agape, testimonianza*, “Studia Patavina” 41 (1994), p. 39, in margine alla riflessione dei Padri sulla verità.

Dall'altra parte, però, è necessario superare lo stereotipo di una speculazione patristica rigida e compatta come un monolite. È vero piuttosto che nei primi secoli cristiani si intrecciano varie correnti di pensiero (le cosiddette "scuole" di Alessandria, Antiochia, Edessa..., e, più tardi, quella di Roma), che schiudono alla ricerca della verità itinerari diversi.⁵

Questo appare chiaro anzitutto nell'approccio dei Padri alla *veritas philosophica*.⁶ Al riguardo, la questione ineludibile era quella della legittimità o meno del ricorso alla filosofia greca, e non era certo problema di facile soluzione.

A prima vista, infatti, il dialogo tra la *novitas* cristiana e una filosofia, che comportava pur sempre l'ossequio alla religione olimpica, poteva sembrare improponibile. Così, fin dai primi tempi, si riscontrano, in seno al cristianesimo, due atteggiamenti diversi: quello dell'accettazione, ma anche quello del rifiuto.

Quello di un totale rifiuto, almeno apparente, ha la sua espressione più evidente in alcuni rappresentanti del cristianesimo africano e siriano, cioè nelle due aree estreme del mondo ellenizzato. Sono celebri gli interrogativi in cui prorompeva, sdegnato, Tertulliano: "Che cosa c'è di simile tra un filosofo e un cristiano, tra un discepolo della Grecia e un discepolo del cielo?". E ancora: "Che cosa c'è in comune tra Atene e Gerusalemme? Che cosa tra l'Accademia e la Chiesa? [...] La nostra disciplina viene dal portico di Salomone, il quale aveva insegnato che si doveva cercare Dio in semplicità di cuore. Ci pensino coloro che hanno inventato un cristianesimo stoico e platonico e dialettico".⁷

⁵ Cfr. E. DAL COVOLO (cur.), *Storia della teologia*, 1. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Bologna-Roma 1995, p. 520, nota 11.

⁶ È nota la diffidenza dei primi cristiani verso il termine *theologhía*, ai loro occhi talmente compromesso con il culto degli dei, che ancora alla fine del II secolo Melitone preferiva riferirsi al cristianesimo come *philosophía* piuttosto che *theologhía*: "La nostra *philosophía* sboccò tra i barbari", esordisce il vescovo di Sardi in un celebre frammento della perduta *Apologia* (EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica* 4,26,7, ed. G. BARDY, SC 31, Paris 1952, p. 210). Se dobbiamo credere a Taziano, i pagani del II secolo riconoscevano che Taziano stesso proponeva le dottrine dei barbari (*tà barbáron dógmata*) meglio dei Greci e di tanti altri filosofi: cfr. TAZIANO, *Discorso ai Greci* 35,15-17, ed. M. MARCOVICH, *Patristische Texte und Studien* 43, Berlin - New York 1995, p. 66.

⁷ TERTULLIANO, *La prescrizione degli eretici* 7,9-11, ed. R.F. REFOULÉ, CCL 1, Turnholt 1954, p. 193.

“Ego sum Via et Veritas” (Gv 14,6). Argomentazioni patristiche di verità 223

In realtà l'*Apologeticum* di Tertulliano, indirizzato alle supreme autorità dell'impero intorno al 200, rivela un atteggiamento assai complesso nei confronti della filosofia. Ad affermazioni positive e possibiliste, per cui si è parlato di lui come di un precursore dell'alleanza tra cristianesimo e impero, Tertulliano accosta espressioni simili a quelle citate - che professano la radicale incompatibilità tra “Atene e Gerusalemme” -, per cui, all'opposto, qualcuno ha sostenuto la sua completa apostasia dalla romanità. Per questo motivo la critica odierna registra l'*ambiguità*, o l'*enigma*, di Tertulliano in tutti gli ámbiti (non soltanto filosofico-retorico, ma anche politico-istituzionale, linguistico-letterario...) del suo dialogo con le tradizioni pagane.⁸ In ogni caso, il suo rifiuto non riguardava solo la filosofia, ma anche la *saecularis litteratura*, l'arte, la maggioranza delle professioni e

⁸ Cfr. J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, pp. 15-18; P. SINISCALCO, *Tertulliano*, in A. DI BERARDINO (cur.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato 1984, 2, coll. 3413-3424 (per un aggiornamento critico-bibliografico vedi C. MUNIER, *Tertullien*, in M. VILLER et al., *Dictionnaire de Spiritualité*, 15, Paris 1991, coll. 271-295; G. AZZALI BERNARDELLI, *Tertulliano*, in G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III*, Torino 1998⁴, pp. 80-176; EADEM, *Gli Africani: Tertulliano Cipriano Arnobio Lattanzio*, in E. DAL COVOLO, *Storia della teologia...*, pp. 121-146). Si tratta di un enigma che - a mio parere - non può essere risolto invocando l'adesione al montanismo di Tertulliano nell'ultima fase della sua vita, anche se tale adesione contribuì senza dubbio a radicalizzare il rigorismo dell'apologista (cfr. R. BRAUN, *Tertullien et le montanisme. Église institutionnelle et Église spirituelle*, “Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 21 [1985], pp. 245-257, ora in IDEM, *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'oeuvre de Tertullien (1955-1990)*, Paris 1992, pp. 43-55): già nelle opere anteriori al periodo montanista, infatti, si trovano le dichiarazioni dell'incompatibilità tra la cultura greco-romana e il messaggio cristiano. Ma queste categoriche affermazioni sono poi smentite di fatto, perché egli stesso attinge a piene mani alla retorica e alla filosofia del suo tempo: così, “a dispetto dell'antirazionalismo tanto sottolineato da diversi studiosi, Tertulliano mostra di sentire, come pochi, la fede come ‘obsequium rationabile’” (C. SCAGLIONI, “*Sapientia mundi*” e “*Dei sapientia*”. *L'esegesi di I Cor. 1,18-2,5 in Tertulliano*, “*Aevum*” 46 [1972], p. 214). Vedi ancora C. TIBILETTI, *Filosofia e cristianesimo in Tertulliano*, “*Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata*” num. 3-4 (1970-1971), pp. 98-133, ora in IDEM, *Raccolta di studi*, Roma 1989, pp. 221-255; R. BRAUN, *Tertullien et la philosophie païenne. Essai de mise au point*, “*Bulletin de l'Association Guillaume Budé*” num. 2 (1971), pp. 231-251, ora in IDEM, *Approches de Tertullien...*, pp. 21-41.

dei mestieri, compreso quello dei maestri di scuola: in una parola, l'intera cultura e civiltà pagana.

L'altro atteggiamento invece fu di grande apertura, di dialogo critico e costruttivo con la filosofia dei Greci. È l'atteggiamento iniziato da Giustino e sviluppato dagli Alessandrini, soprattutto da Clemente. Qui non solo la cultura greca non è rifiutata, ma è vista come propedeutica alla fede.

Sarebbe errato, però, ritenere che la vera linea di demarcazione tra il "sì" e il "no" alla filosofia sia quella geografica e ambientale, che divide il cristianesimo latino e siriano da quello alessandrino. "I cristiani sono i filosofi di oggi e i filosofi erano i cristiani d'altri tempi", giunge a dire per esempio, in area latina, Minucio Felice.⁹ In verità, la linea di demarcazione è assai più intima e generale, e passa attraverso ogni singolo pensatore cristiano, perché in ogni autore convivono come due anime: quella cristiana, piena di riserve verso una ricerca della verità tutta permeata di ideologia pagana, e quella greca, che ne è invece soggiogata.

Non di meno, i cristiani dei primi secoli giunsero per lo più a legittimare il ricorso alla filosofia pagana sulla base di una duplice argomentazione.

La prima pare a noi (dico *a noi*, con la nostra mentalità di oggi, perché in realtà ben diversa era la prospettiva dei nostri Padri) insufficiente e di comodo. Stando a questa interpretazione, i Greci avrebbero attinto alcune verità fondamentali dalla Bibbia, che è più antica di Platone (così, sulla scia dell'apologetica giudaico-ellenistica, scrissero Giustino, Clemente Alessandrino e molti altri Apologeti).¹⁰

⁹ MINUCIO, *Ottavio* 20,1, edd. M. PELLEGRINO - P. SINISCALCO - M. RIZZI, *Corona Patrum* 16, Torino 2000, p. 160 (commento, p. 334).

¹⁰ È questa la tesi dei *furta Graecorum*. Cfr. al riguardo (dopo gli studi sempre validi di C. Andresen, R. Holte e J.H. Waszink) l'ormai classico A.J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* (= *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, 26), Tübingen 1989 (qui soprattutto per le pp. 59-72; bibliografia, pp. 201-206), nonché I. SANNA, *L'argomento apologetico Furta Graecorum, in Problemi attuali di filosofia, teologia, diritto. Studi della Pontificia Università Lateranense per il 50° della nuova sede* (= *Studia Lateranensia*, 1), Città del Vaticano 1989, pp. 119-143.

“Ego sum Via et Veritas” (Gv 14,6). Argomentazioni patristiche di verità 225

La seconda argomentazione, ben più profonda e originale, è la teoria del *Lógos spermatikós* di Giustino.¹¹ Il suo significato è ben noto: quel *Lógos*, che si è manifestato profeticamente (in figura) agli Ebrei nella Legge, si è manifestato anche parzialmente sotto forma di semi di verità ai Greci. Ora, conclude Giustino, poiché il cristianesimo è la manifestazione storica e personale del *Lógos* nella sua totalità, ne consegue che “tutto ciò che di bello (*kalôs*) è stato detto da chiunque, appartiene a noi cristiani”.¹²

In questo modo Giustino, pur contestando alla filosofia greca le sue insufficienze e contraddizioni, orienta decisamente al *Lógos* qualunque *veritas philosophica*, fondando così, dal punto di vista razionale, la pretesa di verità e di universalità della religione cristiana. Se l’Antico Testamento tende a Cristo come la figura (*typos*) tende alla propria realizzazione (*alétheia*), la verità greca tende anch’essa a Cristo e al Vangelo, come la parte (*méros*) tende a unirsi al tutto. Ecco perché la filosofia greca non può opporsi alla verità evangelica, e i cristiani possono attingervi con confidenza, come a un bene proprio.¹³

A tale complessa problematica si riferisce la Dichiarazione *Dominus Iesus* (= *DI*) della Congregazione per la Dottrina della Fede, là dove, citando l’Enciclica *Redemptoris Missio*, recita così:

“Dio non manca di rendersi presente in tanti modi ‘non solo ai singoli individui, ma anche ai popoli mediante le loro ricchezze spirituali’”. In particolare, “i libri sacri di altre religioni [...] ricevono dal mistero di Cristo quegli elementi di bontà e di grazia in essi presenti” (*DI* n. 8).

¹¹ Vedi le due monografie, tra loro indipendenti, di G. GIRGENTI, *Giustino martire. Il primo cristiano platonico* (= Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi, 7), Milano 1995 (bibliografia, pp. 157-162), e di P. MERLO, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell’agire morale in san Giustino filosofo e martire* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 111), Roma 1995 (bibliografia, pp. 333-352).

¹² GIUSTINO, 2 *Apologia* 13,4, ed. E.J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1984 (= 1914), p. 88. Cfr. C. CORSATO, *Alcune “sfide della storia” nel cristianesimo delle origini: Giustino, Cipriano, Gregorio Magno*, “Studia Patavina” 42 (1995), pp. 231-251 (soprattutto 231-235: “Giustino e la cultura nel secondo secolo”).

¹³ Cfr. E. DAL COVOLO, *L’atteggiamento dei Padri preniceni dinanzi ad alcune aree di laicità: politica, società, cultura*, “Studia et Documenta Historiae et Iuris” 62 (1996), pp. 563-571; IDEM, *I Padri preniceni davanti alla cultura del loro tempo*, “Ricerche Teologiche” 9 (1998), pp. 133-138.

Sulla strada aperta da Giustino si colloca il monumentale apporto di Clemente e di Origene, capiscuola indiscussi della tradizione alessandrina.¹⁴ Per Clemente, in particolare, la filosofia dei Greci è, al pari della legge per gli Ebrei, ambito di rivelazione, sia pure imperfetta, del Lógos, che permette all'uomo di raggiungere i "semi" della verità. Così egli giunge ad affermare che Dio ha dato la filosofia ai Greci "come un testamento loro proprio".¹⁵ Per Origene, invece, la filosofia ha funzione prevalentemente strumentale, di attrezzatura concettuale per lo sviluppo dell'indagine teologica ed esegetica, che deve essere sempre verificata alla luce del canone di fede. In ogni caso, tutti e due gli Alessandrini attingono generosamente alle categorie filosofiche del loro tempo per elaborare una prima forma di teologia cristiana.

Complessivamente, scrive Raniero Cantalamessa in un lucido saggio su *Cristianesimo primitivo e cultura greca*, "i primi tre secoli vedono impegnati nel dialogo due mondi ancora entrambi vivi e autonomi, mentre più tardi, dopo la pace costantiniana, il paganesimo con la sua filosofia tenderà sempre più a diventare un fatto di sopravvivenza culturale".¹⁶

Questo giudizio d'insieme - nonostante suscitati, e lo stesso autore ne è consapevole, molti interrogativi e istanze di puntualizzazione ulteriore - individua un arco cronologico ben definito.

Di fatto i primi tre secoli segnano il tempo di costruzione faticosa di un'identità culturale complessa del cristianesimo, in cui la primaria istanza religiosa ed esistenziale viene progressivamente strutturata nelle categorie filosofiche e linguistiche della cultura ellenistica imperiale: precisamente in questi termini inizia a porsi il problema filosofico e teologico della *veritas christiana*.

¹⁴ Vedi più ampiamente M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca* (= Cultura cristiana antica), Roma 1983.

¹⁵ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* 6,8,67,1, edd. O. STÄHLIN - L. FRÜCHTEL - U. TREU, GCS 52⁴, Berlin 1985, p. 465. Cfr. al riguardo G.M. VIAN, *Cristianesimo y culturas en la época patrística*, in *Cristianesimo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica* (= Facultas de Teología San Vicente Ferre. Series valentina, 37), Valencia 1995, p. 69.

¹⁶ R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e cultura greca*, in IDEM (cur.), *Il cristianesimo e le filosofie* (= Scienze religiose, 1), p. 27.

“Ego sum Via et Veritas” (Gv 14,6). Argomentazioni patristiche di verità 227

La periodizzazione evocata da Cantalamessa ci esime qui da una valutazione globale del rapporto tra platonismo e cristianesimo, poiché solo nel quarto secolo si manifesta appieno la *facies* platonica del cristianesimo: com'è noto, tale rapporto segnerebbe - o segna, a seconda delle diverse posizioni critiche assunte dagli storici - un'inculturazione permanente del cristianesimo nella forma platonica.¹⁷

L'Enciclica *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II affronta esplicitamente questa complessa problematica: “Il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca”, ammette Giovanni Paolo II, “non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci. Oggi, via via che il Vangelo entra in contatto con aree culturali rimaste finora al di fuori dell'ambito di irradiazione del cristianesimo, nuovi compiti si aprono all'inculturazione”. Così “problemi analoghi a quelli che la Chiesa dovette affrontare nei primi secoli si pongono alla nostra generazione”. D'altra parte, però, “quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità”, conclude decisamente il Papa, “sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia”.¹⁸

Da parte mia ritengo che i vari approcci dei Padri alla verità - che, come si è visto, coinvolgono complessivamente la metodologia dell'incontro tra il cristianesimo e la filosofia nei primi secoli cristiani - impongano alla Chiesa, lungo tutta la sua storia, un discernimento autorevole e imprescindibile riguardo alle forme successive di inculturazione del messaggio evangelico.¹⁹

¹⁷ E. PRINZIVALLI, *Incontro e scontro fra “classico” e “cristiano” nei primi tre secoli: aspetti e problemi*, “Salesianum” 56 (1994), pp. 543-556.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et Ratio*, n. 72.

¹⁹ Cfr. E. DAL COVOLO, “*Fides et ratio*”: *l'itinerario dei primi secoli cristiani*, in M. MANTOVANI - S. THURUTHYIL - M. TOSO (curr.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 148), Roma 1999, pp. 37-44.

2. Argomentazioni patristiche sulla verità

Questa riflessione introduttiva, di necessità alquanto sintetica, lascia intuire l'ampiezza pressoché sconfinata dell'indagine che ci siamo proposti. Fin qui, infatti, ci siamo occupati più che altro delle varie forme di approccio alla verità, e del discernimento (*chrésis*) operato dai nostri Padri nei confronti della filosofia greca.²⁰

Ora, per entrare non soltanto nelle questioni di metodo, ma anche nell'oggetto preciso della ricerca - cioè per occuparci in modo più complessivo della verità come la intendevano i Padri, e per trattarne in maniera plausibile nei limiti a nostra disposizione -, si impongono alcune scelte precise.

Mi limiterò pertanto a riportare un paio di esempi - in qualche modo paradigmatici - delle argomentazioni patristiche sulla verità. Il riferimento va a due "storici" commenti al Vangelo di Giovanni, là dove Gesù stesso si rivela solennemente "he hodòs kài he alétheia" (14,6): precisamente il *Commento* di Origene, maestro della tradizione alessandrina, e il *Commento* di Agostino, "caposcuola", in certo senso, della tradizione teologica occidentale.

2.1. Origene, con particolare riferimento al *Commento a Giovanni*

Origene scrisse il *Commento a Giovanni* in due momenti distinti della sua vita.

La prima parte, di cui rimangono un paio di libri, fu stesa ad Alessandria verso il 225; della seconda parte, composta a Cesarea dopo il 232, abbiamo altri sei libri. Benché gravemente mutila, l'opera è giunta nella lingua originale, e rappresenta per noi il più antico commento al Vangelo di Giovanni. È dunque l'"archetipo" dei commenti giovannei,

²⁰ Finora il riferimento è andato soprattutto ai primi tre secoli. Per un'estensione maggiore dell'arco cronologico si può vedere B. STUDER, *La teologia nella chiesa imperiale (300-450)*, in A. DI BERARDINO - B. STUDER (curr.), *Storia della teologia...*, pp. 305-507 (bibliografia, pp. 501-507. Vi è citato fra l'altro il fondamentale contributo di C. GNILKA, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, 1. *Der Begriff des "rechten Gebrauches"*, Basel - Stuttgart 1984.

“Ego sum Via et Veritas” (Gv 14,6). Argomentazioni patristiche di verità 229

rispetto a quelli di Cirillo di Alessandria, di Teodoro di Mopsuestia, di Agostino, e rispetto alle *Omèlie* di Giovanni Crisostomo.²¹

Il testo che possediamo si arresta al tredicesimo capitolo del Vangelo (Giovanni 13,33): manca perciò l'esegesi sistematica di Giovanni 14,6 (“Io sono la via, la verità e la vita”). Tuttavia l'Alessandrino vi allude una quarantina di volte negli otto libri sopravvissuti del suo *Commento*.²²

“L'Unigenito è verità”, leggiamo nel primo libro, “in quanto contiene, secondo il volere del Padre, con chiarezza assoluta tutta la ragione dell'universo; e ne fa partecipe, in quanto appunto è verità, ogni singolo essere, secondo il suo merito. Qualcuno potrebbe chiedersi se il nostro Salvatore conosca tutto ciò che è conosciuto dal Padre secondo la profondità della sua ricchezza, della sua scienza e della sua conoscenza, e quindi, nell'intento di glorificare il Padre, potrebbe affermare che alcune cose, note al Padre, sono ignorate dal Figlio. [...] Occorre correggere costui partendo dal fatto che il Salvatore è verità, e argomentare che, se la verità è totale, egli non ignora nulla di ciò che è vero. [...] Alla vita del Salvatore] attingono i partecipi di Cristo, i quali perciò vivono la vita vera, mentre quelli che vivono apparentemente fuori di lui mancano della luce vera e quindi della vera vita”.²³

Questa *partecipazione* dei fedeli a Cristo, e la loro coerente *partecipazione* alla verità, sono temi ricorrenti nel *Commento*. Leggiamo per esempio nel ventesimo libro:

“Vale la pena di chiederci che valore abbiano le parole: ‘La verità non è in lui’ (Gv 8,44), se esse cioè vogliono dire che questi non partecipa a Cristo, a differenza di chi, partecipando a Cristo, partecipa a colui che

²¹ Cfr. D. PAZZINI, *Giovanni Evangelista (scritti esegetici su)*, in A. MONACI CASTAGNO (cur.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, pp. 197-200. La bibliografia sul *Commento* origeniano a *Giovanni* è ancora scarsa. Manca a tutt'oggi uno studio complessivo. Vedi comunque la nota bibliografica curata dallo stesso D. PAZZINI, *ibidem*, p. 200.

²² La *Biblia Patristica* registra non meno di 230 occorrenze del versetto nelle opere superstiti di Origene: cfr. J. ALLENBACH et al. (curr.), *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la Littérature patristique*, 3. *Origène*, Paris 1980, pp. 340-341.

²³ ORIGENE, *Commento a Giovanni* 1,186-188, ed. C. BLANC, SC 120, Paris 1966, pp. 152-154. Salvo lievi ritocchi, utilizzo qui e altrove la traduzione di E. CORSINI, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene* (= *Classici della Filosofia*), Torino 1995 (= 1968).

dichiara: 'Io sono la verità'. Infatti quelli che partecipano a lui, ne sono partecipi anche in quanto è verità, e quindi in loro c'è la verità".²⁴

La dottrina della verità è ripresa e sviluppata nel sesto libro. Leggiamo:

"Poiché i generosi soldati di Cristo devono munirsi di tutto punto per combattere in favore della verità, senza lasciare la minima possibilità alla seduzione dell'errore, esaminiamo bene. [...] Se è Gesù a dire: 'Io sono la verità', come può ancora essere che la verità sia stata fatta per mezzo di lui ['per mezzo del quale tutto fu fatto' (Gv 1,3)]? Nessuno, infatti, può essere fatto per mezzo di se stesso. Occorre, dunque, intendere in questo modo: la Verità-in-sé, la Verità sostanziale, quella che è per così dire 'il prototipo della verità' che si trova nelle anime dotate di Lógos, quella Verità, le cui immagini si imprimono in coloro che meditano sulla verità, non è stata fatta né per mezzo di Gesù Cristo né di altri, ma è stata fatta direttamente da Dio". Precisamente in questo senso il Lógos - che afferma: "Io sono la verità" - si identifica con la verità che viene da Dio. "Invece la verità che è presso gli uomini è stata fatta per mezzo di Gesù Cristo: per esempio, la verità che era in Paolo e negli apostoli è stata fatta per mezzo di Gesù Cristo. Nessuna meraviglia quindi se, pur essendo la verità una sola, noi ci esprimiamo come se ne derivassero molte".²⁵

Nei confronti di questa verità si consuma la lotta senza quartieri dell'Anticristo, della "lettera" e della "carne". "La menzogna, infatti, è la caratteristica di chi si oppone a colui che dice: 'Io sono la verità', cioè dell'Anticristo, il cui padre, cioè il diavolo, è menzognero".²⁶ Del resto "i Sommi Sacerdoti, tutto il culto giudaico corporeo, i Farisei e tutto l'insegnamento letterale della Legge tendono insidie a Gesù, che è la verità: al fine di continuare a sussistere, cercano di ostacolare la manifestazione della verità, così come, per lo stesso motivo, la carne ha desideri contrari allo spirito. Ma lo spirito che ha desideri contro la carne è più forte; quello del nostro Salvatore è un vero Sommo Sacerdozio. Il suo insegnamento è spirituale: tutto ciò ha il potere di sciogliere il sinedrio dei Sommi Sacerdoti e dei Farisei che cospirano contro Gesù. Dobbiamo pensare che

²⁴ ORIGENE, *Commento a Giovanni* 20,245, ed. C. BLANC, SC 290, Paris 1982, p. 278.

²⁵ *Ibidem* 6,32-39, ed. C. BLANC, SC 157, Paris 1970, pp. 152-158.

²⁶ *Ibidem* 20,173, SC 290, p. 242.

“Ego sum Via et Veritas” (Gv 14,6). Argomentazioni patristiche di verità 231

ciò avvenga tuttora, perché lo si può constatare in coloro che tentano di dissolvere l'insegnamento spirituale di Cristo mediante la conservazione del giudaismo corporeo”.²⁷

Pur nella loro brevità, le testimonianze addotte sono sufficienti per richiamare alcuni capisaldi della dottrina origeniana su Cristo-verità, tema assolutamente centrale negli scritti dell'Alessandrino. Già nella *Prefazione dei Principi* egli affermava che “tutti i credenti sanno che Cristo è la verità”,²⁸ e appellandosi a Giovanni 1,17 (*gratia et veritas per Iesum Christum facta est*) lasciava intendere l'assoluta rilevanza di tale dottrina, successivamente ribadita e precisata nel *Commento a Giovanni*.

Qui in particolare, e soprattutto nel lungo commento al *Prologo* giovanneo, Origene illustra la funzione mediatrice del Lógos nella rivelazione.²⁹ Grazie ad essa, non c'è spazio di tensioni irrisolte tra fede e ragione. Come si può rilevare anche da un primo controllo del lessico origeniano, il medesimo termine “lógos” viene usato per indicare sia la “ragione” e il procedimento razionale, sia la persona del Verbo. Gli esseri razionali (“loghikói”) sono tali proprio in forza della loro partecipazione al Lógos di Dio, a immagine e somiglianza del quale sono stati creati. Allo stesso modo, l'adesione a Cristo-verità garantisce - essa sola - la partecipazione degli uomini alla vita vera e alla verità, pur nella molteplicità delle sue manifestazioni parziali.³⁰

“Bisogna aggiungere”, osserva Henri Crouzel, “che, secondo la misura del progresso spirituale [del cristiano], il velo di immagine che ricopre ancora il mistero nel Vangelo temporale diviene sempre più trasparente alla verità che contiene. Quando ci si volge al Signore, il velo è tolto progressivamente, e la divinità di Cristo appare sempre più attraverso la sua umanità, non costituendo più la carne un ostacolo per

²⁷ *Ibidem* 28,95-97, ed. C. BLANC, SC 385, Paris 1992, pp. 110-112.

²⁸ IDEM, *I Principi* 1,1, edd. H. CROUZEL - M. SIMONETTI, SC 252, Paris 1978, p. 76. Vedi anche le relative note di commento nel tomo successivo di SC 253, pp. 10 s.

²⁹ Resta valido l'ormai classico contributo di M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (= Patristica Sorbonensia, 2), Paris 1958.

³⁰ Cfr. B. STUDER, *Rivelazione*, in A. MONACI CASTAGNO (cur.), *Origene. Dizionario...*, pp. 409-415; L. PERRONE, *Fede/Ragione*, *ibidem*, pp. 157-161.

quelli che possiedono gli 'occhi spirituali' capaci di percepire la divinità".³¹

Di fatto la sigla propria del metodo teologico di Origene risiede nella sua incessante raccomandazione a trascorrere dalla carne e dalla lettera allo spirito, per progredire nella conoscenza della verità:³² una conoscenza che "porta all'unione, e anzi, è l'unione".³³ Secondo Origene, il più alto livello della conoscenza della verità è l'amore. Per dimostrarlo, egli si fonda su un significato ebraico del verbo *conoscere*, utilizzato per esprimere l'atto dell'amore umano: "Adamo conobbe Eva, sua sposa, la quale concepì..." (Genesi 4,1).³⁴

Tale è la definizione ultima del conoscere, confuso con l'amore nell'unione. Come l'uomo e la donna sono "due in una sola carne", così Dio e il credente divengono due "in uno stesso spirito". Allo stesso modo, il modello del discepolo che attinge alla verità rimane, secondo Origene, l'apostolo Giovanni, che posò il suo capo sul petto di Gesù.³⁵

2.2. Agostino, con particolare riferimento al *Commento al Vangelo di San Giovanni*

Il *Commento* agostiniano si compone di 124 omelie, in parte pronunciate, in parte dettate. Si tratta di un'opera prevalentemente pastorale (a differenza del commentario origeniano, concepito invece per l'insegnamento). La data di composizione è discussa: probabilmente le 124 omelie furono disseminate in un arco di tempo considerevole del ministero episcopale di sant'Agostino, dal 406 fin dopo il 418.³⁶

³¹ H. CROUZEL, *Origene* (= Cultura cristiana antica) (ed. francese, Paris 1985), Roma 1986, p. 161.

³² Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Il senso spirituale della Scrittura*, "Ricerche Teologiche" 5 (1994), pp. 5-9; I. de la POTTERIE, *Presentazione dell'introduzione di H.U. von Balthasar*, *ibidem*, pp. 11-17.

³³ H. CROUZEL, *Origene...*, p. 169.

³⁴ Cfr. ORIGENE, *Commento a Giovanni* 19,22-23, SC 290, p. 58.

³⁵ Giovanni infatti "era appoggiato al petto del Lógos nel senso che aderiva al Lógos e si riposava in lui anche negli aspetti più mistici": *ibidem* 32,264, SC 385, p. 298.

³⁶ Per un'introduzione ad Agostino si vedano per esempio G. LETTIERI, *Agostino*, in E. DAL COVOLO (cur.), *Storia della teologia...*, pp. 353-424; V. GROSSI, *Sant'Agostino d'Ippona*, in G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli IV e V*, Torino 1998², pp. 60-168. Sul *Commento al Vangelo di San Giovanni*

“Ego sum Via et Veritas” (Gv 14,6). Argomentazioni patristiche di verità 233

Iniziamo con la lettura dell’*Omelia* 69, nella quale Agostino si propone di commentare espressamente la domanda di Tommaso (“Signore, come possiamo conoscere la via?”) e la risposta di Gesù: “Io sono la via, la verità e la vita”.³⁷

“Abbiamo sentito la domanda del discepolo”, osserva Agostino; “abbiamo sentito la risposta del Maestro, ma ancora non abbiamo compreso il contenuto della risposta, neppure dopo che abbiamo sentito il suono della sua voce. Ma che cosa non possiamo capire? Forse che gli apostoli, con i quali si intratteneva, potevano dirgli: ‘Noi non ti conosciamo?’. Di fatto, se lo conoscevano, dato che lui è la via, conoscevano anche la via; se lo conoscevano, dato che lui è la verità, conoscevano anche la verità; se lo conoscevano, dato che lui è la vita, conoscevano anche la vita”.³⁸

Detto questo, però, l’omelia si sposta su un’unica questione, che sembra preoccupare Agostino più di ogni altra. Gesù, infatti, dice di andare alla verità - che è lui stesso - attraverso se stesso, perché egli è contemporaneamente la verità e la via: ma che cosa vuol dire precisamente questo, cioè che Gesù va a se stesso attraverso se stesso? Cercando di rispondere a questa domanda, il vescovo di Ippona si perde un poco tra le proteste di umiltà e i lamenti sull’incapacità di capire.

Ma in altre omelie egli affaccia con chiarezza la sua risposta: è passando attraverso la via della propria carne che Gesù Cristo ritorna al Padre e alla verità, pur non avendoli mai lasciati. *Induens se carnem, factus est via*.³⁹

Prendiamo per esempio l’*Omelia* 13:

“Io sono la via, la verità e la vita’. Se cerchi la verità, segui la via. Perché la via è lo stesso che la verità. La mèta cui tendi e la via che devi

vedi A. DI BERARDINO (cur.), *Patrologia*, 3. *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini*, Torino 1978, pp. 374-375 (con bibliografia); O. PASQUATO, *Agostino d’Ippona*, in M. SODI - A.M. TRIACCA (curr.), *Dizionario di Omiletica*, Leumann - Bergamo 1998, pp. 7-15, soprattutto p. 8.

³⁷ Giovanni 14,4-6. Seguo l’edizione e, con minimi ritocchi, la traduzione di A. VITA - E. GANDOLFO - V. TARULLI, *Sant’Agostino. Commento al Vangelo di San Giovanni* (= Nuova Biblioteca Agostiniana, 24), Roma 1968.

³⁸ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni* 69,1, pp. 1164-1166.

³⁹ *Ibidem* 34,9, p. 724.

percorrere sono la stessa cosa. Non puoi giungere alla mèta seguendo un'altra via; per altra via non puoi giungere a Cristo: a Cristo puoi giungere solo per mezzo di Cristo. In che senso arrivi a Cristo per mezzo di Cristo? Arrivi a Cristo Dio per mezzo di Cristo uomo; per mezzo del Verbo fatto carne arrivi al Verbo che era in principio Dio presso Dio".⁴⁰

Questa via e questa verità sono per il cristiano un dono di grazia: infatti, argomenta Agostino, "se il Signore avesse detto: 'Chiunque ascolta la mia voce è dalla verità', si sarebbe potuto pensare che uno è dalla verità per il fatto che obbedisce alla verità. Ma egli non dice così, bensì: 'Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce'. Non è, costui, dalla verità perché ascolta la sua voce, ma ascolta la sua voce perché è dalla verità, avendogli la verità stessa concessa questa grazia. E che altro vuol dire questo, se non che è per grazia di Cristo che si crede in Cristo?".⁴¹

Altri riferimenti a Giovanni 14,6 arricchiscono la dottrina agostiniana di Cristo-verità:

"Cristo è talmente la verità", afferma vigorosamente il vescovo di Ippona nell'*Omelia* 8, "che tutto in lui è vero: egli è il vero Verbo di Dio, Dio uguale al Padre, vera anima, vera carne, vero uomo, vero Dio; vera è la sua nascita, vera la sua passione, la sua morte, la sua risurrezione".⁴²

"Il Figlio è la verità", prosegue Agostino in altro contesto, "il Padre è verace: chi è più grande?". E risponde: "Trovo che sono uguali; perché il Padre che è verace, non è verace nel senso che ha preso una parte della verità, ma perché egli stesso ha generato tutta intera la verità [...]. Ed ecco in che modo Dio è verace: non per essere partecipe della verità, ma per averla generata".⁴³

Da parte loro i credenti, cioè "gli eredi del Nuovo Testamento, vengono santificati nella verità di cui le santificazioni operate nel Vecchio Testamento non erano altro che ombre. Essi vengono santificati nella verità, cioè in Cristo, il quale con tutta verità dice: 'Io sono la via, la verità e la vita'. E così, quando dice: 'La verità vi renderà liberi', poco dopo, spiegando la sua affermazione, aggiunge: 'Se il Figlio vi libererà, allora sarete veramente liberi', per mostrare la piena identità tra ciò che prima chiama

⁴⁰ *Ibidem* 13,4, pp. 302-304.

⁴¹ *Ibidem* 115,4, p. 1524.

⁴² *Ibidem* 8,5, p. 195.

⁴³ *Ibidem* 38,7-8, pp. 800-802.

“Ego sum Via et Veritas” (Gv 14,6). Argomentazioni patristiche di verità 235

‘verità’ e ciò che poi chiama ‘Figlio’. E così qui, dicendo: ‘Santificali nella verità’, che altro vuol dire, se non: ‘Santificali in me?’⁴⁴

Anche in questo secondo esempio, legato ad Agostino, le testimonianze citate richiamano efficacemente alcuni “nodi” della dottrina relativa a Gesù Cristo-verità. Mi accontento di sottolinearne due.

Anzitutto la piena identificazione tra verità, via e Cristo. Agostino è approdato a questa piena identificazione - che, come è noto, giunse a placare finalmente la sua angosciosa ricerca della verità -⁴⁵ non solo attraverso la filosofia, rivisitando in maniera originale argomentazioni caratteristiche dell’eclettismo neoplatonico,⁴⁶ ma anche e soprattutto per mezzo di una riflessione fondata sulla rivelazione scritturistica. È questo il motivo per cui, come già scriveva più di ottant’anni fa Charles Boyer, Agostino dava al Verbo il nome di verità in due sensi: il primo, che “considera il Verbo in se stesso. La verità è allora la sintesi delle Idee, la Bellezza, la Sapienza, il Numero”; e l’altro, che “considera il Verbo in rapporto al Padre”.⁴⁷ L’irriducibile tensione tra queste due rappresentazioni del Verbo-verità connota robustamente il pensiero agostiniano come “inesausta conversione da una metafisica della *veritas*, compimento della libertà umana, a una teologia dell’assoluta libertà divina”.⁴⁸

⁴⁴ *Ibidem* 18,2, p. 1456.

⁴⁵ Cfr. G. BIFFI, *Conversione di Agostino e vita di una Chiesa*, in A. CAPRIOLI - L. VACCARO (cur.), *Agostino e la conversione cristiana* (= Augustiniana. Testi e Studi, 1), Palermo - Gazzada 1987, pp. 23-34; E. DAL COVOLO, *La conversione di Sant’Agostino. Il ruolo del vescovo Ambrogio e della Chiesa di Milano*, “Palestra del Clero” 66 (1987), pp. 953-963.

⁴⁶ Si leggano al riguardo i *Dialoghi* di Cassiciaco, specialmente i libri *Contra Academicos*, partendo da quel passo famoso, dove Agostino scrive: “Guardatevi dal ritenere che voi col filosofare non potete conoscere la verità o che in nessun modo qualcuno la possa conoscere filosofando. Piuttosto, fidatevi di me, o meglio di colui che disse: ‘Cercate e troverete’” (2,3,9). E ancora: “Riguardo a ciò che si deve raggiungere col pensiero filosofico, ho fiducia di trovare nei platonici temi che non ripugnano alla parola sacra. Tale è infatti la mia attuale disposizione, che desidero di apprendere senza indugio le ragioni del vero non solo con la fede, ma anche con l’intelligenza” (3,20,43). Cfr. E. DAL COVOLO, *Il Colloquio Internazionale su “Agostino nelle terre di Ambrogio”*, “Salesianum” 49 (1987), pp. 266-269.

⁴⁷ C. BOYER, *L’idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris 1920, p. 89.

⁴⁸ G. LETTIERI, *Agostino...*, p. 419.

In secondo luogo, Cristo è via e verità per gli uomini precisamente grazie alla sua incarnazione: *induens se carnem, factus est via*.⁴⁹ La sottolineatura assume un certo rilievo nei confronti di chi, ancora di recente, ha inteso muovere pesanti critiche alla soteriologia agostiniana, accusata in buona sostanza di essere “intellettuale” e “disincarnata”. Dalle testimonianze addotte, invece, il pensiero di Agostino appare ben diverso: è proprio mediante la carne, di cui si è rivestito, che il Verbo-verità si fa vedere e sentire dagli uomini, prima per suscitare in loro la fede, e poi per concedere ai credenti la visione diretta.⁵⁰

3. Conclusione

I due esempi fin qui svolti, a mio parere rappresentativi in massimo grado delle argomentazioni patristiche sulla verità, attestano senza ombra di dubbio che Gesù Cristo, Lógos/Verbo di Dio, è la verità tutta intera, perché egli dimora nel seno del Padre. A sua volta il discepolo, “vero gnostico”, attinge alla verità dimorando, come l’apostolo Giovanni, nel seno di Gesù e rimanendo nel suo amore.⁵¹

A questa rivelazione resta legata per sempre la *regula fidei*, o *veritatis*, che già Ireneo alla fine del secondo secolo si era impegnato ad esplicitare.⁵² Secondo il vescovo di Lione, la cura di conservare e spiegare retta-mente la regola della fede spetta solo alla Chiesa, che proprio per questo ha ricevuto lo Spirito Santo. Perciò il vero insegnamento è quello impar-

⁴⁹ Vedi *supra*, nota 39.

⁵⁰ Cfr. N. CIPRIANI, *Rivelazione cristiana e verità in S. Agostino. A proposito di un recente saggio*, “Augustinianum” 41 (2001), pp. 477-508. Il riferimento polemico va a A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica* (= Nuovi saggi teologici. Series Maior), Bologna 1999. Vedine l’equilibrata recensione di A. AMATO in “Salesianum” 63 (2001), pp. 397 s.

⁵¹ Vedi *supra*, nota 34, la citazione del *Commento* origeniano. Tuttavia - a differenza di Clemente Alessandrino e a scanso di pericolosi equivoci - Origene non usa mai il termine “gnostico” per indicare chi è cresciuto nella verità e nella conoscenza di Dio. Cfr. E. DAL COVOLO, *Conoscenza “razionale” di Dio, contemplazione ed esperienza “mistica”. Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene*, in L. PADOVESE (cur.), *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (= Turchia: la Chiesa e la sua storia, 12), Roma 1998, pp. 237-251.

⁵² Sull’argomento vedi, da ultimo, Th. C.K. FERGUSON, *The Rule of Truth and Irenaeus Rhetoric in Book 1 of Against Heresies*, “Vigiliae Christianae” 55 (2001), pp. 356-375.

“Ego sum Via et Veritas” (Gv 14,6). Argomentazioni patristiche di verità 237

tito dai vescovi, che possono provare di averlo ricevuto per mezzo di una tradizione ininterrotta dagli apostoli, in quanto Cristo lo ha affidato loro. Stando sempre ad Ireneo, occorre considerare in modo speciale l'insegnamento della Chiesa di Roma, massima e antichissima, che ha “maggiore apostolicità”, perché trae origine dalle *colonne* del collegio apostolico, Pietro e Paolo: con lei devono accordarsi tutte le Chiese. Con questi argomenti vengono confutate dalle loro fondamenta le pretese degli eretici: anzitutto essi non posseggono la verità, perché non sono di origine apostolica; in secondo luogo la verità, e quindi la salvezza, non sono privilegio o monopolio di pochi, ma tutti le possono raggiungere attraverso la predicazione dei successori degli apostoli e soprattutto del vescovo di Roma.⁵³

Tutto ciò - come si è visto - non esclude affatto il dialogo dei cristiani con le filosofie e le culture del loro tempo, ma ne fornisce anche i limiti, grazie al noto principio del discernimento (*chrésis*).⁵⁴ Di fatto, secondo Agostino la *verissima philosophia* è una sola, che non è la “sapienza di questo mondo” (1 Corinzi 2,6), alla quale si oppongono i misteri cristiani e che alla fine manifesta tutte le sue aporie. È la *philosophia* ispirata alla rivelazione di Cristo, che si trova solo nella Chiesa e si identifica, in ultima analisi, con la religione cristiana.⁵⁵

È sintomatica al riguardo quella “irriducibile tensione”, di cui si parlava a proposito dello stesso Agostino, una tensione che ricalca di fatto la sofferta esperienza di Paolo dopo l'Areopago.

Ma forse l'aggettivo “irriducibile” non è del tutto preciso, perché il vescovo di Ippona giunge infine a risolvere il suo dilemma. “Nessuno”,

⁵³ Cfr. IRENEO, *Contro le eresie* 3,3,1-4, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, pp. 30-44. Una buona traduzione del passo è riportata da E. CATTANEO, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo 1999, pp. 97-98. Su tutto questo cfr. E. DAL COVOLO, “Trasmettere la fede” secondo i nostri Padri, “Notiziario del Servizio Nazionale Progetto Culturale” 5 (2001), pp. 50-62.

⁵⁴ Vedi *supra*, nota 20 e contesto.

⁵⁵ Cfr., anche per la relativa documentazione, B. STUDER, *La teologia nella chiesa imperiale...*, p. 393.

scrive Agostino, sempre nel *Commento a Giovanni*, “può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo”.⁵⁶

Secondo Giovanni Reale, appassionato studioso della filosofia antica, il vescovo di Ippona nel suo itinerario verso la verità ha compiuto, come Platone, una “seconda navigazione”, e ve ne ha aggiunto addirittura una “terza”. Infatti, non attraverso una “semplice zattera”, e neanche attraverso una “nave più sicura”, è possibile approdare alla verità tutta intera: occorre fidarsi di un terzo *lignum*, “quello della croce”, che solo rivela in massimo grado la gloria del Lógos.⁵⁷

In definitiva, la Dichiarazione *Dominus Iesus* si colloca con sicurezza nell'alveo della genuina tradizione patristica, quando afferma, a proposito della rivelazione di Cristo, che essa “continuerà ad essere nella storia la vera stella di orientamento dell'umanità intera” (DI n. 23).

⁵⁶ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni* 2,2, p. 26.

⁵⁷ G. REALE, *Agostino e il Contra Academicos*, in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)* (= Augustiniana. Testi e Studi, 2), Palermo - Gazzada 1987, pp. 13-30.

RIFLESSIONE FILOSOFICA SULLA VERITÀ

HORST SEIDL

PATH 1 (2002) 239-250

Questo contributo, che tratta del tema della verità dal punto di vista filosofico, vuole riflettere anche sul rapporto della verità filosofica – gno-seologica o epistemologica e ontologico-metafisica – con la verità religiosa e teologica. In primo luogo occorre chiarire che cosa sia la verità, per sua definizione, per spiegare, poi, le diverse forme di verità: teorica e pratica, filosofica e religiosa, contingente e assoluta, storica e sovra-storica.

1. Definizione della verità

Se ci orientiamo verso la definizione classica della verità come “adeguamento dell’intelletto e della cosa”, vediamo che la verità si definisce soltanto in connessione con la conoscenza; infatti, la verità, come pure la falsità, è un indice del giudizio e dell’enunciazione in quanto l’intelletto rappresenta adeguatamente o meno l’oggetto. E non si può parlare della conoscenza se non in rapporto con un oggetto; infatti la conoscenza, per definizione, è la relazione tra soggetto e oggetto.

La fonte di questa dottrina si trova in Aristotele, *De interpretatione*, cap. 1: il testo riflette sulla conoscenza come relazione tra il soggetto, “l’anima” (ψυχή), e l’oggetto, “la cosa” (πράγμα). L’anima ossia l’intelletto, appropriandosi dell’oggetto, lo rappresenta in sé in un contenuto / concetto intelligibile (νόημα). Questo viene chiamato nel testo “patimento” (πάθημα), perché l’intelletto viene determinato dall’oggetto. Inoltre viene chiamato anche “adeguamento” (ὁμοίωμα), in quanto la relazione tra l’intelletto e l’oggetto arriva a una identità. Aristotele distingue due relazioni, quella del contenuto conoscitivo con l’oggetto che è una relazione d’iden-

tità, e quella con la sua manifestazione in lingua orale o scritta, che è una relazione simbolica, non identica. Infatti, nei vari popoli le lingue che esprimono lo stesso contenuto conoscitivo sono diverse, ma la conoscenza di tutti gli uomini è la stessa della medesima cosa, in quanto si compie in una relazione d'identità.

Nel *De anima* II 5, Aristotele differenzia la relazione tra soggetto e oggetto: prima di compiersi in una conoscenza, essa è inuguale, ma nella conoscenza compiuta essa diventa identica, e l'intelletto "è adeguato" (ὁμοιωται) alla cosa. Dalla fonte aristotelica si è formata la dottrina scolastica della verità come *adaequatio intellectus et rei*.

Il presupposto ontologico consiste nel fatto che vi sia un oggetto e vi sia il soggetto, cosicché possa costituirsi una reciproca relazione conoscitiva, stabilita dal soggetto, la cui conoscenza viene determinata dall'oggetto. Infatti, la gnoseologia classica è realistica: presuppone che l'essere e l'essenza dell'oggetto siano intelligibili; perciò parla della verità (= intelligibilità) ontologica nelle cose, come fonte della verità che si forma nel giudizio e nell'enunciazione del soggetto.

Nella dottrina tomista dei cosiddetti trascendentali, l'essere vero o intelligibile diventa una nota trascendentale di ogni ente in quanto è: cfr. *De veritate* q. 1, a. 1. Il testo fonte lo troviamo in Aristotele, *Metaph.* II, che introduce la "prima filosofia", come "teoria della verità" (θεωρία τῆς ἀληθείας). "Verità" viene intesa qui come prima causa di ogni vera conoscenza particolare. L'argomento del libro II, 1, procede dall'essere causato delle cose e risale alla prima causa dell'essere, alla quale arriva la prima filosofia; e poiché ciò che è, si riconosce anche come vero, la prima causa dell'essere si palesa pure come prima causa di ogni conoscenza vera, come la verità stessa. Perciò la metafisica si riferisce ad essa.

Si badi che la metafisica non comincia a parlare sulla verità senz'altro, ma arriva alla verità assoluta solo a partire dalle cose del mondo, che hanno una verità determinata dal loro essere determinato; diversamente dall'uomo religioso che comincia già con un rapporto diretto con il Divino. Anche il cristiano può parlare direttamente di Cristo come la Verità, intesa come la Via al Padre, e la Vita, perché Parola del Padre. Tuttavia il filosofo non può cominciare a parlare, per esempio, della "verità sull'uomo" se non partendo prima dall'essere dell'uomo e dalla conoscenza vera sulla sua essenza. Oggi tutti i filosofi (idealisti, materialisti,

positivisti, fenomenologi, personalisti, esistenzialisti ecc.) pretendono di avere “la verità sull'uomo”, sebbene differiscano massimamente nella conoscenza dell'essenza dell'uomo; molti la negano del tutto.

2. Verità teorica e verità pratica: il loro valore per la vita umana

Nei tempi moderni la critica alla metafisica abbandona man mano la verità teorica in favore di una verità funzionale del soggetto spontaneo che “pone”, anzi “costituisce” (in modo trascendentalistico, positivistico, ermeneutico, fenomenologico ecc.) o “crea” (in modo idealistico, esistenzialistico ecc.) l'oggetto.

Varrebbe veramente la pena di ripensare la distinzione classica tra attività teoriche, pratiche e creative dello spirito in corrispondenza a tre reali ambiti diversi: l'ambito della verità teorica e necessaria riguarda le cose nel loro essere necessario essenziale; l'ambito della verità pratica, invece, concerne ciò che è ancora da realizzare, attraverso le azioni degli uomini, e in dipendenza dalle loro decisioni; infine, l'ambito della produzione o creazione umana che assomiglia a quello pratico, ma ne differisce, perché la prassi ha il suo fine nell'anima, in quanto attraverso l'agire si stabiliscono atteggiamenti (virtuosi o viziosi) nell'anima, mentre la produzione ha il proprio fine in un'opera (nelle produzioni o creazioni) fuori dell'anima.

Solo le attività teoriche hanno il loro fine in se stesse (ancora oltre gli atteggiamenti che si formano con esse). Perciò in esse si riflette l'essenza dell'uomo, cioè di essere fine in se stesso.¹ Ciò sia ribadito contro una odierna tendenza che squalifica fino a disprezzare le conoscenze teoriche astratte, come lontane dalla vita concreta, mentre secondo la tradizione esse si rivelano come una perfezione della vita.

Come si spiega questo? La risposta è semplice. La tendenza odierna identifica la vita con la prassi concreta degli uomini, mentre per la tradizione la vita si distingue dalla prassi come l'essere dal movimento; infatti, la vita è il modo dell'essere dei viventi (*vivere est esse viventis*). E le virtù

¹ Kant definisce la persona proprio per questa caratteristica, che egli attinge ancora dalla tradizione; cosicché non si può trattarla solo come mezzo, bensì come fine.

che si acquisiscono attraverso la buona prassi sono diverse da essa, presentandosi come un “abito dell’anima”, come qualità del suo essere.

Se in tutte e tre le attività summenzionate dello spirito umano collaborano l’intelletto e la volontà, si può dire che nelle attività teoriche la volontà sta al servizio dell’intelletto (di voler acquisire conoscenze), in quelle pratiche invece l’intelletto sta al servizio della volontà, indirizzata al bene, che l’intelletto deve presentare in modo giusto. Nelle attività produttive si combinano i rapporti tra volontà e intelletto, in quanto esse producono mezzi per la prassi (con gli strumenti tecnici) e per la teoria (con le opere d’arte).

3. Verità filosofica e verità religiosa

Prima di procedere a una riflessione filosofica riguardo alla verità assoluta della Chiesa cattolica su Cristo unico Salvatore del mondo, mi pare necessario rilevare la dimensione di una religiosità naturale comune a tutti gli uomini, che sta alla base di ogni credenza speciale in un Fondatore e nella sua dottrina, come si manifesta nelle diverse religioni del mondo. Anche la fede in Cristo si fonda su una disposizione religiosa naturale. Il Vangelo predicato da Gesù Cristo – e poi dagli apostoli e i loro successori nella Chiesa – non comincia con la prova dell’esistenza di Dio, ma presuppone ascoltatori, che pregano già Dio, cercando la salvezza e la comunione con Lui.

La famosa espressione dell’*anima naturaliter christiana* (Giustino, Tertulliano) significa proprio l’*anima naturaliter religiosa* di tutti gli uomini, disposta a ricevere la rivelazione cristiana.

La religione, come disposizione naturale in tutti gli uomini, è considerata come pietà e culto divino già da Platone (*Eutifrone*), da Aristotele (*Sulla preghiera*), dagli Stoici e da Plotino, nonché dai Padri della Chiesa e da S. Tommaso d’Aquino (*S.Th.* II-II, q. 81). Forse non si trova in forma pura negli uomini, perché sempre già arricchita da dottrine o confessioni, ma si lascia dischiudere *per modum reductionis* come fondamento naturale delle credenze naturali, anche della fede cristiana, che i fedeli battezzati assumono in un atto di grazia divina (attraverso l’insegnamento della Chiesa).

Nei tempi moderni David Hume (*Dialogue on Natural Religion*, 1779) e William James (*The Variety of Religious Experience*, 1902) hanno

messo a fuoco giustamente il fenomeno della religione naturale negli uomini, ma l'interpretano falsamente come fenomeno solamente psichico, persino psicopatologico (per James). In tal modo si perde il realismo, insito nella religione. Tuttavia, il tema sarebbe da trattare in altra sede.²

Per il nostro contesto basta rilevare che le attività religiose degli uomini non sono irrazionali, e quelle dei Cristiani non sono puramente fideistiche – certamente non sono neppure puramente razionali –, ma posseggono delle conoscenze specificamente religiose, con una verità propriamente religiosa, diversa dalla verità filosofica. Ciò risulta dalla diversità tra filosofia e religione: la prima ha come oggetto le cose del mondo, la seconda invece direttamente il Divino; la prima aspira alla conoscenza delle cause delle cose, la seconda invece alla salvezza e alla comunione col Divino; la prima si basa sull'autorità della ragione umana e si svolge in dialogo (discutendo e dibattendo), la seconda, al contrario, si basa su un'autorità divina, alla quale ci si assoggetta in umile obbedienza, confessando la fede, senza discussioni.

Il religioso condivide con il metafisico il realismo – riconoscendo cioè la priorità del reale nella conoscenza umana –, ma si distingue dal metafisico, parlando del Divino immediatamente. Quest'ultimo, però, è, visto metafisicamente, un supremo principio, al quale la metafisica (nella ricerca di una prima causa dell'essere di tutte le cose) arriva solo in dimostrazioni finali. Si può dire che laddove la metafisica finisce, il religioso abbia già cominciato fin dall'inizio. Perciò, come si è già menzionato sopra, il cristiano può parlare direttamente di Cristo come la Verità (nel senso religioso: come la Via redentrice degli uomini verso Dio Padre), mentre la metafisica comincia con conoscenze vere sulle cose del mondo per arrivare solo alla fine alla Verità, come prima causa dell'essere di tutto, la quale diventa poi identificata col Dio venerato religiosamente. Ma questa identificazione (alla fine delle cinque vie di s. Tommaso: *principium quod omnes dicunt Deum*) non appartiene più alla metafisica in quanto tale.

Quindi non si tratta di due verità contrastanti, una filosofica e una religiosa, bensì di due forme di verità, che si riferiscono alla stessa realtà (il Dio della religione e la prima causa metafisica), raggiunta per vie diver-

² Una breve riflessione sul tema la offre il mio articolo: *Riflessioni sul rapporto tra filosofia, religione, fede e teologia cristiana*, in "Aquinas" 43 (2001), 111-127.

se: quella religiosa immediata, rivolta al Divino, prima di ogni filosofia, e quella metafisica, rivolta a tutte le cose in generale, in quanto sono.

S. Tommaso ha distinto i due ordini conoscitivi, quello sovranaturale, sostenuto dalla grazia divina (nella fede cristiana mediante la divina rivelazione), e quello naturale, che si svolge con il lume naturale della ragione umana. Questa distinzione importante è stata assunta e ribadita sia dai concili Vaticano I e Vaticano II sia dall'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II.

Vi sono oggi tendenze, che non distinguono più i due piani, ma lasciano che si compenetrino reciprocamente in modo tale che la metafisica porrebbe soltanto questioni esistenziali, alle quali la teologia poi darebbe la risposta. Tuttavia, secondo la tradizione, la metafisica ha le sue questioni, diverse da quelle religiose, e le sue risposte, diverse dalle risposte religiose. Le une mirano alla conoscenza delle cause esplicative delle cose, le altre, invece, mirano alla salvezza degli uomini, alla redenzione dai loro peccati.

Certamente, chi si rivolge alla metafisica con aspettative religiose la troverà insufficiente e bisognosa di essere completata e perfezionata dalla religione e dalla teologia, fino al punto che la teologia si modella come una nuova ontologia / metafisica.

“La ricerca della verità” ha un senso diverso nell’ambito religioso e in quello filosofico. Se, per esempio, il Salmista prega: “Il tuo volto, Signore, io cerco” (*Sal* 26,8), egli sta già in contatto col Signore, cercando di conoscerlo in modo sempre più intimo e personale. Il metafisico, invece, partendo dall’essere delle cose del mondo, cerca ancora una prima causa del loro essere, come non ancora presente a lui, cosicché si impegna con argomenti dimostrativi per provare l’esistenza di tale prima causa, nonché la sua essenza. L’esistenzialismo comincia persino dall’esperienza della morte e del nulla per cercare, poi, l’essere proprio nella domanda dell’essere, che conduce l’uomo alle sue attività “esistenziali”.

4. La base metafisica della religione e della teologia cristiana come sacra scienza

Comparando la sacra teologia cristiana cattolica con la metafisica, possiamo constatare, seguendo Tommaso (*S.Theol.* I, q. 1), che entrambe

hanno in comune la struttura di scienze: entrambe partono da un oggetto e si sviluppano spiegando relazioni disputabili nei loro oggetti attraverso certi principi, basandosi sull'essere degli oggetti e rispettando la legge della non-contraddizione. Si distinguono, però, per il fatto che la sacra teologia procede secondo la fede cristiana (cosicché i suoi principi derivano dalla rivelazione divina), mentre la metafisica si svolge senza la fede religiosa (basandosi su principi che comprende la ragione col suo lume naturale).

La sacra teologia condivide con la metafisica il realismo, per il fatto che si basa sulla fede cristiana, nonché sulla religiosità naturale dell'uomo, la quale include una relazione ontologico-metafisica tra l'anima umana e il Divino, come tra due sostanze. Proprio per questo realismo la divina rivelazione contiene una dimensione metafisica che permette alla sacra teologia di spiegare il suo contenuto scientificamente, adoperando certi concetti metafisici (l'essere, l'ente, la sostanza, la relazione ed altri) che rinviano al fondamento naturale metafisico. E in tal modo può basarsi pure sulla metafisica come scienza.

5. La verità assoluta come esigenza scientifica della teologia cristiana

Quest'ultimo aspetto mi pare importante per comprendere perché la Chiesa cattolica può richiamarsi alla verità assoluta. La risposta è che nel richiamo alla verità assoluta si manifesta la dignità scientifica della sacra teologia, grazie al suo fondamento metafisico. La "verità assoluta" di per sé è una espressione metafisica, non religiosa; non si trova nelle Sacre Scritture. Infatti, le distinzioni tra il relativo e l'assoluto, tra il finito e l'infinito, come anche tra il causato e la causa, tra l'accidentale e l'essenziale o il sostanziale appartengono alla metafisica, non alla religione.

In un certo senso ogni scienza, raggiungendo una conoscenza essenziale del suo oggetto, dispone di una verità assoluta, perché universale, necessaria ed immutabile, anche se certamente l'esserci dell'oggetto non è necessario. In senso pieno la verità assoluta risiede nel fatto di essere metafisica, nella sua identità essenziale immutabile, necessaria e universale, come il primo principio dell'analogia dell'essere, per cui tutte le cose dipendono da esso.

I dogmi della Chiesa sono il risultato di una enucleazione scientifica dei misteri della rivelazione divina, evidenziandoli come principi necessa-

ri immutabili e universali per la nostra fede cristiana. Di qui deriva la loro pretesa o esigenza di essere verità assoluta.

Questa concezione classica dei dogmi viene messa in discussione da una recente interpretazione ermeneutica, che intende i dogmi come descrizioni dei misteri rivelati in modo condizionato dall'epoca storica in cui furono formulati e come bisognosi di essere riformulati, ossia cambiati, nella nostra epoca secondo le nuove condizioni storiche.³

La insufficiente comprensione dei dogmi come principi scientifici della sacra dottrina è forse provocata dal fatto che si presentano in forma breve, che lascia da parte i dettagli degli argomenti scientifici che hanno condotto ad essi. Intanto la forma breve è utile per ragioni pastorali affinché i fedeli possano memorizzarli facilmente ed averli sempre nella mente. Solo nel caso di doverli difendere contro avversari, sarà necessario ritornare al loro contesto scientifico-teologico.

6. La pretesa della Chiesa di possedere la verità divina assoluta su Cristo, unico Salvatore del mondo

La pretesa della Chiesa di possedere la verità assoluta su Cristo unico Salvatore risulta proprio dal carattere scientifico della teologia del Magistero. Infatti, questo non solo afferma fatti storici, ma li evidenzia anche scientificamente, spiegando la Rivelazione divina su Gesù Cristo. È pregio della scienza fornire una conoscenza causale, cioè spiegare qualcosa attraverso la comprensione della sua causa.

Nel nostro caso, il Magistero non predica soltanto che Gesù Cristo è l'unico Salvatore di tutti gli uomini di tutti i tempi, ma lo spiega anche, mostrando come Gesù Cristo sia *la causa della salvezza* del mondo.⁴

³ Sul tema cfr. il documento della Commissione Teologica Internazionale, *Die Interpretation der Dogmen*, in "Internationale Katholische Zeitschrift Communio" n. 3 (1990), 246-268, e il mio contributo su questo: *Philosophische Bemerkungen zu einem hermeneutischen Problem der Schriftauslegung*, in *Der apostolische Charakter der Evangelien*, Weilheim-Bierbronn 1995, 267-292. Versione italiana: *Osservazioni filosofiche a problemi attuali dell'esegesi ermeneutica*, in "Angelicum" 70 (1993), 67-92.

⁴ Si veda, ad esempio, l'Istruzione *Dialogo e annuncio* (1991) - del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli -, che presenta Cristo come "la fonte della salvezza".

Quindi, sotto questo aspetto, la Chiesa può pretendere di possedere una verità assoluta, illuminata dalla Rivelazione divina e spiegata in modo scientifico teologico. E la causa è che la colpa degli uomini davanti al Dio giusto richiede una espiazione che gli uomini non possono adempiere. Solo Dio poteva adempirla. E come? Lo sappiamo soltanto per Rivelazione divina in Cristo: Dio assunse la natura umana per togliere la colpa degli uomini e redimerli.

Recentemente si sono svolte deliberazioni utili sulla posizione della Chiesa Cattolica dinanzi alle altre religioni mondiali.⁵ Si pone la domanda se noi cristiani possiamo pretendere di avere una verità assoluta senza compromettere il dialogo con i rappresentanti delle altre religioni. Sotto il profilo della storicità dell'esistenza e della conoscenza umana, formata sempre da condizioni storico-culturali, sembra che anche la nostra conoscenza della salvezza di tutti gli uomini, lungo il corso della storia, rimanga sempre parziale. La Chiesa si trova insieme alle altre comunità religiose in cammino attraverso la storia; lungo il percorso ognuna può imparare dalle altre, e Cristo - o il suo Spirito - può agire in tutte. A questo punto vorrei fare alcune considerazioni.

1. Se si intende con "dialogo" soltanto un incontro interreligioso allora occorre che ogni religione mostri all'altra rispetto senza comprometterla con pretese assolute. Se invece si intende con "dialogo" la ricerca comune della vera conoscenza di Dio, Padre di tutti gli uomini, a livello teologico-scientifico, allora ciascuno dei partecipanti può - anzi dovrebbe - pretendere di avere la verità assoluta per entrare in un dibattito teologico scientifico (con tutta l'amicizia verso l'altro ma anche con amore alla verità).

Ma a questo punto sorge una difficoltà. Infatti, anche se nelle altre religioni si trovano delle "teologie", soltanto la sacra teologia della Chiesa si distingue per il suo carattere scientifico. Come pare, le altre religioni del mondo non soddisfano all'esigenza scientifico-teologica della verità assoluta. Ma in questo caso non dovrebbero neppure preoccuparsi della veri-

⁵ Si veda l'editoriale della *Civiltà Cattolica* 146 (1995), IV 425-435: *Gesù Cristo, unico e universale salvatore degli uomini*. Cfr. il mio contributo: *Sulla verità assoluta della fede cristiana. Riflessioni metafisiche*, in "Aquinas" 39 (1997), 209-220.

tà assoluta della Chiesa, dal punto di vista scientifico-teologico, che non riveste alcun significato per loro.

2. Tradizionalmente si distinguono più piani della verità: verità accidentale ed essenziale, contingente e necessaria, storica e sovrastorica, verità di fatto e verità di ragione, verità a posteriori e verità a priori, verità empirica approssimativa e verità scientifica esatta, verità materiale e verità formale. Ora, riguardo ai processi storici – sul come, per esempio, si realizzerà storicamente la salvezza di tutti gli uomini fino agli ultimi tempi – non disponiamo di una conoscenza storica totale, ma solamente parziale. Tuttavia, noi cristiani possediamo sulla salvezza di tutti gli uomini di tutti i tempi una conoscenza teologica completa e assoluta *hic et nunc* nel Vangelo di Cristo, il cui mistero è causa di salvezza del mondo intero. Questa verità – che si effettuerà nella storia, ma la trascende – è sovrastorica, totale, assoluta: implica, infatti, la dimensione metafisica sovrastorica dell'Essere assoluto, di Dio, visto religiosamente.

3. Anche se si suppone giustamente che lo Spirito di Cristo vuole agire in tutti gli uomini di buona volontà, soltanto coloro che assumono la fede nel Vangelo di Cristo (attraverso l'insegnamento della Chiesa) arrivano alla conoscenza, illuminata dalla Rivelazione divina, di come Gesù Cristo sia *la causa della salvezza* del mondo (si veda sopra).

7. La verità cristiana assoluta nella dichiarazione “*Dominus Iesus*”

Passando, infine, al prezioso documento “*Dominus Iesus*”,⁶ vorrei soltanto valutare i seguenti punti che interessano il nostro tema.

1. La dichiarazione, nella prima parte (*DI* n. 5-8), spiegando “la pienezza e la definitività” della verità su Gesù Cristo, sottolinea che essa ha come soggetto della Rivelazione la Persona divina del Verbo incarnato. Per questo egli rivela la “verità tutta intera” e, perciò, assoluta. A tale rivelazione corrisponde l'atteggiamento dei fedeli di accoglierla con la grazia di Dio. Il documento riconosce una religiosità naturale anche nei non cristiani e ammette una azione dello Spirito anche nei loro confronti.

⁶ Si veda la dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede: *Dominus Iesus. Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, Città del Vaticano 2000.

2. La seconda parte (*DI* n. 9-12) si confronta con tendenze teologiche attuali, che vedono in Gesù una figura storica, rivelatrice del divino in misura non esclusiva, ma complementare ad altre presenze rivelatrici e salvifiche. Contro queste affermazioni, il documento ribadisce che in Gesù “abita corporalmente tutta la pienezza della divinità”, cosicché la sua rivelazione è sapienza divina. Insegna anche come Cristo, assumendo la natura umana, sia diventato l’unica causa della salvezza per tutti gli uomini.

3. Da ciò deriva, come mostra la terza parte (*DI* n. 13-15), l’unicità e universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo. In questa parte si riafferma la verità assoluta, intesa, a me sembra, nel suo senso scientifico-teologico. Alcuni fraintendimenti da parte di alcuni teologi circa la pretesa cattolica di possedere l’unica verità potevano essere evitati se avessero preso in considerazione il suo carattere scientifico-teologico.

Concludendo, mi sembra importante vedere che l’espressione di per sé metafisica della verità assoluta, anche se acquisisce nella teologia un significato più profondo, si basa sulla prima causa metafisica, la cui essenza unica immutabile è l’Essere stesso.⁷ Tale richiamo, però, alla verità assoluta andrebbe perduto in una teologia - come non raramente accade oggi -, che si presenta come empirica, storica, dinamica, in contrasto con la teologia tradizionale e con il suo fondamento metafisico. Oggi, spesso ci si sente insoddisfatti che l’essere nel senso tradizionale si mostri adinamico, astorico, astratto, lontano dalla vita dinamica concreta. Tuttavia, si trascura il fatto che il dinamismo e la storicità suppongono sempre un essere attuale, diverso da ogni movimento e dinamismo, e che l’universalità dell’essere si evidenzia come analoga, in modo tale da non escludere, ma includere, il singolare e il concreto. Non a caso la concezione tradizionale della metafisica si apprezza come sapienza, che si realizza in una vita contemplativa felice.

A questo riguardo troviamo testimonianze preziose negli autori classici, ad esempio in Seneca, nella sua *Lettera ad Lucilium* 92, sul sommo bene dell’uomo, la virtù e la felicità. Dopo un primo breve paragrafo - che riassume la conoscenza metafisica di tutta la realtà, dalle cose mate-

⁷ Si veda già in ARISTOTELE, *Metaph.* II 1 e XII 7, dove questo principio metafisico viene identificato con Dio, venerato religiosamente. Cfr. S. TOMMASO D’AQUINO, *S. Theol.* I, q. 4 ss.

riali e corporali fino all'anima e alla ragione umana, e fino al primo principio divino, alla ragione divina – il testo prosegue:

«Che cos'è la felicità? Sicurezza e tranquillità duratura che ci sarà data dalla grandezza d'animo e dalla continuità nei buoni propositi. Come ci si arriva? Se si ha una piena visione della verità nella sua interezza»⁸.

Seneca qui parla di quella conoscenza metafisica, menzionata poco prima. Più oltre egli illustra “la prerogativa della virtù”:

«Non avere bisogno del futuro e non fare il conto dei propri giorni. In un tempo brevissimo “presente” si ha la pienezza dei beni eterni»⁹.

Si badi alla dimensione ontologica della vita felice, che si compie nel presente dell'essere statico dell'uomo virtuoso ed eccede il dinamismo del flusso temporale storico dei giorni.

⁸ SENECA, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano 1994: *Lettere morali*, 92, n. 3, p. 1199.

⁹ *Ibid.*, n.25, p. 1204.

RIFLESSIONE TEOLOGICA SULLA VERITÀ DELLA RIVELAZIONE CRISTIANA

MARCELLO BORDONI

PATH 1 (2002) 251-266

La riflessione teologica sulla “Verità della rivelazione cristiana”, in riferimento al tema, *Gesù Cristo, Via verità e Vita, per una rilettura della Dominus Jesus*, risponde all’istanza di un cammino che la fede e la teologia devono compiere agli inizi del nuovo millennio “ricominciando da Cristo” e più precisamente, “dalla contemplazione del suo volto”, nel quale solamente possiamo conoscere la pienezza della Verità di Dio e dell’uomo.

Lo sguardo della fede e della riflessione teologica deve, pertanto, restare, come dice Giovanni Paolo II, “*più che mai fisso sul volto del Signore*”¹. Solo per questa via è possibile ritrovare quel *dialogo* tra la Parola di Dio, incarnata in Gesù Cristo, Crocifisso e Risorto, e le questioni dell’uomo, alla ricerca della risposta alle domande ultime della sua esistenza, che coincide con la ricerca della Verità e che ha solo in Lui il suo compimento, ed insieme la costante forza di ripresa per un cammino verso la sua manifestazione escatologica, cammino che deve unire l’esigenza di fedeltà alla Verità e le costanti provocazioni nelle nuove situazioni storico-culturali nelle quali tale Verità deve apportare la sua luce di speranza.

1. La teologia nel contesto dell’uomo in cammino verso la Verità

A questa esigenza risponde la concezione stessa della “Teologia”, intesa sempre più come costante atteggiamento dinamico “del pensare

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*. Al termine del grande giubileo, 6 gennaio 2001, n. 16

teologico”, come “cammino”, che deriva dal movimento proprio del “soggetto pensante” ed “amante”, “personale e comunitario”, della fede e della ragione, che si sviluppa sia in risposta all’appello universale della verità, che a quello della sua Rivelazione nella storia. In questo suo dinamismo, la teologia, come pensiero riflesso e critico della fede, percorre il *sentiero* o la *Via*, tracciata dall’evento stesso della Rivelazione, che coinvolge soggetto ed oggetto e per il quale, solamente, si può giungere all’incontro sempre più pieno con la “Verità” che si manifesta in Gesù Cristo.

Il cammino della teologia verso la pienezza della conoscenza della Verità rivelata (Gv 16, 13), ispirato dal suggerimento dello Spirito, deve anzitutto superare gli scogli letali provenienti dal fatto che le esigenze delle *mediazioni storico-culturali*, attraverso le quali brilla nella mente e nel cuore dell’uomo la luce della verità, rischiano di rimanere irretite nel fosso della “comprensione storica” e “culturale” che esclude la questione della Verità². La teologia, come suo primo compito, deve non solo mantenere e sviluppare la “fede” nella Verità rivelata, ma deve anche restituire all’uomo la “fiducia” ed il “coraggio” verso la ragione, nella sua avventura di ricerca della verità. Senza questo primo fondamentale presupposto, la Parola stessa di Dio, che “è sempre Parola divina in un linguaggio umano, non sarebbe capace di esprimere nulla su Dio” (*Fides et Ratio*, n. 84). Per questo, il cammino del pensiero teologico, nel suo costante sforzo di interpretazione di questa Parola di Rivelazione, si ridurrebbe ad un continuo processo di rimando “da interpretazione a interpretazione, senza mai portarci ad attingere un’affermazione semplicemente vera” (ivi), con la conseguenza deleteria che “non vi sarebbe più rivelazione di Dio, ma soltanto l’espressione di concezioni umane su di Lui e su ciò che presumibilmente Egli pensa di noi” (ivi).

Dall’altro lato, incombe il pericolo di vedere eclissare i valori “umani metaculturali”, che riguardano la comune essenza degli uomini e senza dei quali si cade in una perdita di identità umana, che smarrisce l’unità del genere umano:

² Ci sono, infatti, da un lato, pregiudizi filosofici, che escludono la questione dell’essere (per i quali non ha senso interrogarsi su ciò che è) e privilegiano la questione della prassi, intesa come ricerca del senso del “fare” delle cose che ci circondano, cadendo nella deriva di una concezione puramente strumentale della ragione.

«Chi pone il problema della verità, è oggi [...] necessariamente rimandato al problema delle culture e della loro reciproca apertura. Alla pretesa universalità del cristianesimo, che si fonda sulla universalità della verità, si contrappone oggi facilmente la relatività delle culture»³.

E questo vuol dire smarrire la *possibilità di una comunione delle culture nella verità* (*Fides et Ratio*, n. 69-72) ed ancor più ignorare che “le culture, quando sono profondamente radicate nell’umano, portano in sé la testimonianza dell’apertura tipica dell’uomo all’universale ed alla trascendenza” (*Fides et Ratio*, n. 70). “L’universalismo dello spirito umano, le cui esigenze fondamentali si ritrovano identiche nelle culture più diverse” (*ib.*), è il fondamento che garantisce la loro apertura alla divina rivelazione, la quale non è qualcosa di estraneo ad esse, ma risponde al loro dinamismo interiore, aperto verso il Logos di Dio, che si è fatto carne in Gesù Cristo.

Da queste pressanti esigenze consegue, per la teologia cristiana, che se essa ha il suo punto di partenza nella Parola di Dio, Parola che si fa Verità nell’atto della sua rivelazione storica, essa deve pure incontrarsi con “quel cammino” che è la ricerca umana della verità, attraverso il dialogo con una filosofia che sia metafisicamente fondata⁴. La ricerca della verità da parte del credente si realizza in un continuo dinamismo “circolare” nel quale “l’ascolto della Parola divenuta storia e la ricerca della ragione si incontrano continuamente. In tal modo, da una parte, la fede si approfondisce e si purifica, dall’altra, però, anche il pensiero riceve arricchimento, perché gli si schiudono nuovi orizzonti”⁵. Così, la “Rivelazione è

³ J. RATZINGER, *Per una lettura dell’Enciclica Fides et Ratio*, Città del Vaticano 1999, 248.

⁴ Già la *Gaudium et spes* osservava: “L’intelligenza, non si restringe all’ambito dei fenomeni soltanto, ma può conquistare la realtà intelligibile con vera certezza, anche se, per conseguenza del peccato, si trova in parte oscurata e debilitata” (n. 15). Oggi, dinanzi al pericolo di un predominio di una fenomenologia a-metafisica, si impone, sempre più, come osserva la *Fides et Ratio*, l’esigenza “del passaggio dal fenomeno al fondamento” (n. 83). Il che si effettua “attraverso una filosofia di portata *autenticamente metafisica*, capace, cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante” (*ivi*).

⁵ J. RATZINGER, *Per una lettura dell’Enciclica Fides et Ratio*, 255. L’Autore riprende qui efficacemente il tema della “circolarità tra fede e filosofia” della *Fides et Ratio*, n. 73.

generatrice di una nuova razionalità, non soltanto proponendo all'uomo nuove verità [...], ma disponendo l'apertura dell'animo all'intero, alla realtà al cui centro sta il Verbo Incarnato. La Rivelazione conferisce alla mente umana un ampliamento di orizzonte ed una sopraelevazione [...], per cui essa discerne e valuta tutto [...], essa pensa in Cristo ed in lui e con Lui ricerca; è in grado di formare oltre le frontiere del tempo e dello spazio una comunione di pensiero e di ricerca”⁶.

In questo suo cammino circolare dialogico con l'uomo in ricerca della Verità, si manifesta sempre più chiaramente, come esso sia la risposta ad una *vocatio ad credendum* percepita come un appello assoluto, nel contesto delle mediazioni storiche, mentre l'uomo avverte *il bisogno di sostenere la ragione*, attraverso un dialogo fiducioso e un'amicizia sincera. Non si deve dimenticare l'insegnamento dei filosofi antichi, “i quali ponevano l'amicizia come uno dei contesti più adeguati per il retto filosofare” (*Fides et Ratio* n. 33). Così, il cammino autentico verso la verità presuppone una precomprensione della persona umana, in quanto “intenzionata alla verità” e come “sforzo comune che l'umanità compie per raggiungerla” (*Fides et Ratio* n. 2; GS n. 16).

Queste riflessioni ci mostrano, da un lato, che “il cammino verso la verità non è il cammino in un *sentiero solitario*, bensì in un *sentiero che deve essere percorso* attraverso l'*affratellamento* di quanti, non solo come cristiani, ma anche in quanto semplicemente uomini, si pongono nella ricerca autentica e sincera del significato ultimo della propria esistenza e, dall'altro, a percepire, che il volto misterioso della Verità che l'uomo ricerca, è quello non tanto di un assoluto astratto, ma di un Assoluto Personale (*Persona Assoluta*), che attrae e viene incontro in una manifestazione personale. La ricerca della verità da parte dell'uomo appare già come una risposta a quelle anticipazioni della stessa verità,⁷ per cui, come diceva Aristotele, “i pensatori erano spinti in avanti dalla stessa verità”⁸. È la

⁶ V. POSSENTI, *Verità e pensiero credente. A partire dalla Fides et Ratio*, in G. SGUBBI - P. CODA (edd.), *Il risveglio della ragione. Proposte per un pensiero credente*, Città Nuova, Roma 2000, 57.

⁷ “Quando i pensatori procedevano così, l'oggetto stesso li guidava sulla giusta via e dirigeva la loro ricerca”: ARISTOTELE, *Metafisica*, 984.

⁸ *Ivi*, 984b

verità, quindi, che, anche nella ricerca metafisica, delinea “la via”, il “sentiero” e caratterizza la “struttura stessa del cammino”: “il metodo è un ricordare in maniera riflessa la via che la verità percorre con noi e quindi un perlustrare e uno sperimentare in anticipo la *via* sulla quale la verità ci fa inoltrare”⁹.

Questa considerazione è particolarmente importante, soprattutto per la teologia cristiana, che ha presente il carattere “singolare-personale-cristologico” della “Verità della Rivelazione”. Questa veicola, infatti, un’idea inedita di Verità come “evento”, che è “sintesi di universale ed insieme di ciò che è “eventuale”, storico, personale. Un’idea di verità per la quale soccorre il concetto di *universale concreto*. La verità del cristianesimo è al suo vertice universale concreto”¹⁰. È l’evento personale, che traccia il cammino verso di essa nel suo “darsi” (*verità come evento* che si manifesta nella storia), per cui appare evidente che il rapporto interpersonale che essa richiede, chiama in gioco la libertà umana, la coscienza.

In questo orizzonte, l’Amore appare sempre più, come via di accesso alla accoglienza della Verità (*aspetto epistemologico*), anzi, come una dimensione intrinseca della Verità stessa (*ontologia dell’agape*). In realtà, “la perfezione dell’uomo non sta nella acquisizione di una conoscenza astratta di verità, *ma consiste in un rapporto vivo di donazione e di fedeltà verso l’altro*. In questa fedeltà che sa donarsi, l’uomo trova piena certezza e sicurezza. Al tempo stesso, però, la conoscenza per credenza, che si fonda sulla fiducia interpersonale, non è senza riferimento alla verità: l’uomo, credendo, si affida alla verità che l’altro gli manifesta” (*Fides et Ratio* n. 32)¹¹.

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

All’uomo in ricerca della verità e di una persona a cui affidarsi, la fede cristiana viene incontro mostrandogli quella Verità, che si impersona

⁹ W. KASPER, *Teologia e comprensione della verità*, in ID., *Teologia e Chiesa* 2, Queriniana, Brescia 2001, 35 ss.

¹⁰ V. POSSENTI, *Verità e pensiero credente*, cit., 58

¹¹ Il sottolineato è nostro.

in Gesù Cristo (“la verità che è in Gesù Cristo”: Ef 4, 21; Col. 1, 15-20), il quale è la “Verità” (Gv 14, 6) stessa di Dio, Parola eterna, incarnata, che in tutta la sua Persona e la sua Vita rivela il Padre (DV 4). La Verità che la persona umana, con la sua ragione cerca senza poterne conoscere il volto personale (“il Dio ignoto”: At 17, 23), può essere raggiunta solo per mezzo di Gesù Cristo, la pienezza della Verità (Gv 1, 14-16).

2.1. Il valore dinamico di “via” della Verità cristiana, come Verità Persona

Per illustrare la conoscenza teologica della Verità cristiana come “via”, ci riferiamo al testo fondamentale di Gv 14,6, che costituisce il tema del “Forum internazionale della Pontificia Accademia di Teologia” del 2002. È il passo evangelico già esegeticamente esaminato, che riassume tutto il valore cristologico/trinitario della “rivelazione cristiana”. Esso, collocato nel suo giusto contesto, *consente di cogliere i punti nodali della singolarità, universalità e dinamicità della Verità*, per cui “la teologia cristiana” deve sempre comprendere se stessa come “cammino” nel “sentiero della Verità”, che è aperto dalla Verità stessa cristologica in rapporto ad un continuo dialogo con le culture del mondo.

La risposta di Gesù alla domanda di Tommaso, sul “come possiamo conoscere la via?” (Gv 14,5b)¹² supera il piano stesso della domanda (Gv 14,6). In essa, Gesù si afferma come la “Via” (ἡ ὁδός), che precede l’affermazione sulla Verità (ἡ ἀλήθεια) e la Vita (ἡ ζωή). Si può dire che, in un certo senso, è proprio il termine “Via” il più importante, in quanto “esprime formalmente la mediazione di Gesù, e descrive, riassumendolo, tutto l’essenziale della sua opera di salvezza, che consiste nel renderci partecipi della vita del Padre”¹³.

Se, nel passo in questione, viene superata la domanda, per la forza con la quale si afferma la portata soteriologica delle parole: “Io sono la Via”, ciò si deve al fatto, che l’affermazione di Gesù non va compresa nel

¹² A. MILANO, *Alétheia. La concentrazione cristologica della verità*, in ID., *Quale Verità. Per una critica della ragione teologica*, Ed. Dehoniane, Bologna 1999, 91-161, per i contenuti e la bibliografia in merito.

¹³ I. DE LA POTTERIE, “Io sono la via, la verità e la vita” (Gv 14,6), in ID., *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986, 150

senso che Egli è “una via verso la Verità”¹⁴, ma nel senso che Egli “è la Via della Verità del Padre”, e questo perché Egli è la Verità e la Vita.

Diversamente dallo gnosticismo pagano e soprattutto dall’ermetismo, in Giovanni, la “Verità” che è Gesù, costituisce la ragione per la quale Egli è la Via stessa in modo del tutto singolare ed unico, perché si identifica con la Verità. Nel contesto del valore economico-storico per il quale Gesù è l’unica Via al Padre (“nessuno viene al Padre se non per mezzo di me”: 14,6b), si rivela la ragione teologico-trinitaria di questa affermazione singolare: Gesù essendo la Verità del Padre, in Persona, dona la Vita eterna¹⁵ e costituisce l’unica Via che porta a Lui .

Questa personalizzazione dei termini “Via, Verità e Vita”, esclude, pertanto, l’idea di una interpretazione puramente funzionalistica della straordinaria pretesa di essere, da parte del Cristo, la “Verità”. E cioè, Gesù non è solo “la Verità relativamente agli uomini”, quasi non ci facesse conoscere nulla circa la sua Persona in sé ed il suo “essere dal Padre”: Gesù non è solo “un rivelatore” o “un predicatore di verità”, come gli antichi sapienti e profeti, che erano solo strumenti di rivelazione. Gesù è l’unica Via, perchè egli si identifica con la Verità stessa, costituendo, in pienezza, la Rivelazione. Egli è, cioè, nella sua Persona, la rivelazione per eccellenza, totale e definitiva del Padre.

La prima qualità, dunque, che risalta nella affermazione giovannea di Cristo, come “Persona Veritatis”¹⁶, ci pone dinanzi al fatto del tutto nuovo, per il quale, la questione fondamentale della teologia, dal punto di vista epistemologico, non risponde alla domanda: “che cosa è la verità” (Gv 18,38), ma “Chi è la Verità”.

Il cammino, quindi, di ricerca è l’incontro con la sua Persona. Esso chiama in causa non solo l’intelligenza, ma la volontà libera: è una sequela. Non è possibile compiere un cammino teologico verso una sempre più

¹⁴ Come è noto, tale pare sia stata l’esegesi dei grandi Dottori, quali Agostino e Tommaso, per i quali la Verità e la Vita, cioè il Verbo, come Dio stesso, sembrano essere il fine di quella Via che sarebbe l’umanità di Gesù: cf. I. DE LA POTTERIE, “Io sono la via, la verità e la vita”, 126; A. MILANO, *Quale Verità*, 98-130.

¹⁵ Nell’accostare i termini “verità” e “vita” in un contesto soteriologico, il testo ci induce a pensare che Gesù conferisca la Vita del Padre, proprio col dono della Verità.

¹⁶ A. MILANO, “Analogia Christi”. Sul parlare intorno a Dio in una teologia cristiana, in “Ricerche Teologiche” 1 (1990), 29.

profonda conoscenza della *Persona Veritatis* solo speculativamente. Il percorso nel “sentiero della Verità” si compie “nella Verità stessa”, aderendo alla sua realizzazione di Vita (*Io sono la Vita*). È un percorso nella “sempre nuova conoscenza” di questa Verità inesauribile, non solo attraverso le norme della logica, ma attraverso l’esperienza di fede, vissuta nella Chiesa.

2.2. Le dimensioni del cammino della Teologia.

Da quanto precede, deriva che il cammino della teologia, che non può ignorare il carattere personale della Verità che è *Cristo*, deve compiersi, anzitutto nel *contesto relazionale trinitario*, del quale l’essere “Verità” di Gesù Cristo, che occupa un posto centrale tra la “Via” e la “Vita”, costituisce come il prolungamento temporale della sua “origine eterna” dal Padre, “dal quale” Egli¹⁷ “viene” verso l’uomo ed “al quale Egli” è “orientato” (Gv 14, 2-4). Per questo, Gesù dice che “nessuno viene al Padre, se non per mezzo di me” (v. 6); solo conoscendo lui è possibile conoscere il Padre (v. 7).

1. *La prima dimensione è pertanto quella cristologico-trinitaria.* La Verità della rivelazione cristiana si concentra, infatti, anzitutto nella relazione filiale al Padre, “con il quale” Egli costituisce “una unità” di sostanza (“chi ha visto me, ha visto il Padre”, Gv 14,9), ma nella reciprocità (Gv 14, 10-11), e ci mostra, pertanto, che il cammino in Gesù Cristo, Verità di Dio e dell’uomo, non è una “via transitoria”, “contingente”, per la quale il credente deve solo passare, per raggiungere il Padre, lasciando la “via” dietro di sé, per immergersi “nell’abisso indeterminato della divinità”¹⁸. La *dimensione trinitaria* della “Via della Verità” ci consente di affermare, anzitutto, che *l’unicità di Cristo non può rimanere chiusa in una ontologia statica, separata dalla vita dinamica della “generazione eterna”, per la quale Gesù è il “Verbo eterno che è presso il seno del Padre” (Gv 1,1) ed “il Figlio Unigenito che è verso il seno del Padre” (Gv 1,18), e da quella*

¹⁷ M. BORDONI, *Gesù Cristo. Via unica del Padre verso l’uomo*, in ID., *L’esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia*, in “Lateranum” 65(1999), 510 ss.

¹⁸ Maestro Eckart parla di questo abisso come di “una tenebra nella quale la luce della Trinità non è mai rifiuta”: *Sermo “Ave gratia plena”* in fine (J. QUINT, *Deutsche Predigten und Traktate*, Hanser 1955, 261)

“storico-salvifica” dell’evento della *incarnazione*, come evento rivelativo. Si può ritenere, perciò, che i termini “Via” (ὁδός) e “Verità” (ἀλήθεια) si illuminano reciprocamente: da un lato, infatti, se Gesù è la “Via unica” al Padre (14, 6b-7), lo è perché egli è la *Verità*, e ciò fonda, *ontologicamente*, l’essere *Via Unica*. Ma, dall’altro lato, “l’essere Via” definisce il *dinamismo* di una Verità, che non si pone solo ontologicamente come fondamento, ma si connota anche *soteriologicamente* attraverso un “cammino”, un “sentiero”, che si deve percorrere restando “in Lui” e “con Lui”.

Possiamo meglio definire, allora, questa reciprocità tra “essere” e “dinamicità” della Verità, *in relazione ad un duplice movimento*, che deve caratterizzare la teologia cristiana, seguendo quello dell’incarnazione, quale evento definitivo dell’economia di rivelazione: esso si definisce come il *discendere* della Parola eterna verso l’uomo, per il quale il “Cristo-Verità” ci mostra i segreti del Padre (Gv 1,18). Da questo punto di vista basilare, si può dire che il “Cristo-Rivelatore” apre la “Via della Verità” *verso di noi* ed in questo suo “discendere” *fonda la “verità” dello stesso suo linguaggio umano, che comprende fatti e parole*¹⁹, la sua stessa realtà storico-umana, *l’autentica conoscenza, coscienza ed esperienza della sua propria identità filiale e del suo rapporto col Padre*. Da questo punto di vista “l’evento cristologico”, in quanto implicante una nuova esperienza di Dio, incarnato in un linguaggio umano, supera sia il valore *puramente simbolico-metaforico* del parlare di Dio come Padre, sia una radicale *apofasia* del suo nome, congiunta alla impossibilità di vedere il suo volto (Gv 1,18), come nell’antica economia. L’essere uomo del Cristo, il suo essere simbolo essenziale (*sacramento*), è fondato sulla incarnazione della Parola eterna per cui l’essere “verità” implica l’atto rivelativo del mistero del Padre attraverso l’umanità come “via”, “segno manifestativo” (*icona*) per l’uomo.

L’esperienza ed il linguaggio umano del Cristo, sono, perciò, in grado di andare infinitamente oltre la portata della “semantica umana”, fondata sulla sola analogia creativa dell’essere delle cose, in forza della nuova espe-

¹⁹ L’incarnazione fonda perciò la “verità” dello stesso *linguaggio rivelativo cristiano*, in quanto Cristo “è” ontologicamente e semanticamente il “Verbo-Parola” per cui *Egli ci ha parlato con gesti e parole umane*, sia del Padre che dell’uomo (*analogia Christi*). Cf. A. AMATO, *L’incarnazione come “luogo ermeneutico” per un’inculturazione del linguaggio teologico*, in *Il sapere teologico e il suo metodo*, a cura di I. SANNA, Dehoniane, Bologna 1993, 209-233.

rienza del mistero di Dio rivelato nella sua umanità, per la quale egli diviene rivelazione (“verità”), “sacramento della nuova creazione”.

La storia di Gesù, sotto questo aspetto, costituisce il compimento escatologico della storia della Verità divina rivelata, che comprende la sua *esperienza, la conoscenza dei misteri del Padre*, la sua predicazione, per cui egli, Verbo fatto carne, mandato come uomo agli uomini, “parla le parole di Dio” (Gv 3,34) e porta a compimento l’opera di salvezza affidatagli dal Padre (cf. Gv 5, 36; 17, 4):

«Perciò Egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cf. Gv 14,9), col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione di sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua resurrezione di tra i morti, e in fine con l’invio dello Spirito Santo, compie e completa la rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina» (DV n. 4).

Per l’evento dinamico dell’incarnazione, il Cristo, che è in sé, personalmente, la “Parola” eterna del Padre”, che diviene “Verità” rivelata all’uomo e costituisce la “Via” (unica), che *dal Padre scende verso l’uomo*, fonda ed apre la Via unica, che *l’uomo è chiamato a percorrere per incontrare il Padre*.

Questa “convergenza verso il Padre”, riflette, sul piano temporale, un essenziale dinamismo della vita trinitaria, nella quale il Figlio/Verbo generato dal Padre esiste “nel suo seno” eternamente rivolto verso di Lui: “il Verbo era rivolto verso Dio” (πρὸς τὸν θεόν: Gv 1,2). È nella storia dell’incarnazione, però, che questo mistero eterno della vita trinitaria si rivela, sia nella tensione che in tutta la sua esistenza protende l’incarnato verso il Padre (Gv 16,28), sia in modo del tutto particolare nell’evento dell’ora pasquale della resurrezione (Gv 1,18)²⁰.

²⁰ Una possibile esegesi di Gv 1,18 interpreta la rivelazione (ἐξηγήσατο) in riferimento alla tensione trinitaria eterna dell’Unigenito Dio (Figlio) *verso* (εἰς) *il seno del Padre*, come adempiuta attraverso “l’evento pasquale della resurrezione”, per il quale «l’Unigenito Figlio è “tornato” nel seno del Padre»: I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, 53.

2. *La seconda dimensione è quella soteriologico/antropologica.* Qui si può cogliere l'importanza dell'affermazione sia di Agostino che di Tommaso, circa l'essere "Via" di Gesù Cristo, proprio attraverso la sua umanità, *nel suo convergere verso il Padre*, nel suo ritorno a Lui, nel mistero della sua vita terrena e gloriosa. Si tratta, però, di ben rilevare che questo essere "Via verso il Padre", si compie, sempre in forza della verità dell'umano, in tutta la sua complessa natura corporeo-spirituale, esteriore ed esperienziale, *nel Verbo/Figlio*.

Così Cristo è non solo la pienezza della rivelazione di Dio all'uomo, ma anche *l'esemplare perfetto dell'atteggiamento di obbedienza e abbandono*, conforme al presente volere del Padre nel suo disegno universale di salvezza per tutti gli uomini. Gesù Cristo che è la "Via unica", in quanto è la "Verità" e la "Vita", nel suo discendere verso l'uomo, è anche la "Via unica", *che si fa sentiero di "Verità"* per tutti gli uomini nella loro elezione ad essere suoi figli nel suo Figlio diletto (Ef 1,3-10), nella loro comune vocazione ad invocare il Padre in comunione fraterna di preghiera, in perfetta obbedienza filiale, alla sua divina volontà. Così si può dire che Gesù, incarna, nella sua vita terrena, la "via perfetta", nella quale, ogni esperienza umana religiosa può essere purificata ed integrata, e sotto l'azione dello Spirito, può incontrarsi con la "Verità" del Padre, che in Gesù Cristo viene incontro ad ogni uomo, come esemplare perfetto della sua "santità e verità umana filiale", comune destino, in Cristo, dell'umanità.

3. *Una terza dimensione importante è quella pneumatologica.* La "Via cristologico-trinitaria", nel suo duplice movimento ora richiamato, viene alimentata dinamicamente dall'azione dello "Spirito di Verità" (cf., nell'articolo seguente, il carattere dinamico della verità nella riflessione di Piero Coda).

2.3. La via del dialogo della Verità con l'uomo vivente nella storia

La comprensione dell'evento cristologico come "Via della Verità" nel duplice senso sopra illustrato, ci porta a definire la stessa *"teologia quale ministero per la Verità, come cammino nel sentiero della Verità"*. Il cammino della teologia si può definire come quel "dinamismo insito nella fede

stessa”²¹, per il quale la Verità vuole comunicarsi. Ma in questo suo impulso di “servizio alla Verità del Vangelo” la teologia è spinta non solo dalla sete di Verità connaturale alla intelligenza umana, perchè “illuminata dalla fede, possa penetrare il significato della Rivelazione”²², come insegnano i grandi Dottori della Chiesa, ma anche dalla tensione dinamica dell’Amore per la quale la fede spinge a conoscere sempre meglio colui che ama²³.

Sotto la spinta di questo duplice dinamismo, che appartiene alla fede, si definisce il volto di una “vera teologia”, la quale nel suo porsi a servizio della ricerca di comunicazione e di verità, unisce insieme sia la passione per l’intelligenza, sia la tensione che proviene dalla passione per l’“amore della Verità”, che trascende le mete raggiungibili dalle sole capacità razionali umane e che, d’altra parte, come ogni “vero amore”, non può definirsi se non come “amore alla Verità”.

La teologia non può che *seguire il cammino stesso della fede*. A servizio della fede, essa, attraverso le vie della ragione, nel suo impegno critico, *da un lato* tende, non solo ad elaborare un sapere riflesso sulla fede, attraverso la forza speculativa ed argomentativa della ragione, ma opera anche attraverso una *esplicitazione dell’intelligenza intrinseca* allo stesso movimento della fede. Sotto questo profilo la missione della teologia non è solo la ricerca di conclusioni, che seguono da asserti chiaramente e distintamente formulati, quanto la missione di *spiegare o porre in evidenza l’implicita intelligenza della fede*. L’esistenza cristiana non è una premessa alla teologia, ma la “teologia in germe”. La “scienza della fede” non è altro che l’esposizione metodica e critica della teologia vissuta e perciò corrispondente ad una esigenza della stessa vita di fede²⁴. Per questo, *se non tutti i credenti possono essere teologi in senso stretto, è pur vero che tutti i teologi non possono non essere credenti*.

²¹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Veritatis*. Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo (24 maggio 1990), n. 7.

²² *Ivi*, n.10.

²³ “Quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes”: S. BONAVENTURA, *Proem. In I Sent.*, q. 2, ad 6.

²⁴ Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Come si fa teologia*, Paoline, Alba 1974, 29-30; M. BORDONI, *Il problema della struttura del sapere teologico*, in *Il sapere teologico ed il suo metodo*, 29.

D'altro lato, però, la funzione della ragione non può ignorare di assolvere a quelle altre sue funzioni, altrettanto fondamentali per il pensiero umano, che nell'esercizio dell'analisi, nel movimento della potenza giudicatrice e fondativa della verità, deve evolvere anche una riflessione matura sulla fede²⁵, la quale, attraverso la ragione, rende più penetrante, dal punto di vista umano, l'assenso alla stessa Verità rivelata. Questo comporta il compito imprescindibile del teologo, nel suo rendere comprensibile la fede all'uomo, ripensando e riproponendo gli enunciati rivelati, formulati storicamente in particolari contesti linguistico-culturali, in sempre nuovi contesti culturali, nei quali vive l'uomo nel corso della storia, e cogliere *nel dialogo con le culture*, con le situazioni diverse, con le stesse religioni diverse, *il valore permanente ed universale della fede cristiana*: è il problema della distanza e varietà del tempo nella sua rilevanza interpretativa, ovvero, la questione del significato della verità-evento in relazione alla sua "interpretazione" (*ermeneutica*).

Il dialogo con il mondo, con la sua storia che cambia e che spesso provoca la fede del cristiano di fronte ai nuovi problemi ed alle nuove situazioni di vita, costituisce la palestra di questo impegno che è la "fatica del concetto", lo sforzo speculativo, la responsabilità ermeneutica. In questo contesto "il teologo che serve questa teologia diventa responsabilmente 'esperto' della cultura del tempo nelle specializzazioni che la esprimono (filosofie, scienze umane...) con le quali realizza senza complessi di inferiorità un *dialogo critico*"²⁶. Egli esprime "nel proprio ruolo, la *dimensione utopica* innata in ogni organismo vivente (uomo, società, Chiesa) [...] in un cammino di rinnovamento che è sviluppo reale, in quanto nella memoria dell'Origine santa attualizza concretamente la speranza di sempre nell'oggi della storia"²⁷.

In questo "cammino" come processo di comprensione della fede, ad opera della tradizione vivente, guidata dallo Spirito e dalla luce della ragione, dalle istanze delle culture, il teologo deve sempre operare, nel dialogo, con contesti linguistici sempre diversi. In questo dialogo la com-

²⁵ *Ivi*, n. 53.

²⁶ A. STAGLIANÒ, *La Teologia "che serve". Sul compito scientifico ecclesiale del teologo per la nuova evangelizzazione*, SEI, Torino 1996, 82.

²⁷ *Ivi*, 83.

prensione critica della fede, che è la teologia, può aprire la via ad ulteriori approfondimenti universali delle verità rivelate e della loro coerente unità, contribuendo al cammino della stessa comprensione di fede della Chiesa, verso la conoscenza della pienezza escatologica della Verità:

«Sappiamo, infatti che, di fronte al mistero di grazia infinitamente ricco di dimensioni e di implicazioni per la vita e la storia dell'uomo, la Chiesa stessa non finirà mai di indagare, contando sull'aiuto del Paraclito, lo Spirito di verità (cf. Gv 14,17), al quale appunto compete di portarla alla "pienezza della verità" (cf. Gv 16, 13)»²⁸.

Per assolvere a questo scopo, la teologia deve dare il dovuto spazio ed importanza anche al metodo "narrativo"²⁹, al "racconto degli avvenimenti successi tra noi, come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni, fin da principio e divennero ministri della Parola" (Lc 1,1-2). Ma non può neppure trascurare il discorso speculativo ed "argomentativo", nel quale i concetti e le proposizioni si susseguono per un ordine logico, per una mirabile armonia iscritta nella natura delle cose³⁰.

Certamente questo processo di passaggio dalla "forma storica della Rivelazione" alla "forma sistematica del trattato teologico" determina, specialmente oggi, degli interrogativi: c'è chi si chiede se sia lecito separare il *contenuto* dalla *forma storica* della Rivelazione divina. Questa si incentra in un avvenimento *singolare ed irripetibile* che accadde *in un tempo determinato*, mentre il principio speculativo di "verità" onora la spiegazione e la norma, ossia ciò che riveste un valore universale che vale *semper et ubique*. La storia santa raccontata dalla Scrittura trova nel sistema speculativo la perfezione della *ratio entis*, la prova, per così dire, della sua *perenne ed universale verità*. Mentre la storia santa rivela il fatto del disegno divino con segni e figure, il sistema teologico tende ad evolvere il *come e perchè*, il fondamento ultimo del discorso narrativo. E ciò, non solo per il vigore della luce dell'essere, ma anche *per l'intelligenza rivelata della Verità-Persona*, alla luce dello Spirito. La fede non rinnega, infatti, la

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, n. 56.

²⁹ S. LANZA, *Teologia speculativa e teologia narrativa*, in *Il sapere teologico e il suo metodo*, 175-208.

³⁰ Cf. E. BENVENUTO, *Attuali statuti epistemologici e filosofici della verità*, in "Rassegna di Teologia" 29 (1988), 45.

razionalità, ma l'illumina soprannaturalmente, partendo *dalla struttura stessa della rivelazione*, che unisce in sé non solo la narrazione dei fatti salvifici, ma sviluppa anche categorie, concetti, interpretazioni in un quadro propriamente dottrinale, il quale corpo dottrinale, però, non si emancipa mai dal racconto³¹.

In questo "cammino", insieme speculativo e narrativo, la "teologia", in dialogo, può operare un sempre maggiore discernimento di quella Verità, che emerge non solo dalle vie di trasmissione della fonte cristologico-trinitaria della rivelazione, ma anche dal contatto con le culture e religioni dei popoli:

«Non raramente lo Spirito di Dio, che "soffia dove vuole" (Gv 3,8), suscita, nell'esperienza umana universale, nonostante le sue molteplici contraddizioni, i segni della sua presenza, che aiutano gli stessi discepoli di Cristo a comprendere più profondamente il messaggio di cui sono portatori. Non è stato forse con questa umile e fiduciosa apertura che il Concilio Vaticano II si è impegnato a leggere i "segni dei tempi?"»³².

La teologia, con questa coscienza della propria identità dinamica di "cammino verso la Verità", nel "sentiero della Verità", che si compie in un "cammino comunitario", deve operare sempre in sintonia con la Chiesa, quale "popolo peregrinante", tendendo a coinvolgere nel dialogo e nell'annuncio missionario di Cristo Evento-Persona della verità, tutti i popoli della terra, con le loro culture e le loro esperienze religiose. Si tratta, infatti, per il teologo, di evolvere il *suo ministero profetico e la sua vocazione ecclesiale*, camminando anzitutto con i fratelli nella fede, ma senza rinnegare il valore della fraternità umana universale, per la quale, pur attuando, nella Chiesa, «un operoso e vigile discernimento, per cogliere i "veri segni della presenza o del disegno di Dio"», deve saper riconoscere che la Chiesa stessa non solo ha dato, ma anche «ricevuto dalla storia e

³¹ P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, Cerf, Paris 1982, 191-193. L'Autore mostra la solidarietà, nella Bibbia, tra *racconto e Legge*: lungi dall'escludersi, il narrativo ed il normativo si richiamano l'un l'altro e si completano. Il racconto della istituzione della pasqua giudaica è esemplare da questo punto di vista. Si potrebbe trasporre questa articolazione strutturale in quella di "racconto" e "dogma" nella misura in cui questo termine esprima il carattere obbligatorio del contenuto della fede.

³² GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, n. 56.

dallo sviluppo del genere umano”. Questo atteggiamento di apertura e insieme di attento discernimento il Concilio Vaticano II lo ha inaugurato anche nei confronti delle altre religioni. Tocca a noi seguirne l’insegnamento e la traccia con grande fedeltà»³³.

³³ *Ivi.*

IL CARATTERE DINAMICO DELLA VERITÀ CRISTIANA APPROCCIO PNEUMATOLOGICO

PIERO CODA

PATH 1 (2002) 267-279

Nei numeri da 5 a 8 della Dichiarazione *Dominus Iesus* (= DI), che formano l'oggetto della nostra attenzione, è limpidamente affermato il carattere definitivo e compiuto, e insieme dinamico e inesauribile, della verità cristiana. Esso concerne sia la dimensione *oggettiva* del dono della rivelazione da parte di Dio, sia la dimensione *soggettiva* dell'adesione ad essa della Chiesa e nella Chiesa. E in tal modo articola con pertinenza, nella loro indisciungibile sinergia, la figura cristologica della verità cristiana ("Io sono la verità", *Gv* 14,6) e la dinamica pneumatologica dell'adesione e della penetrazione della stessa ("lo Spirito di verità vi guiderà alla verità tutta intera", *Gv* 16,13).

Il n. 5, infatti, esordisce ribadendo "il carattere definitivo e completo" della rivelazione, in Gesù Cristo, della "pienezza della verità cristiana", e al contempo, citando, *Fides et ratio* 14, ricorda che tale verità "universale e ultima [...] provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai"; mentre i nn. 6 e 7 precisano che la definitività e completezza della rivelazione cristologica si fondano sul fatto che essa ha il suo soggetto nella "Persona divina del Verbo incarnato, vero Dio e vero uomo", e nella promessa che lo Spirito Santo, che è insieme lo Spirito del Padre e lo Spirito di Cristo, "insegnerà agli Apostoli, e, tramite essi, all'intera Chiesa di tutti i tempi, questa 'verità tutta intera' (*Gv* 16,13)"; così che solo la fede, quale "accoglienza nella grazia della verità rivelata", permette di "entrare all'interno del mistero, favorendone la coerente intelligenza" (citazione dell'enciclica *Fides et ratio* 13).

Tale approccio cristologico e pneumatologico alla verità della rivelazione, che in questi numeri ne tematizza la rilevanza sotto il profilo della

gnoseologia teologica, trova ulteriore conferma e approfondimento, sotto il profilo della *soteriologia*, nei numeri da 9 a 12, dove si tematizza la relazione teologica tra “Il Logos incarnato e lo Spirito Santo nell’opera di salvezza”.

Vorrei, pertanto, cercare di evidenziare ed esplicitare alcuni elementi di approfondimento circa il carattere dinamico della verità cristiana, collocandomi entro *tale contesto trinitario della relazione tra Gesù Cristo e lo Spirito Santo* nella rivelazione della verità cristiana, tenendo conto, in particolare, dei riferimenti espliciti e impliciti al magistero recente, presenti nel dettato della *Dominus Iesus*: in primo luogo, la costituzione dogmatica del Concilio Ecumenico Vaticano II sulla divina rivelazione *Dei Verbum*, nonché la lettera enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*.

1. La missione dello Spirito Santo, dimensione oggettiva intrinseca della rivelazione

Il primo dato che risalta in tale prospettiva è, per dirla con Hans Urs von Balthasar, che “*la verità cristiana è trinitaria*”¹ nel suo rivelarsi e, prima, nel suo stesso essere trascendente ed eterno. Secondo quanto recita il felice *incipit* di *Dei Verbum*, 2:

“Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare Se stesso e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini, per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo, hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ef 2,18; 2Pt 1,4)”.

Sì che, come incisivamente afferma la *Dominus Iesus*, citando il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC n. 178), “non dobbiamo credere in nessun altro se non in Dio, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo” (*DI* n. 7).

Da ciò consegue, per quel che concerne il nostro specifico interesse, che la missione e l’opera dello Spirito Santo sono innanzi tutto *dimensione oggettiva intrinseca* della rivelazione della verità divina. Sia nel senso che è per opera dello Spirito Santo che avviene l’incarnazione del Figlio unigenito del Padre, mentre l’intero percorso storico della sua missione

¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teo-logica*, III: *Lo Spirito della verità*, Jaca Book, Milano 1992, 23.

terrena si svolge sotto la sua mozione; sia nel senso che – come precisa la *Dei Verbum* – è “specialmente con la sua morte, con la gloriosa risurrezione dai morti e, infine, con l’invio dello Spirito di verità, [che Gesù Cristo] compie e completa la rivelazione” (*Dei Verbum* n. 4, cit. in *DI* n. 5).

Dire, dunque, che della verità cristiana è dimensione *intrinseca e oggettiva* la missione dello Spirito Santo, significa comprendere che la definitiva e insuperabile figura cristologica di essa verità è *per sé dinamica, in quanto proveniente dal Padre nello Spirito Santo per gli uomini, e indirizzante gli uomini nello Spirito Santo al Padre*. Come, infatti, la *dýnamis* dello Spirito Santo investe e plasma tutt’intero l’evento salvifico di Gesù Cristo così, per e in Lui, investe e plasma l’evento della missione della Chiesa nella storia, quale Corpo di Cristo e Tempio vivo dello Spirito Santo, Sacramento, e cioè “segno e strumento, in Cristo, dell’unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano” (*Lumen gentium*, n. 1), in cammino verso la patria escatologica.

2. La missione dello Spirito Santo e la soggettività credente e progrediente della Chiesa

La dinamicità della verità cristiana s’esplicita ulteriormente per il fatto che la missione oggettiva dello Spirito Santo consiste nel *dischiudere, plasmare e introdurre al mistero di Cristo la soggettività*² dell’uomo nel suo

² Spiega san Tommaso, commentando *Gv* 14,26: «Come effetto della missione del Figlio è stato quello di ricondurre al Padre, così effetto della missione dello Spirito Santo è stato quello di condurre al Figlio i credenti. Ora il Figlio, essendo la divina sapienza generata, è la stessa Verità (vedi v. 6: “Io sono la via, la verità e la vita”). Perciò, effetto di tale missione fu quello di rendere gli uomini partecipi della divina sapienza, e conoscitori della verità. Perciò il Figlio in quanto Verbo ci ha comunicato la dottrina; ma è lo Spirito Santo che ci rende capaci di riceverla. Cristo quindi afferma: “Egli v’insegnerà ogni cosa” perché per quanto un uomo possa insegnare dall’esterno, si affaticherà inutilmente, se lo Spirito Santo non dà interiormente l’intelligenza: se lo Spirito non è presente nel cuore di chi ascolta, è inutile la parola di chi insegna. “L’ispirazione dell’Onnipotente dà l’intelligenza” (*Gb*32,8). E ciò fino al punto che se non agisce interiormente mediante lo Spirito Santo, non vale neppure il Figlio che parla servendosi dello strumento della sua umanità» (*In evangelium Ioannis expositio*, XIV, 1958, tr. it. a cura di T. Sante Centi, Città Nuova, Roma 1992).

stesso atto di fede, quale libera e intelligente adesione a Cristo Gesù, riconosciuto e accolto in sé per chi Egli è: “il mediatore insieme e la pienezza di tutta intera la rivelazione” (*Dei Verbum*, n. 2).

Ciò – come è noto, e basti in proposito riprendere il conciso insegnamento del Vaticano II – s’esprime sia nel fatto che, “perché si possa prestare tale fede, è necessaria *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 della mente, e dia a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità”; sia poi nel fatto che, “affinché l’intelligenza della rivelazione diventi sempre più profonda (*profundior usque evadat revelationis intelligentia*), *lo stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni*” (*Dei Verbum*, n. 5; cit. in *DI* n. 7).

L’atto di fede, nella sua intenzionalità alla verità, e il dinamismo personale della sua crescita, sono, dunque, suscitati e guidati dallo Spirito Santo, e introducono in una percezione vivente e dialogale di quella verità personale, che è Cristo stesso, realizzando una comunione progrediente con la sua inesauribile ricchezza. È in questo dinamismo che la Chiesa e il credente, in comunione con essa, fanno esperienza dell’opera dello Spirito Santo promesso da Gesù nel quarto vangelo: “τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν” (*Gv* 16,13). La preposizione εἰς, com’è stato notato, non indica solamente la direzione del movimento, ma che il movimento termina all’interno del luogo verso il quale si dirige³. Esso, dunque, parte dall’adesione di fede a Gesù Cristo, suscitata dallo Spirito, e tende a una comunione sempre più profonda e illuminante con Cristo stesso.

Del resto – sottolinea R. Schnackenburg – l’affermazione giovannea è incorniciata *in un contesto limpidamente trinitario*⁴. Lo Spirito di verità – vi si dice – “non parlerà da sé, ma dirà ciò che ascolta e vi annunzierà le cose che hanno da venire. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e

³ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Il Paraclito*, in I. DE LA POTTERIE – S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano*, Ave, Roma 1967, 102-107.

⁴ La teologia giovannea, commenta R. Schnackenburg, “spiega l’evento della rivelazione, che prende l’avvio dal Padre, con la partecipazione del Figlio a ‘ciò che è del’ Padre, e intende l’opera del Paraclito come comunicazione di ‘ciò che è di’ Gesù” (R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, III, tr. it., Paideia, Brescia 1981, 221).

ve lo annunzierà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà del mio e ve l'annunzierà" (Gv 16, 13-15).

Tale comunicazione trinitaria che Dio fa di Sé in Cristo⁵ presuppone e insieme plasma, per l'azione dello Spirito Santo, la soggettività libera, accogliente e progrediente della Chiesa e del credente. Come ha scritto la Commissione Teologica Internazionale, nel suo documento *L'interpretazione dei dogmi*, "la verità di Dio non sarebbe, con Gesù Cristo, venuta escatologicamente e definitivamente nella storia se, nello Spirito Santo che ci ricorda ogni volta nuovamente Gesù Cristo e che ci conduce verso la verità tutta intera (Gv 14,26; 16,13), non fosse stata ricevuta e confessata pubblicamente dalla comunità dei fedeli"⁶.

Lo stesso documento sottolinea poi, assai opportunamente, che "in Maria e nel 'sì' senza riserve nei confronti della volontà salvifica di Dio, che lei ha pronunciato per tutto il genere umano, la Chiesa vede l'archetipo del suo proprio 'sì' nella fede"⁷.

Tale archetipicità della *fides Mariae*, come ben sa la Tradizione ecclesiale, è assai più d'un modello esemplare; perché, per dirla con Giovanni Paolo II, è costitutiva del profilo e principio mariano della *fides Ecclesiae*⁸. L'accoglimento e l'interiorizzazione di Cristo Verità nel cuore del credente avviene, infatti, per opera dello Spirito Santo, secondo una dinamica che ripropone, nel suo proprio modo, la dinamica stessa dell'incarnazione del Verbo di Dio per opera dello Spirito Santo nel grembo verginale di

⁵ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*: "La verità rivelata, quale è insegnata dalla sacra Scrittura, è la verità di Dio che si mostra fedele attraverso la storia (*emeth*): in ultima analisi, è la comunicazione che di se stesso fa il Padre in Gesù Cristo, in vista di un'azione permanente nello Spirito Santo. [...] L'importante è dimorare nella verità, e non solo coglierla sempre meglio sul piano intellettuale, ma farla penetrare più profondamente nella vita, 'farla' (Gv 3,21)" (EV 11/2740); "In ultima analisi, ogni rivelazione è la rivelazione e la comunicazione che Dio Padre fa di Sé mediante il Figlio nello Spirito Santo, affinché entriamo in comunione con lui" (EV 11/2766).

⁶ *Ibid.*, 2755.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf. la nota allocuzione ai cardinali e ai membri della Curia romana nel Natale del 1982, in "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" V, 3 (1982), 1671-1683; cf. anche l'enciclica *Redemptoris Mater* (1987), in particolare, n. 45; e lo studio fatto da B. LEAHY, *The Marian Principle in the Church according to H.U. von Balthasar*, Peter Lang, Frankfurt 1996, traduzione parziale in *Il principio mariano nella Chiesa*, Città Nuova, Roma 1992.

Maria. Si può così comprendere come lo Spirito Santo – in analogia e, in qualche modo, quale prolungamento e attualizzazione nella Chiesa dell'evento stesso di Gesù Cristo – prepari il cuore e la mente dei credenti, nel grembo della Chiesa, sì da renderli idonei a ricevere il dono della Parola di verità, e al tempo stesso plasmì e guidi il processo di crescita e sviluppo del seme della Parola, affinché essa possa crescere e maturare sino alla pienezza, esplicando tutte le sue virtualità.

Non è un caso che la *Dei Verbum*, al n. 8, illustrando il processo attraverso il quale la “*Traditio ab Apostolis sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit*” e richiamandone i fattori, rinvii, innanzitutto, alla contemplazione e allo studio dei credenti “*qui conferunt in corde suo [...] tam res quam verba tradita*”, secondo l'esempio di Maria (cf. *Lc* 2,19.51). La “*perceptio*” – questo il termine scelto dalla *Dei Verbum* – tanto delle realtà quanto delle parole trasmesse, cresce secondo un dinamismo nello Spirito Santo, che fa rivivere alla Chiesa il *fiat* di Maria, e il suo progressivo aprirsi all'accoglienza dell'intero evento di verità e di salvezza, che si attua in Gesù Cristo.

Occorrerebbe qui riflettere a fondo sui diversi fattori del dinamismo pneumatico-ecclesiale di tale progredire e di tale crescita: come è noto, essi sono, insieme alla *contemplatio* e allo *studium* dei credenti, di cui già s'è detto, l’“*intima intelligentia spiritualium rerum quam experiuntur*”, e il “*praeconium eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt*”. Si tratta di carismi diversi e convergenti dell'unico Spirito Santo, armonicamente ordinati secondo la costituzione divina della Chiesa, carismi nei quali – secondo il dinamismo dello Spirito Santo – “intelligenza, amore e imitazione sono inseparabili. Si riconosce di qui che lo Spirito che guida alla verità tutta intera è a un tempo divina sapienza e divino amore, e in nessun caso pura teoria, ma sempre anche prassi vivente”, e che “egli diffonde la divina pienezza (della verità) nell'infinito, ma solo sempre in modo da unificarla sempre di nuovo e di più”⁹.

La ragione di tale peculiare ritmo del dinamismo pneumatico dell'approfondimento della verità cristiana è in definitiva cristologica e trinitaria: poiché lo Spirito Santo indirizza la ricchezza dei carismi e delle prospettive di penetrazione ed espressione della verità cristiana che essi sono chia-

⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Op. cit.*, 22.

mati a realizzare, verso la ricapitolazione universale in Cristo (cf. Ef 1,10), pienezza escatologica della verità consegnata al Padre (cf. 1Cor 15,28)¹⁰.

3. “Plenitudo veritatis” e “consummatio in Ecclesia verborum Dei”

Il §2 del n. 8 della *Dei Verbum* si chiude con un'affermazione pregnante, che riassume il significato teologico di quanto prima detto:

“Ecclesia scilicet, volventibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummentur verba Dei”.

La *plenitudo divinae veritatis*, cui la Chiesa incessantemente tende, è qui compresa nel senso della *consummatio in Ecclesia verborum Dei*. La scelta dei termini, evidentemente, è accurata e soppesata sin nei minimi particolari, e invita a cogliere la specifica *intentio* che ha guidato la redazione del testo.

Come emerge dalla puntigliosa ricostruzione del dibattito conciliare circa questo testo, di cui siamo debitori a P. Umberto Betti, quando si trattò di approvare la frase conclusiva del paragrafo, non fu accolta una richiesta avanzata da numerosi Padri: “che si parlasse di progresso non della Tradizione, ma soltanto della sua conoscenza; come pure che la Chiesa tende alla pienezza d'intelligenza della verità rivelata, non alla pienezza della verità stessa”¹¹.

¹⁰ La prospettiva teologica che emerge dal Concilio Vaticano II, sia in riferimento alla realtà della rivelazione (*Dei Verbum*), sia in riferimento alla realtà della Chiesa-comunione (*Lumen Gentium*), indirizza a una visione che, senza confondere l'identità peculiare e la funzione propria dei vari soggetti della Tradizione vivente, ne comprenda e promuova la convergenza e i rapporti, sulla base della radice da cui germogliano – la *parádoxis* dell'evento di Gesù Cristo –, della dinamica in cui si attualizzano – la missione dello Spirito Santo – e della meta escatologica verso cui tendono: la ricapitolazione, appunto, in Cristo di tutte le cose. Pertinenti sottolineature in questa prospettiva in: D. WIEDERKEHR, *Il principio della tradizione*, in *Corso di teologia fondamentale*, tr. it. vol. 4: *Trattato di gnoseologia teologica*, Queriniana, Brescia 1990, 107-136; H.J. POTTMEYER, *Norme, criteri e strutture della tradizione*, *ibid.*, 137-172; e B. KÖRNER, *La gnoseologia teologica alla luce di una ontologia trinitaria*, in *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, a cura di P. Coda – L. Žák, Città Nuova, Roma 1998, 79-93.

¹¹ U. BETTI, *La rivelazione divina nella Chiesa*, Città Nuova, Roma 1970, 204; cf., in generale, F. GIL HELLÍN (ed.), *Constitutio dogmatica de divina revelatione “Dei Verbum”*, (Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano

Lo stesso Betti s'industria poi a spiegare teologicamente l'esatto significato del testo conciliare, in sintonia con l'autentica *intentio auctoris*:

“Tale richiesta non è stata accolta, perché appare del tutto infondata. Il testo, se ben capito, in nessun modo ammette il progresso oggettivo della Tradizione, nel senso che vi si possa aggiungere qualcosa di sostanzialmente nuovo; ciò risulta chiaramente dalle parole ‘cresce infatti la percezione delle realtà e delle parole trasmesse’. Il progresso consiste dunque in questo: nel passaggio a chiara ed esplicita espressione di ciò che nella Tradizione è contenuto in modo oscuro e implicito. Si tratta, cioè, di progresso interno, proprio di ogni realtà viva, che non ne cambia la sostanza e tuttavia dà ad essa un perfezionamento reale. È quanto dire che la migliore percezione delle realtà e delle parole trasmesse non rimane estranea alle medesime, ma ne diventa elemento costitutivo. Di qui la conseguenza: la Chiesa tende alla pienezza della stessa verità rivelata; e la raggiunge in proporzione del progresso interno della Tradizione”¹².

Secondo questa prospettiva, la dinamicità della verità cristiana va dunque intesa nel senso che l'azione incessante dello Spirito Santo fa sì che il Cristo, Verbo incarnato, crocifisso e risorto, accolto dalla Chiesa, suo Corpo e sua Sposa, cresca in essa sino alla “misura che conviene alla piena maturità di Cristo” (cf *Ef* 4,13). La dinamicità sta dunque nell'azione dello Spirito Santo, che riempie progressivamente della pienezza della verità, rivelata in Cristo, il Corpo e la Sposa di Lui, la Chiesa, nella sua vocazione universale: la Chiesa, cioè, cui tutti gli uomini sono ordinati (cf. *LG* n. 16). Si tratta di quella dinamica espressa lapidariamente in *Ef* 3,17-19, nella prospettiva dell'attuazione del *mysterion* paolino:

“Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio”.

1993; e in particolare, sulla dinamica pneumatologica della rivelazione e della tradizione, M. KOTHGASSER, *Dogmenentwicklung und die Funktion des Geistes-Parakleten nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in “Salesianum” 31 (1969/3), 379-460; e P. FILBY, *The Holy Spirit and the Deposit of Faith. An Essay Towards a Renewed Pneumatological Vision of the Church*, Ed. Pontificia Università Urbaniana, Roma 1981.

¹² *Ibid.*, 204-205.

4. La rivelazione cristologica e la missione dello Spirito Santo come “evento trinitario”

È a partire da questa concezione cristologico-trinitaria della verità cristiana nella sua costitutiva dinamicità pneumatica, che la *Dominus Iesus*, respinge con nettezza, nei numeri da 9 a 12, le ipotesi teologiche di “una separazione tra l’azione salvifica del Logos in quanto tale e quella del Verbo fatto carne” (n. 10), e di “un’economia dello Spirito Santo con un carattere più universale di quella del Verbo incarnato, crocifisso e risorto” (n. 12). La fede cattolica, si ribadisce invece, “considera l’incarnazione salvifica del Verbo come *evento trinitario*” (*ibid.*), il che si desume dal fatto che “nel Nuovo Testamento il mistero di Gesù, Verbo incarnato, costituisce il luogo della presenza dello Spirito Santo e il principio della sua effusione all’umanità non solo nei tempi messianici (cf. At 2,32-36; Gv 7,39; 20,22; 1Cor 15,45), ma anche in quelli antecedenti alla sua venuta nella storia (cf 1Cor 10,4; 1 Pt 1,10-12)” (*ibid.*).

Il carattere dinamico della verità cristiana, ancora una volta, è evidenziato dal fatto che la rivelazione della verità scaturisce da Gesù Cristo, Verbo incarnato, crocifisso e risorto, e verso di Lui converge, grazie all’azione dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo, infatti, operando nella storia della salvezza, prima dischiude l’attesa e dà forma alla preparazione dell’avvento del Verbo nella carne – secondo un dinamismo che viene a compiersi in modo del tutto singolare nell’incarnazione del Verbo nel grembo di Maria –; ed è poi effuso “senza misura” dal Crocifisso/Risorto su ogni carne, universalizzando così la salvezza al fine di tutto ricapitolare in Cristo. Alla consumazione dei tempi, “quando tutto gli sarà sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, affinché Dio sia tutto in tutti” (1 Cor 15, 28).

5. L’orizzonte pneumatologico dell’inesauribile approfondimento teologico della verità cristiana e del dialogo cristiano con le filosofie, le culture, le rivelazioni

Queste considerazioni ci portano a un’ultima riflessione, che non possiamo che tratteggiare in estrema sintesi, ma che riveste una specifica rilevanza in riferimento *alla questione della pluralità delle religioni e al dialogo tra le religioni*. È in questo contesto che, se correttamente intese, pos-

sono infatti trovare un fecondo terreno d'incontro la missione universale ed evangelizzatrice della Chiesa di Cristo, da una parte, e l'apertura ai frutti di verità già disseminati da Dio, attraverso il suo Verbo e lo Spirito Santo, in tutte le culture autenticamente umane.

Secondo von Balthasar, come si può parlare tra tutti i popoli di un *lógos spermatikós*, "così dovrebbe trovarsi tra di essi qualcosa come un *pneûma spermatikós*"¹³. Sulla scia dell'insegnamento conciliare, è soprattutto la *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II a illustrare questo asserito con ricchezza e finezza di precisazioni (cf., ad. es., *RM* n. 28, 45, 56)¹⁴. La *Fides et ratio*, dal canto suo, ne dà la ragione teologica, in una prospettiva attenta, insieme, al dato antropologico e all'intrinseca dinamicità storico-salvifica della rivelazione.

¹³ H. U. VON BALTHASAR, *Op. cit.*, 22.

¹⁴ In sintonia con l'insegnamento conciliare, secondo il quale lo Spirito Santo offre "a tutti la possibilità di venire in contatto, nel modo che Dio conosce, con il mistero pasquale di Cristo" (cf. GS 22), la *Redemptoris missio* sottolinea che, in rapporto alla missione evangelizzatrice e al dialogo interreligioso attuati dalla Chiesa, l'azione dello Spirito di Cristo al tempo stesso precede l'incontro delle diverse culture e religioni con l'evento della rivelazione cristologica e solo per mezzo di tale incontro viene comunicato in pienezza. Al n. 45, ad esempio, si sottolinea con pertinenza, da un lato, che "nell'annunciare Cristo ai non cristiani il missionario è convinto che esiste già nei singoli e nei popoli, per l'azione dello Spirito, un'attesa anche se inconscia di conoscere la verità su Dio, sull'uomo, sulla via che porta alla liberazione dal peccato e dalla morte"; e, dall'altro, che il missionario "sa che lo Spirito del Padre parla in lui (cf. Mt 10,17-20; Lc 12,11-12) e può ripetere con gli apostoli 'Di questi fatti siamo testimoni noi e lo Spirito Santo' (At 5,32). Egli sa che non annuncia una verità umana, ma la 'parola di Dio', la quale ha una sua intrinseca e misteriosa potenza (cf. Rm 1,16)". La *Fides et ratio* ricorda, in prospettiva più generale, l'esempio di San Tommaso, che, "intimamente convinto che 'omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est' (*STh* I-II, 109, 1 ad 1), amò in maniera disinteressata la verità. Egli la cercò dovunque essa si potesse manifestare, evidenziando al massimo la sua universalità" (n. 44). È per questo motivo che la *Redemptoris Missio* può affermare che "il dialogo [...] è richiesto dal profondo rispetto per tutto ciò che nell'uomo ha operato lo Spirito, che soffia dove vuole" (n. 56). D'altra parte, sarebbe necessario approfondire anche come la dinamicità dello Spirito Santo, volta a introdurre nell'incontro con la verità di Cristo, caratterizzi in modo peculiare l'evento stesso del dialogo: in analogia a quella convergenza pneumatologica dei vari soggetti della Tradizione vivente verso la comprensione e l'espressione della verità di Cristo, di cui già si è detto (cf. nota 3).

In realtà, la dimensione pneumatologica della rivelazione, prima evidenziata, innerva sia il *vettore diacronico* del cammino della rivelazione della verità, sia il *vettore sincronico* del suo incontro con le diverse culture ed espressioni religiose.

Così si esprime, per il primo aspetto, la *Fides et ratio*:

“La verità che Dio ha consegnato all’uomo su se stesso e sulla vita s’inserisce nel tempo e nella storia. [...] La storia, pertanto, costituisce per il Popolo di Dio un cammino da percorrere interamente, così che la verità rivelata esprima in pienezza i suoi contenuti grazie all’azione incessante dello Spirito Santo (cf. *Gv* 16,13)” (n. 11).

E per il secondo aspetto, partendo dalla constatazione della grazia di salvezza operata da Cristo, che fa cadere le barriere separanti le diverse culture (cf. *Ef* 2,13-14), sempre la *Fides et ratio* costata:

“L’incontro della fede con le diverse culture ha dato vita di fatto a una realtà nuova. Le culture, quando sono profondamente radicate nell’umano, portano in sé la testimonianza dell’apertura tipica dell’uomo all’universale e alla trascendenza. Esse presentano, pertanto, approcci diversi alla verità, che si rivelano di indubbia utilità per l’uomo, a cui prospettano valori capaci di rendere sempre più umana la sua esistenza” (n. 70).

È in questo processo storico d’incontro diacronico e sincronico con le diverse culture, specie quelle animate da un’ispirazione religiosa ma non solo, che si può esplicitare il carattere dinamico della verità cristiana, grazie all’azione illuminatrice, purificatrice ed elevante dello Spirito Santo. Non nel senso che altre e separate forme di verità vengano ad aggiungersi dal di fuori alla verità cristiana: ma piuttosto nel senso che essa, la verità della rivelazione nel suo darsi definitivo e pieno in Gesù Cristo crocifisso e risorto, nel dinamismo dello Spirito Santo possa trovare espressione – secondo il triplice ritmo dell’assunzione, della conversione e del compimento – attraverso prospettive e approcci indirizzati dallo Spirito Santo a esplicitare le inesauribili ricchezze del mistero di Cristo, proprio grazie alle molteplici ricchezze dell’umanità creata, redenta e santificata in Cristo Gesù.

“Ciò è reso possibile – spiega la Commissione Teologica Internazionale nel suo documento su *L’interpretazione dei dogmi* – perché la *paradosis* s’incarna nei simboli e nelle lingue di tutti i popoli, purifica e trasforma le loro ricchezze per inserirle nell’economia dell’unico mistero

della salvezza (Ef 3,9). In questo processo storico, la Chiesa non aggiunge nulla di nuovo (*non nova*) al Vangelo, ma annuncia la novità di Cristo in una maniera ogni volta nuova (*noviter*). Essa ogni volta ‘trae nuovi elementi sempre in armonia con quelli antichi’¹⁵.

È proprio in questa direzione che invita a proseguire la riflessione Giovanni Paolo II in un denso passo della *Novo millennio ineunte*, che mi pare opportuno citare per intero, perché costituisce quasi una sintesi di quanto sin qui si è cercato d’illustrare e, perché, insieme, indirizza lo sguardo, con cristiana speranza, verso il futuro:

“La Chiesa non si può sottrarre all’attività missionaria verso i popoli, e resta compito prioritario della *missio ad gentes* l’annuncio che è nel Cristo, ‘Via, Verità e Vita’ (Gv 14,6), che gli uomini trovano la salvezza. Il dialogo interreligioso non può semplicemente sostituire l’annuncio, ma resta orientato verso l’annuncio. Il dovere missionario, d’altra parte, non ci impedisce di andare al dialogo intimamente disposti all’ascolto. Sappiamo infatti che, di fronte al mistero di grazia infinitamente ricco di dimensioni e di implicazioni per la vita e la storia dell’uomo, la Chiesa stessa non finirà mai di indagare, contando sull’aiuto del Paraclito, lo Spirito di verità (cfr. Gv 14,17), al quale appunto compete di portarla alla ‘pienezza della verità’ (cfr. Gv 16,13). Questo principio sta alla base non solo dell’inesauribile approfondimento teologico della verità cristiana, ma anche del dialogo cristiano con le filosofie, le culture, le religioni. Non raramente lo Spirito di Dio, che ‘soffia dove vuole’ (Gv 3,8), suscita nell’esperienza umana universale, nonostante le sue molteplici contraddizioni, segni della sua presenza, che aiutano gli stessi discepoli di Cristo a comprendere più profondamente il messaggio di cui sono portatori. [...] Pur attuando un operoso e vigile discernimento, per cogliere i ‘veri segni della presenza o del disegno di Dio’ (GS 11), la Chiesa riconosce che non ha solo dato, ma anche ‘ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano’ (GS 44). Questo atteggiamento di apertura e insieme di attento discernimento, il Concilio ha inaugurato anche nei confronti delle altre religioni. Tocca a noi seguirne l’insegnamento e la traccia con grande fedeltà” (n. 56).

¹⁵ EV 11/2756.

Il carattere dinamico della verità cristiana: approccio pneumatologico 279

È in questo spirito che mons. Pietro Rossano, già parecchi anni or sono, poteva scrivere:

“Non si va forse lontano dal vero nel ritenere che l’economia cristiana non sarà conosciuta e sviluppata in tutte le sue virtualità fino a quando non sarà stata pensata, interpretata, vissuta nelle categorie religiose di tutti i popoli. Parallelamente si può ritenere che a contatto di essa, le tradizioni religiose dei popoli avranno la possibilità di svelare ed esprimere il meglio di quello che portano in seno”¹⁶.

In definitiva, si manifesta proprio in questa sua intrinseca vocazione universalistica e ricapitolatrice, il carattere dinamico della verità cristiana: di cui è interprete, attore e divino artista lo Spirito di verità, promesso ed effuso “senza misura” da Gesù Cristo, unico Redentore dell’uomo.

¹⁶ P. ROSSANO, *Il problema teologico delle religioni*, Ed. Paoline, Catania 1975, 44.

VERITÀ E AMORE DI CRISTO NELLA TEOLOGIA DEI SANTI L'orientamento teologico della Lettera Apostolica "Novo Millennio Ineunte"

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL

PATH 1 (2002) 281-314

Nel cuore della Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, il Papa Giovanni Paolo II ci parla del "grande patrimonio che è *la teologia vissuta dei Santi*" (NMI n. 27). Partendo da questa espressione, la mia esposizione farà principalmente riferimento alla stessa Lettera Apostolica, in dialogo con la mia propria ricerca sulla *teologia dei santi*¹.

Si tratta della teologia interamente fondata sulla *carità*, che è "più grande" della fede e della speranza (cf 1Cor 13,13) e che è l'anima della fede e della speranza. Infatti, la carità "crede tutto e spera tutto" (1Cor 13,7). L'amore di carità abbraccia tutta la verità della fede in Cristo Gesù, rendendola sempre più luminosa e attraente per il cuore dell'uomo. Questa è la teologia di "tutti i santi", che consiste nel "conoscere l'Amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza" (cf Ef 3,19). Tale "scienza d'amore" dipende essenzialmente dalla carità: infatti "chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio, mentre invece chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è Amore" (1Gv 4,7-8).

Nel periodo patristico, un esempio splendido di questa teologia ci è dato da sant'Agostino nel suo *De Trinitate*. La grande ricerca che si svol-

¹ Ne ho dato la più ampia espressione nel mio libro: *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La Théologie des Saints* (Venasque, 1989, éd. du Carmel). Nella stessa linea, nel contesto del Dottorato di Teresa di Lisieux, ho pubblicato: *L'Amour de Jésus. La christologie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (Paris, 1997, éd. Desclée), tradotto in italiano: *L'Amore di Gesù. La cristologia di santa Teresa di Gesù Bambino* (Roma, 1999, L.E.V.).

ge nell'ultima parte dell'opera (dal libro VIII al libro XV), è essenzialmente una ricerca sull'Amore². Al suo lettore, Agostino dichiara: "Tu vedi la Trinità, se vedi la carità"³. Contemplata attraverso lo specchio della carità, la verità della fede trinitaria, esposta nei primi libri, è approfondita in un modo completamente nuovo. La verità viene come riscoperta nell'amore che la fa risplendere. Così la conoscenza generata dal Padre, che è il Figlio, risplende nell'amore procedente dal Padre e dal Figlio, che è lo Spirito Santo. Cristo Verità è il Verbo che eternamente "spira l'Amore"⁴.

Nella teologia di Caterina da Siena e di Teresa di Lisieux, Dottori della Chiesa, lo stesso Mistero dell'Amore Trinitario è sempre contemplato nel suo centro: Cristo Gesù, Verbo Incarnato. La grande affermazione della Rivelazione: "Dio è Amore" (1Gv 4,8.16), viene tradotta nelle loro espressioni più caratteristiche: "*Gesù Amore*"⁵ e "*Gesù è il mio unico Amore*"⁶. Nella loro prospettiva cristocentrica, si potrebbe adattare l'espressione di sant'Agostino in questo modo: "Tu vedi Gesù, se vedi l'Amore", Gesù nella Trinità, nella sua Divinità e nella sua Umanità, nella sua Anima e nel suo Cuore, nel suo Corpo e nel suo Sangue, in tutti i misteri della sua Incarnazione, della sua vita terrena, della sua Passione e morte, della sua Risurrezione e Ascensione.

Caterina e Teresa sono precisamente i due Dottori più presenti nella *Novo Millennio Ineunte*. Sono citate insieme al n. 27, come esempio di questa *teologia vissuta dei santi* che fa risplendere il *Volto di Cristo*. Teresa

² "Quapropter non est praecipue videndum in hac quaestione, quae de Trinitate nobis est, et de conoscendo Deo, nisi quid sit vera dilectio, immo vero quid sit dilectio" (*De Trinitate*, lib VIII, 7,10).

³ "Vides Trinitatem, si caritatem vides" (ibid, 8,12).

⁴ "Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans Amorem" (*Summa Theologiae*, I q. 43 art. 5 ad 2). Così san Tommaso riprende e approfondisce la ricerca di sant'Agostino sul rapporto tra conoscenza e amore nella Trinità e in noi.

⁵ È l'espressione conclusiva di tutte le Lettere di Caterina (cf S. CATERINA DA SIENA: *Le Lettere*, a cura di U. MEATINI, Milano, 1987, ed. Paoline; cf anche il mio studio: *L'Amore di Cristo, centro della vita sacerdotale, in santa Caterina da Siena*, "Quaderni Cateriniani", n° 83, Siena, 1995, ed. Cantagalli).

⁶ È l'espressione che Teresa aveva inciso sulla parete della sua Cella nell'ultimo periodo della sua vita, durante la sua grande "prova contro la fede". La riproduzione fotografica di questa iscrizione si trova nel libro di P. DESCOUVEMONT e H.N. LOOSE: *Teresa e Lisieux* (Libreria Editrice Vaticana, 1995, p. 261).

è citata di nuovo al n. 42 “come esperta della *scientia amoris*”, per manifestare la profondità del *Mistero della Chiesa*, nel suo “Cuore acceso d’Amore”⁷. Caterina e Teresa sono forse i Dottori che hanno più approfondito il *Mistero di Cristo e della Chiesa come Mistero d’Amore*, usando la stessa simbologia dell’*Amore Sponsale*, per far risplendere tutta la verità della fede circa lo stesso Mistero⁸.

Tale è esattamente il contenuto e l’impostazione teologica della *Novo Millennio Ineunte*, che sarà sicuramente riconosciuta come uno dei testi più importanti del lungo pontificato di Giovanni Paolo II. Con il suo splendido cristocentrismo, questa Lettera rimanda anzitutto all’Enciclica inaugurale del Pontificato, la *Redemptor Hominis*, mentre la sua forte insistenza sulla *santità* ci riporta al grande testo ecclesiologico del Concilio Vaticano II, la costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*. Riguardo all’uso della *teologia dei santi*, la *Novo Millennio Ineunte* si collega specialmente con il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: i santi, e specialmente i *mistici*, sono citati come i migliori teologi che fanno risplendere tutte le verità della fede e della vita cristiana.

Pubblicata pochi mesi dopo la Dichiarazione *Dominus Iesus*, la Lettera *Novo Millennio* ne parla esplicitamente al n. 56, nella prospettiva del *dialogo interreligioso* e della *missione* della Chiesa⁹. In un certo modo,

⁷ La Lettera Apostolica cita il *Manoscritto B* (f 3v°) di Teresa a partire dalla traduzione italiana delle sue *Opere Complete* (Città del Vaticano, 1997, L.E.V.). I testi di Teresa sono citati con le sigle: Ms per i tre *Manoscritti* (A, B e C), LT per le *Lettere*, P per le *Poesie*, PR per le *Pie Ricreazioni* e Pr per le *Pregchiere*. Il testo originale si trova nel volume: THÉRÈSE DE LISIEUX: *Oeuvres Complètes* (Paris, 1991, éd. du Cerf).

⁸ Così, nella *Positio* del Dottorato di Teresa, la sua *Teologia* viene sintetizzata intorno al Mistero di Cristo e della Chiesa (*Congregatio de Causis Sanctorum: Concessionis tituli Doctoris Ecclesiae Universalis S. Theresiae a Iesu Infante et a Sacro Vultu*, 1997, p. 209-311). Cf anche R. J. SALVADOR CENTELLES: “*En el Corazón de la Iglesia, mi Madre, yo seré el Amor*”. *Jesús y la Iglesia como Misterio de Amor en Teresa de Lisieux* (Roma, 2001, Pontificia Università Gregoriana).

⁹ Qui, bisogna citare il testo che ha preso una nuova attualità dopo i drammatici avvenimenti successi alla fine dello stesso anno 2001, e particolarmente dopo l’incontro interreligioso del 24 Gennaio 2002 ad Assisi: «Negli anni che hanno preparato il Grande Giubileo la Chiesa ha tentato, anche con incontri di notevole rilevanza simbolica, di delineare un rapporto di apertura e dialogo con esponenti di altre religioni. Il dialogo deve continuare. Nella condizione di più spiccato pluralismo culturale e religioso, quale si va pro-

la *Novo Millennio Ineunte* è una “rilettura” o una “reinterpretazione” della *Dominus Iesus*, che riafferma con la stessa chiarezza gli stessi contenuti dogmatici circa “*l’unicità e l’universalità salvifica di Cristo e della Chiesa*”, ma con uno stile e un’impostazione teologica molto diversi.

Dal punto di vista teologico, la Lettera del Papa è un testo più ricco. L’impostazione della teologia dei santi, che è essenziale in essa, rappresenta un notevole approfondimento teologico delle grandi verità espresse nella *Dominus Iesus*, rendendole anche più accessibili all’uomo di oggi, particolarmente sensibile alla dimensione dell’esperienza e della testimonianza vissuta. Questo si vede nel fatto che, a differenza della *Dominus Iesus*, la *Novo Millennio Ineunte* ha avuto una recezione ecclesiale totalmente pacifica¹⁰. Personalmente, quando ho letto per la prima volta la *Dominus Iesus*, ho immediatamente pensato che sarebbe urgente tradurre queste grandi verità cristologiche ed ecclesiologiche nello stile teologico di Teresa di Lisieux¹¹. Ho dunque provato tanta gioia scoprendo che il Papa stesso lo aveva fatto nella *Novo Millennio Ineunte*, che è sicuramente il frutto più bello del Dottorato di Teresa.

spettando nella società del nuovo millennio, tale dialogo è importante anche per mettere un sicuro presupposto di pace e allontanare lo spettro funesto delle guerre di religione che hanno rigato di sangue tanti periodi nella storia dell’umanità. Il nome dell’unico Dio deve diventare sempre di più, qual è, *un nome di pace e un imperativo di pace*. Ma il dialogo non può essere fondato sull’indifferentismo religioso, e noi cristiani abbiamo il dovere di svilupparlo offrendo la testimonianza piena della speranza che è in noi (cfr *1Pt* 3,15). Non dobbiamo aver paura che possa costituire offesa all’altrui identità ciò che è invece *annuncio gioioso di un dono* che è per tutti, e che va a tutti proposto con il più grande rispetto della libertà di ciascuno: il dono della rivelazione del Dio-Amore che “ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito” (*Gv* 3,16). Tutto questo, come è stato anche recentemente sottolineato dalla Dichiarazione *Dominus Iesus*, non può essere oggetto di una sorta di trattativa dialogica, quasi fosse per noi una semplice opinione: è invece per noi grazia che ci riempie di gioia, è notizia che abbiamo il dovere di annunciare» (n. 55-56).

¹⁰ Nel futuro, il paragone tra l’impostazione teologica della *Novo Millennio Ineunte* e quella della *Dominus Iesus* sarà sicuramente fonte di luce per la riflessione teologica, per vedere come la stessa Verità di Cristo può essere affermata in modi così diversi (il vero pluralismo, che non è relativismo) e per capire quale è il modo migliore per trasmettere questa Verità e farla amare.

¹¹ Così, nella conclusione del mio libro: *L’amore di Gesù. La cristologia di Teresa*, avevo già cercato di esprimere l’attualità ecclesiale di questo stile teologico della carmelita-

1. Una rilettura teologica della Lettera Apostolica “Novo Millennio Ineunte”

1.1. L'Amore di Cristo e della Chiesa sua Sposa (le quattro parti della Lettera)

La nostra sarà una lettura “concentrica” della Lettera e considererà successivamente: 1. l'Amore di Cristo e della Chiesa sua Sposa (le quattro parti della Lettera); 2. la Verità di Cristo conosciuta nella fede (la seconda parte della Lettera); 3. La conoscenza profonda del Mistero attraverso “l'indagine teologica” e la “teologia vissuta dei santi” (i numeri 25-27 della seconda parte). In ogni caso, tutta la Lettera Apostolica, dall'inizio alla fine, è un *inno all'amore di Cristo e della Chiesa sua Sposa*, che fa risplendere la verità di Cristo e della Chiesa.

na: «Tale è l'insegnamento profondo di Teresa per tutta la Chiesa del nostro tempo. Ella mostra come sia possibile annunciare Gesù Cristo nel mondo di oggi, in tutta la verità del suo mistero, come il Dio Incarnato, “Uno della Trinità”, Creatore e Salvatore di ogni uomo, centro del cosmo e della storia. Teresa mostra qual è la vera maniera di professare questo assoluto del mistero di Gesù, senza alcun tronfalismo, senza la minima traccia d'orgoglio o di intolleranza, ma nella somiglianza con Colui che si è fatto servo, che è mite ed umile di cuore. In Teresa risplende la testimonianza della Chiesa sposa e madre, serva e povera, tutta relativa a Gesù, completamente donata a lui, che non cerca che lui, non dona che lui, non vive che per mezzo di lui e per lui. Questo amore per Gesù è nello stesso tempo un amore senza limiti per ogni essere umano, dalle origini fino alla fine dei tempi, senza mai escludere nessuno, perché ogni uomo è “un fratello per il quale Cristo è morto” (cf 1Cor 8,11). E ancora, colui che è il più lontano, il più povero, il più peccatore è particolarmente cercato dall'amore del Salvatore. Teresa condivide questo amore del Buon Pastore per la sua pecorella smarrita, ella che ha ricevuto da lui il criminale Pranzini come primo figlio. Così, l'amore sponsale di Gesù solo, vissuto nell'intimità gelosa del cuore a cuore, sboccia in un amore materno e fraterno che si estende a tutta l'umanità riscattata da lui. Tale è la carità nel cuore verginale di Maria e della Chiesa. Nell'amare così con tutto il cuore, Teresa mostra in modo splendente l'assoluto primato dell'amore, della carità, in tutta la teologia e l'antropologia, e ciò a partire dal centro che è Gesù, il Dio-Uomo. La cristologia teresiana ci appare soprattutto una convincente “dimostrazione dell'esistenza del Dio-Uomo” nell'amore e per l'amore. Solo l'amore di Gesù risponde pienamente a tutta la realtà del cuore umano, del suo infinito desiderio di amare e di essere amato. L'amore implica dunque tutta la realtà che la fede professa, come implica ogni speranza di salvezza come speranza senza limiti, speranza per tutti. È così che “la carità crede tutto e tutto spera” (cf 1Cor 13,7)» (p. 322-323).

Dall'introduzione alla conclusione, attraverso le quattro parti della Lettera, contempliamo sempre la Persona di Gesù, la sua opera, il suo Amore. Così, la prima parte presenta *l'eredità del Grande Giubileo come l'incontro con Cristo*. La seconda ha come oggetto *la contemplazione del Volto di Cristo*. La terza parte, intitolata: *Ripartire da Cristo*, ha un carattere programmatico. La quarta ed ultima parte, *Testimoni dell'Amore*, riguarda il dinamismo dell'*Amore di Cristo nel Cuore della Chiesa sua Sposa* (con la solenne citazione di Teresa di Lisieux al n. 42).

Secondo le parole del Papa, il programma della Chiesa si incentra "in Cristo stesso, da conoscere, amare, imitare, per vivere in lui la vita trinitaria, e trasformare con lui la storia fino al suo compimento nella Gerusalemme celeste" (n. 29).

È un programma inseparabilmente *contemplativo e missionario*, tanto vicino a quello di Teresa di Lisieux, contemplativa e patrona delle Missioni, riassunto nella sua formula: "*amare Gesù e farlo amare*"¹². Non si può amare Gesù senza farlo amare dagli altri, come non si può contemplarlo senza anche farlo vedere agli altri:

"Gli uomini del nostro tempo, magari non sempre consapevolmente, chiedono ai credenti di oggi non solo di "parlare" di Cristo, ma in certo senso di farlo loro "vedere". E non è forse compito della Chiesa riflettere la luce di Cristo in ogni epoca della storia, farne risplendere il volto anche davanti alle generazioni del nuovo millennio? La nostra testimonianza sarebbe, tuttavia, insopportabilmente povera, se noi per primi non fossimo *contemplatori del suo volto*" (n. 16).

Così la Chiesa deve riflettere la luce di Cristo come la luna riflette la luce del sole. Per questo dobbiamo "esporci alla luce di Cristo"¹³. Allo

¹² LT 220.

¹³ «Un nuovo secolo, un nuovo millennio si aprono nella luce di Cristo. Non tutti però vedono questa luce. Noi abbiamo il compito stupendo ed esigente di esserne il "riflesso". È il *mysterium lunae* così caro alla contemplazione dei Padri, i quali indicavano con tale immagine la dipendenza della Chiesa da Cristo, Sole di cui essa riflette la luce.³⁸ Era un modo per esprimere quanto Cristo stesso dice, presentandosi come "luce del mondo" (Gv 8,12) e chiedendo insieme ai suoi discepoli di essere "la luce del mondo" (Mt 5,14). È un compito, questo, che ci fa trepidare, se guardiamo alla debolezza che ci rende tanto spesso opachi e pieni di ombre. Ma è compito possibile, se esponendoci alla luce di Cristo, sappiamo aprirci alla grazia che ci rende uomini nuovi» (n. 54).

stesso modo, “chi ha incontrato veramente Cristo non può tenerlo per sé, deve annunciarlo” (n. 40)¹⁴. All’*Ascolto della Parola* (n. 39) segue necessariamente l’*Annuncio della Parola* (n. 40-41)

Questo dinamismo cristocentrico della vita della Chiesa è anche essenzialmente trinitario. È lo stesso amore che ci viene dal Padre per Cristo nello Spirito Santo e che ritorna al Padre per Cristo nello Spirito Santo: “È l’acqua dello Spirito che disseta e rinnova. È l’amore misericordioso del Padre che in Cristo, ci è stato ancora una volta donato” (n. 1). Allo stesso modo, “la comunione è il frutto e la manifestazione di quell’amore che, sgorgando dal cuore dell’eterno Padre, si riversa in noi attraverso lo Spirito che Gesù ci dona (cfr *Rm* 5,5), per fare di tutti noi “un cuore solo e un’anima sola” (*At* 4,32)” (n. 42). Tutto questo viene espresso nelle ultime parole della Lettera: “Salga al Padre, attraverso Cristo, nello Spirito Santo, la lode e il ringraziamento di tutta la Chiesa” (n. 59).

Nella Lettera, come nella teologia di Teresa, *il Vangelo è interpretato in questa relazione tra Cristo Sposo e la Chiesa sua Sposa*. Questo simbolo biblico dell’*Amore Sponsale*, tanto caro al nostro Papa, come a tutti i mistici, è al cuore della Lettera. Qui, come nella teologia di Caterina da Siena e di Teresa di Lisieux, il primo e principale titolo della Chiesa è quello di *Sposa di Cristo*, con tutta la sua carica di amore, di reciprocità, di intimità, di fedeltà.

Questo appare già nel primo numero: “Grande è stata quest’anno la gioia della Chiesa, che si è dedicata a contemplare il volto del suo Sposo e Signore” (n. 1). Allo stesso modo, alla fine della seconda parte dedicata alla contemplazione del Volto di Cristo, troviamo lo stesso simbolo dell’amore sponsale, con l’insistenza sull’immediatezza della comunione della Chiesa con tutti i misteri della vita di Gesù, dall’Incarnazione alla Risurrezione:

“A duemila anni di distanza da questi eventi, la Chiesa li rivive come se fossero accaduti oggi. Nel volto di Cristo essa, la Sposa, contempla il suo tesoro, la sua gioia. “*Dulcis Iesu memoria, dans vera cordis gaudia*”:

¹⁴ Nello stesso senso viene affermato al n. 52: “Si deve respingere la tentazione di una spiritualità intimistica e individualistica, che mal si comporrebbe con le esigenze della carità, oltre che con la logica dell’Incarnazione e, in definitiva, con la stessa tensione escatologica del cristianesimo”.

quanto è dolce il ricordo di Gesù, fonte di vera gioia del cuore! Confortata da questa esperienza, la Chiesa riprende oggi il suo cammino, per annunciare Cristo al mondo, all'inizio del terzo millennio: Egli "è lo stesso ieri, oggi e sempre" (*Eb* 13,8)" (n. 28).

Nell'Amore sponsale, la Chiesa è sempre "contemporanea" a tutti i misteri di Gesù rivelati nel Vangelo¹⁵.

La stessa realtà viene approfondita nella terza parte della Lettera con l'insistenza sulla *santità* (n. 30-31), la *preghiera* (n. 32-34), il *primato della grazia* (n. 38), in rapporto con i sacramenti dell'*Eucaristia* (n. 35-36) e della *Riconciliazione* (n. 37), in riferimento alla *Parola di Dio ascoltata ed annunciata* (n. 39-41). Così, la Lettera pone l'accento sulla *dimensione mistica* della vita cristiana.

La *santità* è la principale caratteristica della Chiesa come *Sposa di Cristo*:

«In primo luogo non esito a dire che la prospettiva in cui deve porsi tutto il cammino pastorale è quella della *santità* [...]. Finito il Giubileo, ricomincia il cammino ordinario, ma additare la santità resta più che mai un'urgenza della pastorale. Occorre allora riscoprire, in tutto il suo valore programmatico, il capitolo V della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, dedicato alla "vocazione universale alla santità". Se i

¹⁵ La stessa affermazione della "contemporaneità" della Chiesa con tutti i Misteri della vita di Gesù si trova anche nel n. 4, con la stessa parola "oggi", tre volte ripetuta: «Il cristianesimo è grazia, è la sorpresa di un Dio che, non pago di creare il mondo e l'uomo, si è messo al passo con la sua creatura, e dopo aver parlato a più riprese e in diversi modi "per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (*Eb* 1,1-2). *In questi giorni!* Sì, il Giubileo ci ha fatto sentire che duemila anni di storia sono passati senza attenuare la freschezza di quell'"oggi" con cui gli angeli annunciarono ai pastori l'evento meraviglioso della nascita di Gesù a Betlemme: "Oggi vi è nato nella città di Davide un salvatore, che è il Cristo Signore" (*Lc* 2,11). Duemila anni sono passati, ma resta più che mai viva la proclamazione che Gesù fece della sua missione davanti ai suoi attoniti concittadini nella sinagoga di Nazareth, applicando a sé la profezia di Isaia: "Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udito con i vostri orecchi" (*Lc* 4,21). Duemila anni sono passati, ma torna sempre consolante per i peccatori bisognosi di misericordia — e chi non lo è? — quell'"oggi" della salvezza che sulla Croce aprì le porte del Regno di Dio al ladrone pentito: "In verità ti dico, oggi sarai con me nel Paradiso" (*Lc* 23,43)».

Padri conciliari diedero a questa tematica tanto risalto, non fu per conferire una sorta di tocco spirituale all'ecclesiologia, ma piuttosto per farne emergere una dinamica intrinseca e qualificante. La riscoperta della Chiesa come "mistero", ossia come popolo "adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito", non poteva non comportare anche la riscoperta della sua "santità", intesa nel senso fondamentale dell'appartenenza a Colui che è per antonomasia il Santo, il "tre volte Santo" (cfr *Is* 6,3). Professare la Chiesa come santa significa additare il suo volto di *Sposa di Cristo*, per la quale egli si è donato, proprio al fine di santificarla (cfr *Ef* 5,25-26)» (n. 30).

È importante la sottolineatura teologica riguardo alla vocazione universale alla santità: una "dinamica intrinseca e qualificante" dell'ecclesiologia del Concilio, e non un semplice "tocco spirituale". Vedremo la stessa cosa a proposito della "teologia vissuta dei santi" (n. 27), che è tutt'altro che una piccola "aggiunta spirituale" alla teologia.

Viene poi citato il testo della *Lumen Gentium*, che definisce la santità come "pienezza della vita cristiana" e "perfezione della carità" (n. 40). La grande proposta per tutta la Chiesa è dunque "una vera e propria *pedagogia della santità*" (n. 31). Secondo le parole del Papa, "per questa pedagogia della santità, c'è bisogno di un cristianesimo che si distingua innanzitutto nell'*arte della preghiera*" (n. 32). La preghiera viene caratterizzata come "quel dialogo con Cristo che ci rende suoi intimi" (n. 32)¹⁶. Desiderando "mostrare a quali profondità possa portare il rapporto con Cristo", il Santo Padre fa riferimento alla grande tradizione mistica della Chiesa, sia in Oriente che in Occidente:

¹⁶ Qui, bisogna citare per intero il passo molto bello: «Nella preghiera si sviluppa quel dialogo con Cristo che ci rende suoi intimi: "Rimanete in me e io in voi" (*Gv* 15,4). Questa reciprocità è la sostanza stessa, l'anima della vita cristiana ed è condizione di ogni autentica vita pastorale. Realizzata in noi dallo Spirito Santo, essa ci apre, attraverso Cristo ed in Cristo, alla contemplazione del volto del Padre. Imparare questa logica trinitaria della preghiera cristiana, vivendola pienamente innanzitutto nella liturgia, culmine e fonte della vita ecclesiale, ma anche nell'esperienza personale, è il segreto di un cristianesimo veramente vitale, che non ha motivo di temere il futuro, perché continuamente torna alle sorgenti e in esse si rigenera».

«Essa mostra come la preghiera possa progredire, quale vero e proprio dialogo d'amore, fino a rendere la persona umana totalmente posseduta dall'Amato divino, vibrante al tocco dello Spirito, filialmente abbandonata nel cuore del Padre. Si fa allora l'esperienza viva della promessa di Cristo: "Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui" (Gv 14,21). Si tratta di un cammino interamente sostenuto dalla grazia, che chiede tuttavia forte impegno spirituale e conosce anche dolorose purificazioni (la "notte oscura"), ma approda, in diverse forme possibili, all'indicibile gioia vissuta dai mistici come "unione sponsale". Come dimenticare qui, tra tante luminose testimonianze, la dottrina di san Giovanni della Croce e di santa Teresa d'Avila? Sì, carissimi Fratelli e Sorelle, le nostre comunità cristiane devono diventare *autentiche "scuole" di preghiera*, dove l'incontro con Cristo non si esprima soltanto in implorazione di aiuto, ma anche in rendimento di grazie, lode, adorazione, contemplazione, ascolto, ardore di affetti, fino ad un vero "invaghimento" del cuore. Una preghiera intensa, dunque, che tuttavia non distoglie dall'impegno nella storia: aprendo il cuore all'amore di Dio, lo apre anche all'amore dei fratelli, e rende capaci di costruire la storia secondo il disegno di Dio» (n. 33).

Tale è infatti la testimonianza dei mistici cristiani, che avevano tanto colpito il filosofo Henri Bergson, che parlava così di misticismo aperto e di religione dinamica¹⁷. Così, il mistero della Chiesa *Sposa di Cristo* si verifica e in qualche modo si incarna nella singola persona, che vive la preghiera in questo dinamismo di santità: "totalmente posseduta dall'Amato divino", vivendo "l'indicibile gioia" della "unione sponsale" con Lui, fino a questo "vero invaghimento del cuore". Tutto ciò è presente negli scritti di Giovanni della Croce e di Teresa d'Avila qui citati, e anche in tutti gli altri mistici. In stretto rapporto con *la preghiera e la santità*, la Lettera insiste sul *primato della grazia*¹⁸.

¹⁷ Cf specialmente il suo libro: *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris, 1997, Presses Universitaires de France, dernière édition).

¹⁸ «Impegnarci con maggior fiducia, nella programmazione che ci attende, ad una pastorale che dia tutto il suo spazio alla preghiera, personale e comunitaria, significa rispettare un principio essenziale della visione cristiana della vita: *il primato della grazia*. C'è una tentazione che da sempre insidia ogni cammino spirituale e la stessa azione pastorale: quella di pensare che i risultati dipendano dalla nostra capacità di fare e di programmare.

Infine, la quarta parte della Lettera è illuminata dallo stesso Mistero dell'Amore Sponsale di Cristo e della Chiesa. È nella dinamica dell'Amore di Cristo nel Cuore della Chiesa che viene proposta “*una spiritualità di comunione*”, che dovrà animare tutta la vita della Chiesa (n. 43-45), attraverso la *varietà delle vocazioni*, sia al sacerdozio, sia alla vita consacrata, sia al matrimonio e alla vita di famiglia (n. 46). È nell'Amore di Cristo che viene presentato *l'impegno ecumenico* (n. 48), come anche *il dialogo e la missione* (n. 54-56). Invitando tutta la Chiesa a *scommettere sulla carità* (n. 49-50), il Papa apre al massimo la prospettiva, poiché la carità si estende a tutti gli uomini, diventando “*impegno di un amore operoso e concreto verso ogni essere umano*” (n. 49). Ed è proprio a questo proposito, che il Papa cita il famoso testo della *Gaudium et Spes* n. 22: “nessuno può essere escluso dal nostro amore, dal momento che con l'Incarnazione, il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo”. Nel suo Amore verso ogni uomo povero e sofferente, la Chiesa contempla ancora il *Volto di Cristo* e il suo proprio Mistero di Sposa di Cristo:

«Se siamo ripartiti davvero dalla contemplazione di Cristo, dovremo saperlo scorgere soprattutto nel volto di coloro con i quali egli stesso ha voluto identificarsi: “Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi” (*Mt 25,35-36*). Questa pagina non è un semplice invito alla carità: è una pagina di cristologia, che proietta un fascio di luce sul mistero di Cristo. Su questa pagina, non meno che sul versante dell'ortodossia, la Chiesa misura la sua fedeltà di Sposa di Cristo» (n. 49).

Qui, come a proposito della vocazione alla santità, è caratteristica la sottolineatura teologica. La carità verso i poveri è un'autentica *cristologia pratica*, una “ortoprassi”, che deve sempre accompagnare “l'ortodossia”. Così anche la carità fa risplendere la verità della fede, cioè il mistero stesso di Gesù.

Certo, Iddio ci chiede una reale collaborazione alla sua grazia, e dunque ci invita ad investire, nel nostro servizio alla causa del Regno, tutte le nostre risorse di intelligenza e di operatività. Ma guai a dimenticare che “senza Cristo non possiamo far nulla” (cfr *Gv 15,5*). La preghiera ci fa vivere appunto in questa verità. Essa ci ricorda costantemente il primato di Cristo e, in rapporto a lui, il primato della vita interiore e della santità» (n. 38).

1.2. La Verità di Cristo conosciuta nella fede (la seconda parte della Lettera)

Intitolata, *Un volto da contemplare*, la seconda parte della Lettera Apostolica ci offre una splendida sintesi di cristologia biblica, dogmatica e spirituale (n. 16-28). Presentata dal Papa come “meditazione sul Mistero di Cristo, fondamento assoluto di ogni nostra azione pastorale” (n. 15), è un’esposizione chiara e precisa della *verità della fede* in Cristo, necessariamente contenuta nell’amore di Cristo.

La meditazione comincia con *la testimonianza dei Vangeli* (n. 17-18), interpretati nell’insieme della Bibbia, Antico e Nuovo Testamento, nell’apertura “all’azione dello Spirito che è all’origine di questi scritti” (n. 17). Si ha poi un riassunto dei vangeli, dai quali “*il volto del Nazareno emerge con sicuro fondamento storico*” (n. 18). Il testo ricorda successivamente “la nascita verginale di Gesù da Maria, sposa di Giuseppe”, il lungo periodo di “circa trent’anni da lui trascorsi a Nazareth”, nel suo umile lavoro di “carpentiere”. Viene poi “il periodo del ministero pubblico” e finalmente la passione, la morte e la risurrezione.

Ma per i primi discepoli come per noi, “a Gesù non si arriva davvero che per *la via della fede*” (n. 19). Per loro “non fu facile credere”, né per Tommaso, né per i discepoli di Emmaus. Dopo la Risurrezione di Gesù, “per quanto si vedesse e si toccasse il suo corpo, *solo la fede poteva varcare pienamente il mistero di quel volto*” (ibid). Già nella “vita storica di Cristo”, prende un particolare rilievo la confessione dell’Apostolo Pietro a Cesarea di Filippo: “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente” (Mt 16,16). La Lettera insiste sul fatto che per arrivare a questa fede, il modo comune di conoscere (“la carne e il sangue”) non basta, né per Pietro, né per noi:

«Alla contemplazione piena del volto del Signore non arriviamo con le sole nostre forze, ma lasciandoci prendere per mano dalla grazia. Solo *l’esperienza del silenzio e della preghiera* offre l’orizzonte adeguato in cui può maturare e svilupparsi la conoscenza più vera, aderente e coerente, di quel mistero, che ha la sua espressione culminante nella solenne proclamazione dell’evangelista Giovanni: “E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità” (*Gv 1,14*)» (n. 20).

Questa è *la profondità del mistero* (n. 21-23) nel quale la *fede* ci fa penetrare. Il Papa ci invita a contemplare la Persona del Verbo Incarnato,

vero Dio e vero Uomo, rimettendo nel suo contesto evangelico la definizione dogmatica di Calcedonia:

«Il Verbo e la carne, la gloria divina e la sua tenda tra gli uomini! È nell'unione intima e indissociabile di queste due polarità che sta l'identità di Cristo, secondo la formulazione classica del Concilio di Calcedonia (a. 451): "una persona in due nature". La persona è quella, e solo quella, del Verbo eterno, figlio del Padre. Le due nature, senza confusione alcuna, ma anche senza alcuna possibile separazione, sono quella divina e quella umana. Siamo consapevoli della limitatezza dei nostri concetti e delle nostre parole. La formula, pur sempre umana, è tuttavia attentamente calibrata nel suo contenuto dottrinale e ci consente di affacciarci, in qualche modo, sull'abisso del mistero. Sì, Gesù è vero Dio e vero uomo! Come l'apostolo Tommaso, la Chiesa è continuamente invitata da Cristo a toccare le sue piaghe, a riconoscerne cioè la piena umanità assunta da Maria, consegnata alla morte, trasfigurata dalla risurrezione: "Metti qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano, e mettila nel mio costato" (Gv 20,27). Come Tommaso, la Chiesa si prostra adorante davanti al Risorto, nella pienezza del suo splendore divino, e perennemente esclama: "Mio Signore e mio Dio!" (Gv 20,28)» (n. 21)¹⁹.

Così la verità dogmatica diventa per la Chiesa questa esperienza viva di fede e di amore, l'esperienza di "toccare" la Persona divina di Gesù, nella duplice realtà della sua vera Divinità e della sua vera Umanità²⁰.

Il Papa sottolinea poi come «davvero il Verbo "si è fatto carne" ed ha assunto *tutte le dimensioni dell'umano*, tranne il peccato (cfr Eb 4,15)» (n. 22). Questa vera "kenosi" o "abbassamento del Figlio di Dio" è orientata verso la sua piena glorificazione. Qui la *Novo Millennio Ineunte* fa evidentemente riferimento all'inno cristologico di Paolo nella *Lettera ai Filippesi* (Fil 2,6-11).

In riferimento alla teologia dei Padri (con una citazione di sant'Atanasio), la Lettera Apostolica esprime poi le *conseguenze antropologiche* del Mistero di Cristo:

¹⁹ Il testo della Definizione di Calcedonia è letteralmente citato nella nota 10.

²⁰ Allo stesso modo, per san Massimiliano Maria Kolbe, il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria deve diventare vita per i membri della Chiesa, fino alla fine dei tempi.

«Gesù è “l'uomo nuovo” (Ef 4,24; cfr Col 3,10), che chiama a partecipare alla sua vita divina l'umanità redenta. Nel mistero dell'Incarnazione sono poste le basi per un'antropologia, che può andare oltre i propri limiti e le proprie contraddizioni, muovendosi verso Dio stesso, anzi, verso il traguardo della “divinizzazione”, attraverso l'inserimento in Cristo dell'uomo redento, ammesso all'intimità della vita trinitaria. Su questa dimensione soteriologica del mistero dell'Incarnazione i Padri hanno tanto insistito: solo perché il Figlio di Dio è diventato veramente uomo, l'uomo può, in lui e attraverso di lui, divenire realmente figlio di Dio» (n. 23).

Sotto il titolo *Volto del Figlio*, la Lettera ci invita a penetrare «in quella “zona-limite” del mistero, rappresentata dall'*auto-coscienza di Cristo*» (n. 24), affermando la sua consapevolezza di essere il Figlio di Dio durante la sua vita terrestre: “non c'è dubbio che già nella sua esistenza storica Gesù avesse consapevolezza della sua identità di Figlio di Dio” (ibid).

Finalmente, lo stesso Volto di Gesù è contemplato nel Mistero Pasquale, come *Volto dolente* (n. 25-27) e *Volto del Risorto* (n. 28).

1.3. La conoscenza profonda del Mistero attraverso “l'indagine teologica” e la “teologia vissuta dei santi” (n. 25-27 della seconda parte)

Troviamo lo sviluppo più lungo e il massimo approfondimento teologico nella contemplazione del *Volto dolente* di Gesù:

“La contemplazione del volto di Cristo ci conduce così ad accostare *l'aspetto più paradossale del suo mistero*, quale emerge nell'ora estrema, l'ora della Croce. Mistero nel mistero, davanti al quale l'essere umano non può che prostrarsi in adorazione” (n. 25).

Con grande realismo, il Papa si ferma sui due momenti più drammatici della Passione di Gesù: l'agonia nel Getsemani²¹ e il grido di abbandono sulla Croce:

«Passa davanti al nostro sguardo l'intensità della scena dell'agonia nell'orto degli Ulivi. Gesù, oppresso dalla previsione della prova che lo attende, solo davanti a Dio, lo invoca con la sua abituale e tenera espres-

²¹ Cf il mio libro: *Théologie de l'Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (Paris, 1979, éd. Beauchesne)

sione di confidenza: “Abbà, Padre”. Gli chiede di allontanare da lui, se possibile, il calice della sofferenza (cfr *Mc* 14,36). Ma il Padre sembra non voler ascoltare la voce del Figlio. Per riportare all’uomo il volto del Padre, Gesù ha dovuto non soltanto assumere il volto dell’uomo, ma caricarsi persino del “volto” del peccato: “Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio” (*2 Cor* 5,21).

Non finiremo mai di indagare l’abisso di questo mistero. È tutta l’asprezza di questo paradosso, che emerge nel grido di dolore, apparentemente disperato, che Gesù leva sulla croce: “*Eloì, Eloì, lemà sabactàni?*, che significa: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?” (*Mc* 15,34). È possibile immaginare uno strazio più grande, un’oscurità più densa? In realtà, l’angoscioso “perché” rivolto al Padre con *le parole iniziali del Salmo* 22, pur conservando tutto il realismo di un indicibile dolore, si illumina con il senso dell’intera preghiera, in cui il Salmista unisce insieme, in un intreccio toccante di sentimenti, la sofferenza e la confidenza. Continua infatti il Salmo: “In te hanno sperato i nostri padri, hanno sperato e tu li hai liberati [...]. Da me non stare lontano, poiché l’angoscia è vicina e nessuno mi aiuta” (22[21], 5.12)» (n. 25).

Così, insieme all’immensità della sua sofferenza, queste parole di Gesù sono l’ultima e massima espressione del suo Amore per il Padre e per noi. Nel paragrafo seguente, il Papa ci invita ad accogliere tutta la verità di questo paradosso:

«Il grido di Gesù sulla croce, carissimi Fratelli e Sorelle, non tradisce l’angoscia di un disperato, ma la preghiera del Figlio che offre la sua vita al Padre nell’amore, per la salvezza di tutti. Mentre si identifica col nostro peccato, “abbandonato” dal Padre, egli si “abbandona” nelle mani del Padre. I suoi occhi restano fissi sul Padre. Proprio per la conoscenza e l’esperienza che solo lui ha di Dio, anche in questo momento di oscurità egli vede limpidamente la gravità del peccato e soffre per esso. Solo lui, che vede il Padre e ne gioisce pienamente, misura fino in fondo che cosa significhi resistere col peccato al suo amore. Prima ancora, e ben più che nel corpo, la sua passione è sofferenza atroce dell’anima» (n. 26).

Con queste parole, il Santo Padre ci fa entrare nella profondità della *Passione Redentrice*, così come si svolge nell’anima e nel Cuore di Gesù.

Nella stessa misteriosa “visione”, Gesù vede simultaneamente il Padre e tutta la realtà del nostro peccato che porta allora su di sé.

È proprio davanti a questo insondabile Mistero che la Lettera Pontificia fa riferimento a una duplice tradizione portatrice di una duplice teologia: “*la tradizione teologica*” (n. 26), che viene caratterizzata dalla “*indagine teologica*” (n. 27), e “*la tradizione mistica*”, che viene caratterizzata dalla “*teologia vissuta dei santi*” (n. 27). Dobbiamo già notare che la Lettera usa qui la parola *teologia*, e non *spiritualità* (invece usata e ripetuta nel n. 43 sulla “*Spiritualità di comunione*”).

Riguardo alla prima forma di *teologia*, la Lettera si esprime in modo breve:

“La tradizione teologica non ha evitato di chiedersi come potesse Gesù vivere insieme l’unione profonda col Padre, di sua natura fonte di gioia e di beatitudine, e l’agonia fino al grido dell’abbandono. La compresenza di queste due dimensioni apparentemente inconciliabili è in realtà radicata nella profondità insondabile dell’unione ipostatica” (n. 26).

La Lettera non cita nessun rappresentante di questa “tradizione teologica”, ma si potrebbe dare l’esempio di due santi *Dottori della Chiesa*, che hanno particolarmente riflettuto su questo Mistero della Passione Redentrice di Gesù: *sant’Anselmo d’Aosta e san Tommaso d’Aquino*²². L’uno come l’altro contemplanò Gesù Crocifisso come il Dio-Uomo che salva l’uomo dal suo peccato quando lo prende su di sé. Infatti, la Redenzione dell’uomo trova il suo fondamento nell’Incarnazione, in questa permanente “unione ipostatica” della Divinità e della Umanità, nella stessa Persona (o Ipostasi) divina del Figlio (verità ricordata al n. 21 della Lettera, con le parole del Concilio di Calcedonia). Sant’Anselmo insiste molto sulla totale unione d’Amore del Figlio incarnato con il Padre durante la sua Passione: è il senso della sua perfetta e libera obbedienza²³. Per questo motivo, Gesù crocifisso, immerso nella più grande sofferenza,

²² Le due opere essenziali di sant’Anselmo su questo Mistero della Passione Redentrice sono il dialogo *Cur Deus Homo* e la *Meditatio Redemptionis Humanae*. San Tommaso ci presenta la sua migliore sintesi teologica sullo stesso Mistero nella Terza Parte della *Summa Theologica*, q. 46-49.

²³ Cf *Cur Deus Homo*, lib. I, cap. 8 e 9; lib. II, cap 11; cf anche *Meditatio Redemptionis Humanae*.

tuttavia “non è misero”²⁴. San Tommaso approfondisce questo Mistero, affermando che Gesù, nella sua Passione *ha sofferto più di tutti gli uomini*²⁵, e che allo stesso tempo, aveva sempre *la visione beatifica*²⁶, cioè la visione di Dio “faccia a faccia”, mediante la quale vedeva sempre il Padre, se stesso come Figlio, e ciascuno di noi, ogni uomo che veniva a salvare. In questo senso, è molto forte l’affermazione del Papa nel testo citato sopra: “Solo lui che vede il Padre e ne gioisce pienamente, misura fino in fondo che cosa significhi resistere col peccato al suo amore” (n. 26)²⁷.

Questo grande paradosso non è una contraddizione, perché nella Passione, la stessa visione “beatifica” era allo stesso tempo “dolorifica”, in quanto dava all’anima di Gesù la piena conoscenza del peccato dell’uomo, di ogni uomo. Infatti, secondo le parole della Lettera citate sopra, la più grande sofferenza di Gesù fu quella dell’anima. È il senso della *tristezza di Cristo*, questa “tristezza fino alla morte”²⁸ espressa dalle sue proprie parole nel Getsemani (cf Mt 26,38).

Dopo questo breve e chiaro riassunto riguardo alla “*tradizione teologica*”, la Lettera Apostolica considera la “*tradizione mistica*” in un testo più lungo e più dettagliato, e questa volta con gli esempi di due sante, anch’esse *Dottori della Chiesa: Caterina da Siena e Teresa di Lisieux*, che hanno particolarmente penetrato nello stesso Mistero della Passione di Gesù:

«Di fronte a questo mistero, accanto all’indagine teologica, un aiuto rilevante può venirci da quel grande patrimonio che è *la “teologia vissuta”*»

²⁴ *Cur Deus Homo*, lib. II, cap. 12.

²⁵ *Summa Theologica*, III q. 46 art. 6 e 7.

²⁶ *Ibid*, art. 8.

²⁷ È un modo di riaffermare la verità riguardo alla *visione beatifica* di Gesù, ma senza usare l’espressione, che avrebbe probabilmente urtato molti teologi odierni. La stessa prudenza pastorale (*oikonomia*) si vedeva in San Basilio di Cesarea, quando affermava chiaramente la divinità dello Spirito Santo, ma senza usare la parola *homoousios*.

²⁸ Nella sua *Summa Theologica*, san Tommaso d’Aquino riflette su questo mistero della *Tristezza di Cristo*: “Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam maximam” (III q. 46 art. 6 ad 2; cf q. 15 art. 6). San Tommaso Moro la contempla per prepararsi al suo proprio martirio, scrivendo in carcere la sua ultima meditazione intitolata: *De Tristitia Christi* (in *Complete Works of St Thomas More*, vol XIV, Yale University Press, 1976).

dei Santi. Essi ci offrono indicazioni preziose che consentono di accogliere più facilmente l'intuizione della fede, e ciò in forza delle particolari luci che alcuni di essi hanno ricevuto dallo Spirito Santo, o persino attraverso l'esperienza che essi stessi hanno fatto di quegli stati terribili di prova che la tradizione mistica descrive come "notte oscura". Non rare volte i Santi hanno vissuto *qualcosa di simile all'esperienza di Gesù sulla croce* nel paradossale intreccio di beatitudine e di dolore. Nel *Dialogo della Divina Provvidenza* Dio Padre mostra a *Caterina da Siena* come nelle anime sante possa essere presente la gioia insieme alla sofferenza: "E l'anima se ne sta beata e dolente: dolente per i peccati del prossimo, beata per l'unione e per l'affetto della carità che ha ricevuto in se stessa. Costoro imitano l'immacolato Agnello, l'Unigenito Figlio mio, il quale stando sulla croce era beato e dolente". Allo stesso modo *Teresa di Lisieux* vive la sua agonia in comunione con quella di Gesù, verificando in se stessa proprio il paradosso di Gesù beato e angosciato: "Nostro Signore nell'orto degli Ulivi godeva di tutte le gioie della Trinità, eppure la sua agonia non era meno crudele. È un mistero, ma le assicuro che, da ciò che provo io stessa, ne capisco qualcosa". È una testimonianza illuminante!» (n. 27).

Con l'espressione "notte oscura", il Papa fa sicuramente riferimento a san Giovanni della Croce, ma senza dire il suo nome. Invece, Caterina da Siena e Teresa di Lisieux sono citate esplicitamente: Caterina nel capitolo 78 del *Dialogo*²⁹, e Teresa in una delle sue parole riferite negli *Ultimi*

²⁹ La Lettera Pontificia "modernizza" un po' l'italiano medioevale di Caterina. Nel suo testo originale, la Santa dice che l'anima "dolorosa sta dell'offesa del prossimo suo, e beata per l'unione e affetto della carità, che à ricevuta in sè. Questi seguitano lo immacolato Agnello, unigenito mio Figliuolo, il quale stando in croce era beato e doloroso: doloroso era portando la croce del corpo sostenendo pena, e la croce del desiderio per soddisfare la colpa dell'umana generazione; e beato era perché la natura divina unita con la natura umana non poteva sostenere pena, e sempre faceva l'anima sua beata mostrandosi a lei senza velame. E però era beato e doloroso, perchè la carne sosteneva, e la deità pena non poteva patire; nè anco l'anima quanto alla parte di sopra de l'intelletto. Così questi dilette figliuoli, giunti al terzo e al quarto stato sono dolorosi, portando la croce attuale e mentale, cioè attualmente sostenendo pene nei corpi loro secondo che Io permetto, e la croce del desiderio, cioè il crociato dolore dell'offesa mia e danno del prossimo. Dico che sono beati, perocché diletto della carità, la quale gli fa beati, non lo' può essere tolto, unde essi ricevono allegrezza e beatitudine". Questo testo più autentico è quello dell'edizione critica del *Dialogo*, fatta da Giuliana Cavallini (Siena, 1995, ed. Cantagalli).

*Colloqui*³⁰. L'espressione di Caterina riguardo a Gesù crocifisso "*beato e dolente*", spesso ripetuta da lei, da una parte riassume la teologia di san Tommaso, e dall'altra ne dà come la verifica esistenziale. La stessa verità, che san Tommaso affermava nel quadro della sua "*indagine teologica*", diventa per Caterina "*teologia vissuta*".

Nella loro esperienza mistica, Caterina e Teresa hanno veramente "sposato" il Mistero della Passione Redentrica di Gesù, sotto questo duplice aspetto di "beata Passione" (come la chiama il Canone Romano) e di "Passione dolorosissima". L'una come l'altra sperimentano l'indicibile gioia dell'Amore infinito del Redentore, che dà allora tutta la sua misura, e allo stesso tempo condividono ad una grande profondità il suo immenso dolore per il peccato del mondo. Come la vita terrena di Gesù finisce con la sua passione, così la vita di Caterina e di Teresa finisce con una profondissima partecipazione alla passione di Gesù, sempre in rapporto con il peccato del mondo in cui vivono.

Per Caterina, è il peccato all'interno della Chiesa, che si manifesta soprattutto nel Grande Scisma d'Occidente che comincia nel 1378 (due anni prima della morte della santa); peccato contro l'unità della Chiesa con la coesistenza dei due Papi, uno a Roma e l'altro ad Avignone.

Teresa di Lisieux vive i due ultimi anni della sua breve vita come una profonda passione del corpo, con la malattia, e soprattutto nell'anima, con la terribile "prova contro la fede". La carmelitana porta misteriosamente il peso tanto doloroso dell'ateismo moderno, pregando con piena fiducia per la salvezza degli atei che chiama "i miei fratelli". A Teresa si può applicare l'espressione usata dal Papa riguardo alla più profonda sofferenza di Maria accanto alla croce del Figlio: "*la kenosi della fede*"³¹. Questa forte espressione non significa il crollo o la perdita della fede, ma la fede eroica al massimo della prova, "nell'ora delle tenebre". Insieme al testo degli *Ultimi Colloqui* citato dal Papa, si potrebbe citare il grande testo del *Manoscritto C* (5r-7v), dove la santa racconta la sua terribile prova, esprimendo anche tutta la sua gioia di soffrire per amore di Gesù

³⁰ *Quaderno Giallo*, 6 luglio 1897 (*Opere Complete*, p. 1003).

³¹ *Redemptoris Mater*, n. 18. Cf J. NGUYEN THUONG: *La "kénose de la foi" de sainte Thérèse de Lisieux, lumière pour présenter l'Évangile aux incroyants d'aujourd'hui* (Teresianum, 2001).

e di collaborare alla salvezza dei fratelli. Proprio durante questo periodo, Teresa scrive una poesia sulla gioia che finisce con le parole “Gesù, la mia gioia è di amare Te”³².

In modo esperienziale e convincente, la “teologia vissuta” della carmelitana fa risplendere la verità che riguarda la *visione beatifica* di Gesù, come fondamento della sua certezza di essere stata sempre personalmente amata e conosciuta da Lui durante tutta la sua vita terrestre. Così, nella sua grande poesia cristologica *Gesù, mio Diletto, ricorda!*, Teresa dice a Gesù Bambino: “tu pensavi a me”³³ e a Gesù agonizzante: “Gesù, in mezzo ai tuoi gigli, tu m’hai vista sempre: ricorda!”³⁴.

Non si tratta di pie esagerazioni, ma di grandi verità teologiche fondamentali per la vita spirituale. Infatti, come potrei amare Gesù nei misteri della sua Infanzia e della sua Passione se non avessi la certezza che lui per primo mi ha personalmente amato in questi misteri, che mi ha sempre amato? In fondo, Teresa non fa altro che prendere sul serio, in tutto il suo realismo, l’affermazione di Paolo: “vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e ha dato se stesso per me” (Gal 2,20). Come tanti altri mistici del periodo moderno³⁵, la carmelitana insiste molto sulla relazione perso-

³² *La mia gioia* (P 45, ultimo verso).

³³ P 24, str 6.

³⁴ *Ibid.* str 21.

³⁵ È possibile dare alcuni esempi. Così, secondo san Luigi Maria Grignion de Montfort, “l’anima santissima di Gesù fu sommamente tormentata dai peccati di tutti gli uomini, in quanto oltraggi fatti al Padre che egli amava infinitamente [...]. Non sentiva compassione soltanto degli uomini in generale, ma di ciascuno in particolare, poiché li conosceva ad uno ad uno [...]. Da ciò bisogna concludere con san Tommaso e i santi Padri che il nostro Buon Gesù ha sofferto più di tutti i martiri che sono esistiti o che esisteranno sino alla fine del mondo” (*L’Amore dell’Eterna Sapienza*, n. 162-163). Santa Gemma Galgani vive nella stessa luce “l’Ora Santa”: “Me ne stavo con Gesù, e quasi sempre mi faceva parte di quella tristezza che provò nell’Orto alla vista di tanti peccati miei e di tutto il mondo: una tristezza tale, che può ben paragonarsi all’agonia della morte” (*Autobiografia*, p. 256). La Beata Dina Bélanger racconta come vive intensamente la partecipazione all’Agonia di Gesù: “mi presentò il suo calice [...], mi diede da meditare ciò che aveva provato il suo Cuore agonizzante, caricato e coperto di tutti peccati dell’umanità, in presenza della santità infinita del suo Padre celeste. L’amore del Cuore di Gesù per le anime è un mistero di carità incomprensibile all’intelligenza umana. Il Figlio di Dio, la santità stessa, ama gli uomini fino al punto di caricarsi dei loro delitti e d’apparire agli occhi del suo Padre eterno e tre volte santo, non solo come il più miserabile e l’ultimo dei pec-

nale di Gesù Redentore con ciascuno di noi, con ogni uomo che è veramente “un fratello per il quale Cristo è morto” (cf Rm 14,15, I Cor 8,11). Nella sua agonia, Gesù è stato rattristato dai nostri peccati personali, ma è stato anche “consolato” dal nostro amore. Così, infatti, secondo Teresa, Giovanna d’Arco ha “consolato Gesù”³⁶.

2. Approfondimento di alcuni aspetti della teologia dei santi

2.1. “Fides et Ratio”/“Fides et Amor”: il duplice dinamismo delle “virtù teologiche” in rapporto con le tre forme della teologia (mistica, simbolica e noetica)

Sempre in rapporto con la *Novo Millennio Ineunte*, cercheremo in questa seconda parte di considerare attentamente alcuni aspetti fondamentali della *Teologia dei santi*. Se vogliamo capire più in profondità il rapporto tra le due modalità di teologia espresse nella Lettera Apostolica, quella più intellettuale della “*indagine teologica*” e quella più mistica della “*teologia vissuta dei santi*”, bisogna risalire alla radice comune di ogni teologia, cioè *alla fede, alla speranza e all’amore* (o *carità*), che san Tommaso chiama *virtutes theologicae*³⁷, espressione che sarebbe meglio tradurre “*virtù teologiche*” (piuttosto che “teologici”).

catori, ma anche colpevole come tutti i peccatori di tutti i secoli. O amore del mio Salvatore, come sei poco compreso” (*Autobiografia*, ed. Unitas et Pax, Roma, 1992, p.225. Cf l’ultima edizione del testo originale francese: *Autobiographie*, éd. Religieuses de Jésus-Marie, Québec, 1995). Per comprendere queste forti espressioni dei mistici, bisognerebbe ricordare la *dottrina patristica dell’appropriazione*, ai suoi due livelli. Il Figlio di Dio si è “appropriato” della nostra natura umana quando si è fatto uomo nel Mistero dell’Incarnazione. Nella sua Passione, si è “appropriato” del nostro peccato fino a “diventare peccato”, ma senza mai essere peccatore. Questa dottrina, chiaramente espressa da san Massimo il Confessore, è stata ripresa da san Giovanni Damasceno (*La Fede Ortodossa*, I, III, c. 25, PG 94, 1093). San Tommaso la riassume, citando il Damasceno, quando spiega come Cristo Capo si appropri dei peccati delle sue membra (III q. 15 art 1 ad 1).

³⁶ Cf P 24/22; PR 3, 7v.

³⁷ *Summa Theologica*, I-II q. 62.

Mediante la fede, la speranza e l'amore, lo Spirito Santo ci dà la più profonda conoscenza possibile di Dio in questa vita, conoscenza del Padre per mezzo del Figlio Incarnato, conoscenza del Figlio stesso in tutti i Misteri della sua Divinità e della sua Umanità. Bisogna anche ricordare le parole di Paolo: "più grande è la carità" (1Cor 13,13), cioè più grande della fede e della speranza, e in un certo modo ancora più teologica. Insieme alla fede, ma più ancora che la fede, è la carità che ci fa conoscere Dio, secondo le parole di Giovanni: "chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio; invece chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è Amore" (1Gv 4,7-8). L'Amore di carità (*agápe*) è Dio stesso (cf 1Gv 4,8), ed è il suo più grande Dono nei nostri cuori (cf Rm 5,5). Questo si vede anche nel Vangelo come attraverso un "crescendo". Lo stesso Gesù, che aveva provocato il fondamentale atto di fede di Pietro: "Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente" (Mt 16,16), provocherà finalmente il suo triplice atto d'amore: "Signore, tu sai che ti amo" (Gv 21,15-17).

San Tommaso e san Giovanni della Croce ci mostrano come la fede, la speranza e la carità siano veramente il fondamento e l'anima della riflessione teologica come della vita spirituale³⁸. Questo amore di carità, unico amore di Dio e dell'uomo, dà vita a tutte le virtù, rendendo vive anche la fede e la speranza³⁹.

"Più grande è l'amore", che non passerà mai, ma che rimarrà essenzialmente lo stesso in cielo come in terra. San Tommaso insiste molto su questa eminenza dell'amore di carità come amore illimitato, totale, immediato⁴⁰. Strettamente unito agli atti di fede e di speran-

³⁸ Così Giovanni della Croce nei libri II e III della *Salita del Monte Carmelo*, mostra come tutta la vita spirituale sia fondata semplicemente sulla fede, la speranza e la carità.

³⁹ "Caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma" (I-II q. 62 art. 4). Importante è anche l'insistenza di san Tommaso sul fatto che, mentre la fede e la speranza possono esistere senza la carità (I-II q. 65 art. 4), la carità, invece, non può mai esistere senza la fede e la speranza (*ibid.*, art. 5). In questa luce, sarebbe possibile riflettere più attentamente sulla distinzione espressa dalla *Dominus Iesus* tra "la fede teologale e la credenza nelle altre religioni" (DI n. 7). Ogni uomo che vive nella grazia di Cristo, anche se non lo conosce esplicitamente (il noncristiano), possiede in modo implicito la fede e la speranza.

⁴⁰ Secondo le sue parole, infatti, "la carità può sempre crescere, fino all'infinito; non c'è nessun limite al suo aumento, perché è una certa partecipazione della Carità infinita che è lo Spirito Santo" (II-II q. 24 art. 4 e 7). Così anche, già in questa vita, possiamo

za⁴¹, l'atto d'amore è dunque l'atto teologico per eccellenza, quello che ci fa più conoscere Dio per Cristo nello Spirito Santo. Così, le semplici parole *Gesù ti amo* che sono l'anima degli scritti di Teresa di Lisieux (e di tanti altri mistici), non sono per niente una cosa sentimentale o "affettiva", ma l'espressione cristocentrica della carità "teologica". È la sua grande chiave di lettura del Vangelo, per unirsi immediatamente e intimamente a Gesù, come Sposa, in tutti i suoi Misteri⁴². Questo atto d'amore, Teresa l'ha espresso fino al suo ultimo respiro⁴³. Insieme all'amore e alla fede, la carmelitana manifesta anche con splendore la speranza "teologica", come speranza senza limiti non solo per sé stessa, ma per gli altri, e anche per tutti gli uomini⁴⁴.

amare immediatamente, totalmente e smisuratamente (II-II q. 27 art. 4, 5 e 6) Colui che conosceremo perfettamente solo nell'altra vita, quando l'oscura Fede avrà lasciato il posto alla chiara Visione. Si potrebbe dire che "l'Amore assoluto" è già possibile in questa vita, mentre è riservato per l'altra vita il "sapere assoluto", che consiste nella visione beatifica. Siamo insomma illimitati nell'Amore. Ma il grande paradosso, illustrato specialmente da Teresa di Lisieux, Francesco e Chiara d'Assisi, è che questo "Amore assoluto" di Gesù può essere vissuto quaggiù solo nella più grande piccolezza e povertà.

⁴¹ In una breve ed essenziale preghiera a Gesù, la beata Dina Bélanger articola meravigliosamente gli atti di fede, speranza ed amore: "Gesù [...] io so, io credo che tu mi ami, et tu, tu sai bene che io ti amo e che voglio amarti con l'amore più forte e più puro. Tu hai amato Maria Maddalena, e so dunque che hai pietà anche di me. Ti amo e m'abbandono a te: ecco la mia felicità e la mia pace" (*Autobiographie*, Québec, 1995, p. 194).

⁴² Cf specialmente le sue due grandi poesie evangeliche: *Gesù, mio Diletto, ricorda!* (P 24) e *Perché ti amo, o Maria* (P 54).

⁴³ Le ultime parole della santa, rivolte a Gesù, furono semplicemente: "Mon Dieu, je vous aime!".

⁴⁴ È la stessa "fiducia audace" che le dà la certezza per se stessa "di diventare una grande santa" (*Manoscritto A*, 32r°), e per la salvezza del prossimo più disperato. Così Teresa afferma con la massima forza la sua certezza che il "suo primo figlio", il criminale Pranzini, sarà salvato, "anche se non si confessa e se non dà nessun segno di pentimento", e ne dà il motivo: "tanto avevo fiducia nella misericordia infinita di Gesù". È una nuova scoperta della misericordia divina in Gesù, che è la fonte di una nuova speranza. Nella fede, la carmelitana sapeva che questo peccatore impenitente era nel massimo pericolo, quello della dannazione; ma nella carità, non poteva accettare la morte eterna di un fratello per il quale Cristo è morto: "Vollì ad ogni costo impedirgli di cadere nell'inferno". Per lui la santa ha sperato contro ogni speranza (cf *Manoscritto A*, 45v°-46v°). Questa stessa

Il fondamentale dinamismo teologico è dunque il dinamismo della fede, della speranza e dell'amore di carità. Ma questo dinamismo teologico si esprime in due modi che possiamo caratterizzare con le espressioni "*Fides et Ratio*" per il primo, "*Fides et Amor*" per il secondo. Il dinamismo "*Fides et Ratio*", che anima "*l'indagine teologica*" è quello della "*fede che cerca l'intelligenza*" (*fides quaerens intellectum*), secondo la famosa espressione di sant'Anselmo⁴⁵. L'altro dinamismo "*Fides et Amor*" che anima la "*teologia vissuta dei santi*", cioè la *teologia mistica*, è quello della *fede che risplende nell'Amore*, o dell'Amore che sperimenta e in qualche modo "verifica" il Mistero della fede.

Usando il linguaggio di san Tommaso, si potrebbe dire che il primo dinamismo caratterizza *la teologia come "scienza"*⁴⁶, e il secondo come "*sapienza*"⁴⁷. Parlando di questa sapienza, san Tommaso cita un testo famoso di Dionigi Areopagita, che esprime la distinzione tra una conoscenza di Dio acquisita mediante lo studio, e un'altra ancora più profonda, quella mistica, che consiste nel fatto di "*patire il divino*". Dionigi parlava del suo maestro che possedeva queste due conoscenze: "*aveva non solo studiato, ma anche patito, le realtà divine*" (*ou monon mathôn alla kai pathôn ta theia*)⁴⁸. Per san Tommaso, questa "simpatia" verso Dio è frutto dell'Amore di Carità⁴⁹.

San Giovanni della Croce riprende questa distinzione nel Prologo del suo *Cantico Spirituale*, parlando della "*teologia scolastica*" (cioè accademi-

speranza viene estesa a tutti gli uomini nella sua preghiera nel giorno della Professione (Pr 2). Hans Urs Von Balthasar ha ripreso questa prospettiva di Teresa nel suo libro: *Sperare per tutti*.

⁴⁵ *Fides quaerens intellectum* è il primo titolo che sant'Anselmo aveva dato al suo *Proslogion*. Nella sua prospettiva questa ricerca dell'intelligenza speculativa fa parte del dinamismo della fede stessa che desidera vedere il Volto di Dio: "Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo" (*Cur Deus Homo: Commendatio operis ad Urbanum Papam II*).

⁴⁶ Cf I q. 1 art. 2.

⁴⁷ Cf II-II q. 45 art. 2.

⁴⁸ *Nomi Divini*, cap II, n. 9.

⁴⁹ "Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo" (II-II q. 45 art. 2).

ca) e della “*teologia mistica*”⁵⁰. Mentre la prima forma di teologia usa il linguaggio più astratto dei concetti e delle idee, l'altra preferisce il linguaggio più concreto dei simboli e delle immagini. Già lo stesso Dionigi aveva stabilito la chiara distinzione tra queste forme di teologia, che non sono altro che le tre polarità dell'interpretazione ecclesiale dell'unica teologia che è la Parola di Dio: *la teologia mistica, la teologia simbolica e la teologia noetica* (o speculativa)⁵¹. Dionigi aveva anche sottolineato il rapporto privilegiato che esiste tra la teologia mistica e la teologia simbolica⁵², rapporto che sarà poi illustrato da tanti mistici.

Così, per esempio, il Dottore Mistico san Giovanni della Croce esprime continuamente nelle sue poesie il Mistero dell'Amore di Cristo con la simbolica sponsale. Allo stesso modo, Teresa di Lisieux comunica la sua dottrina attraverso dei simboli: il *fiore*, che significa la nostra umanità nella condizione terrestre, con gli aspetti di bellezza, di piccolezza e di fragilità; la *lira* (o l'arpa), che significa il cuore umano nella sua capacità di amare (costituito di quattro “corde” che sono l'amore di sposa e di madre, di figlia e di sorella).

In modo eminente, santa Caterina da Siena è Dottore della teologia simbolica, riportando tutta la simbologia cristiana al Mistero del Verbo Incarnato: il *Corpo* di Gesù morto e risorto è *Via* (Ponte o Scala), *Verità* (Libro), *Vita* (la “caverna del Costato” nella quale tutta l'umanità può rinascere e diventare la “Dolce Sposa”, la Chiesa)⁵³. “Più eloquente di

⁵⁰ ”Aunque a V. R. le falte el ejercicio de teología escolástica con que se entienden las verdades divinas, non le falta el de la mística que se sabe por amor, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan” (*Cantico B*, Prol. 3).

⁵¹ Questa distinzione appare con la massima chiarezza nel capitolo 3 della *Teologia Mistica* di Dionigi. Teologicamente, è molto più ricca della distinzione moderna tra “teologia” e “spiritualità”.

⁵² Cf specialmente la *Lettera IX* di Dionigi.

⁵³ La parola *πλευρά*, scelta da Giovanni per parlare del Costato aperto di Gesù nei capitoli 19 e 20 del suo Vangelo, significa anche la costola. L'Evangelista riprende evidentemente la stessa parola usata dai Settanta per tradurre il racconto della creazione di Eva, a partire dalla Costola o dal Costato di Adamo (Gn 2,21-22). I Padri Greci, che leggevano il testo originale, avevano capito la profondità simbolica del testo evangelico, che significa la nascita della Chiesa come Sposa del Nuovo Adamo, costola del suo Costato, durante il sonno della sua morte. Senza conoscere il greco, Caterina ha moto approfondito questo mistero.

quello di Abele” (cf Ebr 12,24), il Sangue di Gesù parla e “grida” l’Amore infinitamente Misericordioso di Dio per i peccatori, rivelando anche al peccatore la gravità del suo peccato⁵⁴. La stessa verità del Mistero della Redenzione, che san Tommaso esprimeva nei concetti (merito, soddisfazione, efficienza, ecc...)⁵⁵, è espressa da santa Caterina nel simbolo del Sangue. Qui troviamo la più profonda complementarità tra la teologia di Caterina e quella di Tommaso, tra i concetti più astratti e i simboli più concreti. I concetti di Tommaso sono come “incarnati” dai simboli di Caterina, e i simboli di Caterina sono illuminati dai concetti di Tommaso. La stessa verità di Cristo accolta nella mente mediante il concetto, penetra nella profondità del cuore mediante il simbolo. Più incarnata, la teologia simbolica di Caterina e di Teresa è come un riflesso della “teologia” di Maria Santissima “che raccoglie” (συμβάλλουσα) nel suo Cuore tutto il Mistero di Gesù (Lc 2,19), essendo Colei che lo aveva concepito (συλλήμνη) nel suo grembo verginale (Lc 1,31)⁵⁶.

Ispirandosi alle categorie di san Tommaso, si parla spesso oggi di “teologia scientifica”, per caratterizzare la teologia accademica, e di “teologia sapienziale”, per caratterizzare la teologia mistica e la teologia simbolica. La Lettera *Novo Millennio Ineunte* non ha ripreso queste espressioni, che hanno l’inconveniente di considerare la teologia sapienziale come non scientifica. Invece, il Papa usa la parola “scienza” a proposito della teologia della piccola Teresa quando scrive: “Teresa di Lisieux che ho voluto proclamare Dottore della Chiesa proprio come esperta della *scientia amoris*” (n. 42). Infatti, questa espressione “scienza d’Amore”, usata da Teresa stessa⁵⁷, costituisce l’incipit della Lettera Apostolica per il Dottorato della santa: *Divini Amoris Scientia*. Allo stesso modo, la carmelitana parla della stessa “scienza divina”, che tutti i santi più diversi, lungo la storia della Chiesa, hanno attinto alla stessa fonte dell’orazione:

⁵⁴ Questi simboli di Caterina e di Teresa, che si riferiscono all’Umanità di Gesù e alla nostra umanità, hanno un grande valore antropologico.

⁵⁵ Cf III q 48 e 49.

⁵⁶ Allo stesso modo, un’altra donna santa, Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein) afferma che Gesù, come Parola Incarnata, è il *Simbolo Primordiale*. Sono le ultime parole del suo studio sulla teologia simbolica di Dionigi Areopagita: *Vie della Conoscenza di Dio* (Padova, 1983, ed. Messaggero).

⁵⁷ Ms B, 1r.

“Tutti i santi l’hanno capito e in modo più particolare quelli che riempirono l’universo con l’irradiazione della dottrina evangelica. Non è forse dall’orazione che i Santi Paolo, Agostino, Giovanni della Croce, Tommaso d’Aquino, Francesco, Domenico e tanti altri illustri amici di Dio hanno attinto questa scienza divina che affascina i geni più grandi?”⁵⁸.

Questo testo è veramente illuminante, perché mette davanti a noi il “*prisma*” della teologia dei santi, cioè la compresenza dei *Padri* della Chiesa (rappresentati da Agostino), dei *Dottori* del Medioevo (rappresentati da Tommaso) e dei *Mistici* (rappresentati da Francesco d’Assisi, Giovanni della Croce e dalla stessa Teresa). Questo “prisma” è uno dei principali strumenti della teologia dei santi come “scienza divina”, per scoprire i colori più belli della stessa Luce di Cristo.

2.2. Preghiera e teologia

Secondo le parole di Teresa di Lisieux appena citate, tutti i santi hanno attinto la loro “scienza divina” alla stessa fonte della preghiera, “dall’orazione che infiamma di un fuoco d’Amore”⁵⁹. L’insistenza della *Novo Millennio Ineunte* sulla preghiera ha una particolare importanza per la teologia.

Attinta alla preghiera, la teologia dei santi si esprime preferenzialmente in *forma di preghiera*. Questo fatto si verifica nei Padri, nei Dottori e nei Mistici. Per esempio, le *Confessioni* di sant’Agostino sono un’immensa preghiera; il famoso *Proslogion* di sant’Anselmo è una preghiera; il secondo *Manoscritto* di Teresa di Lisieux (che è il suo capolavoro) è anche una preghiera. La preghiera è la migliore forma teologica, nella quale i santi riescono meglio ad esprimere la loro conoscenza del Mistero e a comunicarla agli altri. Dobbiamo anzitutto accogliere la teologia dei santi pregando con le loro preghiere.

La forma letteraria della preghiera è anche la più “scientifica”, perché è la più vicina agli atti stessi delle “virtù teologiche” di fede, speranza e carità: credo in te, spero in te, amo te. Più che *intellectus fidei*, il

⁵⁸ *Manoscritto C*, 36r.

⁵⁹ *Ibidem*.

Proslogion di Anselmo è *fides quaerens intellectum*: come preghiera, è il dinamismo stesso della fede che cerca, attraverso l'uso della ragione, la conoscenza di Dio⁶⁰.

Questo rapporto essenziale tra preghiera e teologia, considerato sul duplice versante della teologia speculativa e della teologia mistica, appare in modo esemplare in sant'Anselmo e in santa Gemma Galgani, nelle loro preghiere a Gesù Crocifisso, Redentore dell'uomo. Sono i santi che hanno fatto più risplendere la *teologia della Croce*.

Sant'Anselmo (1033-1109) è tipicamente il rappresentante della teologia speculativa, dell'*indagine teologica* caratterizzata dal dinamismo *fides et ratio*. Il suo famoso dialogo *Cur Deus Homo* è l'esempio di questa "fede che cerca l'intelligenza" del Mistero di Cristo, e di Cristo Crocifisso. Si potrebbe dire che Anselmo è il Padre della "Teologia della Croce", che è uno dei più grandi tesori della Chiesa Occidentale (comune ai cattolici, agli anglicani e ai protestanti).

Santa Gemma Galgani (1878-1903) rappresenta perfettamente la *teologia vissuta dei santi*, cioè la teologia mistica animata dal dinamismo *fides et amor*; e si tratta della stessa teologia della croce sul versante mistico, come conoscenza amorosa di Gesù Crocifisso, Redentore dell'uomo peccatore, cioè di tutti gli uomini⁶¹. Tra questi due santi così diversi per cul-

⁶⁰ Purtroppo, dopo sant'Anselmo, con la nascita delle Università, questa forma di preghiera non sarà più riconosciuta come espressione legittima della teologia scientifica. Come sant'Anselmo, san Tommaso attinge alla stessa fonte della preghiera la stessa "scienza divina" (secondo l'espressione di Teresa citata sopra), ma non può più esprimerla in forma di preghiera nel contesto culturale dell'Università. Questo fatto, che non rappresenta un progresso, ma un impoverimento della teologia, rivela il rischio di ridurre la teologia alla sola modalità razionale (noetica), senza integrare le due altre modalità: quella mistica e quella simbolica (che saranno poi considerate solo come "spiritualità", e non più come vera e propria teologia).

⁶¹ Le "Opere" di santa Gemma sono pubblicate dalla Postulazione dei Padri Passionisti, a Roma, nei due volumi seguenti: *Lettere di S. Gemma Galgani* (1941), *Estasi - Diario - Autobiografia - Scritti vari di S. Gemma Galgani* (1943). Questi volumi sono stati più volte ristampati. Dal punto di vista teologico, due libri rimangono specialmente importanti: E. ZOFFOLI: *La Povera Gemma* (Roma, 1957, ed. il Crocifisso); C. FABRO: *Gemma Galgani testimone del soprannaturale* (Roma, 1989, ed. CIPI). Cf anche il mio studio: *La teologia di santa Gemma Galgani come conoscenza amorosa di Gesù Crocifisso* (in *Le stigmate di santa Gemma Galgani: una grazia grandissima*, Lucca, 2000, ed. Monastero-Santuario Santa Gemma).

tura e così lontani nel tempo, c'è un rapporto profondo, e veramente illuminante. Infatti, nell'ultimo anno della sua vita, la "povera Gemma" nutriva la sua propria preghiera con una raccolta di preghiere medievali in latino (attribuite a sant'Agostino)⁶², tra le quali c'erano due dei testi più caratteristici di sant'Anselmo: la *Oratio ad Christum cum mens vult eius amore fervere* (Preghiera a Cristo, quando la mente vuole bruciare del suo amore), e la *Meditatio Redemptionis Humanae* (Meditazione della Redenzione Umana)⁶³. Quest'ultima *Meditazione* di sant'Anselmo è la ripresa in forma di preghiera del suo *Cur Deus Homo*⁶⁴. Scritte con la massima cura, le preghiere di Sant'Anselmo uniscono un contenuto speculativo (soprattutto la *Meditatio*) e un orientamento mistico. La conoscenza (speculativa) del Mistero di Gesù è sempre orientata verso amore di Gesù: "Ti prego, Signore, fammi gustare per amore ciò che gusto con la conoscenza"⁶⁵. Invece, le preghiere di Gemma sono totalmente spontanee; sono delle *Orazioni* pronunciate in estasi, come quelle di santa Caterina da Siena⁶⁶. Evidentemente povere dal punto di vista speculativo, sono ricchissime dal punto di vista mistico, come l'espressione dell'amore più autentico e più appassionato di Gesù Crocifisso e dell'uomo peccatore redento da Lui.

La stessa forma letteraria della preghiera rende più facile il paragone tra la teologia speculativa di Anselmo e quella mistica di Gemma. I due santi sono concentrati sullo stesso Mistero della Passione di Gesù come

⁶² Providenzialmente infatti, il Padre Germano, Padre spirituale della santa, aveva dimenticato nella sua casa questo libro intitolato: *Divi A. Augustini meditationes, soliloquia et manuale: accedunt meditationes B. Anselmi, D. Bernardi e Idiotae contemplationes* (Torino, 1891, ed. Marietti). Gemma ne parla nella lettera 111 allo stesso Padre. Ne parla di nuovo nella lettera 113, facendo anche un esercizio di traduzione dal latino. Si vede che la santa lo capiva abbastanza bene.

⁶³ Tutte le *Orazioni e Meditazioni* di sant'Anselmo sono state recentemente pubblicate in una ottima edizione, con testo latino, traduzione, introduzioni e note: *Orazioni e Meditazioni* (Milano, 1997, ed. Jaca Book).

⁶⁴ Cf il mio libro: *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance*. La fine del secondo capitolo sulla teologia di sant'Anselmo riguarda questo rapporto tra il *Cur Deus Homo* e la *Meditatio Redemptionis Humanae* (p. 181-217).

⁶⁵ *Meditatio Redemptionis Humanae*, p. 489-491.

⁶⁶ S. CATERINA DA SIENA, *Orazioni* (ed. critica, a cura di G. CAVALLINI, Roma, 1978).

compimento della Redenzione, cioè di Gesù morto per i nostri peccati. È la più grande e sconvolgente Opera dell'Amore e della Sapienza di Dio, piena rivelazione della sua Giustizia e della sua Misericordia. La preghiera di Gemma, come quella di Anselmo, è pura espressione della fede, della speranza e della carità: fede nell'opera della Redenzione, amore del Redentore, speranza nella sua Misericordia verso tutti i peccatori per i quali Egli ha dato la sua vita. Ma Anselmo è un teologo speculativo, maestro nel campo dell'intelligenza razionale della fede, mentre Gemma è una teologa mistica, maestra nel campo della "scienza d'Amore", della conoscenza amorosa⁶⁷.

⁶⁷ Il paragone tra queste due "teologie" si fa ancora più preciso considerando attentamente le due parti della *Meditatio Redemptionis Humanae* di Anselmo. La prima parte è una riflessione molto speculativa sulla fede nella Redenzione, è il riassunto di tutto il *Cur Deus Homo*. Si tratta per Anselmo di "ripensare la Redenzione" ("recogita redemptionem tuam"). In questo campo della teologia speculativa, Anselmo si mostra estremamente audace, forte, potente. Ed è da notare come, nelle sue opere, la teologia diventa ancora più speculativa quando si trasforma in preghiera. Questo fenomeno si vedeva già nelle due opere sul Mistero di Dio che sono il *Monologion* e il *Proslogion*. Si potrebbe paragonare lo sforzo di Anselmo per dimostrare l'esistenza di Dio di fronte all'"insipiente" nel *Proslogion* e il suo sforzo per dimostrare l'esistenza del Dio Uomo di fronte all'"infedele" (cioè al credente non cristiano, musulmano o ebreo) nel *Cur Deus Homo* e nella *Meditatio*. Tutta la forza del cristocentrismo speculativo di Anselmo sta in questa dimostrazione della necessità del Dio-Uomo per la salvezza dell'uomo peccatore, mostrando come, nel compimento della nostra salvezza, la sua Umanità non è meno importante della sua Divinità. La seconda parte della stessa preghiera esprime un punto di vista ancora più alto, più profondo, quello dell'amore "più grande" della fede e della speranza (cf 1Cor 13,13). Si tratta allora per Anselmo di "gustare la Bontà del suo Redentore, di infiammarsi d'Amore per il suo Salvatore" ("Gusta bonitatem redemptoris tui, accendere in amorem salvatoris tui"). Tuttavia, mentre il santo Dottore è tanto audace e ricco nell'espressione della sua fede, si mostra estremamente umile, povero e quasi timido, nell'espressione del suo amore, "mendicando" a Gesù Crocifisso il dono del suo Amore. Invece, la "povera Gemma" (come chiamava se stessa), tanto povera dove Anselmo è tanto ricco, cioè nell'espressione speculativa della fede, si manifesta incomparabilmente più ricca di lui nell'espressione mistica dell'amore. Come Teresa di Lisieux (nelle ultime righe del *Manoscritto C*) Gemma fa anche sua "l'umile preghiera del pubblicano", ma soprattutto "imita l'amorosa audacia della Maddalena" (identificata con la peccatrice del vangelo, che osa avvicinarsi a Gesù (cf Lc 7,36-50), fino a toccarlo, ad abbracciarlo nella fede, la speranza (come fiducia) e nell'amore.

Così, le *Orazioni* di Gemma e di Anselmo sono l'espressione della più alta teologia, cioè della teologia in preghiera, della teologia "in ginocchio". La fede di Anselmo è evidentemente "teologica", come "fede che cerca l'intelligenza" razionale del Mistero. Ma non si deve dimenticare che la carità "più grande", è anche più "teologica" della fede, in quanto unisce ancora più intimamente l'uomo con Dio, facendolo penetrare nelle sue profondità, producendo questa misteriosa conoscenza amorosa, che è l'essenza della teologia mistica. Si potrebbe, dunque, dire che la carità di Gemma è in un certo modo ancora più "teologica" della fede di Anselmo. In questo senso, il semplice atto d'Amore: "*Gesù ti amo*", che è il contenuto centrale di tutte le *Orazioni* della santa, va considerato come sommatamente teologico, e non come una realtà solo "affettiva" o sentimentale. È l'atto stesso della carità "teologica" nella sua espressione cristocentrica. Come Sposa di Gesù Crocifisso, Gemma conosce meravigliosamente il Mistero della Redenzione e ne fa risplendere l'ineffabile bellezza.

2.3. "Totus Tuus/Totus Meus": la conoscenza dell'Amore di Gesù come Dono totale e reciproco

Tra Gesù e la Chiesa sua Sposa, l'Amore di carità crea una perfetta reciprocità nel Dono e nel Possesso, dove risplende tutta la Verità del Mistero. Tale è il "luogo" profondo della teologia dei santi. Il santo che vive nel Cuore della Chiesa "acceso d'Amore" giunge, come Teresa, a rinnovare continuamente e sempre più intensamente nel suo proprio cuore l'atto d'Amore. Questo *Gesù ti amo* è essenzialmente *dono totale di sé a Gesù* per i fratelli, un dono riassunto nelle due parole: *Totus Tuus*. Infatti, "ti amo" significa: "mi do tutto a te, sono tutto tuo". In questo senso, Teresa avevo dato, nella sua ultima Poesia "*Perché ti amo, o Maria!*", una delle più belle definizioni dell'Amore: "*Amare è dare tutto e dare sé stesso*"⁶⁸.

L'espressione *Totus Tuus*, che è il motto episcopale del nostro Papa, è veramente la chiave del suo cristocentrismo così potente e dinamico. Queste parole, illustrate dal suo stemma pontificio, che simboleggia Gesù Redentore e Maria accanto a lui, sono il riassunto della dottrina di san

⁶⁸ P 54, str. 22.

Luigi Maria Grignion de Montfort, sintetizzata nel suo capolavoro: *Il Trattato della Vera Devozione alla Santa Vergine*. Sappiamo tutti come questo libro, che ha esercitato un immenso influsso sul Popolo di Dio, sia stato una delle principali sorgenti della vita spirituale del nostro Papa⁶⁹.

Il *Totus Tuus* è anche l'espressione più alta e più semplice del forte cristocentrismo del Cardinal de Bérulle e di tutta la Scuola Francese, proteso a Gesù per mezzo di Maria⁷⁰. Questo stesso dinamismo, riassunto nella formula: "A Gesù per Maria", è proprio quello dell'Amore. Infatti, secondo le parole del Santo, è "l'Amore di Gesù che cerchiamo per mezzo di Maria"⁷¹. Come quella di Teresa, la via spirituale proposta da Luigi Maria a tutti i battezzati non ha altro scopo che di "amare Gesù e farlo amare". Infatti, la sua "perfetta devozione" a Maria "è necessaria solo per trovare Gesù Cristo perfettamente ed amarlo teneramente e servirlo fedelmente"⁷². È una vera e propria *pedagogia della santità* che entra perfettamente nelle prospettive della *Novo Millennio*, con la stessa apertura missionaria. Lo stesso dono totale di sé a Gesù attraverso le mani e il Cuore di Maria è espresso come *Olocausto all'Amore* da Teresa⁷³ e come *Schiavitù d'Amore* da Luigi Maria⁷⁴. Sono due simboli biblici molto forti per esprimere la totalità e la radicalità del dono, nella dimensione del

⁶⁹ Nell'Enciclica *Redemptoris Mater*, Giovanni Paolo II parla di questo santo: "Mi è caro ricordare, tra i tanti testimoni e maestri di tale spiritualità, la figura di san Luigi Maria Grignion de Montfort, il quale proponeva ai cristiani la consacrazione a Cristo per le mani di Maria, come mezzo efficace per vivere fedelmente gli impegni battesimali" (n. 48). Più volte, il Santo Padre ha ricordato la sua scoperta del *Trattato* del Montfort, un libro che non ha mai lasciato.

⁷⁰ "Tuus totus ego sum et omnia mea tua sunt. Io sono tutto tuo e tutto ciò che ho ti appartiene, amabile mio Gesù, per mezzo di Maria, tua santa Madre" (*Vera Devozione*, n. 233).

⁷¹ *Vera Devozione*, n. 67. Troviamo il testo originale del santo in una buona edizione critica: SAINT LOUIS-MARIE GRIGNION DE MONTFORT, *Oeuvres Complètes* (Paris, 1966, éd. du Seuil). Recentemente, ho pubblicato una nuova edizione del testo del *Trattato della Vera Devozione* e del suo breve riassunto: *Il Segreto di Maria*, con un'ampia introduzione teologica in favore del Dottorato. Dal momento che questi titoli tradizionali provengono dagli editori e non dall'autore, ho scelto di riunirli sotto un unico titolo ispirato dall'espressione citata sopra: *L'Amour de Jésus en Marie* (Genève, 2000, éd. Ad Solem, 2 vol).

⁷² *Vera Devozione*, n. 62.

⁷³ Cf il suo *Atto d'Offerta* (Pr 6).

sacerdozio battesimale, come partecipazione all'Olocausto della Nuova Alleanza, all'Amore salvifico del Figlio, che per noi ha preso "la condizione di schiavo" (cf Fil 2,7). La forte componente mariana del cristocentrismo di Giovanni Paolo II è anche una dimensione essenziale della teologia dei santi.

A questo *Totus Tuus* corrisponde necessariamente il *Totus Meus*. Colui che dice a Gesù: "sono tutto tuo", gli dice anche: "sei tutto mio". Il principale effetto del dono totale di sé a Gesù nello Spirito d'Amore, è la piena accoglienza del Dono che Gesù fa di se stesso nello stesso Spirito. Teresa esprime chiaramente questo, quando scrive che Gesù, "tra i suoi stessi discepoli, trova pochi *cuori che si diano a lui senza riserve, che comprendano tutta la tenerezza del suo amore infinito*"⁷⁵. Si tratta di un rapporto essenziale, necessario e quasi matematico: *Solo i pochi cuori che si danno senza riserve a Gesù comprendono tutta la tenerezza del suo amore infinito*. Questi sono proprio i santi, che l'amore ha reso capaci di "conoscere l'Amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza". Così, secondo le parole di san Giovanni della Croce, "l'anima innamorata" abbraccia e possiede veramente tutto in Cristo Gesù, fino a poter dire: "la Madre di Dio e tutte le cose sono mie. Lo stesso Dio è mio e per me, poiché Cristo è mio e tutto per me"⁷⁶.

In questo dono totale e reciproco, la teologia dei santi abbraccia nell'amore tutto il Mistero di Gesù, nella sua Divinità e nella sua Umanità, nel Seno del Padre e nel Seno di Maria, nei Misteri della sua vita terrestre, nella sua Passione, Morte e Risurrezione. È una teologia forte, che penetra nelle profondità di Dio e dell'uomo, capace di riproporre al fedele di oggi tutta verità sul Mistero di Cristo facendola risplendere nell'amore.

⁷⁴ "Non c'è nulla tra i cristiani che faccia appartenere in modo più assoluto a Gesù Cristo e alla sua Santa Madre quanto la schiavitù abbracciata volontariamente, secondo l'esempio di Gesù Cristo stesso, che prese la condizione di schiavo per il nostro amore: *formam servi accipiens*, e di Maria Vergine, che si proclamò serva e schiava del Signore. L'Apostolo si onora del titolo di *servus Christi*. Più volte, nella Scrittura, i cristiani sono chiamati *servi Christi*" (*Vera Devozione*, n. 72).

⁷⁵ *Manoscritto B*, 1v°.

⁷⁶ S. GIOVANNI DELLA CROCE: *Opere Complete* (Roma, ed. Postulazione ocd, p. 1087).

Per mettere un punto finale a queste riflessioni sulla teologia dei santi, vorrei semplicemente notare la complementarità che esiste tra la Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* e l'Enciclica *Fides et Ratio*, che sono come le due parti di un dittico. Infatti, con il suo forte accento mistico, la *Novo Millennio Ineunte* è come la Lettera *Fides et Amor* che viene a completare la Lettera *Fides et Ratio*. E come san Tommaso e sant'Anselmo erano i Dottori più citati nella *Fides et Ratio*, così Teresa di Lisieux e Caterina da Siena lo sono nella *Novo Millennio Ineunte*. Nella luce convergente di questi santi e di tutti gli altri, potremo scoprire meglio il cammino della teologia del terzo millennio, nella grande prospettiva della santità alla quale siamo tutti chiamati.

**CHRISTOLOGICAL AFFIRMATIONS OF
“DOMINUS IESUS” AND INTER-RELIGIOUS DIALOGUE**
Dialogue with Confucian Classics from a Christian Perspective

SAVIO HON TAI-FAI

PATH 1 (2002) 315-342

“The Advent of a new millennium offers a great opportunity for inter-religious dialogue and for meetings with the leaders of the great world religions. Contact, dialogue and cooperation with the followers of other religions is a task which the Second Vatican Council bequeathed to the whole Church as a duty and a challenge” (*Ecclesia in Asia* = EA 31).

“In the practice of dialogue between the Christian faith and other religious traditions, as well as in seeking to understand its theoretical basis more deeply, new questions arise that need to be addressed through pursuing new paths of research” (*Dominus Iesus* = DI 3).

In the light of the above citations, this essay attempts to present a way of dialogue in reading a Confucian text from a Christian perspective. It is called “dialogue” because it aims at a fusion of two worlds of wisdom and mutual enrichment without detriment to the originalities of both Confucianism and Catholic faith. It endeavours to respect the sensibilities, both Christian and Confucian, while drawing out relevant meanings from a text. It is hoped that such an effort may show that the revelation of Jesus Christ can be also quite at home with at least some Chinese classics.

This essay is divided into five parts. The first part describes briefly the Christological affirmations made by DI with respect to certain erroneous positions. The second deals with the urgency of the dialogue in view of a proclamation from the missionary perspective. The third is to recall the parameter proposed by DI as to safeguard the original purpose of the dialogue and to avoid undue mingling or religious syncretism. The

fourth is to propose a Christian approach to Confucian classics as a way of dialogue. The fifth is a way of conclusion indicating the importance of openness and balance.

1. Three Christological Affirmations in DI

If by Christology one means a systematic theological treatise, then it will be more relevant to say that DI contains Christological affirmations rather than Christology, because the Declaration affirms that its purpose

“is not to treat in a systematic manner the question of the unicity and salvific universality of the mystery of Jesus Christ and the Church, nor to propose solutions to questions that are matters of free theological debate, but rather to set forth again the doctrine of the Catholic faith in these areas, pointing out some fundamental questions that remain open to further development, and refuting specific positions that are erroneous or ambiguous” (DI 3).

The Declaration is centred on three affirmations, namely, the fullness and definitiveness of the revelation of Jesus (DI 5-8); the unity of the salvific economy of the Incarnate Word and of the Holy Spirit (DI 9-12); the uniqueness and the universality of the salvific mystery of Jesus Christ (DI 13-16). These affirmations have always been part of the Church’s constant missionary proclamation¹.

The first affirmation intends to correct three positions regarding Revelation, Faith and Inspiration. The first is

“the theory of the limited, incomplete, or imperfect character of the revelation of Jesus Christ, which would be complementary to that found in other religions” (DI 6).

The second is about the inadequate distinction between *theological faith* and *belief* in the other religions:

“Thus, theological faith (the acceptance of the truth revealed by the One and Triune God) is often identified with belief in other religions, which is religious experience still in search of the absolute truth and still lacking assent to God who reveals

¹ On this point Professor Angelo Amato has made some inspiring remarks worth recalling: *L’assolutezza salvifica del Cristianesimo: prospettive sistematiche*, in *Seminarium* 33(1998) 771-809; “*Dominus Iesus*”. Unicità e universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, in *Camillianum* 1 nuova serie (2001) p. 165-184; Unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, in *Toletana* 4 (2001) p. 9-30.

himself. This is one of the reasons why the differences between Christianity and the other religions tend to be reduced at times to the point of disappearance" (DI 7).

The third is the hypothesis of the inspired value of the Sacred Texts of other religions. Following tradition, the Church, however, reserves the designation of *inspired texts* to the canonical books of the Old and New Testaments, since these are inspired by the Holy Spirit:

"These books firmly, faithfully, and without error, teach that truth which God, for the sake of our salvation, wished to see confided to the Sacred Scriptures" (DI 8).

The second affirmation intends to correct three theses which, in order to justify the religious pluralism, try to reduce the importance of the mystery of the incarnation. The first regards Jesus of Nazareth as one of the many historico-salvific incarnations of the eternal Word,

"who reveals the divine not in an exclusive way, but in a way complementary with other revelatory and salvific figures" (DI 9).

Against such a position, DI stresses the unity between the eternal Word and Jesus of Nazareth. Only Jesus is the Son and the Word of the Father (DI 10).

The second thesis, derived from the first, poses a distinction between the economy of the eternal Word and that of the incarnate Word:

"The first would have a greater universal value than the second, which is limited to Christians, though God's presence would be more full in the second" (DI 9).

Contradicting such a distinction, DI re-affirms that

"the unicity of the salvific economy willed by the One and Triune God must be *firmly believed*, at the source and centre of which is the mystery of the incarnation of the Word, mediator of divine grace on the level of creation and redemption" (DI 11).

The third thesis advances

"the hypothesis of an economy of the Holy Spirit with a more universal breadth than that of the Incarnate Word, crucified and risen" (DI 12).

Such a position is also contrary to the Catholic faith which

"considers the salvific incarnation of the Word as a trinitarian event. In the New Testament, the mystery of Jesus, the Incarnate Word, constitutes the place of the Holy Spirit's presence as well as the principle of the Spirit's effusion on humanity. [...] No one, therefore, can enter into communion with God except through Christ, by the working of the Holy Spirit" (DI 12).

The third affirmation contradicts the thesis that denies the uniqueness and universality of the salvific mystery of Jesus Christ. The Declaration, collecting the essential data from the Bible and Tradition, stresses that

“the truth of Jesus Christ, Son of God, Lord and only Saviour, who through the event of his incarnation, death and resurrection has brought the history of salvation to fulfilment, and which has in him its fullness and centre, must be *firmly believed* as a constant element of the Church’s faith” (DI 13).

“It must therefore be *firmly believed* as a truth of Catholic faith that the universal salvific will of the One and Triune God is offered and accomplished once for all in the mystery of the incarnation, death, and resurrection of the Son of God” (DI 14).

Actually the above three affirmations have already been considered obvious teaching of the Catholic faith. Why, then, should the Declaration affirm something that is already obvious? A full response to such a question would go beyond the aim of the essay, but I still would like to make two considerations.

First, the outcome of the so-called erroneous positions does certainly endanger the Catholic faith. The Church has to re-state the obvious: Jesus as the Unique and Universal Saviour of the world. He is the way, the truth, and the life. However such preaching of the “obvious” is often considered “offensive” because it entails a certain denial of the saving values of other religions. As a result there arise relativistic tendencies to mitigate the offensiveness of such preaching to the degree of attempting to regard the revelation of Jesus as something merely culture-bound, not as something definitive and quintessential to the Catholic faith. To distinguish the revelation as something unchanged from the preaching of it as something culture-bound is no easy task. However to present Jesus to the people of other religious traditions has all to do with culture. How to reconcile the standard “obviousness” of Christian proclamation with the possible “offensiveness” against the culture still remains a challenge pretty alive in the inter-religious dialogue.

Second, the Declaration admits also that the reality of Jesus Christ still remains an unfathomable mystery. One should not forget that the Lord Jesus Himself set good examples in preaching the Kingdom of God to the people. He dialogued, respected and invited them to believe. He did this to such an extent as to have bravely embraced extreme sufferings

and violent death. It is, after all, the heroic witness that counts and provokes faith in people. As a matter of fact, in China, there has recently developed quite a good relationship among the believers of different religions under the communist regime. Forty years of religious persecution have created solidarity among them. Many religious people suffered together and were often tortured in the same concentration camp. The problem of suffering became an issue very much acute and alive among the believers of different religions. In one way or another they have had to carry out a dialogue to throw light upon the meaning of life. The Catholics in China have certainly made a very relevant point with their commitment to Jesus by suffering.

2. The Urgency of Proclamation and Inter-religious Dialogue

Dialogue is no easy task. What will the dialogue be like if the two interlocutors are not ready to give and take? Will it be reduced to simple declaration without communication? There also comes the question of what to give and what to take without running the risk of impoverishing both. It is beyond the aim of this essay to cope with such questions. Undoubtedly, Vatican II has opened a new horizon for inter-religious dialogue.

“The Church learned early in its history to express the Christian message in the concepts and languages of different peoples and tried to clarify it in the light of the wisdom of their philosophers: it was an attempt to adapt the Gospel to the understanding of all people and the requirements of the learned, insofar as this could be done. Indeed, this kind of adaptation and preaching of the revealed Word must ever be the law of all Evangelization. In this way it is possible to create in every country the possibility of expressing the message of Christ in suitable terms and to foster vital contact and exchange between the Church and different cultures” (GS 44).

In a huge continent like Asia, where Christians constitute only a small minority among very diverse cultural and religious realities, dialogue becomes essential to a peaceful co-existence. However, more than this, dialogue for an evangelizing Church aims at enhancing the proclamation.

“[...] The Synod Fathers stressed many times the need to evangelize in a way that appeals to the sensibilities of Asian peoples, and they suggested images of Jesus which would be intelligible to Asian minds and cultures and, at the same time, faith-

ful to Sacred Scripture and Tradition. Among them were Jesus Christ as the Teacher of Wisdom, the Healer, the Liberator, the Spiritual Guide, the Enlightened One, the Compassionate Friend of the Poor, the Good Samaritan, the Good Shepherd, the Obedient One” (EA 21)

From the Christian point of view, inter-religious dialogue is more than a way of fostering mutual knowledge and enrichment; it is a part of the Church’s evangelizing mission, an expression of the mission *ad gentes* (*Redemptoris Missio*=RM 55, EA 31).

2.1. Proclamation

Following Christian tradition, EA asserts the primacy of proclamation of Jesus Christ in all types of evangelizing work (EA 19). There is no true evangelization if the name, the teaching, the life, the promises, the Kingdom and the mystery of Jesus of Nazareth, the Son of God, are not proclaimed (*Evangelii Nuntiandi* = EN 22). By *proclamation* we mean the communication of the Gospel message, the mystery of salvation realized by God for all in Jesus Christ by the power of the Spirit.

It has a twofold purpose. The first is to promote a more humanizing culture with the Gospel values. It is important not only to make known the Gospel but also seek the consent of the society of these values insofar as they are good for the building up of the society². The second, of a higher level though not unrelated to the first, aims at an invitation to a commitment of faith in Jesus Christ and to the entry through baptism into the community of believers, which form the Church. If the proclamation aims at the promotion of culture, then it will often appear less “offensive” or less aggressive. If the proclamation is for the commitment of faith, then it turns out to be more “obvious” and demanding.

In any case the proclamation can be solemn and public, as for instance on the day of Pentecost, or a simple private conversation. It leads naturally to catechesis which aims at deepening this faith. Proclamation is the foundation, centre, and summit of evangelization³.

² EN 20: “Though independent of cultures, the Gospel and evangelization are not necessarily incompatible with them; rather they are capable of permeating them all without becoming subject to any one of them”.

³ Cf. *Dialogue and Proclamation* (=DP) by the Pontifical Council for Interreligious Dialogue and for the Evangelization of Peoples, May 19, 1991.

2.2. Inter-religious Dialogue from a Missionary Perspective

Only Christians, who are deeply immersed in the mystery of Christ and who are happy in their faith community, can, without undue risk and with hope of positive fruit, engage in inter-religious dialogue (RM 56; EA 31). Such a directive has a simple aim not to damage or sacrifice faith just for the sake of dialogue. During the dialogue what to take is friendship and understanding; what not to give up is faith.

Dialogue can be understood as reciprocal communication, leading to a common goal. It can be taken as an attitude of respect and friendship, which should permeate all those activities constituting the evangelizing mission of the Church. In the context of religious plurality, dialogue means all positive and constructive inter-religious relations with individuals and communities of other faiths which are directed at mutual understanding and enrichment, in obedience to truth and respect for freedom. It includes both the witness and exploration of respective religious convictions (cf *Dialogue and Proclamation* = DP10).

The Synod Fathers speak of the need for a dialogue of life and heart. The followers of Christ must have the gentle and humble heart of their Master, never proud, never condescending, as they meet their partners in dialogue (EA 31).

3. The Parameter Set by DI

DI does not intend to prevent Christian believers from practising dialogue. It simply signals the rise of certain erroneous positions that endanger the orthodoxy of Catholic faith while being involved in the inter-religious dialogue. That is why the DI aims also at setting forth again the doctrine of the Catholic faith in these areas, pointing out some fundamental questions that remain open to further development, and refuting specific positions that are erroneous or ambiguous (DI 3).

3.1. Positions to be Taken

DI shows a great concern that the Church's missionary proclamation might be endangered by relativistic theories which seek to justify religious pluralism, not only *de facto* but also *de iure*. For this reason DI right from the outset re-affirms the following positions:

- the definitive character of the revelation of Jesus Christ,
- the personal unity between the Eternal Word and Jesus of Nazareth, the unity of the economy of the Incarnate Word and the Holy Spirit,
- the unicity of universality of the mystery of Jesus Christ,
- the universal salvific mediation of the Church,
- the inseparability of the kingdom of God, the kingdom of Christ, and the Church,
- and the subsistence of the one Church of Christ in the Catholic Church.

3.2. The Roots of the Errors

The roots of the errors are found in certain presuppositions of both a philosophical and theological nature, which hinder the understanding and acceptance of the revealed truth. Some of these can be mentioned:

- the conviction of the elusiveness and inexpressibility of divine truth, even by Christian revelation;
- relativistic attitudes toward truth itself, according to which what is true for some would not be true for others;
- the radical opposition posited between the logical mentality of the West and the symbolic mentality of the East;
- the subjectivism which, by regarding reason as the only source of knowledge, becomes incapable of raising its “gaze to the heights, not daring to rise to the truth of being”;
- the difficulty in understanding and accepting the presence of definitive and eschatological events in history;
- the metaphysical emptying of the historical incarnation of the Eternal Logos, reduced to a mere appearing of God in history;
- the eclecticism of those who, in theological research, uncritically absorb ideas from a variety of philosophical and theological contexts without regard for consistency, systematic connection or compatibility with Christian truth;
- finally, the tendency to read and to interpret Sacred Scripture outside the Tradition and Magisterium of the Church (cf DI 4).

4. Dialogue between a Christian Reader and Confucian Texts

Dialogue usually involves person-to-person talk. In this part, attention will be drawn to the interaction between a Christian reader and a

Confucian text. The reasons are simple. First, such an interaction can also be considered a form of dialogue or at least an initial phase of a proper interlocution. Secondly, ever since Vatican II person-to-person talks *viva voce* between the Catholics and the Confucians on matters of religious belief have been too few to achieve certain attention. Thirdly, Confucianism has a long-standing tradition and is full of practical wisdom that is definitely worth hearing.

Dialogue, on the part of Christian, should ultimately aim at the invitation of others to the commitment of faith in Jesus Christ. However before achieving this aim, one should not lose sight of inviting others to the consent of the Gospel values. Just like Christianity, Confucianism certainly has considerable contributions to the making of a humanizing culture, because of the values commonly consented by both. The transition from enabling the Gospel to permeate through a culture to an invitation to a commitment of faith in Jesus is well expressed in the words of Matteo Ricci:

“I make every effort to turn our way the ideas of the leader of the sect of the *litterati*, Confucius, by interpreting in our favour things which he left ambiguous in his writings”⁴.

Interpretation is not meant to be a purely intellectual exercise without a definite purpose, but a dialogue “in our favour”, namely, to bring people closer to the teaching of Christ. There are “ambiguous things” in the Confucian texts. Christians have the right to interpret them “in our favour” so as to make Christ more attuned to the Confucian ears.

What a Christian reader does is to create, as it were, an imaginary Confucian interlocutor with whom the Christian can think aloud through a text. In our case the Christian perspective of “in our favour” that the reader assumes is to promote the consent to the Gospel values and further to invite others to the commitment of faith in Jesus Christ.

Such is the attitude assumed by the early Jesuit interpretation of Confucianism. Obviously, the expression “in our favour”, *prima facie*, makes the interpretation look biased. Such a “bias” is not only inevitable but almost intended as well to show the seriousness and sincerity of the

⁴ *Fonti Ricciane*, N709, II, 296, quoted from the translation of RULE Paul A., *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Allen & Unwin Sydney 1986) 1.

interlocutor in question on the matters of religious faith. DI precisely asserts that it should be the attitude of the Church:

[...] as a requirement of her love for all people, the Church “proclaims and is in duty bound to proclaim without fail, Christ who is the way, the truth, and the life (Jn 14:6). In him, in whom God reconciled all things to himself (cf. 2 Cor 5:18-19), men find the fullness of their religious life”. In inter-religious dialogue as well, the mission *ad gentes* “today as always retains its full force and necessity” (DI 21-22)

It is true that a Christian, if committed to Jesus, will try hard to remain faithful to Him and His teaching, but a Christian interlocutor involved in a serious dialogue has to face, at least in theory, a possible risk of change by the counterpart. If the change is a question of being enriched in certain aspects or being enlightened in some blind spots without touching the substance of faith, then the interlocutor remains faithful as before. If it touches the substance of faith, then the so-called Christian interlocutor will cease to be “Christian”. This is precisely the sense of the parameter set by DI, namely, setting a bottom line below which the Christian identity may be obscured. If we take this document seriously, then the attitude “in our favour” becomes not only appropriate but also relevant to the inter-religious dialogue at least as perceived from the Christian side.

After the foregoing discussion on a Christian attitude towards the Chinese Classics, we come to consider a methodological approach to the tackling of a Confucian text from the Christian perspective⁵.

The dialogue here indicates an intelligent reading of a Confucian text that points to a fusion of two horizons: a text with its cultural context and a reader with Christian faith. The degree of fusion varies from an initial consonance to common consent, and even further to a harmonious convergence, with due respect given to both parties.

We would now like to focus more on how Christian readers with adequate Confucian sensibilities approach the Chinese Classics so as to draw meanings in consonance with the Bible.

⁵ The structure of this part is more or less taken from: *Methodology: Asian Christian Theology. Doing Theology in Asia Today. A Document of the Office of Theological Concerns of the Federation of Asian Bishops' Conferences*, in *FABC Papers* no. 96, 2000.

4.1. The Bible and the Confucian Classics

It should be borne in mind, as DI points out, that the Bible enjoys the privilege of being inspired by God while the Confucian classics do not. However, theoretically both the Bible and the Confucian classics have ultimately come from God, each in its own way. In fact, there is a great deal of consonance between the two regarding the truths about life.

4.1.1. *The Process of Canonization of the Books*

Much of the life of Confucius was spent in the attempt to advise the rulers of his day to return to the ways of the ancient sage kings (esp. *Yao* 堯 and *Sun* 舜 in the Chou 周 dynasty), namely, to follow the way of Heaven and to cultivate virtues in oneself. There were books that formed the record of the words and deeds of the sages. While these books served as the literary tradition, the sages themselves were the source of it.

The sage kings were called *sheng* 聖. The word *sheng* means *tung* 通 “penetrate” or “pass through”. It suggests that the sage is one who thoroughly understands the Way of Heaven and on basis of this knowledge is able to rule wisely. Etymologically the character *sheng* is composed of two parts: one is *erb* 耳 meaning “ear” and another is *ch'eng* 呈 meaning “manifest”. A sage is one who hears (the Heaven) and manifests it in daily life. That is why the written records of the sage kings in the ancient time are of paramount importance⁶.

The term most generally used to describe the literary works that record the deeds of the sages is that of *ching* 經, translated most frequently as “classic”. The character *ching* was taken from the context of weaving meaning warp as opposed to weft. The underlying sense of warp is to indicate the formation of continuity and regularity in a piece of cloth. The term *ching* has been applied to various groupings of writings at different points of history of the Confucian school. They serve as norm, canon, rule and law for the formation of persons and society.

⁶ Cf. HALL David L. and AMES Roger T., *Thinking Through Confucius* (State University of New York Press 1987) 257-260.

What both Confucius 孔子 and Mencius 孟子 felt responsible for was to study and to establish the literature that records the experience of the ancient sage kings, not so much for the sake of founding the textual authority as for finding a living contact with the virtuous sage kings. The literary sources that became known as the Classics *ching* were for Confucius and Mencius an immediate link to the age and the teachings of the sages. For them the transmission of the Classics was critical to the moral and spiritual learning and vital to the reshaping of individuals and society.

Later it was Hsün-tzu 荀子 (298-238 B.C.) who, facing the competing influence of “hundred schools”, found the necessity to establish the textual authority of the *ching* in order to preserve the learning of the sages. The textual authority was viewed as the very foundation of civilization itself as opposed to the ideas of the Taoists whom Hsün-tzu saw as anti-theoretical and inimical to the preservation of culture.

The process of handing down the Classics was not smooth. The infamous “burning of the books and burial of the scholars” carried out by the first emperor of the Ch’in 秦 dynasty (reign 221-210 B.C.) made the process of authenticating the text more difficult. It was in the dynasty of Han 漢 during the reign of Han Wu-ti 漢武帝 (140-87 B.C.) that significant steps were taken at the suggestion of Tung Chung-shu 董仲舒. The position of “Scholars of the Five Classics” (*wu-ching po-shih* 五經博士) was set up. Only those who shared the Confucian perspective were chosen. They served in the capacity of advisors to the emperor as well as teachers. Their role as teachers was enhanced by the establishment and opening on an imperial university (*t'ai hsüeh* 大學). The university was to provide a training centre for acquiring learning in the Classics and those who achieved expertise through examinations were given official positions.

This became, *grosso modo*, the civil service system throughout Chinese history. Obviously, the Confucian school became a dominant and major element of the Han 漢 period and the texts it focused upon achieved the status of revered and authoritative writings. The orthodox versions as well as interpretations of the Five Classics were produced. Together with the *Analects* the Five Classics were engraved in stone. The *Analects* was included so as to indicate the importance given to Confucius.

Later in the time of Chu Hsi 朱熹 (1130 – 1200) the new scriptural authority was found in a new collection of writings, the Four Books. The works that comprise the Four Books were not new, but the combination as well as the authority given to the collection was all new⁷.

While the Christian community did in fact have the need of recognizing officially which books are inspired, the Confucian scholars did something similar. Over the years, quite peacefully and unanimously, they have come to regard the Four Books (*Great Learning*, *The Doctrine of Mean*, *Confucian Analects*, *Mencius*) and Five Classics (*Book of Poetry*, *Book of History*, *Book of Change*, *Book of Rites*, *Book of Spring-Autumn*) as their constant points of reference. However one should bear in mind that the Holy Scriptures are inspired while the Confucian writings are not.

4.1.2. *The Surplus Meanings of a Text*

When faced with a Confucian text, any reader has the possibility to draw meanings that are beyond, yet not in contradiction with, the intention of the writer or the understanding of the “believing” community of a certain time and space. This is the so-called “surplus” meaning which, however, is not intended to distort the “literal” meaning but rather to complement it in a fuller sense.

Therefore, a Christian, whose mind is enlightened by the Bible, can draw some “surplus” meanings from a Confucian text, which a Confucian may have never thought of, without usurping the Confucian sense for purposes foreign to the text. The same is true for a reader (of the Confucian mentality) to a Biblical text.

Our main concern is not to determine whether a Confucian text is as religious as a Biblical one. Confucianism definitely is a way of life imbued with certain religious sentiments. Confucius committed himself to gather the ruling art and wisdom from the previous times so as to advise the rulers to be sage kings or *sheng* 聖. The previous exemplary rulers he found were living in a culture imbued with religious sentiments. To

⁷ Cf. TAYLOR Rodney L., *The Religious Dimensions of Confucianism* (State University of New York Press 1990) 23-37.

sustain his teaching he ultimately had to resort to religion. Let us put it this way. The lasting originality and strength of the Confucian tradition are ostensibly ethic-oriented and humanistic. Its manifestation, however, could not be adequately understood, if the religious legacy inherited by Confucius is not taken into sufficient account⁸.

The approach of Matteo Ricci to Confucianism is inspiring. He obviously intended to present Christianity in Confucian language and not in Buddhist terms, because he found that Confucianism is an excellent preparation for the Chinese to embrace Christianity. It is a pure form of natural religion underpinning a social and ethical philosophy. Unlike the religious Buddhists, the Confucian scholars were apparently secular or non-religious. A statement of this kind, however, was due to a strict dichotomy between the terms “secular” and “religious” in the time of Ricci. He intuitively grasped such a dichotomy could not be applied, but he failed to indicate in what sense Confucianism could be regarded as religious. However, he by far appreciated more Confucianism than Buddhism. The former is “this-worldly” in emphasis yet more appealing to transcendent values embodied in the concept of Heaven. The latter is ostensibly “other-worldly” yet often leading people to idolatry. Ricci kept drawing attention of the Confucians to the “ambiguous things” (e.g. heaven and hell, life after death), that were left aside by Confucius, and in so doing he obviously interpreted them “in our favour”. Just like Plato and Aristotle, Confucius is somewhat a gift from divine providence for the Chinese to understand Christ⁹.

Interpretations of the Confucian texts are always permitted though we are well aware of the fact that a Christian reading of the Confucian texts is not welcomed by the mainstream of the contemporary neo-Confucianism. They argue that such an attitude is not acceptable because it necessarily leads to distortions and misinterpretations. However, the mind-set “in our favour” does not necessarily lead to violation of Confucian sensibilities or distortion of meanings. The reason for which Christians claim the right to have this mind-set is the belief that Confucianism has been prepared by God in view of the acceptance of the Gospel.

⁸ Cf. *ib.* 11.

⁹ See RULE Paul A., *K'ung-tzu or Confucius?* 29-33.

Let us borrow an example from the Christian reading of a Jewish text. In Mt 1:23 we read, "Look, the virgin shall conceive and bear a son, and they shall name him Emmanuel". Matthew quoted it from Is 7:14. For a Jew, neither the virgin necessarily points to Mary nor her son to Jesus Christ, as Matthew interprets it so. Matthew would not have been able to do so, had he not encountered the Risen Christ. Matthew was able to go beyond the literal meaning of Is 7:14 to the level of surplus meaning because he believed in Jesus who claimed, "that everything written about me in the law of Moses, the prophets, and the psalms must be fulfilled" (Lk 22:44). The Christian reading of a Jewish text (Old Testament) depends largely on the encounter with the Risen Christ in history. A Christian while reading the Chinese Classics should never lose sight of the fact that Christian faith comes, not from mere reasoning, but from the historical revelation of the Risen Christ, as stressed by DI.

4.1.3. *The Search for the Heavenly Way*

The concept of heaven (*t'ien* 天) could be conceived as an isolated reality, a totally transcendent, non-personal unifying force. If this were the case, no human knowledge about heaven would be possible. However, this is certainly not the emphasis of Confucianism.

It is true that Confucius has a reticence to describe *t'ien* 天. He was only careful to limit his discussion to things within the bounds of empirical experience

The subjects on which the Master did not talk were – extraordinary things, feats of strength, disorder, and spiritual beings¹⁰.

Chi Lu asked about serving the spirits of the dead. The Master said, "While you are not able to serve men, how can you serve their spirits?" Chi Lu added, "I venture to ask about death?" He was answered, "While you do not know life, how can you know about death?"¹¹

¹⁰ *Analects* (=Confucian *Analects*), Book 7, Chapter 20, quoted from the translation of LEGGE James (1815-1897), *The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes* Vol 1 (Oxford Univ. 2nd Edition, Revised 1949).

¹¹ *Analects*, Book 11, Chapter 11, from LEGGE.

His (the Master's) discourse about man's nature (*hsing* 性) and the way of Heaven (*t'ien tao* 天道) cannot be heard¹².

However on some occasions, Confucius feels to be connected with the heaven. At times he admitted to be known by Heaven or to understand it.

The Master said, "Alas! There is no one that knows me". Tsze-kung said "What do you mean by thus saying – that no one knows you? The Master replied, "I do not murmur against Heaven. I do not grumble against men. My studies lie low, and my penetration rises high. But there is Heaven – that knows me!"¹³

"At fifty I knew the decrees of Heaven (*t'ien ming* 天命)"¹⁴.

Such a change does not mean a new shift of insight of Heaven (*t'ien* 天) but rather a new perception of the relation between Heaven and human in a particular social and political setting. The rise of the new perception comes from the awareness of the interrelatedness between Heaven and human¹⁵.

The concern of Confucius has a lot to do with the rulers. He sought to teach them to establish a state genuinely reflective of human nature with an emphasized reference to the cultivation of moral virtues. Such teachings should be understood within the religious framework of the dynasty of Chou (周) in which the authentic human living is considered a potential mirror of the way of Heaven, the source of religious authority within the Confucian tradition. The word "religious" here indicates the authentic attitude of a person totally committed to that which is considered the Absolute Supreme Being. The authenticity predominantly comprises the morality of human behaviour. In this way one can say that the human morality derives its foundation ultimately from Heaven.

In the dynasty of Chou, the ruler is invested with power and ruling by the mandate of Heaven so much so that he is called the son of Heaven. If the rulers are appointed or better pre-destined by Heaven, why then there are other rulers who come to replace them? It is because when the virtue of the ruler is no longer up to the standard of Heaven, he will be

¹² *Analects*, Book 5, Chapter 12, from LEGGE.

¹³ *Analects*, Book 14, Chapter 37, from LEGGE.

¹⁴ *Analects*, Book 2, Chapter 4, from LEGGE.

¹⁵ Cf. HALL David L. and AMES Roger T., *Thinking Through Confucius*, 201-216.

replaced. In other words, the mandate of Heaven (*t'ien ming* 天命) can be influenced by the moral behaviours of people either positively or negatively.

As for the rulers, they have to govern in accordance with the principle of Heaven by themselves cultivating the moral virtue (*te* 德). In order to follow the principle of Heaven, one has to cultivate moral virtue. The quality of *te* 德 as it referred to the ancient sage kings meant primarily relation established and maintained between the ruler and Heaven. In this way the sage kings can realise with dignity the Mandate of Heaven which was Heaven's unfailing favour and support for the rulers as long as they themselves remained morally virtuous¹⁶.

In the book of *The Doctrine of the Mean*, a synthesis of the life-principle is presented right from the first few sentences:

“What the Heaven has conferred (*t'ien ming* 天命) is called the Nature (*hsing* 性); accordance with this nature is called the path (*tao* 道) of duty; the regulation of this path is called instruction”¹⁷.

While a Confucian strives to delve into the understanding of Heaven by way of moral self-cultivation, a Christian understands God through the acceptance of the revelation of Jesus Christ in history. Christ Himself revealed this by being “the way, the truth and the life”. Perhaps the meeting point between a Confucian and a Christian is Christ's concrete moral cultivation of self in front of the Cross. From this dimension of moral self-cultivation, a Confucian perhaps may get in touch with that Religious dimension, of which Confucius himself tends to remain reticent. It is over this so-called “ambiguous thing” that a dialogue has to be launched in which a Christian, enlightened by Christ, endeavours to interpret a text “in our favour”.

Let us recall the words John Paul II:

“The truth is that only in the mystery of the Incarnate Word does the mystery of man take on light. For Adam, the first man, was a type of him who was to come, Christ the Lord. Christ, the new Adam, in the very revelation of the mystery of the Father and of his love, fully reveals man to himself and brings to light his most high calling” (*Redemptor Hominis* 8)

¹⁶ *Ib.*, 216 – 222;

¹⁷ *The Doctrine of the Mean*, Chapter 1, from LEGGE.

4.2. Interplay between Grace and Nature

The dialogue between a reader and a text that leads to surplus meaning imbued with certain uplifting closeness to the Christian faith points somewhat to an interplay between grace and nature. In the Church over centuries there have been different ways of searching for the spiritual meanings in the scriptural texts. One may recall that the Greek Gnostic reading of the Bible by way of allegories was adopted by the Alexandrians in the early Patristic period.

The Benedictine tradition of *lectio divina* was doing the same thing in the 12th Century. The monks in general had little access to a biblical text in its original language. Nor did they have adequate historico-critical tools for understanding the context. However, they did have some Greek-Latin training, like that of the seven liberal arts and classical authors (both pagan and Christian). In a marvellous way they did draw spiritual meanings enriching the life of the Church. St. Bernard's *Sermons on the Song of Songs* is an example of this. In the Scholastic tradition scholars did the same thing using the insight of pagan philosophers (such as Aristotle's) so as to draw the new meanings from the Bible.

While Vatican I was using the term "supernatural" to stress the superiority of Christ's revelation, and in consequence, of the Bible, Vatican II has focused on the historicity. The Christ-event is historical and has been understood, preached and written down in a historical process. Since the event in question is grace-filled and can never be imprisoned in a particular version, any sincere reader who reads the text about the grace-filled event can always grasp new meanings that have never been expressed deep enough. For this reason, Vatican II is not unaware of the fact that new avenues to truth are opened up and that

"it is possible to create in every country the possibility of expressing the message of Christ in suitable terms and to foster vital contact and exchange between the Church and different cultures" (GS 44).

It is along this line that we believe that the fusion of the Confucian and Biblical worlds through a proper approach to texts of both kinds can give rise to a new and fruitful understanding of life-truths.

All these attempts have their basis in the same conviction which was so well expressed by St. Thomas Aquinas, "*cum enim gratia non tollat*

naturam sed perficiat"¹⁸. This is to justify that a Christian has the right to explore surplus meanings in a Confucian text without, of course, doing injustice to the Confucian sensibilities.

Ricci in his studies discovered there were so many divergences between the commentaries and the basic sources of Confucianism¹⁹. It was then that he began to develop a distinctively Christian interpretation, which he based on a return to the texts themselves²⁰. His Chinese book *T'ien-chu shih-i* 天主實義 (*The True Idea of the Lord of Heaven*) was a result of this line of reflection. It was written in a form of dialogue with the Chinese scholars giving a Christian interpretation of Confucianism respecting the Confucian sensibilities. The Confucian teaching, for him, is based on very sound natural reasons, centred on a moral good life and expressed in the form of maxims which lend themselves readily to multiple interpretations.

In other words, there is left ample space for a dialogue in view of the life-truths. For example, in the first few sentences of *The Great Learning* one finds,

“What the Great Learning teaches is – to illustrate illustrious virtue; to renovate the people; and to rest in the highest excellence”²¹.

Another way of reading the text could be: the way of great learning consists in brightening up our illustrious nature, in being kind to people, in not ceasing to do so until one arrives at the supreme good.

“To illustrate illustrious virtue” means that one should make an effort to let our good virtues shine before others. It could be read as “in brightening up the illustrious nature”, indicating that our nature is good right

¹⁸ *Summa Theologiae*, I, q.1, a.8 ad 2.

¹⁹ To his friend he wrote: “At the very time when, if I calculate correctly, Plato and Aristotle flourished amongst us, there also flourished amongst [the Chinese] certain literati of good life who produced books dealing with moral matters, not in a scientific way, but in the form of maxims. The chief of these wrote four books which are most highly esteemed, and read day and night. In the volume they do not exceed the size of the letters of Marcus Tullius, but the commentaries and glosses, and the commentaries on the commentaries, and further treatises and discourses upon them by this time are infinite”. Translation from RULE Paul, *K'ung-tzu or Confucius?* 29.

²⁰ *Ib.*

²¹ *The Great Learning, the Text of Confucius*, from LEGGE.

at the outset but we need to remove all the possible dirt that could darken it. The two readings are not mutually exclusive though their focus varies. They both refer to the fact that every one has to take care of one's own moral growth.

This "in renovating people" starts from the self to others. On the bathing tub of an Emperor of Tang 湯 dynasty there was an epigraph which read, "If you can one day renovate yourself, do so from day to day. Yea, let there be daily renovation". The renovation should go from self to others. There is also a further interpretation of the same expression which reads "in being kind to people" and it refers to the attitude that one needs to have when treating others. These two senses can be put together to mean that one should be kind to people from the bottom one's heart and only in this way can one be in a position to renew others. This, by way of consonance, recalls the Lord's saying, "I give you a new commandment: love one another as I do to you" (Jn 15:34). Newness is intimately related to love. Only in love can one renew people.

"To rest in the highest excellence" indicates a certain static sense. But it could also be understood in a dynamic sense, that is, "in not ceasing to do so until one arrives at the Supreme Good". The Supreme Good has certainly given a sense of the Transcendent towards which everyone is to strive. The emphasis, however, is not only centred on the Transcendent but also on the journey of the Great Learning which is intended to be an unceasing effort towards the Supreme Good.

This is essential to the Chinese wisdom. Any searching for truth which does not end up in its application to daily life has not yet reached the stage of wisdom. This aspect has a lot in common with the Biblical world, especially, in the so-called Wisdom literature.

These few sentences from the Great Learning, as shown above, can be interpreted in different ways. Christian interpretation is to capture its meaning in consonance with the biblical one without violating the Confucian sensibility. From that consonance one may move to a further convergence.

4.3. Confucian Sensibilities

It would be good to describe, even without being exhaustive, some major sensibilities common to the Confucians. Through these sensibilities

the literal meaning of the text may be more securely approached and distortions avoided. These sensibilities should not be taken as a single and isolated reality, for they are so interwoven that as one is being tackled, another is bound to come into play.

4.3.1. *Sense of Morality*

Putting oneself in proper relationship with others (king and ministers, parents and children, friends) and doing what is right are essential to Confucian morality.

The Master said, "Let everyone consider virtue (*jen* 仁) as what devolves on himself. One may not yield the performance of it even to his teacher"²².

The moral norms are in some way pre-established by Heavenly Truth (*tien li* 天理) which, though innate in one's conscience, is not easily understood, well used nor articulated by the ordinary people. However, through the daily practices of what is dictated by the conscience, one can realize these norms in a more explicit way. The moral experience is the human way leading to Heaven. Truths, especially those of the Transcendent, are to be attained through moral experiences. The direction of knowing them is from bottom upwards, because what is down to earth is always within the reach of the immediate experience. If a text is worth serious reading at all, it is because it has to do with the Way of Heaven (*tien tao* 天道).

4.3.2. *The Sense of Knowing and Doing*

To separate knowing from doing or vice versa is inconceivable for an authentic Confucian. Acquisition of knowledge aims at realizing something important in one's life. Knowing gives the guideline for doing, whereas doing confirms the truth of what comes to be known. To enunciate principles for life without putting them into practice is to miss the entire sense of truth-searching. Strong interconnectedness between knowing and doing is often found in Chinese literature.

²² *Analects*, Book 15, Chapter 35, from LEGGE.

“When Tsze-lu heard anything, if he had not yet succeeded in carrying it into practice, he was only afraid lest he should hear something else”²³.

4.3.3. *Sense of the Concrete*

Ordinary people do not like building up systems of truths or spending time for abstract speculation. If a Confucian has to accept certain truths at all, it is primarily because those truths touch the concrete life.

“The way of the superior man may be found, in its simple elements, in the intercourse of common men and women; but in its utmost reaches, it shines brightly through heaven and earth”²⁴.

“The path is not far from man. When men try to pursue a course, which is far from the common indications of consciousness, this course cannot be considered the path”²⁵.

Images, stories, myths, parables, symbols, dialogues, rites and rituals are often concrete means to convey the principles of life.

4.3.4. *Sense of the Whole*

“Systems of truths or values” are not easily perceived. The boundaries of accommodating every type of truth become vague and flexible. Often no exclusivist position is found. Ambiguity of words is not only inevitable but almost intended as well. As a matter of fact, in the Chinese classics there is ample room and liberty for various interpretations, because words are not to be imprisoned in abstract and stagnant concepts. Words are meant to accommodate different values of life, so that one may find the Wholeness by embracing whatever is said to be true of life. Truths are in need of words for transmission, but the same truths must be freed from words for the sake of understanding the Whole. It is taken for granted that the Whole should contain both what is negative (*yin* 陰) and what is positive (*yang* 陽). Only in the fusion and complementarity of the

²³ *Analects*, Book 5, Chapter 13, from LEGGE.

²⁴ *The Doctrine of the Mean*, Chapter 12, 4, from LEGGE.

²⁵ *The Doctrine of the Mean*, Chapter 13, 1, from LEGGE.

contrasting poles can one find the safe path or the “middle way” to the Whole.

“Let the states of equilibrium and harmony exist in perfection, and a happy order will prevail throughout heaven and earth, and all things will be nourished and flourish”²⁶.

4.3.5. *Sense of Integrating One’s Subjective Feeling*

Not unaware of the fact that ambiguity could lead to mere personal feeling, a Confucian when pondering on the meaning of a text makes use of certain devices to keep oneself from falling into harmful subjectivism. The first and foremost is to measure the understanding of a text against one’s own moral conscience. Understanding is such an activity as to dig into one’s own conscience so that the real human nature common to all may be revealed. This measure is to safeguard the validity and universality of doing as taught by, for example, the Golden rule:

“Not to do unto others as you would not wish done unto yourself”²⁷.

It naturally follows that one should avoid drawing any meaning from a text which could be harmful to the “self” and “others”. The common good and one’s personal integrity must be taken into account.

4.3.6. *Sense of Awaiting Instantaneous Enlightenment*

Conscious of the fact that human learning needs time and patience, a Confucian should not rush into any hasty conclusion. As for the truths of Heaven or the Transcendent, one may not easily find sure ground. It would be better for one to keep silence and wait rather than make wild statements, which are of no avail. It doesn’t mean that one should abandon the search for the Transcendent; rather one should start from what is more basic and sure within the reach of one’s experience.

“The Master said, ‘I prefer not speaking’. Tsze-kung said, ‘If you, Master, do not speak, what we, your disciples, shall have to record?’ The Master said, ‘Does

²⁶ *The Doctrine of the Mean*, Chapter 1, 5, from LEGGE.

²⁷ *Analects*, Book 12, Chapter 2, from LEGGE.

Heaven speak? The four seasons pursue their courses, and all things are continually being produced, but does Heaven say anything?"²⁸

However, the desire for the Whole does not allow one to dismiss the search for the truth of Heaven. One day desire will be met.

"If a man in the morning hears the right way, he may die in the evening without regret"²⁹.

As for the truths of daily life one should make strenuous efforts, since they are within one's reach. The hardship and sufferings of the world are such that we might be tempted to think that less freedom would be a worthwhile cost to pay for less pain. Yet this is not the case for an authentic Confucian. The search for truth is such that one has a cost to pay. Truth is no "free lunch" but it has to be attained through freedom. The very worth of a person consists in gaining something true, beautiful and good through one's free choice and effort. A Confucian can never tolerate being given anything without one's dignified consent. Patience and perseverance, among others, are the indispensable cost, as says the proverb: "If one does not get through the cold of the snow and the chill of the wind, one will not get the fragrance of the plum blossom".

As commonly believed, it is in one's sincere and hard search that the "fragrance" will come, and that it will happen all of a sudden with great surprise and rewards. This is the so-called instantaneous enlightenment by shock³⁰. Truth, especially, that of the Transcendent is not to be obtained by one's own planning and program. A truth, as it were, has its own pace and times to reveal itself to the searcher. This hints that despite all human efforts and cost truth still comes as a free gift. However, for those who are to receive such a gift, Heaven knows also how to prepare them for it.

²⁸ *Analects*, Book 17, Chapter 1-3, from LEGGE.

²⁹ *Analects*, Book 4, Chapter 8, from LEGGE.

³⁰ It is true that the Zen-Buddhists speak also of the instantaneous enlightenment by shock, but they will use the self-emptying method, namely, trying not only to empty any possible content of any conception but also to extinguish any desire of learning. This is a "negative" approach. A Confucian would make use of one's great desire of learning to acquire knowledge, but at the end the insight of thorough understanding comes only suddenly. This is a "positive" approach.

“Thus when Heaven is about to confer a great office on any man, it first exercises his mind with suffering, and his sinews and bones with toil. It exposes his body to hunger, and subjects him to extreme poverty”³¹.

5. A Way of Conclusion: Openness and Balance

Ubi Ecclesia ibi Christus. When the Church speaks, it is Christ who speaks. When Christ speaks, he does so to all and not to a preclusive group, because Christ wanted to communicate the Divine truth and life to all. God, through the medium of creatures, stirs in reason an intuition of His power and His divinity (Rm 1:20). This is to say that the human spirit has been given the capacity to go beyond its natural bounds. Actually God created everything through the Eternal Word. The presence of the Word in the creatures guarantees their trustworthiness, when they divert the human mind towards God. In this sense culture, as product of the natural human spirit, has its intrinsic capacity to receive the divine Revelation, which is on the supernatural plane.

Such capacity, however, has been much weakened and damaged by original sin so much so that one may get lost amidst the creatures and unable to return to God. In fact, the Cross, by which Christ revealed the immense love of God, has gone beyond the wisdom of the wise (1 Cor 1:20). In this sense culture, as insufficient means to salvation, needs to be strengthened, uplifted or liberated by the divine Revelation.

Christianity first encountered Greek philosophy and dialogued with its followers respecting their cultural sensibility in order to proclaim the Gospel to them. As people were converted, a new Christian-Greek culture has been shaped through the harmonious convergence of Greek and Gospel values. The same thing may take place in China.

There is reason to believe that, as Christ, who in the capacity of the Incarnate Word speaks in the Church, so it is the same Christ, who in the capacity of the eternal Word, though in a different way, speaks in the Confucian texts, to the effect that there is a basic coherence that leads to a harmonious convergence. There is need somewhere for dialogue between Christians and Confucians so as to bring about the harmonious con-

³¹ *The Works of Mencius*, Book 4, *Kao Tsze*, Part II Chapter 15, 2, from LEGGE.

vergence of the two. It is only then that a new Christian Confucian culture will have the chance to come true.

Before summing up, I would also like to cite a small episode that may trigger a certain awareness of the harmony between the human search and divine revelation.

Mencius went to see king Hui of Liang. The king said, "Venerable sir, since you have not counted it far to come here, a distance of a thousand miles, may I presume that you are provided with counsels to profit my kingdom?" Mencius replied, "Why must your Majesty use that word profit? What I am provided with are counsels to benevolence (*jen* 仁) and righteousness (*yi* 義), and these are my only topics"³².

King Hui expresses his appreciation for the effort Mencius has made to come in the hope that such effort may bring some profit. Mencius, instead, tries to offer the counsels of benevolence and righteousness.

More often than not it happens to us too that in life we give preference to profits while forgetting the virtue of benevolence and righteousness. It is not profit, but rather it is only these correlative virtues that give rise to human worth. It is not easy to find an exact translation for *jen* and *yi*. They are not far from the senses of the Hebrew *hesed* (benevolent) and *'emet* (upright).

Now Jesus Christ coming from afar (by becoming man) also wanted to have a dialogue with humankind. The truth He wanted to manifest is precisely God's compassion and righteousness: "The Word became flesh and dwelt among us, full of grace (Greek: *charis*, Hebrew: *hesed*) and truth (Greek: *aletheia*, Hebrew: *'emet*)" (Jn 1:14).

The ideal of a righteous man, according to Confucianism, is conceived as someone who prefers being killed to losing *jen*, sacrificing life to letting *yi* go. Now the Gospel affirms that Jesus is the one, who fulfils the ideal of righteousness on the cross. Put in the theological language of the fourth Gospel, the incarnate Word is the personified benevolence and righteousness of God. Such a language intends to bring into convergence the Greek and Hebrew thinking and have it based on the event of Christ. Now what a Christian would do in reading a Confucian text with the mind-set "in our favour" is to look for convenient terms or some "ambiguous thing" in which Christ may speak for Himself.

³² *The Works of Mencius*, Book 1, *King Hui of Liang*, Part I Chapter 1, 1-2, from LEGGE.

In other words, if the Eternal Word has in some way spoken through the Chinese culture, then it is the Incarnate Word who has to make it explicit. The dialogue is meant to create such a space in which Christ is to speak for Himself. What threatens human worth is to place profit above *jen* and *yi*. Any serious dialogue has to deal with this. The Catholics in China under the religious persecution gave a powerful witness because of their bravery of embracing Christian righteousness. Or, put in theological terms, it is the suffering Christ who in His body – the Church – is making dialogue with people who look for the ultimate meaning of life.

Of course, openness and balance are required. Openness is not without its weakness and limit. It readily lends itself to easy fanciful and forced interpretations. A balance must be well kept in hermeneutics of this kind. Both the Confucian sensibilities and the Christian traditions should be taken into account so as to safeguard this balance. Were Confucius alive today, with his eagerness to learn all the time, he would be most open-minded to all kinds of theologies of both East and West, and at the same time with his wisdom he would know how to keep the necessary balance.

In the field of theological knowledge, the expression always falls short of the mystery. Since no expression is perfect, additional expressions are not only possible, but beneficial for a fuller understanding of the mystery. In the Confucian perception of life, where experience has priority over rational discourse, the awareness of the limit of expressions becomes more significant. The ways of experiencing any reality are as diverse as its expressions.

Theological pluralism is thus justified but ought to meet the basic standards of revelation (as lived in the Church and conveyed through Scripture and Tradition), of the *sensus fidelium*, and of the Magisterium of the Church. DI is certainly right to call attention to Jesus Christ, the unique gift of God to all persons for their salvation, which remains the central issue of Christian belief. The Church must be concerned that the responses she gives to the pressing needs of contemporary culture are consistent with the contents of faith. The role of Jesus should never be excluded in any inter-religious dialogue where Christian faith is involved.

To round up this short reflection, I would like to put into evidence some salient points. The Christological affirmations of DI put us in guard against the relativistic tendencies while being involved in the inter-religious dialogue. In the

final stance the inter-religious dialogue is to create a space in favour of stirring up the human awareness of the original harmonious convergence between the presence of the Eternal Word in a culture and the Incarnate Word in the proclaiming Church. In this sense the culture has an intrinsic capacity to receive the proclamation of the Church through an authentic dialogue. The reception points to both the consent of the Gospel values in favour of the growth of humanity and a commitment of faith in Christ.

If it is the Word who speaks, it needs to be borne in mind the style which the historical Jesus used in the dialogue, above all, the charity and witness to the point of suffering and martyrdom.

The dialogue requires a profound knowledge of the culture in question. The reading, for instance, of a Confucian text from the Christian perspective is justified, if the surplus meanings found in a text is in harmony with the Confucian sensibility. It takes a certain creative openness that allows a fusion of two horizons, Confucian and Christian, in such a way that the meanings found in the texts – Confucian classics and Bible – may be mutually enriching and enlightening. It is the same God who speaks in both texts, even if in different ways.

The openness does not preclude immunity from errors and fragility. Hence it also requires balance. Both the Confucian sensibility and the Christian tradition have to be taken into account in order to safeguard the balance. In this regard, Confucius has left us very good examples too.

Thomas of Aquinas has already pointed out that the act of faith terminates at the reality but not at the expression of it. In the field of theological knowledge, the expression, in as much as produce from a certain culture, is often found inadequate when it attempts to define the unfathomable mystery.

Since no expression is perfect, other expressions, added later, are not only possible but are also useful for a better understanding of the mystery. Theological pluralism is always legitimate in so far as it is in conformity with the fundamental norms of the revelation lived and transmitted in the Church. This has been strongly recommended by DI. Inter-religious dialogue as encounter and fusion of cultures can contribute to the enrichment of theological thinking and expression. Dialogue with Confucianism is all worth trying, though this essay does not say much about the contributions Confucianism could make to Christianity.

L'ECCLESIOLOGIA DELLA "DOMINUS IESUS" E IL DIALOGO ECUMENICO

YANNIS SPITERIS

PATH 1 (2002) 343-366

Come si sa, la Dichiarazione *Dominus Iesus* (= *DI*) è stato un documento variamente discusso e commentato. È affidato ad altri il compito di riportare le reazioni degli ambienti non cattolici a questa *Dichiarazione*. Non mi fermerò neppure a giudicare lo stile e il suo linguaggio o la sua pretesa mancanza di pastoraltà¹. Il mio compito sarà quello di fare emergere quale realtà di Chiesa si rispecchi in questo documento e come questa Chiesa, nella quale si ritrova la Chiesa cattolica, si ponga di fronte alle altre confessioni cristiane.

Da questo mio intervento vorrei fare emergere la sua unità strutturale, derivante dal disegno di Dio contenuto nella Rivelazione. Questa unità interna del disegno di Dio appare soprattutto nel mistero della Chiesa. Per far apparire la positività dell'ecclesiologia della *DI* la metteremo a confronto con quella ortodossa, nella quale si riscontrano identità di principi, ma una grande differenza di applicazioni riguardo alle comunità ecclesiali non ortodosse.

Se è vero che "*la Chiesa è la sintesi vitale del mistero della salvezza*", come afferma un teologo ortodosso², non possiamo parlare dell'ecclesio-

¹ Per una visione d'insieme cf. A. AMATO, "*Dominus Iesus: Recezione e problematiche. Una prima rassegna*", in *PATH 1* (2002) 79-114. Si veda anche l'editoriale di *Istina 3* (2000) 225-227 ed anche L. SARTORI, "*Dominus Iesus scuote l'ecumenismo*", in *Studi ecumenici* 29 (2001) 7-20; P. SGROI, "*Dominus Iesus reazioni ecumeniche*", in *Studi ecumenici* 29 (2001) 21-24.

² G. FLOROVSKIJ, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Qiqajon, Magnano 1997, 118.

logia della *DI* senza inserirla nel quadro dell'insegnamento generale del documento, specialmente all'interno della sua dottrina trinitaria e cristologica. Se si separa la dottrina ecclesiologica della *DI* dal resto del suo insegnamento, allora si capisce molto bene il motivo delle reazioni negative che si sono registrate anche in campo cattolico. Siamo troppo abituati a scorgere nella Chiesa la parte umana, il suo aspetto storico e istituzionale e si fa fatica a inserirla dentro il suo contesto naturale, che è quello trinitario, cristologico e pneumatologico; così pure si fa fatica a scendere dall'aspetto trascendente della Chiesa e incarnarla nella sua fase storica e istituzionale.

1. Punto di partenza: la Trinità ossia la dimensione trinitaria della Chiesa

La *Dichiarazione* parte da un dato di fede, che costituisce l'*apriori* necessario per ogni discorso teologico cristiano: il nostro Dio è Dio Trinità. Non si tratta di presentare la credenza nella Divinità, che accomuna milioni di esseri umani, ma di fare la professione di fede nel Dio rivelato da Gesù Cristo che è Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. Il Dio che ci ha manifestato Gesù Cristo è un Dio la cui essenza è la *comunione*, cioè la Trinità. La sua vita intima, eterna, ciò che lo costituisce Dio, è il suo essere in comunione. Il nostro Dio, l'unico e vero, è essenzialmente e assolutamente diverso dal Dio professato dalle altre religioni monoteiste.

Questa affermazione è assolutamente vitale per noi. Tutto sta in piedi o cade a seconda che la realtà di Dio sia o non sia Trinità. Infatti, se l'essenza di Dio è *comunione*, allora la vita dell'uomo sarà caratterizzata dalla comunione, dalla "ecclesialità". L'esperienza di Dio è un'esperienza di amore. L'uomo non avrebbe potuto avere quest'esperienza se Dio non fosse Trinità; infatti, un Dio solitario non sarebbe *l'Amore senza limiti*. Il Dio cristiano è per essenza Dio Trinità: "Quando dico *Dio* intendo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo" scrive san Gregorio di Nazianzo³. La Trinità non è un attributo che si applica a Dio, ma è Dio stesso.

Un simile Dio non rappresenta una conquista dell'intelligenza umana, ma è il dono gratuito della Rivelazione che Dio fa di se stesso sempre in modo trinitario: Dio Padre si rivela attraverso Gesù Cristo nello Spirito

³ GREGORIO NAZIANZENO, *Omelia 45, Sulla Santa Pasqua*.

Santo. Dio rimane in sè mistero ineffabile: può essere rivelato solo attraverso il suo Logos, che si incarna nella potenza dello Spirito e si rivela nella misura in cui si comunica agli uomini. Essendo Dio Trinità, mistero di comunione, non può essere sperimentato che dentro un'esperienza comunionale (cf. *DI* nn. 5-6).

Già fin dall'inizio, la *Dichiarazione* intende confessare la sua fede trinitaria:

“La missione universale della Chiesa nasce dal mandato di Gesù Cristo e si adempie nel corso dei secoli nella proclamazione del mistero di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, e del mistero dell'incarnazione del Figlio, come evento di salvezza per tutta l'umanità” (n. 1).

La *DI* vuole riproporre per intero ai credenti questa fede contenuta nel Simbolo e che costituisce *l'apriori* di ogni discordo *cristiano* su Dio. Si tratta di annunziare questa *fede* in Dio Trinità, che riguarda i cristiani e non qualsiasi *credenza* in Dio. Ecco perché la *Dichiarazione* si preoccupa di delineare questa distinzione:

“Spesso si identifica la fede teologale, che è accoglienza della verità rivelata da Dio Uno e Trino, e la credenza nelle altre religioni, che è esperienza religiosa ancora alla ricerca della verità assoluta e priva ancora dell'assenso a Dio che si rivela” (n. 7).

Dio non è colui che deve essere secondo i nostri desideri, ma colui che *vuole* essere e colui che Egli vuole rivelarci e questa rivelazione non si riferisce solo ai cristiani, ma a tutti gli uomini.

Poiché la Trinità Santissima è mistero di *comunione*, il Padre vuole, nella sua benevolenza, *partecipare* anche ad altri esseri *creati* questa vita di comunione, che è la sua. Questa sua *volontà* divina eterna, *prima di tutti i secoli*, è chiamata da S. Paolo (*Ef.* 1,3-12) e dai Padri della Chiesa *progetto* o *piano* divino o anche “*mysterion*”. Tale *mistero*, attualizzato nel *tempo*, consiste nella creazione dell'universo e specialmente degli uomini, perché siano partecipi della vita divina trinitaria, ciascuno secondo la propria capacità di essere irrazionale o di essere fornito di ragione e libertà.

Questo *progetto* di partecipazione alla vita divina possiede, quindi, una struttura essenzialmente trinitaria: è una partecipazione alla vita del Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito Santo. Infatti la realizzazione storica di questo *progetto*, nella sua globalità, a cominciare dalla creazione fino alla consumazione finale, trova il momento ricapitolante nella cosid-

detta *economia dell'Incarnazione* del Figlio, attualizzata nello Spirito e applicata agli uomini nella Chiesa.

Nell'economia della salvezza tutte e tre le divine Persone sono coinvolte. Tuttavia, benché tutta l'economia della salvezza sia comune alle tre persone, ogni persona, appunto perché è *distinta* dalle altre, possiede una propria attività nella storia della salvezza; ogni persona ha una relazione, con la creazione e soprattutto con l'uomo, diversificata e, per conseguenza, anche il rapporto dell'uomo con le tre persone divine deve essere ispirato da una relazione differente⁴.

Ogni salvezza, quindi, che non sia trinitaria non è quella voluta dalla volontà rivelata di Dio. In questo contesto salvezza significa prima di tutto comunione con il Padre attraverso il Figlio nello Spirito Santo. Non si tratta solo della salvezza personale dell'uomo: quella solo Dio la conosce per ciascuna delle sue creature. Si tratta soprattutto della salvezza trinitaria, rivelata e *sperimentata* nella comunione cristico-ecclesiale. La Chiesa è sacramento di salvezza, cioè, manifestazione efficace della comunione dell'uomo con Dio Trinità, in quanto rispecchia ontologicamente e storicamente - come popolo radunato - il mistero della comunione trinitaria.

Oggi si fa sempre più forte la coscienza dei Padri, per i quali la Chiesa è un "popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo"⁵. La Chiesa, come comunità, costituisce l'epifania della comunità intratrinitaria. Attorno al 200 d.C., Tertulliano scriveva:

⁴ San Basilio, il grande teologo della Trinità, attesta: "Il cammino dell'unione con Dio va dall'unico Spirito, attraverso l'unico Figlio fino all'unico Padre. E, in senso inverso, la pienezza e la santità dell'essenza divina, la dignità regale si effondono dal Padre, mediante il Figlio, fino allo Spirito". BASILIO, *Lo Spirito Santo*, 47; tr. it., a cura di G. AZZALI BERNARDELLI, Città Nuova, Roma 1993, 154

⁵ CIPRIANO, *De orat. domin.* 23. Il Concilio Vaticano II ha ripreso alla lettera queste famose parole di Cipriano nella *Lumen Gentium* (LG n. 4). Uno dei migliori commentatori della *Lumen Gentium* scrive: «Il sottile gioco di parole dell'originale è quasi intraducibile: de unitate...plebs adunata. La preposizione latina "de" evoca simultaneamente l'idea di imitazione e quella di partecipazione: è "a partire" da questa unità fra Ipostasi divine che si prolunga "l'unificazione" del popolo. Unificandosi, questo partecipa a un'altra Unità; tanto che per san Cipriano l'unità della Chiesa non è più intelligibile senza quella della Trinità». G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1968, 87.

“Ove sono i Tre, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, là si trova la Chiesa, la quale è il corpo dei Tre”⁶.

Secondo Cirillo di Alessandria noi siamo “tutti una cosa sola nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo”⁷. Si può affermare che la Chiesa è la “storicizzazione” della Trinità in tutti suoi elementi, essa è una “entità trinitaria”⁸.

La Chiesa non solo realizza storicamente la salvezza, ma la manifesta. “Il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati” (At 2, 48). L’“aggiungere alla comunità” è il segno efficace della salvezza, intesa sempre come “comunione” con Dio Trinità.

2. Unicità e universalità del piano divino

È necessario, prima di introdurre nel mistero della Chiesa, ricordare uno dei concetti base della *Dichiarazione*, quello della “unicità”: unicità del piano divino, unicità della salvezza in Cristo, unicità della Chiesa.

È il termine che più è stato sottoposto a critica. Molti sono disposti ad applicarlo a Dio, magari mettendo in ombra la sua dimensione trinitaria, meno a Cristo, ancora meno alla Chiesa, e quasi svanisce, quando è applicato alla Chiesa Cattolica. Eppure l’unicità deriva dalla natura stessa del cristianesimo come religione rivelata. Il cristianesimo non conosce che un’unica rivelazione di Dio, che discende all’uomo dal Padre attraverso il Figlio nello Spirito Santo. E il ritorno dell’uomo a Dio avviene mediante lo Spirito, che ci inserisce in Cristo, il quale, a sua volta ci inabissa nel Padre. Questa è l’unica via di salvezza, l’unica economia di salvezza valida per tutti gli uomini, anche se questi vivessero su altri pianeti.

Dio non ci ha rivelato altri progetti di salvezza. Egli è libero di raggiungere gli uomini come vuole, ma a noi ha manifestato quest’unico modo, il modo trinitario di salvezza. Non tocca a noi correggere il progetto di Dio, renderlo, secondo i nostri criteri umani, più “logico”. È come se volessimo dare dei consigli a Dio su come avrebbe dovuto realizzare il suo progetto di salvezza.

⁶ TERTULLIANO, *De baptismo* 6.

⁷ CIRILLO D’ALESSANDRIA, *In Joan. Comm.* XI 18,11.

⁸ H. SCHLIER, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, in *Mysterium Salutis*, VII, Queriniana, Brescia 1972, 252.

Ecco perché la *Dichiarazione* recita con forza:

“Similmente, deve essere *fermamente creduta* la dottrina di fede circa l'unicità dell'economia salvifica voluta da Dio Uno e Trino, alla cui fonte e al cui centro c'è il mistero dell'incarnazione del Verbo, mediatore della grazia divina sul piano della creazione e della redenzione (cf. *Col* 1,15-20), ricapitolatore di ogni cosa (cf. *Ef* 1,10) [...]. Infatti il mistero di Cristo ha una sua intrinseca unità, che si estende dalla elezione eterna in Dio alla parusia” (n. 11).

Questa unicità dell'economia della salvezza è così sintetizzata da S. Paolo: “Nell'unico Spirito per mezzo di Cristo abbiamo accesso al Padre” (cf. *Ef* 2,18).

La teologia cristiana non può evitare questo linguaggio. Afferma la *DI*:

«Non rare volte si propone di evitare in teologia termini come “unicità”, “universalità”, “assolutezza”, il cui uso darebbe l'impressione di enfasi eccessiva circa il significato e il valore dell'evento salvifico di Gesù Cristo nei confronti delle altre religioni. In realtà, questo linguaggio esprime semplicemente la fedeltà al dato rivelato, dal momento che costituisce uno sviluppo delle fonti stesse della fede» (n. 15)⁹.

⁹ Questo è il nucleo primitivo dei vari simboli cristiani. Infatti, uno dei più antichi simboli di fede (II sec.), riportato da Ireneo, sintetizza l'unica azione trinitaria nella storia della salvezza come azione creatrice, ri-creatrice e santificatrice delle Tre Persone in quanto unità, ma anche in quanto distinte tra di loro: “Ecco la regola della nostra fede, il fondamento dell'edificio, la sicurezza del nostro modo di essere. Il *primo articolo*: Dio Padre, Increato, che non può essere circoscritto, Dio invisibile, creatore dell'universo. Il *secondo articolo*: Il Verbo di Dio, il Figlio di Dio, il Cristo Gesù Nostro Signore, che è apparso ai profeti... secondo i tempi e i momenti disposti dal Padre; per lui tutto è stato fatto; e soprattutto il quale, alla pienezza dei tempi, per ricapitolare tutte le cose in lui, è diventato uomo in mezzo agli uomini, visibile e palpabile, per distruggere la morte, fare sgorgare la Vita, e realizzare la piena comunione tra Dio e l'uomo. E il *terzo articolo*: lo Spirito Santo, per mezzo del quale i profeti hanno profetizzato, i Padri hanno avuto la rivelazione, i giusti sono stati condotti alla via della giustizia; e il quale, alla pienezza dei tempi, è stato diffuso, in un nuovo modo, sull'umanità, per rinnovare l'uomo su tutta la terra, in vista della sua unione con Dio”: *Dimostrazione della predicazione apostolica*, 6; tr. it. IRENEO, *Epidexis. Antico catechismo degli adulti*, a cura di E. PERETTO, Ancora, Roma 1981, 72-75. Questo simbolo primitivo non è altro che una vera e propria professione di fede nell'unicità del progetto divino di salvezza sperimentato in termini trinitari.

3. Dimensione cristologica della Chiesa

L'uomo, qualsiasi uomo, non può dare la scalata al cielo da solo: l'infinito abisso che separa la creatura dal Creatore, il creato dall'Increato è colmato solo dal Cristo Dio-Uomo. Cristo rappresenta l'attuazione piena del progetto eterno del Padre di comunicare la sua vita alle sue creature: Gesù di Nazaret è la perfetta unione tra l'uomo e Dio. Egli rappresenta la scala del paradiso mediante la quale Dio discende verso l'uomo e l'uomo sale verso il cielo: "Gli uomini non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l'azione dello Spirito" (*DI* n. 12)¹⁰.

La visione cosmica di Cristo, che troviamo in San Paolo¹¹ e in molti padri della Chiesa,¹² sta alla base dell'insegnamento della *DI* sulla unicità e universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo (cf. nn. 13-15).

Gesù non rappresenta un incidente di percorso, ma la realizzazione piena e definitiva dell'unico progetto di Dio, che consiste nel comunicare la sua vita divina all'uomo e, per mezzo di lui, a tutto il creato. L'Incarnazione del Verbo è inseparabile dalla divinizzazione dell'uomo e riassume l'economia salvifica in modo prospettico, abbracciando tutta l'opera divina della salvezza. Esiste un profondo e costante legame tra il mistero di Cristo e il mistero dell'uomo, tra la cristologia e l'antropologia, tra la cosmologia e la soteriologia. Cristo sta all'origine dell'uomo fin dal primo momento della creazione. Si può dire che l'essere umano esiste perché esiste Cristo, esiste in Cristo, per mezzo di Cristo e in vista di Cristo. La cristificazione dell'umanità rappresenta la realizzazione del progetto eterno di Dio. Cristo si trova nella struttura stessa dell'essere umano fin dal primo momento della creazione e continua diacronicamente a riempire di sé l'uomo; egli costituisce non solo la causa efficiente dell'uomo, ma anche la sua causa costitutiva interna. L'uomo con la creazione non solo

¹⁰ Cf. l'enciclica *Redemptoris missio*, n. 5.

¹¹ Cf. per es. *Ef* 1,2-14; *Rm* 8,29; *1 Cor* 11,3; e specialmente *Col* 1,15-20. Per una visione esegetica d'insieme di questi testi, con relativa bibliografia, cf. R. PENNA, "Da Israele al Cosmo. Ampliamenti dell'orizzonte cristologico nello sviluppo dell'innografia neotestamentaria", in *L'unico e i molti. La salvezza di Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, a cura di P. CODA, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 1997, 49-66.

¹² Cf. Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, Dehoniane, Bologna 2000, 71-110.

riceve l'esistenza, ma questa è riempita "dal di dentro" da Cristo, che costituisce l'archetipo dell'uomo. L'uomo esiste in quanto è rapportato continuamente al suo archetipo, che è Cristo. Il suo essere relazionato a Cristo rappresenta, in senso reale, la sua vita; interrompere questo rapporto porta alla morte. Tale rapporto vitale con Cristo ha contemporaneamente significato cosmologico (riguarda la creazione, l'*essere* dell'uomo) e soteriologico (riguarda la redenzione, il *ben-essere* dell'uomo).

L'uomo è immagine di Dio solo in Cristo. Infatti, la vera e consustanziale immagine di Dio è solo il Figlio; l'uomo è solo *immagine dell'immagine*. I Padri, rifacendosi al Nuovo Testamento, specialmente a *Col* 1,15-20, insegnano che la vera immagine di Dio nell'uomo è il Cristo storico, figlio di Dio e figlio di Maria. Per S. Paolo l'antropologia è strettamente collegata alla cristologia. Per lui l'uomo può maturare e realizzarsi anche come uomo solo se "porta l'immagine dell'uomo celeste" [di Cristo] (*1Cor.* 15, 49). Ciò gli permette di diventare "uomo perfetto", che ha la sua misura nella "pienezza di Cristo"; e non restare come bambini sbalottati dalle onde (*Ef* 4,13-14 *passim*). Per S. Paolo, dunque, diventare adulto vuol dire essere "cristificato".

L'uomo, quindi, in quanto essere creato, ha una struttura fondamentale cristiforme; già nella creazione, per grazia, è "fatto di Cristo". È Cristo che ci aiuta a capire come è fatto l'uomo, che cosa è l'uomo. Tutto quello che l'uomo è o ha, lo possiede solo perché esiste nel Verbo incarnato.

Cristo è Salvatore dell'uomo non solo negativamente, ma anche positivamente realizzando e perfezionando il suo essere ad immagine. Cioè la relazione di Cristo con l'uomo non è soltanto risanatrice, nel senso che lo salva dal peccato¹³, ma costitutiva, perché permette all'uomo di essere, di

¹³ Questa realtà, cioè il fatto che la redenzione *preceda* il peccato, è recuperata anche nella teologia cattolica contemporanea. Scrive, per es., K. RAHNER: "Il sogno di Redenzione dell'uomo non va concepito semplicemente e in partenza come il bisogno di eliminare un autentico stato di peccato dell'uomo; il suo bisogno di Redenzione precede piuttosto lo stato di peccato in cui di fatto si trova. Il cristianesimo non può essere sperimentato e capito nella sua essenza ultima mediante il peccato dell'uomo e la liberazione dalla colpa" (*La concezione cristiana della Redenzione*, in ID., *Scienza e fede cristiana*, Edizioni Paoline, Roma 1984, 338).

esistere: l'uomo esiste perché il Verbo si sarebbe incarnato; anzi, l'uomo esiste per poter rendere possibile l'Incarnazione.

Prima dell'Incarnazione del Verbo, anzi ancor prima della caduta, l'uomo aveva bisogno di salvezza, perché era ancora incompiuto; era come un "bambino" che aveva bisogno di crescere. *L'essere adulto dell'uomo è il suo essere in Cristo.*

Questo insegnamento è il nucleo del pensiero di S. Ireneo¹⁴. La natura umana può integrarsi solo nella sua realizzazione in Cristo; quindi l'umanità tende "per natura" verso Cristo. L'intima crescita dell'uomo è una crescita "cristiforme"¹⁵. Poiché "Cristo è il Capo del Corpo che è la Chiesa" (Col 1,18), e in genere il Capo dell'umanità intera, alla natura umana, fino a quando non avesse ospitato il mistero dell'Incarnazione del Figlio del Padre, mancava "il suo essere in Cristo". Si può dire, allora, che solo con la nascita di Cristo l'umanità comincia ad esistere nella sua integrità. È per questo che S. Basilio chiama il Natale di Cristo, e non solo metaforicamente, il "giorno natalizio dell'umanità"¹⁶. "Con l'incarnazione - afferma la *Gaudium et Spes* - il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo"¹⁷.

La salvezza in Cristo ha valore universale perché permette all'uomo di esistere in quanto essere in comunione con Dio. L'essere in comunione con Dio non è una qualità che si aggiunge all'uomo, ma rappresenta l'uomo stesso. Dio crea autodondandosi all'uomo, ma questo è compiuto solo in Cristo. Quindi, se il progetto primitivo di Dio è quello di divinizzare l'uomo, e questo non poteva che realizzarsi, esclusivamente, in Gesù Cristo, allora non bisogna considerare Cristo un "accidente" storico, dovuto al peccato dei progenitori o rapportato ad una sola religione, ma all'umanità in quanto tale. L'Incarnazione del Verbo è avvenuta perché questo era l'eterno disegno di Dio, cioè quello di "ricapitolare in Cristo tutte le cose" (Ef 1,10).

Storicamente Gesù è *doppiamente* salvatore dell'uomo: gli procura la sua esistenza divinizzata e, data la realtà del peccato, gli restituisce l'im-

¹⁴ Cf. A. BENDIT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960, 227-223.

¹⁵ Cf. IRENEO, *Contro le eresie*, IV, 38, 1-3.

¹⁶ BASILIO, *Discorso sulla natività del Signore*, 6.

¹⁷ *Gaudium et spes*, n. 22.

magine di Dio deturpata dal peccato. L'essere in Cristo dell'uomo, tuttavia, non è una questione individuale, ma comunione, e realizza *sacramentalmente* il progetto eterno di Dio di salvare gli uomini comunicando a loro la sua vita trinitaria.

Come si esprime il Decreto conciliare *Ad gentes* :

“Piacque a Dio chiamare gli uomini alla partecipazione della sua vita non solo ad uno ad uno, senza alcuna connessione, ma riunirli in un solo popolo, nel quale i suoi figli che erano dispersi si raccogliessero in unità”¹⁸.

Questa riunione non è prima di tutto locale, ma ontologica: è la Chiesa Corpo di Cristo.

4. La Chiesa, unico corpo di Cristo, realizza la salvezza

L'ecclesiologia della *DI* è la conseguenza diretta delle premesse trinitarie e cristologiche sviluppate precedentemente. Se la salvezza significa comunione con Dio e se questa comunione avviene solo attraverso Cristo nello Spirito, questa salvezza deve poter essere *sperimentata* in un corpo comunitario, che sia contemporaneamente fatto dagli uomini e da Cristo stesso. La Chiesa è il *sacramento* di questa salvezza.

La *Dichiarazione* riprende le parole della LG: la Chiesa è “sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano” (*DI* n. 18; *LG* n. 1).

L'asserzione fondamentale di questa ecclesiologia di comunione è quella paolina, “La Chiesa è il Corpo di Cristo”, e, per questo, essa è anche *Icona della Trinità*. Per i Padri, “l'Incarnazione storica prepara una terza manifestazione più profonda: quella della Chiesa-Sposa, carne di Cristo, nella quale la persona divina del Verbo supera i limiti di un corpo individuale” e diventa corpo comunitario¹⁹. Per Giovanni Crisostomo, il Dio Figlio, che si è incarnato, “prese la carne della Chiesa”²⁰. Si tratta di un'ecclesiologia molto viva anche nei teologi ortodossi di oggi e tale da far pensare ad un'identificazione totale tra Cristo e Chiesa²¹.

¹⁸ *Ad gentes*, n. 2.

¹⁹ G. PETERS, *Lire les Pères de l'Église*, Paris 1981, 427.

²⁰ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Sermo antequam iret in exsilium*, 2.

²¹ È interessante riportare una pagina del teologo ortodosso russo Georgij Florovskij (1893-1979), che pare quasi un commento al cap. IV della *DI*: «La Chiesa è la sintesi vita-

L'unione tra Chiesa e Cristo nello Spirito assicura anche l'unione con il Padre. In ultima analisi è solo attraverso la Chiesa che si realizza il disegno eterno di Dio di autocomunicarsi agli uomini.

La Chiesa, essendo la realizzazione storica del disegno di Dio, possiede le caratteristiche dell'unità, dell'unicità e dell'universalità. Come unico è il mistero di Dio Trinità e unico il suo piano universale di salvezza realizzatosi per mezzo di Gesù nello Spirito Santo, così non può essere che unico il sacramento, il segno che lo esprime e lo incarna nella storia, la Chiesa. Solo attraverso la Chiesa, quindi, si può giungere a questa salvezza.

Non si può fare a meno della Chiesa per raggiungere il Padre, perché non si può fare a meno di Cristo di cui la Chiesa è la sposa. La *DI* applica alla Chiesa i principi cristologici del dogma di Calcedonia. La Chiesa è unita a Cristo inseparabilmente ma senza confusione, ed è da questa unione che la Chiesa trae la sua efficacia salvifica:

le del mistero della salvezza. Essa è una nuova creazione di Dio, un compendio vivente dell'opera redentrice di Cristo. È il luogo e il modo del portarsi nel mondo della sua presenza, fino alla fine dei secoli. Anzi, è ben di più: la Chiesa è Cristo stesso, il Cristo intero, *totus Christus*, per riprendere la formula di Agostino, "Gesù Cristo sparso e comunicato" (Bossuet). Origene ha detto bene: "È solo nella comunità dei credenti che il Figlio di Dio può essere trovato, e questo perché egli vive solo in mezzo a coloro che sono uniti" (*Comm. in Matth.* 14, 1). La teologia della Chiesa non è altro che un capitolo, e un capitolo di importanza capitale, della cristologia. E senza questo capitolo la stessa cristologia non sarebbe completa. È in tale quadro cristologico che il mistero della chiesa è annunziato nel Nuovo Testamento. E esso veniva presentato allo stesso modo dai padri greci e da quelli latini [...]. La chiesa di Cristo è appunto il luogo misterioso in cui viene realizzata e perpetuata la "divinizzazione" o "deificazione" (*théosis*) dell'intera umanità, per opera dello Spirito Santo [...]. Con la sua stessa esistenza, la Chiesa è testimone permanente di Cristo, è la garanzia e la rivelazione della sua vittoria e della sua gloria. Si potrebbe dire perfino che è la ricapitolazione di tutta l'opera del Signore Gesù. Il cristianesimo è chiesa: non solamente una vera dottrina, una particolare regola di vita, ma una nuova vita, la vita "in Cristo", *en Christô*, esistenza tutta nuova, riunione dell'uomo con Dio, comunione autentica e intima con lui, mediante la grazia e la fede. E tuttavia la chiesa è un'entità certamente storica, una realtà terrestre e visibile. Come l'incarnazione del Verbo, è anch'essa un evento storico, quantunque misterioso e accessibile solo per mezzo della fede. Il mistero della Chiesa possiede una struttura decisamente antinomica, come il mistero di Cristo: l'antinomia contenuta implicitamente nel dogma di Calcedonia. Due realtà, una divina e una umana, senza fusione, ma in un'unità indivisibile e perfetta. Esse vanno distinte con cura, senza che osiamo mai separarle» (G. FLOROVSKIJ, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Qiqiaon, Magnano 1997, 118-120).

“Il Signore Gesù, unico Salvatore, non stabilì una semplice comunità di discepoli, ma costituì la Chiesa come *mistero salvifico*: Egli stesso è nella Chiesa e la Chiesa è in Lui (cf. *Gv* 15,1ss.; *Gal* 3,28; *Ef* 4,15-16; *At* 9,5); perciò, la pienezza del mistero salvifico di Cristo appartiene anche alla Chiesa, inseparabilmente unita al suo Signore. Gesù Cristo, infatti, continua la sua presenza e la sua opera di salvezza nella Chiesa e attraverso la Chiesa (cf. *Col* 1,24-27), *che è suo Corpo* (cf. *1 Cor* 12, 12-13.27; *Col* 1,18). E così come il capo e le membra di un corpo vivo pur non identificandosi sono inseparabili, Cristo e la Chiesa non possono essere confusi ma neanche separati, e costituiscono un unico “Cristo totale”. Questa stessa inseparabilità viene espressa nel Nuovo Testamento anche mediante l’analogia della Chiesa come *Sposa* di Cristo (cf. *2 Cor* 11,2; *Ef* 5,25-29; *Ap* 21,2.9)” (*DI* n. 16).

Se non si è, in qualche modo, membra del corpo, non si riceve l’influsso del Capo. Praticamente, per ciascun uomo, Gesù Cristo è Salvatore totale solo attraverso il suo Corpo che è la Chiesa.

È da questo intimo e indissolubile legame tra Dio Trinità e il suo piano salvifico incentrato nell’economia dell’Incarnazione perpetuato in Cristo-Chiesa che deriva anche la dimensione cosmica della Chiesa adottata dalla *Dichiarazione* (cf. n. 18).

5. Dimensione pneumatologica della Chiesa

Nel n. 12 la *DI* critica coloro che affermano che ci sia una duplice economia salvifica: quella dello Spirito Santo, che avrebbe un carattere più universale di quella del Verbo incarnato, e quella appunto di Cristo crocifisso e risorto, che riguarderebbe solo i battezzati.

La *Dichiarazione* giustamente, facendo eco a tutta la tradizione biblico-patristica, insiste che si tratta di un’unica economia salvifica, quella dell’Incarnazione in cui è implicata tutta la Trinità: è voluta dal Padre, realizzata storicamente con l’Incarnazione del Verbo, resa possibile dall’azione dello Spirito Santo, che, lungo la storia, la applica alle singole persone umane.

“Dove è la chiesa là è anche lo Spirito di Dio; e dove è lo Spirito di Dio là è anche la chiesa e ogni grazia” - afferma S. Ireneo, spiegandone il motivo: “Alla Chiesa, infatti, è stato affidato il Dono di Dio, come soffio

alla creatura plasmata, affinché tutte le membra, partecipandone, siano vivificate; e in lei è stata deposta la comunione con Cristo, cioè lo Spirito Santo, caparra di incorruttibilità, conferma della nostra fede e scala della nostra salita a Dio".²²

Il rapporto tra lo Spirito e la Chiesa, come quello tra lo Spirito e Cristo, non è di tipo esterno o di sola "assistenza", ma è un rapporto essenziale, tale da *costituire* la Chiesa: "La Chiesa - afferma S. Ambrogio - è stata costruita dallo Spirito Santo"²³. Essa in quanto Corpo di Cristo, cioè i molti che diventano *un solo* corpo, è opera dello Spirito Santo. La Chiesa, infatti, è il mistero dell'unità tra l'"uno" (Cristo) e i "molti" (i credenti, le sue membra), sicché l'opera dello Spirito è edificare la Chiesa nell'*unità*.

La Chiesa è *mistero di comunione* nella potenza dello *Spirito di comunione*. Per lo Spirito costituire la Chiesa non è un fatto statico ma dinamico, che coinvolge personalmente ogni membro della Chiesa, la quale diviene continuamente attraverso la parola, i sacramenti, i carismi e i ministeri, ma soprattutto attraverso la carità.

Questo aspetto dinamico della Chiesa oltrepassa la chiesa visibile stessa e assume un aspetto veramente "cattolico", universale. Afferma, infatti, la *DI*, che l'azione dello Spirito di Cristo "si estende oltre i confini visibili della Chiesa, e raggiunge tutta l'umanità" (n. 12). Sembrano qui riecheggiare le parole di Origene, il quale, commentando *1Cor 15,28*, affermava: "Tutto il genere umano, anzi forse la totalità della creazione, è corpo [di Cristo] e noi sue membra, ciascuno per la sua parte"²⁴.

6. Dimensione storica della Chiesa

La Chiesa, come Cristo, è una ed unica. Questa Chiesa, sacramento di Cristo e della Trinità, non è però una entità evanescente, "mistica", nel senso di non concreto, di non sperimentabile nel vissuto. Essa si muove dentro un mistero *teandrico*. La salvezza, poiché è mistero di comunione,

²² IRENEO, *Contro le eresie*, III, 24,1.

²³ AMBROGIO, *Lo Spirito Santo*, II, 110.

²⁴ ORIGENE, *Homil. II in Psal. XXXVI*; tr. it., *Omellerie sui Salmi*, a cura di E. PRINZIVALLI, Nardini, Firenze 1971, 77.

deve essere realizzata a livello umano, storico-esperienziale in una comunità concreta. Il criterio di unicità, di unità e di universalità non può non essere applicato anche alla Chiesa nella sua dimensione storica, intesa come comunione di fedeli radunati dai sacramenti, dai loro pastori, da una comune dottrina. Il problema nasce quando si vuole determinare dove si trova concretamente questa Chiesa una ed unica.

Per rispondere a questo problema, la *DI* ai nn. 16 e 17 riprende la dottrina del Concilio Vaticano II, contenuta soprattutto nella *Lumen gentium* e nella *Unitatis redintegratio*. Si sofferma soprattutto sull'ormai famosa espressione della *Lumen gentium* n. 8, secondo la quale l'Una-Santa "subsistit in Ecclesia Catholica", con l'intento di offrirne anche un'autorevole interpretazione.

La *Dichiarazione*, quindi, parte dall'indubitabile presupposto che la Chiesa fondata da Gesù Cristo, professata nel Simbolo di fede, è *una ed unica*. Questa Chiesa "Cattolica" *una ed unica* non può sussistere contemporaneamente nella stessa maniera in tutte le confessioni cristiane, dal momento che tra di loro esistono differenze in materia di fede. I cattolici hanno l'autocoscienza che questa Chiesa nella sua totalità "sussiste [*subsistit in*] nella Chiesa Cattolica, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui" (*DI* n. 16).

La *Dichiarazione* chiarisce con maggior precisione l'espressione conciliare "subsistit in":

«Con l'espressione "*subsistit in*", il Concilio Vaticano II volle armonizzare due affermazioni dottrinali: da un lato, che la Chiesa di Cristo, malgrado le divisioni dei cristiani, continua ad esistere pienamente soltanto nella Chiesa Cattolica, e dall'altro lato, "l'esistenza di numerosi elementi di santificazione e di verità al di fuori della sua compagine"²⁵, ovvero nelle Chiese e Comunità ecclesiali che non sono ancora in piena comunione con la Chiesa Cattolica²⁶. Ma riguardo a queste ultime, bisogna

²⁵ *Lumen gentium*, n. 8.

²⁶ Nella nota 56 la *Dichiarazione* si esprime così: "È perciò contraria al significato autentico del testo conciliare l'interpretazione di coloro che dalla formula *subsistit in* ricavano la tesi secondo la quale l'unica Chiesa di Cristo potrebbe pure sussistere in Chiese e Comunità ecclesiali non cattoliche".

affermare che "il loro valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa Cattolica"» (DI n. 16).²⁷

La *Dichiarazione* si muove sui seguenti principi ecclesiologici, che fanno parte ormai della coscienza ecclesiologica della Chiesa Cattolica post-conciliare.

1. La Chiesa è Una ed Unica ed essa sussiste nella *sua pienezza* solo nella Chiesa Cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui (DI nn. 16, 17).

2. La pienezza della Chiesa deve e può essere "sperimentabile". Essa, infatti, deriva dal possesso più o meno completo dei cosiddetti *bona ecclesiae*. La Chiesa come comunione di fedeli e come sacramento è edificata - afferma la DI in sintonia con l'*Unitatis redintegratio* - "ex elementis sive bonis, quibus simul sumptis ipsa Ecclesia aedificatur et vivificatur"²⁸.

3. Questi elementi nella loro integralità sono posseduti dalla Chiesa Cattolica. Rispetto, poi, alle chiese ortodosse, nella Chiesa cattolica si dà il Primato del Vescovo di Roma.

4. Questi elementi possono essere posseduti anche solo in parte, senza che per questo si sia svuotati di valore ecclesiale e salvifico.

5. La *Dichiarazione* fa suo il criterio della cosiddetta "mediazione partecipata". Essendo la Chiesa Una ed Unica e possedendo la Chiesa Cattolica la *pienezza*, il *pleroma* dell'ecclesialità non solo come somma quantitativa, ma come entità qualitativa ed ontologica, essa funge da tramite, da ponte attraverso cui lo Spirito comunica ai cristiani non cattolici la loro ecclesialità, a secondo della qualità e quantità dei *bona ecclesiae* posseduti.

6. Questo principio permette di affermare contemporaneamente due cose: rimane integra l'unità e l'unicità della Chiesa vissuta nell'autocoscienza della Chiesa Cattolica; simultaneamente, però, si riconosce che le altre comunità cristiane sono anch'esse per i loro membri sacramento di

²⁷ La citazione si riferisce al decreto conciliare *Unitatis redintegratio* n. 3.

²⁸ *Unitatis redintegratio* n. 3, par. 2. Per la *Lumen gentium* n. 15, questi elementi sono: Fede nel Cristo e nel Padre; Scrittura e zelo religioso; frutti, doni e grazia dello Spirito; Battesimo e gli altri sacramenti. Altri vi aggiungono: Episcopato, Eucaristia, devozione mariana. Per l'*Unitatis redintegratio* n. 2 e altri documenti conciliari, questi elementi sono: Fede nel Cristo; fede trinitaria; Battesimo; Parola di Dio scritta; Vita di preghiera, fede, speranza, carità; altri doni dello Spirito ed elementi visibili.

salvezza²⁹. Tuttavia l'ecclesialità salvifica posseduta da queste Chiese e comunità ecclesiali non è fruita per autogenesi, ma in quante esse sono in comunione con la Chiesa Cattolica anche se questa comunione non è piena ma parziale. La comunione deriva dal fatto che i *bona ecclesiae* appartengono “per diritto” alla Chiesa cattolica e dallo Spirito Santo sono estesi per partecipazione anche ai battezzati non cattolici. La non piena comunione è dovuta alla mancanza di alcuni di questi *bona ecclesiae* presso le comunità non cattoliche.

La *DI*, quindi, non intacca la qualifica di queste entità ecclesiali di essere “essenzialmente Chiese”, ma di essere “integralmente Chiese” o “integralmente comunità ecclesiali”. La novità della *Lumen Gentium*, fatta propria dalla *DI*, sta nel fatto che i non cattolici non sono considerati più come singoli ma come Chiese o comunità ecclesiali e perciò essi *possono trovare la salvezza nella loro Chiesa* dal momento che solo la Chiesa è portatrice di salvezza.

7. Inoltre la *DI* “misura” la gradazione dell'ecclesialità avendo come punto massimo di riferimento ecclesiale l'Eucaristia. Così le Chiese ortodosse possono essere considerate come vere e proprie “Chiese particolari” in cui “è presente e operante la Chiesa di Cristo” (n. 17), perché, oltre agli altri elementi di ecclesialità, possiedono “la *successione apostolica e la valida Eucaristia*”. Indirettamente, quindi, la *Dichiarazione* riconosce il principio ecclesiologicalo che l’“Eucaristia fa la Chiesa”, intendendo con questa espressione che l'Eucaristia non solo fa avere l'*esperienza* di essere *assemblea, popolo radunato nell'unità*, ma anche perché si diventa sempre di più Corpo sacramentale di Cristo. Le comunità cristiane, che non possiedono la successione apostolica e perciò l'Eucaristia, sebbene non possano essere chiamate Chiese nel senso eucaristico della parola, ma solo “comunità ecclesiali”, non mancano di ecclesialità e quindi della valenza salvifica, in quanto sono vere e proprie “comunità” cristiane. In esse e attraverso di

²⁹ La *DI*, citando il decreto conciliare *Unitatis redintegratio* n. 3, afferma: “Perciò le stesse Chiese e comunità separate, quantunque crediamo che abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa Cattolica” (n. 17).

esse lo Spirito Santo opera la santità e la salvezza, in quanto esse non sono prive di ecclesialità³⁰.

7. La *Dichiarazione*, presuppone la distinzione e la precedenza ontologica e temporale tra Chiesa Universale e Chiese particolari. Infatti usa il termine Chiesa al singolare solo per la Chiesa Cattolica mentre, al di fuori di essa, adopera la parola al plurale: "Chiese", anzi "Chiese particolari".

8. La *DI* concepisce l'ecumenismo come una ricerca dinamica di pienezza nella totalità degli elementi che costituiscono l'Una-Santa. L'inizio è costituito dal battesimo, che incorpora tutti i cristiani in Cristo:

"Il Battesimo infatti di per sé tende al completo sviluppo della vita in Cristo mediante l'integra professione di fede, l'Eucaristia e la piena comunione nella Chiesa" (*DI* n. 17).

7. Dimensione escatologica della Chiesa

Nel cap. V la *DI* cerca di chiarificare e stabilire il rapporto tra la Chiesa e il Regno di Dio. Affronta il problema nella globalità e nella logica, che caratterizza l'intera *Dichiarazione*. In questa logica unitaria il Regno di Dio non può essere che la piena realizzazione del disegno eterno di Dio di autodonarsi alle sue creature. Questo progetto sarà realizzato in pienezza solo nell'*eschaton*, quando Dio finalmente sarà "tutto in tutti". Intanto, il disegno di Dio inizia a realizzarsi nella storia progressivamente e dinamicamente a cominciare dalla creazione e ha il suo culmine storico nella persona di Cristo. Continua a maturarsi nel Corpo di Cristo che è la Chiesa. Tuttavia la Chiesa non può essere pienamente identificata con il Regno di Dio, perché non tutta la creazione è unita ad essa e ancora esiste il peccato e la morte. Solo alla fine dei tempi si realizzerà tutto questo e solo allora la Chiesa si identificherà pienamente con il regno di Dio. Solo allora Cristo ricapitolerà in sé la totalità della creazione.

Il regno di Dio è esattamente questa ricapitolazione, l'unione di tutto il creato in Cristo, Capo del Corpo che è la Chiesa. In questo Corpo, nello Spirito Santo, tutto è unificato e tutto è in comunione con la vita della Santa

³⁰ Cf. J. WICKS, "The Significance of the *ecclesial Communities* of the Reformation", in *Ecumenical Trend*, 30 (2001) 170-173; lo stesso articolo "La Signification des *Communautés ecclésiales* de la Réforme", in *Irénikon* 74 (2001) 57-66.

Trinità. Adesso questa realtà delle cose ultime, che coincide con il Regno di Dio, trova la sua immagine, il suo segno sacramentale nella Chiesa storica, perché fin d'ora, afferma la *DI*, la "Chiesa è sacramento, cioè segno e strumento dell'unione con Dio e dell'unità del genere umano" (n. 18).

Con la visione escatologica della Chiesa, la *Dichiarazione*, indirettamente, vuole affermare che, benché la Chiesa cattolica sia cosciente di vivere la pienezza dell'Una-Santa, tuttavia si tratta sempre di una pienezza vissuta nella storia e quindi non della pienezza delle realtà ultime. Per il momento la Chiesa è in cammino verso questa pienezza delle realtà ultime.

Da questa constatazione la *DI*, facendo proprie le parole dell'enciclica *Redemptoris missio*, trae due conclusioni:

1. Essendo il regno di Dio più grande della Chiesa stessa nella sua fase storica, "non si deve escludere l'opera di Cristo e dello Spirito fuori dei confini visibili della Chiesa" (*DI* n. 19; *RM* n. 18), perché solo così si matura il processo della ricapitolazione di tutto in Cristo.

2. La Chiesa non può essere ripiegata su se stessa, ma essa deve essere costantemente aperta verso tutte le realtà create, perché il Regno riguarda tutti: le persone, la società, il mondo intero. Perciò "lavorare per il Regno vuol dire riconoscere e favorire il dinamismo divino, che è presente nella storia umana e la trasforma. Costruire il Regno vuol dire lavorare per la liberazione dal male in tutte le sue forme. In sintesi, il regno di Dio è la manifestazione e l'attuazione del suo disegno di salvezza in tutta la sua pienezza" (*DI* n. 19; *RM* n. 15).

Questa visione ci porta ora a fare alcune considerazioni di ordine ecumenico.

8. Problemi ecumenici

A prescindere dallo stile e dalla forma del documento in questione, che non ha contribuito ad una sua accoglienza adeguata e benevola da parte di certi ambienti ecumenici cattolici, riesce, però, difficile capire il perché di certe loro critiche. Quello, invece, che ha disturbato i cristiani non cattolici è la forte autocoscienza della Chiesa cattolica di vivere, essa sola, nella sua pienezza il mistero dell'Una-Santa.

Anzitutto c'è da notare, che questa autocoscienza della Chiesa Cattolica, non identificandosi semplicemente con il Regno di Dio, si rife-

risce alla fase storica della Chiesa e non alla sua pienezza escatologica. In questa fase storica la Chiesa Cattolica non poteva non operare questo travaso dall'Una Santa alla propria esperienza di Chiesa. Se essa, infatti, non avesse l'autocoscienza di incarnare la vera Chiesa di Cristo nella storia si autodistruggerebbe, rappresenterebbe un assurdo vivente: essa o dovrebbe immediatamente unirsi a quella Chiesa che considera vera o ammettere che l'Una-Santa professata nel Credo non esiste su questa terra. E in questo caso il piano di salvezza di Dio non si sarebbe realizzato e Cristo invano si sarebbe incarnato, morto e risorto.

La *Dichiarazione* non poteva, quindi, che seguire la dottrina ufficiale della Chiesa Cattolica, espressa solennemente nel Concilio Vaticano II e nel recente insegnamento pontificio. Si tratta del massimo di riconoscimento che la Chiesa cattolica abbia compiuto nei confronti delle confessioni non cattoliche dato il fatto oggettivo della "ferita" rappresentata dalla mancanza di unità tra i cristiani (cf. *DI* n. 17).

Stando così le cose, sinceramente riesce difficile capire la grande amarezza espressa in alcuni ambienti ecumenici nei confronti della *DI*. Valgano, come esempio, le parole di un noto teologo italiano: «Chi ha vissuto - afferma - dentro [il movimento ecumenico] e vi ha lavorato si trova ora per così dire spiazzato, pare venga richiamato a ricominciare tutto da capo, da zero, come se nessun dialogo avesse conseguito degli esiti positivi anche a livello di "crescita della verità". E sono proprio gli ecumenisti [...] a confessare di non poter accogliere la *DI* con tutto il consenso desiderato»³¹.

In tutti i casi, per capire meglio l'apertura della *DI* nei confronti delle altre confessioni cristiane, basti confrontare la sua dottrina con quella, per es., delle Chiese ortodosse nei confronti dei cosiddetti "eterodossi".

9. Un confronto con gli ortodossi

A differenza della Chiesa Cattolica, che possiede un magistero ufficiale recente riguardante la sua coscienza ecclesiologica a partire dalla quale valuta le altre confessioni cristiane, le varie Chiese ortodosse si ispirano alla tradizione passata e ai concili ecumenici del primo millennio.

³¹ L. SARTORI, "Dominus Iesus, Scuote l'ecumenismo", p. 10.

Attualmente i loro teologi e qualche documento approvato dai loro vari sinodi esprimono questa loro autocoscienza ecclesiale.

Si sa che la coscienza ortodossa sull'ecclesialità o meno degli scismatici e degli eretici è ispirata dalla dottrina di Cipriano e di Firmiliano sulla validità del battesimo di quest'ultimi. Per loro il battesimo degli eretici e degli scismatici sarebbe invalido perché non avrebbero lo Spirito Santo, il solo che garantisce la validità e l'efficacia dei sacramenti³².

Questa dottrina è riproposta oggi da due metropoliti del patriarcato di Costantinopoli: da Damaskinós Papandreou, Metropolita della Svizzera e Direttore del centro Ortodosso del patriarcato ecumenico di Chambéry a Ginevra, e dal Metropolita Crisostomo Kostantinidis, uno dei più noti membri del Sacro Sinodo del Patriarcato di Costantinopoli, che spesso rappresenta il Patriarcato nei dialoghi ecumenici.

Il pensiero del Metropolita Damaskinós sul dialogo ecumenico e sulla ecclesialità delle comunità cristiane non ortodosse è esposto nel suo libro: *Dialoghi teologici. Una prospettiva ortodossa*³³.

L'atteggiamento della Chiesa ortodossa riguardo alla validità o meno dei sacramenti dei non ortodossi - egli afferma - è "massimalista":

"È perciò ovvio che la Chiesa ortodossa, identificando i suoi limiti canonici con quelli della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, non accetta l'insegnamento circa la diretta concessione della grazia divina da parte di Cristo anche agli eretici e scismatici, che si trovano fuori dei suoi limiti canonici. Rimane fermamente fedele alla tradizione patristica, secondo la quale la concessione della grazia divina è resa operante dallo Spirito Santo in quella sola Chiesa, che realizza l'autentico unico corpo di Cristo nella storia della salvezza; perciò, da una parte rimane inamovibile nel principio che *extra ecclesiam nulla salus*, dall'altra rifiuta il valore dei sacramenti celebrati fuori di essa, che considera non solo inefficaci, ma anche invalidi"³⁴.

³² Cf. Cf. L. CAMPEAU, "L'origine de la querelle baptismale", in *Sciences et Esprit* 21 (1969) 329-356 ; 22 (1970) 19-47; P. FIETTA, "Salus extra ecclesiam non est". *Indagine storico-teologica sul significato dell'assioma nel pensiero di San Cipriano*, Padova 1976; P. LANGA, "San Cipriano y la controversia bautismal del siglo III", in *Religión y cultura*, 26 (1980) 731-754; L. DATTRINO, "La ecclesiologia di S. Cipriano", in *Lateranum* (1984) 127-184.

³³ D. PAPANDREU, *Dialoghi teologici. Una prospettiva ortodossa* (in greco), Salonicco 1986.

³⁴ *Ib.*, 117.

Con grande sincerità il Metropolita Damaskinós confessa che, stando così le cose, la Chiesa Ortodossa non può accettare "il reciproco riconoscimento, presentato e proposto in diversi modi, della validità dei sacramenti delle Chiese e delle Confessioni in dialogo". Da ciò deriva anche il rifiuto, da parte della Chiesa ortodossa, di accettare qualsiasi forma di intercomunione sacramentale. Invece la Chiesa cattolica - fa notare lo stesso Autore - nel *Decreto conciliare sull'ecumenismo*, non considera i non cattolici singolarmente come membri erranti, ma li ritiene come Chiese o come comunità cristiane, nelle quali è presente la grazia divina e con le quali, con determinati presupposti, è possibile che ci sia anche una intercomunione sacramentale³⁵:

"Al contrario la Chiesa ortodossa, respingendo la valida celebrazione di qualsiasi sacramento al di fuori dei suoi limiti canonici, esclude non solo il reciproco riconoscimento del battesimo celebrato fuori di essa, ma anche qualsiasi forma di intercomunione sacramentale"³⁶.

Anche per il Metropolita Crisostomo Kostantinidis, il solo principio per riconoscere la validità dei sacramenti, e quindi la vera Chiesa, è quello tradizionale dell'Ortodossia. Egli afferma:

"I sacramenti nel loro complesso, come pure presi singolarmente, esprimono la fede e l'insegnamento della Chiesa corrispondente. Essi possono essere quello che rappresentano nella loro essenza solo se rendono fedelmente la fede e l'insegnamento della Chiesa e rispecchiano il sigillo della purezza e la validità della vera Chiesa. Solo dentro di essa, cioè dentro la vera Chiesa, si celebrano i sacramenti, e solo per mezzo di essa agiscono in modo giusto e salutare per l'uomo"³⁷.

Questa vera Chiesa è solo quella Ortodossa orientale. La conclusione pratica per il Metropolita di Efeso è la seguente:

"Tutto ciò che ha un'apparenza di "sacramento" fuori i limiti ecclesiologici descritti sopra, non è sacramento, non è riconosciuto come sacramento giusto e salvifico [...]. Questo significa che, *kata akribeian* (secondo l'esattezza), i soli veri e validi sacramenti sono solo quelli della Chiesa

³⁵ Cf. *ib.*, 124-125.

³⁶ *Ib.*, 127.

³⁷ C. KOSTANTINIDIS, *Il riconoscimento dei sacramenti degli eterodossi nelle relazioni diaconiche tra Ortodossia e Cattolicesimo* (in greco), Caterini 1995, 94.

ortodossa, la quale si identifica con la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica”³⁸.

Solo *secondo l'economia* possono essere non ripetuti i sacramenti degli eterodossi.

Anche il Sacro Sinodo della Chiesa greca, in un documento del 1993, con cui rigettava il *Documento di Balamand* (Libano, 23 giugno 1993) della Commissione mista cattolico-ortodossa per il dialogo bilaterale in cui le due chiese si riconoscevano Chiese sorelle, rifiuta che la Chiesa cattolica possa essere considerata sorella dalla Chiesa ortodossa, dal momento che, da una parte la chiesa cattolica è eretica, quindi non possiede sacramenti validi, dall'altra la chiesa ortodossa “ha l'autocoscienza di essere in modo esclusivo solo essa la Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica”³⁹.

Anche in un Documento approvato dal concilio dei vescovi della Chiesa ortodossa russa nell'agosto del 2000, intitolato *Principi basilari dell'atteggiamento della Chiesa russa verso le altre confessioni cristiane*⁴⁰, troviamo una forte difficoltà ad accettare l'ecclesialità delle altre confessioni cristiane compresa quella cattolica.

Il documento si apre con queste parole:

«La Chiesa ortodossa è la vera Chiesa di Cristo, fondata dal nostro Signore e Salvatore, la Chiesa confermata e sostenuta dallo Spirito Santo, la Chiesa di cui lo stesso Salvatore ha detto: “Edificherò la mia Chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa” (Mt 16,18). Questa è la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, depositaria e dispensatrice dei sacramenti in tutto il mondo, “colonna e sostegno della verità” (1 Tm 3,15). Essa ha la pienezza dell'autorità di testimoniare la “fede, che fu trasmessa ai credenti una volta per tutte” (Gd 3)» (1.1).

Mentre la dottrina cattolica ripetuta dalla *DI*, per indicare la relazione tra la Chiesa Cattolica e l'Una-Santa del Credo, usa l'espressione “subsistit in”, riconoscendo l'ecclesialità di altre confessioni, il documento della Chiesa russa usa semplicemente l'espressione “è”. La Chiesa orto-

³⁸ *Ib.*, 96.

³⁹ Tutto il documento fu pubblicato nel quindicinale del Sacro Sinodo *Ekklesiastiki Alitheia*, 1 (1995), 1-7.

⁴⁰ Cf. *Regno-Documenti* 5 (2001) 188-196.

dossa "è" l'unica Chiesa, essa sola "è la vera Chiesa, nella quale si conservano integralmente e senza corruzioni la santa tradizione e la pienezza della salvezza" (1.18)⁴¹.

Il documento non fa nessuna distinzione tra la Chiesa cattolica e le altre confessioni cristiane. Così determina la relazione tra la Chiesa ortodossa e i cristiani non ortodossi:

"La Chiesa ortodossa per bocca dei santi padri afferma che la salvezza si può trovare solo nella Chiesa di Cristo [quindi quella ortodossa]. Ma, nello stesso tempo, le comunità [quindi non chiese] che si sono separate dalla comunione con l'ortodossia, non sono mai state considerate come del tutto private della grazia di Dio. La rottura della comunione ecclesiale porterà inevitabilmente a una lacerazione della vita di grazia, ma non sempre alla sua completa scomparsa nelle comunità che si sono separate [...]. Nonostante la rottura dell'unità, rimane una certa comunione incompleta, che serve da segno della possibilità di un ritorno all'unità della Chiesa, all'integrità universale e alla comunione" (1.15).

Si parla quindi, solo di "una certa grazia", di "una certa comunione", che serve solo ad indicare la via al ritorno puro e semplice alla Chiesa ortodossa. Infatti, il dialogo ecumenico non avrebbe altro compito che "spiegare ai credenti delle altre confessioni l'autocoscienza ecclesiologica della Chiesa ortodossa, i fondamenti della sua dottrina, del suo ordinamento canonico e della sua tradizione spirituale, fugare le perplessità e gli stereotipi esistenti" (4.2).

Per il documento, le differenze dottrinali tra la Chiesa ortodossa e le altre confessioni sono grandi; è inaccettabile l'affermazione che la Chiesa ortodossa sarebbe unita nella sostanza con gli altri cristiani e che le distinzioni sarebbero solo di carattere marginale e non, invece, essenziali (cf. 2.8):

"Anzi, persino l'affinità formale in molti aspetti della fede non significa un'effettiva comunione, poiché gli stessi elementi dottrinali vengono interpretati in maniera diversa nelle diverse tradizioni teologiche" (4.6).

⁴¹ Nell'Appendice del Documento si legge: "La Chiesa ortodossa non è una tra le molte confessioni; per gli ortodossi la Chiesa ortodossa è la Chiesa. La Chiesa ortodossa identifica la propria struttura interna e la propria dottrina con il messaggio degli apostoli (*kerygma*) e con la tradizione della Chiesa antica indivisa. Essa si trova nella continuità inviolata e ininterrotta del ministero sacramentale e della fede". Cf. *Regno-Documenti* 5 (2001) 192 (riquadro).

10. Conclusione

In conclusione, credo di poter affermare che uno dei motivi delle critiche alla *DI*, in parte, sia da individuare nel suo stile perentorio e deciso, che da tempo non viene più usato nei documenti della Santa Sede. Ora, dopo due anni, “a sangue freddo”, possiamo essere in grado di fare di questo documento una rilettura più oggettiva.

Mi sembra, che si sia voluto cercare nella *DI* ciò che, invece, essa non aveva intenzione di dare, e, cioè, una sintesi del recente sviluppo della teologia ecumenica. Questo era già stato fatto con autorevolezza dall'Enciclica *Ut Unum sint*. Un documento di un Dicastero romano non può annullare un'enciclica del Papa.

Lo scopo della *Dichiarazione* non poteva essere, quindi, quello di voler “correggere” il Papa e molto meno il Concilio Vaticano II, bensì quello di correggere, secondo il modo di vedere della Congregazione per la Dottrina della Fede, alcune deviazioni interne di taluni teologi cattolici. Infatti, ciò che la Chiesa ha raggiunto nel campo ecumenico è irreversibile e i documenti della Santa Sede vanno letti nel loro insieme e non separati o, peggio ancora, in contrapposizione l'uno con l'altro.

Tutto sommato, al termine di questo nostro intervento, la visione ecclesiologica della *DI* ci sembra coerente e in armonia con le grandi conquiste ecclesiologiche del magistero e della teologia cattolica di questi ultimi cinquant'anni. Se così non fosse, la situazione sarebbe veramente preoccupante perché, secondo le parole del Signore, “un regno diviso in se stesso, non può durare” (cf. Mc 3,24).

Credo che, se si toglie dalla *Dichiarazione* il motivo contingente per cui è stata redatta, la *DI*, per i contenuti teologici presenti, rappresenti uno dei più densi e ben strutturati documenti che la Congregazione per la dottrina della fede abbia mai pubblicato. Se così posso esprimermi, la sua ecclesiologia è molto orientale; solo che le sue conclusioni sono veramente più cattoliche, nel senso letterale della parola.

COMPLEMENTI BIBLIOGRAFICI ALLA “DOMINUS IESUS”

ANGELO AMATO

PATH 1 (2002) 367-370

A complemento di quanto è stato riportato nel numero precedente,¹ accludiamo qui una seconda breve rassegna di alcune delle reazioni più significative alla “Dominus Iesus”, pubblicate fino all’agosto del 2002.

AKINWALE A., *A Timely Reaffirmation and Clarification of Vatican II*, in POPE S.J. - HEFLING C. (ed.), *Sic et Non. Encountering “Dominus Iesus”*, Orbis Books, Maryknoll 2002, p. 169-178.

AMATO A., CDF: “*Dominus Iesus*”. *Una lettura della Dichiarazione*, in ISIZOH C. D. (ed.), *Milestones in Interreligious Dialogue*, Ceedee Publications, Rome - Lagos 2002, p. 219-231; *Presentazione generale dei contenuti cristologici della Dichiarazione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione “Dominus Iesus”. Documenti e Studi*, LEV, Città del Vaticano 2002, p. 73-76; *Unicità e universalità del mistero salvifico di Cristo*, *ib.* p. 98-106.

BERTONE T., *Presentazione. Genere letterario e grado di autorità della Dichiarazione “Dominus Iesus”*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione “Dominus Iesus”. Documenti e Studi*, LEV, Città del Vaticano 2002, p. 13-16.

BUX N., *Noi adoriamo quello che conosciamo (Gv 4,22). Verità, Chiesa e salvezza*, CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione “Dominus Iesus”. Documenti e Studi*, LEV, Città del Vaticano 2002, p. 116-126.

¹ Cf. A. AMATO, “*Dominus Iesus*”: *recezione e problematiche. Una prima rassegna*, in “PATH” 1 (2002) p. 79-114, soprattutto a p. 112-114.

- CLOONEY F. X., *Implications for the Practice of Inter-Religious Learning*, in POPE S.J. - HEFLING C. (ed.), *Sic et Non. Encountering "Dominus Iesus"*, Orbis Books, Maryknoll 2002, p. 157-168.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Dominus Iesus". Documenti e Studi*, LEV, Città del Vaticano 2002. Il volume raccoglie il testo latino e italiano della Dichiarazione e i commenti alle varie parti del documento. Viene anche incluso il testo della "Notificaione a proposito del libro di Jacques Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (Brescia 1997)" del 24 gennaio 2001.
- CUNNINGHAM P.A., *Implications for Catholic Magisterial Teaching on Jews and Judaism*, in POPE S.J. - HEFLING C. (ed.), *Sic et Non. Encountering "Dominus Iesus"*, Orbis Books, Maryknoll 2002, p. 134-149.
- DHAVAMONY M., *La Chiesa e le religioni in rapporto alla salvezza*, CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Dominus Iesus". Documenti e Studi*, LEV, Città del Vaticano 2002, p. 127-138.
- EDITORIALE, *Gesù Salvatore unico e universale. Dall'Enciclica "Redemptoris missio" alla Dichiarazione "Dominus Iesus"*, in "La Civiltà Cattolica" 152 (2001) I p. 335-347.
- EGAN H., *A Rabnerian Response*, in POPE S.J. - HEFLING C. (ed.), *Sic et Non. Encountering "Dominus Iesus"*, Orbis Books, Maryknoll 2002, p. 57-67.
- FISICHELLA R., *Pienezza e definitività della rivelazione di Gesù Cristo*, CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Dominus Iesus". Documenti e Studi*, LEV, Città del Vaticano 2002, p. 80-84.
- GEFFRÉ C., *L'avenir du dialogue interreligieux après "Dominus Iesus"*, in "Sedos Bulletin" 34 (2002) p. 131-137.
- HEFLING C., *Method and Meaning in "Dominus Iesus"*, in POPE S.J. - HEFLING C. (ed.), *Sic et Non. Encountering "Dominus Iesus"*, Orbis Books, Maryknoll 2002, p. 107-123.
- HEIM S. M., *A Protestant Reflection on Ecumenism and Interfaith Issues*, in POPE S.J. - HEFLING C. (ed.), *Sic et Non. Encountering "Dominus Iesus"*, Orbis Books, Maryknoll 2002, p. 68-79.

- IMBELLI R., *The Reaffirmation of the Christic Center*, in POPE S.J. - HEFLING C. (ed.), *Sic et Non. Encountering "Dominus Iesus"*, Orbis Books, Maryknoll 2002, p. 96-106.
- KEHL M., *The One Church and the Many Churches*, in "Theology Digest" 49 (2002) p. 29-37: traduzione e sintesi dell'articolo: *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in "Stimmen der Zeit" 127 (2001) p. 3-16.
- KESSLER H., *Der universale Jesus Christus und die Religionen. Jenseits von "Dominus Iesus" und Pluralistische Religionstheologie*, in "Theologische Quartalschrift" 181 (2001) p. 212-237.
- LADARIA L., *Il Logos Incarnato e lo Spirito Santo nell'opera della salvezza*, CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Dominus Iesus". Documenti e Studi*, LEV, Città del Vaticano 2002, p. 85-97.
- LANGER R., *A Jewish Response*, in POPE S.J. - HEFLING C. (ed.), *Sic et Non. Encountering "Dominus Iesus"*, Orbis Books, Maryknoll 2002, p. 124-133.
- LAWRENCE F., *"There's a Wideness in God's Mercy"*, in POPE S.J. - HEFLING C. (ed.), *Sic et Non. Encountering "Dominus Iesus"*, Orbis Books, Maryknoll 2002, p. 89-95.
- LUKESCH A., *El mensaje de fe en la declaración "Dominus Iesus"*, in "Revista Teológica Limense" 36 (2002) p. 37-48.
- OCÁRIZ F., *Presentazione generale dei contenuti ecclesiologicali della Dichiarazione*, CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Dominus Iesus". Documenti e Studi*, LEV, Città del Vaticano 2002, p. 77-79.
- PAINADATH S. (ed.), *"Dominus Iesus". A Theological Response*, in "Jeevadhara" 31 (2001) p. 171-248. Si tratta di un fascicolo che ospita sedici piuttosto brevi contributi, conclusi da un polemico saggio dell'editore, per il quale il contenuto della "Dominus Iesus" sarebbe riconducibile alle quattro seguenti affermazioni: 1. le altre religioni non hanno diritto a esistere nel piano divino di salvezza; 2. le altre religioni non hanno esperienza di fede, essendo solo sistemi di credenze; 3. le altre religioni non hanno origine divina; 4. i seguaci di altre religioni non sono interlocutori alla pari nel dialogo con i cristiani.
- PERKINS P., *New Testament Eschatology and "Dominus Iesus"*, in POPE S.J. - HEFLING C. (ed.), *Sic et Non. Encountering "Dominus Iesus"*, Orbis Books, Maryknoll 2002, p. 80-88.

- POPE S.J. - HEFLING C. (ed.), *Sic et Non. Encountering "Dominus Iesus"*, Orbis Books, Maryknoll 2002. Si tratta di un volume di complessive 204 pagine suddiviso in tre parti. La prima riporta il testo inglese della Dichiarazione "Dominus Iesus". La seconda raccoglie una serie di reazioni o di interventi ufficiali. La terza parte ospita il dibattito teologico. In questa rassegna riportiamo solo i contributi di quest'ultima parte.
- QAMAR-UL HUDA, *Challenges to Muslim-Christian Relations*, in POPE S.J. - HEFLING C. (ed.), *Sic et Non. Encountering "Dominus Iesus"*, Orbis Books, Maryknoll 2002, p. 150-156.
- RATZINGER J., *Introduzione. Contesto e significato della Dichiarazione "Dominus Iesus"*, CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Dominus Iesus". Documenti e Studi*, LEV, Città del Vaticano 2002, p. 7-12.
- RODRÍGUEZ DUPLA L., *El contexto filosófico y cultural de la declaración "Dominus Iesus"*, in "Salmanticensis" 48 (2001) p. 469-486.
- SCHÖNBORN C., *"Dominus Iesus" und der interreligiöse Dialog*, in KAPELLARI E. - SCHAMBECK H. (Hg.), *"Diplomatie im Dienst der Seelsorge". Festschrift zum 75. Geburtstag von Nuntius Erzbischof Donato Squicciarini*, Verlag Styria, Graz Wien Köln 2002, p. 113-123.
- SULLIVAN F. A., *Introduction and Ecclesiological Issues*, in POPE S.J. - HEFLING C. (ed.), *Sic et Non. Encountering "Dominus Iesus"*, Orbis Books, Maryknoll 2002, p. 47-56.
- VALENTINI D., *L'unicità e unità della Chiesa*, CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Dominus Iesus". Documenti e Studi*, LEV, Città del Vaticano 2002, p. 107-115.

COMMENTARIUM

**IL DIALOGO FRA CULTURA SCIENTIFICA E TEOLOGIA
RIFLESSIONI SULL'ESPERIENZA DI UN
DIZIONARIO INTERDISCIPLINARE DI SCIENZA E FEDE¹**

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

1. Progettazione e ottica dell'opera

Il fine di questo contributo è presentare alcune esperienze e riflessioni maturate in occasione della progettazione e della successiva realizzazione del *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, riflessioni che riprendono in buona parte quanto il lettore potrà trovare anche nell'*Introduzione* all'opera, firmata dai due curatori.

L'idea di concepire un Dizionario del genere risale ad alcuni anni or sono. Essa nacque dall'osservazione che, ad una crescita di interesse verso tematiche filosofico-religiose da parte del mondo scientifico, non corrispondeva, a nostro avviso, una adeguata attenzione del mondo teologico o, se presente, essa restava di solito confinata in ristretti circoli culturali oppure ospitata su opere a bassa diffusione editoriale. Di fatto, il dialogo fra teologia e scienze ha conosciuto negli ultimi decenni notevoli sviluppi, con la pubblicazione di innumerevoli monografie e Atti congressuali, ma ben più scarsa è stata la presenza di opere di sintesi o anche di indole teologica, che potessero assumere con rigore e competenza le implicazioni dei risultati delle scienze.

La collaborazione di quasi un centinaio di autori di una decina di diverse nazionalità e la preparazione di un catalogo di 161 voci (109 tematiche e 52 dedicate a personaggi), ha consentito di dare origine ad un Dizionario che si proponeva, appunto, di venire incontro a questa necessità. Pur non identificandosi con

¹ Cf. TANZELLA-NITTI Giuseppe e STRUMIA Alberto (a cura), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, Filosofia e Teologia*, Urbaniana University Press - Città Nuova, Città del Vaticano - Roma 2002, 2 volumi, pp. 2340 ISBN 88-401-1050-X.

alcuna particolare scuola filosofica o teologica, il contenuto del Dizionario mostra una significativa omogeneità di fondo, dovuta principalmente alla costante interazione mantenuta fra i curatori e gli autori durante la sua preparazione. Ne sono sorte occasioni di comune riflessione attorno all'opera, e l'opera stessa ha potuto raccogliere le esperienze sviluppate dai suoi autori in vari forum di carattere interdisciplinare, nei quali molti di essi erano da tempo attivi.

Va innanzitutto osservato che il *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede* è un'opera per certi aspetti poco usuale. Non si tratta, infatti, di un Dizionario propriamente filosofico, né teologico, né di un Dizionario scientifico in senso stretto. Si tratta invece di un Dizionario *interdisciplinare*, di un'opera, cioè, che ha inteso intraprendere il tentativo, non certo facile né esente da rischi e da incompletezze, di affrontare degli specifici temi secondo un'ottica di confronto, di dialogo, e talvolta di reciproca integrazione, fra riflessione teologica, pensiero filosofico e scienze.

Con il termine "interdisciplinarietà" non si intende, in quest'opera, la pura e semplice messa a confronto di quanto le diverse discipline dicono immediatamente di un oggetto comune, né tantomeno la meccanica somma dei rispettivi contenuti delle diverse scienze a proposito dello stesso oggetto. Trattandosi di una interdisciplinarietà intenzionalmente affrontata nel quadro del *rapporto fra scienza e fede*, i curatori hanno cercato di collocarsi nella prospettiva di una "unità del sapere" (si veda l'omonima voce), basata su un'organizzazione sapienziale della conoscenza, nella quale le diverse discipline trovano, da un lato una comune riflessione sui fondamenti del proprio conoscere e delle modalità (razionali, analogiche, simboliche, estetiche) con cui esso si esprime, rendendo possibile il loro dialogo senza equivoci o facili concordismi; e dall'altro una loro più profonda ricomprensione alla luce dei contenuti della Rivelazione cristiana. Questo modo di procedere appare particolarmente favorito, ai nostri giorni, dalle nuove problematiche emergenti dalle scienze, sempre più di frequente all'opera per elaborare una teoria dei fondamenti (si vedano in proposito le voci *Analogia; Complessità; Infinito; Logica; Matematica, Valore sapienziale della; Cantor; Gödel* e diverse altre); teoria la quale, in chiave moderna, si accosta, quasi fosse la prima volta, a questioni, che, invece, sono anche quelle classiche della logica e della metafisica greca e medioevale.

2. Voci tematiche

Questa ottica interdisciplinare è stata alla base sia della scelta dei lemmi — non paragonabile a quella che il lettore si attenderebbe, ad esempio, in un Dizionario filosofico o teologico — sia del taglio con cui le singole voci sono

state redatte. In particolare, all'interno di ogni singola voce sono state privilegiate quelle tematiche suscitatrici di vivace dibattito, o che coinvolgevano qualche specifico problema teoretico, epistemologico, antropologico, storico o semplicemente culturale, legato al rapporto fra scienza e fede, senza avere la pretesa né l'intenzione di trattare in modo sistematico il contenuto, che a quelle medesime voci un Dizionario di concezione tradizionale avrebbe invece necessariamente associato. È questo il motivo, a titolo esemplificativo, per il quale voci come *Dio* o *Panteismo* non presentano il loro oggetto secondo una prospettiva filosofico-teologica completa ed esauriente, ma si limitano a mettere a fuoco quegli aspetti maggiormente in relazione con il pensiero scientifico.

Nozioni come quella di *Analogia, Esperienza, Infinito, Informazione, Leggi naturali, Mito* o *Simbolo*, cui corrispondono altrettante voci del Dizionario, attraversano di fatto, in modo trasversale, tanto le scienze come la filosofia e la teologia; ma lo stesso può dirsi di nozioni di carattere maggiormente fenomenologico e non strettamente epistemologico, come *Bellezza, Cielo, Cuore, Tempo* o *Universo*.

La teologia è presente nell'opera con il suo specifico contributo di voci, che sono sede di tradizionale dibattito con le scienze, come ad esempio: *Dio, Eucaristia, Fede, Miracolo, Preghiera, Resurrezione, Sacra Scrittura* o *Spirito*. Le principali questioni coinvolte da tali voci appartengono, pertanto, alla teologia fondamentale, dogmatica e biblica; solo in misura minore esse toccano temi legati alla teologia morale, anche se il problema del rapporto fra scienza ed etica è diffusamente affrontato da contributi espressamente dedicati a questioni di attualità (si vedano ad esempio: *Bioetica, Ecologia, Embrione umano, Etica del lavoro scientifico, Morte, Trapianti, Vita*, ecc.). Sono, inoltre, presenti, oltre a precise prospettive di ambito filosofico (*Agnosticismo, Idealismo, Materialismo, Positivismo, Realismo* o altre), un certo numero di discipline tradizionalmente intese, ed alcuni argomenti di attualità culturale.

Fra le discipline prescelte i curatori hanno cercato di includere quelle che sono state terreno storico di confronto fra pensiero scientifico e teologia, rispetto alle molte altre possibili: è questa la ragione, ad esempio, per cui il Dizionario ospita le voci *Biologia* o *Geologia* e non voci come *Sociologia* o *Economia*, sebbene gli elementi di maggiore interesse presenti nelle discipline omesse siano presenti all'interno di sezioni dedicate ad altre voci e facilmente rintracciabili mediante un *Indice dei Concetti e dei Temi notevoli*. Va osservato che l'opera privilegia le scienze naturali piuttosto che quelle umane — sebbene queste ultime non siano assenti — ritenendo che le prime abbiano maggiormente condizionato il rapporto fra scienza e fede, modellando quelle forme di razionalità oggi in larga parte dominanti e con le quali la teologia deve spesso confrontarsi.

3. Personaggi

Per le 52 voci dedicate ai Personaggi sono stati scelti quei pensatori, filosofi, teologi o scienziati, che hanno avuto maggiore influenza sul rapporto fra fede e ragione, o fra teologia e pensiero scientifico, preferendo quando possibile quei filosofi, che furono essi stessi scienziati (o anche viceversa), nonché autori, la cui biografia risultava di speciale interesse, avendo questi ricercato una personale sintesi del sapere, in non pochi casi tradottasi in una vera e propria esperienza di unità di vita. Dal catalogo, pur sempre limitato, sono inevitabilmente assenti numerosi personaggi, che avrebbero certamente meritato un posto fra le pagine dell'opera (si pensi a scienziati che furono chierici o religiosi, come Matteo Ricci, Lazzaro Spallanzani, Antonio Stoppani, Agostino Gemelli, o a laici che manifestarono una profonda fede religiosa, come Alessandro Volta, Francesco Severi o Enrico Medi, solo per fare alcuni dei nomi che non sono presenti). La rappresentatività del pensiero dei personaggi già inclusi e l'impossibilità fisica di far assumere all'opera dimensioni enciclopediche, hanno impedito di prolungare l'elenco dei contributi oltre quello consentito.

Platone ed Aristotele, la cui presenza nella parte storico-sistematica di un gran numero di voci tematiche assume un peso assai rilevante, non posseggono nel Dizionario voci loro proprie, sia perché esistono numerose e approfondite pubblicazioni circa l'influenza che le filosofie che da essi presero avvio ebbero posteriormente sul rapporto fra pensiero scientifico e rivelazione cristiana, sia perché una precisa scelta metodologica ha suggerito di non includere autori precedenti l'era cristiana. Si tratta, comunque, di criteri che restano opinabili, non del tutto esenti da incompletezze o manchevolezze, quali un'opera di questo genere, comprensibilmente e forse anche necessariamente, è destinata a possedere.

4. Interdisciplinarietà

Riveste un certo interesse notare che in un buon numero di contributi, a motivo del peculiare taglio del Dizionario, l'abituale stile oggettivo ed impersonale, proprio di un articolo scientifico, si arricchisce, non di rado, di considerazioni personali che coinvolgono l'ambito filosofico, etico, religioso, teologico. Nel rispetto di una adeguata epistemologia, tali aperture — lungi dal dare all'opera un carattere sincretico e superficiale, ma costituendone invece la sua specificità — mostrano proprio la necessità di un dialogo a tutto campo, sovente richiesto dai problemi suscitati all'interno delle varie aree disciplinari, e sempre testimonianza dell'attività "personale", coinvolgente ed unitaria del ricercatore che studia e fa scienza e che si sforza di giungere ad una propria visione sintetica, pur

provvisoria, ma significativa. La cognizione di causa con cui si è cercato di affrontare un simile dialogo è ben mostrata dal fatto che oltre il 60% delle voci presentate sono state redatte da autori che posseggono un duplice grado universitario, sia in una disciplina scientifica, sia in una umanistica o filosofico-teologica. Si tratta di una particolarità che assegna all'opera un livello di specificità e di competenza interdisciplinare tale da renderla finora unica nel suo genere.

Gli autori delle voci condividono tutti una comune sensibilità per il lavoro interdisciplinare, anche se alcuni di loro provengono da itinerari filosofici, e talvolta religiosi, non totalmente coincidenti. Esistono anche delle diversità nell'impostare certi argomenti di pressante attualità (si pensi, ad es., ai modi di interpretare alcuni dati collegati con l'evoluzione biologica), ma al di là di queste comprensibili differenze, i curatori hanno potuto registrare, a lavoro ultimato, una singolare sintonia di tutta l'opera. Questa viene manifestata dal ripresentarsi di alcune tematiche ricorrenti che il lettore potrà facilmente rilevare: dalla necessità di un superamento del riduzionismo epistemologico, all'emergenza della complessità; dalla polivalenza (e talvolta ambiguità) della prospettiva olistica, all'importanza, per la scienza, di non eludere il problema dei fondamenti; dall'impossibilità di formalizzare compiutamente con il metodo scientifico i problemi filosofici dell'intero o dell'origine, alla naturalezza con cui, dall'interno di quel medesimo metodo, sorgono domande ultime che puntano verso il significato ed il senso del tutto; dall'aspirazione ad una legittima ma non improvvisata unità del sapere, alla ineludibile necessità di un utilizzo del dato scientifico nella riflessione e nel lavoro del teologo. Tutti elementi che basterebbero, da soli, ad individuare una solida trama di linee direttrici, lungo le quali poter impostare una ricerca interdisciplinare rigorosa, attenta alle tradizioni di pensiero del passato e competente per valutare il ruolo che l'attività delle scienze sarà destinata a ricoprire nel futuro.

Nell'*Introduzione* si sottolinea il fatto che il Dizionario non pretende di essere un'opera compiuta di sintesi, né un punto di arrivo. La sua finalità è piuttosto quella di voler indicare *un punto di partenza* e una pista di lavoro. Negli ultimi decenni sono infatti avvenuti importanti cambiamenti non solo epistemologici (o comunque legati all'enorme progresso conoscitivo delle scienze), ma anche storici o perfino esistenziali, perché è cambiato anche il modo con cui il soggetto si pone ora di fronte a quel reale che cerca di conoscere. Ma si tratta di cambiamenti che riguardano ambedue i poli oggetto del Dizionario. Se è vero che la scienza torna a interrogarsi sulla esaustività della sua metodologia, sul senso del suo progresso e sulla presenza di una dimensione umanistica e personalista nel cuore della sua impresa conoscitiva, la teologia guarda anch'essa al dato biblico rivelato e al sapere proveniente dalle scienze con una metodologia più matura,

maggiormente consapevole dell'implicito fattore di progresso dogmatico insito in ogni vera conoscenza, e dunque anche in quella scientifica.

Tutto ciò mostra che esiste oggi la possibilità di intraprendere una strada che per molti anni era stata considerata impraticabile, pericolosa o perfino utopistica. Se in Italia abbiamo assistito solo negli ultimi anni ad un risveglio del confronto interdisciplinare fra scienza e fede, specie attraverso una vasta produzione editoriale che ha assai spesso proposto traduzioni di autori di lingua inglese e di taglio quasi sempre divulgativo, va detto che il rapporto fra cultura scientifica e teologia non ha finora avuto sensibili ricadute in ambito universitario e professionale, a differenza di quanto avviene in molti Paesi anglosassoni, ove sono già da tempo attive delle cattedre di *Religion and Science* presso prestigiose università o Centri di ricerca, da Oxford a Cambridge, da Berkeley a Chicago. Tutto lascia pensare che anche nell'Europa continentale il dialogo fra pensiero scientifico e riflessione teologica possa approdare ad un livello di ricerca universitario, coordinato, profondo e rigoroso, sapendo recuperare una tradizione di pensiero che certo non manca (e che le pagine di quest'opera potranno facilmente lasciar intravedere), tradizione di dialogo fra i saperi — quando non di vera e propria unità del sapere — che soltanto il positivismo post-illuminista, assai più della nascita del metodo scientifico, aveva interrotto, operando una cesura le cui motivazioni, almeno per tutto l'Ottocento e la prima metà del Novecento, non sono mai state del tutto esenti da connotazioni ideologiche.

L'esperienza del lavoro comune intrapreso dai vari autori pare voler mostrare che esiste oggi lo spazio per un lavoro in tal senso e che la storia del pensiero, passata e recente, possiede strumenti filosofici e concettuali in grado di realizzarlo con rigore epistemologico, con serietà scientifica, ma anche con passione e personale coinvolgimento nella ricerca di risposte convincenti, che superino il disagio di un sapere frammentato e, per il credente, la facile scappatoia del fideismo, ovvero della separazione dualistica fra ciò che è oggetto del proprio conoscere scientifico e quanto è oggetto di una conoscenza proveniente dalla Rivelazione.

Nelle pagine del *Dizionario*, l'esame del rapporto fra scienza e religione guarda soprattutto alla tradizione religiosa ebraico-cristiana e alla Rivelazione di cui essa è depositaria. Il maggiore spazio che le si dedica non vuole sottovalutare quegli elementi, di indubbio interesse, presenti nelle altre religioni circa la concezione della natura, la posizione dell'uomo nel cosmo, e dunque circa i rapporti fra i sistemi di pensiero cui esse si rifanno e le scienze. La scelta è, invece, dettata dal ruolo che l'ebraismo, ed il cristianesimo in particolare, hanno svolto nel sorgere del pensiero scientifico occidentale, dalla più significativa presenza delle sue categorie religiose nella formazione dei grandi sistemi filosofici dell'epoca medievale e moderna, e non ultimo dal fatto che ancor oggi, nel contesto cultu-

rale contemporaneo, quando nel dibattito fra scienza e religione si parla di Dio, dei suoi rapporti con la natura e con la vita dell'uomo, o anche del confronto fra credenza e non credenza, ci si continua a riferire, in modo talvolta implicito ma effettivo, al Dio della tradizione ebraico-cristiana, che i cristiani credono essersi rivelato in pienezza in Gesù Cristo.

5. Scienza e fede

Alcune riflessioni si fanno qui necessarie proprio in merito alla dizione “scienza e fede” che caratterizza il titolo dell'opera, il cui sottotitolo recita invece “cultura scientifica, filosofia e teologia”. In linea generale è epistemologicamente più corretto parlare di rapporto fra “scienza e teologia”, riconoscendo anche per la teologia un proprio statuto scientifico ed applicando pertanto la nozione di scienza in modo analogo. In tal senso, si tratta di un confronto fra scienze diverse che elaborano delle fonti di sapere in parte comuni ed in parti diverse, giungendo a conclusioni verificabili in base alla correttezza del loro specifico metodo e al loro necessario rimando al reale, che per la teologia è rimando anche alla Rivelazione.

La nozione di fede è certamente più ricca e complessa, antropologicamente ancor più impegnativa di quanto non lo siano già le nozioni di scienza o di teologia; e sebbene per fare teologia sia necessaria la fede (escludendo la quale la teologia perderebbe il suo specifico statuto epistemologico), fede e teologia non si identificano. Ma la teologia, proprio come il metodo scientifico, opera una mediazione conoscitiva sui dati che le vengono offerti, quelli della Rivelazione, al pari delle discipline scientifiche che si sforzano di interpretare con formalismi, categorie ed approcci sempre più aderenti ai fenomeni, il reale fisico o biologico.

Ciascuna di esse, scienza e teologia, opera pertanto una certa “lettura” del mondo e dell'uomo, e sono queste letture a doversi confrontare, valutare, ed eventualmente anche reciprocamente arricchire. In questo senso, il tema dei rapporti fra scienza e fede è in fondo il tema dei rapporti fra lettura scientifica del mondo e quella lettura del reale che viene offerta dalla Rivelazione, grazie all'aiuto, rispettivamente, del metodo scientifico e della teologia. Al tempo stesso, la dizione “scienza e fede” trova oggi un ampio riscontro culturale e nei *mass media*, e si comprende pertanto il motivo per cui sia stata proposta come titolo di un'opera che ha come finalità proprio l'esame di queste due “letture” — vorremmo qui dire di questi due “Libri” —, e delle mediazioni filosofiche che necessariamente vi operano.

6. Idee di fondo

Fra le esperienze maggiormente significative vi è stata quella di registrare una generale convergenza degli autori delle voci verso alcune premesse metodologiche che hanno caratterizzato l'opera, costituendo come le sue "idee di fondo", idee che hanno operato in modo strutturale e parzialmente programmatico durante la redazione dei contributi.

Tali idee progettuali possono così riepilogarsi: l'attenzione per il rigore metodologico ed argomentativo, tipico della ricerca scientifica e filosofica, quale garanzia di ogni autentica e sincera ricerca della verità; la profonda convinzione circa la convenienza di tornare a riflettere sulle condizioni che rendono possibile una unità del sapere, ove le diverse conoscenze provenienti dalle scienze, dalla filosofia, dall'arte, dalla morale e dalla religione possano trovare una integrazione nell'unità dell'esperienza intellettuale del soggetto conoscente; l'idea che l'impresa scientifica non si presenta mai come attività neutra o meramente funzionale, ma come esperienza personale e moralmente significativa del ricercatore, capace di coinvolgere il soggetto e di sostenerne le motivazioni; la consapevolezza che il pensiero scientifico è per sua natura aperto al pensiero filosofico, come mostrato sia dalla presenza di tematiche filosofiche ricorrenti nell'analisi di discipline scientifiche fra loro anche assai diverse, quand'esse toccano temi che coinvolgono il rapporto soggetto-oggetto e gli stessi fondamenti del conoscere, sia dal riconoscimento di principi e di prensioni di carattere metafisico alla base del metodo e della prassi conoscitiva delle scienze; la convinzione, infine, che il rapporto fra scienza e fede non debba essere guidato dalla rinuncia a capire, ma dallo sforzo di conoscere e di integrare fra loro quello che si crede con quello che si sa.

Va, infine, citato un ulteriore frutto che pare raccogliersi al termine di un lavoro come quello che qui stiamo presentando. Riteniamo che il Dizionario contribuisca a chiarire, e in certa misura forse anche a superare, una serie di luoghi comuni che da troppi anni hanno caratterizzato il confronto fra scienza e fede, conseguenza sia di una conoscenza poco rigorosa del tema, sia della ripetizione di *cliché* veicolati dai *mass media* ed assai spesso privi di un serio fondamento.

Di questi luoghi comuni se ne potrebbero citare molti. Valga la pena ricordarne qualcuno: la scienza sarebbe nata come fenomeno di emancipazione dalla teologia e contro la teologia; le scienze andrebbero considerate come espressione di certezza, di oggettività e di un sapere comunicabile, mentre la fede indicherebbe l'ambito del soggettivo e dell'incomunicabile, quando non dell'irrazionale; il dialogo fra scienza e fede sarebbe favorito da un pensiero scientifico fallibilista,

provvisorio e debole, come pure da una fede disposta a rinunciare ad un proprio contenuto specifico ed irreformabile; la scienza riguarderebbe unicamente il “come”, mentre solo la fede farebbe accedere alla sfera dei “perché”.

Alcuni luoghi comuni hanno talvolta interessato l'ambito storico, come l'idea che ai tempi della vicenda di Galileo la fede cristiana andasse identificata con l'aristotelismo, o il fatto che a partire dalla nascita della scienza moderna religiosi ed ecclesiastici non abbiano più operato attivamente nella ricerca scientifica. Ma anche la divulgazione scientifica non è del tutto esente dal veicolare confronti approssimativi e fuorvianti: come l'opinione che evoluzione e creazione siano due letture opposte ed incompatibili della storia del cosmo e dell'uomo; o che la sintesi della vita (non esclusa quella umana) in laboratorio dimostrerebbe la sua totale riducibilità alla materia; o ritenere che la comprensione scientifica del *Big Bang* (se ci sia stato oppure no) sia decisiva per discriminare pro o contro la dottrina religiosa della creazione e l'esistenza di Dio; o, infine, che la scoperta di intelligenze extraterrestri sarebbe una sorta di “colpo di grazia” inferto dalla scienza alla religione e alla fede. Si tratta di tematiche certamente complesse, che non si possono dirimere con affrettati giudizi di compatibilità o, peggio, con facili concordismi, volti entrambi a ridimensionarne la “problematicità”: ma proprio il rispetto che si deve a tale problematicità, ed alla verità che si sta cercando, impone di considerare le diverse discipline coinvolte, scienze naturali, filosofia e teologia, con pari accortezza ed adeguata competenza.

Lo scopo dichiarato del *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede* è dunque quello di fornire alcuni strumenti concettuali, documentali e bibliografici (questi ultimi rappresentati da circa 200 dense pagine di Antologie e di Indici speciali), per intraprendere un personale cammino di sintesi del sapere, capace di porre in feconda relazione la “lettura” del mondo e dell'uomo che, con l'ausilio della mediazione della filosofia e della teologia, ci viene proposta dalla Rivelazione biblica, con quella comprensione del reale fisico, della vita e del posto dell'uomo nel cosmo, che ci viene oggi offerta, con sempre crescente profondità e stupore, dal pensiero scientifico contemporaneo. Il lavoro di dialogo e di confronto confluito in quest'opera intende proseguire anche attraverso lo sviluppo del sito *internet* <http://www.disf.org>, che proprio per il suo carattere dinamico, i curatori si propongono di trasformare in un prossimo futuro in uno strumento di scambio, discussione e approfondimento tra le persone interessate a tali importanti tematiche.

RECENSIONES

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Dominus Iesus"* (Documenti e studi, n. 18), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 156 p., ISBN 88-209-7272-7.

Il volume riporta il testo, nella versione latina e italiana, della "Dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa" (6 agosto 2000), pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. La Dichiarazione, che, al suo apparire agli inizi di settembre del 2000, suscitò molto scalpore sulla stampa internazionale (per un ragguglio sul primo anno di recezione, cf. A. AMATO, "*Dominus Iesus*": *recezione e problematiche*, in "PATH" 1 [2002] p. 79-114) può essere suddivisa in tre parti. La prima, di introduzione, enuncia i destinatari e lo scopo del documento: "richiamare ai Vescovi, ai teologi e a tutti i fedeli cattolici alcuni contenuti dottrinali imprescindibili, che possano aiutare la riflessione teologica a maturare soluzioni conformi al dato di fede e rispondenti alle urgenze contemporanee" (n. 3). La seconda parte, di indole cristologico-trinitaria, contiene tre capitoli dai seguenti titoli: 1. Pienezza e definitività della rivelazione di Gesù Cristo; 2. Il Logos incarnato e lo Spirito Santo nell'opera di salvezza; 3. Unicità e universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo. La terza parte, di indole ecclesiologica, contiene altri tre capitoli, dai seguenti titoli: 4. Unicità e unità della Chiesa; 5. Chiesa, Regno di Dio e Regno di Cristo; 6. La Chiesa e le religioni in rapporto alla salvezza. La breve conclusione ribadisce la necessità di riaffermare la fede della Chiesa di fronte ad alcune proposte problematiche o erranee della cosiddetta teologia del pluralismo religioso.

Il testo ufficiale della *Dominus Iesus* viene preceduto da una *Introduzione* del Card. Joseph Ratzinger, Prefetto della stessa Congregazione, che ne illustra il contesto e il significato; e da una *Presentazione* del genere letterario e del grado di autorità del documento, a cura di Mons. Tarcisio Bertone, Segretario della stessa Congregazione.

Il presente volume raccoglie una presentazione generale dei contenuti cristologici ed ecclesiologici della *Dichiarazione* a cura rispettivamente di Angelo Amato e di Fernando Ocáriz. Vengono poi ripresentati gli articoli, apparsi su "L'Osservatore Romano" nei giorni successivi alla pubblicazione del documento, che ne sviluppano i principali temi specifici: *Pienezza e definitività della rivelazione di Gesù Cristo* (R. Fisichella); *Il Logos incarnato e lo Spirito Santo nell'opera della salvezza* (L. Ladaria); *Unicità e universalità del mistero salvifico di Cristo* (A. Amato); *L'unicità e l'unità della Chiesa* (D. Valentini); *Noi adoriamo quello che conosciamo (Gv 4,22): Verità, Chiesa e salvezza* (N. Bux); *La Chiesa e le religioni in rapporto alla salvezza* (M. Dhavamony).

Il volume viene ulteriormente completato dal testo della "Notificazione a proposito del libro di J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (Brescia 1997)", promulgata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 24 gennaio 2001 e pubblicata su "L'Osservatore Romano" il 27 febbraio 2001, insieme con il commento autorevole, apparso contestualmente sul medesimo quotidiano, sottoscritto da tre asterischi.

Sia la *Dominus Iesus* sia la *Notificazione*, più che bloccare la ricerca teologica o depotenziare il dialogo interreligioso, intendono offrire un contributo di valore magisteriale, perché l'identità della dottrina cattolica e della vita cristiana sia sempre meglio percepita e accolta da tutti i fedeli cattolici, come base permanente e insostituibile di ogni autentico e genuino dialogo e confronto con i cristiani delle altre confessioni e, a diverso titolo, con i seguaci delle religioni del mondo.

ENRICO DAL COVOLO

CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 299, ISBN 88-209-7287-5.

Già nel 1975 Paolo VI aveva invitato a una riscoperta della pietà popolare: "Sia nelle regioni in cui la Chiesa è impiantata da secoli, sia là dove essa è in via di essere impiantata, si trovano presso il popolo espressioni particolari della ricerca di Dio e della fede. Per lungo tempo considerate meno pure, talvolta disprezzate, queste espressioni formano oggi un po' dappertutto l'oggetto di una riscoperta" (*Evangelii nuntiandi* n. 48). Anche Giovanni Paolo II, dopo aver parlato di "valorizzazione" degli elementi positivi della pietà popolare (*Catechesi tradendae* n. 54),

nel 1988 ribadiva: “La pietà popolare non può essere né ignorata, né trattata con indifferenza o disprezzo, perché è ricca di valori, e già di per sé esprime l’atteggiamento religioso di fronte a Dio. Ma essa ha bisogno di essere di continuo evangelizzata, affinché la fede, che esprime, divenga un atto sempre più maturo ed autentico. Tanto i pii esercizi del popolo cristiano, quanto altre forme di devozione, sono accolti e raccomandati purché non sostituiscano e non si mescolino alle celebrazioni liturgiche. Un’autentica pastorale liturgica saprà appoggiarsi sulle ricchezze della pietà popolare, purificarle e orientarle verso la Liturgia come offerta dei popoli” (*Vicesimus Quintus Annus*, n. 18). È questa la cornice ideale per valutare questo prezioso e oltremodo utile *Direttorio*, che mette in stretta correlazione la pietà del popolo cristiano con la liturgia. Promuovendo la liturgia, culmine e fonte della preghiera della Chiesa, non si possono, tuttavia, trascurare altre forme in cui si esprime la ricca devozione dei fedeli.

Il *Direttorio* è costituito da due parti. La prima, *Linee emergenti dalla storia, dal magistero, dalla teologia*, offre gli elementi per attuare un’armonica composizione tra culto liturgico e pietà popolare e si articola in tre capitoli: 1. Liturgia e pietà popolare alla luce della storia; 2. Liturgia e pietà popolare nel Magistero della Chiesa; 3. Principi teologici per la valutazione e il rinnovamento della pietà popolare. La seconda parte, intitolata *Orientamenti per l’armonizzazione della pietà popolare con la liturgia*, presenta un insieme di proposte operative, che riguardano in modo particolare la Chiesa latina e prevalentemente il Rito Romano (possono essere, però, altrettanto validi anche per gli altri riti, che non mancano di espressioni analoghe). Questa parte comprende i capitoli IV-VIII: 4. Anno liturgico e pietà popolare; 5. La venerazione per la Santa Madre del Signore; 6. La venerazione per i Santi e i Beati; 7. I suffragi per i defunti; 8. Santuari e pellegrinaggi.

Dalla semplice elencazione degli argomenti si ricava la straordinaria ampiezza delle molteplici manifestazioni della pietà popolare, che necessita di una continua e paziente catechesi. I destinatari del *Direttorio* sono soprattutto i Vescovi, i presbiteri, i diaconi, i Rettori dei santuari, i Superiori maggiori degli istituti di vita consacrata maschili e femminili. Il *Direttorio* potrebbe essere un utile *vademecum* anche per tutti i fedeli, soprattutto per quelli riuniti in confraternite, dal momento che tutti si ritrovano interpreti e protagonisti di questa esistenza cristiana vissuta quotidianamente in armonia con la presenza di Dio e dei suoi Santi. È, infatti, questa l’identità propria della pietà popolare, che, pur non esprimendosi con i moduli della sacra Liturgia, racchiude un vero e proprio tesoro di fede. Essa “manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere; rende capaci di generosità e di sacrificio fino all’eroismo, quando si tratta di manifestare la fede; comporta un senso acuto degli attributi profondi di Dio: la paternità, la provvidenza, la presenza amorosa e costante; genera atteggiamenti

interiori raramente osservati altrove al medesimo grado: pazienza, senso della croce nella vita quotidiana, distacco, apertura agli altri, devozioni" (n. 9).

MANLIO SODI

Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti del Simposio Teologico-Storico, Città del Vaticano, 30 ottobre - 1 novembre 1997. Grande Giubileo dell'Anno 2000 (= Atti e Documenti 8), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 367, ISBN 88-209-2798-5.

Il libro è il frutto di un Colloquio senza precedenti, che si è tenuto in Vaticano dal 20 ottobre al 1° novembre 1997. Oltre ai membri della Commissione teologico-storica del Grande Giubileo, che l'aveva organizzato, il Colloquio ha visto la partecipazione di teologi, esegeti e storici, invitati secondo il doppio criterio della competenza e della rappresentanza internazionale. La presenza di un teologo ortodosso e di uno riformato ha sottolineato l'intento ecumenico.

La realizzazione del Colloquio si situa nel quadro di un auspicato chiarimento chiesto dal Papa Giovanni Paolo II per una "purificazione della memoria" (*Tertio Millennio Adveniente*, n. 33-36), in occasione del Grande Giubileo dell'Anno 2000. Il volume invita a scoprire, soprattutto attraverso la Bibbia, le tracce visibili di ciò che separa e di ciò che unisce nella prospettiva dell'unico e insondabile disegno di Dio. L'obiettivo era preciso e limitato: non si trattava di studiare tutte le forme di antisemitismo né tutte le loro diverse cause; non si è preso in considerazione, ad esempio, il dramma tragico della *shoah*, ispirato da una ideologia razzista, di matrice pagana, che non faceva mistero della sua ostilità verso il cristianesimo e la Chiesa. Parlando di antigiudaismo, l'intenzione è stata quella di attenersi alla dimensione religiosa del problema.

In concreto, il volume si articola in quattro sezioni. La prima, *Problematica e indirizzi dell'antigiudaismo*, raccoglie due studi: *Status quaestionis* della problematica (*Marcel Dubois*); Jean-Paul II face à l'antijudaïsme (*Jean Stern*). La seconda, *Nel Nuovo Testamento*, comprende i seguenti contributi: Das "verstockte" Israel nach dem Matthäusevangelium (*Joachim Gnilka*); La typologie dans l'Évangile de Jean (*Paul Beauchamp*); Remarques additives sur l'antijudaïsme (*Paul Beauchamp*); "The Jews" in the Fourth Gospel (*Lawrence Frizzell*); Are There Passages in Acts of the Apostles Which Could Lead to an Antijewish Interpretation? (*Robert O'Toole*); Antijudaismus bei Paulus? Die Kirche und Israel in 1Thess 2,14-16 und Röm 9-11 (*Gerhard Lohfink*); Maria, "Figlia di Sion"

(*Aristide Serra*). La terza, *Alcuni richiami storici*, ospita le seguenti relazioni: Antichità e Medio Evo: cristiani di fronte all'antigiudaismo (*Pier Francesco Fumagalli*); *The Roots of Anti-Judaism in the Christian Context: Modern Times* (*John F. Morley*); *Judenhass - Schuld der Christen?* (*Kurt Schubert*). La quarta sezione, *Per una Teologia d'Israele*, comprende i seguenti studi d'insieme: Antijudaïsme. La Théologie d'Israël (*Jean-Miguel Garrigues*); *Quelques mots de conclusion* (*Georges Cottier*).

Nelle sue conclusioni, G. Cottier ricorda due certezze che devono guidare la riflessione cristiana: la prima è che la rottura non ha abolito la continuità; la seconda è che il dramma, essendo di natura religiosa e teologica, richiede da parte nostra una grande nobiltà di sentimenti e una particolare dilezione, come quella dell'Apostolo Paolo (cf. Rm 9,2).

ENRICO DAL COVOLO

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (con prefazione del Cardinale Joseph Ratzinger), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, pp. 213, ISBN 88-209-7218-2.

Il documento - l'originale è in francese - è uno studio scientifico condotto con spirito aperto e positivo. Il suo scopo è quello di offrire lo stato attuale della ricerca biblica sull'argomento: «La domanda che si pone è la seguente: quali rapporti la Bibbia cristiana stabilisce tra i cristiani e il popolo ebraico? A questa domanda la risposta generale è chiara: tra i cristiani e il popolo ebraico la Bibbia cristiana stabilisce rapporti molteplici e molto stretti e ciò per due ragioni: innanzitutto perché la Bibbia cristiana si compone, in gran parte delle "sacre Scritture" (Rm 1,1) del popolo ebraico, che i cristiani chiamano "l'Antico Testamento"; poi perché la Bibbia cristiana comprende, d'altra parte, un insieme di scritti che, esprimendo la fede in Cristo Gesù, mettono quest'ultima in stretta relazione con le sacre Scritture del popolo ebraico. Questo secondo insieme di scritti è chiamato, com'è noto, "Nuovo Testamento", espressione correlativa ad "Antico Testamento"» (n. 1).

Se l'esistenza di rapporti è innegabile, lo è altrettanto la loro complessità. Di qui l'urgenza di uno studio attento articolato in tre ampi capitoli. Nel primo si constata che il Nuovo Testamento riconosce l'autorità dell'Antico Testamento come rivelazione divina. Il secondo capitolo esamina in modo più analitico come gli scritti del Nuovo Testamento accolgono il ricco contenuto dell'Antico Testamento, di cui riprendono i temi fondamentali - rivelazione di Dio, grandezza e miseria della persona umana, Dio liberatore e salvatore, l'elezione di Israele,

l'alleanza, la Legge, la preghiera e il culto, i rimproveri e le promesse - , visti alla luce del Cristo Gesù. Nel terzo capitolo si registrano gli atteggiamenti molto vari, che gli scritti del Nuovo Testamento esprimono sugli ebrei - qui vengono accuratamente esaminati i cosiddetti "testi anti giudaici" -, imitando in questo lo stesso Antico Testamento. Riportiamo la conclusione dello studio:

«Essendo il Nuovo Testamento essenzialmente una proclamazione del compimento del disegno di Dio in Gesù Cristo, esso si trova in forte disaccordo con la grande maggioranza del popolo ebraico, che non crede a questo compimento. Il Nuovo Testamento esprime quindi al tempo stesso il suo legame con la rivelazione dell'Antico Testamento e il suo disaccordo con la Sinagoga. Questo disaccordo non può essere qualificato come "antigiudaismo", perché si tratta di un disaccordo al livello di credenza, fonte di controversie religiose tra due gruppi umani che, condividendo la stessa base di fede nell'Antico Testamento, si dividono poi sul modo di concepire lo sviluppo ulteriore di questa fede. Per quanto profondo possa essere, un tale dissenso non implica affatto ostilità reciproca. L'esempio di Paolo in Rm 9-11 dimostra che, al contrario, un atteggiamento di rispetto, di stima e di amore per il popolo ebraico è il solo atteggiamento veramente cristiano in questa situazione che fa misteriosamente parte del disegno, totalmente positivo, di Dio. Il dialogo resta possibile, poiché ebrei e cristiani posseggono un ricco patrimonio comune che li unisce, ed è fortemente auspicabile, per eliminare, progressivamente, da una parte e dall'altra, pregiudizi e incomprensioni, per favorire una migliore conoscenza del patrimonio comune e per rafforzare i reciproci legami» (n. 87).

Nella sua prefazione, il Card. Ratzinger nota che, a proposito dell'interpretazione giudaica dell'Antico Testamento, il documento dice due cose: «Innanzitutto afferma che la lettura giudaica della Bibbia "è una lettura possibile, che è in continuità con le sacre Scritture ebraiche dell'epoca del secondo tempio ed è analoga alla lettura cristiana, che si è sviluppata parallelamente a questa" (n. 22). A ciò aggiunge che i cristiani possono imparare molto dall'esegesi giudaica praticata per 2000 anni; a loro volta, i cristiani sperano che gli ebrei possano trarre utilità dai progressi dell'esegesi cristiana» (p. 12).

MARCELLA FARINA

FISCHELLA Rino, *La Rivelazione: evento e credibilità* (Corso di Teologia Sistemática 2), Edizioni Dehoniane, Bologna 2002, 8ª edizione riveduta e ampliata, pp. 638, ISBN 88-10-50352-X.

Si tratta di un manuale ormai classico e di successo, avendo avuto molte traduzioni in altre lingue ed essendo giunto alla sua ottava edizione (la prima è del

1985). Un manuale che, pur rimanendo sostanzialmente fedele all'impostazione iniziale, è stato totalmente rielaborato (il numero delle pagine è raddoppiato rispetto alla prima edizione), sì da risultare del tutto nuovo e completamente aggiornato nei contenuti e nella bibliografia. Nella teologia fondamentale il mistero della fede trova l'intelligenza coerente per approdare nell'ambito della scienza. In questi ultimi anni, gli studi al riguardo si sono grandemente moltiplicati, ampliando di molto la bibliografia specialistica, come dimostra il ricco quadro della bibliografia generale di p. 589-622.

L'articolazione del volume dà conto della bontà e completezza del suo contenuto. L'opera si articola in due parti, per complessivi dodici capitoli. Dopo l'introduzione - "Dalla teologia alla teologia fondamentale" - la prima parte, *L'evento della rivelazione*, ospita i seguenti sei capitoli: La storia come scenario della rivelazione; Gesù Cristo rivelatore e rivelazione del Padre; La risposta dell'uomo alla rivelazione; L'obbedienza della fede; La trasmissione della rivelazione; La verità della rivelazione.

La seconda parte, *La credibilità della rivelazione*, comprende altri sei capitoli: La credibilità, come tema costitutivo della fondamentale; Il segno, come linguaggio espressivo della credibilità; Verifica storica della credibilità: ermeneutica e "Gesù storico"; Cristologia fondamentale; Continuità del segno nel mondo contemporaneo; L'amore, segno permanente della credibilità.

Queste pagine autenticamente sapienziali sono state scritte in armonia con quanto diceva l'apostolo Paolo: «Animati da quello stesso spirito di fede di cui sta scritto: "Ho creduto, per questo ho parlato", anche noi crediamo e perciò parliamo» (2Cor 4,13). Sono cinque, per l'illustre Autore, gli elementi salienti che sintetizzano la sua ricerca: 1. la storia come scenario della teologia fondamentale; 2. il primato della rivelazione nella teologia; 3. la credibilità alla luce della significatività; 4. il segno come strumento di analisi teologica; 5. la dinamica del linguaggio teologico.

Il volume si conclude sottolineando proprio il dinamismo della rivelazione divina nella storia: "Una certezza [...] ci accompagna: sapere che Dio si è davvero rivelato se, nel momento in cui si rivela, resta ancora incomprensibile. La sua rivelazione raggiunge la coerenza propria nel momento in cui, accostandoci a essa, scopriremo che nasconde ulteriormente il mistero che ha fatto conoscere, imprimendo in noi il desiderio e la passione per conoscere e sapere sempre di più" (p. 587).

ANGELO AMATO

DAL COVOLO ENRICO - UGLIONE RENATO (a cura), *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano* (= Biblioteca di Scienze Religiose 170), LAS, Roma 2001, pp. 365, ISBN 88-213-0479-5.

Si tratta di un pregevole volume di studi patristici sui primi secoli della Chiesa. È il periodo in cui i cristiani furono autentici soggetti di una nuova cultura nel confronto ravvicinato tra messaggio cristiano ed eredità classica. Le soluzioni patristiche del dialogo fede-cultura non furono certo univoche; talvolta, nella stessa persona - ad esempio, in Tertulliano - si riscontrano atteggiamenti intolleranti, ma anche posizioni aperte e possibiliste. Si tratta, in ogni caso, di riferimenti indispensabili, che, tuttavia, non possiedono altro magistero, se non quello - altissimo di per se stesso - della storia.

Lo studio di queste antiche testimonianze è sorgente di discernimento per la Chiesa di ogni tempo, dal momento che al periodo delle origini non si può non ascrivere un carisma del tutto speciale. È il momento in cui il deposito della fede apostolica si consolida nella tradizione ecclesiale. Alcuni dei frutti dell'incontro tra cristianesimo e cultura del tempo furono decisivi sul piano del linguaggio, dell'individuazione di una comune "anima cristiana" nel mondo e della formulazione di nuove proposte di convivenza umana. Per questo, il ricorso vigile ai Padri della Chiesa è un aiuto a comprendere e interpretare creativamente il nostro oggi ecclesiale.

L'opera, che raccoglie gli *Atti delle Giornate Patristiche Torinesi* del 1994 e del 1996, si sviluppa in sei capitoli. Il primo capitolo - *Il primo secolo* - comprende gli studi di Marta Sordi, *La prima comunità cristiana di Roma e la corte di Claudio*, e di Eugenio Corsini, *Apocalisse e impero romano*. Il secondo - *Il secondo e terzo secolo* - ospita i saggi di Enrico Norelli, *I cristiani "anima del mondo"*, e di Enrico dal Covolo, *I Severi e il cristianesimo*. Il terzo capitolo - *Da Augusto a Costantino. Prospettive di sintesi e di metodo* - raccoglie le relazioni di Giorgio Jossa, *I cristiani e l'impero romano*; Angelo Di Berardino, *Obiezione di coscienza e servizio civile nella Chiesa precostantiniana*; Lellia Cracco Ruggini, *Potere romano e coscienza etica cristiana*. Il quarto - *La svolta costantiniana* - accoglie i contributi di Giorgio Bonamente, *La "svolta costantiniana"*; di Salvatore Calderone, *Storia e teologia in Eusebio di Cesarea*; Raffaele Farina, *La concezione della pace nel IV secolo. Costantino il Grande ed Eusebio di Cesarea*. Il quinto capitolo - *Il quarto e quinto secolo* - include gli studi di Enrico dal Covolo, *Il "capovolgimento" dei rapporti tra la Chiesa e l'impero*; Angelo di Berardino, *I cristiani e la città antica nell'evoluzione religiosa del IV secolo*; Claudio Moreschini, *Quando un imperatore cristiano perseguita i cristiani*; Pierpaolo Fornaro, *Giuliano Augusto e i cristiani. Un conflitto lungo i secoli*; Luigi Franco Pizzolato, *Ambrogio e la libertà religiosa nel IV secolo*; Enrico Valdo Maltese, *L'imperatore cristiano nella prima letteratura*

bizantina. Sullo Speculum di Agapeto. Il sesto e ultimo capitolo - Da Costantino a Giustiniano. Prospettive di sintesi e di metodo - comprende i saggi di Lellia Cracco Ruggini, *I cristiani e le istituzioni politiche di Roma nel tardo impero*; Giuliano Crifò, *Chiesa e impero nella storia del diritto da Costantino a Giustiniano*; Marcella Forlin Patrucco, *Considerazioni metodologiche e rilievi bibliografici*.

ANGELO AMATO

DAL COVOLO ENRICO - MARITANO MARIO (a cura), *Omellerie su Geremia. Lettura origeniana* (= Biblioteca di Scienze Religiose 165), LAS, Roma 2001, pp. 122, ISBN 88-213-0467-1.

MARITANO MARIO - DAL COVOLO ENRICO (a cura), *Omellerie sull'Esodo. Lettura origeniana* (= Biblioteca di Scienze Religiose 174), LAS, Roma 2002, pp. 134.

1. Il maestro Alessandrino scrisse le Omellerie su Geremia a Cesarea intorno al 242. Esse occupano un posto speciale tra le sue opere. Si tratta, infatti, dell'unico complesso di testi che sia pervenuto largamente nell'originale greco e non solo in traduzione latina. Inoltre, Geremia è il profeta che Origene ha meditato e commentato di più, anche fuori delle opere propriamente esegetiche. In realtà, egli si identifica, in qualche modo, con Geremia, "tipo" del profeta sofferente, nel quale vede riflettersi e rilegge le vicende della propria travagliata esistenza. Ma soprattutto vede in lui il Profeta per antonomasia, colui che - nel corso delle sue Omellerie - egli chiama teneramente "il mio Gesù": infatti, per annunciare la Parola divina è necessario possederla, o meglio, esserne posseduti. Questo volume raccoglie il quarto ciclo della "Lectio origeniana", che ha visto la partecipazione degli studiosi del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la tradizione alessandrina": *Omellia I: Elezione del profeta* (Manlio Simonetti); *Omellerie XIV e XV: Che cosa mi gioverebbe se il Verbo fosse entrato nel mondo senza che io l'avessi* (Guido Bendinelli); *Omellia XVI: L'esegesi spirituale come percorso ascetico* (Maria Cristina Pennacchio); *Omellerie XIX e XX: Inganno e castigo come modalità correlate dell'economia divina di salvezza* (Lorenzo Perrone).

2. Questo volume raccoglie il quinto ciclo delle letture origeniane, riguardanti le *Omellerie sull'Esodo*. Si tratta di tredici omellerie, a noi pervenute nella traduzione latina di Rufino. Origene le pronunciò a Cesarea negli ultimi anni della sua vita, dopo il 245. Esse, quindi, rappresentano un punto d'arrivo della rilettura cristologica dell'Antico Testamento, sistematicamente perseguita dall'Alessandrino. Come egli scrive nella prima omellia sull'Esodo, la Parola di

Dio, "se trova un agricoltore esperto e diligente, anche se al primo contatto sembra insignificante e piccola, quando incomincia ad essere coltivata e trattata con perizia spirituale, cresce in albero e si espande con rami e virgulti" (*HomEx.*, I,1). Tra le varie omelie sono state scelte alcune tra le più espressive e ricche di significato per un'esegesi dell'Esodo: *Omelia I*: "Non loco sed animo, non itinere ... sed fide". *La prima Omelia nel quadro dell'esegesi origeniana sull'Esodo* (Marco Rizzi); *Omelia VII: Le acque amare e la discesa della manna* (Caterina Moro); *Omelia IX* (Carla Noce); *Omelia X: "Occhio per occhio, dente per dente". Un'analisi realistica di rapporti e responsabilità intraecclesiali* (Francesca Cocchini); *Omelia XIII* (Emanuela Prinziavalli). Quest'ultima omelia riprende il tema della IX, e cioè il tabernacolo, e tratta della condizione indispensabile per edificare il tabernacolo di Dio (la Chiesa e il cuore dei singoli fedeli): l'ascolto attento e spirituale della Parola di Dio.

Uomo straordinariamente ricco di vita spirituale e di cultura - al punto che il magistero attuale di Giovanni Paolo II, superando secolari controversie, non esita a citarne la dottrina, alla pari dei Padri della Chiesa -, filosofo dallo sguardo sensibile a tutte le realtà interiori, esegeta dall'intelligenza fine e profonda, Origene non può fare a meno di interrogarci, da vero Maestro, quale egli fu fin da giovanissima età. La sua eredità per il nostro oggi è ancora condensata nelle parole del suo famoso discepolo, Gregorio il Taumaturgo: "Egli soprattutto ci insegnava a non limitarci all'esteriorità e all'apparenza, talora fallaci, false, ma ad investigare con diligenza la sostanza delle cose" (*Ringraziamento a Origene*, VII,105). "Una sola parola di Origene - scriveva a sua volta Erasmo di Rotterdam - mi insegna più filosofia cristiana di dieci di Agostino". Al di là della correttezza o meno di questa affermazione, il paradosso erasmiano - così concludono i colti curatori di questi volumi - è un appassionato invito alla lettura di Origene.

ANGELO AMATO

MELONE MARIA DOMENICA, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore* (Studia Antoniana 45), Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2001, pp. 368, ISBN 88-7257-049-2.

Una delle più significative espressioni della teologia postconciliare è la ricca riflessione pneumatologica. Su questo sfondo di attenzione e di sensibilità alla teologia della terza Persona si inserisce questo valido studio sul pensiero pneumatologico di Riccardo di S. Vittore (1110-1173), così come viene espresso nel suo *De Trinitate*. Si tratta di un'opera, che, pur appartenendo al secolo XII, si

proietta al di là del suo tempo, costituendo un patrimonio prezioso per la teologia anche contemporanea. Nel *De Trinitate*, Riccardo compie un'indagine sul mistero trinitario, caratterizzata da due aspetti fondamentali: l'esigenza di un discorso razionale, eredità agostiniana raccolta e filtrata dal pensiero e dalle opere di Anselmo d'Aosta; l'attenzione al tema dell'amore, riflesso del particolare clima spirituale e culturale della sua scuola.

La *Richardus-Renaissance* contemporanea è giustificata dalle numerose ricerche pubblicate sulle sue opere, orientate su una duplice direttrice: l'interesse all'approfondimento della definizione di persona in ambito trinitario, con gli studi, ad esempio, di H. Wipfler, P. Hofman, U. Kühneweg, N. den Bok; e il riconoscimento della centralità della categoria dell'amore nell'intero impianto teologico del Vittorino e nelle possibilità di un ulteriore e proficuo sviluppo oggi, come si evince dagli studi, ad esempio, di E.H. Cousin, M. Purwatma, J. Caldach, M. Schniertshauer (cf. il suo "Consummatio Caritatis" del 1996) e P. Cacciapuoti (cf. il suo "Deus existentia amoris" del 1998).

In questo fervore di ricerca, giustificato sia dal riconoscimento del metodo teologico di Riccardo, sia dall'attualità delle sue intuizioni pneumatologiche, si situa il presente volume della giovane studiosa, Suor Maria Domenica Melone. Si tratta di una indagine sulla teologia dello Spirito Santo, ma con un continuo riferimento - e non poteva essere altrimenti - alla globalità dell'opera trinitaria riccardiana. Dopo aver presentato un profilo bio-bibliografico del Vittorino (cap. 1) e il suo pensiero trinitario (cap. 2-3), il volume si sofferma ampiamente sulla definizione di "persona", come *existentia incommunicabilis* alla luce dell'*argumentum amoris* (cap. 4).

Da questa teologia trinitaria emergono i testi relativi allo Spirito Santo, chiamato *Condilectus*, *Amor debitus* e *Donum* (cap. 5). L'originalità di Riccardo non si manifesta solo nell'introduzione del concetto di *Condilectus*, come chiave interpretativa della persona dello Spirito Santo all'interno della Trinità, ma anche nel suo stesso uso linguistico: questo termine, infatti, è una sua "creazione" (cf. p. 242). Lo Spirito Santo, come *Condilectus*, è Colui che rende possibile la piena comunicazione intratrinitaria delle gioie della carità e della bontà; è Colui che garantisce l'amore comunitario in Dio, essendo la *condilectio* la perfezione e il compimento della *dilectio* divina. Per questo la *condilectio* costituisce la *completio Trinitatis*: lo Spirito Santo, infatti, porta a compimento l'amore della prima e della seconda persona. Il *Condilectus* è colui che riceve l'amore delle due altre persone divine: "In questa relazionalità, significata dall'essere *Condilectus* e contenuta nel suo essere *Amor debitus*, cioè nel suo accogliere l'amore donato dal Padre al Figlio e dal Figlio al Padre, risiede dunque l'identità personale dello Spirito" (p. 291).

Il sesto e ultimo capitolo delinea il quadro completo della pneumatologia riccardiana, racchiusa in tre affermazioni: 1. Lo Spirito Santo come *Condilectus*; 2. La processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio e la questione del *Filioque*; 3. La missione dello Spirito Santo, che, alla luce della *condilectio*, si esplica in un triplice movimento: *inflammare ardore divino* (originalità propria dello Spirito); *doctor et ductor ascensionis nostrae* (azione magisteriale dello Spirito); *unum spiritum habere* (azione ecclesiale e comunionale dello Spirito).

Si tratta di una pregevole “opera prima” con tutti i pregi dell’impegno e dell’entusiasmo della ricerca e della scoperta teologica.

ANGELO AMATO

CECCHIN STEFANO M., *Maria Signora Santa e Immacolata nel pensiero francescano. Per una storia del contributo francescano alla mariologia* (PAMI Studi Mariologici 1), Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2001, pp. 476, ISBN 88-900609-1-3.

A partire da Francesco d’Assisi, gli autori francescani, che hanno decantato la bellezza di Maria, sono innumerevoli. È sufficiente citare il beato Duns Scoto, chiamato a ragione il Dottore dell’Immacolata. La mariologia cattolica è legata in larga parte alla mariologia francescana. È questo la tesi di questo documentatissimo volume del giovane Autore, attuale Segretario della Pontificia Accademia Mariana Internazionale, il quale a ragione precisa che il pensiero mariano francescano trova il suo fondamento sul “primato di Cristo”, base di ogni affermazione su Maria (p. 7).

L’intuizione mistica di Francesco d’Assisi lo portò a contemplare l’armonia della relazione tra Gesù e Maria, tanto da mettersi alla sequela di questi due modelli, straordinari vertici dell’umanità nuova: “Io, frate Francesco, piccolo, voglio seguire la vita e la povertà dell’altissimo Signore nostro Gesù Cristo e della sua santissima madre e perseverare in essa sino alla fine” (*Ultima voluntas sanctae Clarae scripta*, 1). Questa intuizione fu seguita alla lettera da S. Chiara: come Francesco fu chiamato “alter Christus”, Chiara anela ad essere “altera Maria”. In un certo senso l’esperienza mistico-religiosa di Francesco e Chiara vuole identificarsi con quella di Gesù e Maria, il nuovo Adamo e la nuova Eva, per cui tale binomio diventa un corollario fondamentale per il cammino spirituale proposto dal Poverello di Assisi: “Per la scuola francescana è impensabile studiare Cristo

senza Maria, a ragione del fatto che attraverso di lei si compie il progetto salvifico di Dio” (p. 9).

Si profila così una scuola francescana di mariologia, il cui pensiero, come filo d'oro, unisce Francesco ad Antonio, Bonaventura, Duns Scoto fino a Massimiliano Kolbe. I frutti maturi di tale scuola sono stati i due ultimi dogmi mariani dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione: “Per la sua originalità e per l'enorme produzione teologica, omiletica, liturgica, devozionale e letteraria in onore della Vergine Maria, vogliamo dare a questa speciale corrente di pensiero il nome di *Scuola mariologica francescana*” (p. 14). Fu, infatti, Duns Scoto a liberare Maria “dalla schiavitù di satana”, a cui l'avevano legata i teologi del tempo. Egli introdusse il concetto di “Immacolata Concezione”, come la prima e la più alta forma di redenzione operata da Gesù Cristo. Nella sua azione redentrice e santificatrice, Gesù ha preservato sua madre dal contrarre il peccato originale, in quanto Maria era predestinata a diventare Madre di Dio (cf. *Ordinatio*, III, d. 3, q. 1).

Dopo un primo capitolo d'impostazione generale - di cui abbiamo dato qualche cenno sopra -, il secondo capitolo tratta della Vergine Maria nella fondazione dell'Ordine Francescano, e più specificamente in Francesco e in Chiara. Il terzo raccoglie gli inizi della scuola francescana, con i nomi, fra i tanti, di Antonio da Padova, Alessandro di Hales, Bonaventura da Bagnoregio, Margherita da Cortona, Ubertino da Casale, Angela da Foligno fino a Giovanni Duns Scoto (1265-1308), il cui pensiero teologico racchiude alcuni capisaldi della dottrina mariana di tutti i tempi: il primato di Cristo, Dio sommo bene, la predestinazione di Maria, la sua Concezione Immacolata e la sua Assunzione. Il quarto capitolo va dalla morte di Duns Scoto all'inizio del Concilio di Trento, con la trattazione di una cinquantina di autori, tra i quali spiccano Raimondo Lullo, Pietro Aureolo, Bernardino da Siena, Juana de la Cruz. Il periodo che va dal concilio di Trento alla proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione nel 1854 viene analizzato nel capitolo quinto, che registra i nomi, tra gli altri, di Lorenzo da Brindisi, Maria di Gesù d'Agreda, Veronica Giuliani, Francesco Antonio Marucci. Il capitolo sesto è interamente dedicato al dogma dell'Immacolata Concezione, con lo studio soprattutto di Papa Pio IX e di quegli autori francescani, che promossero la proclamazione del dogma. Il capitolo settimo è consacrato allo studio di quegli autori e di quelle iniziative, che promossero il dogma dell'Assunzione di Maria. Il capitolo seguente comprende gli autori francescani anteriori al Vaticano II: tra di essi menzioniamo Massimiliano Kolbe e Gabriele Maria Allegra. L'ultimo capitolo ospita la presentazione di autori, come Carlo Balić, e di istituzioni, come la “*Commissio Marialis Franciscana*”.

Il volume, una vera miniera di informazioni e di nomi, offre la splendida traccia mariologica, che i Francescani hanno lasciato in otto secoli, arricchendoli con la loro dottrina e la loro pietà. È una eredità preziosa per il terzo millennio.

ANGELO AMATO

GROCHOLEWSKI Card. Zenon, *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, a cura di Luigi Cirillo, Editrice Falma Edium, Roma 2002, pp. 63.

La filosofia di Karol Wojtyła è essenzialmente la filosofia dell'uomo. Siccome il diritto è destinato all'uomo, la visione della persona umana non può non interessare il filosofo del diritto, tanto più se tale visione contempla la persona umana anche nella sua dimensione comunitaria e sociale. È questa la sintesi della filosofia del diritto del Papa, così come viene presentata dal card. Zenon Grocholewski, Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica, che annota: "A tale proposito occorre preliminarmente osservare che, se un filosofo - quale era Karol Wojtyła - viene eletto papa, non si presenta più come filosofo, essendo diventato egli il principale maestro della fede nella Chiesa e della Chiesa. Ciò, però, non esclude che al suo insegnamento papale soggiace e in esso traspare il proprio pensiero filosofico. Anzi [...] è stato rilevato che il suo magistero teologico parte da una visione filosofica, e che ricercare la filosofia, soggiacente alle opere di chi scrive, permette di avere in mano una chiave di lettura, certo più in grado delle altre, di andare in qualche modo al fondamento" (p. 21-22).

In concreto, secondo Giovanni Paolo II, l'ordine giuridico: 1. deve rispettare e promuovere la dignità della persona umana e i suoi diritti inalienabili come la libertà; 2. ciò deve essere tradotto nelle legislazioni riguardanti il lavoro umano; 3. per quanto concerne la vita comunitaria e sociale, i rapporti fra gli uomini devono promuovere quanto sopra e favorire le relazioni interpersonali in base alla soggettività unica e irripetibile di ognuno e con riferimento al bene comune in spirito di solidarietà; 4. non si deve prescindere dalla verità oggettiva; 5. solo in questo modo si può favorire e promuovere il vero progresso della persona e della società (cf. p. 57).

Un'osservazione finale riguarda l'insufficienza della filosofia del diritto e il bisogno di una teologia del diritto, perché la vera comprensione della persona umana si ha nella rivelazione di Gesù e nel suo mistero di redenzione: Gesù Cristo è la chiave per la comprensione di quella grande e fondamentale realtà che è l'uomo (è questo il motivo dominante della prima enciclica del Papa: *Redemptor hominis*).

MARKUS GRAULICH

VITA ACADEMIAE

1. Discorso del Santo Padre alla Pontificia Accademia di Teologia (16 febbraio 2002): «La comunione ecclesiale è il luogo che vivifica la riflessione teologica»¹

1. Sono lieto di questo incontro, con il quale avete voluto sottolineare la celebrazione del *primo Forum Internazionale* della Pontificia Accademia di Teologia. Rivolgo a tutti il mio saluto cordiale, con uno speciale pensiero di gratitudine per il Signor Cardinale Paul Poupard, che si è reso interprete dei vostri sentimenti ed ha illustrato l'intento del *Forum*, dal significativo tema: «*Gesù Cristo via, verità e vita. Per una rilettura della "Dominus Iesus"*».

L'argomento s'iscrive nella competenza propria della vostra Accademia. Negli *Statuti* rinnovati, da me approvati con *Motu proprio* del 28 gennaio 1999, viene infatti indicato come fine dell'Accademia «quello di curare e promuovere gli studi teologici e il dialogo tra le discipline teologiche e filosofiche» (art. II). Ogni sforzo che l'essere umano compie per progredire nella conoscenza della verità è, in definitiva, orientato alla scoperta di qualche nuovo aspetto del mistero di Dio, «somma e prima verità» (San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 16, a. 5) e fonte di verità: «Ogni verità – dice infatti il Dottore Angelico – è da Dio» (*Quaestiones disputatae, De Veritate*, q. 1, a. 8).

Se l'essere umano si può definire «come colui che cerca la verità» (*Fides et ratio*, 28), egli sa di aver trovato nell'incontro con Gesù e con la sua divina Rivelazione la verità della sua esistenza: «In Gesù Cristo, che è la Verità, la fede riconosce l'ultimo appello che viene rivolto all'umanità, perché possa dare compimento a ciò che sperimenta come desiderio e nostalgia» (*ibid.*, 33).

¹ Il discorso è stato pubblicato da *L'Osservatore Romano* di Domenica, 17 febbraio 2002, p. 5.

2. Il compito primario della Pontificia Accademia di Teologia è la mediazione del mistero di Gesù Cristo, nostro Maestro e Signore, pienezza di grazia e di verità (cfr. *Gv* 1,16). È da questa sorgente di luce che scaturisce il mandato dell'annuncio, della testimonianza e dell'impegno nel dialogo sia ecumenico, sia interreligioso.

Nell'Enciclica *Fides et ratio* ho affermato che «le vie per raggiungere la verità rimangono molteplici: tuttavia, poiché la verità cristiana ha un valore salvifico, ciascuna di queste vie può essere percorsa, purché conduca alla meta finale, ossia alla rivelazione di Gesù Cristo» (n. 38). Cultori e testimoni della verità di Cristo nella Chiesa e nel mondo, gli Accademici nel loro lavoro di studio e di ricerca sono guidati dalla Rivelazione cristiana, «vera stella di orientamento» (*ibid.*, 15), in ordine alla verità da conoscere, al bene da compiere, alla carità da vivere.

3. Due sono gli aspetti che possono caratterizzare oggi l'apostolato e il servizio della verità: la sua *dinamicità* e la sua *ecclesialità*. La verità della Rivelazione cristiana apre nella storia sempre nuovi orizzonti di intelligenza del mistero di Dio e dell'uomo. Questo intrinseco slancio di novità non significa relativismo o storicismo, ma *suprema concentrazione della verità*, la cui comprensione implica un cammino e soprattutto una sequela: quella di Cristo, via, verità e vita. La teologia diventa così *un itinerario in comunione con la Verità-Persona che è Gesù Cristo*, in un rapporto di fedeltà, di amore e di donazione, sotto l'azione dello Spirito di verità (cfr. *Gv* 16,13), il cui compito non è solo quello di ricordare le parole di Gesù, ma di aiutare i cristiani a comprenderle e a viverle in una sempre maggiore chiarezza interiore, nella storia cangiante dell'umanità.

La qualifica di «Pontificia» della vostra «Accademia Teologica» significa, in secondo luogo, che il suo servizio a Cristo Verità è caratterizzato dalla sua *ecclesialità*. La ricerca libera del teologo si esercita, infatti, *all'interno della fede e della comunione della Chiesa*. Nella Chiesa, sale della terra e luce del mondo (cfr. *Mt* 5,13-14), la riflessione teologica svolge il suo compito di rispondere alla volontà salvifica universale di Dio, il quale vuole «che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (*1 Tm* 2,4). La comunione ecclesiale, più che un limite, è in realtà *il luogo che vivifica la riflessione teologica*, sostenendone l'audacia e premiandone la profezia. In tal modo, la scienza teologica, nell'intelligenza sempre più profonda della verità rivelata, diventa un servizio all'intero Popolo di Dio, ne sostiene la speranza e ne rafforza la comunione.

4. L'adesione a Cristo Verità, manifestata dai teologi nell'obbedienza al magistero della Chiesa, è una potente forza che unifica ed edifica. Il teologo cattolico è consapevole che *il magistero non è una realtà estrinseca alla verità e alla fede*,

ma, al contrario, come elemento costitutivo della Chiesa, è al servizio della Parola di verità, che tutela da deviazioni e deformazioni, garantendo al Popolo di Dio di vivere sempre nella storia guidato e sostenuto da Cristo-Verità. Il rapporto tra magistero e lavoro teologico è retto, quindi, dal *principio dell'armonia*. Essendo entrambi al servizio della divina Rivelazione, entrambi riscoprono nuovi aspetti e approfondimenti della verità rivelata. Là dove si tratta della comunione nella fede si impone il principio dell'*unità nella verità*; dove, invece, è questione di divergenze di opinioni vale il principio dell'*unità nella carità*.

Queste linee ispiratrici sono presenti sia nell'articolazione che avete dato al *Forum* di questi giorni, sia nell'impostazione della nuova rivista dell'Accademia, che si intitola PATH, acrostico della denominazione latina della «*Pontificia Accademia Theologica*». Ma «*Path*» è anche termine che, nella lingua globalizzata di oggi, indica sentiero, via, strada. La ricerca teologica è cammino faticoso e allo stesso tempo gratificante in Cristo Via, Verità e Vita.

5. Dopo più di tre secoli dalla sua fondazione, la Pontificia Accademia di Teologia possa continuare a ricevere dalla vostra riflessione e dalla vostra testimonianza nuovo slancio per illustrare cristianamente il millennio appena iniziato.

Con questo auspicio, invocando l'aiuto di Dio sui vostri lavori, a tutti imparo di cuore la mia Benedizione.

2. Indirizzo di saluto del Card. Paul Poupard al I Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia (Città del Vaticano, 15-17 febbraio 2002)

È motivo di grande gioia per me inaugurare i lavori di questo *Forum Internazionale* della Pontificia Accademia di Teologia sul tema "Gesù Cristo, via, verità e vita. Per una rilettura della *Dominus Iesus*". Si tratta, infatti, della prima solenne riunione indetta dalla Pontificia Accademia di Teologia all'indomani della sua riforma e del rinnovamento delle cariche istituzionali.

Come certamente saprete, con la Lettera Apostolica *Inter Munera Academicarum*, pubblicata il 28 gennaio 1999, festa di San Tommaso d'Aquino, il Santo Padre Giovanni Paolo II ha inteso ridare nuova vitalità a questa antica ed illustre istituzione, ideata nel 1695 da Cosimo de' Girolami, divenuto poi Cardinale, ed approvata da Papa Clemente XI, generoso patrono delle arti e delle scienze, con *Breve* del 23 aprile 1718.

Giovanni Paolo II, profondamente interessato al dialogo tra Vangelo e cultura, con l'Enciclica *Fides et Ratio* ha inteso incoraggiare e sostenere una rinnovata riflessione teologica che miri a colmare il fossato, purtroppo creatosi negli ultimi due secoli, tra fede, rivelazione e ragione umana.

I nuovi *Statuti* dell'Accademia, approvati lo stesso 28 gennaio 1999, hanno accolto l'appello del Santo Padre e pienamente recepito le preziose indicazioni contenute nell'Enciclica, riaffermando il compito precipuo della Pontificia Accademia di Teologia, consistente nella promozione del dialogo tra fede e ragione, offrendo una sempre maggiore intelligenza della Rivelazione e della dottrina della fede.

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

Sono perciò veramente grato a Mons. Marcello Bordoni, a Don Angelo Amato e a tutti gli Accademici per aver realizzato questo significativo incontro, in cui ci si ripropone, appunto, di approfondire e rileggere la *Dominus Iesus*, per ripensare le problematiche estremamente attuali che in essa vengono presentate.

Sono altresì contento di un altro impegno che la Pontificia Accademia di Teologia oggi pubblicamente si assume: quello di avviare la pubblicazione di una propria rivista, che rispecchi, tanto nella veste editoriale quanto nei contenuti, il nuovo cammino intrapreso. Si tratta, infatti, di un vero cammino di ricerca eloquentemente espresso dal titolo stesso della nuova rivista *PATH*.

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

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

Auguro, pertanto, a tutti i membri della Pontificia Accademia di Teologia di riuscire a favorire, anche grazie alla nuova, promettente Rivista, il cammino di riavvicinamento e di incontro tra Cristo e gli uomini di oggi, apparentemente indifferenti al messaggio evangelico ma, contemporaneamente, assetate di verità e

di spiritualità autentica, di testimonianza coerente e coraggiosa anche a livello culturale.

Insieme alla mia sincera e profonda gratitudine e alle mie congratulazioni per l'opera sin qui svolta, vorrei, dunque, esprimere tutto il mio incoraggiamento al Presidente, al Prelato Segretario e a tutti i membri dell'Accademia perché proseguano con sempre maggiore entusiasmo e generosità nel loro impegno culturale, mettendolo a servizio della Chiesa, del Santo Padre, di tutti gli uomini di buona volontà che si riconoscono nella definizione di uomo data dal Santo Padre nella *Fides et ratio*: "L'uomo è colui che cerca la verità" (n. 28).

Auguro, infine, di intraprendere con fiducia e coraggio il cammino di ricerca della verità, di solcare con entusiasmo ed intelligenza il sentiero della riflessione, dell'*intellectus fidei*, e, con le parole del Santo Padre, affido il vostro lavoro a Maria *Sedes Sapientiae*: "Possa la Sede della Sapienza essere il porto sicuro per quanti fanno della loro vita la ricerca della saggezza. Il cammino verso la sapienza, ultimo e autentico fine di ogni vero sapere, possa essere liberato da ogni ostacolo per l'intercessione di Colei che, generando la Verità e conservandola nel suo cuore, l'ha partecipata all'umanità intera per sempre" (*Fides et ratio*, n. 108).

3. Iniziative dell'Accademia

L'Accademia ha tenuto con frequenza mensile – dall'11 ottobre 2001 al 6 giugno 2002 – le riunioni del Consiglio, gentilmente ospitate nell'aula del Senato della Pontificia Università Lateranense. Inoltre, alcune sedute del Consiglio sono state aperte a tutti gli Accademici. Tra le iniziative dell'Accademia – tutte tempestivamente comunicate ai soci – segnaliamo le seguenti.

1. Dal 15 al 17 febbraio 2002 l'Accademia ha tenuto, presso la *Domus Sanctae Marthae* in Vaticano, il "I Forum Internazionale" sul tema: "*Gesù Cristo, via verità e vita*". Per una rilettura della "*Dominus Iesus*". Il *Forum*, introdotto dal saluto di S.E.R. il Card. Paul Poupard, si articolava in undici relazioni tenute dagli Accademici. Durante il *Forum*, il sabato 16 febbraio, c'è stata anche un'udienza particolare del Santo Padre, che ha letto un denso discorso di incoraggiamento al lavoro teologico svolto dall'Accademia. L'*Osservatore Romano* del 17 febbraio 2002, dedicava all'avvenimento l'intera quinta pagina, pubblicando alcune foto del Papa con i partecipanti e il testo completo del discorso del Santo Padre, diffuso anche in inglese dall'agenzia internazionale *Zenith*. Durante il *Forum*, oltre alla visita alla artistica cappella *Redemptoris Mater*, illustrata con competenza da Padre Marko Ivan Rupnik, c'è stata anche la celebrazione dell'e-meritato di Padre Mieczyslaw Krąpiec, O.P. Dopo la presentazione di Padre

Krapiec, fatta da Padre Edward Kachiński, O.P. (si veda più avanti una sintesi di questo intervento), il Card. Paul Poupard ha consegnato il diploma di emeritato nelle mani di Padre Georges Cottier, O.P., essendo assente il festeggiato. Il testo del diploma recitava:

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA
 Clār.mo ac Rev.mo Patri Mieczysław A. Krapiec O.P.
 octogesimo peragente aetatis anno
 grātos animi sensus exhibemus
 ob eximium ipsius munus
 in disciplinis philosophicis et theologicis docendis
 a christiana veritate rite traditis
 firma ac mirifica Christo et Ecclesiae fidelitate servata

Ex Aedibus Vaticanis, d. 17 m. febr. a. 2002

Praeses A Secretis
M. Bordoni A. Amato

2. Data l'utilità dell'iniziativa, il Consiglio ha deciso di dare scadenza biennale al *Forum Internazionale*. Il prossimo avrà come tema "Il metodo teologico oggi: fra tradizione e innovazione" e si terrà dal 22 al 24 gennaio 2004.

3. Durante il *Forum* è stato anche presentato il primo numero della nuova rivista dell'Accademia, intitolata *PATH* (sigla di *Pontificia Academia Theologica*). La rivista ospitava, oltre a un indirizzo di saluto di S.E.R. il Card. Paul Poupard, articoli e studi dell'Accademico e Cardinale Leo Scheffczyk, di Marcello Bordoni, Georges Cottier, Angelo Amato e un commosso ricordo del compianto Mons. Antonio Piolanti a firma di Brunero Gherardini. La rivista è edita dalla Libreria Editrice Vaticana, alla quale è possibile rivolgersi per abbonamenti e informazioni.

4. Nel mese di luglio, l'Accademia si è arricchita di quattro nuovi membri: Padre Mariasusai Dhavamony, S.I., India, docente presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma; Padre Augustine DiNoia, O.P., U.S.A., Sotto-Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede; Mons. Bruno Forte, Italia, docente presso la Pontificia Facoltà dell'Italia Meridionale di Napoli; Padre Réal Tremblay, C.Ss.R., Canada, docente presso l'Accademia Alfonsiana di Roma.

5. Il Consiglio nelle riunioni di maggio e giugno approvava sia il pomeriggio accademico del 12 dicembre 2002 – durante il quale ci sarà la celebrazione dell'emeritato di Padre Umberto Betti, O.F.M. – , sia il programma 2003-2005 della rivista *PATH*.

4. Schizzo bio-bibliografico dell'Accademico Padre Mieczyslaw Albert Krąpiec O.P., in occasione del suo Emeritato (Città del Vaticano, 17 febbraio 2002)

Il Prof. Mieczyslaw Albert Krąpiec O.P. è uno dei più insigni filosofi contemporanei, principale creatore della Scuola Polacca di Filosofia Classica, membro attivo della vita socio-culturale della Polonia, difensore della cultura cristiana con un instancabile e coraggioso servizio alla verità, nel periodo in cui essa era gravemente minacciata in Polonia e nell'Europa.

Mieczyslaw Albert Krąpiec nacque il 25.05.1921 a Berezowica Mala nell'odierna Ucraina. Dopo aver terminato il ginnasio classico a Tarnopol, nel 1939 entrò nell'ordine dei Domenicani a Cracovia. Nel 1946 ottenne il dottorato di ricerca in filosofia, preparato sotto la guida dell'insigne filosofo, P. Jacek Woroniecki, e, nel 1948, il dottorato di ricerca in teologia. Nel 1951 Padre Krąpiec iniziò la sua carriera universitaria come docente nella Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica di Lublino. Nel 1956 ottenne la libera docenza; nel 1962 divenne professore straordinario e nel 1968 ordinario.

La sua attività scientifica, didattica e organizzativa è strettamente collegata con lo sviluppo dell'Università Cattolica di Lublino, dove ha svolto funzioni di decano nella Facoltà di Filosofia (1958-1961 e 1969-1970). Riletto per cinque volte Rettor magnifico della stessa Università, ha assolto a tale incarico ininterrottamente per tredici anni, dal 1970 al 1983. Oltre che accademico della Pontificia Accademia di Teologia, Padre Krąpiec è membro di numerose altre istituzioni scientifiche polacche ed internazionali. Ha anche ricevuto numerosi riconoscimenti internazionali, come, ad esempio, il dottorato *honoris causa* dalle seguenti istituzioni: dal Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto), dalla Catholic University of Leuven (Belgio), dall'Istituto Pedagogico di Tarnopol (Ucraina).

Richiamandosi alle migliori tradizioni della filosofia classica, nella sua corrente realistica – principalmente quella di Aristotele e di San Tommaso d'Aquino e, tra i contemporanei, quella di Étienne Gilson e di Jacques Maritain –, e contrapponendosi ai pericoli contemporanei nei confronti della verità – creati dal soggettivismo, dall'irrazionalismo, dall'agnosticismo, dal relativismo gnoseologico e morale e dalle ideologie nemiche dell'uomo e del cristianesimo, in modo particolare dal marxismo –, Padre Krąpiec ha sviluppato in modo creativo una riflessione filosofica "realistica" fondata sulla verità, scopo essenziale di ogni ricerca filosofica. Una sua grande conquista è stata la rielaborazione in chiave contemporanea dei grandi temi dell'essere, dell'uomo, della conoscenza, della morale, del diritto, del linguaggio, della politica, dell'arte, della religione.

La bibliografia di Padre Krąpiec comprende 30 libri e circa 400 studi. Segnaliamo alcune delle sue opere più importanti: *Il realismo della conoscenza umana*

(1959); *Teoria dell'analogia dell'essere* (1959); *Il perché del male* (1962); *Teoria e metodologia della metafisica* (1962); *La struttura dell'essere* (1963); *Metafisica* (1966); *La teoria di Aristotele sulla sostanza* (1966); *Io – uomo. Compendio di antropologia filosofica* (1974); *L'uomo e la legge naturale* (1955); *L'uomo, la cultura, l'università* (1982); *Linguaggio e mondo reale* (1985); *Chi è l'uomo* (1987); *L'uomo nella cultura* (1990); *La comprensione della filosofia* (1991); *Conoscere o pensare* (1994); *Affinché la politica sia umana* (1995); *Psicologia razionale* (1996); *La libertà umana e i suoi limiti* (1997); *La filosofia nella teologia. Leggendo l'enciclica "Fides et ratio"* (1999); *Vivere da uomini* (1999); *Capire l'uomo e il suo agire* (2000); *Capire la filosofia e la scienza* (2000); *Comprendere la realtà* (2000); *Compiere il bene* (2000). Molte delle suddette pubblicazioni sono state tradotte in lingue straniere, in modo particolare in inglese, pubblicate dalla casa editrice internazionale Peter Lang nell'ambito della serie intitolata: *Catholic Thought from Lublin*.

P. Krąpiec diede inizio alle traduzioni e all'elaborazione dei testi classici di Aristotele e San Tommaso d'Aquino. È stato iniziatore e presidente del Comitato scientifico della prima Enciclopedia Universale di Filosofia pubblicata in Polonia, sotto la sua direzione, nell'ambito dell'Università Cattolica di Lublino. Lungo tutto il periodo della dominazione dell'ideologia marxista in Polonia, Lublino ha costituito l'unico ambiente autenticamente libero e indipendente, perché orientato alla conoscenza della verità e non all'adattamento congiunturale all'ideologia dominante. Di qui la grande funzione formatrice dei futuri professori nei seminari sia polacchi sia di altri paesi dell'Est Europa.

I successi di Padre Krąpiec nel campo della didattica della filosofia sono altrettanto significativi. Come pensatore e maestro di vita, non soltanto cerca la verità e lavora per consolidarla, ma la trasmette instancabilmente alle nuove generazioni, attratte dal suo amore alla verità. I suoi seminari e le sue lezioni hanno sempre goduto di una straordinaria partecipazione, data la sua ricca personalità, il suo sapere enciclopedico, la freschezza intellettuale, l'atteggiamento positivo verso l'uomo e il senso dell'umorismo. Sotto la sua guida più di trecento studiosi hanno elaborato la loro tesi di dottorato e oltre sessanta quella di abilitazione per la libera docenza alla Cattolica e nelle altre università in Polonia e all'estero.

La sua attività creativa ha coinciso con un periodo culturalmente difficile non solo per la Polonia, ma per l'Europa intera. Di fronte all'indottrinamento marxista, il suo impegno fu quello del fondamento gnoseologico e ontologico della realtà e della verità dell'essere. In una tale prospettiva si situa la sua antropologia filosofica e la sua riflessione etica. Consapevole dei pericoli delle ideologie anticristiane, egli difendeva la cultura cristiana in modo veramente eroico e con lo strumento più adeguato, quello cioè di una ricerca filosofica di alto profilo, corretta nel metodo, concreta nei contenuti, saldamente radicata nella tradizione cristiana (*Edward Kaczyński, O.P.*).

OPERA ACCEPTA

- Francis Cardinal ARINZE, *Religions for Peace. A Call for Solidarity to the Religions of the World*, Darton Longman Todd, London 2002, ISBN 0-232-52462-9.
- Gaspar CALVO MORALEJO - Stefano CECCHIN (a cura), *L'assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*. Atti del 1° Forum Internazionale di Mariologia, Roma 30-31 ottobre 2000, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2001, pp. 711, ISBN 88-900609-0-5.
- (Giovanni Bosco) Shin-Ho CHANG (ed.), *Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense, archivii Basilicae Lateranensis. Codex A65 (olim 65)*. Introduzione, Edizione semicritica e Facsimile (f. 208 - f. 327). Presentazione di C. FOLSOM (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 20), LEV, Città del Vaticano 2002, pp. VI + 609, ISBN 88-209-7323-5, € 30,00.
- Lorella CONGIUNTI (a cura), *Epifania della Bellezza. Riflessioni sulle opere di arte sacra di Rodolfo Papa*, Sinnos Editrice, Roma 2002, pp. 263, ISBN 88-86081-68-4.
- Enrico DAL COVOLO - Manlio SODI (a cura di), *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio* (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 17), LEV, Città del Vaticano 2002, pp. 515, ISBN 88-209-7315-4.
- Stefano DE FIORES, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, San Paolo, Cinisello B. 2001, pp. 219, ISBN 88-215-4536-9.
- Chidi Denis ISIZOH (ed.), *Milestones in Interreligious Dialogue. A Reading of Selected Catholic Church Documents on Relations with People of Other Religions*. Essays in Honour of Francis Cardinal Arinze. A Seventieth Birthday Bouquet, Ceedee Publications, Rome - Lagos 2002, pp. 430, ISBN 88-900030-4-9.
- Alfonso LANGELLA (a cura), *Prospettive attuali di Mariologia*. Atti della X Assemblea dell'Associazione mariologica interdisciplinare italiana (AMI), Roma, 11-12 novembre 2000 (= Nuovi Percorsi di Mariologia 1), Edizioni Monfortane, Roma 2001, pp. 127 (senza ISBN).
- Francisco LÓPEZ-ILLANA, *Secolarizzazione della società ed esclusione dell'indissolubilità del matrimonio canonico. Commento all'Allocuzione del Santo Padre al*

Tribunale della Rota Romana il 21 gennaio 2000, Adriatica Editrice, Bari 2002, pp. 153 (senza ISBN).

Agostino MONTAN – Manlio SODI (edd.), *Actuosa participatio. Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia*. Studi in onore del Prof. Domenico Sartore, csj (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 18), LEV, Città del Vaticano 2002, pp. XXXIX + 645, € 38,00.

Davide MUSSONE, *L'Eucaristia nel Codice di Diritto Canonico. Commento ai can. 897-958*. Presentazione di S. Ecc. Mons. T. Bertone (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 20), LEV, Città del Vaticano 2002, pp. VI + 609, ISBN 88-209-7323-5, € 30,00.

Pietro PARROTTA, *La cooperazione di Maria alla redenzione in Gabriele Maria Roschini* (= Collana di Mariologia 3), Eupress, Pregassona (Lugano) 2002, pp. 238, ISBN 88-88446-01-X.

Dimitrios SALACHAS, *Il magistero e l'evangelizzazione dei popoli nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, EDB, Bologna 2001, pp. 334, ISBN 88-10-4076-4.

Domenico SARTORE, *Flores vernantes. Trent'anni di studi e ricerche in Liturgia*. Presentazione di S.E. Card. G. Majella Agnelo (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 19), LEV, Città del Vaticano 2002, pp. XI + 555, € 35,00.

Leo SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica* (= Collana di Mariologia 1), Eupress, Pregassona (Lugano) 2002, pp. 182, ISBN 88-88446-02-8.

Manlio SODI - Alessandro TONIOLO, *Concordantia et Indices Missalis Romani (Editio typica tertia)*. Presentazione di S. Ecc. Mons. F.P. Tamburrino (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 23), LEV, Città del Vaticano 2002, pp. XVI + 1965, ISBN 88-209-7353-7, € 82,00.

Ermanno M. TONIOLO (a cura), *Maria e il Dio dei nostri padri, Padre del Signore Nostro Gesù Cristo*. Atti del XII Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 5-8 ottobre 1999), Edizioni Marianum, Roma 2001, pp. 424, ISBN 88-87016-58-5.

Pietro ZOVATTO (a cura), *Storia della Spiritualità italiana*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 766, ISBN 88-311-9268-X.

Pier Luigi ZUCCHI (Editor in Chief), *Compendio di Semantica del Dolore - Compendium of Pain Semantics, Dolore Fede Preghiera - Pain Faith Prayer. A cura dell'Istituto per lo Studio e la Terapia del Dolore*, Firenze 2001, pp. 382, ISBN 88-86332-14-9.

INDEX TOTIUS VOLUMINIS I (2002)

STUDIA

AMATO ANGELO, « <i>Dominus Iesus</i> »: <i>recezione e problematiche</i>	79-114
AMATO ANGELO, <i>Complementi bibliografici alla «Dominus Iesus»</i>	367-370
BORDONI MARCELLO, <i>Fare teologia all'inizio del terzo millennio</i>	9-46
BORDONI MARCELLO, <i>Riflessione teologica sulla verità della rivelazione cristiana</i>	251-266
CODA PIERO, <i>Il carattere dinamico della verità cristiana, approccio pneumatologico</i>	267-279
COTTIER GEORGES, <i>Quelques nœuds théologiques</i>	47-58
DAL COVOLO ENRICO, « <i>Ego sum Via et Veritas</i> » (<i>Gv 14,6</i>). <i>Argomentazioni patristiche di verità</i>	221-238
FISICHELLA RINO, <i>Ricezione ecclesiale della «Dominus Iesus»</i>	173-182
HON TAI-FAI SAVIO, <i>Christological Affirmations of Dominus Iesus and Interreligious Dialogue</i>	315-342
ILLANES JOSÉ LUIS, <i>Lenguaje, comunicación y recepción del magisterio reciente</i>	183-202
LÉTHEL FRANÇOIS-MARIE, <i>Verità e amore di Cristo nella teologia dei santi</i>	281-314
PENNA ROMANO, <i>Il concetto biblico di «verità». Alcuni aspetti semantici</i>	203-219
SCHEFFCZYK LEO, CARD., <i>La mia esperienza di teologo cattolico. Uno sguardo d'insieme</i>	59-78
SECKLER MAX, <i>Zeitgenössischer philosophisch-theologischer Kontext und «Dominus Iesus». Säkularisierung, Postmodernismus, Religiöser Pluralismus</i>	145-171
SEIDL HORST, <i>Riflessione filosofica sulla verità</i>	239-250
SPITERIS YANNIS, <i>L'eclesiologia della «Dominus Iesus» e dialogo ecumenico</i>	346-366

COMMENTARIUM

TANZELLA-NITTI GIUSEPPE, <i>Il dialogo fra cultura scientifica e teologia Riflessioni sull'esperienza di un Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede</i>	371-379
--	---------

IN MEMORIAM

GHERARDINI BRUNERO, *Mons. Antonio Piolanti (1911-2001)*..... 115-118

RECENSIONES

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

CECCHIN STEFANO M., *Maria Signora Santa e Immacolata nel pensiero francescano.*

Per una storia del contributo francescano alla mariologia (PAMI Studi Mariologici 1), Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2001 (A. Amato), p. 392.

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

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione «Dominus Iesus»* (*Documenti e studi* n. 18), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002 (E. dal Covolo), p. 381.

CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002 (M. Sodi), p. 382.

DAL COVOLO ENRICO - UGLIONE RENATO (a cura), *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano* (= Biblioteca di Scienze Religiose 170), LAS, Roma 2001 (A. Amato), p. 388.

DAL COVOLO ENRICO - MARITANO MARIO (a cura), *Omellie su Geremia. Lettura origeniana* (= Biblioteca di Scienze Religiose 165), LAS, Roma 2001 (A. Amato), p. 389.

FISCHELLA Rino, *La Rivelazione: evento e credibilità* (Corso di Teologia Sistemática 2), Edizioni Dehoniane, Bologna 2002⁸ (A. Amato), p. 386.

GROCHOLEWSKI Card. Zenon, *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, a cura di Luigi Cirillo, Editrice Falma Edium, Roma 2002 (M. Graulich), p. 394.

MARITANO MARIO - DAL COVOLO ENRICO (a cura), *Omellie sull'Esodo. Lettura origeniana* (= Biblioteca di Scienze Religiose 174), LAS, Roma 2002 (A. Amato), p. 389.

MELONE MARIA DOMENICA, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore* (Studia Antoniana 45), Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2001 (A. Amato), p. 390.

- PENNA ROMANO, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello B. 2001 (A. Amato), p. 128.
- PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La madre del Signore. Memoria presenza speranza*, PAMI, Città del Vaticano 2000 (A. Amato), p. 123.
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (con prefazione del Cardinale Joseph Ratzinger), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001 (M. Farina), p. 385
- Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano*. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti del Simposio Teologico-Storico, Città del Vaticano, 30 ottobre - 1 novembre 1997. Grande Giubileo dell'Anno 2000 (= Atti e Documenti 8), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000 (E. dal Covolo), p. 384

VITA ACADEMIAE

- Attività dell'Accademia, p. 133, 395.
- Discorso del Santo Padre alla Pontificia Accademia di Teologia (16 febbraio 2002), p. 395.
- Elenco degli Accademici, p. 132.
- Indirizzo di saluto del Card. Paul Poupard al I° Forum Internazionale del 15-17 febbraio 2002, p. 397.
- Iniziative dell'Accademia, p. 133, 397.
- Premio delle Pontificie Accademie Teologiche, p. 135.
- Schizzo bio-bibliografico dell'Accademico Padre Mieczyslaw Albert Krąpiec O.P., in occasione del suo Emeritato: Città del Vaticano, 17 febbraio 2002 (Edward Kaczyński O.P.) p. 401.
- Statuti della «Pontificia Accademia di Teologia», p. 129.

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