

## DALLA *THEOLOGIA DEI* ALLA *TEOLOGIA DI GESÙ*

«Una novità che sembra emergere da questo carisma così vissuto è che la teologia, che qui scaturisce, non è soltanto una teologia su Gesù, ma una teologia di Gesù: di Gesù presente nei e fra i teologi»<sup>1</sup>. Questa frase rappresenta il culmine della lezione tenuta da Chiara Lubich in occasione del conferimento della laurea *honoris causa* in teologia presso l'Università di Manila il 14 gennaio 1997, nella quale l'autrice sottolinea le ripercussioni che il carisma dell'unità può avere sulla teologia: realizzando una teologia di Gesù, vale a dire una teologia in cui Gesù non è soltanto *oggetto* e tema, ma anche *soggetto*.

Finché s'intende la “teologia di Gesù” solo come un'espressione spirituale e poetica e non in senso letterale, lo stupore rimane limitato; in questo caso, tuttavia, rimane da chiarire che cosa si debba intendere per teologia di Gesù. Ma non appena l'espressione viene intesa più o meno letteralmente, dal punto di vista della teologia praticata oggi in Europa in ambito accademico, essa può suonare addirittura irritante. Le domande che si potrebbero sollevare sono facilmente elencabili: la distanza tra Dio e l'uomo non è forse inammissibilmente dimenticata? non esiste il pericolo che una certa “forma” della teologia – appunto la teologia di Gesù – sia quasi divinizzata e resa immune da ogni critica? può una teologia di Gesù essere teologia nel senso di una disciplina del sapere a livello universitario? Più in generale: può una teologia di Gesù es-

<sup>1</sup> C. Lubich, *Il carisma dell'unità e la teologia*, in «*Nuova Umanità*», XXII (2000/6), n. 132, pp. 767-774, qui pp. 772s.

sere seguita con argomenti o sfugge completamente all'intervento e alla comprensione della ragione? in una parola: che cosa ci si può attendere da tale teologia? e a quale prezzo?

Per quanto sorprendente possa essere, la prospettiva aperta da Chiara Lubich, dal punto di vista della storia della teologia non giunge come un fulmine a ciel sereno, ma si richiama di fatto a una linea ben nota alla storia della teologia. Innanzitutto bisogna riferirsi alla concezione della teologia come *scientia Dei et beatorum*, della quale partecipa la teologia umana, che a cominciare da Tommaso d'Aquino ha esercitato per secoli un forte influsso<sup>2</sup>; mentre in Hans Urs von Balthasar si legge di una teologia che «non è primariamente un prodotto dell'uomo», bensì «di Dio Padre, che ha permesso di essere interpretato secondo verità e si è reso comprensibile nella sua Parola incarnata»<sup>3</sup>. I due brevi rimandi possono qui essere sufficienti, in quanto offrono un primo orientamento e aprono un percorso nel quale il significato di una teologia di Gesù può con pertinenza essere messo in luce.

## 1. TOMMASO D'AQUINO: LA SCIENTIA DEI ET BEATORUM ALLA BASE DELLA TEOLOGIA ACCADEMICA

Nella sua opera più matura, la *Summa Theologiae*, Tommaso d'Aquino delinea in maniera oggettiva lo statuto della teologia come scienza che occupa di diritto un suo posto nell'università, la neofondata casa delle scienze. In tale contesto, egli si pone la domanda decisiva: può la teologia, fondata sulla rivelazione e sulla fede, essere considerata una scienza? Tommaso risponde richia-

<sup>2</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I.1.2.

<sup>3</sup> H.U. von Balthasar, *Theologik*, vol. 1, *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, XXII; cf. inoltre *Von der Theologie Gottes zur kirchlichen Theologie*, in «Communio», 10 (1981), pp. 303-315. Cf. M. Ouellet, *Die Botschaft der Theologie Hans Urs von Balthasars an die neuzeitliche Theologie*, in H.U. von Balthasar - Stiftung, *Vermittlung als Auftrag*, Freiburg 1995, pp. 173-206.

mandosi alla teoria delle scienze aristotelica, e riconosce la teologia basata sulla rivelazione (*theologia per revelationem*) come scienza subalternata (*scientia subalternata*): come ogni scienza subalternata in Aristotele, anche la teologia deriva i propri principi dalla scienza che le è preordinata, ovvero la scienza di Dio alla quale hanno parte anche i beati, la *scientia Dei et beatorum*<sup>4</sup>.

Con questa concezione della teologia, Tommaso vuole rendere ragione di entrambi gli aspetti costitutivi della teologia come scienza della fede: la fede e il carattere scientifico. Dal momento che la teologia si basa su principi che possono essere accolti dalla fede soltanto in virtù della rivelazione, essa è scienza *della fede*; ma poiché è sapere basato su principi, essa può essere intesa come *scienza della fede*. Naturalmente, la concezione tommasiana corrisponde alla teoria delle scienze aristotelica solo nella misura in cui non la s'interpreti in senso rigoroso: in Aristotele i principi di una scienza sono evidenti in se stessi oppure possono essere ricostruiti argomentativamente nell'ambito della scienza preordinata, mentre nel caso dei principi della scienza della fede non si può parlare né dell'una né dell'altra ipotesi, giacché i suoi principi non sono evidenti in se stessi né possono essere ricostruiti sul piano della preordinata *scientia Dei et beatorum*, ma devono essere semplicemente accolti dalla fede<sup>5</sup>.

Per quanto riguarda il soggetto, è tuttavia evidente che la teologia praticata da Tommaso e dai suoi colleghi in ambito universitario, secondo tale concezione, non è in sé la *scientia Dei et beatorum*. La *sacra doctrina* come scienza della fede non è *scientia Dei*, ma si basa su di essa, ha in essa il suo fondamento specifico e i suoi parametri di riferimento, e dalla *scientia Dei* riceve i propri criteri e principi. La teologia di Dio di Tommaso d'Aquino risulta una sorta di estrapolazione e un parametro, la cui funzione specifica risiede nel designare il punto di riferimento necessario per la scientificità della scienza della fede.

<sup>4</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I.1.2.

<sup>5</sup> Cf. G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie*, München 1955, p. 119; cf. inoltre U. Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974, pp. 139-149, particolarmente p. 149.

## 2. CHIARA LUBICH: LA “TEOLOGIA DI GESÙ” COME CONSEGUENZA DI UN’ESPERIENZA MISTICA

La scientificità della teologia, che in Tommaso è il motivo per prendere in considerazione la teologia come *scientia Dei et beatorum*, non è l’argomento di cui si occupa Chiara Lubich nel discorso citato all’inizio. Ella fa piuttosto riferimento alla seconda colonna su cui poggia la teologia come scienza della fede, vale a dire la fede: nel caso specifico, alla fede vissuta con le caratteristiche peculiari che assume, nella spiritualità del Movimento dei Focolari, la spiritualità dell’unità. La frase riportata all’inizio del nostro articolo offre un interessante spunto di partenza per una breve rassegna dei nessi significativi in questo contesto: «Una novità che sembra emergere da questo carisma così vissuto è che la teologia, che qui scaturisce, non è soltanto una teologia su Gesù, ma una teologia di Gesù: di Gesù nei e fra i teologi»<sup>6</sup>.

Lo specifico di tale concezione può essere chiarito attraverso alcuni confronti che non intendono essere contrappositivi, ma vogliono semplicemente sottolineare degli elementi salienti.

«Questo carisma così vissuto»: come emerge dal contesto della lezione di Chiara Lubich, non si tratta semplicemente di una fede vissuta individualmente, ma del carisma dell’unità vissuto. Alla luce di questo carisma, fede significa non solo né innanzitutto tenere-per-vero, ma significa vivere nell’amore reciproco, secondo la Parola di Gesù nel Vangelo di Giovanni: «Vi do un comandamento nuovo: amatevi gli uni gli altri come io vi ho amato» (*Gv* 13, 34).

«Gesù presente nei e fra i teologi»: nella spiritualità dell’unità si distingue chiaramente tra natura e grazia, cioè tra ciò che possono fare gli uomini e ciò che può fare solo Dio. Il comandamento dell’amore reciproco è per gli uomini un impegno, mentre

<sup>6</sup> C. Lubich, *Il carisma dell’unità e la teologia*, cit., pp. 772s.

l'unità è dono di Dio, con il quale egli risponde a tale amore. Dove è praticato l'amore reciproco, là si può affermare a ragione, come dice la spiritualità dell'unità, che gli uomini sono «uniti in nome di Gesù» e che egli è «in mezzo a loro» (cf. *Mt* 18, 20)<sup>7</sup>. Ciò vale anche per i teologi: quando sono uniti tra loro secondo la spiritualità dell'unità, possono contare sulla presenza di Gesù.

«Una teologia di Gesù»: alla presenza di Gesù in mezzo a coloro che sono riuniti nel Suo nome la spiritualità dell'unità attribuisce numerosi effetti<sup>8</sup>. Non ultimo, il fatto che grazie alla presenza di Gesù si dischiudono nuove possibilità di conoscenza anche alla teologia. Piero Coda, che s'interroga su come debba essere una teologia che nasce dal carisma dell'unità, rimanda in tale contesto alla Prima Lettera ai Corinzi 2, 16<sup>9</sup>: «Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo». Secondo Piero Coda, tutti i teologi cristiani sono partiti dal fatto che la conoscenza di fede cristiana è conoscenza nello Spirito di Cristo; lo specifico portato dal carisma dell'unità è il modo e la maniera con cui Cristo e il suo Spirito vengono in luce nella teologia, e cioè attraverso la vita in comune secondo la spiritualità dell'unità. In questo modo si configura anche un'ecclesialità della teologia intesa in modo nuovo: il suo soggetto non è più il singolo teologo, bensì i teologi uniti con la Chiesa e tra loro come Chiesa viva. Questa è la teologia di Gesù di cui parla Chiara Lubich<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Per la presenza di Gesù nella spiritualità dell'unità cf. in particolare J.M. Povilus, *«Gesù in mezzo» nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1981, qui in particolare pp. 35ss.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, pp. 28-40.

<sup>9</sup> P. Coda, *Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità*, in «Nuova Umanità», XXI (1999/2), n. 122, pp. 191-206, qui p. 194. Per la tematica cf. inoltre P. Coda, *Sulla teologia che scaturisce dal carisma dell'unità*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996/2), n. 104, pp. 155-166.

<sup>10</sup> Cf. inoltre P. Coda, *Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità*, cit., pp. 191-196. Ciò che si intende con l'espressione «teologia di Gesù» è anche il programma della cosiddetta Scuola Abbà, che riflette sul significato delle esperienze del carisma dell'unità nei vari campi del sapere; cf. in proposito G.M. Zanghí, *La dinamica della Scuola Abbà*, in «Gen's», XXX (2000) 6, pp. 152-157, particolarmente p. 155.

Cercheremo qui di seguito di confrontare tra loro la «teologia di Dio» in Tommaso e la «teologia di Gesù», ma non per evidenziare le caratteristiche strutturali e metodologiche di una teologia che scaturisce dal carisma dell’unità, per la qual cosa rimandiamo ai lavori di Piero Coda<sup>11</sup>. Non si tratta di una «lettura dall’interno», bensì dall’«esterno», della teologia di Gesù. Ciò che intendiamo mostrare è che lo sfondo offerto dalla spiritualità dell’unità permette non solo di salvaguardare l’esigenza di Tommaso, ma anche di corrispondere da un lato al principio dell’Incarnazione, dall’altro alle sfide ermeneutiche lanciate oggi alla teologia.

Le questioni e le obiezioni già poste rendono tuttavia pressante la domanda se sia davvero possibile e abbia senso dare all’espessione «teologia di Gesù» un significato più profondo di una spiegazione retorica più o meno accidentale. Per chiarire tale domanda, sarà utile volgere un breve sguardo retrospettivo alla storia della teologia come scienza.

### 3. LE CONSEGUENZE PROBLEMATICHE DELLA CONCEZIONE DELLA TEOLOGIA DI TOMMASO

Come detto in precedenza, Tommaso d’Aquino, rifacendosi alla teoria aristotelica delle scienze, ha indicato le conclusioni tratte dai principi della fede come l’ambito specifico di pertinenza della teologia. Ciò ha portato a curiose conseguenze nella ricezione tommasiana, conseguenze di portata enorme per la teologia cattolica, non solo perché dalla Scolastica barocca in poi la *Summa Theologiae* è diventata il libro di testo per eccellenza della formazione teologica, ma anche perché il pensiero di Tommaso ha ricevuto un’autorità pressoché indiscutibile nella Chiesa cattolica grazie alla cosiddetta neoscolastica.

La teologia come scienza «delle conclusioni» si sviluppa nel corso dell’età moderna in maniera assai caratteristica, condiziona-

<sup>11</sup> Cf. nota 9.

ta soprattutto da due fattori tra loro collegati e che scaturiscono entrambi da una prospettiva eminentemente apologetica. Sin dal tempo della Riforma, la teologia cattolica si era vista costretta a difendere argomentativamente i propri fondamenti contro la *sola scriptura* di stampo protestante. Tale necessità si ritrova paradigmaticamente nella dottrina dei *loci theologici* sistematizzata da Melchior Cano († 1561): non solo la Sacra Scrittura, ma anche sei altri *loci* sono validi come “luoghi” in cui ritrovare i principi della fede. Con ciò Cano segna una tappa significativa nella via che porta al cosiddetto estrinsecismo<sup>12</sup>: con il quale s’intende l’opzione della dottrina della conoscenza teologica secondo cui i principi della fede sono considerati fondanti per la fede e per la teologia, non in base al messaggio in essi contenuto, ma per la garanzia esteriore che ad essi viene fornita<sup>13</sup>. La tendenza all’estrinsecismo fu ulteriormente rafforzata dalla contrapposizione con l’Illuminismo e dalla paura del razionalismo. Così, affinché la ragione non divenisse il metro di misura esclusivo di ciò che bisognava credere o non credere, ci si fondò sempre meno sulla plausibilità contenutistica delle affermazioni di fede e molto di più sulla loro garanzia, fornita da quelle istanze che erano legittimate a garantirle (innanzitutto il Magistero).

In definitiva, ciò porta a far sì che fede e teologia, intesa come scienza della fede, diversamente che in Tommaso si ritrovino più o meno l’una accostata all’altra: da un lato vi è la fede, fondata non dalla conoscenza che essa rende possibile, bensì dalla garanzia ad essa fornita dalla Chiesa e dal Magistero<sup>14</sup>; dall’altro

<sup>12</sup> Cf. in proposito B. Körner, *Melchior Cano. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994, pp. 323ss.; pp. 338ss.

<sup>13</sup> Sul concetto di estrinsecismo cf. M. Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in W. Kern - H.-J. Pottmeyer - M. Seckler (edd.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 4, Freiburg 1988, pp. 451-514, qui pp. 511-513.

<sup>14</sup> Cf. in proposito la nota formulazione della Costituzione dogmatica sulla fede cattolica *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, secondo la quale la verità di ciò in cui si crede non viene riconosciuta «a causa dell’intrinseca verità delle cose percepita dalla luce naturale della ragione, ma a causa dell’autorità di Dio stesso, che le rivelà»: cf. DH 3008. E nei catechismi coevi si legge: «credere significa tenere per vero ciò che la Chiesa insegna».

la ragione, cui resta uno spazio autonomo solo in quanto esamina i *praeambula fidei*, e, nella teologia, in quanto deduce le conclusioni dai principi della fede. Ma a questo punto bisogna domandarsi con Gottlieb Söhngen se non si debba parlare di «una sorta di teologia di Esaù»<sup>15</sup>: «In questo modo non viene forse tradito l'oggetto primario della teologia, ovvero le stesse verità di fede divine, per il piatto di lenticchie aristotelico di una *scientia conclusionum*, a causa dell'oggetto dedotto e successivo delle conclusioni teologiche?»<sup>16</sup>. L'oggetto effettivo di una tale teologia non è più la comprensione delle verità di fede in se stesse (*intellectus fidei*), ma la deduzione delle conclusioni<sup>17</sup>.

Va rimarcato il fatto che non si tratta qui di contestare la concezione tommasiana. Per l'Aquinate, infatti, fede e teologia sono ancora strettamente collegate, e la fede è da lui intesa come «adeguazione alla conoscenza divina nella misura in cui noi, grazie alla fede infusa, siamo uniti alla Verità divina»<sup>18</sup>. Nonostante ciò va ricordato che, nell'ambito della sua concezione teologica, la tensione crescente tra fede e teologia, in alcune condizioni specifiche, si articola in maniera problematica<sup>19</sup>.

E tuttavia, bisogna andare oltre la diagnosi di Söhngen: al di là del modello scientifico aristotelico, la questione della scientificità della scienza della fede si pone oggi in maniera sempre più acuta. Se ne coglie un riflesso nella questione su come e se la teologia possa trovare un proprio spazio in ambito universitario. Come reazione, sembra profilarsi una tendenza in cui la fede viene considerata non più come principio, bensì come oggetto della riflessione teologica. Per questa via si giunge però a una teologia che considera la fede non più sotto il profilo soggettivo, bensì

<sup>15</sup> G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie*, cit., p. 125.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 125s.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>18</sup> Cf. Tommaso d'Aquino, *In Boethium de Trinitate*, q. III, a. 1.

<sup>19</sup> Si verifica ciò che Max Seckler definisce «fatale», cioè il «porre alla base dell'idea di subalternazione scientifico-teorica una comprensione della rivelazione dottrinale o concettuale collegata con una teoria della conoscenza teologica autoritativo-autoritaria («estrinseca»)»: in W. Kern - H.J. Pottmeyer - M. Seckler (edd.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 4, Freiburg 1988, pp. 180-241, qui p. 210, nota 58.

solo sotto il profilo oggettivo. È ovviamente fuori luogo rimproverare ai teologi che essi, praticando questo tipo di teologia, non credono più: il punto è invece che la fede non è più strutturalmente costitutiva per ciò che essi fanno in quanto teologi. E la tensione tra fede e teologia si acutizza.

#### 4. LA RICHIESTA DI UNA TEOLOGIA ANCORATA A UNA SPIRITUALITÀ VISSUTA

Tale situazione rende indispensabile un richiamo alla specificità della teologia cristiana. Essa non sta nel suo *oggetto*, dal momento che i predicati e la prassi di fede possono essere studiati da discipline scientifiche molto diverse tra loro, dalla scienza delle religioni alla critica delle ideologie, per l'esercizio delle quali non è necessario che gli scienziati condividano la fede.

Diversamente, la teologia come scienza della fede rimanda alla fede stessa in molti modi. Prima di tutto vi è il credere personale, che è, «dal punto di vista ermeneutico, la maniera irrinunciabile per essere *in re*, in ciò di cui la teologia tratta. Il teologo deve conoscere per esperienza personale ciò su cui lavora e di cui parla. Solo l'esperienza vissuta della fede consente di avere la competenza e l'esperienza necessarie»<sup>20</sup>. A tale presupposto soggettivo corrisponde anche il fatto che la scienza della fede ha «non solo come premessa e fondamento, ma anche come oggetto e fine»<sup>21</sup> la fede nel senso del contenuto della fede (*fides quae*).

Oggi s'impone la necessità di rielaborare il profilo specifico della teologia cristiana rispetto ad altri tipi di analisi teologiche o scientifico-religiose riguardo a Dio e al rapporto tra Dio e l'uomo. Ciò si lega a una visione differenziata delle premesse del discorso sulla fede, le cui interpretazioni portano a sottolineare con forza

<sup>20</sup> M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, cit., pp. 196ss.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 198.

l'importanza della fede vissuta e quindi il rapporto tra teologia e spiritualità vissuta. Tra i teologi, soprattutto Hans Urs von Balthasar si è fatto interprete della questione, quando parla della separazione tra “teologia fatta da seduti” e “teologia fatta in ginocchio” come di uno dei problemi fondamentali della teologia odierna <sup>22</sup>. Tale separazione, secondo von Balthasar, deve essere superata, poiché la teologia non può mai dimenticare le proprie radici «dalle quali trae tutto il suo nutrimento: l'adorazione, che ci fa vedere i cieli aperti, e l'obbedienza di vita, che ci fa liberi di comprendere la verità» <sup>23</sup>. La vera teologia è «un atto di adorazione e di preghiera» <sup>24</sup> e la spiritualità è pertanto «l'aspetto soggettivo della dogmatica» <sup>25</sup>.

## 5. TEOLOGIA DI GESÙ: ACQUISIZIONI E QUESTIONI APERTE

A partire dalle premesse offerte dalla storia della teologia, si può in conclusione avanzare la seguente tesi: l'espressione “teologia di Gesù” rimanda a una domanda fondamentale della fede: come si può parlare adeguatamente di Dio? Se l'espressione è intesa in senso programmatico, essa propone una teologia capace di rispondere alle sfide attuali dell'ermeneutica. Si tratta di una teologia che non sostituisce quella prospettata da Tommaso d'Aquino, ma la completa e la trasforma nella direzione di un'ermeneutica autentica.

Tommaso d'Aquino fa una distinzione inequivocabile tra la teologia come *scientia Dei et beatorum* e la teologia praticata dagli uomini. Naturalmente la teologia come scienza della fede non è identica alla teologia di Dio, ma da essa desume i propri principi.

<sup>22</sup> Cf. H.U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in Id., *Verbum caro. Skizzen zur Theologie* I, Einsiedeln 1960, pp. 195-225, qui p. 224.

<sup>23</sup> Id., *Der Ort der Theologie*, in *Verbum caro*, cit., pp. 159-171, qui p. 164.

<sup>24</sup> Id., *Theologie und Heiligkeit*, cit., p. 222.

<sup>25</sup> *Spiritualität*, in *Verbum caro*, cit., pp. 226-244, qui p. 227.

La scienza della fede è subalternata alla scienza di Dio (*scientia subalternata*), e tale subalternazione è un punto di vista valido: anche se oggi la teoria aristotelica delle scienze non è più condivisa, per la scienza della fede, «non esiste alcun percorso che possa prescindere dal fatto che essa è *scientia subalternata*»<sup>26</sup>. La scienza della fede non si riferisce alla Parola di Dio solo come «oggetto di ricerca, ma anche come *contenuto* dei suoi discorsi»<sup>27</sup>, e di conseguenza è tenuta al rispetto del «principio della cor-rispondenza»<sup>28</sup>. Ciò significa che «nel suo rispondere», la teologia come scienza della fede deve «cor-rispondere»<sup>29</sup> alla Parola di Dio. La Parola di Dio, divenuta percettibile nella storia della rivelazione e della fede cristiana, deve «essere rispecchiata nel discorso che fa la scienza della fede e deve *entrare in essa*»<sup>30</sup>. Ciò vale per ogni teologia, e quindi anche per una teologia che si propone come teologia di Gesù.

Ma se la teologia deve corrispondere alla Parola di Dio, si pone la questione di come tale esigenza possa essere garantita. Parlare di teologia di Gesù pone l'accento sulla Parola di Dio per eccellenza, che è Gesù stesso, e dunque sul concetto già illustrato di una teologia «di Dio Padre, che ha permesso di essere interpretato secondo verità e si è reso comprensibile nella sua Parola incarnata»<sup>31</sup>. Ciò significa che la teologia di Dio diventa in von Balthasar non solo (come in Tommaso) una grandezza trascendente, ma, grazie a Gesù Cristo, il *Logos* divino, una realtà inserita nella storia. Questa teologia non solo corrisponde alla Parola di Dio, non solo la interpreta, ma vive di essa.

Se Gesù, Parola incarnata, viene inteso al tempo stesso come la teo-logia donata da Dio e come l'interpretazione autentica di essa, si perviene a un'interessante lettura e trasformazione del fatto che la teologia degli uomini ha parte alla teologia di Dio.

<sup>26</sup> M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, cit., p. 210, nota 58.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> H.U. von Balthasar, *Theologik*, cit., XXII.

*Una teologia che mette in luce la mediazione cristologica*

Se si intende l'espressione "teologia di Gesù" come programma, si coglie un nuovo punto di riferimento per la teologia: che non è più solo teoreticamente accessibile come la *scientia Dei et beatorum*, ma prende sul serio il dono della rivelazione e lo valorizza sul piano metodologico. Questo dono è Gesù stesso come Parola incarnata. La teologia di Dio, che Gesù non solo *comunica*, ad esempio attraverso la sua predicazione, ma è Egli stesso, viene espressa non solo per mezzo di affermazioni, ma primariamente nella parola, nella vita, nella morte e nella risurrezione di Gesù. In questo senso, Gesù è l'avvenimento della rivelazione che, come afferma il Concilio Vaticano II, avviene «con gesti e parole», essendo Egli «nello stesso tempo il mediatore e la pienezza dell'intera rivelazione»<sup>32</sup>. Una teologia che vuole essere teologia di Gesù deve allora, prima di tutto, tornare a Gesù, nel quale Dio stesso si è rivelato. Nella teologia di Gesù, in secondo luogo, Gesù viene messo in gioco non solo come mediatore, ma anche come pienezza della rivelazione. In questo senso, la mediazione cristologica, che è decisiva per ogni teologia cristiana, esprime il suo valore *strutturale* in modo più esplicito e forte che non, ad esempio, in Tommaso d'Aquino. Così, nella teologia di Gesù, la teologia cristologica è intesa e praticata *strutturalmente* come una teologia «per mezzo di Cristo» e «nello Spirito Santo».

*Una teologia ancorata alla fede nella presenza di Cristo risorto*

La teologia che trova il proprio fondamento nella Parola di Dio non può pertanto accontentarsi di riprendere, come sua base e principio, la testimonianza condensata negli articoli di fede da un punto di vista prettamente intellettuale, cosa che si potrebbe fare anche senza credere. In quanto teologia di Gesù, la teologia

<sup>32</sup> Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla rivelazione *Dei Verbum*, 2.

deve essere esercitata in un “luogo” che, paolinamente<sup>33</sup>, è il luogo dei cristiani: in Cristo. Solo nell’unità di vita con Cristo la teologia ritrova un fondamento appropriato, e in tal senso Gesù non è un punto di riferimento soltanto storico, bensì anche teologico. Non si tratta soltanto delle parole di un Gesù sottratto al passato, ma del Signore innalzato e presente. Una teologia che dà valore a quanto definito dall’espressione “teologia di Gesù” obbliga dunque a ridurre la distanza tra fede e teologia approfonditasi nel corso della storia, e ciò non soltanto dal punto di vista soggettivo di coloro che praticano la teologia, ma anche da un punto di vista strutturale: la teologia non è solo pensiero sulla fede interessato e insieme distaccato, bensì è pensiero “nella” e “dalla” fede. L’apertura alla presenza del Signore, che essa presuppone, fa sì che tale teologia dedichi maggiore attenzione al proprio operato presente e sensibilizzi nei confronti del significato teologico della santità e della spiritualità vissuta. Oltre a ciò, tale teologia conferisce un’importanza particolare anche ai segni dei tempi, e si domanda, con le parole del Concilio Vaticano II, «quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio»<sup>34</sup>.

### *Una teologia ecclesiale*

La fede personale, che è irrinunciabile, non deve essere assimilata a una fede individualistica: nel Movimento dei Focolari, ad esempio, la teologia di Gesù si collega a una spiritualità comunitaria. Ciò corrisponde all’idea che *vivono* in Cristo solo coloro che si attengono anche al nuovo comandamento dell’amore reciproco (cf. *Gv* 13, 34). L’ancoramento a tale forma di spiritualità comunitaria rende possibile un’ecclesialità della teologia capace di andare oltre una visuale troppo ristretta. Per dirla con le parole di Klaus Hemmerle, questa teologia «vive non delle idee del singolo, ma del darsi e del ricevere del singolo, vive della comunione di vita e di vedute. È ecclesiale non solo perché si cura di non

<sup>33</sup> Cf. *2 Cor* 5, 17 *passim*.

<sup>34</sup> Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 11.

contraddirà la dottrina della Chiesa; è ecclesiale in maniera attiva, come espressione e inaugurazione dell’unità vissuta»<sup>35</sup>.

*Una teologia che prende sul serio la cattolicità della conoscenza di fede*

Una teologia ancorata a una spiritualità comunitaria – specialmente con la premessa di una visione più profonda della storicità di ogni pensiero e di ogni parola – porta con sé anche un buon approccio ermeneutico. La Parola di Dio, che supera in ogni senso la capacità di comprensione umana, potrà, grazie ad essa, essere ricondotta al punto a partire dal quale potrà essere interpretata e testimoniata da prospettive differenti. Ciò vale in senso storico e biografico, ma anche in senso sistematico ed ecclesiologico. Max Seckler ha delineato ermeneuticamente ed ecclesiologicamente questi contenuti in una nuova interpretazione della dottrina dei *loci theologici* che va sotto il nome di “cattolicità della teoria della conoscenza”. La testimonianza della Chiesa ha bisogno del “gioco di squadra” di tutte le testimonianze di cui dispone. Solo nell’insieme delle voci, che rimandano tutte, ciascuna in maniera peculiare, all’*unum* della fede, viene espressa la pienezza: poiché «il tutto della *veritas catholica* in quanto *veritas catholica* si realizza nel gioco di squadra di ciascun tutto»<sup>36</sup>. Ciò vale non solo per la Chiesa, ma anche per la teologia.

*Una teologia che distingue il divino e l’umano*

Bisogna tuttavia mettere di nuovo in conto l’irritazione che potrebbe suscitare il parlare di una “teologia di Gesù”. In nessun

<sup>35</sup> K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996, p. 79.

<sup>36</sup> M. Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der “loci theologici”*. *Erkennentistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, in Id., *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg 1988, pp. 79-104, qui p. 102.

caso essa deve condurre a un’idolatria o a un’immunizzazione di se stessa. La differenza tra la Parola di Dio e la teologia di Dio in Gesù da un lato, la parola umana e la formulazione umana della teologia dall’altro, non dev’essere cancellata, ma anzi chiarita e affermata, così come nel compimento di tale teologia dev’essere messo in luce il principio-guida cristologico delle due nature, indivise e inseparabili<sup>37</sup>. L’impegno per una spiritualità comunitaria non esclude certo che vi siano manchevolezze e problemi, sia sul piano della fede vissuta sia sul piano delle diverse prospettive che dischiude e delle formulazioni teoriche che propone. Lo sforzo di vivere nell’amore reciproco e di confidare nella presenza di Gesù tra coloro che sono riuniti nel Suo nome è tuttavia la migliore premessa per una teologia autentica nel gioco d’insieme delle diverse testimonianze: essa è infatti in prima istanza la disposizione a privilegiare il punto di vista altrui anziché il proprio, e quindi ad essere aperti al pensiero di Cristo (cf. *1 Cor* 2, 16).

BERNHARD KÖRNER

<sup>37</sup> Concilio di Calcedonia, DH 302.