

SUL SOGGETTO DELLA TEOLOGIA ALLA LUCE DEL CARISMA DELL'UNITÀ

Ho già avuto occasione di dire qualcosa intorno al tema oggetto di questo breve saggio in un precedente studio¹, dove mi sono occupato in particolare del significato dell'espressione *teologia di Gesù*. Ma quelle considerazioni, che ritengo ancora valide, erano collocate entro il quadro più vasto di una riflessione sulla qualità e sullo stile del conoscere teologico che scaturisce dal carisma dell'unità.

Vorrei ora invece soffermarmi più precisamente su come l'esperienza cristiana nata dal carisma dell'unità – un'esperienza tipica e originale di vita in-Cristo donata, attraverso Chiara Lubich, alla Chiesa come grazia mistica per illuminarne e innervarne l'esistenza a partire da Gesù abbandonato e dall'unità² – pos-

¹ *Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità*, in «Nuova Umanità», XXI, 1999, 122, pp. 191-206. Per un approfondimento, mi permetto rinviare anche al mio *Teologia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, PUL-Mursia, Roma 1997, in particolare alle pp. 83-88, pp. 193-224, pp. 225-258.

² Mi pare si possano riferire anche al carisma dell'unità le parole usate da H.U. von Balthasar per descrivere le grazie mistiche d'illuminazione del mistero di Cristo donate da Dio alla Chiesa di tempo in tempo: si tratta, in esse, di «un messaggio da trasmettere, da rivolgere alla Chiesa con sobrietà oggettiva e in spirito di servizio, messaggio che, anzi, non è altro se non esplicazione dell'unica rivelazione per l'oggi della Chiesa» (*Teologia e santità*, in Id., *Verbum caro*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1975, p. 211). Un grande carisma, in realtà, è un'azione dello Spirito Santo, meglio, è lo Spirito Santo stesso che agisce in chi è raggiunto dalla grazia che da esso si sprigiona e se ne fa liberamente coinvolgere. Un carisma di illuminazione della verità cristiana fa evento la Parola del Gesù giovan-

sa avere delle ripercussioni anche sul modo di comprendere chi è *il soggetto della teologia*, e cioè di quel conoscere Dio e a partire da Dio, rivelato in Cristo, in cui si esercitano, nella fede e in forma metodicamente rigorosa, l'intellettualità e la razionalità umane.

Vedrò le cose, per così dire, da un'altra prospettiva rispetto a quella già percorsa nello studio di cui sopra: una prospettiva che possa essere complementare e che – lo spero e lo chiedo allo Spirito Santo – possa anche andare un po' più in profondità.

1. LA TEOLOGIA E LE SUE DIALETTICHE

Intanto – quasi una considerazione previa – è già degno d'interesse e gravido di conseguenze il fatto che, muovendoci all'interno dell'esperienza dischiusa dal carisma dell'unità, siamo spinti a ri-proporci la questione di *chi* e di *quale* sia il soggetto della teologia. Infatti, ponendoci questa domanda, sentiamo di dover prendere posizione, in modo nuovo e con urgenza, rispetto a *tre dialettiche o antinomie*³ che, più o meno coscientemente, vengono in rilievo soprattutto a partire dalla modernità, anche se a ben vedere sono riscontrabili in tutte le grandi tradizioni religiose e di pensiero, pur se espresse in forme diverse. Si tratta per

neo: «Lo Spirito vi guiderà (*odoghései*) alla verità tutt'intera» (*Gv* 16, 13), e quella paolina: «Lo Spirito scruta ogni cosa anche gli abissi di Dio (*tà bátthe toû Theoû*)» (*1 Cor* 2, 10). Per un approfondimento teologico si vedano i contributi contenuti nella parte degli Atti del Congresso Mondiale dei Movimenti Ecclesiali (Roma, 27-29 maggio 1998): *I movimenti nella Chiesa*, a cura del Pontificio Consiglio per i Laici, Città del Vaticano 1999.

³ Come si evince da quanto segue, uso il termine dialettica nel senso di relazione tra due realtà che, nella loro distinta sussistenza, vanno al tempo stesso profondamente correlate tra loro, e non, dunque, nel senso hegeliano di una tesi contrapposta a un'antitesi che si risolvono entrambe in una sintesi. È proprio ciò che, rifacendosi alla lezione dei Padri greci, alcuni pensatori russi tra '800 e '900 (in particolare P. Florenskij e S.N. Bulgakov) definiscono "antinomia".

il vero di dialettiche nella cui problematicità siamo oggi, per tanti versi, invischiati, pur avvertendo con evidenza e sofferenza di aspirare a una soluzione non impoverente né compromissoria, ma liberante e propositiva. Perché non sarebbe possibile né proficuo – lo ribadisco di passaggio –, sia a livello storico che teologico, ripiegare su uno stadio antecedente il grado di consapevolezza e di tensione che esse hanno raggiunto appunto nella modernità.

Le tre dialettiche o antinomie cui mi riferisco – concernenti l'identità e l'esercizio della conoscenza teologica – sono: 1) quella tra *Dio e la persona umana* – il soggetto divino e il soggetto umano della teologia; 2) quella tra *il soggetto individuale e quello ecclesiale* della teologia – con tutto ciò che essa comporta a livello antropologico e istituzionale; 3) quella tra *il soggetto e l'oggetto* della teologia – come caso serio o caso limite della conoscenza umana in quanto tale⁴.

Basti qui dire, senza entrare nei dettagli, che queste dialettiche sono profondamente intrecciate l'una con l'altra e che i due poli che costituiscono ciascuna di esse sono entrambi essenziali: la questione – prima esistenziale che teoretica – è di vedere come i due poli di ognuna possano comporsi senza elidersi, in modo che le distinte dialettiche s'illuminino ed anzi si autenticino l'una con l'altra. Mi pare che dall'esperienza suscitata dal carisma dell'unità, come luogo di vita cristiana e come paradigma di esistenza teologica, vengano delle importanti indicazioni in merito: questa è la tesi sintetica che intenderei svolgere, almeno con un primo tracciato di lavoro da riprendere poi con maggiore articolazione e sviluppo.

⁴ Una trattazione singolarmente lucida e innovativa della correlazione intrinseca di queste tre dialettiche la possiamo ritrovare in una delle prime opere di D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*, che resta, a mio avviso, uno dei suoi scritti teoreticamente più densi e carichi di prospettive (tr. it., in *Opere di Bonhoeffer*, 2: *Atto ed essere. Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1993). Proprio per questo suo carattere me ne sono occupato in *La teologia come conoscere ecclesiale in "Atto ed essere" di D. Bonhoeffer*, in *Servire Ecclesiae*, a cura di N. Ciola, Ed. Dehoniane, Bologna 1998, pp. 199-210.

2. UNA FENOMENOLOGIA DELLA CONOSCENZA DI DIO E IN DIO

Parto da una descrizione di come – dopo e all'interno del “luogo teologico” dischiuso dal “patto”⁵ – avviene la conoscenza di Dio e in Dio che Dio stesso dona a Chiara e, per suo tramite, a chi forma con lei in-Cristo un sol corpo, anzi una sola “Anima” – come lei stessa precisa. Si tratta – mi pare – di un'attuazione di ciò che è descritto ad esempio dall'apostolo Paolo nella prima Lettera ai Corinti: lo Spirito di Dio ci è partecipato da Cristo «*hí-na eidômen tà hupò toû Theoû charisthénta hemîn* (affinché conosciamo tutte le cose che ci sono state donate da Dio)» (2, 12). Ecco, dunque, come Chiara descrive l'esperienza della conoscenza di Dio realizzata in seno al Padre⁶:

«Tutte le mattine si faceva la comunione, lasciando che Gesù operasse ciò che desiderava, mentre alla sera alle sei in Chiesa (...) si faceva meditazione in una maniera un po' originale: io, pensando che Gesù volesse comunicarmi qualcosa di ciò che aveva operato per la nuova comunione fatta, invitavo le focolarine e me a non pensare a nulla, ad annientare ogni pensiero affinché lui potesse illuminarci. Nel fuoco della Trinità eravamo state, infatti, così fuse in uno che io chiamavo il nostro drappello “Anima”. Eravamo l'Anima. Ora il Signore, se avesse voluto, avrebbe potuto illuminare quest'Anima (attraverso di me, che ero come il suo centro) sulle sue nuove realtà e per questo ci sembrava occorresse il massimo silenzio interiore. Poi quanto avevo capito lo comunicavo a Foco e alle focolarine».

Si tratta di una fenomenologia trasparente e puntuale di come avviene – per Chiara e per l'Anima⁷ – la conoscenza di Dio e

⁵ Cf. i precedenti saggi, contenuti in questo stesso fascicolo, di H. Blau-meiser e G.M. Zanghí.

⁶ I testi di Chiara Lubich qui di seguito citati sono inediti, salva diversa indicazione.

⁷ Sul significato del concetto di “Anima” usato in questo contesto, si veda quanto diremo più avanti e inoltre le precisazioni bibliche offerte da G. Rossé, *Il*

in Dio. Non intendo farne qui una trasposizione, senza le necessarie mediazioni e analogie, con la conoscenza teologica *tout court*, ma ritengo tuttavia che quest'esperienza unica e come tale non ripetibile, in quanto però è un'esperienza donata a Chiara per la Chiesa al fine di illustrare, realizzandola, la realtà dell'essere uno in-Cristo e come il Cristo e il Padre sono uno, ci illumini anche su come vivere quella teologia, che di tale realtà vuol essere l'espressione e la penetrazione intellettuale.

Commentando un altro testo, dove si descrive questo stesso atteggiamento, K. Hemmerle annotava: «Chiara fa, mossa da Dio. Ma non cerca d'interpretare ciò che fa: attende che sia Dio stesso a rivelarglielo: quel Dio che opera in lei e in lei è luce. La sua esperienza non è solo una grande grazia; è un modello che ci fa comprendere che non possiamo essere da noi stessi a capire ciò che Dio fa. È *un pensare alla rovescia*»⁸. Con quest'ultima, plastica espressione – “pensare alla rovescia” – penso che K. Hemmerle intendesse riferirsi a un duplice rovesciamento: pensare non a partire da sé ma a partire dall'agire di Dio; non pensare prima di fare, ma a partire da ciò che... si è fatti dalla grazia di Cristo.

Si può dire che, grazie al patto e a tutto ciò che esso comporta, nel seno del Padre viene forgiato quel *soggetto nuovo* – *l'Anima*, nel linguaggio di Chiara – che è in grado d'accogliere come dono la conoscenza di Dio e da Dio di ciò che Dio stesso opera in noi creandoci e ri-creandoci in Cristo come Chiesa, suo Corpo e sua Sposa: attraverso l'ascolto e la vita della Parola di Dio trasmessa dalla Chiesa e l'Eucaristia, condotte a piena efficacia di vita dall'amore reciproco realizzato sulla misura di Gesù abbandonato e in intima unione con lui. Per comodità, e con un

“carisma dell'unità” alla luce dell'esperienza mistica di Chiara Lubich, in «Nuova Umanità», XXII, 2000/1, 127, pp. 21-34; per un'interpretazione teologica dell'“annientare il pensiero” si vedano il saggio di H. Blaumeiser contenuto nel presente fascicolo e il nostro già cit. *Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità*.

⁸ Anche questo testo di K. Hemmerle è inedito: è stato trascritto nel corso degli incontri di lavoro della Scuola Abbà.

po' di semplificazione, possiamo vedere che cosa questa realtà ci può dire rispetto alle tre dialettiche insite nella conoscenza teologica e come tali in essa sperimentate, che prima ho richiamato.

3. LA DIALETTICA TRA SOGGETTO DIVINO E SOGGETTO UMANO

La prima dialettica – dicevo – è quella tra *Dio e la persona umana*: chi dei due è il primo e, per dir così, il vero soggetto della conoscenza teologica? Da una parte, sembrerebbe necessario rispondere che è Dio: chi, infatti, se non Dio può conoscere Dio? Ma, dall'altra, sembrerebbe altrettanto necessario dire che è l'uomo, perché altrimenti non si tratterebbe più di un'autentica conoscenza umana. Entrambe le risposte, con sfumature diverse e attribuendo "proporzioni" diverse all'azione dell'uno e dell'altro soggetto, sono documentabili nella storia della teologia, antica e ancor più recente.

Nel testo di Chiara l'iniziativa e l'azione tutta sono indubitabilmente di Dio. È lui che opera la *realtà* (forte e preciso questo termine: *realtà*⁹) ed è lui che illumina sulla *realtà* che ha operato. Difficilmente il primato di Dio potrebbe essere sottolineato in maniera più radicale e netta. Eppure, al tempo stesso, anche la libertà e l'attività della persona umana sono portate alla loro massima tensione¹⁰: espressa in quell'apertura e in quel dono di sé sen-

⁹ Essa ricorda, per un esempio, la lapidaria affermazione di Tommaso d'Aquino, secondo cui «*actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*: l'atto di fede non si ferma a ciò che è detto, ma raggiunge la realtà» (*S. Th.*, II-II, 1. 2., ad 2).

¹⁰ In altro contesto, riferendosi alla presenza di Gesù risorto in mezzo a noi, Chiara esprime assai chiaramente questa dialettica tipicamente trinitaria: «La novità di questa luce (che è novità pratica) è che noi non solo non dobbiamo, ma non possiamo esser parassiti di Gesù fra noi e farci belli di lui, attendendo passivamente la sua luce. Infatti, egli non c'è fra noi se noi non siamo lui. Occorre quindi mettere tutta l'attività nostra per essere come lui, ma attendere passivamente che lui sia fra noi per essere lui. Da ciò si vede la splendida semplicità

za residui e – a livello intellettuale – nell’“annientare ogni pensiero”, che sono vissuti *in* Gesù abbandonato e sono indirizzati *come amore* sia verso Dio sia verso gli altri con cui si è uno in Dio.

Si potrebbe dunque parlare di *reciprocità asimmetrica* a proposito del conoscere teologico – *reciprocità*: perché entrambi i soggetti, Dio e l’uomo, sono massimamente attivi, nella relazionalità libera dell’uno all’altro; *asimmetrica*: perché l’iniziativa è sempre di Dio. La formula che meglio esprime questa dinamica potrebbe esser questa: *Dio conosce in noi, noi conosciamo in Dio*. Una formula che richiama quelle, ben note, di *reciproca immanenza* che ritroviamo ampiamente in Paolo e in Giovanni: *Cristo dimora in noi e noi in Cristo e, per Cristo, nel Padre*.

Tutto questo è costitutivo del più profondo patrimonio dell’autocoscienza ecclesiale. Penso, ad esempio, a quando Tommaso d’Aquino afferma che Dio è “*subiectum*” – non “*obiectum*” – di quella “*scientia*” che è la teologia, ma *in noi*, in quanto appunto – egli spiega – ogni cosa è vista da noi nella teologia «*sub ratione Dei*»: che potremmo tradurre «nella luce della conoscenza che Dio ha di Se stesso»¹¹. La realtà dischiusa dal “patto”, mi sem-

del nostro Ideale che è però anche divino e misterioso. Vivere il cristianesimo significa essere tutti attivi e tutti passivi: unità di opposti: *Dio*». L’aggettivo “pratica”, che qualifica la “novità” portata dal carisma, non va sottovalutato: come ben sa la teologia contemporanea, la “praticità” dice l’essenziale riferimento alla libertà umana della verità rivelata che – come insegna Paolo – «va fatta nella carità» (*Gal* 5, 6).

¹¹ Cf. *S. Th.*, I, q. 1, a. 7. Illuminante anche la distinzione fatta da Duns Scoto tra *theologia in se* che è quella di Dio, e *theologia in nobis* che è quella che ci è partecipata in Cristo (*Ordinatio, Prologus*, 141, p. 95). Spiega L. Iammarone: «A proposito dell’oggetto primo della teologia Scoto distingue la teologia in sé e la conoscenza che Dio ha di Se stesso mediante intuizione comprensiva del suo essere (*ut haec essentia*), dalla teologia nostra, che è la conoscenza che noi abbiamo di Dio. Nel caso della teologia in sé, il soggetto e l’oggetto della teologia coincidono in quanto il soggetto ha conoscenza immediata, evidente, di se stesso quale oggetto primo conosciuto per intuizione comprensiva di sé. Nel caso della teologia nostra, questa non ha l’evidenza da parte dell’oggetto, cioè di Dio, “in quanto è questa essenza”, poiché l’oggetto primo del sapere (abito) teologico non contiene tutte le verità e neppure, una volta conosciuto, l’oggetto può generare l’evidenza del sapere teologico nell’intelletto. In effetti, il soggetto della

bra, ci aiuta a penetrare nel *come* ciò avviene: nel *modus operandi* di Dio e di noi in Dio, grazie a Dio stesso.

C'è un testo di Chiara dove, ritornando in modo riflesso sul significato dell'evento accaduto con il patto, si dice, descrivendo ciò che avviene:

«Allora in Seno al Padre si conoscono tutti gli abitanti del Cielo e si capiscono le operazioni che Dio fa in noi, rivestendoci via via di divino».

Ciò vale anche per il conoscere, che a partire da Dio svela ciò che è operato da Dio nell'essere (senza che peraltro sia possibile porre una separazione netta tra i due livelli o momenti: quello dell'essere e quello del conoscere come autocoscienza dell'essere donato/accolto). Da notare il "via via", il rivestimento *progressivo* del divino e lo svelamento *progressivo* del nostro assimilarlo coscientemente: è ciò che prima ho definito il *processo* con cui è forgiato il soggetto nuovo della conoscenza di Dio¹². Sareb-

nostra teologia è sempre Dio *ut haec essentia*, ma il suo oggetto non è l'essenza di Dio presa in se stessa. L'essenza di Dio è causa dell'evidenza della teologia dei beati, mentre è solo la rivelazione che causa l'evidenza della nostra» (*La teologia come scienza pratica*, in Id., *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo*, Miscellanea francescana, Roma 1999, pp. 747-791). Occorre però tener presente che la nozione di *subiectum* è utilizzata dagli autori medievali in senso aristotelico, ossia come ciò a cui si attribuisce un accidente o una predicazione, e non nel senso moderno del termine come centro personale di autocoscienza che attivamente rivela se stesso: questo, ad esempio, è il senso di Dio come soggetto della teologia, che, attraverso la mediazione dell'idealismo tedesco teologicamente ripensato, è possibile ritrovare in autori come K. Barth e S.N. Bulgakov. Sarebbe una pista interessante di ricerca approfondire paralleli e rapporti tra le due concezioni in riferimento all'originalità della conoscenza teologica.

¹² K. Barth, nella sua *Introduzione alla teologia evangelica*, afferma: «La teologia evangelica non deve né ripetere né attualizzare né anticipare la storia nella quale Dio è quello che è; non le è permesso metterla in campo come opera propria. Piuttosto è chiamata a render conto di essa attraverso immagini, concetti e linguaggio. Ma lo farà con tutta adeguatezza solo se seguirà il Dio vivente in quel processo nel quale egli è Dio, e dunque solo se essa stessa nel suo percepire, nel suo pensare e nel suo parlare avrà il carattere di un *processo* vivente. Essa mancherebbe il proprio oggetto e quindi si suiciderebbe se volesse vedere, com-

be assai istruttivo, e impegnativo, soffermarci in una descrizione fenomenologica di tale processo, in tutte le sue fasi e sfumature: tutta l'esperienza mistica di Chiara Lubich potrebbe esser letta con questa chiave.

Mi limito qui ad abbozzare appena tre momenti o livelli di quelle che Chiara definisce "*operazioni di Dio in noi*": un termine classico nella teologia, che nel linguaggio di Chiara ha il significato di *un'azione di Dio in cui egli coinvolge Se stesso in relazione con l'umanità*: così che si può parlare di "operazione" in riferimento all'incarnazione, all'abbandono, alla divinizzazione¹³. Vado nell'ordine seguito dall'esperienza narrata da Chiara. Si tenga presente che non si tratta semplicemente di dimensioni della comprensione concettuale dell'evento, ma di dimensioni costitutive dell'evento stesso che vengono al linguaggio nel ri-conoscerle come donate a sé e nel comunicarle agli altri.

Il momento cristologico

Il primo momento o livello è quello *cristologico*: la realtà del patto, infatti, porta a pienezza il nostro esser-uno in-Cristo e con-Cristo. L'"operazione" di avvento di Dio nella carne della sua creatura, che si attua nell'incarnazione dispiegata dinamicamente sino all'abbandono e alla resurrezione, anzi sino all'ascesa nel se-

prendere ed esprimere in parole un qualsiasi momento del processo divino staticamente in se stesso, come un uccello in gabbia, invece che nel suo contesto dinamico, come un uccello in volo» (ed. it. a cura di G. Bof, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 60-61). Ovviamente le affermazioni di Barth vanno collocate entro il peculiare quadro epistemologico della sua teologia, ma sono in ogni caso assai significative. Così D. Bonhoeffer, nel già ricordato *Akt und Sein*, parafrasando Barth, precisa: Dio «resta sempre il Signore, sempre Soggetto, e colui il quale crede di averlo come oggetto in realtà non ha più a che fare con *lui*; egli è sempre il Dio che "è veniente" e mai il Dio che "è qui presente"» (cit., 73).

¹³ Chiara utilizza esplicitamente il termine "operazione" in riferimento all'abbandono di Cristo in croce e all'incarnazione del Verbo, oltre che in questo passo in riferimento alla divinizzazione. Il termine deriva dal greco neotestamentario *enérghema*, tradotto dal latino *operatio* (cf. ad es. 1 Cor 12, 6.10), e ripreso dai Padri e dagli Scolastici.

no del Padre e alla parusia¹⁴, è finalizzata alla sua estensione agli uomini tutti. Non ha senso solamente in se stessa. Il patto, nella sua densità esistenziale e teologica, ne partecipa pienamente la realtà a chi vi aderisce. Allora, scrive Chiara,

«non siamo più noi a vivere, è Cristo veramente che vive in noi».

In una simile prospettiva, possiamo ben comprendere come la dialettica, nel definire il soggetto della teologia, tra Dio e l'uomo, abbia la sua chiave risolutiva nell'evento della *divino-umanità del Cristo* partecipato per grazia, nello Spirito Santo, agli uomini. Questo è il significato, realistico, del paolino: «noi abbiamo il pensiero (*noûs*) di Cristo» (1 Cor 2, 16). Che non significa soltanto, come spesso si è tentati di dire riduttivamente, che noi conosciamo ciò che Cristo ci ha rivelato di Dio (la *fides quae*), ma che noi partecipiamo all'atto di conoscenza di Cristo stesso (*fides qua* = la fede *in* Cristo come partecipazione alla fede *di* Cristo)¹⁵.

Come scrive von Balthasar, «la natura umana e le sue capacità di pensiero sono poste nel loro vero centro in Cristo, sono giunte in lui alla loro verità definitiva, così come Dio, creatore della natura, l'ha voluta *ab aeterno*»¹⁶. La conoscenza di Cristo – pienezza della

¹⁴ Nell'esperienza carismatica di Chiara cui qui si fa riferimento, almeno fino all'ascesa nel seno del Padre, si tratta di eventi/misteri dell'esistenza di Cristo da lui partecipati nello Spirito alla sua Chiesa, nella partecipazione a ciascuno dei quali accade qualcosa di nuovo per chi vi partecipa. Sarebbe qui interessante approfondire la classica tematica dei "misteri" della vita di Cristo, ben conosciuta dalla grande tradizione teologica e mistica, per studiarne appunto la dinamica di partecipazione sacramentale ed esistenziale al Corpo di Cristo che è la Chiesa. Basti qui ricordare quanto scrive in proposito il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Tutto ciò che Cristo ha vissuto, egli fa sì che noi possiamo viverlo in lui e che egli lo viva in noi. (...) Siamo chiamati a formare una sola cosa con lui; egli ci fa comunicare come membra del suo Corpo a ciò che ha vissuto nella sua carne per noi e come nostro modello» (n. 521).

¹⁵ Mi permetto rinviare, in proposito, al mio *La fede: un'introduzione* e ai contributi di C. Hennecke, *La Chiesa - luogo della fede*, e L. Žák, *Fede come "atto trinitario"*, tutti in *La fede. Evento e promessa*, P. Coda - C. Hennecke ed., Città Nuova, Roma 2000, rispettivamente, pp. 9-32; pp. 219-235; pp. 273-308.

¹⁶ H.U. von Balthasar, *Teologia e santità*, cit., p. 215.

conoscenza umana di Dio come Padre, cui per grazia partecipiamo nello Spirito Santo – è infatti la conoscenza stessa che del Padre ha il Verbo, ma nel suo esprimersi *creaturalmente* come uomo nell'incarnazione realizzata sino all'abbandono e alla resurrezione¹⁷.

Il momento trinitario

L'evento narrato da Chiara, per la logica interna di ciò che così accade, ci incalza però verso il secondo momento o livello: quello *trinitario*. Spiegando ciò che avviene nel patto, Chiara dice:

«essendo stati fatti Figlio nel Figlio, è impossibile comunicare con alcuno se non col Padre, come il Figlio comunica solo con lui».

Qui il soggetto creato della conoscenza di Dio, che vive ormai in-Cristo, viene da Cristo reso partecipe della sua relazione di reciproca conoscenza col Padre nello Spirito Santo. Ogni atto di autentica conoscenza di Dio avviene nel grembo delle relazioni trinitarie, nel fuoco dell'amore trinitario in cui il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono uno e sono distinti.

Come per il Padre conoscere il Figlio significa generarlo, e cioè perder-si in lui, così per il Figlio conoscere il Padre significa ricever-si da lui e comunicar-si a lui, e cioè perder-si a sua volta in lui. Rimanendo, o meglio “divenendo”¹⁸ così, il Padre Padre e il

¹⁷ Sono consapevole che il richiamo all'evento cristologico, partecipato nel suo modo alla Chiesa, come risolutivo della dialettica tra soggetto divino e soggetto umano della teologia, rimanda a un approfondimento di come sia possibile o, meglio, di come di fatto avvenga l'unione del divino e dell'umano in Cristo. È ciò che va illuminato nei due successivi momenti che veniamo a descrivere: quello trinitario e quello antropologico-mariologico e che andrebbe perciò ripreso in seconda battuta dopo di essi. Ciò basti, in questa sede, per tracciare il necessario sviluppo del discorso. Si tenga inoltre conto del fatto che il momento cristologico sopra abbozzato ha un'intrinseca dimensione pneumatologica, la quale anch'essa dovrebbe essere adeguatamente tematizzata.

¹⁸ L'uso dei termini “evento” e “divenire” in riferimento alla vita di Dio, il primo, e delle Persone divine, il secondo, non significa evidentemente introdurre il concetto di mutamento nell'essere divino, ma esprimere analogicamente la dinamica di un essere che è tutto e solo amore.

Figlio Figlio (nello Spirito Santo che li unisce e li distingue). In-Cristo, la creatura umana partecipa della conoscenza che il Figlio ha del Padre – restando/divenendo così pienamente se stessa, creatura resa per grazia Figlio nel Figlio. Pertanto, la dinamica attraverso cui va compreso il *modus essendi et operandi* del soggetto che conosce Dio è non solo *teandrica* ma, di conseguenza, *trinitaria* e cioè *pericoretica* (di mutua inabitazione). In modo che le due dimensioni si illuminano l'una con l'altra. Infatti: il rapporto pericoretico tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo è la forma e la dinamica che illumina anche il rapporto teandrico tra l'umano e il divino, in Cristo, e, per lui, in noi.

A proposito di questa *trinitizzazione* del soggetto della conoscenza di Dio – per usare il termine coniato da Chiara e che significa che essendo uno si è anche distinti, e viceversa, poiché in-Cristo si partecipa all'Evento stesso di Dio Uno e Trino – si potrebbero scavare e dire molte cose. Mi limito a una soltanto. Conoscere in-Cristo il Padre significa, come abbiamo visto, comunicare sé al Padre in risposta alla comunicazione che il Padre fa di Sé a noi in-Cristo. E perciò significa anche conoscere *dal* o *nel* Padre, partecipare cioè alla conoscenza del Padre nel Verbo:

«In cielo – scrive Chiara – (...) ogni cosa si vede nel Padre».

È così che il Soggetto della teologia è veramente Dio: il Padre che conosce nel Figlio Sé e le creature – chiamate a partecipare alla vita divina in-Cristo – amandoSi e amandole nello Spirito Santo¹⁹. Ma nella teologia si tratta di Dio che conosce Sé a

¹⁹ Si ricordi il noto testo di Tommaso d'Aquino dove si connettono organicamente le processioni intratrinitarie con la creazione: «Come l'albero è detto fiorire nei suoi fiori, così il Padre è detto dire nel suo Verbo o Figlio Sé e la creatura; e il Padre e il Figlio son detti amare nello Spirito Santo o Amore che da loro procede, Se stessi e noi» (*S. Th.*, I, 37, 2). Di converso, vedendo le cose dal punto di vista della persona umana cristificata nella grazia, Giovanni della Croce giunge a dire: «Non sarebbe vera e totale trasformazione (in Dio) se l'anima non si trasformasse nelle Tre Persone della Santissima Trinità in un grado chiaro e manifesto» (*Cantico spirituale*, str. 39, 2, in *Opere*, Roma 1979, p. 713). Da ricordare anche ciò che scrive Massimo il Confessore, illustrando il dinamismo che fa incontrare la *kenosi* d'amo-

partire da noi e in noi: e cioè nell'altro-da-Sé cui liberamente egli si comunica per Cristo nello Spirito, al fine di renderlo partecipe della sua stessa vita e conoscenza.

La dialettica che ha travagliato un po' tutta la teologia del '900, risultante dal tentativo di conciliare la teologia classica più teocentrica con l'istanza moderna dell'autonomia del soggetto: la dialettica, cioè, tra il Dio "totalmente Altro" nell'assoluta signoria del suo rivelarsi e il trascendentale o la pre-comprensione antropologica; o ancora la dialettica tra l'a priori teologico e l'a priori antropologico – come li definisce K. Hemmerle²⁰ –; o infi-

re della Trinità nei confronti della creatura con la divinizzazione della creatura stessa accolta liberamente da quest'ultima: «Egli (il Cristo) ci dà la filiazione divina, donandoci la generazione e la condeificazione soprannaturale dall'Alto, mediante lo Spirito, nella grazia. La difesa e la custodia in Dio di tale stato dipende poi dalla determinazione volontaria dei generati (...). Tale determinazione volontaria, svuotando dalle passioni, tanto si appropria della divinità quanto il Verbo di Dio, svuotandosi volontariamente della sua purissima gloria, veramente divenne e fu detto uomo» (*Sulla preghiera del Padre nostro*, in *La filocalia*, tr. it., II, Torino 1983, p. 293).

²⁰ Hemmerle illustra questa dialettica – e ne indica una via d'illuminazione in chiave trinitaria –, ad esempio, nelle sue *Tesi di ontologia trinitaria*, dove descrive il "duplice a priori della teologia" (tr. it., Città Nuova, Roma 1996, pp. 33-34); la prospettiva pericoretica, ispirata ancora più profondamente al carisma dell'unità, è sottesa poi all'ultima sua opera *Partire dall'unità* (tr. it., Città Nuova, Roma 1998). Come ha notato P. Hünemann, nell'illustrare questa dialettica Hemmerle è andato più in là, nella teologia cattolica, di Balthasar e di Rahner: "*L'altro è come me, ma Dio è come l'Altro*". *Caratteristiche principali del pensiero teologico di K. Hemmerle*, in «Nuova Umanità», XVIII, 1996/1, 103, pp. 59-74. Nelle posizioni teologiche sopra sintetizzate si possono riconoscere, con un po' di semplificazione, le prospettive di K. Barth e H.U. von Balthasar, da un lato, e quelle, ad esempio, di R. Bultmann e K. Rahner, dall'altro, anche se non è corretto imprigionare la dinamicità vitale di ciascuna di queste teologie in uno schema rigido (si veda ad es. l'istruttivo volume di V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. La différence théologique Balthasar-Rahner*, Cerf, Paris 1995). Ma gli accenti e il peso dei rispettivi punti di partenza esistono e come tali vanno rilevati e tenuti in conto. Si tratta inoltre, a ben vedere, di atteggiamenti che di fatto sono assunti anche nello stile di esistenza cristiana e di vita ecclesiale cui concretamente si dà la preferenza. Pure la teologia ortodossa del '900 ha sofferto questa dialettica, anche se in modo originale rispetto alla tradizione occidentale: basti pensare a P. Florenskij e alla centralità da lui accordata alla *omousia* (consostanzialità) trinitaria e umano-divina, e a S.N. Bulgakov e alla sua intuizione di approfondire la divino-umanità cristologica sancita dal Concilio di Calcedonia in prospettiva sofologica.

ne la dialettica tra il movimento “dall’alto” e il movimento “dal basso”, si libera del suo carattere oppositivo ed è qui trasposta su di un altro piano. Quello della relazione pericoretica tra Dio e l’uomo che ha la sua “via” d’accesso in Gesù e, in definitiva, in Gesù abbandonato: in cui l’assoluta gratuità del movimento “dall’alto” di Dio si fa dono d’amore in Cristo, nell’abbassamento dell’incarnazione e dell’abbandono, sino a spegnersi nella morte, per riaccendersi “dal di sotto” nella creaturalità fatta propria dal Verbo stesso e trasfigurata nella resurrezione; e dove l’anelito desiderante del movimento “dal basso” della creatura verso Dio si spegne anch’esso, proiettandosi al-di-là di sé nell’apertura fiduciale dell’attesa e del dono di sé, che “dall’alto” è accolto da Dio e ridonato gratuitamente a se stesso, in Cristo, come compiuto al di là d’ogni umana aspettativa nel fuoco dello Spirito.

Il momento antropologico-mariologico

Giungiamo proprio così al terzo momento o livello: quello *antropologico*, ovvero – lo dico in forma volutamente sintetica – quello *mariologico*. Il movimento teandrico della conoscenza teologica, infatti, se è vero che va compreso ed esercitato all’interno dello spazio trinitario della sua realtà/realizzazione, è altrettanto vero che – di qui – va compreso ed esercitato nel suo integrale significato antropologico. Così che si possa dare ragione e peso fino in fondo al soggetto umano, entro il quale e in sinergia col quale opera il Soggetto divino trinitario. E tutto ciò rimanda a Maria.

Ella, infatti, è il prototipo di quell’atteggiamento d’apertura/accoglienza, di passività/attività, dove radicalmente s’esprime la vocazione alla figliolanza divina, in cui consiste l’essere stesso della creatura umana, che viene compiuto – come gratuitamente donato da Dio a se stesso – in Gesù Cristo. Senza Maria non c’è Gesù: né in se stesso, né in noi. Chiara lo esprime in modo incisivo e quasi perentorio:

«Solo ora siamo Gesù, ora che siamo Maria»;

«Noi non potevamo esser Gesù senza il “fiat” di Maria che acconsente a darci la sua carne e cioè ci consacra lei»;

«L'azione di Maria è determinante per formare Cristo in noi. Come attestano Grignion de Montfort, Kolbe e altri autori spirituali, diventiamo veramente Gesù per opera dello Spirito Santo e per opera di Maria».

Ciò è sperimentato quando l'Anima, entrata nel seno del Padre e conosciuto il Verbo, vive due realtà che realizzano la sua identificazione mistica con Maria: *l'immacolatizzazione* – e cioè l'assimilazione ontologica per grazia dell'essere della creatura a quello di Maria; e la *mistica incarnazione* – e cioè la generazione mistica, nel grembo di Maria dilatato ecclesialmente, di Gesù nel suo corpo per comunicarlo a tutti. Due eventi, evidentemente, che sono opera dello Spirito Santo, e che dovrebbero costituire un ampio e affascinante tema a sé stante²¹.

Qui, ancora una volta, mi limito a vederne un possibile riflesso sul conoscere teologico. È chiaro che, essendo il conoscere teologico quell'evento teandrico e trinitario che sin qui abbiamo descritto, l'immedesimazione con Maria, presupposto del ri-vivere Maria come Chiesa, non si colloca sul livello della semplice imitazione di un modello di apertura/accoglienza del dono di Dio. Ma piuttosto su quello della partecipazione all'essere e – per quel che qui c'interessa – al conoscere di Maria, anche se in modo distinto e diverso da quello da Maria storicamente vissuto. Si tratta, in effetti, di quell'apertura/accoglienza del dono di Dio vissute dinamicamente da Maria sino all'evento pasquale di morte-resurrezione del Figlio e di effusione a Pentecoste dello Spirito Santo. Grazie a questo itinerario nella sequela del Figlio, Maria lo accoglie in sé Risorto, partecipando nella fede alla conoscenza che egli ha del Padre nello Spirito. La maternità di Maria, estesa in Giovanni a tutti i discepoli di Gesù (cf. *Gv* 19, 26:

²¹ Cf., su questo, G. Rossé, *Il "Carisma dell'unità" alla luce dell'esperienza mistica di Chiara Lubich*, cit.; cf. anche il mio *Maria e la Trinità nella Chiesa cattolica alle soglie del terzo millennio*, di prossima pubblicazione negli *Atti del Convegno Mariologico Internazionale del Giubileo* (Libreria Editrice Vaticana, Roma 2000).

«Donna, ecco tuo Figlio»), implica la cooperazione materna esercitata nei loro confronti da Maria nella generazione di essi a figli nel Figlio, operata dallo Spirito Santo.

Si tratta, se vogliamo, della realtà del *principio mariano* come essenziale condizione antropologico-ecclesiologica d'apertura/accoglienza alla grazia/rivelazione di Dio e, in essa, alla conoscenza di lui che si realizza nella nostra partecipazione a Cristo²². Scrive von Balthasar: «All'atto divino [di autocomunicazione] deve corrispondere un *fiat* originario della creatura: da sposa a sposo, ma tale che la sposa sia tutta e solo dello sposo e debba tutto a lui (*kecharitoméne*: Lc 1, 28), da lui per lui "preparata" e "presentata" (*parastánai*: 2 Cor 11, 2; Ef 5, 27) e quindi a sua esclusiva disposizione e a lui tutta votata (tale è il senso di *parastánai*: cf. la presentazione al tempio, Lc 2, 22 e Rom 6, 13s; 12, 1; Col 1, 22-28)»²³. E Ratzinger, sinteticamente, così riassume il

²² La rivelazione, in quanto è evento di Dio e da Dio, non è solo avvenuta in passato, ed escatologicamente e pienamente in Gesù Cristo, e come tale non è solo dottrinalmente e sacramentalmente trasmessa sino a me: ma può esser accolta e conosciuta come rivelazione *di Dio*, attraverso la mediazione ecclesiale della Parola e dei Sacramenti, solo in quanto essa stessa si attualizza qui-ora-perme-nella-Chiesa come evento di rivelazione, e cioè di relazione vivente con Dio in Dio, da lui attuata nell'incontro con la mia libertà. Si cf., in tal senso, la distinzione proposta da G. O'Collins tra rivelazione "passata-fondante" e rivelazione "attuale-attualizzante" o "partecipante" (*Rivelazione: passato e presente*, in R. Latourelle [a cura di], *Vaticano II: bilancio e prospettive 25 anni dopo*, Cittadella, Assisi 1987, I, pp. 125-135).

²³ H.U. von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, tr. it., Borla, Roma 1977, p. 80. Cf., per un'introduzione all'importante tematica nella teologia di von Balthasar, B. Leahy, *Il principio mariano nella Chiesa*, Città Nuova, Roma 1999. Anche il progetto di rinnovamento della mariologia proposto da K. Rahner offre delle preziose prospettive in questa stessa direzione. Egli, infatti, da un lato, sottolinea le dimensioni fondamentali del *fiat* di Maria come originanti, in Cristo, e paradigmatiche della vita di fede dei credenti: «Così questa grazia ha fatto sì che Maria, con la sua fede e con la sua libertà, permettesse al Dio eterno di incarnarsi in lei, per comunicare questa vicinanza assoluta di Dio al resto del mondo» (*Praticare con coraggio il culto mariano*, in "Nuovi Saggi", Ed. Paoline, X, p. 429); dall'altro, sottolinea la dimensione costitutivamente mariale dell'esistenza cristiana ed ecclesiale: «Come l'intero Cristo (per parlare con Agostino) esiste solo nel capo e nel corpo (la Chiesa) e il corpo della Chiesa aiuta il suo

senso più profondo dell'esistenza teologica di Maria: «Ella conduce la sua vita in una trasparenza per Dio, essendo "abitabile" da Dio. Ella vive in maniera da essere un luogo per Dio»²⁴.

L'assimilazione dell'atteggiamento di fede di Maria – dall'annuncio alla desolazione ai piedi della croce, al cenacolo –, di più, il nostro lasciarci formare da lei per l'azione dello Spirito Santo (formare è termine di sant'Agostino, ripreso da Grignon de Montfort e da Chiara)²⁵, disegna dunque una vera e propria *via Mariae* del conoscere teologico²⁶. Essa tende, in definitiva, a conformare la nostra umanità a quella di Gesù: a plasmare, cioè, la nostra umanità (e, in essa, anche la nostra intellettualità e razionalità) perché sia sempre più aperta e docile, e dunque libera, di essere e conoscere e agire in-Cristo, per la sinergia con lo Spirito Santo.

capo a raggiungere tutta la propria perfezione, così avviene in maniera analoga nel caso di Maria. Soltanto tutta la Chiesa realizza Maria e conferisce in un'unità piena di amore a questa persona singola tutta la sua pienezza, che ella non possiede fino a quando viene considerata per sé sola (...). Solo il tutto è, con Maria, Maria» (*Maria e l'immagine cristiana della donna*, in «Nuovi Saggi», Ed. Paoline, VII, pp. 441s.).

²⁴ J. Ratzinger - H.U. von Balthasar, *Maria - Kirche im Ursprung*, Einsiedeln 1997⁴, p. 58.

²⁵ L.M. Grignon de Montfort definisce Maria «*forma Dei*, stampo di Dio: stampo adatto a formare e modellare dèi. Chi è gettato in questo stampo divino viene presto formato e modellato in Gesù Cristo, e Gesù Cristo in lui» (*Trattato della vera devozione a Maria*, in *Opere*, Roma, ed. Monfortane 1990, p. 219). L'espressione *forma Dei* il Montfort la deve a sant'Agostino: in nota all'ed. di cui sopra si cita il testo latino «*si formam Dei te appellem, digna existis*» (*Sermo* 200, 5; PL 39, 2131), e si rinvia a A. Rum, *Forma Dei... digna existis*, in «Regina dei cuori», 29, n. del 4.7.1942, pp. 109-113. Sul tema in generale, mi permetto rinviare al mio *La SS. Trinità e Maria nel "Trattato della vera devozione" di Grignon de Montfort*, in «Nuova Umanità», XV, 1993, 86, pp. 13-46.

²⁶ L'espressione *via Mariae* è stata coniata da Chiara per esprimere quel tipico cammino spirituale che percorre colui che segue il carisma dell'unità e le cui tappe sono in qualche modo raffigurabili negli eventi più importanti della vita di Maria. L'applichiamo qui al cammino della conoscenza, e in particolare della conoscenza teologica, come ha fatto G.M. Zanghi nel suo *Maria e il cammino della ragione*, in «Nuova Umanità», XVIII, 1996/5, 107, pp. 509-514.

4. LA DIALETTICA TRA SOGGETTO INDIVIDUALE E SOGGETTO ECCLESIALE

Le dimensioni cristologica, trinitaria e antropologico-mario-logica che cooperano nel forgiare il soggetto della conoscenza di Dio – nell'esperienza dell'Anima – implicano tutte, e cioè presuppongono e al tempo stesso realizzano la *dimensione ecclesiale*. Solo il tentativo di chiarirci questo processo vitale ci autorizza a distinguere questi momenti, ma sempre – secondo il noto principio formulato da J. Maritain – per meglio vederli uniti. Ci troviamo così nella seconda dialettica, cui accennavo all'inizio del nostro percorso: quella tra *il soggetto individuale e quello comunitario* del conoscere teologico.

Lo spazio a nostra disposizione ci induce ad essere necessariamente più sintetici, lasciando a un prossimo intervento, eventualmente, una ripresa più articolata. Del resto, la dinamica del patto e dell'entrata nel seno del Padre, anche se da altri punti di vista, hanno già ampiamente illustrato questa realtà.

Essa, dal nostro specifico punto di vista, quello del conoscere teologico, è estremamente carica di novità. Non tanto, probabilmente (ma ci vorrebbero degli studi *ad hoc* per documentarlo), sotto il profilo dell'assunzione teologica ed anche epistemologica del fatto che il soggetto adeguato della conoscenza di Dio è solo la Chiesa, *l'Anima-Chiesa*, secondo l'espressione dei Padri²⁷; quanto piuttosto, ancora una volta, sotto quello del *modus operandi*, del come concretamente e storicamente ciò siamo chiamati a realizzare nella dinamica del conoscere o pensare in unità – come Chiesa appunto²⁸. Uno spunto soltanto in proposito. Per Chiara è evidente che:

²⁷ Rimando, in proposito, agli spunti offerti dai contributi che seguono il presente saggio: in particolare a quello di B. Leahy, con la bibliografia ivi segnalata.

²⁸ Dal punto di vista dell'epistemologia del conoscere teologico, mi pare che riflessioni rilevanti e originali in relazione a questa dialettica siano state offerte soprattutto da D. Bonhoeffer (oltre alle cose già cit. si veda il successivo contributo di C. Hennecke) e P. Florenskij (cf. L. Žák, *Verità come ethos in P. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1999).

«L'Anima è la Chiesa, ma nel senso che per Chiesa noi intendiamo l'Unità (...), ossia la pienezza della vita cristiana»...

È perché è fatta Chiesa, che l'Anima – generata nel patto dall'Eucaristia – entra nel Seno del Padre, conosce come Sposa il Verbo e guidata da lui “viaggia” il paradiso. Ma come, secondo quale dinamica, l'Anima diventa allora il soggetto di *questa conoscenza di Dio in Dio*? Ecco la descrizione di Chiara:

«Solo ora, dopo che le nostre anime si sono, per Gesù fra loro, sposate fra loro e sono Chiesa (perché sono Cristo: un Cristo e tre Cristo o tanti Cristo quante anime siamo così unite, una Chiesa e tante Chiese), possono dire, sia in unità con le altre, sia individualmente (perché hanno il valore del tutto cioè di Gesù fra loro), di essere spose di Cristo. Infatti Gesù non può sposare che Gesù. Ché Gesù non è Uno che con Se stesso».

Il linguaggio metaforico usato da Chiara per esprimere la dinamica dell'amore reciproco tra le persone per giungere ad accogliere la grazia dell'unità dell'Anima – sempre sulla base del patto – è coraggioso e innovativo, anche nel linguaggio mistico, come ha fatto notare Fabio Ciardi²⁹.

Viene subito alla mente, in riferimento al nostro interesse, il linguaggio del profeta Osea, dove si dà un'equivalenza tra lo “sposare”, per iniziativa di JHWH, e il conoscerlo, da parte della sposa-Israele e per dono di JHWH (cf. Os 2, 16).

Nel caso dell'esperienza dell'Anima c'è di mezzo, evidentemente, l'evento Cristo e la sua comprensione/realizzazione alla luce del carisma dell'unità. Vengono così più equilibratamente in rilievo l'agire umano – il quale è liberamente assunto dal Verbo di Dio incarnato, che agisce in noi mediante lo Spirito Santo sprigionando la potenzialità tutta di tale agire –, e la reciprocità tra le persone create, unite e distinte in Cristo. Un altro tema di ricerca affascinante e originale. Si potrebbe dire che l'apertura/acco-

²⁹ F. Ciardi, *L'unione con Dio come esperienza sponsale*, in «Nuova Umunità», XXII, 2000/2, 128, pp. 157-186.

glienza nell'amore al fratello e del fratello (a livello intellettuale: l'apertura/accoglienza del suo pensiero) sino ad essere uno con lui, in Cristo, è la condizione – e il frutto – del ricevere in dono la conoscenza di Cristo stesso (nel senso oggettivo e soggettivo del termine già notato).

Ma Chiara va oltre e coinvolge pure il cosmo in questo dinamismo vitale che è anche di conoscenza:

«Un'anima fatta Gesù, che entra nel Padre e sposa (come Chiesa) il Figlio, porta in sé tutta la creazione e questa è la sua dote! Senza questa dote Gesù non la sposa. Allora Gesù dona a lei tutto il paradiso. E questa è la dote di lui!».

Anche qui è sottolineata la libertà responsabile e attiva della creatura, insieme alla reciprocità del dono che inizia da Dio e si compie da Dio per mezzo di Gesù. A livello di conoscenza, potremmo dire – riprendendo Paolo – che Gesù ci dona di conoscere nello Spirito tutto ciò che ci è stato donato da Dio (cf. 1 Cor 2, 12), ma solo quando c'è l'apertura/accoglienza nella propria mente e nel proprio cuore verso tutto ciò che è creato: quasi una clarificazione cristiana dell'aristotelico *«anima fit quodammodo omnia»*!

In ciò mi pare di intuire per la teologia (non so se vado troppo in là) l'esigenza non solo di un'apertura conoscitiva positiva nei confronti di tutte le espressioni della creazione (create e ricapitolate in Cristo), ma anche di una corretta e approfondita penetrazione di esse attraverso la mediazione specifica delle rispettive scienze umane e naturali, in un rapporto dialogico transdisciplinare con esse.

Oltremodo significativa, poi, è l'esplicazione che Chiara offre della realtà dell'Anima come di quell'essere uno (*eîs*) in Cristo (cf. Gal 3, 28), che si rifrange nella distinzione dei singoli soggetti in cui è espressa/ricapitolata ogni volta l'unità, anche se in modo diverso e peculiare in ciascuno. È la tipica dinamica della *trinitizzazione* che informa e investe tutta l'esperienza cristiana scaturita dal carisma dell'unità. E che significa, dal nostro punto di vista, che il soggetto umano della teologia, in Cristo, non è né l'indivi-

duo a sé preso, né il collettivo ipostatizzato, ma ogni essere umano che accoglie tutti e a tutti si dona, personalizzandosi progressivamente in Cristo grazie alla dinamica dell'unità agita nello/dallo Spirito Santo³⁰. Una visione straordinariamente liberante e, in definitiva, pienamente umanizzante. Alla fine, la dinamica del rapporto è sempre quella pericoretica (di Dio in Dio, di Dio e la persona umana, delle persone umane tra loro in Cristo)³¹.

5. LA DIALETTICA TRA SOGGETTO E OGGETTO

Un accenno almeno, per completezza, all'ultima delle tre dialettiche a suo tempo enunciate: quella tra *soggetto e oggetto*. Sarebbe anche questo un tema a parte, assai impegnativo ma – ritengo – imprescindibile e fecondo, sia filosoficamente che teologicamente. Perché in esso s'incrociano, oggi, almeno due percorsi importanti: quello dell'evoluzione dell'esperienza e del concetto di conoscenza realizzata/riflessa nel pensiero occidentale dai Greci sino al nostro tempo, con l'impatto – forse un po' troppo sottovalutato, per ciò che concerne la formalità stessa del conoscere – dell'evento Cristo; e quello dell'impresa “impossibile” della teologia come quella conoscenza il cui Oggetto, in fin dei conti, è il Soggetto assoluto! Le dinamiche sin qui descritte, è evidente che dischiudono in proposito un orizzonte nuovo e fanno intravedere dei sentieri intuitivamente assai invitanti.

³⁰ La dialettica individuo/persona, letta alla luce dell'evento di Gesù abbandonato e dell'esperienza dell'unità, è stata più volte, e sotto diversi profili, sviluppata da G.M. Zanghì sulle pagine di questa rivista e nel volume *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1990.

³¹ Per quanto riguarda la dinamica più epistemologica o istituzionale, si può parlare di dinamica pericoretica anche dei *loci theologici*, come brillantemente ha fatto B. Körner, *La gnoseologia teologica alla luce di una ontologia trinitaria*, in *Abitando la Trinità*, P. Coda - L. Žák (edd.), Città Nuova, Roma 1998, pp. 79-94.

Ne indico appena uno, in forma esemplificativa. Potrei sintetizzare la questione più o meno in questi termini: come vanno composti, nell'esercizio del conoscere teologico, *il rapporto interpersonale* tra noi e Dio, come inserzione per-Cristo nell'evento dell'Amore trinitario, da una parte, e, dall'altra, la necessaria *oggettivazione concettuale* delle verità e dei discorsi entro cui si deve esprimere e si deve comunicare la conoscenza viva e inesauribile, se non addirittura ineffabile, del rapporto interpersonale divino-umano? In altri termini, come si coniugano – per dirla con Agostino – il *credere Deo* col *credere Deum* e col *credere in Deum*?³² e – nei termini della teologia dell'Oriente cristiano – teologia catafatica o affermativa e teologia apofatica o negativa?

Si tratta, se vogliamo, di mettere a tema la “qualità” della conoscenza teologica. Essa, normalmente, vive di questa dinamica: parte da un tema o meglio ancora da una percezione viva di una realtà della fede, mediata dall'ascolto della Parola di Dio, dalla contemplazione del mistero di Cristo, dalla preghiera, da un'ispirazione... e poi viene sviluppata razionalmente, attraverso il discorso argomentativo. Ci troviamo qui di fronte a quell'intrinseca tensione che già Agostino racchiudeva nei termini dell'*intellectus fidei*, da una parte, e della *ratio ex fide et circa fidem*³³, dall'altra: una tensione per sé costitutiva del conoscere teologico, che per molti versi si è acuita con la modernità, infrangendo l'equilibrio conosciuto dai Padri e dai Dottori medioevali.

³² Cf. *In Johannem*, 29, 6; 48, 3: PL 35, 1631.1741; *In Psalm.* 77, 8: PL 36, 988s; PL 37, 1704; san Tommaso riprende la distinzione in *S. Th.*, II. II., 2, a. 2; cf. J.B. Metz, *Credere Deum, Deo, in Deum*, in *L. Th. K.*, pp. 86-88. Con questa formula sintetica Agostino vuol sottolineare che nella fede sono compresi tre aspetti: il credere a Dio che si rivela, il credere in lui come “oggetto” del suo rivelarsi e l'ordinare verso di lui la propria esistenza. Tutto ciò, evidentemente, si riflette anche, sul proprio specifico livello, nell'esercizio della teologia.

³³ Nella filosofia classica e nella teologia dei Padri e dei Medioevali, l'*intellectus* è la facoltà intuitiva dei principi, la *ratio* quella discorsiva dell'argomentare a partire da essi per ritornarvi in una più ricca risoluzione. Sulla vicenda di questa dialettica, cf. C. Vagaggini, *Teologia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Roma 1977, e gli schizzi offerti nella sezione storica del nostro *Teologia*, cit., pp. 81-170.

In fondo, mi pare si possa dire che siamo tutti figli, in casa cattolica e non solo, di quella separazione tra esperienza cristiana (fino alla mistica) e teologia lamentata da von Balthasar a partire dalla fine del Medioevo³⁴, e che oggi, in teologia e filosofia, si esprime in positivo nel desiderio e nella ricerca di “una nuova unità (...) mediante un serio ripensamento dell'essenza della teologia”³⁵, anzi nella ricerca di un “nuovo pensare”³⁶.

A me sembra che il paradigma dell'esperienza cristiana sorta e nutrita dal carisma dell'unità ci aiuti decisamente a uscire

³⁴ Cf., tra gli altri, i due saggi di von Balthasar che portano lo stesso titolo *Teologia e santità*: il primo in *Verbum caro*, cit., pp. 200-229; il secondo in “Communio”, 12 (1987), n. 96, pp. 7-16.

³⁵ H.U. von Balthasar, *Teologia e santità*, cit., p. 214.

³⁶ Decisivo, per l'attuazione di un nuovo pensare, è il dischiudersi dello spazio trinitario del rapporto con Dio e tra le persone create in Dio. È ciò che affermava, già parecchi anni or sono, J. Ratzinger, il quale intuiva nell'affermazione trinitaria che l'essere delle Persone divine è relazione «un'autentica rivoluzione del quadro del mondo», continuando che «si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi “pensiero oggettivante”, e si affaccia alla ribalta un nuovo pensiero dell'essere. Con ogni probabilità, bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora ben lungi dall'esser stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile» (*Introduzione al cristianesimo*, tr. it., Queriniana, Brescia 1969, pp. 140-141). Per un cammino in questa direzione si vedano, oltre alle *Tesi di ontologia trinitaria* di K. Hemmerle, i saggi raccolti in *La Trinità e il pensare*, P. Coda - A. Tapken (ed.), Città Nuova, Roma 1998. Dal canto suo, von Balthasar descrive in questi termini, a partire dall'esperienza cristiana, la composizione della dialettica tra soggettività e oggettività nella teologia: «Nella teologia non si danno “fatti bruti”, tali da poter essere costatati, alla stregua di qualsiasi altro fatto mondano, senza un essere afferrati (oggettivamente e soggettivamente) e senza partecipazione (*participatio divinae naturae*), nella sedicente oggettività del dato, di ciò che non è interessato ed è privo di partecipazione. Il dato oggettivo di cui si tratta è infatti la partecipazione dell'uomo a Dio, partecipazione che a partire da Dio si realizza come “rivelazione” (fino all'incarnazione della divinità in Cristo) e da parte dell'uomo come “fede” (fino alla partecipazione dell'umanità divina di Cristo). Questa duplice e vicendevolesse estasi – di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio – non è altro che il contenuto della dogmatica, la quale può quindi a ragione essere rappresentata come dottrina del rapimento, come l'*admirabile commercium et connubium* tra Dio e l'uomo in Cristo, capo e corpo» (H.U. von Balthasar, *Gloria, un'estetica teologica*. 1. *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, p. 110).

dal vicolo cieco della separazione dei due poli (immediatezza mistica e oggettivazione concettuale, tanto per intenderci) o dall'assolutizzazione di uno di essi a discapito dell'altro. Il primato, in ogni caso, è dell'iniziativa di Dio e della relazione viva con lui, ma al suo interno trova spazio e addirittura fondamento il momento umano e necessario della concettualizzazione rigorosa: *se e come* espressione dell'amore (di Dio per noi e di noi per Dio), e dunque nella consapevolezza anche della sua provvisorietà e parzialità, secondo quanto splendidamente espresso dall'inno alla carità di Paolo: «Se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sarei nulla» (1 Cor 13, 2).

Ma la cosa originale e decisiva che ci viene dall'esperienza del conoscere in unità è che questo cammino di trascendimento della conoscenza nell'amore, e dunque dell'oggettività dei contenuti concettuali nella relazione alla soggettività di chi unicamente sussiste ed è reale (Dio e le persone create: solo esse sussistono, non le verità che li riguardano), si realizza nel rapporto reciproco *tra noi in Cristo*. La mia conoscenza concettuale ha senso solo se nasce e s'innerva secondo l'intenzionalità del dono d'amore: per amare di più Dio e per essere donata all'altro affinché anch'egli ami di più Dio, e viceversa. Vivendo nello spazio trinitario dischiuso dalla realtà del patto – vivendo cioè il nostro pensare e comunicare in Gesù abbandonato, nella relazione d'amore con Dio e con i fratelli – la contemplazione, l'essere immersi in Dio, non è soltanto il principio e la meta del discorrere teologico, ma in qualche modo – per quanto ci sostiene la grazia di Dio, per quanto ci aiutano la nostra corrispondenza nel presente e il nostro esercizio di pensiero in unità – essa è anche l'impulso continuo e la forma dinamica interiore del teologare.

Le parole, i concetti e i discorsi, in tal modo, come dice Chiara, spandono il profumo dell'"unzione" dello Spirito; diventano, per dirla con Giuseppe Maria Zanghì, "theofori"³⁷. Que-

³⁷ Cf. G.M. Zanghì, *Parole theofore*, in «Nuova Umanità», XIX, 1997/2, 110, pp. 189-202, che tra l'altro scrive: «La parola come darsi dell'uomo all'uomo

sto, mi pare, un sentiero da percorrere a proposito della dialettica tra soggetto e oggetto.

In conclusione

Concludo con una parola tratta dal profeta Osea: una “parola di vita” che mi riempie sempre di nuovo stupore e di nuova gratitudine, perché in essa vedo rispecchiata la vocazione del teologo, oltre che del cristiano.

Chi è, in fin dei conti, il soggetto della teologia? Ciascuno di noi quando gratuitamente è coinvolto da Dio nell'evento dell'unità così che, come Anima-Chiesa, sperimenta l'amore di Cristo che «ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola» (Ef 5, 25).

Allora, Dio stesso diventa il Soggetto, in noi e con noi, del nostro conoscere Dio e in Dio:

l'attirerò a me – il Padre che agisce per Cristo nello Spirito Santo,
la condurrò nel deserto – Gesù abbandonato vissuto nella reciprocità,
e parlerò al suo cuore – realizzando/rivelando l'esser-Uno in Dio³⁸.

PIERO CODA

*Professore di Teologia sistematica
presso la Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Lateranense, Roma*

come espressione della comunione con la totalità (possibile) degli enti, è, nella Pasqua, parola del Cristo fra noi: e nel Cristo ogni realtà è detta, divinamente e umanamente» (p. 200). Assai stimolante anche quest'altro saggio dello stesso autore: *La vita interiore. Riflessioni sull'oggi*, XVI (1994/3), n. 93, pp. 5-40.

³⁸ Cf. Os 2, 16.