

Jean Daniélou

DIO E NOI

BUR
rizzoli

SAGGI

DIO E NOI

Proprietà letteraria riservata
© 1956 Éditions Grasset, Paris
© 1971 Edizioni Paoline, Alba
© 2009 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-17-03582-8

Titolo originale dell'opera:
Dieu et nous
Traduzione di Franca Zambonini

Prima edizione BUR Saggi settembre 2009

L'Editore si dichiara a disposizione degli aventi diritto per la traduzione.

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

sempre al Padre, senza che per questo il Figlio non sia colui che manda immediatamente lo Spirito. Quest'ordine della missione è il riflesso di quello della processione. Così giustamente, nella visione che citeremo subito e che domina l'intera opera di san Giovanni, lo Spirito è presentato, nello scaturimento eterno della sua esistenza e non soltanto nell'effusione che ne è il riflesso creato: «come un fiume di acqua viva che sgorga dal trono di Dio e dell'Agnello» (Ap 22,1).

IL DIO DELLA CHIESA

Nel capitolo precedente abbiamo preso in esame il fatto nuovo che costituisce il Nuovo Testamento, cioè la manifestazione della Trinità delle persone attraverso l'incarnazione del Verbo e l'effusione dello Spirito. Ma ci siamo limitati a considerare questa realtà nuova nel suo aspetto esistenziale, in quanto avvenimento decisivo della storia della salvezza. Ora ci dobbiamo porre un altro problema, e cioè qual è la via attraverso la quale possiamo accedere alla conoscenza del Dio trinitario, come si manifesta negli avvenimenti del Nuovo Testamento. Poiché tali avvenimenti non possono essere oggetto di una presa immediata, la certezza che noi nutriamo in essi si può fondare soltanto su una testimonianza, come abbiamo stabilito nelle pagine precedenti. L'autorità di tale testimonianza per stabilire una certezza assoluta dev'essere un'autorità divina.

Questo ci porta a un nuovo ordine di problemi, che non rientrano più nel campo dei confronti con i saggi pagani o i filosofi, ma in quello delle opposizioni che dividono i cristiani. Si tratta di sapere se l'autorità, sulla quale si basa la nostra certezza della Trinità delle persone in Dio, è solo la Scrittura o se essa Scrittura è la testimonianza di una comunità assistita dallo Spirito di Dio e che si esprime contemporaneamente con la Scrittura e con la tradizione vivente. È chiaro che la Scrittura è la testimonianza fondamentale sulla manifestazione

ne delle persone divine nell'opera della salvezza; ma la Scrittura è la sola e unica fonte di tale conoscenza? Sorgono allora due problemi, che noi affronteremo successivamente. Il primo è quello della testimonianza della Chiesa e della tradizione vivente, in quanto fonte diretta e infallibile della nostra conoscenza del Dio trinitario; il secondo è quello del compito dello spirito umano nella spiegazione dei dati della Scrittura e della tradizione, cioè quello della teologia.

Il Nuovo Testamento ci apporta la rivelazione del Dio trinitario, rivelazione che, costituita insieme dall'insegnamento e dalla persona di Cristo, è stata da lui confidata agli apostoli. Gli scritti del Nuovo Testamento ci tramandano l'insegnamento degli apostoli, ma la custodia e la promulgazione autorizzate di tale insegnamento affidato agli apostoli continuano ad appartenere ai loro successori. Quindi la rivelazione di Cristo ci viene trasmessa dalla Chiesa, organo infallibile della tradizione. Ora questo è contestato dal protestantesimo, che riconosce un'autorità esclusivamente limitata ai tempi apostolici, sia come fonte di verità con la Scrittura sia come fonte unica di salvezza con la redenzione. Non c'è posto né per dei sacramenti né per una tradizione. Il tempo della Chiesa non ha alcun contenuto salvifico. È proprio questo compito della Chiesa che qui dobbiamo precisare.

Prenderemo come esempio la posizione di Cullmann, che si inserisce tra la radicale posizione protestante che abbiamo descritto e la posizione cattolica.¹ Contro i protestanti, Cullmann ammette che «con la Chiesa continua sulla terra la storia della salvezza... I sacramenti prolungano i miracoli compiuti da Gesù Cristo all'epoca dell'incarnazione (pp. 47-48). L'opera di Cristo incarnato prosegue nella sua Chie-

sa... Non c'è un vuoto tra l'ascensione di Cristo e il suo ritorno... La rivelazione della parola di Dio continua nella Chiesa» (pp. 53-54). Ho citato questi passi che mostrano come la posizione di Cullmann (e lui stesso lo riconosce) si avvicini al punto di vista cattolico. Tutti potrebbero essere accettati dai cattolici, meno l'ultimo, che sembra spingersi troppo oltre.

Ma Cullmann vuole nello stesso tempo conservare ai tempi apostolici un carattere assolutamente privilegiato. Tale tesi appariva già al centro dell'opera *Christ et le temps*. Cullmann la riprende qui: «Se consideriamo la fede cristiana dal punto di vista del tempo, diremo che lo scandalo della fede cristiana è di credere che quei pochi anni, che per la storia profana significano né più né meno come gli altri periodi, siano la norma e il centro della totalità di tutti». Cullmann rimprovera ai cattolici di sminuire questa opposizione e di conseguenza «l'istituzione dell'apostolato, unica nella storia della salvezza, appare svalutata dal magistero infallibile della Chiesa» (p. 55).

Riconosciamo anzitutto i contributi positivi del pensiero di Cullmann. L'esistenza di un tempo della Chiesa, durante il quale continua la storia della salvezza, è considerata acquisita.² È evidente che ciò avvicina Cullmann al cattolicesimo. Dirò anzi di più. Considerando le realtà della Chiesa come avvenimento della storia della salvezza, Cullmann ci aiuta a costituire una teologia della storia della Chiesa, che spesso ci difetta, anche se sant'Agostino ci ha già spiegato che la catechesi, concepita come storia della salvezza, comprende i *praesentia tempora*.³ La nostra teologia della Chiesa è troppo spesso o puramente speculativa, o semplicemente aneddotti-

¹ Vedi O. Cullmann, *Écriture et Tradition*, in «Dieu vivant», XXIII, pp. 47

² «Il tempo della Chiesa fa parte della storia della salvezza» (p. 49).

³ *Agostino, Sermo ad unitatem della storia*, op. cit.

ca. Cullmann ci aiuta a ritrovare la nozione della Chiesa come momento storico.

Tuttavia, una volta stabilita l'esistenza di un tempo della Chiesa, eccoci al problema del contenuto di questo tempo. Cullmann rimprovera i cattolici di esagerarlo ai danni del carattere unico dei tempi apostolici. Risponderemo che la teologia cattolica riconosce ai tempi apostolici un carattere privilegiato; con essi si chiude infatti il tempo della rivelazione propriamente detto. C'è dunque una differenza essenziale tra i tempi apostolici e i tempi ecclesiastici e questa differenza verte sul contenuto della rivelazione. Da un tale punto di vista la Chiesa cattolica nega risolutamente l'idea di nuove rivelazioni. È inesatto dire, come fa Cullmann, che «nella giustificazione del dogma dell'assunzione, la Chiesa considera che l'ispirazione collettiva non ha affatto bisogno di essere controllata dalla testimonianza apostolica» (p. 55).

Dove sarà allora la differenza? Il fatto è che per Cullmann la distinzione tra tempi apostolici e tempi ecclesiastici non consiste soprattutto nel contenuto. Anzi egli sembra ammettere che «la rivelazione della parola di Dio continua nella Chiesa» (p. 54). Ma la distinzione sta nell'autorità. Siamo qui al punto fondamentale. Per Cullmann la dottrina degli apostoli ha una autorità divina che si impone alla fede in modo assoluto; nella Chiesa lo Spirito Santo agisce sempre, la Chiesa ha un'autorità, ma tale autorità non può essere normativa; essa dovrà sempre essere sottomessa alla sola norma che è la dottrina apostolica. Questa autorità si impone al nostro rispetto, e sarebbe imprudente misconoscerla, ma essa non esige l'adesione della nostra fede. «Affermare il carattere unico della rivelazione fatta agli apostoli non significa negare il valore di tutta la tradizione post-apostolica, ma abbassarla chiaramente alla portata di un dato umano, sebbene lo Spirito Santo possa manifestarsi anche attraverso di esso» (p. 51).

Di conseguenza la Chiesa avrà il diritto e il dovere di proclamare ciò che, alla luce della norma apostolica, le appare come una rivelazione. In questo modo si elabora la tradizione apostolica, la quale avrà un grande valore per la Chiesa; ha torto il protestantesimo quando la sottovaluta per partito preso. «Ma qualunque sia il rispetto che la Chiesa deve alla tradizione e l'importanza che le viene nell'elaborazione e nella comprensione della dottrina cristiana, mai essa potrà avere lo stesso valore della norma apostolica, mai potrà divenire norma essa stessa» (p. 54). Si vede qui fino a qual punto Cullmann segue la teologia cattolica: ammette uno sviluppo del dogma ispirato dallo Spirito Santo, ma questo sviluppo conserva il carattere di una tradizione umana, che può sempre essere discussa.

Siamo giunti al centro della questione e molti sono i problemi che qui insorgono. Il primo verte sul rispettivo valore dell'autorità della Scrittura e della Chiesa. A questo proposito c'è nel pensiero di Cullmann un'ambiguità, che riappare nel suo libro su san Pietro. Da una parte, egli ammette all'origine un primato della Chiesa sulla Scrittura. Cristo non ha scritto nulla, eppure gli sarebbe stato facile. Mani trionfava facilmente su questo punto, dichiarando che lui, almeno, aveva consegnato per iscritto i suoi insegnamenti. Ma l'obiezione è troppo facile per avere valore. Se Gesù Cristo non ha scritto nulla, ciò significa senza dubbio che non ha voluto scrivere nulla, ha affidato il suo messaggio non ai libri morti, ma a uomini viventi, a una Chiesa, con l'incarico di trasmetterlo.

Questo è ammesso da Cullmann. Or ecco che, dopo i tempi apostolici, la situazione è rovesciata. Adesso l'autorità non è più riposta nella comunità vivente, ma di nuovo nei libri scritti. Cullmann risponderà che questi libri fissano un momento privilegiato della tradizione. Ma occorre distinguere. Siamo d'accordo sul fatto che la fissazione del canone

segni la fine della rivelazione propriamente detta; ma contestiamo che ciò trasferisca la sede dell'autorità dalla Chiesa vivente alla lettera scritta. Il solo cambiamento consiste nel fatto che la Chiesa post-apostolica trasmette un'eredità ricevuta, ma la trasmette con autorità sovrana. Essa resta depositaria dell'autorità infallibile; il Vangelo resta la tradizione vivente del messaggio.

Cullmann sembra essersi accorto della difficoltà. Il problema non è quello dell'unicità dell'apostolato, che noi ammettiamo con lui, ma quello dell'attualizzazione dell'apostolato: «Come rendere attuale per noi questa testimonianza che Dio, per la salvezza del mondo, ha concesso agli apostoli di diffondere, all'epoca che noi chiamiamo il centro dei tempi?» (p. 51). Cullmann risponde che «l'apostolo stesso deve continuare ad adempiere alla sua missione nella Chiesa di oggi» (p. 52). E come? Con i suoi scritti. Ora questo mi sembra del tutto ambiguo. Cullmann respinge l'attualizzazione della tradizione apostolica da parte della Chiesa, perché pensa che possa insorgere il pericolo di un'alterazione. Ma l'attualizzazione da parte della Scrittura presenta un pericolo parallelo: quello dell'errore d'interpretazione. C'è sempre in ogni modo un intermediario, che si tratti del docente o del lettore.

In tal modo il criterio non mi sembra avere valore teologico per discernere lo strumento con il quale è attualizzato il messaggio apostolico. Esso richiede ben altro che quel gusto del contatto diretto con la Scrittura, che è caratteristico del protestantesimo; richiede qualcosa il cui valore è certo. Cullmann nota che questo gusto si sviluppa attualmente nel cattolicesimo, e ha ragione di rallegrarsene. Esprime assai giustamente questo sentimento quando scrive: «Non proviamo noi sempre una specie di liberazione quando, dopo aver letto una quantità di commentari, leggiamo direttamente la

parola biblica?» (p. 66). Confesso volentieri di provare esattamente la stessa impressione. Ma la questione non è questa.

Se per tradizione si intendono i commentari per mezzo dei quali le generazioni successive hanno tentato di interpretare la Scrittura, è chiaro che, poiché questa tradizione altro non è che un accumularsi di ricerche umane, anche se sostenute dallo Spirito, essa può costituire solo uno schermo che occorrerà sempre sollevare per riprendere contatto con il testo stesso. Tale sembra a conti fatti la posizione di Cullmann. Il suo è l'atteggiamento dell'esegeta. Il suo ricorrere alla Scrittura è un ritorno alle fonti, il bisogno del contatto con il documento originale al di là delle glosse. E questo è ancora una volta perfettamente legittimo. Ma allora abbiamo l'impressione che non intendiamo la stessa cosa quando parliamo di tradizioni.

Ci sembra d'altronde che il Cullmann stesso usi la parola tradizione in due significati diversi, quando parla di tradizione apostolica e di tradizione ecclesiastica. Nella prima espressione il termine tradizione ha un valore teologico, designa l'assistenza data da Dio alla comunità cristiana e che salvaguarda dall'errore; e questo è, come dimostreremo, un dato biblico. Nel secondo caso la tradizione — sarebbe meglio dire le tradizioni — è costituita dalle glosse umane redatte sulla Scrittura. Cullmann stesso paragona tali tradizioni con quelle dei rabbini o con le tradizioni segrete degli gnostici (pp. 64-65). Ora è chiaro che nel primo caso la tradizione domina la Scrittura che ne è la redazione scritta, mentre nel secondo essa è, con ogni evidenza, seconda in rapporto alla Scrittura.

Il problema è ora di sapere se questo mutamento di significato sia legittimo quando si passa dalla tradizione apostolica alla tradizione ecclesiastica. Una cosa è certa, che è proprio questo ciò che il cattolicesimo non accetta. E non l'ac-

cetta perché non vede la ragione di restringere il senso teologico della tradizione al tempo degli apostoli. Infatti la tradizione in senso teologico, cioè, come abbiamo notato, il fatto che Gesù Cristo abbia affidato il suo messaggio non a libri scritti, ma a uomini viventi, le sembra essere un carattere assolutamente generale del disegno di Dio, già riscontrabile nell'Antico Testamento. È uno degli aspetti della teologia dell'alleanza.

Ma a ciò Cullmann potrebbe rispondere che questo privilegio nell'Antica Alleanza era legato a quel che essa era al tempo della rivelazione. Esso si trova nella Nuova Alleanza durante il tempo apostolico, che è un tempo di rivelazione, e cesserà una volta terminato questo tempo. La Chiesa stessa avrebbe infallibilmente rinunciato all'infallibilità fissando il canone: «Possiamo azzardare la paradossale affermazione che il magistero della Chiesa si avvicina a una vera infallibilità quando, sottomettendosi al canone, abbandona ogni *pretesa* di infallibilità» (p. 63). Ecco dov'è l'ambiguità. La Chiesa, fissando il canone, determina la fine della rivelazione, ma non quella dell'infallibilità. Ritorniamo quindi al punto fondamentale. La differenza tra i tempi apostolici e i tempi ecclesiastici è quella tra la rivelazione e la tradizione, non tra l'infalibilità e la fallibilità. La Chiesa è tanto infallibile quando trasmette il messaggio, quanto lo erano gli apostoli quando lo rivelavano.

Così l'infalibilità non significa rivelazione, ma azione propriamente divina. Si tratta solo di sapere se Dio agisce nel nuovo popolo di Dio come agiva nell'antico. Il segno della presenza di Dio nell'antico Israele era la sua infalibilità nella trasmissione della parola di Dio. Ora, per Cullmann, non c'è infalibilità nel nuovo Israele. C'è un'assistenza dello Spirito, che però non garantisce affatto dall'errore. L'autorità del popolo dell'Antica Alleanza era un'autorità di

l'autorità della Chiesa è un'autorità umana. In queste condizioni Cullmann non può ritenere che la storia della salvezza continui effettivamente nella Chiesa. Per amore o per forza egli è ricondotto alla posizione protestante tradizionale.

Tuttavia le sue affermazioni in senso contrario sono troppo esplicite per fermarsi qui. Un caso analogo, in cui Cullmann non esita a considerare il tempo della Chiesa come un prolungamento diretto di quello dell'incarnazione, è il caso dei sacramenti. Qui la posizione di Cullmann non offre possibilità d'equivoci: «Noi sosteniamo che i sacramenti, battesimo ed eucarestia, hanno nella Chiesa il posto che tocca ai miracoli compiuti da Gesù Cristo al tempo dell'incarnazione» (p. 48). Ora, i miracoli di Gesù Cristo sono azioni divine; lo sono anche i sacramenti, i quali operano infallibilmente la partecipazione a Cristo morto e risuscitato.⁴

Questa continuità con il tempo dell'incarnazione, che Cullmann ammette nel caso dei sacramenti, e che è nella logica della sua concezione, la rigetta nel caso della parola; e rifiuta agli insegnamenti il carattere di azione divina che invece riconosce ai sacramenti. Dobbiamo chiederci il perché? Cullmann risponderà che è perché noi gli sembriamo minimizzare così il carattere privilegiato del tempo dell'incarnazione e l'unicità dell'apostolato. Ma ciò sarebbe altrettanto valido per i sacramenti. Ed è proprio quello che i protestanti gli rimproverano. Per un protestantesimo conseguente, i sacramenti sono una rappresentazione, non un'attualizzazione dell'azione redentrice in Gesù Cristo.

Ora, Cullmann supera tale posizione per quel che riguarda i sacramenti. Comprende che essi non si sovrappongono all'unica azione redentrice, ma la attuano, la rendono effica-

⁴ Vedi O. Cullmann, *Les Sacrements dans l'Évangile johannique*, Presses Universitaires de France, Parigi 1951, pp. 35 ss.

cemente presente in tutti i tempi. Perché non ammettere questo anche per gli insegnamenti della Chiesa? Qui egli parla di giustapposizione. Penso che ciò abbia a che fare con la sua idea della tradizione, che per lui è qualcosa che si aggiunge alla rivelazione sotto forma di commentario, di glossa, di interpretazione. Ora questo è secondario. Sono infatti le tradizioni umane ad avere un valore puramente umano. Ma la tradizione in senso teologico è una cosa diversa: è la trasmissione della rivelazione. Come i sacramenti sono l'attualizzazione dell'unica azione salvatrice, la tradizione è l'attualizzazione dell'unica azione rivelatrice.

Risulta così chiaro che la concezione cattolica della tradizione non abolisce l'unicità dell'apostolato, alla quale Cullmann resta giustamente attaccato. È lo stesso che per i sacramenti. È evidente che non c'è altra azione salvatrice al di fuori della morte e della resurrezione di Gesù. I sacramenti non potrebbero dunque costituire un'altra azione salvatrice; essi sono soltanto quell'unica azione resa presente, ma in modo efficace. Tale efficacia è divina. La stessa cosa avviene per la rivelazione. C'è una sola rivelazione, quella fatta agli apostoli. Quindi è assolutamente vero che il tempo della rivelazione è un tempo storico, unico e privilegiato. Ma questa rivelazione è resa infallibilmente presente dall'azione di Dio nel tempo della Chiesa per mezzo del magistero.

C'è, comunque, differenza tra l'attuazione della redenzione da parte dei sacramenti e quella della rivelazione da parte del magistero. Se l'una e l'altra presuppongono una istituzione ecclesiastica, è certo che l'infallibilità del magistero ha una relazione più stretta con l'unità della Chiesa. Perché essa possa esercitarsi, occorre che ci sia un legame visibile a cui Dio abbia accordato la sua autorità. Riconoscere l'esistenza di una tradizione in senso cattolico porterebbe a riconoscere l'infalibilità del successore di Pietro. In altri

mente Cullmann si è accorto di una tale conseguenza. In ogni caso essa ci permette di comprendere perché la sua opera su san Pietro e l'articolo su cui abbiamo discusso abbiano un legame tanto stretto.

Comunque si ragioni, resta che occorre attenersi ai fatti. Ora, non esiste un caso in cui ci sia un'attualizzazione della rivelazione che presenti un valore normativo? Cullmann riconosce che questo caso esiste, ed è quello della regola di fede, alla quale egli riconosce questo valore normativo. Ma non significa questo ammettere un'altra norma al di fuori della sola Scrittura? No, risponde, perché la regola di fede fa anch'essa parte dei tempi apostolici. «Non c'è da un lato il credo degli *apostoli* e dall'altro i loro scritti; ma entrambi formano un blocco unico, in quanto tradizione apostolica di fronte a tradizione post-apostolica. Il credo era come il riasunto apostolico dei libri del Nuovo Testamento. Per poter costituire la norma d'interpretazione, occorre che questo stesso credo fosse apostolico» (pp. 63-64).

La questione sembra molto meno semplice; qui infatti il ragionamento di Cullmann presuppone che la regola di fede, chiamata Simbolo degli Apostoli, sia d'origine apostolica. Niente è meno certo. Gli studi di J.N. Kelly⁵ hanno dimostrato che le prime formule di fede sono forme molto più varie di quel che abbia creduto Cullmann.⁶ Il Simbolo degli Apostoli sembra essere il credo battesimale romano della metà del II secolo. Ma con esso ce ne sono molti altri. Esso rappresenta già senza dubbio uno sviluppo dogmatico in rapporto al Nuovo Testamento e, per di più, conoscerà altre successive aggiunte, come la comunione dei santi e la discesa all'inferno.

⁵ J.N. Kelly, *Early Christian Creeds*, Longman, Green and Co., Londra 1950, pp. 25 ss.

⁶ O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Presses Universi-

La questione è molto importante, perché si tratta di un testo di cui Cullmann riconosce il carattere normativo. Ora riesce difficile mantenerne il carattere apostolico. Non ci troviamo forse proprio in presenza di quell'attualizzazione della rivelazione scritta, che non si sovrappone a essa, ma ne appare l'espressione vivente? Ora, ciò che caratterizza esattamente la formula di fede è proprio il suo sviluppo: essa è l'espressione dell'interpretazione ufficiale, da parte della Chiesa, della rivelazione scritta. A differenza degli scritti del Nuovo Testamento, la sua autorità non le deriva dagli apostoli, come pretende Cullmann, ma dalla Chiesa, della cui fede rappresenta l'espressione ufficiale e infallibile.

Quindi la considerazione della formula di fede mi sembra essenziale nel presente dibattito. Non credo d'altronde che il Simbolo degli Apostoli possa essere separato dagli altri simboli. Non ci sono fra di essi differenze di natura. Il loro insieme, che occorrerebbe completare con le definizioni dogmatiche, costituisce propriamente ed esclusivamente la tradizione in senso stretto, cioè l'interpretazione autorizzata della Scrittura. Il problema è di determinare l'autorità che loro si riconosce. Se Cullmann ammette il valore normativo del Simbolo degli Apostoli, anche nel caso in cui viene escluso il suo carattere apostolico, egli riconosce implicitamente il valore normativo della tradizione nella sua sostanza.

Questa è la concezione della tradizione apostolica che ci sembra corrispondere alla dottrina del Nuovo Testamento. E ciò potrebbe bastare alla nostra dimostrazione. Ma possiamo trovarne una conferma nel fatto che ritroviamo questa concezione nel II secolo in sant'Ireneo, di cui sono d'altronde noti i legami con l'ambiente apostolico. Dom Reynders⁷ ed

⁷ Padre Reynders, *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée*, in «Rech. Théol. Anc. Méd.», 1933, pp. 154-191.

il Padre Holstein⁸ hanno studiato in maniera esauriente il vocabolario della tradizione usato nelle opere di Sant'Ireneo. I risultati sono stati notevoli. Il verbo *paradidomai*, che esprime la tradizione in quanto atto di trasmettere, è, dice il Padre Reynders, «esclusivamente riservato» agli apostoli (*op. cit.*, p. 188). Il Padre Holstein attenua questa affermazione, che però resta sostanzialmente vera. Citiamo un esempio tra molti: «Gli apostoli hanno trasmesso a tutti quel che essi stessi avevano appreso dal Signore» (*Adv. haer.*, III, 14, 2). È dunque incontestabile che gli apostoli sono considerati fonte della tradizione in modo del tutto privilegiato.

Ma se prendiamo ora il sostantivo *paradosis*, che designa la tradizione in quanto cosa trasmessa, constatiamo che qui il soggetto non è mai gli apostoli, ma sempre la Chiesa. Così «la Chiesa nel mondo intero ha ricevuto questa tradizione degli apostoli» (II, 9, 1). Si troverà il riassunto completo dei passi nell'articolo di Dom Reynders (pp. 180-181). È da rilevare in modo particolare che, nella maggior parte dei passi, si parla *contemporaneamente* degli apostoli e della Chiesa, i primi considerati come coloro che comunicano la tradizione e la seconda come colei che la riceve. Questo accostamento mette in evidenza come la stessa tradizione sia considerata sotto un duplice aspetto: nella sua origine e nel suo soggetto. Giustamente scrive il Padre Holstein, dopo aver raffrontato i testi: «Questo confronto sottolinea il carattere apostolico ed ecclesiale della tradizione di Ireneo: più precisamente, dato che non si tratta di una duplice tradizione, il carattere apostolico della tradizione ecclesiale» (*op. cit.*, p. 235). Così è chiaro che manca assolutamente nell'opera di Ireneo la distinzione tra una tradizione apostolica e una tradizione ecclesiale.

⁸ Padre Holstein, *La tradition des Apôtres chez saint Irénée*, in «Rech. Sc. Re-

Per quel che riguarda il luogo della tradizione e della successione, è risaputo che questa è una tesi cara a Ireneo. Il kerigma, cioè la proclamazione che gli apostoli fanno ufficialmente della rivelazione, è poi fissata da essi nelle Scritture (*Adv. haer.*, III, 1, 1) e trasmessa alla persona dei loro successori: «Noi ci rifacciamo a questa tradizione che viene dagli apostoli e che è conservata nelle Chiese con la successione dei presbiteri» (III, 2, 2). E questa conservazione del kerigma nella tradizione ha un'autorità eguale a quella delle Scritture, al punto che essa potrebbe bastare: «Se gli apostoli stessi non ci avessero lasciato nessuna Scrittura, non occorrerebbe che seguire la regola della tradizione che essi hanno trasmesso a coloro cui affidavano le Chiese» (III, 4, 1). È chiaro che questo s'opponesse alla concezione di Cullmann, che vede nella Scrittura del Nuovo Testamento la fissazione della tradizione dei tempi apostolici. Per Ireneo, Scrittura e tradizione si riallacciano direttamente agli apostoli e godono di un'eguale autorità.

Ora, l'oggetto di tale tradizione è anzitutto l'affermazione delle tre persone. Ireneo è a questo proposito assolutamente esplicito, e termina la sua esposizione sulla tradizione, in quanto essa si distingue dalla Scrittura, con una dichiarazione sul suo contenuto: «Essi conservano con cura la tradizione antica, che afferma l'esistenza di un solo Dio, creatore del cielo e della terra e di tutto quel che vi è racchiuso, per mezzo di Cristo Gesù, Figlio di Dio, che, nell'immensità del suo amore, ha accettato di essere partorito dalla Vergine, che ha patito sotto Ponzio Pilato, è resuscitato, è stato ricevuto nella gloria, che verrà nella gloria, giudice di coloro che sono giudicati, salvatore di coloro che sono salvati. Coloro che, senza Scrittura, hanno creduto in questa fede, Dio li considera suoi diletta» (*Adv. haer.*, III, 4, 2).

Noi conosciamo bene questo riassunto: è l'equivalente del nostro *Simbolo degli Apostoli* e del nostro *Simbolo di Ni-*

cea. Sappiamo che questo Simbolo, prima di essere fissato, ha avuto varie forme; ma i tratti essenziali son sempre gli stessi. Esso rappresenta il programma della catechesi e ha in Ireneo un nome caratteristico: «il canone della verità»: «Colui che conserva in sé con rettitudine questo canone della verità, che ha ricevuto col battesimo, conoscerà i nomi (= le tre persone) che vengono dalle Scritture» (*Adv. haer.*, I, 9, 4). La fede nella Trinità è dunque l'eredità che Cristo stesso ha dato alla sua Chiesa perché vi fosse conservata intatta di fronte a tutte le deviazioni. Essa viene «trasmessa» ufficialmente col battesimo da una tradizione vivente e autorizzata attraverso tutte le generazioni.

La Chiesa non fa che trasmettere questa fede trinitaria. La tradizione, secondo la bella espressione del Moehler, è una tradizione vivente. Ciò vuol dire che la Chiesa ha l'infallibile potere di definire il contenuto autentico della rivelazione, di fronte agli errori di interpretazione che si possono presentare. Tali sono state, in materia trinitaria, le definizioni dei concili di Nicea e di Costantinopoli che, contro l'eresia ariana, hanno affermato la perfetta uguaglianza delle tre persone. Ciò significa dunque che la Chiesa ha il potere di spiegare questo o quell'aspetto della rivelazione che rimaneva oscuro. Per far ciò si vale del lavoro dei teologi.⁹

Quindi la Scrittura e la tradizione sono le fonti che ci aprono la via alla rivelazione. Ma su tale dato rivelato l'intelligenza dell'uomo si esercita secondo il modo che le è proprio, cioè razionale e discorsivo. «Non si tratta di una attività razionale che si esplica sul dato della fede, ma della luce della fede che informa e utilizza la ragione».¹⁰ Tale ricerca è l'og-

⁹ Il Concilio Vaticano II ha trattato dei rapporti tra rivelazione, Scrittura, tradizione e magistero soprattutto nella *Dei Verbum* (ndt).

getto della teologia che, secondo l'espressione di sant'Anselmo, è «*fides quaerens intellectum*», la fede che cerca di comprendere il suo oggetto. Questo ci introduce in un nuovo ordine di questioni che riguardano l'indagine dell'intelligenza umana, illuminata dalla rivelazione, vivificata dalla grazia, per approfondire il dato rivelato.

L'utilità della teologia è stata spesso contestata nel corso della storia del cristianesimo e a tutt'oggi lo è ancora. Perché, si dirà, non attenersi scrupolosamente alla rivelazione, come ci è presentata dalla Bibbia e dalla tradizione? Non si rischia di sostituire speculazioni umane alla parola di Dio, volendo ragionare su di essa? D'altra parte, si aggiungerà, la forma con la quale la Bibbia e la tradizione ci propongono la rivelazione come un annuncio della salvezza e dei mezzi per raggiungerla, non è forse la vera forma con la quale devono essere presentate le verità della fede? Essa costituisce la teologia "kerigmatica" e questa teologia è la sola valida. Inoltre, insistendo troppo nel ridurre a sistema le verità rivelate, non si rischia di impoverirle e di ridurre la pienezza vivente della parola di Dio a definizioni e a deduzioni? Questo intellettualismo della teologia non rischia di stornare gli uomini che cercano un Dio sensibile al cuore e una esperienza religiosa? Non corre essa il pericolo di svuotare il mistero stesso e di sostituirgli un sistema razionale?

Queste critiche non sono del tutto prive di valore e la storia della teologia ci dimostra che spesso essa se le è meritate. È vero infatti che la teologia non potrebbe aggiungere nulla all'insieme della tradizione e della Scrittura, dato che la rivelazione è terminata con i tempi apostolici. Occorre aggiungere anche che la forma normale della presentazione del messaggio cristiano è la predicazione della parola, il kerigma, e che è un errore sostituire a essa delle discussioni teolo-

come è contenuta nella Scrittura e nella tradizione, supera qualsiasi teologia e che quest'ultima ne è un inventario sempre incompiuto. È vero anche che la teologia è insufficiente laddove non sfocia in mistica, cioè nell'incontro vivente con il Dio vivente. Infine è vero che i teologi hanno spesso peccato di razionalismo: l'esempio più illustre lo troviamo nel teologo più antico, che è anche uno dei più grandi, Origene, su cui ancora si discute per sapere se il suo sistema sia filosofico o teologico, se i principi primi siano ricavati dalla rivelazione o dalla ragione.¹¹

È facile che si verifichino abusi in teologia; quindi è essenziale inquadrarla bene, in quelle vie della conoscenza di Dio che studiamo in questo libro, per cercare di dimostrare il suo valore e insieme i suoi limiti. Parliamo anzitutto del suo valore. Abbiamo detto che la rivelazione, nella forma in cui ci viene presentata dalla Scrittura e dalla tradizione, riguarda essenzialmente dei fatti. Dio vi appare in situazioni concrete, mentre stringe alleanza, è giudice e liberatore. Nel Nuovo Testamento, vediamo Gesù Cristo che si comporta come Dio, e lo Spirito che opera dei miracoli. Ma tali fatti possono essere spesso mal interpretati, e la storia del cristianesimo sta a dimostrarlo: basta pensare ai vaghi tentativi dei primi scrittori cristiani quando parlano della Trinità, alle loro esitazioni sul modo corretto di esprimere la relazione tra il Verbo e il Padre. Occorreranno quattro secoli per giungere, col concilio di Nicea, a una formulazione esatta del dogma trinitario.

Quindi, voler attenersi alla pura e semplice lettera della Bibbia, voler abolire le precisazioni della teologia, significherebbe forse ricadere nella confusione e nei brancolamenti; lo

¹¹ Vedi J. Daniélou, *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*, in «Rech. Sc.

dimostra l'esperienza di tali ritorni alla Bibbia pura. C'era indubbiamente nel luteranesimo un desiderio legittimo di un contatto diretto con la parola di Dio al di là dell'enorme zavorra della teologia medioevale e delle discussioni sterili della scolastica decadente; ma passando sopra alla teologia, si rinnegavano contemporaneamente i progressi della tradizione dogmatica e, facendo della sola Scrittura la fonte della verità, ci si esponeva a tutte le deviazioni che infatti ne sono derivate, perché ciascuno interpretava la Scrittura a modo suo proprio. Del resto, come abbiamo detto, Gesù Cristo ha affidato il suo messaggio alla Chiesa, la quale ha quindi l'autorità di interpretare la rivelazione; ed essa la interpreta con le definizioni dogmatiche. Ma alla base di queste definizioni c'è tutto il lavoro della teologia.

Non c'è dubbio che il contatto con la Bibbia e la tradizione è sempre necessario. E non c'è nulla di più pericoloso che sostituire a esso una sistematizzazione teologica. La Bibbia e la tradizione costituiscono il dato regolatore cui il teologo deve sempre riferirsi, se non vuole cadere in costruzioni arbitrarie. La teologia, quando si sbarazza di questo termine di confronto, perde contatto con la realtà stessa che è il suo oggetto e si smarrisce nei meandri della speculazione. Questo non significa però che la teologia non sia necessaria; essa infatti è il lavoro dell'intelligenza che, confrontando gli uni agli altri i dati rivelati, sottolineando il loro legame, e precisandone la consequenzialità, impedisce alla rivelazione di rimanere allo stato oscuro e bruto e ne chiarisce i dati permettendone così una migliore comprensione. La Bibbia e la tradizione non esistono allo stato puro; commentandole, le si interpreta e quindi si fa della teologia. Il disprezzo della teologia porterà soltanto a fare della cattiva teologia.

Si dirà che qui il problema non è quello teorico della teologia come tale, ma quello della sua funzione. Non è questa

che la rivelazione è stata deformata dall'interpretazione dei teologi? Infatti essi per esprimerla hanno preso in prestito le categorie filosofiche di Platone e di Aristotele. Quindi, interpretando la parola di Dio attraverso queste categorie, non l'hanno essi ridotta a una gnosi? La teologia di Origene non è forse un platonismo cristiano più che una teologia propriamente detta? E l'uso delle categorie aristoteliche da parte di san Tommaso non ha forse deformato la rivelazione, sostituendo le categorie di forma e di contenuto, di potenza e di atto alle categorie bibliche di *berith* e d'*emet*, di *tsedeq* e di *hesed*? Non sarebbe il caso di sbarazzarci di tali categorie per ritornare a quelle della Bibbia?

Nel corso del capitolo precedente abbiamo dimostrato che un tale appunto non è del tutto infondato. Non c'è dubbio che san Giovanni ha messo la teologia cristiana di fronte a grandi difficoltà quando ha usato la parola *logos* per tradurre il biblico *datar*. Infatti il *logos* indicava nella filosofia greca un certo numero di aspetti razionalisti e panteisti, di cui era difficile che esso si potesse liberare tutto d'un colpo. Da qui son sorti i numerosi errori di parecchi teologi in questo campo. Analoghi appunti si potrebbero fare a proposito della traduzione di *ruah* con *pneuma* o di *tsedeq* con *iustitia*; tutto questo, comunque, non rientra ancora nel problema della teologia, ma costituisce quello del passaggio della rivelazione da una forma linguistica a un'altra. Ora questo è un lavoro estremamente delicato e pericoloso che ancor oggi può ingenerare una quantità di confusioni.

Ma, anzitutto, il fatto che questo passaggio sia delicato non significa che esso sia deformante. Infatti, appropriandosi delle espressioni della filosofia per formulare le realtà della rivelazione, la teologia le arricchisce di un contenuto nuovo. In questo appare anzitutto la necessità della teologia.

momento che il Vangelo era rivolto a tutti i popoli. Tale traduzione rischiava di portare con sé della confusione; per questo era necessaria l'elaborazione di nuove categorie teologiche. È proprio quel che è avvenuto. Dopo alcuni secoli, la teologia s'è trovata in presenza di nozioni nuove – persona, sostanza, natura –, nozioni prese materialmente dalla lingua greca, ma che avevano acquisito un significato proprio e che hanno permesso una formulazione della rivelazione nella lingua greca.

Ciò ci porta a notare che c'è una grande confusione in coloro che vorrebbero attenersi alle categorie bibliche:¹² infatti con categorie bibliche si possono intendere due cose. Da una parte sono gli stessi contenuti intelligibili attraverso i quali si esprime la rivelazione; e dall'altra è la forma semitica che essi hanno preso nella Bibbia. È necessario dire che questo secondo aspetto è secondario. L'ebraico non fa parte della rivelazione, la quale trascende ogni cultura particolare e deve esprimersi in tutte le lingue del mondo. E questa non è una deformazione ma un arricchimento; infatti, esprimendosi in culture diverse, l'unica verità della rivelazione mette in rilievo aspetti diversi. Sul piano teologico concluderemo dunque che, lungi dal contestare la legittimità dell'espressione della rivelazione con le categorie della filosofia greca, opera questa dei teologi, dobbiamo dire che oggi è augurabile che un lavoro analogo si faccia per l'India o per la Cina.

Oltre a ciò la teologia permetterà di scerverare il vero significato della rivelazione dalle interpretazioni errate. La storia ci dimostra che la teologia è nata soprattutto con lo scopo di combattere l'eresia. I primi teologi, Ireneo e Tertulliano, hanno composto le loro opere per confutare gli errori

¹² In particolare questo è l'errore di Claude Tresmontant nel suo *Essai sur la pensée biblique*.

degli gnostici e per di mostrare che questi interpretavano falsamente la Scrittura. I grandi teologi trinitari del IV secolo, Atanasio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, hanno confutato gli errori di Ario e di Eunomio sulla Trinità. L'opera di sant'Agostino fu in gran parte una confutazione del pelagianesimo; i teologi del XVI secolo elaborarono una teologia della grazia e della libertà contro gli errori protestanti. La teologia prepara così la strada al magistero della Chiesa, alla quale solo compete l'autorità di definire la fede in virtù dell'assistenza dello Spirito Santo.

Ma questo aspetto negativo della teologia non è quello essenziale. L'oggetto dei grandi teologi è di rilevare quel che è implicito nel dato rivelato. Come abbiamo detto, quest'ultimo si presenta come una testimonianza resa ad azioni divine; lo scopo della teologia sarà di mostrare ciò che tali avvenimenti manifestano di Dio. Per esempio, la Bibbia ci presenta Dio che punisce Israele adultero e manifesta la sua gelosia. È questa una situazione concreta piena di significati; la teologia mostrerà che essa è l'espressione del monoteismo, dell'appartenenza esclusiva della divinità al Dio unico e trascendente. Allo stesso modo la Bibbia ci parla di Cristo che afferma di essere più grande del sabato, poiché Dio solo può modificare il sabato che è istituito da Dio. La teologia ci dirà che questo implica la sua divinità.

In seguito, la teologia dovrà precisare il senso di questi caratteri del Dio vivente che essa mette in luce, perché sono spesso ambigui. Così non basta dimostrare che Gesù Cristo è Dio e quindi che c'è in Dio un'altra persona oltre il Padre; ma bisognerà dimostrare in che cosa consista tale distinzione. Essa infatti potrebbe essere interpretata nel senso di una dualità di dèi, che reintegrerebbe un politeismo; è proprio questo quel che dicono spesso, per ignoranza della teologia, i non cristiani. Oppure può peccare per difetto dicendo che

il Verbo è una potenza di Dio o un modo del suo essere. La teologia preciserà che il Verbo è una persona, cioè che possiede una sussistenza distinta da quella del Padre, ma tuttavia che c'è una sola natura divina, posseduta indissociabilmente dal Padre e dal Figlio.

È chiaro che in questo sforzo per comprendere il mistero di Dio la teologia e pur sempre l'opera di un'intelligenza umana. Quest'intelligenza conosce realmente Dio nella manifestazione che egli fa di se stesso, ma lo conosce con i suoi limiti. Per questo essa non è un razionalismo, perché non spiega il mistero di Dio in modo da renderlo totalmente intelligibile. Riconosce il mistero come mistero, ma lo enunzia in formule esatte. Così la teologia non spiega come è possibile che ci siano in Dio tre persone; questo resta un mistero insondabile in cui neppure gli angeli possono immergere lo sguardo. Ma essa afferma che ci sono in Dio tre persone, e in questo modo supera quel che la ragione può conoscere.

Infine la teologia pone in rilievo l'ordine e i legami di quei dati che essa illumina, dopo averli presi dalla Scrittura e dalla tradizione. Lo scibile cristiano è costituito da tali corrispondenze tra i diversi campi della fede. Non è una spiegazione e una giustificazione della rivelazione fuori della rivelazione, perché la parola di Dio è il suo unico ed esclusivo punto di partenza; ma è l'inventario delle ricchezze della parola di Dio e pone così in luce l'unità del piano divino. Quest'unità stessa è quella che ne costituisce la sua giustificazione, poiché dalla convergenza di tutti i dati e dai loro legami risalta un'evidenza propria. È la totalità della rivelazione che prova il particolare della rivelazione. L'opera dei filosofi ha posto in rilievo appunto tale totalità.

È chiaro quindi il legame tra la teologia e il dato rivelato. La teologia è semplicemente la conoscenza della Scrittura e della tradizione, delle rivelazioni e delle loro implicazioni.

ché il teologo deve sempre riferirsi alla parola di Dio. Ma nello stesso tempo la parola di Dio si illumina per mezzo della teologia; le sue oscurità si dissolvono, le difficoltà si risolvono, la sua unità viene messa in luce. Senza dubbio in questi ultimi secoli c'è stata una dissociazione eccessiva tra un'esegesi troppo puramente scientifica e una teologia troppo esclusivamente razionale. Un mutuo avvicinamento è necessario per entrambe.

Ma con tutto questo non abbiamo ancora esaurito il contenuto della teologia. Come abbiamo detto, essa è lo sforzo dell'intelligenza per comprendere il dato rivelato. Tale sforzo è, sì, opera della ragione, ma non di una ragione puramente naturale, bensì di una ragione vivificata dalla grazia. La teologia è opera di fede. Infatti la fede non è soltanto l'atto con il quale lo Spirito aderisce alla testimonianza della parola nel suo contenuto misterioso, ma è anche una virtù teologale soprannaturale, che eleva lo Spirito al di sopra di sé e lo connaturalizza con il mistero.¹³ Essa è una nuova intelligenza creata dallo Spirito, che, solo, sonda le profondità di Dio e permette di cogliere queste realtà in modo oscuro, ma reale.

Tale intelligenza è a tutta prima rudimentale, ma, a mano a mano che si esercita, diviene vieppiù luminosa. Essa è una partecipazione alla conoscenza con cui Dio conosce se stesso; è già un abbozzo della visione e solo i veli della carne la rendono ancora opaca. Accresciuta dai doni dello Spirito Santo, dal dono della scienza e dal dono dell'intelligenza, familiarizza lo spirito con le realtà divine, gli permette di coglierle nella loro realtà e di provarne l'evidenza. Se è errato ridurre la teologia alla contemplazione di fede ed eliminarne

¹³ Vedere le giuste osservazioni di R. Garrigou-Lagrange, *Thomisme*, DTC,

l'aspetto propriamente razionale, è ugualmente errato voler abolire tale elemento e ridurla a una dialettica puramente razionale. Molte controversie inutili sono nate dalla volontà di negare l'uno o l'altro di tali elementi.

Questo compito della fede teologale nella teologia è particolarmente accentuato nei Padri della Chiesa. Nei Padri greci, da Clemente d'Alessandria in poi, noi riscontriamo l'idea che la fede si sviluppa in gnosi. Del resto essi non fanno altro che riprendere una espressione di san Paolo. Non c'è nulla di esoterico in tale gnosi, che ha per solo oggetto la fede, ma che rappresenta una fede che diventa luminosa e che contempla il suo oggetto. Per Origene, la teologia è l'intelligenza del significato spirituale della parola di Dio, cioè della realtà nascosta presente sotto la lettera apparente. Tale concezione non era priva di pericolo, nel senso che rischiava di misconoscere il primato del senso letterale; ma essa esprime giustamente il fatto che la Scrittura mostra soltanto nel loro affioramento nella storia della salvezza le realtà nascoste del Dio eterno e della creazione spirituale, che per Origene costituiscono l'oggetto ultimo della teologia. Per il suo discepolo Evagrio, la *teologia* costituisce l'apice dell'ascensione contemplativa, la visione stessa della Trinità.

Simile concezione della teologia è stata spesso unita, nei Padri, a un disprezzo della dialettica.¹⁴ Essi rimproveravano ai tecnologi ariani l'uso delle categorie di Aristotele. San Tommaso d'Aquino ha reagito contro i pericoli che poteva presentare tale teologia troppo puramente contemplativa e ha restituito al ragionamento il suo posto nella teologia e, nonostante lo scandalo suscitato dapprima negli ambienti teologici conservatori, non ha esitato ad avvalersi delle categorie di Aristotele. Tale rivoluzione è stata liberatrice perché,

come abbiamo detto, la ragione sostiene nella teologia un compito essenziale. Ma san Tommaso era anche un uomo di preghiera: la sua teologia scientifica e razionale è, nello stesso tempo, contemplativa e teologale.

La Scolastica della decadenza s'è spesso allontanata dal punto di vista di san Tommaso. L'abuso della dialettica, le questioni oziose, la virtuosità della ragione danno spesso l'impressione che essa perda di vista la serietà del suo oggetto. Il padre von Balthasar ha giustamente rilevato che, nei tempi patristici, speculazione teologica e vita contemplativa andavano di pari passo e che i dottori della Chiesa erano dei santi, mentre accade spesso nei tempi moderni che i teologi non siano sempre dei santi e che i santi non siano sempre dei teologi.¹⁵ Una certa sterilità della teologia moderna deriva anzitutto dal fatto che non è animata dalla spinta soprannaturale, dal dinamismo della fede verso la visione trinitaria. La vera scienza di Dio è quella che porta ad amare Dio. Non è possibile leggere sant'Agostino senza essere trascinati dallo slancio che lo innalza verso la Trinità. Non sempre si può dir lo stesso dei nostri manuali.

Perché, dopo tutto, se abbiamo detto che la filosofia, quando incontra il mistero di Dio, deve trasformarsi e aprirsi all'adorazione, è giusto che noi si chieda almeno altrettanto al teologo. Ma spesso egli si installa nel dato rivelato come se si trovasse a casa sua e ne discute come farebbe di altri argomenti, trattandolo senza quello spirito di profonda riverenza che avremmo il diritto di aspettarci quando si tratta del Dio vivente. In quel caso è ancor di Dio che il teologo parla? Non accumula forse dei concetti vuoti? Ogni vera conoscenza infatti raggiunge la realtà stessa delle cose attraverso la mediazione del concetto. Come si potrebbe cogliere la realtà di Dio senza l'illuminazione della fede? Così la teolo-

¹⁴ Se ne trova ancora l'eco nell'*Imitazione di Cristo*.

¹⁵ D. von Balthasar, *Théologie et sainteté*, in «Dieu vivant», XII, pp. 18-19.

già ci appare al suo posto tra le vie della conoscenza di Dio. Essa presuppone che la Scrittura e la tradizione costituiscano il punto di partenza della sua ricerca; essa è lo sforzo dell'intelligenza che si esplica in forme diverse per comprendere e formulare quel dato che la rivelazione presenta allo stato grezzo. Alla fine si congiunge con la conoscenza mistica di Dio in quanto è rischiarata dalla fede teologale, che coglie oscuramente la realtà stessa del mistero.

La parola *teologia* designa nel linguaggio corrente l'insieme della speculazione sul dato rivelato, che si tratti di Dio o della grazia, della Chiesa o dei sacramenti. Più rigorosamente, i Padri distinguevano tra *teologia* propriamente detta, che si riferisce soprattutto alle persone divine, e *economia*, che si riferisce all'opera di Dio nella creazione e nella redenzione. In tale senso noi useremo qui la parola *teologia*, poiché in questo libro parliamo soltanto di Dio. La teologia parla di Dio nella sua essenza e insieme nelle sue persone. Lasciamo da parte il primo aspetto, dato che abbiamo già avuto molte volte l'occasione di parlarne, in particolare a proposito della rivelazione di Dio nell'alleanza; ci limiteremo a constatare che occorre distinguerlo dalla teodicea, o conoscenza filosofica di Dio. Si tratta propriamente qui della natura divina come ce la fa conoscere la rivelazione. Ma il nostro oggetto sarà soltanto la teologia trinitaria.

È evidente che non possiamo esporre in poche pagine quel che costituisce il fulcro stesso della teologia; ci limiteremo a dire in che cosa consista la conoscenza teologica e quali problemi essa incontri. In tale modo non faremo altro che continuare l'argomento iniziato nel capitolo precedente. Abbiamo visto come la rivelazione ci mostri le tre persone che si rivelano come divine e come personali attraverso le missioni: il Padre, il Figlio, lo Spirito.

Spirito manifestandosi nelle opere che compiono. La teologia prolunga la rivelazione, mettendo in luce, a partire da tale manifestazione essenziale, come si presentino le tre persone nelle loro relazioni eterne.

Occorre rendersi conto del carattere vertiginoso di tale compito per comprendere come esso sia stato difficile. Lo spirito umano si trova infatti di fronte a una realtà completamente estranea, della quale non c'è, nell'esperienza umana, alcun punto di riferimento, e che sembra addirittura una sfida ai principi che servono all'uomo nell'ordine della sua esperienza. La luce della Trinità è talmente abbagliante che lo sguardo dell'uomo non può sostenerla. Egli ha a sua disposizione solo i dati della Scrittura, che deve interpretare basandosi sui dati della Scrittura. Così a tentoni, raffrontando passi con passi, avanza in questo mondo sconosciuto e inconoscibile, sul quale egli non ha altri elementi che quelli che la Trinità stessa gli ha lasciato scorgere di sé con la sua azione nel mondo. L'uomo tuttavia deve dire qualche cosa: solo attraverso balbettii, di cui egli stesso percepisce l'imperfezione, può giungere a formule giuste.

Occorre partire dal fatto che la base stessa della fede cristiana è che esiste un solo Dio; ciò riempie l'Antico Testamento e costituisce la base incrollabile della fede biblica. Di fronte al Dio unico, il Nuovo Testamento manifesta l'esistenza del Figlio che è Dio e dello Spirito che è Dio. La prima tappa della teologia, nello sforzo di conciliare queste due affermazioni, sarà di asserire che è vero che, esiste un solo Dio, nella misura che c'è un senso in cui il Dio unico possiede solo lui la divinità nel significato originale e primordiale. Questo Dio è il Padre. Ma il Figlio e lo Spirito sono realmente Dio, nella misura che essi posseggono realmente la divinità, ma in una forma derivata e seconda. Non si vede

do diverso. È quello che hanno fatto i primi teologi che hanno osato affrontare il problema.

Così i teologi giudeo-cristiani, valendosi delle categorie familiari al giudaismo dell'epoca, designano il Figlio e lo Spirito come angeli, volendo con questo significare che essi sono persone spirituali di una natura eminente, distinta dal Padre, ma inferiore a lui.¹⁶ I primi teologi greci si esprimono in forma più speculativa. Giustino vede nel Padre il Dio nascosto e inaccessibile e nel Verbo la manifestazione di Dio all'umanità. Appare così una peculiarità, che resterà a lungo caratteristica della teologia del Verbo: il suo legame con la creazione. Per Origene, sebbene sia il primo che ha cercato di esprimere il modo della generazione del Verbo con più rigore, questo resta separato dal Padre da un abisso paragonabile a quello che separa lui stesso dalla creazione. Il Padre è pura unità, il Verbo è insieme uno e multiplo, intermediario così tra il Padre, che solo è *o theos*, e la creazione di cui è l'archetipo.

Analoga formulazione si riscontra nella teologia latina. Per Tertulliano il Verbo è esistito eternamente, come pensiero immanente e impersonale di Dio, in quanto Dio è spirito e quindi pensiero; ma egli ha acquistato una sussistenza personale solo quando è stato proferito per essere strumento della creazione. Quindi egli è eterno come pensiero, ma non come persona. Al contrario di Origene, che ammetteva l'eternità del Verbo come persona, ma avente una relazione essenziale con il mondo, così da concludere che il mondo era eterno. È chiara la ragione di tali brancolamenti. Come abbiamo detto, l'esistenza del Verbo appare nella rivelazione in occasione delle sue missioni nella creazione e nell'incarnazione; da qui la tendenza a legare tali missioni alla persona

¹⁶ Vedi J. Barbel, *Christos Angelos*. Hanstein, Bonn 1941, pp. 181, 260.

del Verbo, a non considerarlo al di fuori di esse nella sua relazione eterna con il Padre. Tertulliano, imprigionato in rappresentazioni ancora materiali, vedeva nel Figlio una porzione della sostanza del Padre.

Tali difficoltà, che venivano ingenerate dalla Scrittura stessa, erano per di più aumentate dall'interferenza dei sistemi filosofici dei tempi, che attiravano nella loro orbita la teologia trinitaria. I filosofi del medio platonismo, Numenio e Albino, concepivano la divinità come una gerarchia di ipostasi. Plotino aveva dato a tale concezione la forma più rigorosa col considerare l'intelligenza come una emanazione dell'Uno primordiale e l'anima a sua volta come un'emanazione dell'intelligenza. A tale momento d'espansione corrispondeva un momento di conversione, in cui tutto si raccoglieva nell'Uno primitivo. Il più grande dei teologi ariani, Eunomio, applicò uno schema analogo alla Trinità. Identificando l'aseità della natura divina e il fatto che la proprietà del Padre è di essere ingenerato, egli riservava al Padre solo l'aseità.

Ma già nella forma che le aveva dato Ario, tale rappresentazione delle cose era stata considerata non conforme al dato biblico e incompatibile con la divinità del Verbo. Il Verbo non possedeva semplicemente una natura divina seconda e partecipata, egli non la aveva ricevuta da una libera decisione del Padre, ma possedeva la stessa natura divina del Padre nella stessa eternità. Tale affermazione fu sanzionata dal concilio di Nicea, che definì la consustanzialità (*omoousios*) del Padre e del Figlio, insieme alla loro eguale dignità ed eguale eternità. Ma dall'espressione stessa nacquero nuove confusioni. Dire che il Figlio aveva la stessa *ousia* del Padre, non significava confonderlo con lui? La questione teologica si complicava in questioni di vocabolario. La parola *ousia* po-

puntualizzarla nel senso di natura e opporle un'altra parola, *hypostasis*, per designare la persona.

Le menti superficiali potrebbero vedere in tutto questo nient'altro che dispute di terminologia. Ma i Padri della Chiesa non si sbagliavano; sentivano quanto fosse grave la posta di tali discussioni e le conseguenze fatali di un errore. Se in effetti il Figlio non è veramente Dio, diceva san Basilio, la natura umana non è divinizzata dall'incarnazione e la vita divina non viene comunicata col battesimo. In questo modo viene messa in questione tutta l'esistenza cristiana. Il dogma trinitario non è una dottrina inutile, ma da esso dipende tutta la vita cristiana; è il più misterioso e insieme il più elementare. Il neonato viene battezzato in nome delle tre persone; piccolo essere di carne e di sangue, viene immerso in piena vita trinitaria; tutta la sua eternità sarà solo lo spiegamento di questa prima grazia. La divinità del Verbo è dunque la pietra angolare su cui tutto si regge, senza la quale tutto frana. Per questo occorre giungere, a qualsiasi prezzo, ad esprimerla correttamente.

A Nicea fu formulata l'affermazione fondamentale della totale unite di natura del Padre e del Figlio e della loro distinzione personale. Nel 381 il concilio di Costantinopoli estese tale affermazione allo Spirito Santo. Ciononostante restava sempre aperta la difficoltà opposta al consustanziale. Se assolutamente tutto è comune tra il Padre, il Figlio e lo Spirito, cos'è che costituisce le loro differenze formali e li specifica come persone? Infatti essi, se hanno una natura unica, non sono tre persone identiche. Questa è la difficoltà che si presentava al teologo; e, proponendosela, appariva che, per paradosso curioso, la sola cosa che fosse propria di ciascuna persona era la sua relazione con le altre. Il Padre non esiste che nella sua relazione col Figlio e lo Spirito nella sua relazione col Padre e col Figlio. Insieme a questo appari-

va in piena luce la ragione della loro coesistenza eterna. Se il Padre esiste solo nella relazione col Figlio, egli coesiste necessariamente eternamente col Figlio. Tra le tre persone c'è una totale interdipendenza e una perfetta reciprocità.

E questa è l'ultima parola di ciò che può essere detto su quel che resta ineffabile. Infatti, dopo aver detto che Dio è uno e trino, occorre ripetere con lo Pseudo-Dionigi: «Questo il motivo per cui l'Unità, degna di gloria, la Trinità, che è Divinità per grado eminente e trascendente ogni cosa, non corrispondono né all'unità né ai gruppi ternari conosciuti da noi o da qualsiasi altra creatura; ma allo scopo di celebrarne veramente il carattere di eminente e trascendente copolazione nell'Uno e per celebrarne la divina fecondità, la chiamiamo con l'appellativo insieme di Trinità e di Unità, appellativo che trascende ogni nome, appellativo che ne esprime l'eminente trascendenza sull'essere. Ma nessun gruppo unitario, nessun gruppo ternario, nessun numero; nessun principio d'unità e di fecondità, né altra cosa alcuna o cosa qualsiasi conosciuta dalle creature può dare esplicazione a quell'arcano, che trascende ogni cosa ragionevole, della suprema Divinità...».¹⁷

Spesso le teologie hanno cercato di esprimere questo mistero con delle analogie sempre inadeguate e tuttavia non senza significato. Tali analogie possono essere diverse; infatti, se il dogma è uno, le teologie possono differire nella diversità degli strumenti concettuali che esse adoperano. La Chiesa stessa l'ha sempre riconosciuto e, pur avendo dato la preferenza alla sintesi di san Tommaso, non ha mai rifiutato sistemi come quello di san Bonaventura. Il punto di vista con il quale i Padri greci considerano la Trinità è diverso da quello di sant'Agostino, che la teologia occidentale farà suo.

¹⁷ Dionigi Aeropagita, *Trattato dei Nomi Divini*, XIII, 3, trad. it. Turolla,

Il progresso stesso della teologia esige in questo campo una libertà di discussione, nelle questioni disputate, che implica una diversità. Non è affatto escluso che, nella tradizione della teologia *perennis*, possano nascere delle nuove sintesi che, per esempio, mettano anzitutto l'accento sulla prospettiva della storia della salvezza, utilizzando alcune categorie delle filosofie moderne della storia, o che approfittino delle acquisizioni della filosofia della persona o della comunità per approfondire una teologia del Corpo Mistico di Cristo.¹⁸

La teologia ci offre un esempio di questa diversità di sistematizzazione. Sant'Agostino parte dal fatto che Dio è spirito. Ora, ogni spirito è un principio di operazioni immanenti. Esso s'esprime in una parola interiore nella quale si compiace come nella perfetta immagine del suo pensiero. Esistono dunque in questo modo la memoria, il verbo e l'amore. Quindi per sant'Agostino l'unica natura divina, nel senso che essa è natura di uno spirito e di un principio di operazione, possiede anche memoria, verbo e amore. Ed egli riferisce ciascuna di tali operazioni a ognuna delle persone. Ciò pone ben in evidenza sia il carattere spirituale delle generazioni e delle processioni divine che l'unità della divinità. Ma non appare mai il fatto che in Dio le operazioni siano delle persone. Un'altra difficoltà consiste nel fatto che il pensiero e l'amore, appartenendo alla natura come tale, sono comuni alle tre persone. Per tale ragione la teologia orientale è sempre stata ostile a questa analogia.

Riccardo di san Vittore parte invece dall'esistenza in Dio dell'amore. Dio è la pienezza di ogni bene. Ora l'amore è un bene, dunque l'amore esiste in Dio. Questo è tanto certo che i filosofi hanno spesso concluso che la creazione era necessaria perché Dio potesse amare un altro diverso da lui. La Tri-

rità ci permette di comprendere come l'amore possa esistere in Dio, senza che la creazione sia necessaria. Dio è dunque amore. Ma l'amore presuppone dualità di persone, perché è compiacenza in un altro. Questa è infatti, come abbiamo visto, l'essenza della concezione biblica dell'amore, che è la concezione estatica e si oppone alla concezione fisica, che è relazione all'essere e non alla persona. Ma d'altra parte l'amore tende a comunicarsi e trova la sua pienezza in tale comunicazione. Lo Spirito, la terza persona, esprime così che in Dio non c'è soltanto amore, ma anche pienezza d'amore.

La teoria vittorina ha il vantaggio di porre l'accento sul legame della Trinità e delle persone. Essa è più vicina alla tradizione orientale di quella di sant'Agostino. San Tommaso unirà queste due teorie dimostrando la loro complementarietà. È certo che ogni mistero, essendo irriducibile ad ogni analogia, può essere colto solo attraverso dei molteplici punti di vista, ciascuno dei quali pone in luce un aspetto e che è impossibile ridurre all'unità. Per questo la realtà del mistero spezza necessariamente ogni sistema in cui lo si vorrebbe rinchiudere. Infatti anche la teoria vittorina è mancante, nel senso che l'unità della natura, inversamente a quanto espresso da sant'Agostino, non appare nella sua necessità. Essa evoca le rappresentazioni trinitarie, care agli ultimi secoli del medioevo, in cui le tre persone sono simbozzate da tre uomini assolutamente identici, ma ognuno dei quali fa un gesto diverso.

Un'ultima analogia è quella che ci viene sottoposta dal grande mistico Ruysbroeck. Egli parte dalla nozione di vita, che si esprime con un movimento alterno di riposo, di espansione e di riflusso, che ne costituisce come la pulsazione. Ora, ciò presenta un'analogia: «Questa vita resta sempre nel Padre, si espande con il Figlio e rifluisce con lo

¹⁸ H. de Lubac, *Cattolicesimo*, Studium Roma 1948, pp. 289-311

Spirito Santo». ¹⁹ Tale concezione ha il vantaggio di mostrare come la Trinità sia l'espressione della vita intima di Dio ed inoltre di presentare la parte migliore della dottrina di Plotino dell'emanazione e della conversione, purificandola dei suoi riferimenti cosmologici. Ruysbroeck fa inoltre sua l'analogia agostiniana delle tre potenze, ma nello stesso tempo le apporta un tocco nuovo. E ciò, come ha sottolineato Padre Henry, dà alla sua teologia trinitaria una notevole pienezza. ²⁰

Così il Dio vivente, nella sua realtà una e trina, resta avvolto nella tenebra come in un mantello, ancorché si manifesti, e celato nella nuvola dell'inconoscibilità. E tuttavia, questo Dio uno e trino è contemporaneamente vicino all'anima, più vicino a essa di essa stessa. Egli, con la grazia, resta nella sostanza stessa dell'anima, in quanto ne opera la divinizzazione. L'anima lo coglie nella sua realtà misteriosa con la fede pura, al di là di qualsiasi concetto. Questa conoscenza del Dio inconoscibile nella sua realtà nascosta attraverso la comunicazione che egli fa di se stesso, è il campo della teologia mistica, che è la porta d'accesso alla visione beatifica. Ci resta ora da trattare proprio quest'ultimo aspetto, in cui l'essenza di Dio in ciò che ha di incomunicabile, la sua santità, si rivela all'anima in una relazione esistenziale.

¹⁹ J. Ruysbroeck, *Miroir du salut éternel*, Vromant, Parigi-Bruxelles 1937, p. 17.

²⁰ P. Henry, *La mystique trinitaire du Bienheureux Jean Ruysbroeck*, Recherches de science religieuse, Parigi 1953, p. 55.

IL DIO DEI MISTICI

Il Dio nascosto della rivelazione non si fa conoscere soltanto attraverso la testimonianza che egli dà di se stesso nella sua opera e di cui la teologia chiarisce il significato; egli si rivela anche all'anima in modo diretto. È il «Dio sensibile al cuore», il cui fuoco ha consumato l'anima di Pascal durante la notte di cui egli parla nelle sue memorie. È questo il Dio la cui presenza strappava Adamo a se stesso quando fu creata la donna, prefigurazione misteriosa della creazione della Chiesa; colui che si manifestava a Mosè nella tenebra e nel fuoco del Sinai; colui al cui peso troppo pesante non reggeva il cuore di Teresa e di Saverio, di Filippo e di Francesco, di Bernardo e di Domenico; è il Dio dei santi e non dei teologi; o meglio, è insieme il Dio dei teologi e dei santi, ma non soltanto dei teologi.

I teologi ci spiegano che cosa sia questa esperienza dei santi, quando ci dicono che la Trinità, toccando l'anima con la sua grazia, l'innalza al di sopra di se stessa e la divinizza, la fa partecipare all'amore con cui Dio ama se stesso e alla conoscenza con cui Dio si conosce. Questa tenebra divina è inaccessibile all'uomo carnale, ma disposizioni nuove e sensi nuovi possono connaturalizzare l'uomo spirituale con essa e permettergli di penetrarvi. Tali nuove disposizioni sono le virtù teologali, i doni dello Spirito Santo, che rendono l'anima, divenuta divina, atta a percepire le cose divine. Questo è quello che Pascal non ha potuto vedere né l'orecchio sen-