

IL PADRE COME LUOGO DELLA TEOLOGIA NELLA PROSPETTIVA DEI “LOCI THEOLOGICI”

Per svolgere in maniera adeguata il tema di questo contributo, occorre innanzi tutto precisare che cosa si intenda per *loci theologici*. Tale precisazione è tanto più necessaria in quanto questo concetto lungo la storia della teologia ha assunto una varietà di significati. Nella cosiddetta “teologia topica” del protestantesimo il concetto di *loci* indica vari ambiti tematici della teologia. Ne è un esempio paradigmatico l’opera di Filippo Melantone *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologiae* (1521). In questo caso il concetto di *loci* designa i contenuti della fede e della teologia. Nell’opera di Melchior Cano *De locis theologicis* (1561) e nella storia della teologia cattolica che si rifà a lui, il concetto non designa determinati contenuti, bensì *istanze*, che attestano contenuti specifici della fede ovvero rilevanti per la teologia e li mettono a disposizione dell’argomentazione teologica¹.

Su questo sfondo, appare insolito parlare di *Dio stesso come l’originario locus theologicus*, come può suggerire una teologia che si rifà al carisma dell’unità²: «Gesù in mezzo a noi (cf. Mt 18, 20) si fa nostro Maestro e ci introduce *nel seno del Padre*»³. Se non si rimane perplessi davanti al fatto che la prospettiva sia in-

¹ A proposito di Melchior Cano cf. B. Körner, *Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994.

² Cf. il contributo di G.M. Zanghì, *Il Padre come luogo della teologia*, in questo numero di «Nuova Umanità».

³ P. Coda, *Sulla teologia che scaturisce dal carisma dell’unità*, in «Nuova Umanità», XVIII, 1996/2, 104, pp. 155-166, qui: p. 158.

consueta, la proposta di considerare Dio stesso ovvero il seno del Padre come *locus theologicus*, appare come un approccio che soddisfa a parecchie esigenze che si fanno giustamente valere nei confronti della teologia odierna. Questa tesi diventa maggiormente comprensibile, se consideriamo la collocazione dei *loci* nella storia della teologia e i limiti di tale dottrina.

1. La collocazione della dottrina dei "loci theologici" nella storia della teologia e i limiti di tale dottrina

1.1. Con un approccio che avrebbe segnato la storia del pensiero teologico, Tommaso d'Aquino ha concepito *la teologia come scienza*, dando per presupposto che questa teologia, attraverso la Rivelazione (*per revelationem*⁴) e la fede, partecipi alla scienza di Dio (*scientia Dei*⁵). Per la fede, la teologia si fonda sul *lumen fidei* e presuppone pertanto una *connaturalitas*⁶ per grazia con quella realtà che si conosce mediante la fede. In questo senso l'Aquinate poté affermare addirittura che la fede è una adeguazione alla conoscenza divina⁷.

1.2. «L'audace e programmatica idea»⁸ di una teologia che è scienza della fede, originariamente ha assegnato alla ragione un

⁴ Cf. *Summa Theologiae* I.1.1.

⁵ Cf. *Summa Theologiae* I.1.2.

⁶ Sulla conoscenza della fede come *cognitio per connaturalitatem* cf. ad es. Tommaso d'Aquino, *S.Th.*, II-II. 45. 2; *III Sent.* d. 23, q. 3 a. 3. sol. 2 ad 2; *S.Th.*, II-II. 1. 4 ad 3; II-II. 2.3 ad 2. Cf. J. Trütsch - J. Pfammatter, *La fede*, in J. Feiner - M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis*, vol. I/2, Brescia 1977⁴, pp. 369-510; cf. *ibid.*, p. 457: «A differenza della conoscenza "razionale" o "scientifica" le disposizioni abituali del soggetto svolgono in essa il ruolo principale; grazie a queste disposizioni una persona è in qualche modo aperta ad un oggetto, cosicché essa reagisce e comprende spontaneamente ciò che corrisponde alla sua natura (oppure per quanto riguarda il soprannaturale il bene della salvezza percepibile nella fede: la sua "soprannatura")».

⁷ Cf. *Super Boetium de Trinitate* III.1.

⁸ Così M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in W. Kern - H.-J. Pottmeyer - M. Seckler (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. IV, (editrice), Freiburg 1988, pp. 179-241; qui: p. 191.

diritto di cittadinanza all'interno della fede. La teologia come scienza della fede era conoscenza della fede «nell'ambito della spiegazione discorsiva e concettuale»⁹. Nelle sue ultime opere, però, già Tommaso stesso pone progressivamente limiti a questo diritto di cittadinanza. All'interno della fede la ragione viene sempre più considerata soltanto «strumento della comunicazione discorsiva»¹⁰ (elaborazione di concetti e collegamento di concetti), ma non più come «facoltà della verità»¹¹.

Così – a partire dall'Alto Medioevo e lungo tutto il periodo moderno – si giunge ad *una sempre più netta separazione fra ragione e fede*. Fu determinante per questo sviluppo l'interesse di assicurare che la fede possa enunciare e far valere anche ciò che oltrepassa la ragione. Al termine di quest'evoluzione sta una relazione estrinseca tra ragione e fede: alla ragione si riconosce la facoltà di mostrare l'esistenza di Dio, la possibilità di una eventuale rivelazione e i criteri secondo i quali questa può venir identificata come Rivelazione di Dio. Con ciò la ragione rimane per così dire nell'anticamera della fede (*praeambula fidei*), senza aver nessun accesso al contenuto di questa. Criterio della rivelazione non è l'intelligenza che scaturisce da essa, bensì la sua attestazione, vale a dire il modo con cui si riesce a dimostrare che essa è legittimata da Dio.

1.3. La dottrina dei *loci theologici*, come fu messa a punto nel XVI secolo da Melchior Cano, *si inserisce in questa linea di sviluppo e la fonda*. I *loci* specifici della fede corrispondono infatti a quelle istanze che attestano e garantiscono la rivelazione (Scrittura, tradizioni apostoliche, Chiesa, ecc.). Queste istanze, ovvero la loro autorità, sin da Cano diventano il criterio secondo il quale una determinata proposizione fa parte o no della dottrina della Chiesa (*veritas catholica*)¹². In questo modo, sul piano della metodologia teologica, la dottrina dei *loci theologici* cementò la

⁹ Cf. *ibid.*, p. 205.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Cf. in M. Cano soprattutto *De locis theologicis* XII.V.

relazione meramente estrinseca tra ragione e fede. Ciò si manifesta fra l'altro nel fatto che la dottrina dei *loci theologici* – a differenza da come fu concepita da Cano – venne non di rado assegnata all'ambito della cosiddetta teologia positiva, vale a dire a quell'ambito della teologia sistematica che doveva dimostrare che le dottrine del Magistero sono contenute nella Scrittura e nella Tradizione; al punto che Melchior Cano fu considerato come il padre della teologia positiva¹³.

1.4. Insieme con motivi biografici¹⁴, l'interesse metodologico di rendere possibile un'argomentazione oggettiva non soltanto fece sì che la spiritualità o i santi, nell'opera di Cano, non venissero presentati come un luogo teologico distinto, ma comportò pure che nella prassi si dimenticasse quello che in realtà non si negava, e cioè che la teologia presuppone la fede ed è radicata in essa. Adoperando praticamente la dottrina dei *loci*, è sufficiente infatti conoscere i *loci* e le proposizioni che si possono individuare a partire da essi. *Diventa così possibile portare avanti un discorso teologico, senza credere necessariamente quello che si afferma.* Discorso teologico e fede vissuta si estraniavano l'uno dall'altra.

Questo cosiddetto estrinsecismo¹⁵ connette ragione e fede unicamente dimostrando in maniera razionale che è necessario credere alla Chiesa e al suo Magistero. Questo stretto “ponte di ripiego” (*Behelfsbrücke*) che, nell'ambito di un determinato genere di apologetica, collega ragione e fede¹⁶, prescinde per lo più dal con-

¹³ Questa collocazione nella storia della teologia si trova presso M. Jacquin, J. Beumer, ma anche presso A. Lang. Cf. B. Körner, *Melchior Cano*, cit., pp. 29-33. Cano stesso però ha creato con i suoi *loci* una metodologia che abbraccia anche la teologia speculativa. Cf. Körner, *Melchior Cano*, cit., pp. 307-310.

¹⁴ Cf. Körner, *Melchior Cano*, cit., pp. 73s.

¹⁵ Cf. M. Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgabe und Aufbau, Begriff und Namen*, in W. Kern - H.-J. Pottmeyer - M. Seckler (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. IV, pp. 450-514; qui: pp. 511-513.

¹⁶ Per l'espressione *Behelfsbrücke* cf. la lezione inaugurale in teologia fondamentale di H. de Lubac, *Apologetica e teologia* (1929); pubblicata originariamente in «NRTh», 57 (1930), pp. 361-378; versione tedesca a cura di K.-H. Neufeld in «ZkTh», 98 (1976), pp. 258-270; qui: p. 260.

tenuto della fede. L'istanza di garantire l'autonomia della fede e della grazia nei confronti della ragione finisce così per volgersi contro la stessa fede. *La fede diventa tendenzialmente «sacrificium intellectus».* E – come rovescio di questo sviluppo – *la ragione si trasforma in una facoltà che rimane agnostica nei confronti di Dio.*

2. Il seno del Padre come luogo originario della teologia

Una *teologia che considera Dio come il suo proprio locus theologicus* porta, in questa situazione problematica, un fermento prezioso. Ma può lasciare anche perplessi, perché proprio quello che si ottiene attraverso i *loci theologici* in senso tradizionale non è possibile con Dio come *locus theologicus*, e cioè un lavoro teologico puramente oggettivo che prescinda dalla fede vissuta. Tuttavia ci sono, come ho già accennato, molti buoni motivi per considerare Dio come *locus theologicus*.

2.1. Parlare di Dio come il vero luogo della teologia sottolinea con la dovuta chiarezza che la teologia può essere e rimanere teologia solamente, *se Dio non è soltanto l'oggetto e il contenuto delle sue proposizioni ma anche il suo principio, il suo punto di partenza.*

Quanto Tommaso d'Aquino ha elaborato nel quadro di riferimento di una teoria aristotelica della scienza, è irrinunciabile per una teologia cristiana che vuole salvaguardare la propria identità: essa deve essere una teologia *«secundum revelationem divinam»*¹⁷, e quindi deve basarsi sulla Rivelazione accolta nella fede. La teologia non può mai emanciparsi dalla fede e tanto meno la può sostituire. Altrimenti decadrebbe a scienza della religione oppure a teologia filosofica.

Indicare Dio stesso come il vero *locus theologicus*, significa ribadire quanto presuppone la teologia paolina: vera conoscenza di Dio avviene nel modo dell'adequazione alla conoscenza di Cristo che viene resa accessibile ai fedeli attraverso lo Spirito Santo:

¹⁷ *Summa Theologiae* I.1.1 corp.

«Lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio... Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato» (1 Cor 2, 10-12). Questo Spirito è lo «spirito di Cristo» (cf. 1 Cor 2, 16). «Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre» (Gal 4, 6)¹⁸.

2.2. Dio come luogo teologico non sostituisce i *loci theologici* tradizionali, *ma li radica nella loro originaria profondità*.

A questo punto occorre ancora una volta tornare sulla perplessità che nasce dal fatto che si designi Dio stesso come *locus theologicus*. Nella gnoseologia e nella metodologia della teologia cattolica dell'epoca moderna i *loci theologici* furono uno strumento importante se non addirittura decisivo. Dio non è strumento di una metodologia teologica. Ricorrendo a Dio come luogo teologico non si possono pertanto sostituire i *loci theologici* tradizionali. La chiave per mettere a fuoco il reciproco rapporto fra le due istanze si trova in Tommaso d'Aquino. Per Tommaso è chiaro che lo specifico fondamento della fede è Dio stesso in quanto verità prima¹⁹. Melchior Cano ha avuto molta cura perché le istanze che attestano la fede e che sono alla base dei suoi *loci* specifici della fede, non sostituiscano l'originario fondamento della fede, ma rimangano istanze intermedie e subordinate²⁰. Per questo Max Seckler ha potuto affermare che esiste sì una pluralità di *loci*, ma c'è «solo *una* vera fonte, e cioè la Parola di Dio che sottende tutto il processo della sua trasmissione»²¹. L'unica fonte mediata dalla

¹⁸ Cf. P. Coda, *Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità*, in «Nuova Umanità», XXI, 1999/2, pp. 191-206; specialmente pp. 192-196.

¹⁹ Cf. *Summa Theologiae* II-II.1.1.

²⁰ A ciò lo costringeva il confronto con la Riforma protestante nel capitolo sulla Sacra Scrittura. Cf. M. Cano, *De locis theologicis* II.VI.5 e II.VIII; cf. B. Körner, *Melchior Cano*, cit., pp. 179-181.

²¹ M. Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der "loci theologici"*. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in Id., *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg 1988, pp. 79-104; qui: p. 95.

molteplicità delle istanze ecclesiali di attestazione è Dio come *locus theologicus* al quale hanno parte i vari *loci theologici*.

2.3. Ancorare la teologia all'amore reciprocamente vissuto ovvero all'unità vissuta, come condizione irrinunciabile della conoscenza teologica, rende ragione di un fatto fondamentale: «Soltamente l'amore può comprendere l'amore» (Hans Urs von Balthasar).

Una teologia che si basa sul carisma dell'unità, non soltanto concepisce Dio come l'originario *locus theologicus*, ma indica pure una specifica via per giungere – se così si può dire – a questo luogo. L'amore reciproco ovvero l'unità vissuta sono questa via²². Con ciò si delineano notevoli differenze rispetto alla concezione della teologia come scienza della fede che troviamo in Tommaso d'Aquino. Anche per Tommaso è evidente che l'originaria conoscenza di Dio è quella che egli ha di se stesso – la *scientia Dei*²³. A questa *scientia Dei* la teologia partecipa per mezzo della Rivelazione e della fede. Tuttavia, quando si è stabilito che cosa fa parte della rivelazione e quindi quali proposizioni di fede possono e devono venir considerate principi della teologia, allora, in linea di massima, si può fare teologia anche senza fede personale (*credere*), basandosi unicamente sulla fede della Chiesa oggettivamente stabilita (*fides quae*)²⁴. A partire da un concetto di fede ridotto alla dimensione intellettualistica e isolato dall'atto integrale della fede, diventa possibile fare teologia a un livello puramente concettuale-dottrinale, mettendo per così dire tra parentesi la fede personale.

Quanto ciò sia inadeguato, si capisce quando prendiamo atto che la fede personale «da un punto di vista ermeneutico rappresenta il modo irrinunciabile di essere presso l'oggetto di cui tratta la teologia. È pertanto nell'atto di fede che si apre l'ade-

²² Cf. P. Coda, *Sulla teologia che scaturisce dal carisma dell'unità*, cit.

²³ *Summa Theologiae* I.1.2.

²⁴ Questa importante distinzione fra fede personale (*credere*) e fede oggettiva della Chiesa la devo a M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, pp. 196-198.

guato accesso all'oggetto della fede. Il teologo deve essere radicato nell'esperienza personale di ciò su cui lavora e di cui egli parla»²⁵. Fare l'esperienza della fede vissuta, nell'attuazione del «comandamento nuovo» dell'amore reciproco²⁶, ed essere in questo modo in Dio²⁷ e trovare in lui il fondamento e lo spazio in cui si muove la teologia – è appunto a questo che conduce il carisma dell'unità e il discorso su Dio come *locus theologicus*.

2.4. Il passaggio dal piano concettuale-dottrinale ad un piano integrale che comprende in sé anche la fede vissuta, fa capire che le future comprensioni della fede, nel corso della sua trasmissione, non si possono dedurre sillogisticamente. Esse *hanno la loro radice nella sovrana libertà di Dio*.

Se in buona parte della teologia neoscolastica il progresso della conoscenza di fede venne concepito piuttosto secondo il modello di derivazioni logiche da contenuti della fede ormai assodati, il Concilio Vaticano II si è rifatto a una visione più organica come venne sostenuta nel XIX secolo, ad esempio, dalla Scuola cattolica di Tubinga oppure da John H. Newman. La costituzione sulla divina Rivelazione concepisce la trasmissione della Rivelazione come un processo complesso, che obbedisce non soltanto alle leggi della logica, non si realizza «nella dottrina, nella vita e nel culto»²⁸. In sintesi: «Così Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce del Vangelo risuona nella Chiesa, e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti a tutta intera la verità e fa risiedere in essi abbondantemente la Parola di Cristo»²⁹.

Il Concilio sostiene quindi una concezione integrale della Tradizione, ovvero una visione coerentemente storica di ogni conoscenza ed attestazione della fede. L'attestazione della Parola di Dio

²⁵ *Ibid.*, pp. 196s.

²⁶ Cf. *Gv* 13, 34.

²⁷ Cf. *1 Gv* 4, 16.

²⁸ *Dei Verbum*, n. 8.

²⁹ *Ibid.*

e la trasmissione della rivelazione avvengono nella complessa interazione fra le istanze di attestazione, in modo tale «che non si possono annullare le vie già percorse e che il momento presente accoglie quello che c'è stato, risponde ad esso e lo interpreta», e questo in maniera tale «che quello che sta per venire è più che l'avverarsi di una proiezione che in fondo potremmo fare sin d'ora»³⁰.

Parlare di Dio come il vero luogo teologico ci ricorda che ciò va affermato non soltanto per motivi ermeneutici, ma anche per un motivo teologico: la testimonianza della fede, che viene messa a fuoco con l'aiuto dei tradizionali *loci theologici*, non è una somma di proposizioni raccolte in un archivio, bensì – come afferma il Concilio – un “colloquio”, e quindi un evento, che è sì legato ad attestazioni riconosciute dalla Chiesa come autentiche, ma nel quale Dio, liberamente e con iniziativa sempre nuova, fa risuonare e valere la sua parola in maniera attuale per ogni tempo.

2.5. Poiché Dio come luogo teologico è identico con il “luogo” dell'amore reciproco, *ogni luogo, dove quest'amore è vissuto, può diventare un locus theologicus*.

Già Melchior Cano, quale fedele discepolo del suo confratello Tommaso³¹, sapeva che le proposizioni teologiche non si rifanno soltanto alla testimonianza ecclesiale, ma anche a comprensioni fondate dei filosofi, della scienza storica e della ragione.

Questa nozione di come si giunge alla conoscenza teologica, ai nostri giorni può venire però approfondita se si prende atto che Dio parla anche in contesti extraecclesiali e extrateologici in un modo che è rilevante per intendere la sua volontà. Il Concilio riconosce i “semi del Verbo” e quelle ricchezze che «Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli»³². In tutto ciò – così il Conci-

³⁰ K. Hemmerle, *Zwischen Bistum und Gesamtkirche. Ekklesiologische Bemerkungen zu Fragen kirchlicher Strukturen*, in Id., *Ausgewählte Schriften*, vol. V: *Gemeinschaft als Bild Gottes*, Freiburg 1996, pp. 131-155; qui: p. 133.

³¹ Cf. Tommaso d'Aquino, *S.Th.*, I. 1. 8 ad 2, il brano che Cano stesso indica come l'origine della sua dottrina dei *loci*. Cf. M. Cano, *De locis theologicis* XII.II.2.

³² Decreto sull'attività missionaria *Ad gentes*, n. 11.

lio – si tratta di “discernere (...) quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio”³³.

La spiritualità dell’unità, che fa calcolo del fatto che Gesù (e la conoscenza di lui) sono presenti là dove due o tre sono riuniti nel suo nome³⁴, potrà indicare un motivo per la rilevanza teologica di tali elementi extraecclesiali. Se quello che conta è l’amore reciproco, allora lo Spirito e la conoscenza di Cristo sono da attendersi ovunque viene vissuto questo amore – anche nell’irrepreensibile impegno etico di persone atee, come pure nell’incontro di persone di convinzioni religiose diverse e nel dialogo ecumenico.

I *loci* tradizionali rimangono in tutto ciò irrinunciabili, perché la loro testimonianza garantisce l’identità della fede nel suo legame con l’origine. I “nuovi” *loci* invece indicano le possibilità universali di Dio che ci vuole introdurre nella verità tutt’intera. In questo modo i *loci* non rimangono strumenti di una teologia statica, ma diventano parte integrante di una teologia dinamica.

2.6. Con questo richiamo all’amore reciproco e all’unità, *la via alla verità e la verità stessa sono in certo senso identiche*. Già la via stessa dimostra la credibilità della verità che si trova su questa via.

Se nella teologia dell’epoca moderna la via metodologica per giungere a proposizioni teologiche e il contenuto delle proposizioni teologiche erano connessi soltanto esteriormente (estrinsecismo!), in una teologia che si rifà al carisma dell’unità, il metodo e il contenuto vengono a coincidere.

In ambedue i casi si tratta dell’amore reciproco che ha la sua origine in Dio e che proprio per questo attesta Dio. La «gloria dell’amore liberissimo di Dio»³⁵ è presente nell’amore dei

³³ Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 11.

³⁴ Cf. *Mt* 18, 20.

³⁵ H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963⁴, p. 6.

suoi testimoni. In altre parole: la “tradizione autentica” si realizza «come *evento dell'unione fra testimonianza e testimone nella comunione dei testimoni* e diventa così epifania del regno di Dio nella storia»³⁶.

BERNHARD KÖRNER
*Professore di Teologia sistematica
presso la Facoltà Teologica di Graz, Austria*

³⁶ H.-J. Pottmeyer, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in W. Kern - H.-J. Pottmeyer - M. Seckler (edd.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. IV, pp. 124-152; qui: p. 152.