

Mistero, santità, teologia

Premessa

La categoria dell'esperienza o del vissuto cristiano è ormai entrata a pieno titolo nel dibattito teologico¹. Mentre da un lato la questione della separazione fra teologia e spiritualità è metabolizzata come spiegazione dell'evoluzione storica della riflessione teologica², radice della sua intellettualizzazione e inincidenza nella vita di fede del popolo di Dio, dall'altro lato una convincente proposta di superamento di questa prospettiva separatistica non è ancora apparsa. Si avverte, è vero, la necessità di riannodare teologia e vissuto, ossia di pensare il vissuto cristiano in maniera teologica, ma questo lo si concepisce ancora prevalentemente come un luogo in cui è possibile ricevere qualche luce su singoli aspetti del mistero, come un tema accanto ad altri, il campo specifico di una particolare disciplina (la teologia spirituale)³.

Al contempo, cresce l'interesse teologico per lo sviluppo dell'aspetto spirituale e trascendente, etico e mistico, sapienziale e misterico della fede, e la coscienza che l'esperienza e le tradizioni religiose «sono il luogo ineludibile per l'accadere della verità e della giustizia di Dio»⁴. Dunque, come contribuire a far sì che la scienza teologica – ormai avviata verso una

¹ Basti pensare alla teologia di von Balthasar e di Rahner, alla teologia politica e alla teologia della liberazione, alla teologia liturgica postconciliare attenta alla dimensione rituale e simbolica della celebrazione in relazione all'attiva partecipazione al Mistero. Per una rapida panoramica si possono leggere G. COLOMBO, (ed.), *L'evidenza*, 1-198; A. GRILLO, *Teologia*; W. KASPER, *Il Dio*, 98-182; D. SORRENTINO, "Per una teologia".

² Classico F. VANDERBROUCKE, "Le divorce". Ottime tracce di lavoro per riannodare i fili del rapporto in P. MARTINELLI, "Teologia"; E. SALMANN, "Mistica".

³ Cf D. SORRENTINO, "Identità", emblematico di quanto diventi complicato tentare di far confluire l'esperienza spirituale in un impianto teologico tradizionale, pensato in fondo sullo stampo della dogmatica come forma compiuta della scienza teologica. Ripensare la teologia dalle fondamenta, a partire dal pensiero di teologi santi, è sicuramente un percorso più lungo e faticoso, ma pensiamo anche più armonioso, efficace e alla lunga fecondo.

⁴ P. SEQUERI, *L'idea*, 223. L'auspicio è che, alla fine di questo lavoro, possa apparire un'affinità fra l'interrogazione teologico-fondamentale e quella spirituale, e conseguentemente si possa aprire una prospettiva di unificazione tra le due, sulla linea del rivelarsi di Dio così com'è avvenuto in Gesù Cristo, è attestato normativamente nella Sacra Scrittura e si realizza nello Spirito.

concezione «molto più sapienziale, originale, personale, più vicina alle fonti bibliche e ad una visione d'insieme della struttura del cristianesimo»⁵ – ritrovi l'unità sorgiva del suo pensare ed elaborare il sapere che le è proprio?

L'ambito della santità, nella quale amore e conoscenza vivono intrecciati, pare il più adatto per una tale indagine, nonché per imparare dal pensiero teologico dei grandi maestri del passato come svolgere il compito teologico a servizio della missione salvifica della Chiesa. Si tratta di un campo vasto, variegato e fecondo, ma anche difficile da inquadrare nell'attuale quadro epistemologico. Abbiamo pensato, perciò, di non partire da alcuna idea previa già strutturata di teologia, ma dall'indicazione di un luogo fecondo e pertinente – il pensiero di teologi santi – nel quale raccogliere spunti validi per realizzare oggi il compito perenne di rendere ragione della speranza viva presente nel cuore, adorando Cristo (cf 1Pt 3,15) e aprendo la strada nei cuori alla vita eterna, che consiste nella conoscenza del Padre e del Figlio (cf Gv 17,3). A tal fine, prima di studiare il pensiero teologico di alcuni santi e per farlo in modo avvertito – analizzandone la *Denkform* – ci metteremo in ascolto di quattro teologi che hanno riflettuto sulla tematica del rapporto fra santità e teologia, per individuare alcune istanze che permettano di focalizzare meglio la prospettiva e interrogare più efficacemente gli autori prescelti⁶.

1. Hans Urs von Balthasar: teologia dell'Alleanza e santità

1.1 La testimonianza di Cristo, essenza della teologia

La teologia di Hans Urs von Balthasar si può considerare un grande tentativo di elaborare una teologia esperienziale a partire dalla considerazione dell'oggetto della teologia, dal quale occorre ricavare «un

⁵ E. SALMANN, "Conoscenza", 53.

⁶ Questo significa che ci impegniamo a dare una presentazione della *Denkform* degli autori, ma non indugeremo in una valutazione puntigliosa della loro proposta teologica. Cercheremo, piuttosto, di cogliere l'impostazione del loro discorso, al fine di trarne orientamento nell'elaborazione finale della proposta di alcune linee di un'epistemologia teologica adeguata a interpretare gli scritti dei santi quale *locus theologicus* genetico, in vista di uno stile teologico consono all'intenzionalità rivelativa di Dio, che si propone alla fede promettendo la salvezza, vale a dire di rendere possibile una relazione di reciproca conoscenza, nella quale attingere la pienezza della propria umanità.

metodo teologico adeguato che si traduca in uno *stile* di scrittura e di esposizione omogeneo sia al contenuto sia al metodo»⁷.

Il contenuto del pensiero teologico è la realtà originaria della Rivelazione intesa come Patto. Si tratta dell'alleanza nuziale tra Dio che si comunica all'uomo nella storia e l'interlocutore umano che corrisponde nella fede-carità a questo dono. Cristo si trova al centro della riflessione teologica perchè è il Patto sussistente, colui nel quale avviene *l'admirabile commercium*-comunicazione salvifica tra l'uomo e Dio. Egli è l'archetipo dell'inseparabilità tra Tu divino e io umano, tra Rivelazione e fede, Parola e ascolto. Ciò significa che la conoscenza della verità di Dio è strutturalmente possibile soltanto all'interno di questa polarità tra Rivelazione oggettiva e fede soggettiva, saldate indissolubilmente nella persona di Cristo. Di conseguenza la *theo-logia* originaria è l'interpretazione che il Figlio dà del Padre nella forza dello Spirito (cf Gv 1,18). La forma della teologia cristiana che voglia essere *theo-logia* è quindi teologia del Figlio, in senso soggettivo e oggettivo⁸, ha la forma di una testimonianza resa a Cristo Signore rivelatore del Padre e richiede perciò la santificazione dei discepoli. È Gesù stesso a porre questa esigenza, collegando la sua missione di testimone della verità di Dio attraverso il sacrificio della sua vita, alla missione dei discepoli (cf Gv 17,17-19). Gesù in quanto Verbo eterno è l'unico che ha conoscenza personale diretta del Padre e quindi può tradurre l'autocomprensione divina in linguaggio umano⁹.

Cristo è dunque teologo in quanto rivelatore dell'amore del Padre per il mondo, nella paradossale coincidenza di obbediente disponibilità a ricevere e presentare l'essere paterno e di libertà, che esprime le relazioni ontologiche di reciprocità nella Trinità. Per questo egli «diventa in tutto il suo parlare come Dio e di Dio un archetipo personale di tutto ciò che darà giustizia (*rectitudo*) al parlare dei suoi testimoni»¹⁰.

Da questa cristologia discende che santità, missione e testimonianza sono dimensioni intrecciate nell'identità del cristiano che vuole appartenere come membro vivo al Corpo di Cristo. La teologia dunque se vuole essere cristiana deve contenere la testimonianza del Testimone fedele (cf Ap 1,5), perciò è un carisma riconducibile sinteticamente al dono della profezia, che

⁷ G. MEIATTINI, "La 'teologia esperienziale'", 424. Per una breve presentazione della struttura oggettiva della teologia balthasariana cf. P. HENRICI, "La Trilogia".

⁸ Cf H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 7.

⁹ Cf H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 9.

¹⁰ H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 10.

rende il credente teologo, persona capace di insegnare «ciò che il Dio di Cristo intende dire qui e ora»¹¹.

Se la teologia è riferita in ultima istanza alla testimonianza di Cristo, essa è ecclesialmente efficace nella misura della santità personale del teologo, che esprime attraverso la riflessione la sua dedizione all'amore e la sua esperienza di Cristo. Perciò «solo una "teologia" come unità di santità e testimonianza, nella vita della Chiesa, merita questo nome»¹². Fare teologia in questa chiave implica un ridimensionamento delle esigenze 'scientifiche', giacchè è possibile appropriarsi della testimonianza di Gesù anche senza una presa di distanza critica. Questo significa che l'importanza della scienza teologica per la fede ecclesiale non è decisa dall'epiteto di 'scienza' ma dipende totalmente dal rimanere nella missione e nella santità di Gesù. Il fondamento del sapere teologico riposa infatti sulla trasmissione ecclesiale del sapere di Cristo contenuto nella sua testimonianza, indiscutibilmente espresso e accessibile nella *regula fidei*¹³, che insieme alla predicazione apostolica contiene l'inizio normativo dell'interpretazione sempre viva del fatto originario. La partecipazione alla vita della Chiesa come spazio di oggettiva santità cristologica è allora la condizione per un efficace lavoro teologico¹⁴.

1.2 *La teologia, comunicazione intima e trasformante dello Spirito alla Chiesa*

La verità, in senso teologico, è essenzialmente la relazione «di rivelazione tra Padre e Figlio, all'interno della quale soltanto può sussistere una vera testimonianza, e quindi una vera teologia»¹⁵. Il centro sorgivo permanente delle verità rivelate è l'io divino di Gesù Cristo. L'esistenza di Gesù, la sua esperienza di dedizione al Padre e agli uomini è la verità di Dio¹⁶, perciò un pensiero che non contenga e comunichi Cristo, una riflessione che non serva a legare più strettamente l'uomo a Dio nella totalità della sua esistenza, non è esplicazione della Rivelazione, non ne

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 13.

¹² H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 13. Cf. M. NERI, *La testimonianza*.

¹³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 14.

¹⁴ Con il termine oggettivo Balthasar intende la presenza di Cristo che si dona alla Chiesa nello Spirito comunicando la sua testimonianza, principalmente attraverso i sacramenti e la guida del Magistero. La missione dello Spirito è dispiegare la pienezza dell'interpretazione esistenziale di Gesù riguardo a Dio. Lo Spirito di Dio è il raccordo tra oggettivo – Dio – e soggettivo – l'uomo, che ha forma compiuta in Cristo.

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 10.

¹⁶ Cf. G. MEIATTINI, "La 'teologia esperienziale'", 429.

illumina il senso ed è perciò pensiero vuoto, non teologico¹⁷. È soltanto nella partecipazione all'esperienza archetipa di Cristo, mediante la fede e nell'amore a lui, che è possibile riconoscere l'evidenza oggettiva del suo essere gloria di Dio nella carne e quindi conoscere la verità di Dio formulando un pensiero autenticamente teo-logico. Il fondamento del valore teologico del vissuto dei santi si trova proprio in questo carattere soggettivo-oggettivo dell'esistenza di Cristo e del cristiano in unione con lui¹⁸. Il cuore della teologia per Balthasar è la dogmatica, però ridefinita in chiave spirituale come

la partecipazione dell'uomo a Dio, partecipazione che a partire da Dio si realizza come "rivelazione" [...] e da parte dell'uomo come fede [...]. Questa duplice e vicendevole estasi – di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio – non è altro che il contenuto della dogmatica, la quale può quindi a ragione essere rappresentata come dottrina del rapimento, come l'*admirabile commercium et connubium* tra Dio e l'uomo in Cristo, capo e corpo¹⁹.

Questo significa che la rivelazione ha una struttura dialogica che deve essere rispettata e rispecchiata nell'elaborazione teologica. La necessità di un'esperienza spirituale di Cristo appartiene alla natura della rivelazione; una scissione tra attività teoretica e atteggiamento confessante lederebbe perciò l'unità dell'oggetto teologico. Inoltre l'antidoto alla perdita del vigore speculativo della ragione teologica che si è prodotto nel pensiero moderno a causa della separazione tra spirito e vita, ragione teoretica e pratica, idea ed esistenza è ritrovare l'unità tra dottrina e vita²⁰. I santi sanno, benchè lo esprimano con un linguaggio non concettuale, che il problema dell'essere acquisisce «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*)»²¹.

Il valore del pensiero, la sua utilità e verità si misurano quindi sul fenomeno Cristo. Diventa allora chiaro che la teologia non trova il suo modello nella ricerca di un'oggettività scientifica, ma nella «reciprocità personale del Verbo e della fede, del Cristo e della Chiesa nel mistero del *Cantico dei cantici*. Se la Chiesa capisce, è santa, e reciprocamente, nella misura in cui è santa, intende»²². Il carattere della santità, costitutivo della

¹⁷ Cf H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 216.

¹⁸ La vita dei santi «rende presente l'esistenza teologica del Signore» (H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 225).

¹⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, I, 110.

²⁰ Cf H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 214.

²¹ H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 215.

²² H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 222.

teologia, dice il riferimento allo Spirito che comunica, in primo luogo alla Chiesa sposa, la conoscenza della realtà della fede attraverso un'azione purificatrice e trasfiguratrice che avviene nel vivo dialogo con lo Sposo. Questi la rende partecipe della propria contemplazione e conoscenza, attraendola in un processo di trasformazione della sua vita, nella docilità alla parola di Dio ascoltata e accolta in un atto di amore responsoriale. Da qui può derivare

un'interpretazione dell'esistenza e della storia nella luce della Rivelazione... un intendimento dell'essere 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 soltanto riesce ad aver parte il singolo, soprattutto il Santo, che lascia trasformare e sublimare totalmente la sua esperienza privata da quella ecclesiale²³.

1.3 *La preghiera, forma del pensiero teologico*

Essenziale perchè il pensiero abbia carattere teologico è quindi che il teologo non consideri la Rivelazione come dato presupposto, oggetto inerte della sua riflessione oggettivante, bensì, come è, un avvenimento dialogico in atto, un evento che accade nella vita del credente che pensa e ama. Lo stile letterario di un'opera teologica, la dinamica della riflessione ivi contenuta, per essere mediazione concreta della rivelazione sono chiamate

²³ H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 218. Si nota la costante preoccupazione balthasariana di collocare il lato soggettivo della fede nell'alveo dell'oggettività ecclesiale. A nostro avviso, il prezzo pagato è quello, ricorrente in altri scritti, di sottodeterminare l'esperienza cristiana soggettiva col rischio di piegarla a esigenze esplicative tipiche del dogmatico ma non consone al vissuto del santo, che dovrebbe quasi scomparire per illustrare «la realtà interiore di Cristo tanto per la nostra intelligenza della fede quanto per la vita di essa nell'amore» (ivi, 224). È nota l'analisi balthasariana della nefasta separazione tardomedievale tra dogmatica e spiritualità. Dal XVI secolo leggendo la letteratura dei grandi mistici e spirituali «non è più possibile scorgere la diretta connessione col contenuto della dottrina di Dio, sulla creazione e 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» (ivi, 211). La dogmatica diventa astratta perchè non attinge più alla linfa dell'esperienza spirituale, mentre i santi vengono confinati nell'ambito della devozione. L'analisi è esatta, i giudizi che ne trae su alcuni mistici catalogati nell'ambito del soggettivo meno. A nostro avviso, la non immediata confrontabilità del linguaggio dogmatico con quello spirituale viene fatta valere come svalutazione "teologica" del medesimo, mentre proprio la considerazione dell'esperienza dei santi è un possibile accesso al vivente contenuto "oggettivo" della rivelazione. Il giudizio verrà sfumato successivamente, nella proposta di leggere la vita del santo "non teologo" come esistenza teologica (cf par. 2.4).

a rispecchiare la contemplazione dello Sposo amante, l'ascolto della «vita perennemente zampillante dalla bocca del Verbo eterno»²⁴. Questo renderebbe possibile non soltanto l'apprendimento oggettivo dei contenuti secondo un metodo adeguato, ma anche «una disposizione soggettiva, un atteggiamento personale di iniziazione e introduzione del fruitore nell'esperienza dialogica e adorante dell'alleanza»²⁵. La forma della teologia, che si evidenzia nei santi, è in sostanza un atto di adorazione e di preghiera. L'adorazione è l'unico atteggiamento realistico di fronte al mistero, nel quale viene generato e si sviluppa strutturalmente il pensiero teologico;

è l'«assenza di presupposti» della scienza teologica, poichè 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 *gnosis* non trascende mai la *pistis*, rimane invece una forma intima d'essa: *fides quaerens intellectum*²⁶.

Dio non è mai posseduto ma è colui che è sempre cercato, invocato, adorato, perciò la teologia è orante, senza con ciò volersi contrapporre al rigore della ricerca scientifica nei confronti del mistero divino. Si tratta piuttosto per la teologia di rimanere fedele nel pensare e anche nell'esposizione del pensiero alla logica dell'evento di Dio nel mondo, dedicandosi soprattutto a immergersi nelle profondità della Rivelazione, per apprendere la sapienza misteriosa nascosta in Dio (cf 1Cor 2,6-7)²⁷.

1.4 *L'esistenza teologica dei santi e la santità del teologo*

L'analisi teologica del vissuto di un santo, mostrando in sé l'unità di sapienza e santità, permette di avviarsi alla soluzione del problema ancora attuale di trovare un linguaggio sapiente per una predicazione che susciti la

²⁴ H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 226.

²⁵ G. MEIATTINI, "La 'teologia esperienziale'", 439.

²⁶ H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 227.

²⁷ Il modello rimane per Balthasar la teologia patristica e monastica: «La teologia dei Padri, e ancora quella del medioevo, era *doctrina sacra* non solo quanto all'oggetto, ma anche alla forma, giacché in essa la dimensione spirituale del *mysterium* oggettivo e dell'iniziazione per opera dello Spirito Santo rimane presente non solo nel complesso, [...] ma anche nei singoli passi per cui avanza il pensiero» (H. U. VON BALTHASAR, "Spiritualità", 233). Le molteplici esigenze poste dall'evangelizzazione, dalla cultura mondana, dal confronto con le religioni non sono certo sconosciute ma inquadrate entro una articolazione della teologia in funzioni ordinate per importanza: dogmatica, kerygmatica, dialogante (cf ID., *Con occhi semplici*, 43-44).

fede²⁸. Il vissuto dei santi è l'espressione canonica sempre attuale dell'ammirabile comunicazione tra divino e umano avvenuta in Cristo. Con essi si ha accesso al centro cristologico della rivelazione, perchè in essi si realizza l'estasi di Dio nell'uomo e l'ingresso dell'uomo in Dio; inoltre, partecipando all'interiorità dello Sposo, vengono trasformati a sua immagine, nella bellezza attraente della santità come esistenza nell'amore²⁹.

Elaborando il concetto di «esistenza teologica», Balthasar vuole indicare l'appartenenza della soggettività cristiana al lato dogmatico della rivelazione e autenticarne così il valore teologico di principio, che il teologo dovrà verificare attraverso il suo studio metodico. I santi rappresentano pertanto

una nuova spiegazione della rivelazione, un arricchimento della dottrina, un approfondimento di verità lasciate finora piuttosto in disparte. Anche se personalmente non furono dei teologi o degli eruditi, la loro esistenza in quanto tale costituisce un fenomeno teologico, che contiene una dottrina viva, donata dallo Spirito Santo e perciò degna della massima attenzione³⁰.

L'esistenza di un santo è teo-logica perchè in essa si dispiega una missione di Dio che ha lo scopo di costituire la Chiesa come corpo di Cristo, nella quale risplende il volto santo del suo Signore, «mediante l'attuazione in tutti i fedeli dello Spirito di Cristo, dell'amore per Dio e per gli uomini fino al perfetto rinnegamento di se stessi»³¹. Fondamentalmente la missione di un santo è l'interpretazione e spiegazione di Cristo e della Sacra Scrittura che gli è affidata carismaticamente da Dio per l'edificazione della Chiesa e lo svolgimento della sua missione evangelizzatrice. In quanto tale il metodo per cogliere l'essenza soprannaturale che si incarna in quel fenomeno concreto che è il santo (esistenza biografica, vissuto interiore, dottrina) è il metodo fenomenologico, una specie di «fenomenologia soprannaturale»³², che parta teologicamente dall'alto,

²⁸ Cf H. U. VON BALTHASAR, "Teologia", 213.

²⁹ «Dio si rivela – e in ciò rivela la sua *essenza!* – all'uomo in atti, che al tempo stesso diventano parole comprensibili, l'uomo risponde come eletto, favorito dalla grazia [...]. Allora anch'egli è spiegato e manifesto nella sua *essenza*. In tal modo egli diviene uno "specchio" (2Cor 3,18) di Dio nel mondo, come lo fu archetipicamente Gesù Cristo quale "immagine", "espressione", "riflesso" del Padre. Se questo specchio fosse terso, in esso si dovrebbe veder riflesso l'intero archetipo. Così la prassi o spiritualità cristiana dovrebbe esprimere, rispecchiandola, tutta la teoria o dogmatica» (H. U. VON BALTHASAR, *Con occhi semplici*, 11).

³⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Sorelle*, 27.

³¹ H. U. VON BALTHASAR, *Sorelle*, 23.

³² H. U. VON BALTHASAR, *Sorelle*, 28.

ossia dall'individuazione del messaggio affidatogli da Dio, senza trascurare la considerazione degli aspetti storici, biografici, psicologici, evitando di astrarre dalla vita concettualizzando il concreto e spersonalizzando ciò che è personale e irripetibile³³. Va da sé che se il teologo ha il compito fondamentale di mostrare l'attualità della Rivelazione, la bella verità dell'amore, lo potrà fare quanto più entrerà spiritualmente nel movimento di traduzione dell'amore trinitario in linguaggio umano che Gesù Verbo incarnato ha iniziato, ricevendo l'obiettività della propria riflessione teologica dalla propria inserzione in Cristo.³⁴ In forza del suo carattere ministeriale la teologia implica la santità del teologo.

2. François-Marie Léthel: teologia mistica dei santi, unica vera teologia

2.1 *La santità, unico luogo teologico*

Le opere di François-Marie Léthel sono animate dall'intento coerentemente perseguito di entrare nell'universo teologico dei santi, soprattutto dei mistici, con la convinzione di trovarvi la sorgente luminosa più pura della teologia. Questa viene intesa a partire dal testo guida di 1Gv 4,7-8 come conoscenza di Dio che si dischiude nell'amore. Per questo «tutti i santi sono teologi, solo i santi sono teologi»³⁵. Il suo tentativo è ambizioso: «ripensare la teologia dal punto di vista della santità nello

³³ Cf H. U. VON BALTHASAR, *Sorelle*, 29. È vero che la proposta di Balthasar «da una parte restituisce dignità teologica allo psicologico e allo spirituale-affettivo (che diviene funzione della cristologia), al tempo stesso valorizza il versante esperienziale e soggettivo del dogma cristologico» (G. MEIATTINI, "La 'teologia esperienziale'", 434); tuttavia, nell'esecuzione di questo programma, non si sottrae del tutto al rischio di trapassare il fenomeno per raggiungere Dio nel santo, facendo di quest'ultimo un'occasione per riproporre la forma cristologica 'saputa' dall'alto (cf G. MOIOLI, "Teologia", 36-66, 46).

³⁴ Cf H. U. VON BALTHASAR, *La semplicità*, 85.

³⁵ Cf F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 3. Questo testo è l'opera fondamentale di Léthel, la sua tesi di Dottorato sulla Teologia dei santi. La limitazione del titolo di teologo ai soli santi è accettabile a patto di riconoscere la santità a ogni credente impegnato nel cammino di santificazione, che rifletta approfonditamente sulla fede di cui vive, benché la testimonianza dei santi canonizzati, garantita dal discernimento ecclesiale, abbia un valore privilegiato. Questa proposta vuole rispondere all'esigenza di una teologia dislocata dai luoghi classici, radicata nell'esperienza e nella storia, che relativizzi la concezione occidentale di teologia (cf ID., "I santi", 613-621, 613). Un parziale aggiustamento della prospettiva si può riscontrare in due recenti articoli: "Verità"; "La teologia".

spirito del Concilio»³⁶. La teologia dei santi ha questo scopo ed è la proposta di un «cammino di ricerca per ritrovare il legame essenziale tra santità e teologia, un tentativo di ripensare la teologia in funzione della santità alla quale tutti siamo chiamati»³⁷. La posizione del teologo di professione ne viene relativizzata, nel senso che la ricerca si comprende in relazione alla sua realtà di battezzato, membro del popolo di Dio, chiamato alla santità come Chiesa pellegrina in comunione intima con la Chiesa celeste³⁸.

I santi di ogni tempo esplorano tutti lo stesso mistero dell'amore di Cristo, pienamente rivelato nella Scrittura, senza mai esaurirlo, lasciando aperto lo spazio per nuove esplorazioni. La teologia dei santi si presenta allora come «immensa e splendida “polifonia”» che permette di «percepire la Verità del mistero di Cristo come Bellezza, come armonia»³⁹, in cui risplende la complementarità tra maschile e femminile, tra diverse accentuazioni teologiche dei misteri e diverse funzioni della teologia (poetica, mistagogica, pratica)⁴⁰. Essi prestano così il servizio di rendere umile la teologia salvandola dal rischio di razionalizzare il mistero volendolo rinchiudere in un sistema esauriente. Per questo la *regula fidei* del simbolo niceno-costantinopolitano è assunta come quadro interpretativo ecclesiale 'sistematico' della riflessione teologica a partire dai santi⁴¹.

³⁶ F.-M. LÉTHEL, “La teologia”, 83, n. 2.

³⁷ F.-M. LÉTHEL, “I santi come teologi”, 613.

³⁸ Cf F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 4. Lasciandosi interpellare dal fenomeno novecentesco del conferimento del Dottorato a donne che non sono teologhe di professione e cercando di interpretarlo, occorre riconoscervi un invito del Magistero a riformare profondamente la concezione di teologia come scienza, nonché l'indicazione dell'esigenza di un atteggiamento di conversione per il teologo, richiamato all'impegno per la propria personale santità come ambito necessario del suo ministero ecclesiale. Questa attitudine spirituale è il metodo fondamentale della ricerca teologica, giacché la santità è il fondamento della possibilità di teologare (cf ID., “La teologia”, 82).

³⁹ Cf F.-M. LÉTHEL, “La teologia”, 92.

⁴⁰ Nella sua tesi Léthel verifica questa proposta mettendo in relazione di complementarità sei autori (Ireneo di Lione, Anselmo d'Aosta, Tommaso d'Aquino, Giovanna d'Arco, Charles Peguy, Teresa di Lisieux), tutti santi tranne Charles Peguy, inserito a motivo del suo essere stato ispirato nella sua opera dalla santità di Giovanna d'Arco. Situandosi nella comunione dei santi, anch'egli può rientrare nella teologia dei santi. Il carattere militante della teologia di Léthel emerge con chiarezza nella simpatia per Giovanna d'Arco, che gli dà l'occasione di sottolineare la dimensione popolare e la portata liberatrice della teologia dei santi, radicata nella fede del popolo di Dio e nell'amore sofferto per la Chiesa gerarchica – madre che talvolta abortisce i suoi figli – fino all'effusione del sangue.

⁴¹ Così però l'autore corre il rischio di studiare gli scritti dei santi con l'intento di mostrarne l'accordo con la regola della fede, 'costringendoli' a essere quello che non sono, teologi di scuola. Nell'esecuzione della sua teologia dei santi, questo diventa

Constatando la differenza di generi letterari che contraddistinguono gli scritti dei santi nel corso dei secoli, nonché la distanza temporale che li separa per temperamento e cultura, si pone il problema di trovare l'unità di questa visione teologica. Il paradigma dell'unità profonda della teologia nelle sue diverse forme espressive è fornito dalla teologia patristica⁴², attraverso la distinzione dionisiaca della teologia dei santi in teologia mistica, simbolica, noetica⁴³. La complementarietà di queste forme di discorso teologico è la chiave ermeneutica della teologia dei santi; essa impedisce di ridurre la teologia alla sola modalità razionale restituendo dignità teologica alla mistica e al linguaggio simbolico.

Inoltre la teologia che nasce dalla santità è profondamente unitaria perchè esprime in forme diverse la stessa scienza divina, la conoscenza del mistero di Gesù donata dallo Spirito alla Chiesa, da lui mantenuta vicina alla storia di Gesù come il giorno di Pentecoste⁴⁴.

2.2 *La teologia, scienza dell'amore di Cristo*

Se il teologo è conoscitore di Dio, dei misteri della fede e della vita cristiana, allora i santi sono i più «profondi conoscitori del vero Dio che in Cristo Gesù si è rivelato come Amore». Perciò la loro teologia «è sempre cristocentrica ed è sempre spirituale, in quanto è conoscenza di Cristo nello Spirito Santo, per mezzo dei suoi principali doni che sono la fede, la speranza e la carità»⁴⁵. Sulla scia delle indicazioni contenute nella *Novo Millennio Ineunte* si possono distinguere l'indagine teologica dalla teologia vissuta dei santi come forme distinte, inseparabili e complementari «della teologia della Chiesa come autentica conoscenza del Mistero di Dio in

anche un freno all'attualizzazione del loro messaggio, data l'attenzione volta alle corrispondenze con la *regula* e dei santi tra loro e non alla funzione del loro messaggio nel contesto storico. Critica analoga è fatta da Domenico Sorrentino, che rileva una tendenza a ridimensionare la storicità del pensiero teologico a favore di una sorta di sovrastoricità spirituale che permetterebbe ai santi di incontrarsi al di là dello spazio e del tempo (cf D. SORRENTINO, "Sulla «Teologia dei santi»", 389-404, 398).

⁴² «Senza il riferimento ai Padri della Chiesa, è difficile cogliere l'unità profonda della teologia dei dottori medievali e dei mistici moderni, a causa della loro estrema differenza di espressione. Senza i Padri, si rischia d'interpretare i dottori in maniera intellettualista e i mistici in maniera troppo psicologica» (F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 7).

⁴³ Cf F.-M. LÉTHEL, "I santi", 617. In precedenza l'autore aveva proposto una teologia "tetramorfa", nella quale ai tre tipi di teologia si aggiungeva la teologia pratica, rappresentata da Giovanna d'Arco. Ogni tipo di teologia, ma sarebbe meglio dire di linguaggio teologico, ha dei santi che la rappresentano (cf ID., *Connaître*, 31-42).

⁴⁴ Cf F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 16.

⁴⁵ F.-M. LÉTHEL, "I santi", 613.

Cristo Gesù: da una parte la classica “teologia pensata” come “*scientia fidei*” e dall’altra parte la “teologia vissuta” come “*scientia amoris*”»⁴⁶.

Si potrebbe dire che la teologia dei santi è l’immutabile conoscenza ecclesiale della comunione con Gesù nello Spirito lungo la storia, perchè «i grandi mutamenti culturali dell’umanità toccano la Chiesa ma senza mai cambiarne la natura profonda»⁴⁷. L’amore di Gesù è la luce al di là del testo che risplende negli scritti dei santi; la santità è questo amore accolto come inesauribile sorgente di vita e miglior fonte di conoscenza teologica che esista, dopo la Scrittura⁴⁸.

La santità, intesa come pienezza dell’amore di Cristo accolto nello spirito umano, costituisce lo spazio nel quale la pluralità delle teologie esprime l’unità della teologia. Diversità di tempi, luoghi e culture vengono valorizzate perchè non impediscono alla teologia fondata sulla santità di veicolare il medesimo contenuto essenziale: la vita e la conoscenza del Risorto, sorgente dello Spirito che riempie l’unica Chiesa nella storia. In

⁴⁶ F.-M. LÉTHEL, “La teologia”, 84. Nell’essere in ascolto del Magistero François-Marie Léthel adotta una distinzione che, se seguita, porterebbe delle contraddizioni all’interno della sua proposta, almeno dal punto di vista formale. Ci sembra che l’indagine teologica o *scientia fidei* si possa ricondurre facilmente alla teologia noetica, mentre la teologia mistica e simbolica si può riferire alla teologia vissuta dei santi. Seguendo fino in fondo l’andamento del pensiero di Léthel, l’esecuzione della sua teologia e gli autori prediletti, ci sembra che la teologia dei santi si assimili alla teologia del vissuto e voglia riproporre la pertinenza, la convenienza e la percorribilità di una rinnovata teologia mistica (la teologia simbolica infatti in ultima analisi non si distingue da quella mistica che per l’accento posto sul linguaggio usato da autori che la tradizione teologica passata non ha riconosciuto nella categoria dei mistici).

⁴⁷ F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 16. Leggendo alcune righe dopo comprendiamo lo sfondo e lo sperato approdo mistico della teologia: «Per la teologia della Chiesa, la filosofia, la storia e tutte le altre scienze umane non saranno mai che delle servitrici; la teologia non ne ha assolutamente bisogno, mentre ha assolutamente bisogno dello Spirito Santo. Essa ha bisogno della Scrittura ispirata dallo Spirito Santo, e la Scrittura è sempre letta e interpretata nello Spirito Santo, vale a dire nella comunione con Gesù, ossia nella Chiesa, nella fede e nella carità della Chiesa».

⁴⁸ Cf F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 54. Questa affermazione si rafforza se pensiamo alle indicazioni contenute in DV e in OT 16 circa il ruolo della Scrittura nello studio e nella ricerca teologica. Analogamente alla Scrittura di cui la Chiesa riconosce il carattere ispirato, la “scrittura” dei santi, soprattutto mistici, riconosciuti dalla Chiesa, è la realtà nella quale si ha la maggiore possibilità di trovare narrata e riflessa in maniera comprensibile la storia di Dio con l’uomo, la rivelazione della sua vita incarnata nell’esistenza umana, una conoscenza del suo mistero alla cui origine c’è lo Spirito sia in Gesù che nella Scrittura e negli scritti dei santi. Tale è l’autocoscienza di Giovanni della Croce – richiamata da Léthel – quando si accinge a scrivere quasi a malincuore la ‘spiegazione’ dell’esperienza mistica di Dio contenuta nella poesia del *Cantico Spirituale* (cf CB, Prologo).

questo modo la Scrittura risuona in maniera vivente nello spazio della Tradizione, che approfondisce la rivelazione senza nulla aggiungere⁴⁹.

Le virtù teologiche sono la radice comune a ogni forma di discorso teologico, in quanto principali doni dello Spirito alla Chiesa perchè possa conoscere il mistero di Cristo, e fondamento della vita spirituale che ne è l'ambito vitale⁵⁰:

Mediante la fede, la speranza, l'amore, lo Spirito Santo ci dà la più profonda conoscenza di Dio possibile in questa vita, conoscenza del Padre per mezzo del Figlio Incarnato, conoscenza del Figlio stesso in tutti i Misteri della sua Divinità e della sua Umanità. Bisogna anche ricordare le parole di Paolo: “*più grande è la carità*” (1Cor 13,13), cioè più grande della fede e della speranza, e in un certo modo ancora più teologica. Insieme alla fede, ma ancora più che la fede, è la carità che ci fa conoscere Dio, secondo le parole di Giovanni: “chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio; invece chi non ama non ha conosciuto Dio, perchè Dio è Amore” (1Gv 4,7-8). L'Amore di carità (*agápe*) è Dio stesso (cf 1Gv 4,8), ed è il suo più grande Dono nei nostri cuori (cf Rm 5,5)⁵¹.

La carità, al seguito di san Paolo e san Tommaso, è concepita come la virtù teologica più grande, che comprende in se stessa la fede e la speranza (cf 1Cor 13,7.23). Essa è come l'organo che permette la più autentica e profonda percezione e comprensione della verità di Dio, grazie alla sua qualità di illuminare e attrarre il cuore dell'uomo e unirlo a Cristo⁵². In quanto tale «l'atto d'amore è l'atto teologico per eccellenza»⁵³. La teologia dei santi grazie alla carità è «una teologia forte che penetra nelle profondità di Dio e dell'uomo, capace di riproporre al fedele di oggi tutta la verità sul Mistero di Cristo facendola risplendere nell'amore»⁵⁴.

⁴⁹ Cf F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 45. Questo spiega una certa insistenza nel voler trovare echi, somiglianze, rimandi, analogie tra i diversi santi studiati, col rischio di appesantire il discorso fornendo un abbondante materiale comparativo.

⁵⁰ Cf F.-M. LÉTHEL, “La teologia”, 87. L'autore segue qui fedelmente la dottrina di Tommaso d'Aquino sulle *virtutes theologicae*, che indica nella carità la forma e la radice della fede e della speranza (STh I-II, q. 62). Su questa base viene formulato un suggestivo suggerimento di umiltà alla teologia, notando che, se già da ora è possibile l'amore assoluto, giacchè partecipando dello Spirito Santo, carità infinita, possiamo amare immediatamente, totalmente e smisuratamente, quanto alla conoscenza ci sono quaggiù limiti invalicabili, che cederanno il passo solamente con la visione celeste. Perciò ora non è possibile nessuna forma di sapere assoluto riguardo a Dio, ma solo una conoscenza “enigmatica” nella fede (cf 1Cor 13,12; STh II-II, q. 27, a. 4-7).

⁵¹ F.-M. LÉTHEL, “Verità”, 302.

⁵² F.-M. LÉTHEL, “La teologia”, 85.

⁵³ F.-M. LÉTHEL, “Verità”, 303.

⁵⁴ F.-M. LÉTHEL, “Verità”, 313.

2.3 La preghiera, fons et culmen della conoscenza teologica

La teologia dei santi in quanto teologia della Chiesa santa non è frutto di una conquista intellettuale ma dono dello Spirito Santo. Questo significa che il luogo proprio della teo-logia è la preghiera, nella quale lo Spirito infonde «una conoscenza misteriosa, paradossale, conoscenza dell'incomprensibile raffigurato dalle quattro dimensioni enumerate da san Paolo, “conoscenza dell'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza”»⁵⁵. Il fatto che con la nascita delle Università la preghiera non sia stata più considerata una forma legittima di teologia, nella sua qualità di espressione della scienza divina attinta alla sua sorgente, costituisce un impoverimento per la ricerca teologica. Da qui è venuto «il rischio di ridurre la teologia alla sola modalità razionale (noetica), senza integrare le altre due modalità: quella mistica e quella simbolica (che saranno poi considerate solo come “spiritualità”, e non più come vera e propria teologia)»⁵⁶. Occorre piuttosto affermare che la preghiera in quanto fonte della teologia come scienza divina è la forma letteraria più alta e scientifica di riflessione; essa non si contrappone all'esercizio della ragione, ma lo rende più intenso e penetrante⁵⁷, perché è l'attività dello spirito che inizia da e introduce alla conoscenza dell'Amore di Gesù, nel quale risplende tutta la verità del Mistero, in una perfetta reciprocità tra dono e possesso⁵⁸. Il rapporto tra oggettività e soggettività in teologia si esprime al meglio nella preghiera, dato che in essa «il soggetto umano è unito al suo oggetto divino per la fede, la speranza e, più ancora, per l'amore»⁵⁹. La preghiera, in quanto esercizio delle virtù teologiche, nelle quali si dischiude la dimensione universale della santità cristiana e la relativa teologia, è la più pura attività teologica⁶⁰. La conoscenza teologica è allora anche questione di gusto, di

⁵⁵ F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 4.

⁵⁶ F.-M. LÉTHEL, “Verità”, 308.

⁵⁷ Léthel osserva che l'espressione *fides quaerens intellectum*, il primo titolo dato da Anselmo d'Aosta al suo *Proslogion*, è più ricca dell'espressione tradizionale *intellectus fidei*. Essa ricorda che l'atto stesso della fede è preghiera, perciò l'intelligenza che si applica alla conoscenza del mistero di Dio e lo esprime col linguaggio del dialogo con lui produce la migliore teologia, perchè comunica la propria conoscenza di Cristo aiutando a entrare nella comunione con lui. Metodologicamente ciò significa che «dobbiamo anzitutto accogliere la teologia dei santi pregando con le loro preghiere» (F.-M. LÉTHEL, “Verità”, 307).

⁵⁸ Cf F.-M. LÉTHEL, “Verità”, 311.

⁵⁹ F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 37.

⁶⁰ L'autore dichiara al riguardo il debito evidente della sua prospettiva teologica alla tradizione carmelitana di cui fa parte: «È probabilmente la maniera carmelitana di fare della teologia che ha reso possibile la mia ricerca, e questo perchè ella relativizza sempre l'intellettuale in rapporto allo spirituale, l'attività della ragione in rapporto alla

quel gusto che proviene dalla preghiera nella quale l'immediatezza della comunione con Gesù e della comunione dei santi apre il paesaggio del Mistero vissuto e compreso nei secoli, con la ricchezza delle diverse sensibilità, culture, linguaggi, immagini, accendendo il desiderio di immergersi nelle sorgenti della santità⁶¹. Sia come attività che come forma linguistica, la preghiera si trova perciò al centro dell'approccio metodologico di una teologia elaborata a partire da e sullo stile della teologia dei santi.

2.4 *Paradossale scientificità della teologia*

La teologia vissuta dei santi è animata dal dinamismo «*della fede che risplende nell'Amore, o dell'Amore che sperimenta e in qualche modo "verifica" il Mistero della fede*»⁶². Tale verifica esperienziale del mistero divino determina il carattere scientifico per antonomasia della teologia che scaturisce dalla santità della vita. In qualunque forma linguistica essa si esprima, il fatto di "patire le realtà divine" fa acquisire una profonda e sicura conoscenza di Dio e delle vie attraverso cui si manifesta all'uomo⁶³. La battaglia per riconoscere il carattere di scientificità alla teologia dei santi non ha solamente lo scopo di ridare dignità teologica ai mistici e agli autori che esprimono la loro conoscenza diretta del Dio cristiano col linguaggio simbolico, ma anche di ri-formare l'intera ricerca teologica centrandola sulla dimensione mistica della conoscenza reale di Dio. Infatti,

in primo luogo non è la ragione che dà alla teologia il suo carattere scientifico, ma la conoscenza soprannaturale di Dio nella fede e nella carità. Per la teologia, il linguaggio simbolico della Scrittura resterà sempre il più scientifico di tutti, più scientifico del linguaggio speculativo, razionale. Infine la scienza teologica per eccellenza è la visione di Dio faccia a faccia e ciò che più vi si avvicina è la teologia mistica, la più scientifica di tutte le forme teologiche quaggiù⁶⁴.

Allora «tutti i santi sono teologi perchè tutti i santi sono mistici»⁶⁵, benchè non tutti in maniera esplicita. La mistica è la scienza dell'amore di

vita di orazione, la speculazione in rapporto alla contemplazione. Questo "primato dello spirituale" privilegia il punto di vista della sintesi in rapporto a quello dell'analisi, caratterizza il generalista piuttosto che lo specialista. Ma ancora qui occorre dire che queste differenti vocazioni sono complementari» (F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 46, n. 57).

⁶¹ F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 53.

⁶² F.-M. LÉTHEL, "Verità", 304.

⁶³ Cf F.-M. LÉTHEL, "Verità", 304.

⁶⁴ F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 42. Chiaro e dichiarato è l'influsso di Tommaso d'Aquino, Dionigi Areopagita, Giovanni della Croce in questa concezione di teologia.

⁶⁵ F.-M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ*, 35.

Gesù, l'intelligenza del mistero di Cristo (cf Ef 3,4), in-com-prensibile, che accade al di là della mediazione linguistica, nell'unione immediata dell'uomo con Dio che avviene nell'oscurità della fede.

La teologia formulata dai santi esercita dunque nella Chiesa la funzione critica più profonda, perchè essi sono portatori della luce di verità che proviene direttamente dal Mistero vissuto e amato. È una luce sulle cose che contesta il presunto sapere critico proveniente dal mondo che vive lontano da Dio nel non amore, tenebra del peccato. Trarre il proprio giudizio e visione delle cose dall'esperienza di Cristo nella luce dello Spirito è paradossalmente il massimo dell'atteggiamento critico, perchè da un lato attinge all'efficacia rivelatrice del Verbo incarnato, Parola di Dio alla quale appartiene il giudizio vero e quindi ogni funzione critica, dall'altro alla storia di Dio con l'uomo, verità profonda della storia al di là delle apparenze. La fede cristiana dischiude la verità della storia umana e la sua comprensione perchè la storia reale è quella che avviene nella profondità del cuore umano. La storia ecclesiale della santità è dunque anche la verità della storia, il pensiero dei santi la più pertinente critica della verità storica⁶⁶. D'altronde, se la teologia è l'interpretazione ecclesiale del Vangelo di Cristo, la migliore interpretazione e conoscenza del mistero di Dio è quella che avviene comunicando "dal di dentro" con la persona del Figlio suo Gesù Cristo. Una persona trasformata dall'unione con Dio, identificata con Cristo per l'immersione nella sua Pasqua (purificazione-illuminazione), può a buon titolo interpretarne il messaggio cogliendone lo spirito, la sottesa visione delle cose, la prospettiva e la finalità che lo anima. A questo livello mistico si gioca il passaggio da una conoscenza esteriore della realtà (teologia a tavolino) alla conoscenza interiore del mistero (contemplazione mistica), che dà ordine e organizza ogni considerazione e riflessione speculativa. Soltanto così avviene la vera incarnazione come opera dello Spirito nella dimensione temporale propria di un'epoca⁶⁷. In tal modo la teologia dei santi è sempre *essenzialmente* scientifica⁶⁸.

⁶⁶ Cf F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 39, n. 49; 425-426. Incontriamo qui con la massima chiarezza l'intreccio tra stimolanti e geniali intuizioni che varrebbe la pena ritenere e approfondire e un massimalismo spirituale che tende non solo a relativizzare l'idolo della scientificità, ma a volerlo quasi saltare a piè pari. Questo duplice atteggiamento a livello di elaborazione della teologia dei santi fa sì che ne venga diminuita l'efficacia critica e l'universalizzazione dei risultati per una mancanza di confronto assunta a livello metodologico.

⁶⁷ Cf F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 19, n. 30.

⁶⁸ Cf F.-M. LÉTHEL, *Connaître*, 52-53. Léthel è consapevole delle differenze tra i teologi, le forme linguistiche, le epoche storiche e le culture, ma la santità e la teologia che nasce da essa è fattore di unità, apertura e comunione, perchè è la vocazione

3. Giovanni Lombarda: teologia come ermeneutica dell'esistenza santa

3.1 Circolarità tra *affectum cordis* e *itinerarium mentis*

Debitore dell'impostazione metodologica della Scuola di Milano e della prospettiva teologica di H. U. von Balthasar⁶⁹, la lunga e articolata proposta di Giovanni Lombarda parte da un limpido assunto: la santità ha una funzione archetipica per l'intelligenza della fede che ha per oggetto l'economia della salvezza, dato il carattere costitutivo in essa dell'intreccio di dimensione estetica, etica, e noetica della verità⁷⁰.

La teologia si configura come riflessione della fede considerata nella sua qualità di testimonianza. La verità testimoniale che la teologia indaga ha il marchio di una chiamata divina storico-relazionale che richiede una risposta umana affettiva ed effettiva. Più precisamente, la riflessione teologica si impegna a indagare la qualità teologale dell'esperienza credente a partire dall'evento cristo-logico della verità⁷¹.

Per ottenere lo scopo di dare un contributo all'elaborazione di uno stile unitario del discorso teologico è preziosa la testimonianza del primo millennio, dove chiara era la coscienza che il sapere della fede sussiste

universale fondamentale di ogni credente nella Chiesa, corpo mistico di Cristo in cui tutto comunica.

⁶⁹ Lombarda paga lo scotto della sua formazione milanese in un eccessivo peso dato all'esigenza di fondare anche filosoficamente il discorso e nell'oscillazione del linguaggio tra forma discorsiva e tecnica. Giustifica la dimensione teologica della sua proposta fondamentale in un lungo capitolo (pagine 181-270), dando lo sfondo cristologico-trinitario che sottende la nota proposta balthasariana del valore teologico del santo in quanto 'esistenza teologica'. L'intero percorso di Lombarda è orchestrato attorno alla duplice metafora dell'opera lirica e del processo giudiziario, che gli serve per esporre la struttura simbolica della verità, ossia l'intreccio tra la bellezza affascinante e tremenda di Dio, che rivelandosi chiama a sé l'uomo e il dramma della libertà, che decidendo di sé e del senso dell'esistenza di fronte alla Verità decide anche di Dio, della gratuita offerta della sua stessa vita, ponendosi in contesto di giudizio. Questa scelta, se da un lato costituisce un aspetto originale e stimolante della riflessione, dall'altro rende tortuoso e talvolta faticoso cogliere con linearità gli snodi del discorso.

⁷⁰ Cf G. LOMBARDA, *La santità*, 4. Lo scopo della ricerca non è in prima analisi verificare il contributo che il vissuto dei santi può dare alla teologia a livello dell'elaborazione dei suoi contenuti; questo va da sé, ricordando che ogni esistenza cristiana è portatrice di una missione divina che ha lo scopo di fornire alla Chiesa una comprensione rinnovata di un aspetto della rivelazione o del dogma, adatta ai tempi in cui il santo vive. Piuttosto, intende puntare a un'integrazione sapienziale tra sapere teologico e vita vissuta nella dimensione teologale. Questo intento richiede metodologicamente il vaglio dell'esperienza credente di una pluralità di figure che rappresentino un ventaglio delle possibili molteplici forme della realtà e del pensiero cristiano, nella fattispecie Francesco di Sales, Dietrich Bonhoeffer, Edith Stein.

⁷¹ Cf G. LOMBARDA, *La santità*, 6.

realmente nell'esperienza vissuta (vita e liturgia), non nel rimando teorico ad essa; coerentemente esso trova il suo modello linguistico nel linguaggio liturgico simbolico, narrativo, eucologico, che permette alla teologia non solo di indicare ma anche di introdurre nel mistero⁷². La fede vissuta infatti mostra la consapevolezza che il dire teologico si esprime poeticamente-simbolicamente, dispiegandosi

nel gioco 'virtuoso' di *μίμησις* e *ποίησις*. Nella personalizzazione di una fede oggettiva la vita viene concretamente plasmata e resa capace di profonda intelligenza teologica. [...] Quello della santità è dunque un vissuto per sua natura teologicamente eloquente, un fenomeno teologico appunto, che domanda però di essere raccolto non con la pretesa della sistematica teologica, bensì con la peculiarità che gli è propria: un vissuto che si esplora, si decifra solo se raccolto con i registri estetico, narrativo e pratico⁷³.

Quindi considerare la santità vissuta fonte di conoscenza teologica implica un corrispondente nuovo *sensus theologicus*, da elaborare facendo alleanza tra ragione e immagine, analisi e simbolizzazione. Ciò significa rendersi conto del fondamentale statuto di obbedienza alla rivelazione dell'*analysis fidei*, che implica la rivalutazione dell'affettività come dimensione della coscienza effettivamente credente, nella quale cioè la conoscenza e la decisione responsabile si compenetrano a livello della profondità mistica dell'io. La fede autentica e la relativa conoscenza non sono già date trascendentalmente ma crescono nel tempo al passo dell'uomo che crede, spera, ama. Il culmine teologico-cristologico rimane però il dramma della conformazione al mistero pasquale di Cristo: «*l'affectus fidei diventa qui il sacrificium fidei da cui si deve poter ricavare l'intellectus affectivus come scientia crucis. Questo è l'approdo della teologia dell'uomo santo come locus theologicus: una 'scientia amoris crucifixi'*»⁷⁴. La teologia che nasce in questa dimensione rimane ancorata alla fede e può contribuire a suscitare un'esperienza cristiana.

3.2 *Il santo, uomo segnato in Cristo dall'amore trinitario*

La santità non è appannaggio solamente dei santi canonizzati ma riguarda tutti i cristiani in forza del battesimo. Il punto è allora individuare le caratteristiche di un uomo segnato dalla santità, costituito luogo storico dell'evento di Cristo. L'approccio deve essere fenomenologico-ermeneutico, perché

⁷² Cf G. LOMBARDA, *La santità*, 33.

⁷³ G. LOMBARDA, *La santità*, 391.

⁷⁴ G. LOMBARDA, *La santità*, 391.

il *Logos* si manifesta in modo storico all'io personale, aperto alla trascendenza e capace di un pensiero riflessivo, si offre in un *ethos* sociale e culturale come istanza interpellante e assoluta, giudicando e lasciandosi 'giudicare', nella modalità 'relativa' della relazionalità interpersonale che qualifica il pensare in modo corriflessivo e fecondo⁷⁵.

La santità emerge allora dal dinamismo biografico della libertà umana interpellata dalla grazia, che conduce alla verità cristologica in uno spazio-tempo determinati, che costituiscono lo scenario dell'inveramento della passione in quanto culmine della rivelazione dell'amore di Dio. Seguire fenomenologicamente il movimento della libertà ha il vantaggio di salvaguardare l'eccedenza enigmatica del mistero e di cogliere la storia interpersonale della verità senza definirla astrattamente a priori, il che facilmente la svuoterebbe della specifica drammaticità. La logica dell'amore infatti non è conforme alla logica del concetto, riguarda l'incontro personale, il travaglio della libertà, e richiede perciò un *intellectus affectivus*⁷⁶. Le immagini dell'arte sacra, il racconto, la celebrazione liturgica sono dunque i luoghi fondamentali delle percezioni umane del mistero dell'essere divino, il passaggio necessario per «evincere la *theoria* del santo come *l'uomo 'segnato' dalla presenza di Dio perché si è 'lasciato segnare' nella carne dall'incontro con Cristo, capace a sua volta di 'segnare'*»⁷⁷.

Emerge con chiarezza da questa affermazione che il fondamento veritativo dell'esperienza credente nello Spirito è Cristo stesso, nel quale sussiste la pienezza dell'umanità come libertà aperta all'amore. L'esperienza del santo si definisce perciò come esperienza del mistero teandrico; è luogo della rivelazione⁷⁸ nel percorso esistenziale che porta il singolo credente che obbedisce alla verità con tutto se stesso ad imparare l'essere figlio. Affidandosi alla testimonianza di Cristo l'uomo può superare in se stesso le tensioni e le ambiguità della libertà creaturale aprendosi all'amore trinitario:

Intelletto, sentimento, ragione e cuore – *corpo-azione-passione* – si integrano *insieme* nella corrispondenza al progetto di Dio che è sempre un'interruzione, un andare a tastonare, una differenza sempre più grande. [...] Preghiera, dedizione di sé, morire sono il suo in-segnare, il suo testimoniare nell'acqua e nel sangue l'*unicum credibile*: l'amore trinitario. In ciò si congiunge il massimo di espressività con il massimo della paradossalità: qui il santo è realmente il veggente capace di vedere Dio attraverso la croce (e con essa ogni

⁷⁵ G. LOMBARDA, *La santità*, 71.

⁷⁶ G. LOMBARDA, *La santità*, 73.

⁷⁷ G. LOMBARDA, *La santità*, 74.

⁷⁸ Cf G. LOMBARDA, *La santità*, 139.

dramma umano quotidiano e notturno); l'idiota u-topico, ossia senza luogo mondano perché totalmente espropriato⁷⁹.

Così l'esistenza cristiana del santo diventa un «prendere *corpo*, un *fare* e un *patire* la verità presente nel Verbo, resa 'più luminosa' dalla luce dello Spirito che risplende nella missione particolare ed è conosciuta per connaturalità»⁸⁰. L'autentico sapere teologico fiorisce quindi entro la polarità della visione di Dio e dell'obbedienza drammatica dischiuse dalla fede, che mantiene l'intera esistenza nel dinamismo infinito dell'amore che ha luogo in Cristo. Questo fa sì che l'uomo si ri-trovi nella dialettica pasquale alla presenza di Dio. Il fondamento dogmatico della santità è dunque la dedizione di Cristo fino alla morte di croce, nella quale si rivela l'amore del Padre come verità di Dio. Il santo è quindi l'uomo con-segnato a Cristo e quindi segnato dalla sua forma di dedizione drammatica sino alla sostituzione vicaria.

Una fenomenologia del testimone e della testimonianza poi garantiscono la differenza teologica tra la verità teologale dell'esistenza umana e l'evidenza storica personale della verità di Cristo. Se infatti è vero che la verità di Dio emerge in maniera convincente da un'esistenza conforme alla rivelazione dell'amore, nello stesso tempo tale verità non coincide con l'autobiografia del santo. Soltanto così l'influsso storico e culturale dell'esistenza personale diventano ermeneutica della realtà mondana, modalità affidabile della realtà teologale e pertanto non solo spazio ma anche criterio di una teologia incisiva⁸¹, in grado di presentare Gesù Cristo attraverso modelli di personalizzazione della sua esistenza, possibili nello spazio della libertà, disponibile al venire di Dio che si dischiude nella preghiera⁸².

⁷⁹ G. LOMBARDA, *La santità*, 219-220. Corpo, azione e passione costituiscono la struttura formale del vissuto umano, la griglia ontologica fenomenologico-ermeneutica della tesi, che permette di descrivere la genesi e la fisionomia di un uomo santo. Ci sembra che guadagnare e motivare a posteriori questa struttura avrebbe giovato alla naturalezza e persuasività dell'intero percorso.

⁸⁰ G. LOMBARDA, *La santità*, 220.

⁸¹ Cf G. LOMBARDA, *La santità*, 389-390.

⁸² All'inizio della tesi Lombarda afferma che l'analisi ermeneutica si sviluppa in un'ontologia della libertà e della verità. In che senso, dove e in che modo non ci è parso chiaro, dato che non viene formalizzato in nessun punto. Non è sufficiente infatti «riflettere in modo puntuale sul dinamismo biografico nel quale la grazia santificante del Dio santo si incontra con la libertà dell'uomo, conducendolo alla santità», per dire che si sta elaborando una «ontologia della libertà che approda alla verità cristologica» (G. LOMBARDA, *La santità*, 72). Possiamo invece dire che la fenomenologia biografica della grazia divina prepara il materiale col quale sarebbe possibile elaborare una interessante ontologia "dinamica" dell'incarnazione.

3.3 Teologia confessante e mistagogia del mistero di Cristo dei testimoni della grazia

Il santo in quanto testimone è traccia della presenza divina. Egli dice Dio nel suo stesso esistere senza colmarne l'assenza; salvaguarda in se stesso la differenza teologica patendola e diventando così luogo di credibilità, teste nella concretezza del fare di un dialogo tra verità e libertà che ha dato significato alla sua vita espropriandolo felicemente di sé, fino alla possibilità del martirio come totale immedesimazione cristologica alla verità che è amore⁸³.

Il testimone che vede nella fede *'fa fede'* di ciò che ora non c'è più *se non* nello spazio visibile del vissuto credente. Egli *'è'* la modalità pubblica *hic et nunc*, la *'messa in scena'*, nel senso di relazione *in actu – fides testimoniale* – con Cristo, della verità di Dio che è amore. Questa relazione nel fondamento vivificante dello Spirito – *'oggettiva'* esperienza e cuore della fede – è l'origine e il contenuto della testimonianza⁸⁴.

Nella testimonianza si intrecciano l'esistenza concreta e la consapevolezza di sé, la fenomenologia dell'accordo ontologico-teologico nella santità tra Verità-Grazia e libertà⁸⁵. Il santo perciò si rivela essere teologo in quanto mistagogo più che come speculativo; il suo sapere è simpatetico, intuitivo-affettivo, frutto di una riconciliazione con se stesso e gli altri che è figura vissuta del mistero trinitario nel quale lo Spirito lo introduce⁸⁶.

La sua è una teologia *'in statu confessionis'*, nella quale il sapere è realtà vitale in continua ricerca dell'amore, che consegna all'idea la presenza e la figura di colui che vuole conoscere. La confessione è il genere letterario che meglio consente di cogliere legate verità ed esistenza, la conoscenza della verità come verità dell'esistenza: «La confessione è la vita che si apre a conoscere la verità e al contempo la rivelazione stessa della vita: una mistagogia frutto di patimento – *pathos* – che prende partito e dà credito a un nuovo fare – *ethos* – del cuore vissuto come *ordo amoris*»⁸⁷. La confessione è questo perché è la forma della rivelazione intesa come atto personale con cui Dio dice se stesso disponendo di sé. In questo senso la

⁸³ Cf G. LOMBARDA, *La santità*, 223-228. «Il coinvolgimento *usque ad mortem* *'situa'* il testimone nel *luogo archetipo* ed esclusivo dell'assoluta rivelazione divina, Cristo, e lo espone di nuovo all'originaria impressione pneumatica di Dio» (ivi, 230).

⁸⁴ G. LOMBARDA, *La santità*, 229.

⁸⁵ Cf G. LOMBARDA, *La santità*, 233.

⁸⁶ Cf G. LOMBARDA, *La santità*, 389.

⁸⁷ G. LOMBARDA, *La santità*, 387.

teologia dell'uomo santo, intercettata «precisamente nel punto di incontro di *ethos* e *pathos* cristiani»⁸⁸, è *locus theologicus*.

3.4 Metodo e stile della teologia: saper-dire persuasivamente la fede

Da questo approccio fondativo alla santità può scaturire una nuova prospettiva teologica, caratterizzata da uno stile sapienziale, attento alla cultura nella quale il divino interpella storicamente la libertà umana, e da un teologare segnato da un atteggiamento teorico *sub specie sanctitatis*. Una teologia che non si limiti a insegnare e informare, ma cerchi di convincere e spinga a rinnovare la vita. Infatti non la *ratio* ma la ragione estetica degli affetti spinge la libertà a scoprire che il proprio fondamento trascendente è il mistero dell'amore, che attrae persuasivamente con la bellezza del suo Logos incarnato. Dunque se si vogliono indicare le caratteristiche di una fede che salva, occorre fissare l'attenzione sulla corrispondenza tra la qualità originariamente estetica della verità e la dinamica etica della sua comunicazione. Una verità bella seduce la libertà, che nella fede si apre a riceverla e agisce creativamente riconoscendo l'istanza veritativa; in quanto atto responsoriale a Dio la fede «trascende il mondo decifrandone il senso nel più vasto orizzonte del *kosmos* divino»⁸⁹, definendosi come affidamento esistenziale alla grazia che salva. Il valore conoscitivo della fede sta in questo *sapere* la verità trascendente in quanto accogliendola accade la con-formazione a essa.

Per essere persuasivo il linguaggio dovrebbe riflettere il sapore della verità conosciuta, salvaguardare la verità divina dalla sua oggettivazione, mantenendo la tensione tra parola e silenzio, indisponibilità e comunione, permettendo così al movimento trans-concettuale della fede di esprimersi⁹⁰. Questa esigenza indica alla teologia il compito di aprirsi alla poesia e alla letteratura come spazi nei quali viene rispettata la dialettica tra presenza e assenza, identità e differenza, ulteriorità di Dio e inafferrabilità della libertà. Il linguaggio simbolico come linguaggio dell'incarnazione si propone alla teologia come momento unificante delle diverse modalità di

⁸⁸ G. LOMBARDA, *La santità*, 389.

⁸⁹ Cf G. LOMBARDA, *La santità*, 142.

⁹⁰ «Parola e silenzio devono poter stare insieme perchè la voce del concetto non violenti il silenzio e il silenzio non diventi apofatismo radicale. Per questo il concetto ha bisogno dell'immagine che il paradosso e il poema gli forniscono. [...] Teologia sapiente e mitobiografia, teologia, filosofia e poesia qui si incontrano nel medesimo *sapere* e *dicere: sapientia cordis et mentis*, secondo un'alleanza da qualcuno definita 'ecumenica', che fungano da mistagogia del Mistero santo nel cuore del vissuto umano» (G. LOMBARDA, *La santità*, 144).

approccio – corporeo, dialogico, riflessivo – alla verità di Dio⁹¹. Questo per la teologia significherebbe

la scommessa di un metodo teologico in grado di collegare il sapere alla vita affettiva, etica, simbolica, rituale e alla coscienza credente nella sua forma integrale. [...] Al teologo sarebbe perciò richiesta, già a livello metodologico e non solo personale, una disposizione cristiana dell'animo che tenti di aprire la fede teologale all'originaria esperienza 'dell'ascoltare e vedere', omologandola col 'riconoscere e comprendere'⁹².

In particolare per la teologia sistematica significherebbe «inserire la santità vissuta come dato fondamentale ed essenziale»⁹³, recuperando la modalità di accesso al mistero personale del Dio trinitario entro l'orizzonte universalmente umano della fede, vissuta come ciò che dà significato alla vita. Ne trarrebbe giovamento sia la fisionomia del teologo, che riceverebbe un fermento esistenziale, sia il discorso teologico, che verrebbe sottratto al rischio di eccessiva astrattezza. La riflessione teologica potrebbe allora oltrepassare la fede come oggetto teorico «in direzione di una relazione personale e vitale dell'anima con la Verità che si concede nell'amore secondo il dinamismo storico»⁹⁴.

4. Gottlieb Söhngen: teologia tra sapienza e scienza

4.1 *Aporia e originalità della scienza teologica, tra sapienza di Dio e razionalità umana*

Il saggio di G. Söhngen contiene degli spunti interessanti per chiarire la prospettiva della nostra ricerca, benché la sua prospettiva non sia quella

⁹¹ «Dio si esprime nel linguaggio del *Verbum caro* che istituisce e acuisce la tensione nel dramma linguistico del suo 'dire umano'. Il luogo ove la sintesi di concettualità ed esperienza sembra realizzarsi è il simbolo. Dunque la qualità originaria del *dicere fidem* sembra essere simbolica» (G. LOMBARDA, *La santità*, 143).

⁹² G. LOMBARDA, *La santità*, 404. Per Lombarda la realtà con cui si ha a che fare con la santità vissuta e l'esigenza che ne scaturisce è questa: «Si tratta in sintesi di un'alchimia misteriosa tra l'analisi dei testi, tra l'orizzonte storico-culturale e quello psicologico-simbolico: un tentativo più o meno stringente di approssimazione al punto focale di ciascuno dove si affaccia e trova voce il mistero di Dio» (ivi, 235). Sembra che Lombarda al fondo abbia di mira una sorta di presa teorica raffinata e accorta del fondamento ontologico soprannaturale dell'esperienza, che però, in quanto tale, non si trova nel testo ma rimanda alla vita.

⁹³ G. LOMBARDA, *La santità*, 404.

⁹⁴ Cf G. LOMBARDA, *La santità*, 405.

della relazione tra santità della vita e riflessione teologica⁹⁵. Infatti, la messa a fuoco del rapporto costitutivo tra *kerygma* e discorso teologico illumina la questione del fondamento intrinseco al fare teologia. La teologia cristiana, se vuole essere teologia determinata dal *mysterium*, ha un'essenziale connotazione storico-salvifica e un carattere scientifico in riferimento ai suoi due pilastri: «la sapienza di Dio nel mistero salvifico», ossia la volontà divina di salvare ogni uomo rivelata a noi dallo Spirito; la conoscenza razionale del divino, «una conoscenza di Dio nel mito e nel *logos*, cioè nella poesia e nel pensiero dell'uomo»⁹⁶.

Se consideriamo la teologia come scienza teologica, vediamo che essa è messa in discussione da parte della stessa rivelazione, prima ancora che dalla filosofia o cultura mondana. Si tratta infatti di un'impresa e avventura rischiosa e affascinante dello Spirito Santo e dello spirito umano che cercano la loro congiunzione nel divenire della storia⁹⁷. Ma la forma e il contenuto della rivelazione, ossia la sapienza nel/del mistero è «sapienza e conoscenza mediante la fede e soltanto mediante la fede, cioè non anche mediante una conoscenza da visione umana»⁹⁸. Essa può essere considerata teologia soltanto intendendola come conoscenza di Dio in senso generale, non certo intendendola come scienza della rivelazione annunciata. In questa accezione, invece, essa si forma *per additionem*, aggiungendo ciò che conosciamo mediante la ragione scientifica alla conoscenza che desumiamo dalla rivelazione divina mediante la fede⁹⁹. Il punto di

⁹⁵ Gottlieb Söhngen, figura quasi sconosciuta in Italia, è un importante teologo tedesco che influì non poco all'istaurazione di una nuova mentalità teologica all'interno del cattolicesimo prima del Concilio Vaticano II, influenzando col suo insegnamento parecchi teologi tra cui il giovane Ratzinger. Il suo nome è legato principalmente alla discussione innescata da K. Barth sull'analogia e al dibattito sulla teologia dei misteri di O. Casel, benchè il suo contributo sia importante anche su altri fronti, in particolare riguardo al concetto di rivelazione interpretato attraverso la categoria paolina storico-salvifica di «mistero», incentrata sulla figura di Gesù Cristo, nel quale si trovano riuniti Dio e uomo, rivelazione e fede, *eros* e *agape*, legge e Vangelo, storia e verità. Non ultimo è da segnalare una sua teologia del diritto, elaborata alla luce della rivelazione biblica (*Grundfragen einer Rechtstheologie*). Per una presentazione generale del suo pensiero teologico fondamentale, cf N. BIŽAKA, *Rivelazione*.

⁹⁶ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 512. L'autore si mostra consapevole dell'aporia in cui incorre il tentativo di proporre una teologia intesa come sapienza di Dio sulla via della scienza, date le pretese non scientifiche ma salvifiche della teologia come sapienza divina rivelata e all'opposto le pretese del pensiero scientifico che vuole applicarsi alla sapienza di Dio nel mistero (cf *ivi*, 513).

⁹⁷ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 532.

⁹⁸ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 529.

⁹⁹ Cf G. SÖHNGEN, "La sapienza", 531. Söhngen fa queste affermazioni appoggiandosi ripetutamente alla contrapposizione paolina tra sapienza divina e

equilibrio tra le esigenze contrastanti della scienza e della sapienza è la considerazione che il linguaggio della parola di Dio «è e rimane la prima legge stilistica d'ogni linguaggio teologico nella sua precedenza sulla seconda aggiuntiva legge stilistica d'una concettualità scientifica, sia essa storica o sistematica»¹⁰⁰. La teologia è dottrina di Dio soltanto in quanto è la dottrina della parola di Dio, che è al contempo parola, fatto, ethos comunitario nei quali si annuncia la verità divina. Ciò significa che la storicità, il carattere linguistico e il contenuto dottrinale appartengono alla struttura dell'oggetto teologico e lo caratterizzano, in quanto sono «riferiti al *kerygma* stesso quale annuncio vivo d'una volontà divina salvifica e d'un messaggio divino salvifico attraverso la parola e i sacramenti»¹⁰¹.

La teologia non è quindi un sapere uniforme. Oltre

la speculazione teologica attraverso lo sforzo della scienza e del concetto, esiste ancora una teologia mistica in quanto meditazione e contemplazione dalla pienezza dello Spirito Santo e dei suoi doni. Come ogni scienza, anche la teologia indica al di là ciò che è più di una pura scienza, ciò che è sapienza in quanto ispirazione. Così l'inizio e la fine di tutte le vie della teologia è la sapienza di Dio sperimentata e vissuta nella fede. La teologia nel concetto specifico di una scienza della fede si è sviluppata per noi come *sapienza rivelata di Dio per la via della ragione credente dell'uomo*¹⁰².

C'è quindi una conoscenza della fede che si acquista mediante l'esercizio della ragione. Si può dire che «la teologia riferisce tutto alla sapienza (nel concetto pneumatico), ma per la via della scienza (nel concetto razionale)»¹⁰³. Il movimento del pensiero proprio della ragione

sapienza umana; assimila la sapienza divina alla teologia intesa come conoscenza di Dio e la sapienza umana alla scienza intesa come conoscenza mediante il *logos*. A partire da questo fatto possiamo rilevare già nel titolo dell'introduzione al saggio in questione «L'aporia fondamentale della teologia 'sapienza nel mistero' e conoscenza mediante la ragione», la presenza di un'incomprensione e di un'assunzione acritica. Infatti, leggendo con attenzione le prime pagine del saggio ci si rende conto che il giudizio di aporeticità ha due presupposti: 1) una contrapposizione indebita tra i due ordini di conoscenza, divino e umano, che travisa il pensiero paolino. Paolo infatti con l'espressione 'sapienza umana' indica il sapere che pretende di conoscere la realtà contrapponendosi alla conoscenza che è dischiusa da e in Cristo crocifisso, non certo l'esercizio della ragione nella conoscenza di Dio e della realtà; 2) un'adozione acritica del paradigma della ragione scientifica chiusa alla rivelazione. È operante cioè l'idea della separazione tra fede e ragione e della necessaria assunzione in teologia della concettualità filosofica elaborata nella modernità in contrapposizione alla Rivelazione.

¹⁰⁰ Cf G. SÖHNGEN, "La sapienza", 579.

¹⁰¹ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 579.

¹⁰² G. SÖHNGEN, "La sapienza", 579.

¹⁰³ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 592. Nella sua funzione di servizio alla fede e all'annuncio missionario, la teologia prepara anche le espressioni precise necessarie

teologica «si fonda sull'*intellectus fidei* come sul principio e sul termine del discorso»¹⁰⁴. Questo significa che la teologia scientifica è mossa e vivificata, ha alla sua base e deve condurre a quell'intelligenza e quella sapienza che lo Spirito infonde nella fede.

4.2 *Il fondamento spirituale-kerygmatico*

La teologia ha per sua natura un fondamento spirituale. È conoscenza del mistero, la cui natura è di essere

un *perfectum historicum actualiter praesens in kerygmate*. Una teologia nel concetto specificamente teologico incontrerà sempre difficoltà su questo punto e sarà sempre inferiore al kerygma come evento, e quindi, se è intelligente, sperimenterà i suoi limiti essenziali¹⁰⁵.

Compito insostituibile della teologia è quindi il servizio reso alla presa di coscienza del problema e dei limiti della conoscenza umana del mistero divino rivelato, della dismisura tra ciò che l'annuncio contiene, le capacità della comprensione umana e la possibilità di esprimerlo. Tra teologia e kerygma c'è una tensione intrinseca che si deve riflettere nella coscienza del teologo, necessariamente combattuta dall'impossibilità di un'espressione integrale¹⁰⁶. In senso storico e oggettivo, all'inizio della teologia sta

ciò che preesiste a ogni retta teologia e 'sana dottrina', e cioè il *kerygma* degli apostoli, e non una teologia degli apostoli. La teologia non si fonda su se stessa, bensì sul *kerygma*, che non è teologia, ma l'inizio primo fondante e il senso primo orientativo di ogni teologia, l'ἀρχή e il τέλος, l'ἐνέργεια e l'ἐντελέχεια, la realtà prima e il modello primo che sono in azione in ogni opera teologica¹⁰⁷.

perchè il magistero ecclesiastico possa svolgere la sua funzione specifica. Le conclusioni teologiche sviluppano mediante un procedimento razionale in una linguaggio adatto ai tempi la verità realmente e pienamente data nel *patrimonium fidei* (cf *ivi*, 591).

¹⁰⁴ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 592. Sulla scia di S. Tommaso la teologia per Söhngen è una scienza *sui generis*, che ha il mistero della sapienza di Dio come fondamento (spirituale) del suo sapere. Secondo la classica dottrina tomista gli articoli di fede sono i principi di una conoscenza deduttiva che configura il sapere della fede come autentica scienza. La conoscenza teo-logica, in quanto partecipazione alla verità di Dio mediante la fede, svolge la funzione di principio regolatore rispetto alla conoscenza filo-sofica. Per questo rappresenta la sapienza più alta, *regula veritatis* cui la conoscenza umana non deve contraddire (cf *ivi*, 594).

¹⁰⁵ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 549.

¹⁰⁶ Cf G. SÖHNGEN, "La sapienza", 550.

¹⁰⁷ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 533.

La teologia non si comprende dunque rivolgendosi a se stessa per fondarsi scientificamente, ma soltanto in riferimento a qualcosa che sta prima e al di là di se stessa, alla sapienza divina rivelatasi nel mistero di Cristo, che costituisce «il campo superiore metalogico e appunto per questo... il campo fondamentale protologico di ogni scienza teologica che rivendica il nome di cristiana»¹⁰⁸. Ma la sapienza nascosta di Dio che si è manifestata nell'avvenimento di Cristo è conoscenza della salvezza. Nel linguaggio paolino sapienza e mistero non hanno primariamente il senso che hanno nella filosofia greca, non indicano direttamente l'essere di Dio ma lo svolgersi della salvezza storicamente determinato. La conoscenza della salvezza è dunque conoscenza salvifica perchè proviene dal coinvolgimento con l'annuncio e la forza salvifica di Dio, che scaturiscono dal coinvolgimento con l'avvenimento di Gesù Cristo¹⁰⁹. Egli, «in ciò che è, vive dice e opera, è la grande e definitiva predicazione o enunciato, che Dio stesso ha fatto di sè»¹¹⁰.

La conoscenza della fede ha la sua sede vitale nella vita di fede dei cristiani e nella comunità di fede della Chiesa. La conoscenza teologica «ha la sua ragione di vita nell'annuncio vissuto della fede»¹¹¹, ha una funzione di servizio all'edificazione della Chiesa come corpo mistico di Cristo e popolo di Dio. La scienza teologica ha una funzione critica *ad intra e ad extra*, che però non si esaurisce in un metodo storico-critico, «ma in un servizio critico alla Chiesa si preoccupa anche del retto spirito di fede, anzi anche del buon gusto nella pietà e nel suo linguaggio»¹¹².

4.3 *Il linguaggio del Mistero fra metafora e analogia*

La parola della teologia deve confrontarsi costantemente con la parola profetica, evangelica, apostolica se non vuole essere infedele all'oggetto del suo lavoro. Riflettere sul linguaggio teo-logico diventa perciò un punto fondamentale di un autentico metodo scientifico in teologia. Il mistero

¹⁰⁸ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 533.

¹⁰⁹ «La salvezza non è quindi un semplice oggetto di questa conoscenza, come abbiamo già detto precedentemente di passaggio, ma è una realtà e una forza inerente a questa conoscenza. [...] Nella nuova *sophia* tutto l'accento poggia sulla sua *dynamis*, su quella *dynamis* pneumatica o forza spirituale, che diviene efficace soltanto in base alla croce e soltanto mediante la fede; naturalmente mediante quella fede, che non solo crede nel Cristo come oggetto di conoscenza divina, ma si lascia afferrare dal Cristo, dalla realtà del Cristo, di modo che il Cristo mediante la fede abita nei nostri cuori, come Ef 3,17 dice, un testo che dev'essere interpretato, per così dire, in modo realistico» (G. SÖHNGEN, "La sapienza", 520-21).

¹¹⁰ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 527.

¹¹¹ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 568.

¹¹² G. SÖHNGEN, "La sapienza", 571.

salvifico della Parola divina divenuta uomo si esprime nel linguaggio colto come mistero. Questo cosa significa? Il mistero del linguaggio umano che parla della rivelazione di Dio è «di non parlare del mistero in modo misterioso in una lingua misteriosa, ma di esprimere in modo comprensibile a tutti, per così dire umanizzato, ciò che supera ogni nostro comprendere e conoscere (Fil 4,7; Ef 3,19). [...] (C'è qui) il mistero che la parola e il mistero di Dio si esprimano realmente»¹¹³, dilatando la portata semantica della parola al di là di quanto viene esplicitamente e immediatamente inteso¹¹⁴.

Il linguaggio della rivelazione è caratterizzato dalla stretta connessione tra analogia (*entis et fidei*) e metafora. Il loro rapporto è normativo per il linguaggio della teologia che voglia mantenersi in connessione con la propria sorgente kerygmatica per non perdere di efficacia in ordine alla comunicazione del mistero¹¹⁵. Il teologo «per il suo metodo dell'analogia concettuale deve prendere sempre come norma le metafore e le analogie chiare della Bibbia e del suo linguaggio»¹¹⁶; per rispettare e rispecchiare il pensiero e il linguaggio biblico che è concreto, storico e salvifico, «deve restare cosciente della base evidente dei suoi *analogia* teologici nelle metafore kerygmatiche. La formazione del concetto teologico e il linguaggio teologico della scienza della fede hanno la loro regola nei concetti e nel linguaggio originari dell'annuncio»¹¹⁷. Affermare che la formazione analogica del concetto deve metodologicamente prendere l'avvio attraverso le metafore bibliche non significa condannare la teologia all'imprecisione che necessariamente deriva dal modo figurato di

¹¹³ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 535. Detto altrimenti, si tratta di mantenersi nel dualismo tra enunciati storico-salvifici e ontologici (cf *ivi*, 518). La vera sfida è però ripensare la concettualità ontologica a partire dalla considerazione della portata ontologica del linguaggio biblico, in quanto rivelazione della verità di Dio.

¹¹⁴ «Nella parola di Dio e per mezzo della parola di Dio la nostra parola e il nostro linguaggio indicano realtà al di là del nostro parlare e dire... poiché Dio stesso fa sì che l'uomo che ascolta e parla per mezzo della parola della fede, trascenda i suoi concetti e le sue parole. Rivelazione e parola di Dio diventano linguaggio; linguaggio e parola dell'uomo non diventano rivelazione. [...] La nostra parola si trascende in ordine a Dio, ma in quanto prima la parola di Dio discende a noi e discende in modo da avvicinarsi per così dire al nostro corpo e da afferrarci cuore e reni» (G. SÖHNGEN, "La sapienza", 537).

¹¹⁵ «Se le immagini delle metafore bibliche scoloriscono, scolorisce anche la realtà; e il linguaggio teologico dell'analogia non assurge alla proprietà dell'eloquio, ma scivola in una concettualità che si estranea dal linguaggio del mistero e dalle sue immagini e dalla sua realtà figurata, e porta all'inefficacia linguistica e oggettiva dell'annuncio» (G. SÖHNGEN, "La sapienza", 539).

¹¹⁶ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 550.

¹¹⁷ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 593-594.

esprimersi. Infatti nel linguaggio teologico come in quello filosofico la metafora non ha solo un contenuto di immagine ma anche di concetto; l'immagine è portatrice di un concetto, ossia « ha funzione o intenzione 'nozionale' per il concetto e il concetto in unione con l'immagine acquista funzione o intenzione realizzatrice»¹¹⁸. La teologia per essere pensiero riflesso non ha bisogno di farsi iconoclasta svuotando l'immagine per poter arrivare al suo contenuto concettuale. Il discorso teologico è un pensare in immagini, si caratterizza per «la visione dell'elemento metafisico nel metaforico e dell'elemento metaforico nel metafisico»¹¹⁹. Qui si apre lo spazio per la vera speculazione, chiamata a elaborare la struttura essenziale delle affermazioni storico-salvifiche, mantenendo il riferimento fondativo ed ermeneutico nella realtà storica dei fatti salvifici¹²⁰.

4.4 *Storia della teologia come visione teologica della storia*

Il teologo della Chiesa nella sua riflessione non dovrebbe dimenticare di essere testimone e annunciatore di una rivelazione che mostra il volto definitivo della storia, la fine della storia e l'inizio dell'eternità nel mondo salvato in Cristo¹²¹. In quanto uomo che crede nel Dio di Gesù Cristo, ha la responsabilità di favorire, prima di tutto in se stesso, «l'incontro e la spiegazione della sapienza della fede con la conoscenza della nostra ragione, con la nostra immagine attuale del mondo e della storia»¹²², compresa quella delle altre religioni nelle quali Dio ha messo semi importanti di verità, destinati anche alla Chiesa.

L'oggetto della teologia ha una struttura tridimensionale, caratterizzata da storicità (avvenimento), carattere linguistico (Scrittura), contenuto intelligibile (dottrina). La riflessione teologica deve tenere conto di questo fatto; per formare il concetto teologico nella fede attraverso un metodo scientifico che corrisponda al suo oggetto, occorre

l'intera forma espressiva o modello della verità di fede nella rivelazione e nell'annuncio dottrinale fatto finora dalla Chiesa – che appartiene anch'essa al mistero – fa parte anche del mistero di fede e offre al teologo una conoscenza

¹¹⁸ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 543.

¹¹⁹ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 544.

¹²⁰ Cf G. SÖHNGEN, "La sapienza", 547.

¹²¹ «La sapienza di Dio nel mistero (1Cor 2,7), costituisce uno scopo supremo di quella cristianità e umanità che è destinata e chiamata alla visione di Dio. Se è vero che *fides est inchoatio visionis*, è anche particolarmente vero che *intellectus fidei per scientiam fidei est inchoatio visionis*. Anche la teologia e i teologi, i santi Padri e i Dottori della Chiesa appartengono in primo luogo alla gloria della casa di Dio che è la Chiesa» (G. SÖHNGEN, "La sapienza", 570).

¹²² G. SÖHNGEN, "La sapienza", 533.

di storia della rivelazione e dei dogmi, che rientra fundamentalmente nella formazione del concetto teologico e rende possibili premesse esatte per l'argomentazione teologico-speculativa¹²³.

Ripercorrere la storia della fede e della riflessione svolta a partire da essa nella Chiesa è un procedimento teologico, che dà origine a una forma di pensiero teologico che si sforza di considerare non soltanto la verità dei fatti o della dottrina, quanto l'importanza storico-salvifica e dunque l'essenza universale degli avvenimenti nella storia della rivelazione e della Chiesa. Non c'è solo una verità delle essenze intesa in senso ontologico, ma anche una verità essenziale della storia, nella quale si pone la questione del rapporto fra storia della salvezza e storia universale: nell'avvenimento di Cristo, Verbo eterno del Padre, l'essenza della storia e il senso dell'essere sono intrecciati¹²⁴. La comprensione della parola che lui è – delle parole che ha detto e dei gesti che ha fatto – e la conoscenza della realtà a partire dallo sviluppo storico di questa comprensione, costituisce il punto prospettico che dà unità interna alle singole parti della teologia cristiana, riconducendole al suo centro: l'avvenimento salvifico che si compie nel corso della storia.

5. Apertura: genesi e credibilità della teologia in vista dell'esperienza integrale del mistero

5.1 Convergenze, prospettive, indicazioni

Prima di intraprendere il nostro percorso tipologico, è utile fare il punto sugli elementi che caratterizzano la tematica del rapporto tra santità e teologia, come sono emersi dall'ascolto del pensiero dei nostri quattro teologi, raccogliendo dapprima i numerosi tratti in comune.

Essi sono concordi nell'indicare i santi – il loro vissuto e gli scritti – quale luogo fecondo per la conoscenza del mistero di Dio, la riflessione teologica su di esso e il tentativo di ricondurre la teologia nell'alveo dell'oggettività che le è proprio, vale a dire l'unità tra vita nella fede e pensiero. La loro esperienza integrale del Mistero fa sì che ogni espressione personale abbia impresso il sigillo della sua santità.

I santi dunque sono esperti di Dio; la loro conoscenza personale del Rivelatore li abilita a interpretare con competenza "scientifica", sperimentale, il dato della rivelazione che ricevono dalla sorgente, nel dialogo appassionato e pieno di amore con Cristo Signore, esegeta del

¹²³ G. SÖHNGEN, "La sapienza", 593.

¹²⁴ Cf G. SÖHNGEN, "La sapienza", 595.

Padre (cf Gv 1,18). Questo approccio al mistero divino, l'esserne liberamente determinati lasciandosi trasformare dalla sua comunicazione, conferisce alla loro esperienza e pensiero una qualità che li rende interpreti convincenti dell'economia salvifica, capaci di comprenderne il mistero; di essa colgono la logica, ad essa rendono testimonianza collocandosi esistenzialmente nel cuore del mistero pasquale, attingendo da esso la forma compiuta della manifestazione di Dio, raggiunta e assegnata da Cristo attraverso il proprio sacrificio. Non a caso, in tutti e quattro i teologi è presente, in misura diversa, la vena giudiziaria della rivelazione, la consapevolezza che essere misconosciuti fa parte dell'inveramento teologico drammatico della verità testimoniata.

Queste caratteristiche, che pongono i santi nella dimensione storico-salvifica della rivelazione, li rendono testimoni e icone del mistero della Chiesa quale spazio rivelativo, che nasce dal mistero dell'incarnazione; inoltre, il carattere marcatamente esperienziale del loro sapere la fede, vivificata dalla carità infusa nel cuore (cf Rm 5,5), dona loro un linguaggio che si avvicina a quello originario narrativo-simbolico-confessante della rivelazione biblica.

Sono questi i motivi per i quali riteniamo che, dopo la Sacra Scrittura, i testi dei santi siano la fonte più ricca e affidabile in ordine alla conoscenza di Dio e alla modalità di attuazione della sua rivelazione, intesa sulla scia della *Dei Verbum* come comunicazione salvifica di vita e d'amore, chiamata all'amicizia, conoscenza personale, verità sul senso della vita nel mondo. Nei santi la rivelazione della verità appare con evidenza come pienezza di vita, esperienza integrale di salvezza che coinvolge il corpo, i sensi, gli affetti, la ragione, potenziandoli e trasformandoli. All'interno di queste consonanze si danno anche delle differenze di prospettiva e di impostazione.

Per Balthasar l'*analisi del vissuto dei santi* può essere autentica teologia, perché permette l'accesso al centro cristologico della rivelazione, il cui contenuto è l'alleanza nuziale intesa come comunicazione tra Dio e l'uomo, che avviene nella persona del Verbo incarnato. Partecipando all'esperienza archetipa di Cristo i santi si appropriano della sua testimonianza e trasmettono il suo sapere. La struttura dialogica della rivelazione si rispecchia in un atteggiamento di adorazione, grazie al quale lo Spirito introduce la Chiesa-sposa nel dialogo-contemplazione dello Sposo. La conoscenza scaturisce quindi da questa dimensione orante, che garantisce l'insuperabilità della fede sulla conoscenza e dà forma al pensiero teologico, rendendolo autentica mediazione della rivelazione dia-logica e conferendo all'attività teoretica un tratto confessante e un linguaggio sapiente, che nasce dall'esperienza spirituale.

La proposta di Léthel radicalizza quella di Balthasar, cercando di *ripensare l'intera teologia dal punto di vista della santità*: questo l'intento, che però sviluppa senza riferimento a un profilo sistematico. È il limite maggiore della sua proposta, che manifesta una certa diffidenza verso la speculazione, una marcata relativizzazione dell'intellettuale in rapporto allo spirituale. Infatti è la carità, dono dello Spirito, l'«organo» della conoscenza divina e della comprensione della verità, in quanto unisce a Cristo. Si delinea perciò una proposta di teologia a sfondo mistico, come scienza dell'amore di Cristo, conoscenza ecclesiale della comunione spirituale con Gesù lungo la storia. La preghiera assume pertanto un ruolo fontale nella conoscenza teologica, da intendere quale conoscenza interiore dei misteri di Cristo; essa diventa paradigma del linguaggio teologico e permette di riformulare il concetto di scientificità. Così la dimensione critica diventa appannaggio della verifica esperienziale del Mistero.

Con Lombarda entriamo in un universo teologico differente. Il marcato interesse teologico fondamentale in ordine alla problematica dell'unità del sapere teologico e dell'incidenza esistenziale della fede, unito a una sensibilità spirituale, fanno oscillare il discorso tra teoresi e narrazione teologica. La sua prospettiva si distingue per aver intrecciato esplicitamente fenomenologia, ermeneutica dell'esistenza santa e teologia della grazia cristiana. Questo gli consente di tratteggiare delle *agiografie teologiche*, nelle quali il percorso esistenziale dei santi si manifesta quale luogo di rivelazione del mistero teandrico, esperito nell'intreccio drammatico di grazia e libertà. Il fatto che l'esistenza del santo in quanto fenomeno teologico non sia decifrabile che attraverso il registro estetico, narrativo e pratico, fa sì che la *teologia* si presenti *come mistagogia* e la riflessione sia chiamata ad acquisire uno stile sapienziale.

La riflessione di Söhngen sulla *natura della teologia*, sapere ecclesiale chiamato a *riflettere in sé la sapienza misteriosa di Dio*, fornisce delle indicazioni preziose per formulare il nostro intento. In particolare: la sottolineatura della dimensione salvifica della *cogitatio fidei*, in quanto essa è sempre una conoscenza nello Spirito; l'affermazione della necessità di condurre l'uomo, mediante la fede, all'intelligenza e sapienza spirituali, a cui si collega l'esigenza di elaborare una concettualità che non si estranei dal linguaggio metaforico del Mistero; per ultimo, l'essenzialità della storia dell'*intellectus fidei* per la formazione scientifica del concetto teologico e l'unificazione della teologia nel riferimento fondante costante all'avvenimento salvifico che si compie nella storia.