

LA TEOLOGIA SAPIENZA DELL'AMORE

(*Prolusione dell'Anno Accademico al "Seraphicum", Roma, 11 Gennaio 2013*)

di

Bruno Forte

Arcivescovo di Chieti-Vasto

La teologia cristiana può definirsi la coscienza riflessa della fede nell'incarnazione del Figlio di Dio e del suo significato per gli uomini e, in quanto tale, il pensiero dell'incontro fra l'esodo della condizione umana e l'avvento del Dio vivente nella Sua rivelazione storica, così come la fede della Chiesa la riconosce e la confessa. In tal modo, mentre è chiamata ad accostare la vicenda umana in tutta la complessità dei suoi aspetti, la teologia la interpreta e l'orienta alla luce della Parola di Dio, venuta ad abitare nelle parole degli uomini. Proprio così, la riflessione della fede abbraccia col suo sguardo l'intero cammino del tempo e la vastità dell'esperienza umana: essa, scrive San Bonaventura nella stupenda sintesi teologica che è il *Breviloquium*, "parte da ciò che è primo, il Principio di tutto, e giunge a ciò che è ultimo, il premio eterno... Perciò essa è sapienza perfetta, perché comincia dalla causa suprema di tutto ciò che è causato... e vi ritorna come al fine cui tendono i desideri di tutte le creature"¹. Di bellezza in bellezza, la sapienza teologica contempla ogni cosa in rapporto allo splendore del Creatore e alla profondità del Suo amore infinito: "Come una scala, si appoggia sulla terra, ma con la cima giunge al cielo... Grande è la bellezza di ciò che gli uomini hanno edificato, più grande ancora è la bellezza della Chiesa adorna di santi carismi, massima quella della superiore Gerusalemme, infinita quella della santissima Trinità divina"². La contemplazione mistica del *Cantico delle creature* di Francesco appare qui trasposta nella riflessione speculativa del Teologo, che non si ferma all'aristocratico "amore della sapienza", riservato a pochi - quale può essere la filosofia -, ma si apre alla "sapienza dell'amore", donata da Dio al Suo popolo pellegrino nel tempo come pegno e promessa della comunione eterna con Lui.

1. "Sapienza dell'amore", verità e storia.

Il primo gradino della "sapienza dell'amore", che è la teologia, specialmente com'è concepita da San Bonaventura e dalla Scuola francescana, è la storia, quella della vicenda umana, intessuta delle opere e dei giorni degli uomini, e quella dell'auto-comunicazione divina, quale si attua nelle parole e negli eventi della rivelazione, resa viva e presente nella forza dello Spirito. La storia assume così un ruolo centrale nell'elaborazione della riflessione critico-sapienziale della fede. In tal senso, la teologia non sfugge alla legge generale del conoscere umano: "Non è la storia che appartiene a noi, siamo noi che apparteniamo alla storia"³. Carica della prassi, portata al pensiero nella compagnia della vita e della fede ("docta caritas"), la sapienza dell'amore si fa momento

1 *Breviloquium*, c. 1.

2 *Ib.*, Prologo, I, 1. Per la lettura teologica che Bonaventura offre della vicenda storica cf. l'opera classica di J. Ratzinger, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini, Firenze 1991 (nuova edizione con bibliografia aggiornata: Edizioni Porziuncola, Assisi 2008; prima edizione tedesca: München 1959).

3 H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1985², 324.

riflesso di essa alla luce della rivelazione (“docta fides”), “teoria critica della prassi cristiana ed ecclesiale”⁴. Proprio così, la teologia diventa profezia (“docta spes”), coscienza evangelicamente critica che la Chiesa ha di sé nel suo peregrinare da questo mondo al Padre. Di conseguenza, si può dire che lo specifico della ricerca teologica è che la storicità che la qualifica non è solo il riflesso ineliminabile della condizione umana in continuo divenire, quanto piuttosto il risultato dell’incontro, compiutosi nel mistero dell’Incarnazione, fra questa condizione e la rivelazione divina⁵. È ciò che lo stesso San Bonaventura esprime con l’idea delle tre forme della teologia, la simbolica, la letterale e la mistica: “Cristo, virtù e sapienza del Padre... elargì a noi la scienza della verità per mezzo della teologia nelle sue tre forme: simbolica, letterale e mistica. La prima ci induce a far retto uso dei sensi, la seconda dell’intelligenza, la terza ci rapisce nella regione dell’estasi sovrarazionale”⁶.

Nei “gradi dell’ascesa in Dio”, percorsi dalla riflessione teologico-sapienziale, c’è dunque un ruolo proprio della conoscenza storica: qual è esattamente questo ruolo? Per rispondere a questa domanda va chiarito che cosa s’intenda qui per storia: storico è il luogo della comunicazione della verità agli uomini e storica la forma della mediazione con cui essa si offre, fatta di eventi e parole. La verità, però, non si risolve in questa mediazione storica, perché se così fosse avremmo a che fare con *una* verità e non con *la* verità, e il relativismo, che ne conseguirebbe, lascerebbe la creatura razionale totalmente incapace di aprirsi alla Trascendenza divina. Ne risulterebbe una forma di storicismo, analoga a quella che è stata alla radice delle ideologie totalitarie della modernità, produttrici di inaudita violenza. Nella concezione della teologia, sapienza dell’amore, la verità “avviene” nella storia, non “diviene” in essa, viene cioè a manifestarsi nella mediazione interpretativa del linguaggio e della comunicazione, eccedendo sempre la capacità di presa del concetto e dell’interpretazione della mente umana. È ancora San Bonaventura a esprimere questa convinzione con la dottrina della subalternanza delle scienze: “Dove non arriva una scienza subalternata, si ricorre alla certezza della scienza subalternante, ad essa superiore... Analogamente, dove non arriva la certezza della ragione, si ricorre alla certezza dell’autorità della Sacra Scrittura, che supera ogni certezza della ragione”⁷. L’assunzione della coscienza storica in teologia non si compie, dunque, a prezzo della trascendenza del vero, di una sua caduta nelle maglie di un’ideologia di qualsivoglia segno. Al contrario, il sapere della fede resta subalternato al dono della rivelazione e il “farsi” della verità nella storia si offre come il suo proporsi significativa e liberante per gli uomini nella corposità del loro divenire. È così che “nell’esaminare il carattere storico della verità si incontrano oggi l’ermeneutica filosofica e la concezione specificamente biblica... Per il

4 W. Kasper, *La funzione della teologia della Chiesa*, in *Avvenire della Chiesa. Il libro del Congresso di Bruxelles*, Queriniana, Brescia 1970, 72. Cf. pure Id., *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Queriniana, Brescia 1969: la Scuola di Tubinga insiste fortemente sul carattere storico della teologia, in corrispondenza del carattere storico della rivelazione cristiana.

5 Su questi temi e su quanto segue cf. B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, San Paolo, Milano 1996², e Id., *Teologia in dialogo. Per chi vuol saperne di più e anche per chi non ne vuole sapere*, Cortina Editore, Milano 1999. Cf. pure Id., *Una teologia per la vita. Fedele al cielo e alla terra*, a cura di M. Roncalli, Editrice La Scuola, Brescia 2011.

6 *Itinerarium mentis in Deum*, I, 7.

7 *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, q. 2, ad 4. Cf. pure l’elaborazione della teoria della “subalternanza” in San Tommaso d’Aquino: cf. *Summa Theologica* I, q. 1, a. 2.

concetto biblico di verità è caratteristico che la verità non può e non deve soltanto essere conosciuta ed espressa, ma anche fatta. Verità e fedeltà sono intimamente collegate”⁸.

Conseguenza di queste premesse è che una teologia intesa come sapienza dell’amore non richiede alcuna rinuncia alla metafisica: l’attenzione all’esserci, come luogo concreto dell’avvento della verità nel suo carattere di offerta e di dono d’amore, non esclude, anzi esige l’attenzione all’essere fondante della verità stessa. “Creatura mundi - scrive suggestivamente Bonaventura nel *Breviloquium* - est quasi liber in quo relucit, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix”⁹: avvenendo nella storia, la verità divina non perde la sua profondità trinitaria e la sua consistenza ontologica, la rende solo comunicabile e significativa, in quanto ciò è possibile e sostenibile per l’uomo. “Effettivamente un pensiero storico che si intenda rettamente non può affatto rinunciare a categorie metafisiche... In definitiva ogni storia, proprio in quanto storia, deve essere concepita solo come derivante dalla tensione fra infinito e finito, dalla differenza ontologica tra essere ed esistente, dal gioco congiunto di libertà e legame con la tradizione, di individuo e società. Senza queste strutture, che la caratterizzano metafisicamente, la storia non può affatto esistere ed essere concepita come tale”¹⁰. Una teologia come sapienza dell’amore rivelato in Cristo valorizza il dirsi della verità in Lui, Parola eterna fatta carne, precisamente nella sua natura di evento comunicativo linguistico ed esperienziale, di mediazione storico-concreta e comunitaria, in cui l’essere viene a donarsi all’esistente e questi ad aprirsi alla sua profondità ontologica. La ricerca del senso della verità non è sacrificio dell’oggettività del vero, ma riconoscimento del fatto che la verità è insieme bontà attraente e bellezza irradiante.

Nel suo rivelarsi, la verità in sé si fa, dunque, verità per noi, senza perdere la sua trascendenza: comunicandosi, essa si dona all’orizzonte umano di senso non a prezzo della sua eccedenza, ma proprio grazie alla sua natura di amore e dono. Assumere la coscienza storica non sarà, perciò, per la teologia un rinunciare alla “memoria Aeterni”, ma un viverla in modo tale che in essa l’avvento faccia presa sul cammino esodale dell’uomo. La condizione dell’esistenza teologica, che assuma consapevolmente una tale forma di storicità, viene a profilarsi come fedeltà al mondo presente, coniugata alla fedeltà al mondo che deve venire: la teologia che ne risulta è sapienza dell’amore, proprio perché è al tempo stesso conoscenza delle cose presenti e del senso che ad esse schiude l’avvento divino, e sapienza amorosa del Mistero, apertura ad accogliere l’inesauribilmente nuovo della carità divina, che viene a offrirsi nella storia. Conoscenza secondo quelle “altissime cause”, che si radicano nelle profondità del Silenzio dell’origine, a cui solo la rivelazione apre¹¹, la “sapientia amoris” è pensiero riflesso dell’esistenza credente, segnata dal Dio che viene e dal suo insondabile autocomunicarsi, ed espressione linguistica della coscienza critica dell’esperienza ecclesiale della fede: un dire l’avvento con le parole dell’esodo e un leggere il cammino degli uomini alla luce trasformante dell’incontro con l’avvento divino; un portare alla parola la carità, come sintesi del dono dall’alto e dell’attesa del cuore.

La teologia come sapienza dell’amore viene a profilarsi allora nel suo originale statuto epistemologico: sapienza è memoria dell’auto-comunicazione storica del Dio vivo ed esperienza del

8 W. Kasper, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, cit., 66.

9 II, 12.

10 W. Kasper, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, cit., 71.

11 Cf. Tommaso d’Aquino, *Summa Theol.* I q. 1 a. 6c.: “Utrum haec doctrina sit sapientia”.

Suo amore portata al concetto, parola della fede che nella coscienza responsabile del presente diviene profezia di nuovi cammini. Senza memoria la profezia sarebbe utopia, senza profezia la memoria sarebbe rimpianto, senza coscienza responsabile dell' adesso memoria e profezia sarebbero evasione. È nell'unità dei tre momenti che la sapienza dell'amore si fa ricca del discernimento e del giudizio, capaci di valutare e orientare il presente. La teologia è sapienza precisamente nella misura in cui vive di quest'unità dinamica: tutt'altro che operazione asettica, essa è coscienza dell'oggi, ecclesiale e mondano, in cui si pone, *compagnia* della vita e della fede, in cui l'esperienza dell'avvento viene vissuta (“*caritas quaerens intellectum*”); è *memoria* del passato normativo e fontale della rivelazione, dell’“una volta per sempre” del venire di Dio nella pienezza del tempo e dell'attualizzazione di questa venuta nella vivente tradizione della fede ecclesiale (“*fides quaerens intellectum*”); è *profezia*, proposta provvisoria e credibile, scaturente dall'incontro fra il presente e il ricordo, rischioso e liberante, della Parola dell'avvento (“*spes quaerens intellectum*”). Stimolata dagli interrogativi e dalle istanze del presente, la riflessione sapienziale della fede ripropone in risposta ad essi la fedeltà dell'Eterno, che si dice nelle parole dell'oggi per suscitare futuro. È questa struttura storica che conferisce alla sapienza teologica una carica esperienziale e militante, che la porta a esprimersi non solo nella forma del saggio scientifico, ma anche in quella del discernimento pastorale e della testimonianza spirituale (si pensi alla tradizione della teologia francescana, alle catechesi al popolo di un San Tommaso d'Aquino o all'opera di divulgazione popolare di un Sant'Alfonso Maria de' Liguori!).

2. Il linguaggio della teologia, sapienza dell'amore

La teologia come “*sapientia amoris*” ha un linguaggio proprio e singolare per comunicare la carità da cui nasce. Chiamata a portare alla parola l'indicibile evento dell'Amore trinitario, che si è detto nella storia pur senza risolversi in essa, essa è costretta a parlare la lingua dell'assente Presenza: “L'assente fa scrivere... Ciò che dovrebbe esserci non c'è: è una constatazione che lavora sommessa, quasi senza dolore. Raggiunge una zona che non sappiamo localizzare, come fossimo stati colpiti dalla separazione assai prima di saperlo. Infine, quando la situazione giunge a dir-si, la lingua può ancora essere quella dell'antica preghiera cristiana: ‘Che io non sia separato da te’. Non senza di te... Si è malati di assenza perché si è malati dell'unico”¹². Eppure, quell'Unico si è fatto prossimo e vicino, tanto che si ha nostalgia del Suo Volto: “L'Uno, non c'è più. ‘L'hanno portato via’, dicono numerosi i canti mistici che, raccontandone la perdita, inaugurano la storia dei suoi ritorni, altrove e altrimenti, ma in registri che sono effetto più che confutazione della sua assenza”¹³. Ascoltare e dire l'assente Presenza è ascoltare il Silenzio, che *analogicamente* si dice. E se dire il Silenzio, rivelato e ascoltato nella Parola rivelata, è compito necessario dell'intelligenza indagante della fede, non di meno è impresa sempre interrotta, “*fabula mystica*” evocatrice di altri mondi, di patrie altre e straniere, anche se avvertite vicine e suscitatrici di nostalgia struggente: linguaggio “analogico”. Parlando dell'amore del Dio rivelato e nascosto non si può, insomma, prescindere da quel modo di pensare e di dire, che viene indicato dall'analogia: “Perché il discorso umano su Dio sia adeguato a Dio deve essere analogico. La teologia deve perciò concentrare la sua attenzione sull'analogia. L'opinione che ci si possa sottrarre al problema caratterizzato con il termine ‘analogia’ e fondare tuttavia un discorso adeguato a Dio a partire dalla scoperta delle condizioni

12 M. de Certeau, *Fabula mystica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987, 37.

13 *Ibid.*

della sua possibilità, è fondamentale insensata”¹⁴. L’analogia è necessaria anzitutto perché porta al linguaggio l’apertura trascendentale dello spirito, mai del tutto trasposta nelle parole; e lo è ancor più perché esprime il continuo rimando delle parole alla Parola e al Silenzio di Dio risuonati in esse grazie alla libera auto-comunicazione del Dio vivo agli uomini nelle forme del loro linguaggio. Proprio così l’analogia si presenta come “la solitaria custode del mistero”¹⁵.

Al senso della distanza fra parola umana e mistero divino, accentuato dall’analogia fra i rapporti (o “di proporzionalità”), va congiunta la consapevolezza della corrispondenza, supposta dalla continuità che rende possibile l’attribuzione di uno stesso termine alle realtà mondane e a Dio, nell’unità dell’orizzonte di senso e nella diversità radicale di significato (analogia “di attribuzione”). Se in nome del rispetto dovuto alla trascendenza divina San Bonaventura vedrà nella creatura solo “una certa effigie e somiglianza della sapienza eterna”¹⁶, e svilupperà di conseguenza un linguaggio plasmato su una “metafisica dell’esemplarità”, San Tommaso e la tradizione tomista tenderanno a combinare le due forme dell’analogia, con lo stesso fine, tuttavia, di conservare la differenza sempre maggiore fra il mondano e il divino nella prossimità pur così grande, stabilita dall’iniziativa dell’Altissimo. Destinandosi all’uomo, l’Eterno l’ha reso capace di quell’incontro di grazia, che è la salvezza offerta in Gesù Cristo, e del linguaggio che lo esprime, di cui è prova la Scrittura Sacra. Non di meno, Dio resta Dio, la Differenza non è risolta, l’alterità dell’Altro è rispettata: ma se nell’atto di rivelazione Dio impegna totalmente se stesso come Dio, le parole in cui la Parola eterna dice se stessa nel tempo dovranno pure essere abitate - oltre che trascese - da essa. Si profila così la duplice negazione, nel cui ambito si situa il linguaggio analogico, necessario alla teologia: il rifiuto dell’univocità e quello dell’equivocazione.

Se il rifiuto dell’univocità di senso esprime il riconoscimento della Trascendenza incatturabile, il rifiuto dell’equivocazione, e quindi dell’incomunicabilità, esprime una contiguità di Dio e dell’uomo nell’orizzonte del senso, e perciò un loro incontrarsi in quel misterioso fondamento che è la sfera dell’essere al di là della parola, il silenzio della differenza ontologica su cui si stagliano nella loro specificità gli enti e le parole del linguaggio dell’esserci. Non è l’essere che unifica per via di diversa attribuzione Dio e il mondo, quasi che Dio sia un ente fra gli enti, fosse pure il sommo degli enti: ma è certamente nella dimensione dell’essere che Dio si fa accessibile nel Suo amore infinito e l’uomo può fare esperienza di Lui e di questo amore come Mistero santo, che si lascia intravedere nella parola di rivelazione. È dunque l’evento della comunicazione e del nascondimento di Dio il fondamento più proprio dell’analogia, tanto che si potrebbe parlare di una “analogia dell’Avvento” o anche di una “analogia Christi”¹⁷: queste espressioni - che hanno un sapore più bonaventuriano, che propriamente tomista - vogliono esprimere la convinzione che le regole del parlare umano di Dio sono state date da Dio stesso nel suo parlare di sé in Gesù Cristo. “L’evento della corrispondenza del discorso umano a Dio non è una capacità propria del linguaggio, non è una sua possibilità, ma una possibilità estranea che gli è aperta e attribuita”¹⁸.

14 E. Jünger, *Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, 367.

15 *Ib.*, 371.

16 “Omnis enim creatura ex natura est aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo”: *Itinerarium*, II, 12.

17 Cf. E. Jünger, *Dio, mistero del mondo*, *cit.*, specie 367ss. (“Il Vangelo come discorso analogico su Dio”).

18 *Ivi*, 373. 377.

La forma più propria in cui una tale corrispondenza si esprime è quella del linguaggio simbolico: il “simbolo” è ciò che tiene insieme senza costringere, relazionando i diversi senza cadere nell’univocità e mantenendo l’unità di senso anche nell’eccedenza o nella radicale discontinuità di significato. È in rapporto a questa sua complessa valenza che il “simbolo” risulta particolarmente adatto al linguaggio della teologia, che si comprenda come “sapienza dell’amore”. Perciò, volendo parlare di Dio raccontando il Suo Amore e, al tempo stesso, volendo pensare ciò che questo racconto dice alla condizione umana, senza costringere il divino nella misura del mondo, è proprio la via del simbolo che si offre come traccia possibile per dire insieme la vicinanza del Dio infinitamente lontano e la trascendenza del Suo essere più intimo a noi di noi stessi. La lingua della teologia “sapienza dell’amore” evoca, insomma, l’Oggetto puro di cui essa parla come l’immagine rimandata da uno specchio e la tensione di una scala puntata verso il cielo: “Theologia... assumens de naturis rerum quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat repraesentatio divinatorum, quasi scalam erigit... per illum unum, Jesum Christum”¹⁹. La simbolica della riflessione sapienziale della fede evoca, non cattura, provoca, senza mai fermare mai la vita, aprendola anzi al desiderio dell’ultimo orizzonte e della patria in Dio, tutto in tutti.

3. *L’esistenza teologica*

Alla luce di quanto si è detto, si comprende come il soggetto primo della teologia, “sapiencia amoris”, sia in senso proprio e sorgivo Colui, che ha l’iniziativa assoluta nell’incontro fra l’esodo e l’avvento: il Dio che è amore. È Lui che, venendo a noi nella rivelazione, suscita l’aprirsi della creatura al Mistero; è Lui che amando ci rende capaci di amare e apre gli occhi della mente di chi si sforza di conoscerLo nell’intelligenza della fede. Solo “Dio - afferma San Bonaventura - è ragione di tutte le cose, regola infallibile e luce di verità”²⁰. È, dunque, lo Spirito di Dio il soggetto trascendente della conoscenza del Mistero, comunicata all’uomo e fedelmente trasmessa nella trasmissione ecclesiale della fede: è Lui, vivo e presente nel cuore dei credenti, a ricordare loro le parole di vita (cf. Gv 14,26) e a condurli verso la verità tutta intera (cf. Gv 16,12s.). È Lui il testimone di Cristo (cf. Gv 15,26), che rende presente nel tempo la Verità salvifica, nella continuità della tradizione ecclesiale: “Lo Spirito di verità, il Paraclito, è il Soggetto trascendente della Tradizione. Nella Tradizione lo Spirito è l’esegeta del Verbo, come il Verbo, in Gesù Cristo, è stato l’esegeta del Padre”²¹. Se lo Spirito è il soggetto trascendente della conoscenza del Mistero, la Chiesa, che lo Spirito suscita e raccoglie, ne è in certo senso il soggetto visibile e storico: tutti i battezzati ricevono il dono della verità e della vita e tutti devono trasmetterlo. È quanto esprime la dottrina del “sensus fidelium”²²: in quanto ciascun battezzato è raggiunto dalla Grazia donata

19 *Breviloquium*, Prologo.

20 “Ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis”: *Itinerarium*, II, 9.

21 Y. M.-J. Congar, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Paoline, Roma 1983², 172: cf. pure 60-66.

22 Cf. *ib.*, 83ss. e Id., *La Tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, Paoline, Roma 1965, cap. III. Sul “sensus fidelium” cf. anche la documentata ricerca di D. Vitali, “*Sensus fidelium*”. *Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993.

dall'alto, si può affermare che tutti nella comunione ecclesiale sono chiamati ad approfondire la conoscenza del Mistero, sia pur se in forma e misura diverse.

Il Concilio Vaticano II riprende questa antica convinzione nei termini seguenti: “La comprensione tanto delle cose, quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cf. Lc 2,19 e 51), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità”²³. La via della contemplazione, vissuta sulla base di un'unione affettiva a Dio per modo di esperienza, è quella in cui più che essere il soggetto umano a contemplare il Mistero, è l'iniziativa dello Spirito a lavorare interiormente in lui: essa non richiede tanto strumenti concettuali o conoscenze particolari, quanto un'attitudine di ascolto credente, anche se non disprezza in alcun modo la conoscenza scientifica, anzi, per quanto possibile, la valorizza e ne fa uso. Questa via è accessibile a tutti, nella diversità delle condizioni e delle situazioni di vita, e si offre talora come il luogo d'intuizioni splendide e di attualizzazioni efficaci: è da essa che nasce la forma della teologia che - in riferimento al popolo di Dio - può essere detta “popolare”. Da essa parte e al suo servizio si pone quella forma teologica, che viene chiamata “professionale”: è la via della riflessione di fede, elaborata attraverso un'attività critica, analitica ed esaminatrice, per modo di una ricerca attiva, intenzionale, mossa dall'amore, ma articolata secondo le forme del comprendere.

Grazie a un carisma ricevuto dallo Spirito e per riconoscimento e recezione della comunità, il teologo si sforza di portare alla parola in maniera organica il vissuto personale e collettivo dell'esperienza dell'amore divino, comunicato agli uomini nella rivelazione e nella sua vivente trasmissione ecclesiale. Come tanti altri, egli è un credente che ha sperimentato il dono dell'incontro col Dio vivo; con il popolo della Parola ascoltata, proclamata e creduta egli si sa legato da vincoli di comunione, articolata nel tempo e nello spazio; al loro servizio egli pone la sua intelligenza e il suo cuore, ben consapevole dei limiti, che gli sono propri. Come Tommaso d'Aquino, confessa: “Sono convinto che fare teologia è la missione, la vocazione principale della mia vita”²⁴. Ed insieme, come uomo avverte la solidarietà ampia e profonda non solo con l'universale condizione umana, ma anche con la concreta situazione storica in cui è posto: nell'ascolto e nel rispetto di tutti, per tutti osa di essere richiamo dell'Eterno, sentinella della giustizia del Regno, con la parola e con la vita. Tutto questo non lo vive, però, nella sicurezza di un possesso raggiunto, ma nel permanente pellegrinare del pensiero e della vita incontro al Dio vivente. L'esistenza teologica non sarà mai priva di rischi e di prove: in rapporto alle relazioni vitali in cui è posto, il teologo, che voglia essere fedele testimone della “sapientia amoris”, potrà sperimentare la solitudine rispetto alla comunità, il dubbio rispetto a se stesso e la prova da parte di Dio²⁵. Come l'Apostolo ci sono momenti in cui anche il teologo potrà dire: “Da ogni parte siamo tribolati: battaglie all'esterno, timori al di dentro” (2 Cor 7,5).

Dall'esterno lo colpisce anzitutto la prova di sentirsi a volte isolato e perfino incompreso e giudicato non solo dal cosiddetto “mondo”, ma anche dalla Chiesa che ama: è l'ora della *solitudine*, tanto più dolorosa per chi, come il teologo, è chiamato a pensare l'amore che unisce nel Dio, che è

23 Concilio Vaticano II, Costituzione sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum*, n. 8.

24 *Summa contra Gentiles* 1,2.

25 Su questi “rischi della teologia” cf. K. Barth, *Introduzione alla teologia evangelica*, Nuova versione a cura di G. Bof, San Paolo, Milano 1990, 149ss.

eterna comunione. Eppure, c'è una solitudine inevitabile per chi deve accogliere e testimoniare col pensiero e con la vita il dono e le esigenze dell'amore divino: "La teologia non può vergognarsi della solitudine in cui versa la comunità della fine dei tempi proprio nello svolgere il suo compito missionario - può solo dividerla con lei: sospirando oppure sorridendo tra le lacrime. Non può dunque sbarazzarsi della propria solitudine. Dovrà sostenerla e sopportarla con fattiva dignità e serenità, come un aspetto dei rischi non casuali cui si trova esposta"²⁶. Questa solitudine non deve mai diventare, tuttavia, presunzione orgogliosa: è qui che il teologo riconosce il valore del *dubbio* riguardo a se stesso, del timore di essersi sbagliato o di poter sbagliare, nella convinzione di non dover mai assolutizzare quanto è meno di Dio, a cominciare da se stesso. Facendo questo, imparerà a relativizzare anche il dubbio, ad abbandonarlo nelle mani del Signore²⁷. È poi lo stesso Dio a costituire una possibile prova per l'esistenza teologica, quando sembra restare in silenzio "a proposito di tutto ciò che si pensa e si dice - purtroppo non a partire da Lui, ma soltanto su di Lui"²⁸. Quest'ora del silenzio di Dio è certamente per il teologo il tempo più doloroso: eppure, nessuno come lui può sapere che, se il silenzio è di Dio, Dio stesso saprà colmarlo della Parola al tempo opportuno per la consolazione. La solitudine, il dubbio e la contestazione divina spingono allora chi vive il ministero del teologo a un radicale atto di fede e d'amore, a un "resistere e sopportare", nutrito e vivificato dalla preghiera umile e perseverante e dall'abbandono fiducioso alla fedeltà di Dio. Scrive San Bonaventura all'inizio del suo *Itinerarium mentis in Deum*: "Nessuno si deve illudere che possa bastare la lettura senza l'unzione, la speculazione senza la devozione, la ricerca senza l'ammirazione, l'attenzione senza la gioia interiore, l'attività senza la pietà, la scienza senza l'amore, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio senza la grazia divina, l'investigazione senza la sapienza infusa dall'alto"²⁹.

La terza via di accesso alla conoscenza del Mistero è, infine, quella del "ministero pastorale" della Chiesa, nel suo compito magisteriale "di custodire fedelmente, giudicare autenticamente e dichiarare infallibilmente il contenuto del deposito apostolico"³⁰. I pastori devono essere testimoni della Parola di Dio, alla quale sono totalmente sottoposti come all'autorità ultima: se essi pervengono all'atto di "definire" dei contenuti della verità rivelata, devono farlo non senza timore e tremore, sostenuti dal conforto dello Spirito Santo, per preservare l'unità della fede e proclamare la verità della rivelazione in situazioni di conflitto o di ambiguità. La sentenza normativa, che è il dogma definito autorevolmente dal magistero della Chiesa, nasce dall'urgenza della carità, che deve essere sempre "caritas discreta", attenta e vigile nel discernimento, e vive per il servizio della carità, pagato a caro prezzo: "A causa dei blasfemi errori degli eretici noi siamo costretti a fare ciò che non

26 *Ivi*, 157.

27 Cf. *ib.*, 171.

28 *Ib.*, 175.

29 *Itinerarium Mentis in Deum*, Prologo, 4: "Primum quidem lectorem invito, ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium, absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata".

30 Y. Congar, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, cit., 71ss. Cf. ad esempio del Vaticano I: *DS* 3020; 3069; 3070; e del Vaticano II: *Lumen Gentium* 20 e 25.

è permesso fare: scalare le cime, esprimere l'ineffabile, osar toccare l'intoccabile... Siamo costretti a racchiudere cose inenarrabili nella pochezza del nostro linguaggio... e ad abbandonare ai pericoli d'una parola umana, esprimendolo, quel che avremmo dovuto custodire nell'adorazione dei nostri cuori..."³¹. Nel suo servizio di custode e testimone della Parola della fede, chi esercita il magistero nella Chiesa è "soltanto il servo, il trasmettitore della regola (della fede), ma è tale per un'autorità venuta da Dio ed, eventualmente, nel fare uso di questa autorità"³².

Al tempo stesso, però, i pastori dovranno essere attenti alle sorprese dello Spirito e alle istanze mutevoli delle situazioni storiche: a tal fine dovranno avvalersi della competenza degli esperti delle varie scienze umane e della riflessione credente, che li aiuterà nella conoscenza del passato, nella lettura del presente e nel discernimento dell'avvenire. È così che il magistero ha bisogno dei teologi, pur senza essere vincolato o soggetto ad essi: consultandoli e ascoltandoli, esso ricerca la maniera più adeguata per dire agli uomini del proprio tempo l'esperienza dell'incontro trasformante col Risorto. A loro volta, i teologi hanno bisogno del magistero come termine di confronto nella comunione ecclesiale, che li aiuta a superare i rischi di un soggettivismo arbitrario e a mettere i risultati delle loro ricerche al servizio della comunità, per evitare di essere avventurieri dell'intelligenza o navigatori solitari, e stare insieme a tutti gli altri "nella barca di Pietro". Entrambi, poi, teologi e pastori, devono continuamente misurarsi sulle esigenze reali dei "poveri", sui bisogni cioè e le attese della comunità degli uomini e del popolo di Dio in essa, che entrambi - in forma diversa, ma convergente - sono chiamati a servire. Perché queste relazioni di comunione siano vissute, occorre che tutti abbiano chiaro il rapporto di testimonianza e di servizio, che la teologia e la comunità hanno l'una nei confronti dell'altra.

Attraverso la comunità il teologo riceve il dono della fede: alla comunità egli dona il suo servizio di pensiero e il suo stimolo critico. "Il luogo della teologia in rapporto alla Parola di Dio e ai suoi testimoni non si trova in un qualche spazio vuoto, bensì, molto concretamente, nella comunità"³³. Se è ai piccoli che è dato conoscere i misteri del Regno (cf. Mt 11,25), da essi, dal popolo umile e povero dei credenti, la teologia impara le cose di Dio: la teologia si nutre del "senso della fede", che lo Spirito Santo effonde nel cuore di tutti i battezzati, e dal loro linguaggio, dal loro dirsi le meraviglie del Signore, apprende a sua volta a parlare di Dio. "La teologia di null'altro ha maggior bisogno che dell'esperienza religiosa della gente, concretantesi in simboli e racconti; se ha questa, non le necessita più niente altro, purché non voglia perire d'inedia ruminando i suoi propri concetti"³⁴. Il mondo soprannaturale del linguaggio della fede si apre, e in modo ancor più evidente che il mondo linguistico naturale, soltanto attraverso la comunione con gli altri³⁵. Come riceve dalla compagnia della fede la sua linfa, così la teologia, sapienza dell'amore ricevuto da Dio e condiviso nella comunità, è chiamata a servire la comunione: alla comunità essa rende il duplice servizio di

31 S. Ilario, *De Trinitate*, lib. II, c. 2: PL 10, c. 51.

32 Y. Congar, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, cit., 77.

33 K. Barth, *Introduzione alla teologia evangelica*, cit., 87.

34 J. B. Metz, *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978, 145.

35 Cf. G. Ruggieri, *La compagnia della fede*, Marietti, Casale Monferrato 1980, 35.

esprimere, chiarire e orientare il vissuto alla luce della Parola di Dio e di renderlo comunicabile ad altri vissuti di fede, determinati da situazioni storiche differenti e da differenti segni dei tempi.

Al primo compito la teologia risponde con la sua scientificità: lungi dall'opporci, scientificità ed ecclesialità vanno insieme. Si può affermare che la sapienza dell'amore, che è la teologia, è ecclesiale non malgrado sia scientifica, ma appunto perché è scientifica e che essa è scientifica non malgrado sia ecclesiale, ma appunto perché è ecclesiale: essa deve avere il rigore della veracità, che le deriva da una conoscenza onesta e da un'obbedienza fedele alla Parola di Dio. Insieme all'impegno di portare alla parola la vita, perché la vita stia fedelmente sotto il giudizio della Parola di Dio, la teologia serve poi la comunione in quanto educa a un linguaggio, che consenta la comunicazione fra le più diverse situazioni storiche della fede, nel rispetto della loro originalità e dignità: in quanto "la vera radice e il vero fondamento dell'unità è l'essere innamorati di Dio", la teologia "sapiencia amoris" mostra come la vera minaccia alla comunione ecclesiale stia "nell'assenza di conversione intellettuale o morale o religiosa"³⁶, sforzandosi di elaborare un linguaggio e un pensiero, che riflettano questa conversione e che siano aperti a tutte le possibili, differenti espressioni della fede. La teologia non dovrà mortificare la diversità, ma tendere a radicarla nell'alveo vitale in cui solo essa si offre come feconda: la comunione della speranza, della carità e della fede vissute.

Dal punto di vista esistenziale il rapporto fra teologi, comunità credente e magistero esige due attitudini fondamentali, che lo rendono possibile e fecondo: l'umiltà e il coraggio. La prima consente al teologo di porsi docilmente in ascolto di Dio e degli uomini, per poter discernere nella complessità della storia ecclesiale e sociale i segni del Mistero. L'umiltà libera da ogni presunzione di possesso e dispone a percepire la verità nell'amore. Ad essa deve unirsi il coraggio, che sa opporsi alla seduzione alienante tanto di fuggire dal mondo, quanto di fuggire dalle esigenze di Dio: questo coraggio è serietà che libera da ogni cedimento possibile di servilismo o di complice silenzio. Le due attitudini hanno bisogno l'una dell'altra: l'umiltà senza coraggio potrebbe cedere al compromesso servile; il coraggio senza umiltà potrebbe trasformarsi nella temeraria impazienza. Insieme esse danno al teologo la vigile pazienza, che lo rende strumento della profezia del Regno nel cuore della comunità e della storia. In maniera analoga deve configurarsi l'atteggiamento della Chiesa - e in particolare del magistero in essa - nei confronti del teologo: l'umiltà le consentirà di essere aperta e docile agli impulsi, che lo Spirito può suscitare attraverso di lui; il coraggio le darà quella vigilanza critica, che impedirà di assolutizzare quanto è meno di Dio, fossero pure le parole di una teologia influente. Occorre, allora, specialmente l'umile vigilanza, vissuta nel costante riferimento alla totalità del mistero proclamato, celebrato e creduto: in tal modo, la Chiesa vive in autentico ascolto del Signore e, mentre rifiuta il "franco tiratore" o il profeta a buon mercato, recepisce il pioniere dello Spirito, che in essa, con essa e per essa ha lavorato, amato, pensato e sofferto, perché la verità di Dio Amore posseda sempre di più la ricerca della fede.

In questa luce si comprende come l'esercizio della teologia "sapiencia dell'amore" si nutra e viva dell'essere innamorati di Dio e dell'adorazione, che solo apre all'al di là del detto e introduce nelle profondità vivificanti del Mistero salvifico. Attesta San Bonaventura: "Come nessuno giunge alla sapienza se gli mancano grazia, giustizia e scienza, così nessuno perviene alla contemplazione se non si esercita in meditazioni profonde, in frequenti colloqui con Dio e in preghiere ferventi"³⁷. Un inno dedicato all'eucaristia, sacramento dell'amore, attribuito al maestro che fu San Tommaso

36 B. Lonergan, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, 344. 348.

37 *Itinerarium*, I, 8.

d'Aquino, mi sembra possa esprimere in maniera adeguata l'attitudine di chi nella Chiesa è chiamato a esercitare la sapienza dell'amore: le figure del discorso, in cui si esprime la teologia, celano la presenza dell'Amato; al Dio vivente si volgono l'intenzione della mente e l'offerta del cuore; solo la fede è in grado di sostenere e nutrire la contemplazione, fondata sulla parola di verità che è il Figlio venuto nella carne; è Lui che si fa conoscere e amare nell'investigazione teologica, promessa e pegno della futura rivelazione piena del Suo Volto nella gloria di Dio tutto in tutti: "Adoro Te devotamente, Deità nascosta, / che sotto queste figure veramente Ti celi: / a Te il mio cuore s'affida totalmente, / perché, contemplando Te, tutto vien meno. / La vista, il tatto, il gusto, in Te s'affondano, / solo ascoltando si crede con certezza: / credo tutto ciò che disse il Figlio di Dio, / nulla è più vero di questa parola di verità... / Oh Gesù, che velato ora contemplo, / prego che avvenga ciò che tanto bramo, / che contemplando Te a volto scoperto / sia beato della visione della tua gloria. Amen"³⁸.

38 "Adoro te devôte, látens Déitas, / Quæ sub his figúris, vere látitas: / Tibi se cor meum totum súbjicit, / Quia, te contéplans, totum déficit. / Visus, tactus, gustus, in te fállitur, / Sed audíto solo tuto créditur: / Credo quidquid díxit Dei Fílius; / Nil hoc verbo veritátis vérius. / ... / Jesu, quem velátum nunc aspicio, / Oro fiat illud, quod tam sítio: / Ut, te reveláta cernens fácie, / Visu sim beátus tuæ glóriæ. Amen".