

TEOLOGIA E SANTITÀ

1. *Unità e distinzione.*

Nella storia della teologia cattolica è difficile trovare un avvenimento, che sia stato in minor misura oggetto di attenzione e tuttavia la meriti maggiormente, del fatto che fin dall'alta Scolastica ormai vi siano stati solo pochi teologi santi. Qui intendiamo il titolo di « teologo » nel senso più pieno: come quello di un dottore nella Chiesa, il cui ufficio e la cui missione consiste nello spiegare la Rivelazione nella sua pienezza e integralità, quindi nel considerare la dogmatica come il punto centrale della sua attività. Se osserviamo la storia della teologia fino all'alta Scolastica, lo sguardo non prevenuto è sorpreso immediatamente dal fatto che i grandi Santi, cioè quelli che non solo con certi sforzi personali si sono portati ad una purezza esemplare di vita, ma in modo manifesto hanno ottenuto da Dio una missione nell'ambito della Chiesa, nella loro maggioranza, erano anche grandi dogmatici, tanto che divennero « colonne della Chiesa », sostegni per vocazione della vitalità ecclesiale proprio perché nella vita rappresentarono la pienezza della dottrina ecclesiale, nella loro dottrina la pienezza della vita ecclesiale.

È ciò che non solo ha accordato loro l'efficacia duratura — poiché nella vita di questi eroi i credenti scorsero una diretta rappresentazione della loro dottrina, la testimonianza del suo valore, e in tal modo conseguirono una profonda tranquillità e sicurezza sull'esattezza di quanto era insegnato e proposto alla loro fede —, ma che conferiva agli stessi Dottori anche la certezza di non deflettere dal canone della verità rivelata, giacché il concetto pieno della verità offerto dal Vangelo, consiste appunto in questa rappresentazione viva della teoria nella prassi, del sapere nell'agire. « Se voi osservate la mia parola..., allora conoscerete la verità »¹. « Chi cerca la gloria di colui che l'ha mandato, è veritiero, e nessuna falsità è in lui »². E non ancora maggior forza: « Chi dice: Lo conosco, e tuttavia non osserva i suoi comandamenti, è un mentitore, e la verità non è in lui »³. « Chi non ama non conosce Dio, poiché Dio è l'amore »⁴.

¹ Io. 8, 32.
² Io. 7, 18.

³ 1 Io. 2, 4.
⁴ 1 Io. 4, 8.

Quindi nel senso della Rivelazione divina non v'è affatto alcuna autentica verità, che non si debba incarnare in un atto, in un modo di condursi, a tal punto che l'incarnazione di Cristo diviene criterio di ogni effettiva verità⁵, e che « camminare nella verità » è la modalità in cui i credenti sono in possesso della verità⁶. Ora, giacché lo Spirito Santo nella Chiesa distribuisce gli uffici secondo il suo beneplacito e ad alcuni elargisce la grazia di « essere dottori »⁷, al qual fine concede loro i « doni della conoscenza secondo lo Spirito »⁸, il compito di questi dottori consisterà nell'insegnare e nel trasmettere la verità della Rivelazione: verità divina, che si presenta nella vita di Cristo in modo da poter essere riconosciuta in virtù della condotta nella verità, al tempo stesso da parte del dottore e degli ascoltatori, e da potervi essere verificata. Cristo infatti, archetipo della verità, che designa se stesso come verità, per noi è canone di essa solo perché nella sua esistenza offre la rappresentazione vissuta della sua essenza, d'essere cioè « immagine di Dio »⁹: « Poiché io faccio sempre ciò che a Lui piace »¹⁰.

Mediante questa unità del sapere e della vita, i grandi dottori della Chiesa, in corrispondenza del loro ufficio particolare, si fanno capaci di divenire autentici luminari e pastori della Chiesa. Se dunque quello del pastore viene enumerato quale ministero particolare accanto a quello del dottore¹¹, e non si esige pertanto che tutti i *Pastores* siano anche *Doctores* in maniera eminente, sebbene in forza del loro ministero debbano essere compartecipi della trasmissione della dottrina¹², pure non tutti i grandi dottori saranno quindi di necessità anche pastori, ancorché essi, pure quando non rivestono espressamente l'ufficio episcopale, nondimeno abbiano parte al ministero pastorale. Noi dunque non ci stupiamo che nei primi secoli l'unione personale tra il ministero del dottore e quello del pastore¹³ costituisca la normalità. Ireneo, Cipriano, Atanasio, i due Cirilli, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio Niseno, Epifanio, Teodoro di Mopsuestia, Crisostomo, Teodoreto, Ilario, Ambrogio, Agostino, Fulgenzio, Isidoro, essi sono tutti vescovi, per tacere dei grandi dottori della Chiesa, i papi Leone e Gregorio. Costituiscono un'eccezione, tra i grandi dell'epoca, i due Alessandrini, Gerolamo, Mas-

⁵ 1 Io. 2, 22; 4, 2.

¹⁰ Io. 8, 29.

⁶ 2 Io. 1-4; 3 Io. 3-4 ss.

¹¹ Eph. 4, 11.

⁷ Eph. 4, 11; 1 Cor. 12, 9.

¹² 2 Tim. 2, 24 s.

⁸ 1 Cor. 12, 8.

¹³ Nel senso di Eph. 4 e di 1 Cor. 12.

⁹ 2 Cor. 4, 4.

simo il Confessore e Giovanni Damasceno, che però, dal lato ascetico e monastico, tanto più fortemente accentuano l'unità tra dottrina e vita. Lo stesso vale tuttavia anche per la maggior parte dei cosiddetti vescovi-dottori, che o erano essi stessi monaci, o almeno erano vicini al monachesimo, e sono ben noti fautori di esso.

In breve, queste colonne della Chiesa sono personalità totali: ciò che insegnano lo vivono in un'unità così diretta, per non dire nativa e ingenua, che il dualismo tra dogmatica e spiritualità, tipico del periodo successivo, è loro ignoto. Non sarebbe soltanto ozioso, ma in contraddizione con la più intima legge di vita dei Padri della Chiesa, distribuire le loro opere nelle categorie di quelle che si occupano del dogma e di quelle che trattano invece della vita cristiana (« spiritualità »). Certo, essi conoscono la polemica e quindi l'apologetica. Tuttavia, anche questa in fondo non costituisce una scienza propria e a sé stante, ma principalmente uno stimolo di volta in volta rinnovato allo sviluppo dogmatico della dottrina. Se un Ireneo, un Basilio, Gregorio di Nazianzo e Agostino parlano con i loro avversari, non lo fanno fermandosi quasi in un atrio della teologia, ma entrano nel sacrario del suo cuore. Non possono rispondere altrimenti che con la pienezza e profondità della Rivelazione nel suo centro. Per parlare verso l'« esterno », non assumono altro atteggiamento da quello preso là dove parlano verso l'« interno », anche se forse all'esterno debbano chiarire certe cose che all'interno sono già chiare. E quando all'interno spiegano la vita cristiana, ciò compiono esclusivamente nella forma d'una esplicazione della Rivelazione tramandata. Si può constatare una distinzione tra i commentari e le omelie di Origene, e veder predominare nei primi maggiormente l'interesse scientifico, nelle seconde in maggior misura la sollecitudine pastorale: la sfumatura tuttavia, per chi guardi in profondità, a stento è percepibile: in entrambe le forme si tratta di una esplicazione della parola di Dio che è sempre così Verbo di vita, come Verbo di verità. Naturalmente si potrebbe radunare un certo numero, in particolare di scritti minori dei Dottori della Chiesa, raccogliendoli sotto il titolo *spiritualità*, in quanto orientati più verso la pratica. Ma come gli scritti polemici sono tutti contemporaneamente dogmatici, tali sono anche queste opere concernenti la vita cristiana.

Una conferma luminosa e addirittura una specie di canonizzazione di questa « teologia dei santi », è stata offerta da quella personalità misteriosa che, accanto ad Agostino, nel modo più gravido di conseguenze ha posto la sua impronta sul medioevo e ancora sul-

l'epoca moderna: l'Areopagita. Pure la sua *Gerarchia ecclesiastica*¹⁴, rispetto alla quale la « celeste » rappresenta quasi soltanto la sovrastruttura ideologica, dall'esordio alla fine è costruita sull'*apriori* (per noi divenuto quasi inconcepibile) di un'identità tra ufficio e santità. Dionigi era un ingegno troppo eminente perché questa identificazione potesse venir spiegata nel caso suo come una semplice ingenuità di persona lontana dal mondo; ne danno garanzia parecchie delle sue lettere, particolarmente la famosa ottava diretta a *Demofilo*¹⁵, che ci dimostra quanto poco gli sfuggisse la concreta forma difettosa della Chiesa. Ma Dionigi è dell'opinione che, in senso assoluto, si riesce a vedere la struttura della Chiesa e la si può rendere comprensibile, solo se si parte da ciò che *deve* essere e che di fatto anche è, quando si contempla la Chiesa nel suo consistere in Cristo e nella immediatezza della sua istituzione per volontà di Lui. I gradi gerarchici *devo* quindi essere posti su un piano di identità con i gradi di purificazione interiore, di illuminazione e di unificazione; per capire come *propriamente* debba essere inteso l'ufficio episcopale, lo si deve pensare rivestito da un cristiano perfetto che possieda la pienezza della contemplazione, la più alta iniziazione ai misteri di Dio. Dionigi non rifugge (nella lettera citata) dalla conseguenza, secondo la quale può irradiare luminosamente santità solo quegli che è lui stesso « luce del mondo »: noi siamo inclini a individuare in ciò un errore « donatistico » e a non riflettere sufficientemente a quel che rimane valido in maniera incondizionata nella tesi fondamentale della visione della Chiesa proposta dall'Areopagita. Dionigi, in verità, non intende alcuna idea pura-soggettiva di perfezione: quello che gli importa è l'immagine o tipo di perfezione del Vangelo stesso; se si vuole un commento a questa impostazione, si leggano gli aspri discorsi di condanna del Lallemand¹⁶ contro quei sacerdoti e membri di Ordini religiosi, che, privi dello Spirito Santo e vegetanti nel più basso gradino della vita cristiana, non sono neppure in grado di trasmettere realmente e come si deve lo Spirito... Dionigi, fino a Tommaso d'Aquino, rimane il modello per la struttura della Chiesa, la gerarchia, anche quando, da Tommaso in poi, non possono mancare di presentarsi la distinzione chiarifi-

¹⁴ DIONIGI AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, PG III, 369-584.

¹⁵ *Id.*, *Epist.* VIII, PG III, 1083-1104.

¹⁶ LOUIS LALLEMANT, *La doctrine*

spirituelle (pubblicato dal P. Rigoleuc dopo la morte dell'Autore, 1635); cfr. tr. it. *La dottrina spirituale*, Milano-Brescia 1948.

catrice tra *status perfectionis* e *perfectio* effettiva¹⁷, il sobrio equilibrio istituito tra stato episcopale e stato dei *consigli*¹⁸. Per opera di Dionigi, l'identità *de iure* tra vescovo, santo e dottore della Chiesa è stata ribadita nella maniera più gravida di conseguenze, e con lui è stata recepita come tradizione evangelica.

L'incipiente medioevo occidentale che sta sotto il segno di Agostino, non deflette da questa idea fondamentale. Anselmo, abate, vescovo e dottore della Chiesa, per la verità ecclesiastica non conosce altro canone che questa unità tra visione intellettuale e vita. Beda, Bernardo, Pier Damiani non altrimenti. Al contrario la progrediente riduzione a scuola della teologia quand'essa diviene « scolastica », e ancor più la recezione dell'aristotelismo, che irrompe improvvisamente come una specie di evento degli elementi naturali, dovrebbero recare una grave scossa all'unità ingenua fino allora vigente. Che il guadagno di chiarezza, di controllo, di dominio sul complesso della materia del sapere sia stato una acquisizione strepitosa — chi vorrebbe contestarlo? Con molto maggior forza elementare che al tempo dei Padri, i quali erano cresciuti quasi naturalmente nelle scuole dell'antichità, si ripete il giubilo per le *spolia Aegyptiorum*. Lo stato d'animo, che si impadronisce dei pensatori cristiani, sembra l'entusiasmo ebbro dopo la battaglia, quando vengono distribuiti tesori di bottino inaspettatamente copiosi.

Questa preda tuttavia era anzitutto di carattere filosofico e solo indirettamente teologico. E la filosofia cominciava a delinearsi come un tema proprio e a sé stante, accanto alla teologia, ed in essa un concetto filosofico di verità, che nel suo ambito era pienamente esatto, ma anche non era affatto in grado di rivendicare a sé il contenuto più eminente dell'idea di verità rivelata. *Adaequatio intellectus ad rem*: in questa definizione era preso in considerazione anzitutto il lato teorico della verità. Si vide e sottolineò certo l'intimo legame tra vero e bene, in quanto proprietà trascendentali dell'essere uno, ma lo si vide piuttosto antropologicamente, nella presupposizione reciproca tra intelletto e volontà¹⁹, che non nella loro mutua inclusione, anzi identità reale. La filosofia quale dottrina dell'essere naturale con esclusione della Rivelazione, non poteva sapere che la più alta tra le interpretazioni di tale definizione filosofica della verità dovesse essere un'interpretazione trinitaria, in

¹⁷ *Summa theol.* II^a II^a, q. 184, a. 4.

¹⁹ *Ibid.* I^a, q. 16, a. 4c e ad 2^{um}.

¹⁸ *Ibid.* II^a II^a, q. 185, aa. 3-8.

corrispondenza ai citati passi di Giovanni sulla verità. Il pericolo di un misconoscimento della verità soprannaturale fu tenuto in scacco finché si maneggiarono i concetti filosofici non altrimenti che come spunti e avvii verso la verità definitiva, soprannaturale e divina, come concetti che, nella loro elevazione in Cristo mediante l'*assumptio humanae naturae*, non risultarono certo privi affatto del loro contenuto, — poiché anzi l'umanità di Cristo sussiste nel *Logos* nella sua intera verità, — ma che però, in virtù di questa elevazione, come dice Scheeben, devono essere « trasfigurati », e, come l'intera natura umana di Cristo, sono divenuti una funzione e forma d'espressione della sua divina persona e verità.

Tuttavia l'aristotelismo del XIII secolo non significava solo una base ampliata per la teologia, costituiva al tempo stesso il « là » per le scienze moderne della natura e dello spirito nella loro autonomia giustificata. Esso venne a rappresentare l'ora della nascita della « profanità » moderna e pose in tal modo anche i cristiani di fronte a nuove tensioni e problemi. La Scolastica matura di Alberto, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, significa il *καὶὸς* singolarissimo, in cui la teologia riesce appunto ancora a trasfigurare sacramentalmente la scienza che si fa autonoma e ad irradiarla fin nell'interno, e in tal maniera conferisce alle scienze profane, ad accompagnarle sulla via, un *ethos* che proviene dalla sfera della santità cristiana, e fa appello anche al ricercatore profano.

Senonché sottoporre alla teologia, come dianzi, trasponendoli, e rendere ad essa disponibili i concetti e i metodi delle scienze della natura e dello spirito: questa dovette essere un'impresa sempre più gravosa ed esigente, e la teologia posteriore alla Scolastica si è posta solo di rado questo compito complessivo (a loro modo lo fecero il Cusano, Leibniz, Baader, ma senza essere recepiti nella teologia ufficiale). Si rimase per lo più alla situazione più circoscritta: una teologia naturale, da usare per la teologia biblica, costruita su di essa, a mo' di base per la sua presentazione razionale. Anche ciò non era privo di pericolo, specialmente dove la propeudeica filosofica cominciò ad avere di se stessa l'idea di un fondamento fisso, definitivo, i cui concetti si davano l'aria di essere norme, criteri e perciò giudici sul contenuto di fede, senza la trasposizione necessaria. Come se l'uomo sapesse in anticipo, ancor prima di aver ascoltato la Rivelazione, in una specie di definitività, che cosa siano bontà, essere, vita, amore, fede. Come se la Rivelazione di Dio su tali realtà si adattasse ai ricettacoli rigidi, non più dilata-

1851, vol. 1, p. 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

bili, della concettualità filosofica. Il processo pratico di insegnamento non era indicato per ridurre questo pericolo, al contrario: il discepolo anzitutto veniva familiarizzato con il contenuto filosofico, prima di avanzare verso l'ampliamento teologico; gli occorreva quindi una vigilanza di spirito quasi soprannaturale, per non avvicinarsi alla Rivelazione con un « concetto preconstituito ». Il « travaglio del concetto »²⁰ che si esige per elevare nel suo complesso un apparato concettuale stabilito con mezzi naturali alla luce della Rivelazione biblica, non era cosa da principianti, poiché esige la più alta maturità e una santa genialità. Alberto, Bonaventura e Tommaso, forse ancora Scoto, hanno compiuto questo esercizio e attuato tale opera, di non lasciarsi sviare cioè nella loro intelligenza suprema della Verità dall'abbondanza della verità filosofica che li inondava, incarnando così ancora una volta il concetto anteriore del Dottore della Chiesa, che per intima consequenzialità è un santo.

2. Il peso dello sdoppiamento.

Il periodo successivo non conosce più il teologo « totale » nel senso descritto, cioè santo. Invece, il sovraccarico di filosofia terrena addossato alla teologia ha estraniato da essa gli spirituali. Così, accanto alla dogmatica — perché qui si tratta sempre di questa scienza centrale, in cui si va esplicando la Rivelazione — è cominciata ad apparire una nuova scienza della « vita cristiana », derivante dalla mistica medioevale e giunta definitivamente a una propria consistenza nella *devozione moderna*. Su questa strada secondaria troviamo d'ora in poi i santi. Certo ci saranno pure in seguito santi Dottori della Chiesa: un Giovanni della Croce, un Canisio, un Bellarmino, un Alfonso de' Liguori. Ma Giovanni non è dottore della Chiesa come dogmatico, bensì come mistico, Canisio — che certo non era un dogmatico — come trasmettitore della dottrina al semplice popolo, il Bellarmino come controversista e Alfonso come moralista. Nessuno di loro ha il centro della sua vitalità, non dico nel dogma, ma nella dogmatica. Ciò vale persino per Francesco di Sales, che, come autentico fondatore della *spiritualité*, le ha assicurato un

²⁰ « Anstrengung des Begriffs »: locuzione hegeliana (cfr. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Nürnberg, 1812 ss.; ora in voll. III-IV dell'ed. Lasson-Hoffmeister, Leipzig, 1920 ss.; cfr. it. di A. Moni, Bari, Laterza, 1925 - N.d.T.).

posto riconosciuto, seppure mai realmente definibile, nell'ambito delle scienze ecclesiali.

Bremond, nella sua *Métaphysique des Saints*²¹, senza volerlo ha posto il dito su questo punto sensibile della teologia moderna. I Padri della Chiesa che cosa avrebbero detto già soltanto a proposito di questo titolo? I santi hanno bisogno, promuovono realmente una metafisica propria? E in che cosa consisterà essa? Forse in una specie di dottrina esoterica della *oraison pure*, in una dottrina che, segregata dai contenuti consueti della dogmatica ecclesiale o lasciando quest'ultima di gran lunga dietro di sé, si elevi nelle altezze pure di un'ascetica e di una mistica sublimi? Se sì, in queste sfere sono svolgersi sottili e differenziati dialoghi e controversie, tra un orientamento più ascetico e uno più mistico, tra Bossuet e Fénelon, tra Alvarez e Rodriguez²², tra tutti questi esponenti d'un « sentimento religioso » (*sentiment religieux*) raffinato: ma tutto ciò si compirà *prevalentemente* in disparte dallo sviluppo della teologia dogmatica. Che Bremond semplicemente potesse intraprendere a scrivere una *Histoire littéraire du sentiment religieux* così vasta²³, senza neppure dover anche solo nominare la situazione contemporanea della teologia come scienza dogmatica, è un dato di fatto che già di per sé si allinea tra i problemi allarmanti della storia della Chiesa.

Ma Bremond non ha inventato questa strana astrazione. L'ha trovata avanti a sé, e i santi stessi non vi sono estranei. Per primo forse quello « studente non dotato » della filosofia e teologia scolastica ad Alcalá, Salamanca e Parigi, i cui studi scolastici non si sono lasciata dietro neppure una traccia nei suoi scritti e nell'opera personale della sua vita, Ignazio di Loyola. Il libriccino degli *Esercizi*, che egli ha lasciato in eredità alla sua Società, come fondamento della

²¹ Per LOUIS BREMOND, *La Métaphysique des Saints*, vedi n. 23, *infra*.

²² ALVAREZ DE PAZ (1560-1620), *De vita spirituali diuinae perfectione*, 3 voll. in folio, Lyon, 160-1612, trattato di spiritualità per religiosi, ALFONSO RODRIGUEZ (1616), *Esercizio di perfezione e di vita cristiana e religiosa*, in cui, lasciata da parte la speculazione, tratta delle virtù solo dal lato pratico-ascetico;

ir. it., Torino Marietti, 1926, in 6 voll.; Trento 1904, a cura di P. Baccolo; *Compendio del Rodriguez*, Roma, Salesiana,

1904. Universalmente note sono le controversie sull'*amour pur* tra JACQUES BÉNIGNE BOSSUET e FRANÇOIS DE LA MOTHE FÉNELON (*Maximes des Saints*, del secondo, e *Instruction sur les États d'Oraison*, del primo, in polemica - N.d.T.).

²³ LOUIS BREMOND, *Histoire Littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des Guerres de Religion jusqu'à nos jours*, 11 voll., Paris, 1916-1922; *Prière et poésie*, 1926 (N.d.T.).

sua santità, contiene bensì alla fine una breve raccomandazione tanto del metodo teologico scolastico quanto di quello positivo, un accenno al peso uguale che si dovrebbe attribuire alla Scolastica come alla Patristica, e in tal modo un prezioso avvertimento per tutti i suoi discepoli, ma nella sua sostanza non contiene nulla che presupponga la Scolastica, ancorché non nominata. Ignazio trae il suo sapere, con l'ingenuità e la prudenza che convengono ai bambini e ai santi, direttamente dalla Rivelazione. Da una Rivelazione che gli affluisce con tanta immediatezza dalla Scrittura e dalla Chiesa, come dall'illuminazione interiore dello Spirito, specialmente da quella infusione universale dello Spirito presso il fume Cardoner. Da essa ricevette una luce così immensa, da confessare alla fine della sua vita che tutti gli aiuti di Dio, tutto il sapere che avesse mai ricevuto nel corso della sua esistenza, non potevano essere paragonati, tutti insieme, con quell'esperienza di vita²⁴. Le osservazioni, distaccate e ironiche a un tempo, in occasione dello scontro coi Domenicani e con l'Inquisizione, nella quale circostanza Ignazio praticamente è scambiato e condannato con gli *alumbados* e con gli erasmiani, anzi l'ideale di pietà religiosa delle Costituzioni della Società, mostrano chiaramente che non sono tollerate attenuazioni di sorta ad un elemento: all'ultimo processo per cui è lo Spirito Santo che insegna. Senza voler inaugurare menomamente una « nuova teologia » — a ciò egli non si sentiva né chiamato né abilitato, — si inserì direttamente al punto giovanneo, dove sapere e vita devono divenire identici. Gli *Esercizi* aspirano a una « scelta » che scaturisce dalla ricchezza della contemplazione della vita del Signore, a una esistenza erompevole dalla pienezza dell'idea cristiana.

In tal modo sono divenuti la gran scuola della santità per i secoli successivi. Hanno ripristinato quel semplice concetto cristiano della verità, che è l'unità tra visione e atto. Come il domenicano Tommaso divenne patrono di tutte le scuole cristiane, a qualunque orientamento d'Ordine esse appartengano, così il libro ignaziano degli *Esercizi* è divenuto scuola pratica di santità per tutti gli Ordini.

Ma una cosa non poté compiere Ignazio, impedire l'incipiente estraniamento tra dogmatica e santità, né lui né i suoi discepoli. È un dato di fatto degno di nota, e che appunto si deve registrare, che a nessuno tra i molti primi commentatori sia riuscito di fare del-

²⁴ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Racconto cizi spirituali*, Roma, Libri della fede, *del Pellegrino* in tr. it. unito agli *Eser.* n. 50.

l'impostazione particolare del libro degli *Esercizi* il principio strutturale di una dogmatica. Sia perché negli *Esercizi* gli addentellati per tale impresa non sono chiari abbastanza per tutti — ci fu bisogno della perspicacia di un Erich Przywara, di un Karl Rahner, di un Gaston Fessard²⁵ per prolungarli e chiarirli in una « Teologia degli *Esercizi* » di profondo significato, — sia perché l'epoca barocca non era favorevole a questa impresa a motivo del suo eccesso di raffinemento e di formalizzazione nelle posizioni dei problemi, del suo razionalismo teologico, quale si mostrò nella controversia intorno alla predestinazione e alla libertà, interrotta senza essere giunta a soluzione, sia infine, perché lo sdoppiamento del pensiero ecclesiale in dogmatica da un lato, asceti e mistica dall'altro, era già accettato come un dato di fatto, e il tentativo di gettare dei ponti non era più un problema sentito dalla maggior parte dei teologi che commentavano e insegnavano la *Somma* di san Tommaso. Parecchi erano bensì consapevoli di una deficienza: Denys Petau, Thomassin, i Maurini e altri grandi editori tentarono di riconquistare l'unità a partire dalle fonti. Molti si diedero cura di controllare, tradurre, rendere comprensibili i testi dei Padri. Ma il loro sforzo si convertì sufficientemente in vivo sapere dogmatico? Per molti spirituali, che ricercavano una espressione adeguata del loro intendimento della Rivelazione, della loro contemplazione, del loro amore, lo studio della filosofia e della teologia divenne un esercizio di penitenza prolungato. Ciò vale non solo per quanti erano scarsamente dotati di capacità speculativa, come un Vianney, ma anche per un Luigi, per un Giovanni della Croce. Mentre gli uni alimentavano la loro viva pietà con la meditazione del Vangelo, passando a lato dei loro studi, altri tentavano, non sempre con fortuna, la sintesi fra ciò che dovevano sostenere e rappresentare in conformità della loro particolare missione divina, e le formule tramandate della Scolastica o, se non riuscivano ad assimilarle nella loro complessità di piani, e forse nemmeno lo volevano fare, traevano singole pietre dall'edificio per porle a fondamento della loro dottrina personale. Così sorse per esempio la

²⁵ GASTON FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituelles de S. Ignace*, Paris, 1956; ERICH PRZYWARA, *Theologie der Exercitien*, 1938; KARL RAHNER, *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*, in *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, a cura di Fr. Wulf, Würzburg, 1956, pp. 345-465 (N.d.T.).

dottrina sull'amore di un Francesco di Sales, del *Teotimo*²⁶, la cui prima parte teoretica, nella sua debolezza, è chiaramente in contrasto con i successivi slanci irrefrenabili verso Dio. Così nacque pure, ed è cosa certo ancor più grave, la *Salita al monte Carmelo*²⁷, che — se peraltro le aride e spesso non del tutto digerite interpolazioni scolastiche sono realmente di mano dello stesso Giovanni della Croce — appesantisce la colomba lieve con la greve corazza dell'apparato concettuale scolastico.

Nei due esempi citati si sente che cosa sia accaduto a questo punto, e che cosa separi la capacità d'espressione di questi santi da quella di un Efrim di Nisibi, di un Gregorio Niseno o di un Agostino. Negli antichi, l'intera esperienza personale si adatta sempre a un rivestimento dogmatico: tutto viene volto nell'oggettivo, gli stati, le esperienze, gli sconvolgimenti e le sollecitudini soggettive si presentano solo per cogliere più in profondo e con maggior ricchezza il contenuto della Rivelazione in se stessa, per orchestrarlo. Qualsiasi spiritualità, qualsivoglia mistica preserva un carattere ministeriale. Essa, come l'intera santità in genere, è soprattutto un mandato, una missione ecclesiale. Non si era ancora dimenticato che inesorabilmente Paolo, se non respingeva o distruggeva tutti i carismi soggettivi, li riscattava però dal pericolo del soggettivismo ordinandoli, come a fine loro ulteriore, entro la struttura in sé consistente della Chiesa. Certo v'erano anche allora taluni polloni abnormi, talune proliferazioni che, spinte innanzi, avrebbero potuto condurre la spiritualità a rendersi autonoma rispetto alla dogmatica; v'era un Evagrio Pontico, v'erano i Messaliani e altre sette, che ponevano indebitamente in primo piano l'esperienza religiosa. E tuttavia la stessa teologia di un Evagrio, di un Macario, di un Diadoco di Fotica, di un Cassiano, rimane sempre ancora più pregna di elementi dogmatici che quella corrispondente degli spirituali del *grand siècle*.

Seppure la dottrina di questi ultimi non sia minimamente in contraddizione con la teologia dogmatica — Francesco di Sales e Giovanni della Croce sono pur Dottori della Chiesa — nondimeno

²⁶ S. FRANCESCO DI SALES, *Théotime del Monte Carmelo in Obras completas, nelle Oeuvres complètes* (22 voll.), An-necy 1894; cfr. tr. it. *Il Teotimo*, ossia *Trattato dell'amor di Dio*, di A. Fabre, Torino, Salesiana (N.d.T.).

²⁷ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida*

è vero che primariamente essa è meno mistica in servizio dell'elemento oggettivo, che non mistica soggettiva dell'esperienza e degli stati di spirito. In Teresa d'Avila e in Giovanni della Croce il vero e proprio oggetto delle descrizioni sono gli stati e, parlando grossolanamente, proprio dallo stato viene desunta la realtà oggettiva che in esso si rivela. La mistica spagnola qui si trova distante da quella della Bibbia: dalla mistica giovannea dell'*Apocalisse*, in cui il Veggente rapito dimentica del tutto se stesso per dedicarsi alla comunicazione della Rivelazione, dalla mistica dei Patriarchi e dei Profeti, da quella di Maria e di Giuseppe, da quella di Paolo e di Pietro, le cui grazie intime sono tutte a servizio dell'unico processo della Rivelazione — ma anche dalla mistica dogmatica di una Ildergarda di Bingen e ancora delle due Matildi, di Hackeborn e di Magdeburgo, di Brigida di Svezia e delle due Caterine, di Siena e di Genova, per le quali si trattava prevalentemente di un messaggio da trasmettere, da rivolgere alla Chiesa con sobrietà oggettiva e in spirito di diaconia, messaggio che, anzi, non era altro se non esplicazione dell'unica Rivelazione per l'oggi della Chiesa. Con lo spostarsi dell'accento sulla propria esperienza intima, i suoi gradi, le sue leggi, i suoi svolgimenti, le sue distinzioni, la dogmatica passa sullo sfondo, e non è più possibile senz'altro scorgere la diretta connessione col contenuto della dottrina su Dio, sulla creazione e sulla Redenzione; molto più percepibili, per contro, sono i rapporti, i paralleli e le analogie con gli stadi e i fenomeni religiosi nell'ambito extra-cristiano.

E poiché i due mondi sono divenuti quasi separati, poiché a stento hanno più punti di contatto, i Santi e gli spirituali sono pure ignorati in sempre maggior misura dai dogmatici. Quale dogmatica moderna che, come sue autorità più alte, accanto alla Bibbia adduce i grandi Santi della Patristica e della Scolastica, si sente preoccupata di citare, con la stessa naturalezza e il medesimo rilievo, uno dei tre ricordati Dottori della Chiesa moderni? Per tacere completamente degli innumerevoli altri Santi dell'epoca moderna, fino a Vianney e alla piccola Teresa di Lisieux. Quasi non esistono per la teologia questi Santi, essi vengono rimes-si alla *spiritualità* perché li ponga a frutto. Ma la spiritualità, per parte sua, a stento ancora esiste per la dogmatica moderna. Si è mostrato prima che i Santi più recenti non sono privi di responsabilità per questo stato di cose. Non sono presi sul serio dal punto

di vista dogmatico, perché essi stessi non si fidano più ad essere dogmatici.

Si può pensare molto, ma non qualsiasi pensiero è fecondo. Si può dedurre molto, ma non ogni deduzione si può anche incarnare nella vita cristiana. *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Non alia sapientes sed humilibus consentiunt*²⁸. I Santi, intimiditi dal filo spinoso delle strutture concettuali che è stato steso attorno alla verità evangelica, non osano più collaborare a titolo pari all'esplicazione autentica e necessaria del dogma. Consegnano il dogma al lavoro prosaico della Scuola e diventano lirici. Ma, in corrispondenza all'evolvere della lirica da arte oggettiva, che esplica l'essere, quale era conosciuta dai Greci e dai Romani, a un'arte soggettiva, propria dell'epoca moderna, delineante stati d'animo, impressionistica o espressionistica, anche qui essi si foggiano un linguaggio religioso non dogmatico. O attendono agli avvenimenti e corrispondono alle esigenze che vengono loro poste, e che sono sempre più chiaramente istanze soggettive e psicologiche. Si vuole che i Santi descrivano in quale maniera sperimentino Dio. L'accento cade sull'esperienza, non su Dio: infatti sulla natura di Dio giudica il competente di dogmatica. Così si vedono persone della levatura di una Marie de l'Incarnation (che certo potrebbe non essere inferiore alla grande Teresa) preoccuparsi di scrivere la storia dei loro stati mistici; Teresa stessa aveva già indicato la strada diretta a quella mèta, spinta naturalmente dai suoi Padri spirituali, strada insidiata da pericoli, e sfociante alla fine nei laboratori psicologici e nei loro esperimenti e statistiche, il che significa nello screditamento definitivo della testimonianza ecclesiale e carismatica ridotta ad un'affermazione puramente privata; questa poi, si suppone, può essere colta in modo adeguato con mezzi profani e assai spesso sub-cristiani. Dalla santità del curato d'Ars si è enucleato forse ciò che vi sta celato: una missione e una dottrina di teologia penitenziale? Se dalla piccola Teresa si fosse preteso di più che una sola autobiografia devota, per giunta adattata al gusto delle sue sorelle di sangue, si sarebbero potute cogliere cose ancor più mirabili di quelle che essa ha saputo riversare da sé nelle sue pagine.

Si confronti il beneficio ricavato per la dogmatica da un mistico come Dionigi — non a caso è il più commentato — con le ri-

²⁸ Rom. 12, 13-16.

sultanze dogmatiche anche dei maggiori mistici moderni, persino di un Giovanni della Croce. Ma si paragoni anche, se ne si ha il coraggio, il risultato in santità di un manuale moderno di teologia, con il corrispondente vantaggio tratto da un commentario scritturistico dei Padri. L'impoverimento, derivato da questo estraniarsi reciproco dei due mondi ecclesiali, per la forza viva della Chiesa d'oggi e per la sua predicazione intesa a suscitare la fede, dovrebbe pur essere degno di nota. Coloro che hanno il compito di predicare oggi il Vangelo ai pagani, avvertono questo immeschimimento più fortemente dei professori sulle loro cattedre. Essi cercano con lo sguardo volto intorno a sé l'istanza che mostri loro, indivise e ad un tempo, la sapienza e la santità. Ricercano l'organismo vivo della dottrina ecclesiale e non questa singolare anatomia: da una parte le ossa senza carne: la dogmatica trasmessa per tradizione, dall'altra la carne senza ossa: tutta quella letteratura devota che imbandisce un cibo alla lunga indigesto, perché privo di sostanza, misto di ascetica, spiritualità, mistica e retorica. Solo le due cose insieme (corrispondentemente al loro modello e archetipo della Rivelazione nella Sacra Scrittura) costituiscono quella « forma » singolarissima che può essere « vista » dagli occhi dei credenti nella luce della grazia, che anzi nel mondo non si può non scorgere, nella sua irripetibilità di evidenza-scandalo.

Alcuni anni fa una scuola teologica, che diede a se stessa il nome di « teologia cherigmatica », ha cercato una via d'uscita da questa situazione. Partendo da due dati di fatto apparentemente accertati, che cioè non vi fosse più nulla da fare per rimediare all'estraneità alla vita, in cui era incorsa la Scolastica tradizionale, che però l'odierna predicazione della Rivelazione avesse urgente bisogno di una nuova fondazione teoretica, questa scuola giunse all'idea di costruire accanto alla vecchia Scolastica, e senza attentare ad essa, un nuovo edificio, più piccolo e moderno, della teologia, precisamente per le necessità pratiche immediate della cura d'anime, e non da ultimo perché un gran numero di studenti di teologia per difetto di capacità di comprensione non era in grado di trarre che scarso profitto dai trattati scolastici. Si giunse tanto oltre da giustificare sulla base della stessa ontologia scolastica questo duplice orientamento della teologia cattolica, cioè in funzione della distinzione tra *verum* e *bonum*, nel senso che la teologia scolastica avrebbe primariamente e direttamente per oggetto il *verum*, quella cherigma-

tica avrebbe in prima linea il *bonum*, cioè in pratica lo sfruttamento della verità rivelata ai fini della cura d'anime.

Questo tentativo di soluzione, condotto consequenzialmente all'estremo, equivarrebbe a stabilire come definitiva la frattura funesta della teologia, a dichiarare bancarotta per il vigore speculativo della ragione credente. Il tentativo si poneva nella linea del pensiero moderno, il cui tema più profondo è appunto la separazione tra spirito e vita, tra ragione teoretica e ragione pratica, tra Apollo e Dioniso, tra idea ed esistenza, tra impotenza, ma valore del mondo spirituale, e potere, ma povertà spirituale del mondo di fatto. Al più tardi fin da Kant, e, con tutta la virulenza, nella filosofia vitalistica ed esistenziale francese e tedesca, questo dualismo domina la filosofia. Se sia una espressione della stanchezza e degenerazione della nostra cultura, se questo disfattismo del pensiero sia un sintomo della patologia dell'Europa moderna, non è questione che si debba chiarire qui. Poiché il cristianesimo, di cui si tratta nella teologia, non ha bisogno di mutare le sue strutture e i suoi ritmi di pensiero da quelli delle correnti spirituali secolari. Dovrebbe invece essere proprio un segno della superiorità sulle alternative della cultura, che contraddistingue la sua legge di vita, la capacità in esso di risanare le ferite aperte e lacerate nella sua stessa dottrina, con le risorse della propria energia soprannaturale.

3. Verso una nuova unità.

Ciò non può avvenire che mediante un serio ripensamento dell'essenza della teologia. Se adesso parlo di teologia, intendo ancora una volta la scienza centrale della dogmatica, escludendo tutti i possibili e giustificati avanterreni e strutture secondarie, come una apologetica che dall'esterno conduca alla fede i non ancora credenti, un'elaborazione filologica e storica dei testi in cui ci viene incontro la Rivelazione, in breve, tutte quelle scienze ausiliarie della teologia, che non hanno come contenuto la pura esplicazione della Rivelazione, in virtù della fede e finalizzata alla fede. Una dottrina della fede così delimitata ora deve riflettere su di sé per un duplice aspetto: per il contenuto e per la forma.

Il contenuto della dogmatica è la Rivelazione stessa. È questa che si deve intendere nella fede viva, esplicare nella virtù di una ragione animata e illuminata dalla fede e dall'amore. La dogmatica

trova il suo centro precisamente là dove la Rivelazione stessa ha il suo, come lo ha invero anche la fede, dove cioè quell'atto fondamentale su cui riposa ogni esplicazione, trova il suo fulcro nel cuore della Rivelazione. La dogmatica non è, poniamo, un'« articolazione di collegamento » tra la Rivelazione e qualche cosa d'altro, per esempio la natura umana o la ragione o la filosofia. 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*. Per indagare sul rapporto tra soprannatura e natura, l'uomo non ha bisogno di uscire dall'ambito della fede, di farsi mediatore tra Dio e il mondo, tra la Rivelazione e la ragione, di volere atteggiarsi a giudice sul rapporto tra mondo, natura e soprannaturale. Basta che egli capisca l'« unico mediatore tra Dio e l'uomo: l'uomo Gesù Cristo »²⁹ e creda a Lui, « in cui tutto è stato creato, ciò che è cielo e in terra », « tutto attraverso di Lui e per Lui »³⁰. Così come Cristo, per farsi uomo e riempire la creazione in tutti i suoi regni, non abbandona il Padre, del pari il cristiano non ha bisogno di uscire dal centro che è Cristo, per comunicarlo al mondo, per intendere il proprio rapporto col mondo, per costruire i ponti tra Rivelazione e natura, tra filosofia e teologia.

Certo deve sopportare la distanza, accentuarsi nel medioevo, tra Rivelazione di Cristo e scienza terrena, cui se egli ha doti per la filosofia, appartiene appunto anche questo tipo di sapere. Ma la serietà del problema che scava nell'essere, acquisisce per lui la sua urgenza estrema dove l'essere si fa trasparente, e mostra la serietà di quanto si svolge tra Dio e il mondo: *concretissime* tra Cristo e la Chiesa, che non sono solo « fatti » storici, ma il centro dell'essere che si è fatto evento, atto (*actualitas essendi*).

È ciò che fanno i Santi. Essi non lasciano un istante il loro centro in Cristo. Si dedicano ai loro compiti terreni, mentre però « pregano costantemente » e « fanno tutto a onore di Dio »³¹. Se filosofano, lo fanno da cristiani, cioè da credenti, da teologi. O quando mai un santo si sarebbe interessato di « pura » filosofia? Se già ogni vera filosofia fuori del cristianesimo, in fondo, è teologia, se vive di volta in volta di un punto di attrazione, che trascende lei stessa, di quel punto misterioso di assoluta che sta al di là della

²⁹ I Tim. 2, 5.

³⁰ Col. 1, 16.

³¹ I Tim. 5, 17; I Cor. 10, 31.

semplice ragione umana, solo per amor del quale val la pena di speculare, quanto più allora tutti i grandi pensatori cristiani — e con tanto maggior ardore, quanto più siano stati compresi di Dio e della sua santità — non dovrebbero essere pensatori teologici? Ciò però significa: il loro pensiero è una funzione della loro fede (anche quando la fede, come in Anselmo, per amore dell'*intellectus*, viene messa un momento tra parentesi): è un atto che in un ultimo punto è a servizio della loro fede, a servizio della Rivelazione di Cristo, riceve la sua misura, il suo *tanto quanto* a partire da questa Rivelazione.

Uno speculativo cristiano, quando pensa teologicamente sul serio e non compie soltanto per addestrarsi esercizi di pensiero e per così dire schermaglie non impegnative, farà misurare il valore del suo pensiero dal fenomeno di Cristo. Ciò che sia realmente adeguato a illuminare questa Rivelazione, a renderla atta a cogliersi in modo più vivo sotto un qualsiasi aspetto, ciò sarà non solo pensiero esatto, ma utile e vero nel senso più profondo. Ciò che trae fuori dal centro della Rivelazione, e che, per quanto logicamente possa essere dedotto, conduce in qualche angolo alla periferia, ciò che serve solo alla curiosità o alla vanità umana (e in verità non v'è nulla di più vano dello spirito dell'uomo, quando pensa), ciò appartiene al « sapere che gonfia »³², appunto perciò, tuttavia, pur con tutta l'esattezza logica, si dimostra un pensiero vuoto, fatto di vento inane. *Vanitas* è una categoria teologica, sotto la quale possono andare a porsi tutti i valori immanenti nel mondo, anche i valori del vero e del bene terreni, se non sono orientati secondo il valore soprannaturale della fede e dell'amore e non sono informati da esso.

La vera teologia, quella dei Santi, nella obbedienza della fede, nella reverenza dell'amore e mirando sempre al centro della Rivelazione, indaga quale pensiero umano, quale problematica, quale metodo speculativo siano idonei a illuminare il senso della Rivelazione in se stessa. Questo significato non consiste affatto nel comunicare all'uomo cognizioni astruse e occulte, ma nel legarlo a Dio più strettamente nella totalità della sua esistenza, anche spirituale, pure intellettuale. Ciò che non serve a questo scopo, sicuramente non è una esplicitazione della Rivelazione, ma un passare, trascurando di prestargli ascolto, a lato del suo significato, e perciò costituisce una disobbedienza. La teologia trova nella configurazione struttu-

³² 1 Cor. 8, 1.

rale della Rivelazione stessa il criterio infallibile della propria forma e struttura. Ciò che, considerato sostanzialmente, è importante per la Rivelazione, deve essere la realtà importante anche per la teologia. Ciò che nella Rivelazione sta solo quasi a margine, viene itato solo come di passaggio, deve rappresentare soltanto un tema trasitorio anche per la teologia. Le proporzioni della Rivelazione devono essere anche quelle della teologia. Se essa deve essere un prolungamento esplicativo della parola della Rivelazione, questi ampliamenti devono procedere in modo organico dal centro d'essa, devono espandersi uniformemente da tutti i lati e, ciò compiendo, aver riguardo alle particolari articolazioni d'essa e andarne in traccia con finezza di percezione.

Prendiamo come esempio la questione centrale della Rivelazione, la Trinità da cui tutto scaturisce, in virtù di cui tutto riceve la possibilità di essere spiegato e a cui ogni cosa viene ricondotta. I primi secoli della teologia devono spiegare le linee elementari di fondo della dottrina, e difenderle contro le dottrine errate elementari; ciò fu conseguito, grosso modo, col Concilio di Calcedonia. Agostino arrischiò una prima sortita al di là di questo grado elementare: nella sua dottrina dell'*imago*. In tal modo egli spalancò una porta, dietro la quale si apriva un'ampia terra: l'intelligenza del mistero su-premo dell'essere, resa possibile dalla Rivelazione della Trinità, incominciata nella creazione, sviluppata in Cristo e nella Chiesa. Ora si sarebbe trattato d'interpretare la storia della salvezza, la vita di Gesù, la passione, la discesa agli inferi, la risurrezione e l'ascensione, la Chiesa e l'esistenza cristiana come un'esplicitazione della Trinità. Quali suggerimenti avrebbe potuto offrire a questo proposito la prima rivelazione biblica della Trinità, la scena dell'annuncio a Nazareth: qui nel colloquio a tre gradi tra l'Angelo e Maria, la Vergine (che è la Sion credente, e quindi l'ideale compendio della Chiesa) viene esercitata a vivere la propria esistenza di servizio: il Signore è con te, tu partorirai un figlio (che si chiamerà il Figlio dell'Altissimo e al tempo stesso regnerà sulla casa di Giacobbe), lo Spirito Santo ti adombrerà (ma ecco, anche la tua cugina Elisabetta...). Ogni nuova profondità di Dio viene rivelata in occasione di un nuovo turbamento e di una nuova reazione di risposta da parte di Maria: la Trinità viene calata nelle dimensioni della sua docilità obbediente, del suo essere l'ancella, e nel Nuovo Testamento non viene rivelata altrimenti. E certo l'atteggiamento di Maria è contemplazione, ma tale da essere in ori-

gine una cosa sola con l'atto dell'amore e della risposta, contemplazione quindi come grembo verginale e materno insieme, che custodisce in sé e medita tutto ciò che le è stato donato, per elargirlo a sua volta al mondo, generandolo. In questo senso anche i Vescovi sono contemplazione generata dal seno della Chiesa primitiva, e non possono dunque comunicare alcun'altra immagine della Trinità che non sia quella mariana, immagine iscritta nell'esistenza dell'uomo quale è presentata nella Rivelazione, soprattutto nella vita dello stesso uomo-Dio, e da esplicitare in rapporto con essa, nell'ambito del suo « medio ». Non perciò la discussione polemica contro uno scivolamento a destra o a sinistra deve essere condotta con minor chiarezza e determinatezza, ma tuttavia essa esige essenzialmente steccati e cartelli d'ammonimento verso l'esterno, mentre verso l'interno non può offrire più di pochi formalissimi avvertimenti, che dicano entro quali cornici e strutture la viva esperienza di fede debba interpretare se stessa. Questa esperienza è tale primariamente nella fede alla verità rivelata, e non nella natura, come è il caso in Agostino nella seconda parte del *De Trinitate*³³, e quindi ha meno a che fare con un « ectipo », con un'immagine derivata, che con la Rivelazione dell'Archetipo stesso; che in vista dell'intelligenza di questa Rivelazione pure l'immagine derivata possa acquisire significanza è possibile, ma più importante è il suo perché, ciò in vista di cui esiste.

Tale spiegazione avrebbe potuto portare a una vera e propria dottrina cristiana della realtà, cioè a un'interpretazione della esistenza e della storia nella luce della Rivelazione, il che significa due cose: ascendendo in via filosofica, scorgere le supreme ragioni terrene dell'essere e l'essere stesso nella loro trasparenza verso il Dio rivelato, e, con una discesa per itinerario filosofico, inserire questo Dio nel mondo dell'essere e della storia. Materialmente, questa illuminazione è intendimento dell'essere, ma nel senso in cui l'essere viene vissuto e inteso nello spazio tra Cristo e la Chiesa. È lo Spirito Santo a costituire e a dare questa intelligenza, non al singolo nel suo isolamento, ma alla Chiesa, alla cui esperienza riesce soltanto ad aver parte il singolo, soprattutto il Santo, che lascia trasformare e sublimare totalmente la sua esperienza privata da quella ecclesiale.

³³ S. AGOSTINO, *De Trinitate*, in C.S. E.L., Wien 1896 ss.

Tale esplicitazione dell'esistenza e della storia nella luce della cristologia dovrebbe poter dispiegarsi dogmaticamente in tutti e tre gli articoli di fede: anzitutto in una dottrina della creazione in rapporto con Dio Padre, creatore del cielo e della terra, la quale si dovrebbe edificare a partire dalla cristologia, dalla relazione di Cristo col Padre suo (relazione cui ci è offerto di partecipare dopo la morte e la resurrezione). Quale contributo potrebbe arrecare qui la preghiera dei Santi, la loro esperienza di Dio sul mondo, finora si è rivelato a malapena.

Soprattutto il secondo articolo, la cristologia, si dovrebbe arricchire mediante questa esperienza dei Santi. Anche la cristologia praticamente è rimasta ferma al quadro formale di Calcedonia: siamo ancor sempre in attesa che esso si riempia del complesso dell'esperienza di fede della Chiesa. Lo si misura, quando si pensa a ciò che propriamente si dovrebbe chiamare la passiolgia (perché ci è così inconsueto il termine?). Le esperienze intime del Redentore sofferente, che dovrebbero costituire il centro della dottrina della redenzione, non sono d'altronde accessibili se si parte dalle condizioni e dai sentimenti di sofferenza e passione puramente umani, quando non si voglia scivolare in una dottrina della redenzione del tutto estrinsecogiuridica. Le sofferenze del Signore, così singolari perché fondate sull'unione ipostatica, non sono intensificabili, sono uniche e irripetibili, poiché le subisce l'unico e irripetibile Figlio del Padre, e quindi a loro volta devono essere spiegate trinitariamente nel loro nucleo. Nel Nuovo Testamento si aprono solo scarse vie d'accesso a questo occulto mondo interiore della passione, nell'Antico però se ne trovano che non sono state valorizzate sufficientemente. Vi sono soprattutto le grazie ecclesiali della partecipazione alla passione, esperienze di Santi, che non si possono assolutamente rendere comprensibili se non grazie al dono, loro concesso, di partecipare alle situazioni e condizioni di Cristo: il campo, sterminatamente ampio, delle « Notti oscure », le cui descrizioni presso quanti le hanno attraversate, al tempo stesso concordano tanto notevolmente e nondimeno sviluppano una così ricca gamma di aspetti singolari. Per quanto io sappia, nessuna teologia si è presa la briga di considerarle e valorizzarle dogmaticamente (e come altrimenti?). Neppure gli studiosi della mistica le hanno raccolte e indagate con procedimento critico. Si può forse obiettare che tali fenomeni, dove sono autentici, non siano destinati allo sguardo della generalità, che sia importante solo ciò che essi hanno operato, che sia essenziale la

loro segretezza e inaccessibilità, poniamo, dietro le mura dei chiostri e le clausure. Ma questa sarebbe una concezione ben strana della cattolicità della redenzione. Come se il fatto che i rappresentanti ufficiali della Chiesa sul monte degli Ulivi abbiano dormito (anche Giovanni), fosse una giustificazione o addirittura un incoraggiamento a questa negligenza! Perché distogliamo così ostinatamente lo sguardo di là, dove viene sofferto il dolore più vero e sostanziale, e perché non facciamo il minimo tentativo di valorizzare queste esperienze, importantissime per la Chiesa, ai fini della nostra intelligenza della fede? Importante non è il « fenomeno mistico », neppure la funzione corredentrice per grazia è *l'unum necessarium*, bensì importa che in virtù della grazia del Capo di continuo venga immesso nel suo corpo qualcosa della passione, e che il corpo debba *capire* ciò che subisce in funzione del Capo e in vista di Lui.

Qualcosa di simile vale per il terzo articolo di fede. Lo Spirito Santo è la proclamazione di Cristo nel cuore della Chiesa e dei singoli fedeli. L'etica intera, tutta la pietà ecclesiale e personale, la liturgia, la contemplazione, hanno la loro base dogmatica in questo articolo, e qui si dovrebbero sviluppare dalla esperienza complessiva della Chiesa, che è sempre soprattutto un'esperienza dei Santi. Quale diverso aspetto assumerebbero molte cose qui, se introducessimo la funzione archetipica del Santo invece della figura consueta del peccatore comune! Per esempio, nella comprensione di ciò che è il Sacramento e l'atto del riceverlo. Che cosa significa per i Santi comunicarsi? Essi lo dovrebbero sapere e dovrebbero poter insegnarlo. Che significa una vita cristiana da testimone di Cristo? Quale struttura teoretica ha tale esistenza e come si svolge nella prassi? Pure l'intera apologetica, vista in prospettiva biblica, in realtà si colloca perfettamente nell'ambito di questo terzo articolo. Secondo la volontà del suo Fondatore, la Chiesa dei redenti deve dimostrare al mondo di essere la vera Chiesa mediante ben determinate proprietà o note. Agli occhi di Cristo, da che cosa sono costituite queste proprietà, da che cosa no? È chiaro che nel centro dell'apologetica propria di Cristo, e parimenti di quella degli Apostoli, sta la santità. La Chiesa si raccomanda mediante l'amore cristiano. « Da ciò conosceranno »³⁴. Altre cose, che noi annoveriamo tra le proprietà fondamentali della Chiesa, appartengono certo alla sua *struttura*, ma forse meno a ciò che *attrae* lo sguardo di chi ri-

³⁴ Io. 3, 10.

cerca con ardente anelito. Solo quando si vede la Chiesa dei Santi, la sua immagine appare irresistibile. « Sì, se voi foste tutti come questi »..., dice allora il mondo. Contro l'evidenza dell'amore cristiano non v'è alcuna obiezione solida, soprattutto non quella dell'umanesimo generico, perché *l'agapé* si distingue essenzialmente da esso. Si possono e debbono universalizzare questi aspetti apologetici e dire: la Chiesa diviene comprensibile non solo a chi ne sta fuori, ma realmente anche a se stessa soltanto quando considera se medesima nella luce della santità, di quella santità come purezza senza macchia o ruga, che è a lei elargita dallo Sposo nel bagno di mondezze della croce e del battesimo. Se la Chiesa nel suo nucleo non avesse una struttura mariana, non fosse sposa, non riuscirebbe mai e poi mai intelligibile a se stessa in tutti i suoi ministeri ufficiali e nelle sue funzioni gerarchiche. Di conseguenza, essa dovrebbe allora, o rinunciare alle rivendicazioni del ministero (come nel protestantesimo), per contentarsi del semplice rinvio alla santità del Capo, o avanzare fino a una scissione dell'ambito del ministero da quello della santità, separazione che sarebbe per la Chiesa totalmente insostenibile, perché ancor meno comprensibile. Certo la diretta equiparazione della due sfere, come è stata intrapresa da Dionigi l'Areopagita, nella *Gerarchia ecclesiastica*, rimane un'immagine o modello ideale irraggiungibile, ma non è forse soltanto in funzione di questo ideale che tutto divieneificante è, in assoluto, sopportabile? In realtà, anzi, non basta dire che le funzioni gerarchiche e *l'opus operatum* sono stati istituiti in considerazione dell'ineliminabile colpevolezza peccaminosa della Chiesa: ciò è senz'altro vero, ma quest'istituzione non equivale a sanzionare i peccati e la mediocrità; è invece l'istituzione della Croce e della Redenzione, e pertanto anche le realtà istituzionali nella Chiesa si possono interpretare retamente solo come funzione della Croce, e perciò della santità.

4. *La Sposa e lo Sposo.*

In conclusione, ciò significa che la dottrina di fede nella Chiesa si sviluppa perennemente nel vivo dialogo tra lo Sposo e la Sposa (intesa come la Sposa tipizzata in Maria): lo Sposo è colui che dona, la Sposa colei che consente; solo entro questo consenso di fede può effondersi il prodigio del Verbo che è il seminatore e la

semente. In ciò Bultmann così come il metodo della « storia delle forme » hanno perfettamente ragione: non v'è posto, di fronte alla Rivelazione, per alcuna « oggettività » scientifica, che sia obbiettiva e perciò impartece, v'è posto solo per la reciprocità personale del Verbo e della fede, del Cristo e della Chiesa nel mistero del *Can-tico dei Cantici*. Se la Chiesa capisce, è santa, e reciprocamente, nella misura in cui è santa, essa intende. Questa legge abbraccia gerarchia e laici, ciascuno a suo modo. Poiché pure la gerarchia è fondata nel cuore mariano della Chiesa.

Nell'epoca moderna nessuno ha compreso tanto a fondo ed elaborato con tanta coerenza questa legge complessiva della dogmatica, come M. J. Scheeben, per il quale tutto, fino agli elementi più formali, si riconduce perennemente alla struttura delle « nozze », del « connubio ». Nel centro della sua teologia sta con le due nature l'Uomo-Dio, che egli, con i Padri Greci, concepisce come il connubio di Dio con l'umanità nel talamo nuziale offerto da Maria. L'aspetto « personale » risalta nel rapporto tra lo Spirito Santo adombrante e l'atto di fede sponsale della Vergine, l'aspetto « fisico » nella sua maternità reale e nel suo frutto, l'unione ipostatica. L'analogia patristica per quest'ultima, cioè il rapporto tra anima e corpo, aristotelicamente tra forma e materia, viene perciò interpretato in ultima istanza in vista del *connubium*, il che conferisce all'intera filosofia tomistica un punto di riferimento teologico, o, per esprimerci con Scheeben, una trasfigurazione nella luce della teologia. Lo stesso essere del mondo acquista una struttura d'ènos coniugale. Scheeben non si stanca di proporre il suo tema in variazioni lungo tutti i trattati della teologia: il rapporto formale tra natura e soprannatura, tra ragione e fede, ma anche il processo della giustificazione, l'essenza e la modalità di operazione della grazia attuale e abituale sono costruiti in conformità di questo concetto fondamentale, e ovviamente lo sono l'intera teologia della vita di Cristo, il rapporto tra Cristo e la Chiesa, l'Eucarestia e tutti i sacramenti, persino la Scrittura e l'ispirazione. In tal modo per lui tutto appare una rivelazione dell'amore trinitario, dello *θεϊνός ένωσις*.

Perciò non stupisce che Scheeben³⁵ ponga l'accento più forte sull'illuminazione purificatrice e trasfiguratrice dello Spirito Santo sul lavoro teologico. Cita a questo proposito la parola dell'Apostolo:

³⁵ MATHIAS JOSEPH SCHEEBEN, *Die scia, Morcelliana*, cit. *ibid.*; *Dogmatik, Mysterien des Christentums*, cit. a p. 158; cit. *ibid.*
tr. it. *I misteri del Cristianesimo*, Bre-

*Animalis homo non percipit quae sunt Spiritus Dei*³⁶. Ancor più importanti gli appaiono la disposizione morale, la purezza e l'umiltà del cuore. « Se lo Spirito Santo già mediante la sua unzione illuminatrice dell'occhio spirituale come mediante la ricettività morale da Lui elargita ci rende capaci di cogliere in modo più puro e pieno il contenuto della fede, la nostra conoscenza tuttavia acquista la pienezza del suo vigore e della sua vita solo mediante la *realizzazione* nel nostro intimo della vita soprannaturale, procedente del pari dallo Spirito Santo ». È solo questo a metterci « nella comunicazione più intima » con la realtà della fede, « a porre nel nostro intimo un'immagine viva d'essa davanti agli occhi, a farcela in certo modo gustare e sentire e a darci l'affinità e la familiarità con essa ». « L'influsso operante dello Spirito Santo nel sapere teologico compie e suggerisce il carattere della santità soprannaturale, che le spetta in ragione del suo principio, del suo oggetto e del suo fine, e a motivo del quale i teologi più antichi chiamavano la teologia semplicemente *scientia sacra* ». Scheeben vede comunicata questa santità anche per opera della Chiesa, che vigila sul travaglio della teologia con molto maggior rigore che sugli altri settori del sapere: c'è sicché la teologia condivide in modo particolare la santità sponsale della Chiesa.

La teologia come dialogo tra Sposo e Sposa nell'unità e nella comunicazione dello Spirito produrrà sempre nuovi modi di congiunzione e di amplesso.

È innanzitutto contemplazione dello Sposo da parte della Sposa; essa però sarà tanto più oggettiva, profonda e ampia, quanto maggiore luce e grazia verranno comunicate dallo Sposo alla Sposa, che vede la propria luce nella luce di Lui e appunto là « riflette » « la gloria del Signore e [viene] in tal modo [trasformata] a sua stessa immagine, di gloria in gloria » a misura che « opera [in lei] il Signore, che è Spirito »³⁷. Fine della visione è che questa dinamica della gloria riflessa coinvolga nella trasformazione la vita della Sposa contemplante: gloria è splendore di santità, che non viene solo irradiato sulla Sposa, ma la attrae nel processo di « metamorfosi ». Ora, questo non significa che la Sposa debba prendere a considerare in se stessa la gloria dello Sposo, bensì che le comunicazioni procedenti dallo Sposo sono di natura teologico-cristologica, così come essa è. Questo in primo luogo è il punto cui si riallacciano tutte le grazie più elevate che rendono capaci di vedere e di conoscere, che sono

³⁶ 1 Cor. 2, 14.

³⁷ 2 Cor. 3, 18.

partecipazione al contemplare e al conoscere propri del Figlio, e che, per trapassi organici, conducono, dai « doni dello Spirito Santo », ai carismi e alle esperienze di Dio di carattere propriamente mistico. Qui però si riannodano ugualmente le grazie di vita dei Santi, che anzi, secondo Paolo stesso, sono carismi, e pertanto funzioni del corpo mistico, le quali, come sopra si è notato — non possono essere prive di un profondo contenuto teologico. Non affinché li stiamo ad ammirare stupefatti come uomini straordinari dall'energia realizzatrice eroica, i Santi ci sono concessi, ma affinché in essi otteniamo immagini chiare che illustrino la realtà interiore di Cristo tanto per la nostra intelligenza della fede quanto per la vita d'essa nell'amore. Martin Buber dice a ragione: « La vita di tali uomini richiede un commento teologico, cui costituiscono un contributo le loro personali parole, ma un contributo del tutto frammentario »³⁸, che è riservato a noi di integrare. L'esistenza dei Santi è teologia vissuta: ora, quasi non entra in considerazione se essi stessi abbiano addotto più o meno autentiche spiegazioni sulla vita, o, in senso assoluto, abbiano dovuto arrearle, ma chi li contempla, quando si tratta di genuine missioni, deve sempre presupporre che qui gli è mostrato ben più che puramente un ulteriore esemplare, quale che sia, di una realtà senz'altro già nota.

Sotto questo rispetto si dovrebbe mettere in rilievo e seguire il bell'esempio dato da Garrigou-Lagrange³⁹, quando confrontò la teologia di san Tommaso con l'esperienza mistica di Giovanni della Croce, prendendole sul serio entrambe sul piano teologico, illuminandole reciprocamente e integrandole l'una l'altra in punti decisivi: ed è del tutto indifferente che si sia d'accordo o no con tutti i risultati cui gli perviene; qui importa l'iniziativa e l'apertura d'una strada per un metodo, cosa che è degna di tutta l'emulazione e l'imitazione. Che la Rivelazione oggettiva sia conclusa con la morte degli Apostoli, non significa invero che nella Chiesa dei Santi non si compia alcun evento incidente su quanto concerne la Rivelazione: se si verificano in permanenza i miracoli dell'assoluzione, della consacrazione, se in mezzo alla Chiesa si attualizzano in modo sempre rinnovato le presenze degli eventi del Golgotha e di Pasqua, come potrebbe es-

³⁸ MARTIN BUBER, *Chassidische Botschaft*, 1952, p. 33. [Ora in *Schriften zum Chassidismus*, München, Kösel, 1962 - N.d.T.J.]

³⁹ REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, *Per-*

fection chrétienne et contemplation, St.

Maximin, 1923; cfr. tr. it., *Perfezione*

cristiana e contemplazione, Torino-Roma,

Marietti, 1933 (N.d.T.).

sere altrimenti per l'atto che rende presente l'esistenza teologica del Signore in quella dei suoi fedeli e Santi?

La vita una che si svolge tra Cristo e la Chiesa è la sede della teologia esposta come vita vissuta, anche e appunto nel senso di un realismo permanente della vita reale tesa tra la perdizione e la redenzione, tra il peccato e la santificazione. L'esistenza delle colpe in mezzo a questo campo dove opera la grazia, anzi il cozzo, proprio qui, tra la resistenza disperata e l'amore crocifisso del Redentore — questo, e non un « mondo sapienziale » incolore e astorico, è la realtà, con cui ha a che fare la teologia. Perciò alla sua presentazione umana non appartiene solo la forma levigata e immune da passione del trattato scientifico, ma anche la mossa controversia (*quaestio disputata*), anzi il linguaggio intimamente vibrante e denso di passione — come quello di un sant'Agostino, di un Riccardo di san Vittore o di un Gerhoh di Reichersberg, di un san Bonaventura, di un Pascal o di un Kierkegaard, fino ai limiti di una dialettica metodica stimolante.

Le articolazioni essenziali della teologia narrano di un evento tanto immenso, che da esso appunto non si può mai astrarre — così come Husserl invece attua l'ἐπιτομή metodologica rispetto alla fattualità. La scienza umana, anche se è teologia, manterrà sempre la tendenza a mettere così tra parentesi e a intendere la Rivelazione storica meno come un avvenimento in atto, da cogliere e da ascoltare sempre nel suo *hic et nunc*, che non come un dato presupposto, ed è questo a costituire la materia della riflessione teologica.

Contro questo atteggiamento i Santi si sono sempre posti sulla difensiva, ritornando a spingersi nell'attualità dell'evento della Rivelazione. Vogliono essere presenti, quando e dove esso si svolge. Siedono con Maria ai piedi di Gesù. Pendono dalle labbra del Signore, dalla parola della Rivelazione. Nulla vogliono sapere al di fuori di ciò che dice loro il Signore. Non vogliono staccarsi un attimo dall'evento in cui prestano orecchio alla Rivelazione, come se si potesse indagarne il contenuto quale dato a nostra disposizione, in sé concluso, paragonabile ai risultati degli altri settori del sapere umano. Di fronte a Dio, essi sono in un rapporto di esclusività. Vogliono udire da lui tutto, anche quello che sanno già, come quando non ne avevano ancora sentito mai parlare. Vogliono farsi donare rinnovatamente il mondo intero nell'ambito della Rivelazione, farselo chiamare e spiegare a nuovo. Non vogliono considerare la natura con altri occhi da quelli di Cristo. Vogliono conoscere Dio non come puro

ens a se, ma unicamente come il Padre di Gesù Cristo, e lo Spirito non come un mondo astratto di leggi e di validità universali, ma come lo Spirito delle lingue di fuoco, che spira dove vuole. Hanno un fatalismo dell'esclusività, che appare loro la via più diretta per attingere l'universalità e la cattolicità del vero. Non si preoccupano anziosamente di costruire la sintesi tra natura e soprannatura, tra sapere e fede, tra ordinamenti del mondo e della Chiesa, poiché sanno che, a chiunque si attesti incrollabilmente nel suo punto fermo in Cristo, è tolta la sollecitudine di tali sintesi, è tolta la preoccupazione, non il compito, è sottratto l'affanno per l'unità, non la missione, che dall'unità scende fuori nel mondo per adempiere il loro mandato cristiano, e, anche da pensatori e teologi, non sono costretti ad abbandonare il loro posto fisso in Cristo. Anzi è Lui, l'inviato di Dio nel mondo, a mandare allo stesso modo anche loro e a promettere d'essere con loro tutti i giorni e fino ai confini della terra. Anche nel loro adattamento alle varie lingue del mondo, sono consapevoli di non agire da diplomatici, ma con la forza scaturiente dal miracolo di Pentecoste, la quale sa tradurre in ogni linguaggio speculativo e concettuale il messaggio che permane identico.

E se prima dicevamo che essi non vogliono allontanarsi dalla fonte della vita perennemente zampillante dalla bocca del Verbo eterno, in un « ora » sempre rinnovato, parlavamo già anche allora della forma della teologia. Vogliono perennemente ricevere, il che significa essere degli oranti. La loro teologia è per essenza un atto di adorazione e di preghiera. Ch'essa sia tale, è cosa che risale al di là del sistema, come suo inesperto, tacito presupposto, è l'aura che lo avvolge, l'atmosfera in cui è immerso, la forma di pensiero, da cui viene generato e in cui si sviluppa. La dogmatica cristiana deve esprimere che chi pensa nell'obbedienza di fede, si trova in un rapporto d'orazione col suo oggetto. Si citi sant'Anselmo di Canterbury: « Non posso cercarti, se non me lo insegni, né trovarti, se non ti mostri »⁴⁰. Pregando si avvicina al mistero, pregando intraprende anche le sue ricerche più astratte su Dio e sulle sue proprietà, pregando avvia pure il suo esperimento di pensiero, di chiudere tra parentesi l'atto di fede, perché anche le *rationes necessariae* dispieghino la loro forza probante. Pregando, riceve la Rivelazione soprannaturale di

⁴⁰ S. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* it. in *Opere filosofiche*, a cura di C. Orlandi, in S. ANSELMI *Monologion et Proslogion*, Lanciano, Carabba, 1928, 2. *stogion*, Padova, Cedam, 1951; cfr. it. voll. (N.d.T.).

Dio in Cristo e comprende allora che anche quella naturale, donata da Dio nella creazione e nella ragione, è Rivelazione autentica, e dunque qualcosa che si può parimenti accogliere solo in ginocchio, nell'integrità del cuore, così come esige la Rivelazione storica. Natura e soprannatura, sapere e fede si distinguono per lui non come profano e sacro: in virtù della fede, egli comprende che pure la ragione è stata creata in vista della fede, la natura nella prospettiva della grazia, e che entrambe costituiscono l'una, coerente, unitaria Rivelazione dell'unico inafferrabile amore del Dio trinitario. Così la preghiera è l'unico atteggiamento realistico di fronte al mistero, la fede in atteggiamento d'ascolto è l'« assenza di presupposti » della scienza teologica, poiché essa rappresenta la *tabula rasa* dell'amore del cuore. che tutto attende, nulla precorre e anticipa. Anche l'atteggiamento della conoscenza non può superare quest'attitudine della preghiera.

Mai la conoscenza può allontanarsi dall'iniziale atteggiamento orante, per applicarsi all'attività conoscitiva. Lo può tanto poco, quanto la γνώσις non trascende mai la πίστις, rimane invece una forma intima d'essa: *Fides quaerens intellectum*. Questo *quaerere* è una proprietà inerente in radice alla fede come tale: privata d'essa, cesserebbe immediatamente d'essere fede. Dio, pure come colui che è trovato, è ancor sempre, e allora appunto, quegli che è cercato (*ut inventus quaeratur immensus est*)⁴¹, e la fede giunta al suo adempimento è ancor sempre, e proprio allora, la fede orante, implorante, adorante. Così nella teologia non v'è alcuna indagine, che non debba spirare di necessità l'anelito di questa ricerca orante. In essa il Santo riconosce se questa forma della verità gli si confaccia, se qui spiri l'aria ventilata, in cui può respirare e prosperare. Teologia « pregata » non significa teologia « affettiva », contrapposta a quella autentica, rigorosamente scientifica. Proprio non è questo. Le ricerche esatte e spesso assai astratte di Anselmo o Alberto, per tacere di Tommaso, respingono questa antitesi superficiale. Si deve pensare con acutezza e precisione e giustezza. Ma si deve anche pensare in conformità dell'oggetto, cioè in modo da rendere quanto le spetta a questa realtà una, singolare, incomparabile per contenuto e per metodo. E così, misurata col criterio delle scienze puramente razionali, la teologia più freddamente oggettiva manterrà certo sempre un tratto da « dilettanti ». L'Agostino delle *Confessiones* e delle *Enarrationes* ha parlato con oggettività? O è un teologo « dilettante »? (E allora senz'al-

⁴¹ S. AGOSTINO, *In Ioan.* tr. 63, 1.

tro lo sono anche gli altri Padri della Chiesa). La teologia « scientifica » ha inizio solo con Pietro Lombardo? E tuttavia: chi ha parlato del cristianesimo più adeguatamente di Cirillo di Gerusalemme, di Origene nelle sue omelie, di Gregorio Nazianzeno e del maestro della reverenza teologica: l'Areopagita? Chi oserebbe aver da eccitare su qualcuno dei Padri, affermando che egli sia « pieno d'unzione » nel senso moderno? Allora si sapeva che cosa sia lo stile teologico, l'unità naturale, ovvia, tanto tra l'atteggiamento di fede e quello scientifico, quanto tra l'oggettività e la reverenza. La teologia, finché fu opera di Santi, rimase una teologia orante. Perciò il suo rendimento in preghiera, la sua fecondità per l'orazione, il suo potere di generarla, sono stati così smisuratamente grandi.

A un certo momento si compì la svolta, e si passò dalla teologia prostrata in ginocchio a quella seduta a tavolino. In tal modo vi si introdusse anche la scissione, che si è descritta all'inizio. La teologia « scientifica » diviene estranea alla preghiera, e perciò inesperta del tono in cui si deve parlare della santità, mentre la teologia « edificante », a motivo della crescente mancanza di contenuto, non di rado incorre in una falsa unzione. Essa perciò si arrende alla medesima decadenza che colpisce l'arte cristiana dell'epoca moderna, arte che minaccia di dissolversi in una « moderna oggettività cosalista » (*Sachlichkeit*) senza rispetto e in una romanticheria remota dalla realtà.

Oggi non si tratta di rigirare addietro la ruota della storia, e di proporre una rinascita della Patristica a detrimento della filosofia e della teologia scolastica. I progressi della Scolastica sono evidenti. Ma se la storia non si può rimandare a ritroso, tuttavia è l'essenza della tradizione, e perciò anche della teologia, che il suo progresso si compia nel cimento più profondo e coraggioso con le fonti. Non solo con le sorgenti perennemente sprizzanti della Scrittura, la cui valorizzazione teologica si presenta di volta in volta, e oggi più che mai, come ancor sempre ai suoi inizi, ma pure con le fonti di giovinezza della teologia patristica, la cui architettura e ricchezza inesauribile certo non sono state donate invano dalla divina Provvidenza alle generazioni successive. Presso i Padri quanti temi di ricerca teologica in realtà son stati affrontati, che poi più tardi, nella sistematizzazione crescente, si sono lasciati cadere fuor del cammino, come apparentemente irrilevanti! E con quale velocità tale processo di eliminazione è proseguito, dalla tarda Scolastica alla Neoscolastica! E tuttavia un san Tommaso, quale ricchezza contiene, quanto a punti di vista, a prospettive proiettate in tutte le direzioni, quanto a stimoli e a

suggerimenti sparsi, senza intento sistematico, in paragone allo scheletro di un odierno manuale! Certo si scrive per la scuola. Già i grandi Scolastici avevano davanti a sé allievi, principianti, e importava mettere loro tutto dinanzi agli occhi nel modo più chiaro, più semplice, più inconfutabile possibile. Ma la teologia cattolica deve poi rimanere ferma per sempre al livello della scuola? Non si può dare anche per essa la possibilità, una volta sciolta dal riguardo per gli *ἀπολύτῳ*, per i *rudes* (e nei Padri, sono tali meno gli incolti che non i soddisfatti di una scienza di fede sommaria), di dedicarsi alle profondità della Rivelazione divina e apprendere ai piedi di Paolo la « sapienza tra i perfetti », « la sapienza di Dio, misteriosa e nascosta, che Dio aveva già destinata dall'eternità per la gloria nostra »?⁴²

— *... in via di sviluppo*

⁴² 1 Cor. 2, 6-7.