

RIPENSARE LA FEDE NELLA TEOLOGIA
Intervista a PIERO CODA

TEOLOGIA: IMPRESA ARDUA ED AFFASCINANTE

D. – È appena uscito, in coedizione Editrice Mursia e Pontificia Università Lateranense, un tuo volume d'introduzione alla teologia sotto il titolo *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo. Che cosa hai voluto offrire con quest'opera? Qual è il suo apporto specifico nei riguardi dei numerosi testi già esistenti su questa tematica?*

Tentare un'introduzione alla teologia è sempre impresa ardua insieme e affascinante. Ardua, perché è cercare di offrire il significato più profondo e anche il metodo globale di approccio alla verità cristiana, in modo il più possibile consono all'evento originario della rivelazione e con incidenza sull'esistenza di oggi; ardua, anche perché richiederebbe una grande esperienza e maturità di lavoro teologico e di cammino spirituale... Allo stesso tempo, però, è un'impresa affascinante perché ogni epoca storica, e anche ogni singola esistenza, sono sempre di nuovo messe di fronte all'evento della Parola di Dio che, come dico nel titolo, vuol diventare "parole umane" adatte al tempo, al dialogo della fede con la ragione degli uomini e delle donne di oggi. L'apporto specifico sta, mi pare, nel fatto che – muovendo da quest'ispirazione – ho cercato di tenere presenti alcuni centri d'interesse che in questi anni mi sono parsi tra i più importanti in vista della realizzazione di questo compito. Anche se l'ho potuto fare – data la

natura e la finalità primaria del volume, che è un manuale per gli studenti che si avventurano per la prima volta nell'universo teologico – in forma solo iniziale e semplificata.

ONTOLOGIA ED ERMENEUTICA

D. – *Potremmo enucleare sinteticamente questi centri d'interesse?*

Il primo, di carattere più teoretico, è rappresentato dalla relazione intrinseca, nel cammino della teologia, tra ontologia ed ermeneutica. L'ontologia, nel senso della tensione a dischiudere la rivelazione del senso dell'essere che è insita nella Parola di Dio che ci è donata escatologicamente in Cristo Gesù. Un discorso, quindi, che tocca l'universalità della rivelazione e la sua validità per ogni tempo e per ogni luogo. L'ermeneutica, invece, come orizzonte di comprensione tipico soprattutto del pensiero contemporaneo, che sottolinea come la ragione umana, e di conseguenza anche la fede – essendo quest'ultima null'altro che la ragione che s'apre in libertà all'evento della rivelazione e ne è trasformata –, è sempre incarnata in un soggetto storico che vive in una comunità e in una cultura determinata, e quindi ne reca i limiti e le domande, le ricchezze e le *chances*.

Mi sembra che oggi una delle sfide fondamentali per la teologia sia quella di saper coniugare in modo profondo, coerente ed equilibrato l'istanza ontologica e quella ermeneutica. Anche perché la rivelazione cristiana, da un lato, ci fa cogliere in modo escatologico il senso dell'essere che ci è rivelato nel Verbo di Dio fatto carne; ma contemporaneamente, dall'altro, è proprio essa, per la sua intima costituzione, che ha fatto scoprire al mondo occidentale e alla filosofia moderna la dinamica di progressività, d'inculturazione, di tradizione, di apertura al nuovo della speranza e di interrelazione che sono tipiche del pensiero umano. E questo perché la rivelazione di Dio avviene, appunto, in parole umane che vengono trasmesse vitalmente e in modo sempre nuo-

vo di generazione in generazione e che sono proiettate incessantemente verso l'al-di-là della storia, in Dio. È per questo che, nella struttura stessa della rivelazione cristiana, che è indagata dalla teologia, sono costitutivamente presenti l'istanza ontologica e l'istanza ermeneutica. Connottendole in modo organico e originale, la teologia può dare oggi un contributo non indifferente al travaglio della filosofia e in senso più lato della cultura contemporanea nella sua relazione con la verità.

DIMENSIONE PNEUMATOLOGICA

Un secondo centro d'interesse è quello che definirei, in senso sintetico, pneumatologico. C'è oggi necessità – mi sembra – di una teologia che, tenendo conto della grande riscoperta del cristocentrismo che ha caratterizzato il nostro secolo (basti pensare a K. Barth in campo evangelico o a H. Urs von Balthasar in campo cattolico), e sollecitata dalle ricchezze della tradizione orientale e più profondamente ancora dalla costituzione stessa della verità rivelata testimoniata dalla Scrittura, riscopra l'istanza pneumatologica. Il che significa molte cose. Istanza pneumatologica vuol dire, innanzi tutto, far spazio all'esperienza della verità che viviamo per l'azione dello Spirito Santo dentro la comunità cristiana in un continuo cammino storico di attualizzazione e di rinnovamento, secondo quanto dice il Vangelo di Giovanni: «Lo Spirito vi guiderà alla verità tutta intera» (*Gv* 16, 13; cf. 14, 26). E, di conseguenza, far spazio ai carismi di approfondimento della verità cristiana che lo Spirito di tempo in tempo dona alla Chiesa.

EVENTO PASQUALE E TRINITÀ

C'è infine, un terzo centro d'interesse che non è solo di contenuto, ma riguarda prima di tutto il metodo della teologia: si trattava di evolvere l'intuizione che già avevo cercato di esprimere

nel mio primo saggio di teologia, *Evento pasquale, Trinità e storia* (1984), mostrando come sia l'evento pasquale, e in modo particolare l'abbandono del Crocifisso, la via attraverso la risurrezione alla manifestazione della Realtà trinitaria di Dio e, in Lui, della vocazione trinitaria della creazione. Mi pare infatti che occorra oggi costruire, in fedeltà all'originalità dell'evento di Cristo Gesù, un discorso teologico che abbia il suo centro di gravità in questo nucleo sorgivo e irradiante del mistero cristiano, che si mostra del resto particolarmente parlante e incidente sulla storia nell'oggi. Ne deriva una struttura intrinsecamente pasquale e trinitaria del metodo teologico (*méthodos* significa, originariamente, via per giungere a una metà: e chi, se non il Cristo Crocifisso/Risorto è la via a Dio/Abba?). Mi pare l'abbia colto molto bene, presentando il mio libro, un giovane e assai valente filosofo italiano, Francesco Tomatis, che ha scritto: «Per un verso è Gesù Cristo incarnato e risorto la Parola di Dio indicata dalla teo-logia. Ma se è il Figlio prima immagine e parola ed esegeta di Dio Padre, sono solo le parole degli uomini che possono dirne la verità vivendola come amore, come viventi parole d'amore, nell'ascoltare liberamente la voce che risorgendo ci lasciò come Spirito Santo. La teologia cristiana è quindi intrinsecamente, originariamente trinitaria, nel senso introduttivo, fondamentale stesso di teologia. Fare teo-logia, parlare della Parola che è Dio nelle parole degli uomini, è pensare nella Trinità, abitarne le relazioni, viverne la ricca *koinonia*, assumerne ecclesialmente l'amore»¹.

EVENTO: UN CONCETTO CHIAVE

D. – *Hai fatto più volte accenno alla parola "evento", ed ho visto che in questa come in altre precedenti tue pubblicazioni dai un peso particolare a questo concetto. Si tratta di un termine che da tempo sta chiedendo cittadinanza nella teologia (ricordo già negli*

¹ F. Tomatis, *Il Verbo nelle parole*, in «Avvenire», 31 maggio 1997, p. 23.

anni '50 il classico testo di Leuba, *Institution et événement*). Nel tuo caso ho constatato che lo applichi a diversi livelli e lo preferisci ad altri come "mistero", "opera", "fatto". Perché? Qual è la sua importanza e la sua ricchezza di significato?

In effetti, il termine evento mi sembra uno dei più adatti, almeno in un primo approccio, alla comprensione e alla trasmissione di che cos'è la rivelazione cristiana accolta nella fede della comunità credente. Tra la fine dell'800 e l'inizio del '900 andava di moda teologicamente scrivere attorno all'"essenza" del cristianesimo, come hanno fatto, per citare alcuni degli autori più noti, Adolf von Harnack e Romano Guardini. Oggi la nostra sensibilità, per un'evoluzione culturale densa di conseguenze, non cerca più le "essenze" delle realtà o le "sostanze" delle cose: questi sono termini che si riferiscono a un orizzonte culturale che, in fondo, è piuttosto statico e considera le varie realtà nella loro monadicità, e cioè nel loro stare in se stesse. Tornando all'originalità biblica e in sintonia con un significativo filone del pensiero contemporaneo,abbiamo superato l'attenzione unilaterale alla sostanza e all'essenza, per avvicinarci di più al mistero della persona, come modo di essere o meglio come vocazione specifica dell'esistenza umana nella sua apertura alla trascendenza e nella sua intrinseca relazionalità.

In questo contesto, mi sembra che il termine evento esprima molte dimensioni tipiche della rivelazione cristiana. La prima è quella della storicità: l'evento è qualche cosa che capita nell'orizzonte della storia, e sottolinea che la fede non ha a che fare con un'essenza astratta, con una verità semplicemente dottrinale, ma con quella Verità fatta persona che è Gesù Cristo, nell'intera sua vicenda. Inoltre, evento dice sempre dinamicità e interrelazione. Klaus Hemmerle, nelle sue *Tesi di ontologia trinitaria*, ad esempio, ha sottolineato molto bene come occorra passare dal primato del sostantivo al primato del verbo, se si vuol delineare l'ontologia dischiusa dalla rivelazione cristiana. Evento dice sempre un'azione che lega tra loro due o più soggetti.

Ancora, mi pare opportuno parlare di evento perché in questo modo si mettono in relazione Dio e la storia dell'umanità e si

sottolinea che ogni essere umano è chiamato a diventare partner di Dio nel Suo rivelarsi e donarsi. E così si pone l'accento sul fatto che ciò che Gesù Cristo ha portato con Sé dentro la storia umana diventa nello Spirito Santo principio di storia nuova. In questo senso, il Nuovo Testamento dice che la verità va "fatta", e va fatta nella carità: perché la verità si fa evento nella relazione tra le persone, e quindi non implica solamente la relazione tra Dio e il singolo soggetto, ma tra Dio e la comunità umana.

Tutte queste dimensioni sono presenti quando si parla di evento. Poi, ovviamente, occorre precisare questo termine a seconda delle diverse situazioni e dei diversi contesti in cui se ne fa uso e occorre evitare il pericolo di un attualismo puro dove scompaiono le identità ontologiche che entrano in relazione. In ogni caso, il suo uso mi pare interessante per superare sostanzialismo, staticità, astoricità e anche un certo individualismo e razionalismo nel discorso teologico.

D. – Quindi si potrebbe dire che la parola evento evoca anche una realtà nella quale, entrando, la si rivive, si attualizza, diventa presente...

Sì, tutto questo è implicito in quello che dicevo sulla relazione. Quando si parla, ad esempio, della rivelazione di Dio che è avvenuta in Cristo e che ci è consegnata nella sacra Scrittura e attraverso i sacramenti, prima di tutto l'Eucaristia, grazie all'opera dello Spirito Santo, occorre anche dire che questo diventa realtà oggi per me, nel momento in cui la vita di fede si fa operante nel credere all'amore di Dio e nel vivere l'amore reciproco e verso tutti. Per cui si tratta di un termine molto adatto a mettere in rilievo l'attualità e la contemporaneità della rivelazione oggi per noi, in cui entrano in gioco sia l'iniziativa d'amore di Dio sia la libera e attiva risposta d'amore dell'uomo.

SCRITTURA-TRADIZIONE-MAGISTERO

D. – Appartiene ai fondamenti e alle condizioni di possibilità della fede, e quindi anche della teologia, la triade Scrittura-tradizione-magistero. Costituisce, com’è noto, uno dei nodi principali delle differenze tra le chiese cristiane, e dal modo come sono concepite – singolarmente e nel loro rapporto – dipende il futuro della teologia e della stessa fede cristiana. Come le hai trattate e articolate tra di loro?

Penso che la chiave di una teologia che sia allo stesso tempo ontologica (aperta e indirizzata alla e dalla verità) ed ermeneutica (accogliente ed esprimente la verità come evento di Dio nella storia) aiuti a comprendere più profondamente queste condizioni di possibilità della teologia e della struttura stessa della verità cristiana che sono Scrittura, tradizione e magistero.

Mi ha colpito molto ed è stata per me, direi, una scoperta anche nuova nello studio storico dello sviluppo della teologia, vedere come l’autocoscienza della chiesa si sia costruita progressivamente e si sia espressa mettendo in rilievo i luoghi e le strutture di accesso alla verità della rivelazione, cui prima abbiamo accennato. Alla base di tutto, evidentemente, c’è l’evento di Gesù Cristo, quindi la sua persona, il suo *kerigma*, la sua prassi di vita, come insegna il Vaticano II: «La rivelazione avviene con parole ed eventi intimamente connessi» (*DV 2*), e poi la vicenda della sua passione, morte, risurrezione e dono dello Spirito. Questo è l’evento permanente della rivelazione che viene trasmesso alla e dalla comunità cristiana e che continuamente si fa evento per noi, nelle varie epoche storiche.

Ora, nel trasmettersi di tale evento originario, che cosa rappresenta la sacra Scrittura? Essa non è altro che la cristallizzazione scritta di quest’esperienza della rivelazione fatta dai testimoni che hanno accolto e trasmesso l’evento di Gesù Cristo. Per questo, si parla giustamente del valore canonico delle Scritture, come finirà col dire ben presto la Chiesa stessa. Con ciò non si fa altro che riconoscere un dato di fatto molto semplice, ma nello stesso

tempo importantissimo: e cioè che è evidente che coloro che, avendo un'esperienza o immediata o anche mediata, ma alla fine sempre diretta in quanto suscitata e guidata dallo Spirito Santo, dell'evento Cristo, possono e debbono accoglierlo e trasmetterlo in un modo che nessun altro potrà mai più fare. La chiesa parla in proposito di "ispirazione" che vuol dire, in termini semplici, che c'è una grazia speciale dello Spirito nel registrare con fedeltà l'intenzione salvifico-rivelativa di Dio stesso nell'evento di Gesù Cristo. È così che si costituisce la trasmissione di una testimonianza diretta che è garantita da un intervento particolare di Dio: il che, lo sappiamo bene, è un'esperienza comune che la Chiesa fa in tanti ambiti della sua vita. In questo senso, la Scrittura mantiene un primato indiscutibile nell'accesso alla rivelazione: è «norma non normata primaria», come dice la teologia, della fede della Chiesa.

Ma allora come dev'essere compresa la tradizione? Nell'ottica prima descritta è altrettanto evidente che, a suo modo, la trasmissione della Parola di Dio scritta è già un evento di tradizione. Non per niente, nel Nuovo Testamento – penso a Paolo nella prima lettera ai Corinti – si parla di una *paradosis* (trasmissione) del *kerigma* e dell'eucaristia: «Vi ho trasmesso ciò che anch'io ho ricevuto». Quindi, la struttura della tradizione presiede alla stessa codificazione della Parola di Dio scritta. La tradizione come realtà della vita della Chiesa nel senso descritto dalla *Dei Verbum*, e quindi come evento globale, è perciò quello spazio necessario all'interno del quale la Parola di Dio scritta potrà svolgere la funzione di portarmi vitalmente a contatto diretto con l'evento della rivelazione nella comunità credente. Ovviamente, qui ci sarebbe da svolgere tutto il discorso sulle tradizioni all'interno della tradizione di cui, per esempio, ha parlato Y. Congar. Basti dire che quando si parla di tradizione si parla di una realtà molto più profonda, si potrebbe dire quasi di un trascendentale dell'esperienza cristiana in quanto evento di trasmissione della verità in un rapporto intrinseco e inscindibile con la Scrittura. Le tradizioni sono delle mediazioni particolari che, ovviamente, vanno sempre verificate in rapporto alla Scrittura e in rapporto alla corrente generale più ampia e profonda della tradizione della Chiesa.

Nella stessa linea deve muoversi il discorso sul ruolo del magistero. Giustamente alcuni recenti documenti della Congregazione della dottrina della fede hanno sottolineato che il magistero va compreso in quanto scaturente dalla Parola di Dio scritta, anzi dall'evento stesso di Gesù Cristo. Nel senso che il magistero non è qualche cosa di avventizio, di aggiunto dall'esterno, ma scaturisce dall'interno dell'evento della rivelazione che prende forma nella Parola di Dio scritta. Alla luce dell'esperienza del Gesù storico e del Cristo pasquale, si costituisce all'interno della chiesa un particolare ministero che ha la funzione di trasmettere, confermare e autenticare l'interpretazione dell'evento della rivelazione attraverso il riferimento normativo alla Parola di Dio scritta e letta nell'alveo della tradizione.

Il ruolo del magistero è quindi importantissimo, indispensabile, perché garantisce l'opera di autenticazione dell'accesso alla verità rivelata e, allo stesso tempo, è anche un elemento che entra, insieme agli altri, nel complesso globale della trasmissione della verità cristiana. Ma – come tutti oggi riconoscono – esso dev'essere messo al giusto posto, non può essere assolutizzato o evidenziato in modo abnorme rispetto all'insieme organico della trasmissione, della comprensione e dello sviluppo della verità cristiana.

MAGISTERO-TEOLOGIA-SENSUS FIDEI

D. – Un'altra triade fondamentale, che oggi fa molto parlare di sé: il rapporto tra magistero, teologia e senso della fede di tutti i fedeli.

Anche questa triade va compresa entro il contesto ampio che prima ho cercato di tracciare. Nel mio testo faccio questa scelta – che è quella, tra l'altro, operata dalla *Lumen gentium* –: parlare prima del *sensus fidei* del popolo di Dio e poi del magistero, perché ciò significa mettere in rilievo che la trasmissione della verità rivelata ha come soggetto tutto il popolo di Dio.

La *Lumen gentium* spiega molto bene che il *sensus fidelium* ha la funzione di accogliere, penetrare e applicare alla vita la verità rivelata. E questo è importantissimo. Accogliere vuol dire vivere quell'atto di fede che – come dice il card. Ratzinger – è costitutivo, in certo modo, della rivelazione stessa che accade oggi per me: perché la rivelazione di Dio non è tale se qualcuno non l'accoglie. Penetrarla vitalmente significa quella conoscenza della verità cristiana sorretta dalla e finalizzata all'esperienza. E applicarla alla vita vuol dire incarnarla nei vari ambiti concreti dell'esistenza personale e sociale.

Dicevo che tutto ciò è molto importante perché, come scrive anche la *Gaudium et spes* quando parla ad esempio dell'ambito sociale e politico (cf. n. 76), sono i cristiani laici, guidati dalla loro coscienza cristianamente formata, che hanno il compito, il dovere e anche la capacità di illuminare con la verità rivelata i vari campi delle realtà terrene.

Il magistero ha la funzione che il Vaticano II (cf. *DV* 8), riprendendo la formula di Ireneo di Lione, descrive come «carisma certo della verità»: confermare e autenticare l'interpretazione della fede riguardante la dottrina e la vita morale in tutte le sue espressioni. Risponde dunque a una istanza essenziale di autenticazione della verità e anche di comunione all'interno della Chiesa una.

In questo contesto, la teologia quale compito ha? Essa, conforme a tutta la tradizione come la vediamo espressa nei Padri, nei grandi Scolastici, nei maggiori teologi moderni, è l'esercizio di un particolare carisma e ministero all'interno della chiesa. Ha il compito d'interpretare il *sensus fidei* del popolo di Dio di un determinato momento storico, mettendolo in relazione con l'evento originario della rivelazione consegnatoci dalla Scrittura, con le sue successive mediazioni dogmatiche e con la realtà culturale del proprio tempo, muovendosi in comunione col magistero. E ha anche il compito di porsi al servizio della fede del popolo di Dio, sempre in dialogo con la cultura del proprio tempo, per aprire degli orizzonti nuovi di comprensione e di incarnazione della fede.

La teologia, se è fedele a se stessa, non è dunque semplicemente – come Hegel diceva a proposito della filosofia – «la notto-

la di Minerva che si leva al calar del sole», cioè quando già tutto è stato detto e fatto. Essa ha anche una funzione profetica che è chiamata a svolgere con molta umiltà, perché, ad esempio, deve con prudenza seguire le indicazioni del magistero e riconoscere il ruolo di quei carismatici che hanno in dono da Dio per la Chiesa delle illuminazioni attualizzanti la verità cristiana. In questo caso la teologia si nutre di un'originalità che la precede. In altri casi, può aiutare essa stessa ad aprire nuove strade o a far comprendere pienamente le implicazioni del deposito della fede, e anche a rendere consapevoli i carismatici dell'incidenza delle loro intuizioni, della portata e delle conseguenze dei doni che hanno ricevuto da Dio.

SPIRITALITÀ HUMUS DELLA TEOLOGIA

D. – *Qual è l'importanza di una spiritualità per la ricerca teologica? In che senso si può parlare, come faceva nei suoi ultimi scritti Klaus Hemmerle, di "intellectus unitatis"?*

Oggi si sta riscoprendo che la grande teologia cristiana è sempre legata alla spiritualità, intesa nel senso paolino alto di vita nello Spirito. È stato così con i grandi Padri della Chiesa. Nel medioevo la teologia si è rinnovata attraverso grandi correnti spirituali come quella francescana e domenicana. Nell'epoca moderna invece c'è stato sovente un divorzio tra santità e teologia, tra spiritualità e teologia; così quest'ultima ha peccato spesso di razionalismo, di lontananza dalla vita e anche dalla cultura del proprio tempo. Oggi siamo in una stagione in cui la spiritualità sta tornando ad essere *humus* e direi parola d'ordine primaria della teologia.

In un recente seminario di studio fra rappresentanti delle facoltà teologiche italiane sulla frammentazione del sapere teologico, molti teologi italiani che hanno anche esperienza di insegnamento, giungevano alla conclusione che oggi occorre una teologia sapienziale. Anche se non si sa ancora dire – e loro stessi lo riconoscevano – che cosa significhi precisamente “teologia sapienzia-

le", è questa la grande esigenza che si avverte da parte degli studenti di teologia, del popolo cristiano, dei teologi stessi.

Io ho avuto il dono, e di questo ringrazio infinitamente Dio, di studiare teologia e poi di approfondirla all'interno di un'esperienza spirituale, quella scaturita dal carisma dell'unità di Chiara Lubich. In questo modo la teologia per me è sempre stata nutrita di spiritualità e, a sua volta, ha dato nutrimento alla spiritualità. È stata cioè ulteriore impulso, come dice Chiara, a conoscere di più Dio per amarlo di più; e ad amarlo di più per conoscerlo di più, e in Lui conoscere e amare di più la storia degli uomini. Alla fine del corso d'introduzione alla teologia che svolgo al Laterano dico, con una battuta, agli studenti: spero che abbiate imparato qualcosa sulla teologia come disciplina in cui si cerca di amare Dio con l'intelligenza, per amare con un po' più d'intelligenza il prossimo!

Ciò che il dono del carisma dell'unità ha dischiuso alla mia ricerca teologica in questi anni, e che cerco di esprimere in questo mio testo d'introduzione alla teologia in modo embrionale, in definitiva è questo: l'esperienza tipica di questa spiritualità – che è esperienza dell'unità, della comunione in Gesù risorto che vive in mezzo ai suoi – è diventata per me comprensione di quale sia il *Sitz im Leben*, il presupposto e lo spazio vitale dell'atto teologico, quello che Klaus Hemmerle chiama *intellectus unitatis*. La teologia non è altro per me che la comprensione nell'intelligenza di quell'esperienza di comunione in Cristo risorto e tra le persone, che si realizza nella Chiesa oggi anche grazie alla mediazione di questo carisma.

Non per niente ho posto a esergo di questo volume l'icona dei discepoli di Emmaus, che vuol precisamente esprimere questa realtà: i discepoli, per la presenza del Cristo risorto in mezzo a loro, si aprono all'intelligenza delle Scritture. Il verbo greco che viene utilizzato da Luca è *interpretò* (*diermeneusen*): il Cristo risorto interpretò tutto ciò che lo riguardava nelle Scritture. Questo per me è l'atto teologico: partecipare all'esperienza del Cristo risorto che vive in mezzo a noi, e far sì che Lui in ciascuno di noi, grazie al dono dello Spirito, diventi interprete di Se stesso nella luce della Scrittura per farci capaci di illuminare e vivere in Lui la storia del nostro tempo.

CRISTO CHE FA TEOLOGIA IN NOI

D. – *Molti teologi, penso, sarebbero d'accordo con queste tue espressioni. Ma penso che la domanda di fondo è: che cosa significa concretamente fare teologia alla luce della presenza del Risorto? Come si fa nella pratica per lasciare che Gesù risorto sia l'ermeneuta nella ricerca teologica?*

Oggi la teologia si avvicina a comprendere questo dato di fondo dell'epistemologia teologica; ci sono per esempio delle espressioni molto belle in proposito del teologo tedesco H.J. Pottmeyer, a cui mi rifaccio nel mio testo. Anche l'austriaco B. Körner ha lucidamente evidenziato i presupposti e le conseguenze di una comprensione trinitaria della conoscenza teologica, riferendosi alla lezione di K. Hemmerle². La domanda fondamentale resta, appunto, *come* realizzare tutto ciò nella prassi: come il teologo, o meglio i teologi in comunione possano camminare in questa direzione.

E qui mi pare che occorre effettivamente scoprire una metodologia esistenziale, che faccia cogliere come attualmente presente in mezzo a noi l'azione dello Spirito del Cristo risorto. Mi sembra che la cosa fondamentale sia aprirsi a una visione dell'intelligenza teologica che non sia solamente atto del singolo teologo che per conto proprio, nel confronto con la Scrittura, tenendo conto della tradizione, in un dialogo con i suoi colleghi (che però rimane un dialogo esterno), ricerca la verità. Il teologo sempre più deve scoprirsi come espressione della Chiesa, e vivere certo in dialogo con tutte le istanze che trasmettono la verità cristiana, ma anche con gli altri teologi, con la comunità dei credenti e con i carismi del proprio tempo. E questo deve avvenire in una dinamica di reciprocità, anzi di reale *pericoreticità*.

Nell'ambiente universitario così com'è organizzato attualmente ciò risulta abbastanza difficile da realizzare, per motivi an-

² Il suo contributo è in corso di pubblicazione nel volume curato da L. Zak, *Abitando la Trinità* (Città Nuova, Roma 1998).

che strutturali. Ho invece potuto fare questa esperienza all'interno di quell'originale laboratorio di vita e di pensiero chiamato *Scuola Abbà*, che è nato attorno a Chiara Lubich per lo studio e l'esplicitazione dell'altissima teologia, per molti versi inedita, che scaturisce dal carisma dell'unità. Lì è effettivamente possibile realizzarlo, proprio perché si parte esplicitamente e intenzionalmente dal mettere a base anche del lavoro teologico l'amore reciproco per accogliere la grazia della presenza di Cristo in mezzo a noi: e quindi – come dice Paolo – anche il suo “*nous*”, il suo pensiero (cf. 1 Cor 2, 16).

Ne faccio anche esperienza nella comunità sacerdotale di cui faccio parte. In essa vivono dei giovani dottorandi in teologia coi quali, sulla base di un'esperienza di cammino spirituale percorso insieme, si porta avanti anche la ricerca teologica. Dalla comunione che si realizza e dai frutti dei loro lavori, si avverte che si apre una nuova dimensione di questo pensare in comunione. Un primo frutto di questo lavoro è il volume *La Trinità e il pensare* (Città Nuova, Roma 1996), che è stato presentato anche su queste pagine.

TRINITARIETÀ E PENSARE TEOLOGICO

D. – *Infatti nel tuo testo parli esplicitamente del dinamismo trinitario come originario e strutturante per tutta la teologia. Tuttavia si avverte oggi in tanti cristiani, soprattutto teologi, una specie di “agnosticismo” a questo riguardo, perché forse si percepisce la teologia trinitaria come un insieme di teoremi logici per specialisti, qualcosa di molto complesso e poco pratico per la vita concreta. Al contrario, altri autori riconoscono nella Trinità la realtà più propria ed originale della fede cristiana, ma nello sforzo di mostrare la sua praticabilità comunitaria e sociale, accentuano più il tripersonalismo che l'unitrinità divina...*

È vero: ci sono queste due tendenze. Quella dell'agnosticismo trinitario, fondamentalmente, nasce a mio avviso dal fatto

che giustamente si rifiutano certi modelli di comprensione del mistero trinitario concepiti in modo troppo essenzialista e astratto. Anche nel dialogo con le altre religioni essi risultano decisamente antropomorfici e legati a una determinata cultura occidentale. Mi pare quindi che in questa tendenza all'agnosticismo trinitario ci sia l'invito a rispettare l'ineffabilità di Dio e a slegarsi da certi *a priori* un po' sclerotizzati di comprensione del mistero trinitario. Il grave limite è però quello di affossare la grande tradizione della chiesa che si è sempre costruita nella certezza di aver a che fare, quando si parla di quella che Rahner chiama la Trinità immanente, Dio in Sé, con la Realtà ontologica che la rivelazione ci dischiude, perdendo così di vista lo specifico che il cristianesimo porta per la comprensione stessa del senso dell'essere e dell'esistere storico.

Dall'altra parte, il tripersonalismo, che oggi può tendere anche (il più delle volte inconsapevolmente) al triteismo, ha risposto positivamente all'esigenza di ripensare in una chiave più dinamica e comunionale il rapporto tra le tre Persone divine: e quindi anche in termini più comprensibili e più vivibili dalla fede cristiana. Però, a sua volta, rivela una carenza talvolta pericolosa di approfondimento ontologico, contravvenendo anche qui a una ricca tradizione del pensiero cristiano, che è sempre stato attentissimo alla realtà dell'unità di Dio, meglio del Dio Uno.

Oggi occorre rispondere alle istanze positive che sono avanzate da queste due posizioni certamente parziali e insoddisfacenti, se prese in modo unilaterale ed estremistico. Prima di tutto, bisogna partire da una forte esperienza e comprensione del mistero trinitario vissuto nella comunità cristiana. Occorre, cioè, una base esistenziale in cui, vivendo in qualche modo la realtà trinitaria, attraverso l'amore scambievole, si sperimenti da un lato la distinzione dei soggetti e la realizzazione progressiva delle singole persone nella loro libertà, dall'altro quell'unità in Cristo, quell'essere uno in Lui (cf. *Gal 3, 28*) che ci supera, e così anche l'ineffabilità e la trascendenza del mistero di Dio.

Su questa base esistenziale occorre rinnovare il discorso sull'ontologia del mistero trinitario, coniugando unità di Dio e trinità delle Persone. Probabilmente una delle piste che vanno

perseguitate è quella di pensare l'unità di Dio, come più volte ha ribadito anche su «Nuova Umanità» Giuseppe Maria Zanghì, non più, come tendenzialmente si è fatto finora, *prima* della distinzione personale, cioè prima dell'evento della rivelazione (per cui si dà un *De Deo Uno* prima del *De Deo Trino*), ma *dopo* la rivelazione: in quell'atto di distinzione abissale che ci è rivelato nell'abbandono di Gesù sulla croce. Occorre, quindi, pensare l'unità, l'Uno che è Dio, nella novità gravida di conseguenze ontologiche e pratiche che ci è dischiusa dalla rivelazione della Trinità delle Persone in Gesù Abbandonato.

Questo mi pare fondamentale sia per il dialogo con le religioni monoteistiche (ebraismo e islam) sia per quello con le grandi religioni orientali, dove una difficoltà è appunto costituita da un tripersonalismo presentato in maniera ingenua e antropomorifica, che non riesce a esprimere il mistero dell'unità di Dio. Mistero che non è semplicemente quello della *pericoreticità* fra le tre divine Persone, ma quello dell'unità profonda, essenziale, dei Tre in cui ciascuno è l'Uno e tutti e Tre insieme sono l'Uno che è Amore. Questa, probabilmente, è una delle frontiere prossime del pensiero cristiano, da cui può nascere o rinascere un grande pensiero metafisico con un respiro più universale.

UNA TEOLOGIA COSTITUTIVAMENTE DIALOGICA

D. – *Già soltanto da uno sguardo all'indice del tuo testo, si avverte chiaramente che hai avuto molto presente la dimensione ecumenica, il rapporto della teologia con le scienze, con le culture, con il contesto socio-politico-economico e il dialogo interreligioso. Qual è il peso che hai attribuito a queste realtà nella ricerca e nello studio teologico?*

Sono già contento di essere riuscito a tener conto di queste dimensioni, anche se devo dire che non sono del tutto soddisfatto di come esse innervano tutto il discorso a motivo dell'insufficiente conoscenza che ne ho. Sono presenti, se non altro, come atten-

zione che ritengo debba essere prioritaria e strutturale nel discorso teologico.

Il punto di vista ecumenico ho cercato di tenerlo presente sotto due profili. Il primo è quello storico dell'esame dei grandi modelli epocali della teologia nel corso dei secoli. Ho cercato di offrire, innanzitutto, una conoscenza dello sviluppo teologico nell'Oriente cristiano, dalla tradizione dei Padri greci a quella bizantina (con un'attenzione alla teologia nella sua struttura iconico-contemplativa), fino alla teologia ortodossa russa del nostro secolo; e contemporaneamente mi sono soffermato sul modello teologico che si è strutturato a partire dalla prospettiva di Lutero e di Calvin, richiamando soprattutto il valore – anche epistemologico – della *theologia crucis*. Il secondo profilo è quello propriamente sistematico nella valutazione del metodo teologico, e quindi nel prospettare il rapporto tra Scrittura, tradizione, magistero, carismi, ecc.

Per quanto riguarda la dimensione culturale dovevo cercare di mostrare, e proprio nella prospettiva ermeneutica cui ho accennato, come la teologia, nelle varie epoche storiche, si sia sempre confrontata e realizzata nel contesto di una determinata cultura, assumendo diverse categorie e allo stesso tempo promuovendone delle nuove e trasformandone delle vecchie.

Per ciò che si riferisce al rapporto tra la teologia e le scienze è più presente quello con le scienze cosiddette umane o dello spirito: perché lo stesso tener conto dell'ermeneutica significa porsi in dialogo con quelle che all'inizio del nostro secolo W. Dilthey ha appunto chiamato "scienze dello spirito". Con le scienze fisiche o esatte, essendo scarsa la mia competenza in materia, ho tentato di sviluppare un discorso globale sul rapporto tra teologia e cosmologia, essendo la cosmologia la scienza in cui convergono i risultati di diverse altre scienze: e in proposito ho approfittato del fatto che due anni fa ero stato invitato dall'*Associazione Teologica Italiana* a tenere una relazione sul rapporto tra le cosmologie contemporanee e l'evento centrale della rivelazione, cioè il Cristo crocifisso e abbandonato, per delineare alcuni possibili spunti di dialogo.

Ovviamente non poteva mancare il riferimento all'importanza del contesto socio-politico nell'elaborazione teologica, soprat-

tutto partendo dalla radice della teologia vista non solo nella fede, ma, come dice Paolo, nella fede operante “per mezzo dell’*agape*”. In questo senso è evidente che la prassi di libertà e la prassi sociale diventano non un capitolo di qualche trattato o la prospettiva specifica di una determinata corrente teologica, ma un elemento intrinseco di ogni discorso teologico.

Infine, il dialogo interreligioso: esso è presentissimo, perché da una parte, probabilmente, è l’orizzonte più impegnativo che si apre con il prossimo millennio, e sarebbe assurdo fare una teologia che non ne tenga conto; e, dall’altra parte, perché è un interesse che vado coltivando da tempo: da alcuni anni devo occuparmi infatti all’Università Lateranense, come coordinatore di una specializzazione, proprio del tema delle altre religioni, e per questo sono consultore del Pontificio Consiglio per il Dialogo tra le religioni. Mi ha quindi molto interessato cercare di capire quale tipo di teologia vi sia nelle diverse religioni a partire dalla loro esperienza del divino, qual è la novità della teologia cristiana come contenuto centrale e anche come struttura di pensiero, e infine come in essa vi siano dei filoni decisivi per il dialogo fra le religioni che vanno oggi approfonditi.

ALLA VERITÀ ATTRAVERSO IL PLURALISMO

D. – *Un altro tema di enorme attualità ho trovato massicciamente sviluppato nel tuo testo, con apporti che mi sono sembrati chiarificanti: il pluralismo teologico.*

Anche il problema scottante del pluralismo teologico, a mio avviso, va impostato nella prospettiva di una teologia compresa secondo la duplice istanza ontologica ed ermeneutica che ho richiamato più volte. L’istanza ontologica sottolinea la verità unica e definitiva che ci è rivelata in Gesù ed è attualizzata dallo Spirito Santo: tale verità è il punto di arrivo ma, nello stesso tempo, è anche la struttura che innerva e dà vita a ogni autentica ricerca di verità. L’istanza ermeneutica mette invece in rilievo che ogni cul-

tura, e direi di più, ogni persona umana, è (secondo l'espressione di L. Pareyson) una "prospettiva" determinata e originale su quest'unica verità.

In quest'ottica, unità e molteplicità dell'approccio alla verità non sono in contraddizione, ma sono strettamente legate. Si potrebbe anzi dire – e questo la storia della chiesa lo mostra a chiare lettere – che solamente un pluralismo di approcci all'unica verità è garanzia di una visione sempre maggiormente aperta alla verità, e sempre più adeguata di essa.

Ovviamente, perché ciò si realizzi, debbono entrare in gioco quelle condizioni che la chiesa ha messo in rilievo fin dagli inizi: soprattutto la comunione in senso diacronico e sincronico. Il riferimento all'unica verità che è sempre trascendente le varie prospettive si coniuga infatti a un riferimento dialogico tra le varie prospettive: sia nella contemporaneità della vita della chiesa (che è poi il grande tema della cattolicità, della *communio ecclesiarum*), sia a livello della apostolicità, e quindi della comunione fondante con la Parola di Dio scritta che ci raggiunge anche attraverso tutta la tradizione della chiesa. Con una frase consapevolmente forte dico nel mio libro che la verità si manifesta non nonostante il pluralismo, ma *attraverso* il pluralismo: quando la pluralità di queste prospettive è vissuta in senso trinitario, *pericoretico*.

Questa visione ha delle grosse conseguenze, ad esempio, sotto il profilo dell'ecumenismo. Perché non dico tutti, ma molti problemi dell'ecumenismo derivano a ben vedere da una non approfondita comprensione della possibilità del pluralismo nell'unità. Quando si parla di "differenze riconciliate" o cose simili, ciò va compreso in senso positivo se ci si muove entro questa ottica. Persino determinate difficoltà oggettive che ci sono e che non possono essere riconciliate, penso che all'interno di una dinamica di pericoretità progressiva e di dialogicità possono emergere ed essere superate da una parte e dall'altra.

In fondo mi pare che anche per il pluralismo valga quella che chiamerei la regola d'oro della fedeltà alla verità cristiana, formulata nella *prima lettera di Giovanni* (3, 23): «questo è il suo commandamento: che crediamo nel suo Figlio Gesù Cristo e ci amiamo gli uni gli altri». Qui l'istanza della verità, cioè della fede in

Gesù Cristo come Verbo del Padre fatto uomo, è verificata contemporaneamente nella reciprocità dell'amore, che significa anche, in senso lato, comunione in senso cattolico e apostolico.

COME DISCERNERE VERITÀ ED ERRORE?

D. – *Nella storia ci sono state delle eresie che non potevano essere accettate perché recavano danno al cristianesimo e all'umanità: però è anche vero che in tantissime occasioni, affermazioni o realtà che all'inizio sono state contrastate nella chiesa, poi si sono dimostrate vere ed importanti. I cattolici, poi, trovano con frequenza delle nuove ipotesi teologiche, pur suggestive, in contrasto con le affermazioni del magistero. Con quali criteri discernere la verità per non fermare il giusto avanzare della storia?*

Penso che la prima regola per orientarsi nel dibattito teologico e per comprendere il positivo delle puntualizzazioni fatte dal magistero ecclesiale sia quella di rafforzare la propria esperienza spirituale. Occorre acquisire – come diceva san Tommaso d'Aquino – quella connaturalità per le verità cristiane, che è dono dello Spirito Santo. Questo è il punto fondamentale: il credente, in base alla propria esperienza di fede, acquista quel *sensus fidei* che gli permette di orientarsi, forse non ancora nella tecnicità di discorsi scientifici più o meno raffinati, ma con sicuro intuito, su una linea e una prospettiva aderente alla verità, cioè al progetto di Dio sull'umanità.

Un secondo criterio mi pare che è dato dal vivere un'esperienza di comunità cristiana reale, dov'è possibile un vero dialogo. Occorre confrontarsi e porsi nella condizione di leggere l'esperienza di fede e di discernere la verità all'interno di quello spazio in cui la presenza di Cristo risorto si rende particolarmente eloquente. Al convegno ecclesiale di Palermo del '95, in proposito, ho proposto una linea che mi sembra sia stata abbastanza recepita: attivare nella chiesa, ai vari livelli, un "discernimento comunitario". E di discernimento c'è bisogno anche per le posizioni

teologiche, ma esso, appunto, dev'essere fatto comunitariamente. Porsi, come Chiesa, in ascolto della voce dello Spirito, come dice il libro dell'*Apocalisse*.

Tenendo presente questo, per quanto riguarda la recezione delle valutazioni che il magistero dà di alcune opzioni o ipotesi di ricerca che vengono intraprese, non bisogna avere dei giudizi preconcetti. Se il magistero esercita il «carisma certo della verità» dobbiamo accoglierlo nel suo ruolo specifico. D'altra parte, in questo accogliere le indicazioni del magistero, se si ha un senso della fede cattolica maturato anche comunitariamente, diventa più facile discernere ciò che in quelle prese di posizioni è fondamentale e necessario, da ciò che è legato anche a una determinata cultura e a un determinato periodo storico.

Normalmente, nelle prese di posizione del magistero che riguardano evidentemente la verità cristiana (non parlo di quelle su situazioni contingenti di carattere sociale o politico, che costituiscono un altro ordine di problemi), proprio per il carisma di cui il magistero è investito, c'è un'indicazione di pericoli da evitare, di linee di frontiera che non debbono essere travalicate: ed è estremamente salutare far tesoro di queste segnalazioni. Il magistero non ha come suo compito primario quello di far evolvere positivamente le affermazioni teologiche sulle realtà di fede; non per niente la chiesa poggia «sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti» (*Ef 2, 20*): sono questi ultimi – intendendo il termine «profeti» nel senso ampio, carismatico, che oggi è stato riscoperto –, semmai, che possono ricevere il dono di aprire nuovi sguardi verso il centro della rivelazione, come spiega von Balthasar. Tenendo conto di ciò che dal magistero è manifestato come non accettabile e positivamente come irrinunciabile, oppure della pista che viene suggerita come possibile per un approfondimento ulteriore, penso che la teologia si possa muovere e sviluppare con la necessaria e adeguata libertà.

Faccio due esempi per rendere chiaro il discorso. La *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II ha messo il dito su una grossa piaga della teologia morale ma, in modo più ampio, della teologia del nostro tempo: la crisi intorno al rapporto tra libertà e verità. Viene indicato così un grande ed essenziale tema dell'esistenza

cristiana e dell'approfondimento della rivelazione nel confronto anche con la cultura moderna. Tenuto conto di questo, occorre, in modo conforme alla rivelazione, da un lato, e alle acquisizioni positive della cultura di oggi, dall'altro, evolvere un pensiero in grado di coniugare in modo più adeguato la relazione tra verità e libertà: in particolare, nella linea di una concezione che tenga conto della dimensione di intersoggettività più di quanto non facesse l'affermazione della verità in un orizzonte di oggettività/esenzialismo tipica di un precedente paradigma culturale.

Un altro esempio può riguardare il tema del sacerdozio alle donne. Su di esso il recente intervento del Papa non fa che confermare una tradizione precedentemente già consolidata, manifestandone la qualità di definitività. Quindi, per il teologo cattolico, chiude la possibilità di proseguire a investigare su questa strada. Ma ciò dev'essere visto non come un limite o come la chiusura di tutte le possibili strade per promuovere la dignità e il ruolo della donna nella Chiesa, quanto piuttosto come l'indicazione di ripensare l'originalità dell'evento cristiano a questo proposito ed aprire così altre strade. Tutta la storia della Chiesa è piena di quelle che sembravano porte chiuse, e che invece, grazie per esempio alla creatività nello Spirito dei santi, dei carismatici e anche – perché no? – dei teologi, si sono trasformate in vie nuove. È quanto diceva il grande teologo russo S. Bulgakov: i dogmi della fede non sono dei limiti, ma delle possibilità nuove aperte al pensiero.

UN NUOVO PROGETTO A PARTIRE DA QUESTE PROSPETTIVE

D. – *Stai maturando un nuovo libro, dove tutte queste indicazioni di tipo metodologico dovrebbero essere applicate in pieno...*

In effetti, il mio prossimo compito sarà quello di tentare una presentazione sintetica dello specifico della fede cristiana nella prospettiva del carisma dell'unità, che sia espressione di quell'esperienza della *Scuola Abbà* cui ho accennato. Vorrei cercare in modo molto semplice e anche sintetico di illustrare, secondo

una logica che è quella della sapienza cristiana così come ci è dischiusa da questo carisma, una panoramica di che cos'è per noi oggi la fede e la vita in Cristo. Mi pare che tutto il lavoro che ho precedentemente svolto, fino a quest'ultimo libro, sia stata una preparazione per ciò che devo fare adesso. Mi ha fornito molto materiale proveniente dalla tradizione e mi ha chiarito diversi problemi e prospettive. Ho già in mente un possibile percorso, ma chiedo con voi lo Spirito Santo per riuscire a concretizzarlo.

(A cura di ENRIQUE CAMBÓN)