

Vincenzo Di Pilato

FARE TEOLOGIA NELLA TRADIZIONE
XXIII Congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. DEBOLEZZE E AMBIGUITÀ DELLA TEOLOGIA DELLA *TRADITIO FIDEI* – II. L'ORIGINE *NELLA* TRADIZIONE – III. UNO SGUARDO *DALLA* STORIA: 1. *L'epoca post-apostolica*; 2. *Il «caso» Nicea*; 3. *Il Concilio di Trento: diversità di tradizioni interpretative e contesti ermeneutici* – IV. VERITÀ ETERNA E VERITÀ STORICA: TRE MODELLI DI MEDIAZIONE – V. FARE TEOLOGIA *NELLA* TRADIZIONE: 1. *Cristo evangelo dell'umano* – VI. L'OPZIONE PER IL «PARTICOLARE-CONCRETO» – VII. LA CHIESA «SOGGETTO» DI TRADIZIONE

INTRODUZIONE

Dal 2 al 6 settembre 2013, si è svolto a Seveso-San Pietro presso il Seminario Arcivescovile di Milano, il XXIII Congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana (ATI). Circa centoquaranta teologhe e teologi da tutta Italia sono convenuti per riflettere insieme sul «complesso fenomeno chiamato “Tradizione”»¹. Il tema di quest'ultimo Congresso rien-

¹ Sin dalla sua fondazione avvenuta nel gennaio 1967, l'Associazione Teologica Italiana (ATI), «nello spirito di servizio e di comunione indicato dal Concilio Ecumenico Vaticano II» (*Statuto*, art. 1) promuove la scienza teologica in Italia attraverso «l'organizzazione di attività di studio e di ricerca; l'organizzazione di congressi, convegni e corsi di aggiornamento teologico; la realizzazione di incontri periodici a carattere nazionale e regionale; la promozione di lavori interdisciplinari con altre associazioni e istituzioni teologiche; la pubblicazione di opere teologiche, scientifiche e divulgative» (art. 3). Cf S. SEGOLONI RUTA, *Tradurre il Concilio in Italiano. L'Associazione Teologica Italiana soggetto di recezione del Vaticano II*, Glossa, Milano 2013, 11-48. Cf anche R. REPOLE - F. SCANZIANI, «Associazione Teologica Italiana: quarant'anni di teologia in Italia. Opzioni metodologiche», *La Scuola Cattolica* 138 (2010) 5-23. «La sfida del futuro sarà quella di far tesoro della storia, facendo però in modo che di essa si recepisca ciò che forse è il suo bene più prezioso: quello di un luogo in cui sia possibile confrontarsi e pensare insieme, quello di un luogo in cui si esprime, anche nei fatti, che la teologia è “pensare ecclesiale”. Per farlo sarà necessario, tra l'altro, che l'ATI sia luogo di autentico incontro e dialogo tra le nuove generazioni dei teologi e coloro che, in vario modo, dell'ATI hanno fatto sinora la storia» (*ivi*, 22-23)

tra in un progetto più ampio nato a Oristano nel quarantesimo dell'ATI (settembre 2007). Il problema che venne sollevato in quella sede, con la libertà e la pluralità di opinioni che contraddistingue gli incontri dell'ATI, riguardava senza mezzi termini *la natura e il metodo della teologia*. È ancora viva nella memoria di chi scrive – allora giovane dottorando a Roma e neosocio – l'intervento di Severino Dianich, presidente per molti anni e socio-fondatore dell'ATI, dopo una delle numerose relazioni previste intorno all'incalzante questione antropologica². Come ha ricordato di recente Piero Coda, presidente dell'Associazione dal 2004 al 2011, fu segnalata da Dianich e da molti altri, «una certa fatica nella reciproca intesa tra diverse sensibilità – diversità derivante non solo da ragioni anagrafiche, ma dall'impiego di differenti impianti metodologici» che chiamavano in causa «la questione epistemica della qualifica e della forma della teologia»³. Con la maggioranza espressa in Assemblea, lo scorso e il presente Consiglio di Presidenza hanno così puntato l'attenzione, negli ultimi tre Congressi nazionali, sul rapporto della teologia con la *Scrittura*, l'*Eucaristia* e la *Tradizione*. A buona ragione, Serena Noceti, introducendo i lavori all'ultimo Congresso, ha definito questo programma «un unico progetto in tre tempi». Si è trattato della messa a punto – come ha ben sintetizzato a Seveso l'attuale presidente, Roberto Repole – «del fatto che oggetto del pensare teologico è l'autocomunicazione di Dio che avviene nella forma cristica; ciò implica una reciprocità sia pure asimmetrica del dato teologico e di quello antropologico; di una normatività relazionale della Scrittura per la teologia; del fatto che soggetto del pensare teologico sia anzitutto la Chiesa, edificata dalla Scrittura e dal gesto eucaristico; del profilo critico e comunicativo del pensare teologico; e, infine, della sua funzione universalizzante in una forma però sempre contestuale, in

² Cf G. ANCONA - L. CASULA (edd.), *L'identità e i suoi luoghi. L'esperienza cristiana nel farsi dell'umano*, Glossa, Milano 2008.

³ P. CODA, «Introduzione», in R. REPOLE - F. SCANZIANI (edd.), *Eucaristia e logos. Un legame propizio per la teologia e la Chiesa*, Glossa, Milano 2013, p. IX. Questo volume raccoglie gli Atti del precedente Congresso tenutosi ad Alpignano (TO). Il volume che raccoglie gli Atti del Congresso di Castel del Monte (BT) sul rapporto Scrittura e teologia è: V. DI PILATO - M. VERGOTTINI (edd.), *Teologia dalla Scrittura. Attestazione e interpretazioni*, Glossa, Milano 2011.

modo tale che la storia appaia per la stessa teologia più che un inevitabile pedaggio da pagare, una grazia di cui vivere»⁴.

Prima di iniziare i lavori, sono stati rivolti i saluti dalle autorità presenti: a nome e in rappresentanza del card. A. Scola, mons. Luca Bressan, Vicario episcopale per la Cultura, la Carità, la Missione e l'Azione Sociale; a nome del Seminario di Milano, in quanto sede in cui si è celebrato il Congresso, don Franco Manzi, direttore della Scuola teologica del seminario, sezione parallela della FTIS; e infine, a nome del comune di Seveso e in rappresentanza del sindaco, la dott.ssa Roberta Miotto, Assessore alle Politiche culturali, Biblioteca civica, Politiche giovanili, Integrazione, Associazionismo culturale-sportivo e Manifestazioni ed eventi locali.

I lavori sono stati avviati, come accennato, da Serena Noceti, docente di teologia sistematica presso la Facoltà teologica dell'Italia centrale e attuale vice-presidente dell'Associazione. Dopo aver chiarito i presupposti e le dinamiche qualificanti del pensare teologico che sono stati oggetto dei Congressi precedenti, la teologa fiorentina ha sottolineato quanto fosse necessaria una riflessione sul concetto di Tradizione a partire dal Concilio Ecumenico Vaticano II. Esso stesso è intelligibile quale evento che vive non solo «di» Tradizione, bensì evento soprattutto vissuto «nella» Tradizione. Noceti ricorda come nel capitolo secondo della Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (DV), la teologia – intesa come «*contemplatio et studium credentium*» – gioca un ruolo rilevante nel favorire, insieme al Magistero e all'esperienza spirituale dei battezzati, questo processo di trasmissione della fede apostolica nello Spirito. Questo concetto di *Traditio* espresso dal Concilio segna il discrimine tra una concezione «viva» e un'altra errata e fuorviante, come ad esempio quella difesa da Mons. M. Lefebvre sino alla morte⁵. «La *radice* di questo atto scismatico – scris-

⁴ Insieme a questo intervento conclusivo del 6 settembre 2013, va segnalato anche quello precedente, svolto dallo stesso Presidente, il 3 settembre sera in occasione dell'Assemblea dei soci. Cf R. REPOLE, «Bilancio del biennio 2011-2013. Relazione all'Assemblea dei Soci (3 settembre 2013)», *Rassegna di Teologia* 54 (2013) 643-646. Durante questa Assemblea, presso il Seminario Arcivescovile di Seveso-San Pietro, sono state approvate alcune modifiche allo Statuto dell'ATI rese note pubblicamente sul sito: <http://www.teologia.it/index.php/chi-siamo/statuto>.

⁵ Nonostante la scomunica *latae sententiae* comminatagli il 1° luglio 1988 in seguito all'illecita ordinazione episcopale conferita il 30 giugno di quello stesso anno a quattro sacerdoti. Di recente è stata a costoro rimessa da Benedetto XVI, al fine di agevolare il ritorno della «Fraternità sacerdotale S. Pio X» alla piena comunione con la Chiesa di

se Giovanni Paolo II nella *Lettera Apostolica in forma di motu proprio "Ecclesia Dei"* (2 luglio 1988) – è individuabile in una incompleta e contraddittoria nozione di Tradizione. Incompleta, perché non tiene sufficientemente conto del carattere vivo della Tradizione, “che – come ha insegnato chiaramente il Concilio Vaticano II – trae origine dagli Apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l’assistenza dello Spirito Santo: infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro, sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità” (DV, 8)». In questo senso, diviene quanto mai urgente e necessario fare teologia non solo «a partire da», ma «nella» Tradizione viva della compagine ecclesiale. Ciò non sembra essere facilitato dal contesto socio-culturale che non favorisce una pacata riflessione sul tema, dal momento che vengono spesso disconosciute le comuni radici culturali, anzi sembra si tenda con forza a rigettarle, combatterle in nome di una «novità» e di un «progresso» avulsi dal passato. Noceti è passata poi a presentare le questioni dibattute nei «seminari preparatori» svolti nel 2012 nelle tre Zone in cui è suddivisa l’Associazione in Italia⁶. Il 12 settembre a Venegono si è riflettuto sulla *Tradizione e riforma della Chiesa*; a Roma il 24 ottobre presso la Pontificia Università Urbaniana, su *Lo sviluppo della Tradizione nella vita delle chiese*; e infine a Molfetta

Roma. Cf CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Decreto di remissione della scomunica lateae sententiae ai Vescovi della Fraternità sacerdotale S. Pio X*, 21 gennaio 2009. «Nello stesso spirito e con il medesimo impegno di favorire il superamento di ogni frattura e divisione nella Chiesa e di guarire una ferita sentita in modo sempre più doloroso nel tessuto ecclesiale, ho voluto rimettere la scomunica ai quattro Vescovi ordinati illecitamente da Mons. Lefebvre. Con tale decisione, ho inteso togliere un impedimento che poteva pregiudicare l’apertura di una porta al dialogo e invitare così i Vescovi e la “Fraternità San Pio X” a ritrovare il cammino verso la piena comunione con la Chiesa. Come ho spiegato nella *Lettera ai Vescovi cattolici del 10 marzo scorso*, la remissione della scomunica è stata un provvedimento nell’ambito della disciplina ecclesiastica per liberare le persone dal peso di coscienza rappresentato dalla censura ecclesiastica più grave. Ma le questioni dottrinali, ovviamente, rimangono e, finché non saranno chiarite, la Fraternità non ha uno statuto canonico nella Chiesa e i suoi ministri non possono esercitare in modo legittimo alcun ministero» (BENEDETTO XVI, *Lettera Apostolica in forma di motu proprio Ecclesiae unitatem*, 2 luglio 2009).

⁶ Nord: Valle d’Aosta, Piemonte, Lombardia, Veneto, Trentino Alto Adige, Friuli Venezia Giulia, Liguria, Emilia Romagna; Centro: Toscana, Marche, Umbria, Lazio, Abruzzo, Molise, Sardegna; Sud: Campania, Puglia, Basilicata, Calabria, Sicilia.

(Bari) sul *Fare teologia nella Tradizione secondo la prospettiva orientale*. È emerso chiaramente dalla disamina delle acquisizioni guadagnate in questi cosiddetti «pre-congressi», che la *dinamica* impressa alla ricerca teologica dalla *Traditio* mette in guardia dall'ambiguità in cui possono cadere talune concezioni «tradizionaliste», che non tengono in debito conto il fondamento cristologico-pneumatologico e il vitale rapporto tra verità e storia, tra evento e pienezza escatologica. «La storia – ha asserito Noceti – è la *forma* e il *contenitore* della Rivelazione e della Tradizione», senza la quale si può incorrere nell'errore di concepirle in astratto («intellettualismo») o di ridurle a qualcosa di statico («oggettivismo»). La Tradizione, ha concluso, è «viva, vitale e vivificante» una storia ecclesiale ecumenica che si dispiega «tra memoria e profezia».

I. DEBOLEZZE E AMBIGUITÀ DELLA TEOLOGIA DELLA *TRADITIO FIDEI*

La prima relazione per presentare lo *status quaestionis* sulla Tradizione è stata affidata a Massimo Nardello, docente di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna in Bologna. Il punto di partenza, come si conviene, riguarda la definizione da cui muove ogni sua considerazione sul tema: la Tradizione è la «trasmissione ecclesiale dell'auto-comunicazione dialogica del Dio trinitario che si è data all'interno della storia nell'evento cristologico e pneumatologico». Secondo alcuni, questa prospettiva inaugurata dal Concilio Vaticano II soffrirebbe di ambiguità, fragilità e la esporrebbe ad aporie difficilmente superabili. Nardello si è incaricato di affrontare queste difficoltà ponendo in chiaro la sua tesi di fondo: «Vorrei concentrarmi su un aspetto specifico della teologia della Tradizione che mi pare decisivo: il modo in cui essa declina il rapporto tra rivelazione, fede e storia. Vorrei quindi – ha continuato – metterla a confronto esclusivamente sotto questo profilo con alcune istanze della cultura e della teologia». La relazione è stata suddivisa in tre parti che hanno cercato di: 1) ricostruire più ampiamente, rispetto alla definizione iniziale, il profilo della teologia della *Traditio fidei*; 2) presentare la prospettiva di Y. Congar e le difficoltà che essa incontra nel confronto con le istanze della cultura secolare dell'occidente, in particolare con quelle avanzate da C. Taylor; 3) considerare le possibili debolezze ed ambiguità della teologia della *Traditio fidei* alla luce di alcuni interrogativi di natura teologica. Se la visione congariana è stata quella che maggiormente si è affermata nel postconcilio, essa fatica enormemente ad essere compresa

nel contesto culturale odierno. «La difficoltà – spiega acutamente Nardello – è data dal profilo autorevole della *Traditio fidei*, cioè dalla sua pretesa di normare la fede e l'azione etica senza che le sue indicazioni risultino necessariamente convincenti sul piano della ragione strumentale e utili su quello dell'esistenza. In altre parole, oggi non è importante il contesto da dove si attingono i valori e le forme del vivere individuale e sociale – non fa problema neppure se vengono recuperati dal passato –, ma è necessario che essi risultino manifestamente ragionevoli e capaci effettivamente di migliorare la vita». Il contesto secolare odierno sembra suggerire che «laddove dei cristiani hanno umanizzato se stessi e la loro società grazie alla loro fede in Gesù, lì vi è materia di una Tradizione a cui è riconosciuto diritto di cittadinanza». La Tradizione, in questo senso, non consiste unicamente di elementi dottrinali – come affermava anche Congar –, bensì di vissuti di comunione che edificano la Chiesa. La criticità della visione congariana emerge tuttavia quando si guarda alla storia come «forma» della Rivelazione e della Tradizione e non solo come loro «contenitore». È possibile, secondo Congar, chiarire «se la storia, che richiede un approccio ermeneutico alla verità, sia intrinsecamente capace di essere forma della rivelazione e della sua autentica accoglienza e trasmissione, o se abbia invece bisogno di un intervento speciale di Dio – principalmente attraverso il magistero – che le impedisca di corrompere il *depositum fidei*? Secondo Nardello, il teologo domenicano francese nel tentativo di rispondere a questa domanda, non riesce a uscire dall'ambiguità circa il rapporto tra rivelazione, fede e storia. Quest'ultima appare spesso «scavalcata» nel nobile scopo di evitare un deterioramento della fede ecclesiale. Oltre a questo limite presente nella riflessione di Congar, le cause dell'ambiguità teologica del '900 circa la nozione di Tradizione sono da ricondurre anche alla mancata inclusione della storia collettiva dell'umanità (non solo, quindi, dell'umano «individuale») nella determinazione della verità della fede. A ciò va inoltre aggiunta la forte penalizzazione causata dalle metafisiche a cui il pensiero teologico si è ispirato. «La visione sostanzialista delle filosofie classiche e la loro comprensione statica del mondo – ha fatto notare Nardello – sono costitutivamente incapaci di dare valore al divenire, e dunque alla storia e alla Tradizione della fede al suo interno». Questa proposta di un ripensamento radicale del quadro metafisico classico che permetta di riconoscere nel principio cristologico una «condizione processuale permanente», e quindi un carattere più dinamico della fede, pone questioni molto problematiche cui Nardello non si sottrae, sebbene egli

stesso riconosca con franchezza che «tale intuizione apre a tutt'oggi più dei problemi che delle soluzioni effettive».

II. L'ORIGINE NELLA TRADIZIONE

Se la Tradizione è l'elemento che collega l'oggi della Chiesa con l'«Origine» (R. Kampling), con l'«Inizio» (W. Kasper) che è la Rivelazione di Dio in Gesù Cristo, come è presente l'origine *nella* Tradizione che attualizza questa esperienza fondatrice? È a tale domanda che ha cercato di dare risposta Alberto Cozzi, docente di Teologia sistematica alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Secondo il teologo milanese, oggi è problematico questo legame con l'esperienza originaria degli Apostoli con Gesù, in quanto essa è spesso presentata come «cosificata», statica, impedendo così di fare, nel contesto a noi contemporaneo, l'esperienza con/ di Cristo. L'universalità dell'esperienza in Cristo non può essere quindi ridotta a questione di dottrina, di ortodossia. Come intendere, dunque, il rapporto tra la normatività degli inizi e l'attualizzazione vitale dell'esperienza originaria? «La sfida riguarda la capacità del mondo o del contesto che accompagna la Tradizione di *far fare esperienza della realtà oggi*. Ne va della significatività della fede – ribadisce Cozzi – quale *modo sensato di fare esperienza* del reale. Il sospetto è che una certa appropriazione della Tradizione non sia più all'altezza della svolta epocale che stiamo vivendo (immagine scientifica del mondo e immagine religiosa). Tutta questa problematizzazione della Tradizione può essere letta come una forma aggiornata della questione della continuità nella discontinuità e dell'unità nella pluralità, ovvero della storicità della verità e del rapporto tra elemento storico e teologico». La continuità pneumatica donata e garantita dal Crocifisso-Risorto alla sua Chiesa, va dunque compresa nella discontinuità storica delle risposte, date dagli Apostoli e dai loro successori al servizio del popolo di Dio, alle sfide che in ogni tempo si presentano ai vissuti credenti in modo sempre «eccedente». Secondo Cozzi vi sono tre istanze della teologia della Tradizione di cui non si può fare a meno se si vuole chiarire la «questione della continuità nella discontinuità»: 1) la Tradizione della Chiesa ha a che fare con un *giudizio* sulla realtà (M. Blondel); 2) l'economia della Rivelazione è da intendersi come «storia della salvezza trascendentale» (P. Hünermann) che deve tener conto del suo rapporto con la storia in generale e con le differenti storie contestuali degli uomini e delle culture; 3) una fede soprannaturale soggettivamente (e non

solo oggettivamente) posseduta, spinge i credenti a scrutare il *pensiero di Dio*, studiando la Sua parola nella vita e nell'insegnamento della Chiesa, autentico soggetto della Tradizione (C. Colombo). Dare un giudizio non significa «cosificare», ma asserire qualcosa a partire da una esperienza vissuta come «dialogo» con la realtà (R. Schaeffler), un donare spazio all'altro nella sua differenza. «Questo è pensabile – continua Cozzi – se si accoglie l'idea che il dialogo con l'altro, quel dialogo di cui si fa promotore il Vaticano II alla luce dell'*Ecclesiam suam* di Paolo VI, va inteso come la capacità di condividere con l'altro l'esigenza di verità che ci reclama nell'atto di fede. Non si tratta insomma di condividere con l'altro la propria idea/dottrina/credo come esigenza di verità da imporre, quanto piuttosto di condividere l'esigenza di verità che ci reclama nella nostra fede (idea, dottrina, credo) e che ci guida nel nostro dialogo con la realtà, nella ricerca di una verità “sempre più grande” e quindi che tiene aperti al confronto con gli altri». Nella Tradizione, infatti, «non c'è in gioco semplicemente una serie di contenuti e un certo stile *di vita* più o meno aggiornabile. Si tratta – ribadisce Cozzi – anche di una *forma mentis*, di un modo di fare esperienza che plasma l'orizzonte di senso in cui acquistano significato le percezioni della realtà, e di un costituirsi del soggetto di esperienza. Solo all'interno di questa *forma mentis* si può attingere l'“esigenza di verità” che reclama in una certa esperienza del reale». Il *principio cristologico e pneumatologico della Tradizione*, che è stato messo a tema da Cozzi nella sua relazione, invita dunque a passare dalla problematica del rapporto tra atto e contenuto della Tradizione, allo studio del nesso tra *forma mentis* (sempre storicamente determinata e culturalmente connotata) e contenuto di Tradizione.

III. UNO SGUARDO DALLA STORIA

L'intervento di uno dei primi soci dell'ATI, Giuseppe Ruggieri, docente di Teologia fondamentale e dogmatica allo Studio Teologico S. Paolo di Catania (Facoltà Teologica di Sicilia) e attuale direttore responsabile e coordinatore del comitato di direzione della rivista «Cristianesimo nella storia» della Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna, riafferma con forza la necessità, quando si parla di Tradizione, di restare ancorati a quel *locus* non più *alienus* (come lo definiva M. Cano) che è la storia: sia quella riguardante Gesù Cristo, «evento fondatore», sia quella dei soggetti che lo accolgono. Riprendendo la questione cruciale

emersa dall'esegesi riguardante la non coincidenza tra il Gesù storico con il Cristo della fede, Ruggieri evidenzia che le storie (dell'evento fondatore e dei soggetti ecclesiali nel tempo) mostrano un'«eccedenza» – come già affermato da Cozzi – tra la vicenda terrena di Gesù e il Vangelo che i primi discepoli dopo la Pasqua cominciarono a predicare. Ciò implica la necessità di una lettura dei «segni dei tempi» che non è una presa d'atto «di ciò che accade o, peggio ancora, di ciò che ha successo, di ciò che si impone. Da questo punto di vista niente di più pericoloso che vedere solo i segni positivi». Il teologo, inserito nella comunità confessante, dovrà quindi comprendere bene la storia nella sua dimensione messianica, senza fare sconti o chiudere gli occhi sui suoi lati oscuri. Anzi, ricorda il teologo ragusano, occorre tenerli bene aperti come suggeriva I. Döllinger: da una parte, l'occhio storico attento alla trascendenza del Gesù storico rispetto a tutte le traduzioni del suo messaggio (cf Mt 18); dall'altro, l'occhio speculativo del sapere critico della condizione umana legata al proprio tempo. «Ciò che il teologo ha da dire – conclude Ruggieri – non deriva da una generica filosofia della storia, sia pure sublimata in “teologia della storia”, ma deve tener presente la prospettiva dentro la quale la storia appare nella sua rilevanza specifica per la Tradizione del vangelo. Questa prospettiva è solo quella messianica. È questa, della presenza del Messia Gesù nella storia del suo tempo, la prospettiva dei “segni dei tempi” da riconoscere, quella che ci suggeriscono sia Matteo che Luca». Dietro questa sollecitazione di Ruggieri a sondare la storia dell'evento fondatore e dei soggetti «riceventi», nel pomeriggio di martedì 3 settembre, sono state analizzate tre epoche decisive per la comprensione della Tradizione: l'età post-apostolica; il Concilio di Nicea e il Concilio di Trento.

1. L'epoca post-apostolica

Giorgio Jossa, docente di Storia del cristianesimo alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, ha presentato «due esponenti tipici, e profondamente diversi tra loro, di quel fare teologia nella Tradizione»: Giustino e Ireneo. Di fronte all'esigenza di ripensare e sviluppare la Tradizione nel confronto costante con le nuove realtà storiche, l'apologista di lingua greca e il vescovo di Lione hanno reagito in modo diverso (se non opposto, secondo Jossa). Il primo, «modello del fare teologia nella Tradizione», reinterpreta la Tradizione nel nuovo contesto della civiltà greco-romana, aprendosi coraggiosamente al contributo migliore di que-

sta civiltà. Con le sue *Apologie*, Giustino dimostra che sin dall'inizio il cristianesimo si è presentato non come qualcosa di assolutamente nuovo, bensì il punto di arrivo, il culmine, di una lunga storia dell'umanità che ha il suo legame intrinseco con la religione giudaica e alcuni «semi» anche nella filosofia. Partecipando dello stesso *Logos* presente nelle varie forme di pensiero, il cristianesimo è quindi religione «razionale» ed esito finale di una vasta Tradizione culturale. Aderire alla religione cristiana non significava perciò rinunciare alla filosofia, alla cultura umana, ma portarle invece al loro compimento. «Quella di Giustino – sostiene lo storico napoletano – è una teologia fondamentalmente inclusiva, che cerca soprattutto di recuperare e valorizzare quanto c'è di buono nel pensiero umano, innestando sulla Tradizione elementi storici nuovi senza necessariamente eliminare del tutto quelli passati». D'altra parte, Ireneo di Lione, «il primo grande teologo della Tradizione, e più esattamente il primo grande assertore della Tradizione apostolica», ha tentato negli stessi anni un'esposizione organica del pensiero cristiano delimitandolo a partire dagli attacchi interni degli eretici. Il ruolo esclusivo riconosciuto all'autorità dei vescovi nell'interpretazione della Scrittura, seppur necessario, «ha impoverito la riflessione sulla Tradizione», come dimostra il caso emblematico del «carisma profetico», di fatto anch'esso assorbito nella funzione episcopale. Conclude Jossa: «È difficile dire chi dei due abbia svolto un compito teologico migliore. Personalmente tuttavia sono convinto che non è il timore del confronto col diverso che debba guidare la riflessione teologica, ma il coraggio di misurarsi con esso, prospettando e proponendo nuove soluzioni. Mi sembra, infatti, che l'esperienza storica, anche proprio questa del passaggio dalla età apostolica alla età post-apostolica, dimostri che l'incontro della Tradizione con la storia sia sempre occasione non soltanto di crisi ma anche di opportunità e contribuisca in ultima analisi a una più autentica comprensione della Tradizione stessa».

2. Il «caso» Nicea

Per la sua importanza nella *Traditio fidei* e per il ruolo che la teologia ha giocato nella formulazione degli articoli di fede, Lucio Casula, docente di Teologia sistematica alla Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, ha presentato alcune suggestioni sul «caso Nicea». Questo Concilio ha rappresentato un elemento di discontinuità rispetto al passato. Come, infatti, potevano essere confutate le tesi scritturistiche di Ario? Come evi-

tare l'ambiguità del linguaggio e delle interpretazioni? La questione era evidentemente ermeneutica. La lenta recezione del Simbolo niceno nella liturgia latina (Ilario di Poitiers) e greca (Atanasio) dice quanto l'attenzione si fosse in quegli anni centrata notevolmente sull'ortodossia. Tale discontinuità col passato fu operata dalla teologia con il ricorso a termini extrabiblici. Questa «rottura» con la Tradizione con l'impiego di formule contenenti termini filosofici, e quindi teologici, veniva giustificata da Atanasio come una «nuova formulazione della fede» in conformità alla Scrittura. Importante restava la conservazione del «senso» e non le «formule». Si trattava in verità di una diversa modalità di esercizio dell'intelletto (*nous*) in rapporto alla fede (*pistis*), la quale veniva espressa con un linguaggio più comune (*koinè*), universale, che troviamo, in verità, già nei Vangeli.

3. Il Concilio di Trento: diversità di tradizioni interpretative e contesti ermeneutici

Questo dibattito tra l'esclusività della norma biblica e il riconoscimento dell'autorità della Tradizione, giunge al suo acme nel Concilio di Trento. Ne ha dato conto con la consueta pacatezza, chiarezza e competenza Angelo Maffeis, docente di Teologia sistematica alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e presidente del Comitato esecutivo dell'Istituto Paolo VI di Cenesio (Bs), per il quale quel Concilio ha rappresentato in realtà un «confronto tra differenti tradizioni interpretative della Scrittura e tra differenti contesti ermeneutici che gradualmente si solidificano e costituiscono tradizioni contrapposte e sempre meno capaci di comunicare tra di loro». Come è avvenuto per Giustino e Ireneo, nella formulazione dogmatica del Concilio di Nicea, anche qui la teologia ha giocato un ruolo decisivo. Anzi nel Concilio di Trento è stata compiuta una ulteriore selezione all'interno della stessa Tradizione teologica, riducendo di fatto il pluralismo delle posizioni consentite all'interno della Chiesa cattolica. La lettura parziale e deformata di Agostino di Ippona rimproverata a Lutero e ai suoi seguaci, diviene l'occasione in quella sede per ricorrere a nuove categorie metafisiche e antropologiche ispirate dagli scritti di Aristotele ed elaborate dalla Scolastica medievale. Questo avviene, ad esempio, per il concetto di «transustanziazione». Afferma a proposito Maffeis: «La difesa del concetto di transustanziazione e l'analogia con la definizione di un nuovo vocabolario cristologico a Nicea indica che l'appello alla Tradizione

da parte dei teologi tridentini non equivale alla pura e semplice ripetizione delle affermazioni bibliche o della Chiesa antica. Al contrario, la Tradizione ha in sé la capacità di plasmare un nuovo vocabolario quando ciò si renda necessario per tutelare l'integrità della fede. Si deve d'altra parte distinguere tra il contenuto della fede e i concetti teologici con la quale la fede è formulata: questi ultimi possono variare e, in determinati momenti storici, hanno svolto un'importante funzione di difesa della fede dalle deformazioni cui essa era esposta». Inevitabile è giunto il riferimento al decreto *Sacrosancta* in cui l'uso del plurale *traditiones* da parte dei padri conciliari, denotò un'attenzione a stabilire più la normatività o meno dei singoli elementi della fede e della struttura della Chiesa, che una visione unitaria e coerente del processo ecclesiale di trasmissione della fede. Il tentativo mal riuscito di chiarire la distinzione tra *traditio apostolica* ed *ecclesiastica* neppure sembrò intaccare i nodi problematici della questione aperti con la proposta del *partim... partim*. A riguardo, Maffei è del parere che «più che una teoria teologica sistematicamente elaborata della Tradizione, il decreto *Sacrosancta* propone una difesa del valore della Tradizione ecclesiale come luogo in cui è possibile conoscere la rivelazione divina. Il testo conciliare "lascia aperte molte questioni, ma di fronte al protestantesimo dichiara, come un punto che nessun cattolico può mettere in dubbio, che la Tradizione è una via autentica attraverso la quale la rivelazione giunge a noi" (H. Holstein)». Infine, la teologia post-tridentina ha poi seguito pressapoco due modelli circa il suo rapporto con la tradizione: da una parte, quello «giansenista» che dà rilievo normativo all'antichità (in particolare alla Tradizione agostiniana); dall'altro, il modello «romano», ispirato a R. Bellarmino, che pone l'accento sull'autorità del magistero, l'unico capace di discernere l'elemento normativo della Tradizione e di proporlo come norma per la fede a tutta la Chiesa. Entrambi i modelli, tuttavia, non riescono a smuovere la teologia e la Tradizione da posizioni di parzialità in quanto, come conclude Maffei, «il primo modello presenta il difetto di una scelta pregiudiziale del segmento della Tradizione che deve valere come norma e tende a concepire la Tradizione come ripetizione pura e semplice della norma del passato. Il secondo modello, al contrario, mette in evidenza il carattere "progressivo" della Tradizione, la sua capacità di funzionare come norma di fronte a questioni nuove, ma rischia di ridurre il *senso della fede* del popolo cristiano nella sua ampiezza alla funzione magisteriale e di concentrare l'attenzione in modo esclusivo sull'esercizio dell'autorità nel suo aspetto formale».

IV. VERITÀ ETERNA E VERITÀ STORICA: TRE MODELLI DI MEDIAZIONE

In passato, dal punto di vista del pensiero classico, la storia era considerata irrilevante rispetto alla nozione di verità. Col tempo, essa ha però assunto diverse concezioni: 1) parallela all'eternità e tuttavia capace di comunicare con essa; 2) attuatrice della realtà eterna e manifestazione della sua verità; 3) attraversata paradossalmente dall'eterno. È stato il prof. Claudio Ciano, docente di Filosofia teoretica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi del Piemonte Orientale e Presidente del Centro Studi Filosofico-religiosi *Luigi Pareyson*, a soffermarsi nella mattina di mercoledì 4 settembre su questi tre modelli di mediazione tra verità eterna e verità storica. A questi tre modelli esaminati attentamente con riferimento a vari autori di epoche diverse, il filosofo torinese si è poi cimentato nell'esposizione di «un nuovo modello» avvalendosi di un'ontologia ermeneutica della libertà sulla scia dell'ultimo Schelling e di Pareyson. Questa ontologia, infatti, può permettere il riconoscimento del carattere produttivo della storia, «che significa vedere in essa la possibilità di un incremento ontologico e nelle manifestazioni storicamente condizionate della verità non una limitazione o un impoverimento ma piuttosto un arricchimento della verità stessa». La storia diventa così il luogo del possibile incremento dell'essere e della verità se si presuppone che «l'originario sia libertà»: una Origine di tutto, assoluta libertà, in rapporto più all'indeffettibilità che all'eternità greca. «Il concetto di indefettibilità è il più adeguato a definire quell'originario – sostiene Ciano – che, pensato come essere eterno, nel senso greco della necessità e dell'immutabilità, ha vincolato il pensiero all'opposizione di tempo ed eternità o di verità storica e verità eterna. Indefettibilità significa qui che il principio del senso, la verità, è posto irrevocabilmente, ma la storia lo può realizzare e manifestare oppure lo può occultare e smentire». A conclusione del suo intervento, Ciano ha poi fatto quattro precisazioni circa il rapporto tra verità e storia: 1) la verità non va intesa solo come corrispondenza e nemmeno soltanto come senso della totalità, ma come l'evento della manifestazione del senso dell'originario; 2) la verità si dà sempre in forme storicamente determinate; 3) la verità è la manifestazione del senso della totalità; 4) la storia non coincide con la manifestazione dell'assoluto.

V. FARE TEOLOGIA *NELLA* TRADIZIONE

Se la Tradizione non è semplicemente una realtà del passato da comprendere, spiegare, difendere, ma è il dinamismo storico avviato dalla dedizione di Gesù che attraverso i secoli permane ininterrotto, allora cosa significa fare teologia *nella* Tradizione? Questa domanda è stata rivolta a Giacomo Canobbio, presidente dell'ATI dal 1995 al 2003 e docente di Teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. La risposta sembrerebbe semplice e immediata: far teologia *nella* Tradizione significa fare teologia *nella* Chiesa. In realtà, questo implica una serie di altre domande tutt'altro che scontate, come dimostra la lunga, ricca e profonda relazione di Canobbio. Infatti, «se la Tradizione è la vita della Chiesa, va da sé che la teologia non potrà limitarsi a guardare al passato da custodire, ma dovrà dare voce critica al vissuto ecclesiale nella sua totalità comprendendosi come essa stessa parte della Tradizione. Ciò implica però passare dalla teologia alle teologie, mettendo in conto peraltro che la Tradizione include molteplici tradizioni. Da qui sorge però il problema del rapporto tra la Tradizione e le tradizioni: se, infatti, la vita ecclesiale si fa plurale, le tradizioni che suppongono sempre anche una Tradizione culturale in che modo entrano a costituire la Tradizione? E la teologia potrà ancora attuarsi secondo le metodiche sorte nel tempo in cui si pensava la Tradizione come *parte* del *depositum*? Se si deve parlare di teologie, che rapporto si deve/può stabilire tra di esse? Siccome poi la teologia, intesa come *intellectus fidei*, viene dalla fede vissuta e influisce sul modo di vivere la *fides*, in che modo le teologie contribuiscono a costituire non solo le tradizioni, ma pure la Tradizione? E in che modo la Tradizione deve essere tenuta in considerazione dalle teologie?». Si comprende subito che la questione della Tradizione è subito messa a confronto con la sfida del pluralismo dentro e fuori della compagine ecclesiale. Non ci si può limitare più a fare teologia *dalla* Tradizione, formulando cioè asserzioni fondate su attestazioni del passato per garantire una comunicazione della fede che riguardi soprattutto le dottrine. Ciò induce a una riduzione della Tradizione a contenuto dottrinale accanto alla Scrittura, alimentando una concezione errata della Rivelazione che i padri conciliari trovarono espressa nel paragrafo 4 dello schema *De Fontibus*: «*tamquam in duplici fonte*». Fare teologia *nella* Tradizione comporta, invece, lasciarsi formare nel dinamismo di ricerca corrispondente al senso inscritto nell'evento Gesù Cristo, che non può essere relegato nel passato ma per tutti e a tutti

reso accessibile. La Tradizione è quindi anzitutto un «processo» mediante il quale la dedizione di Gesù viene custodita, rivissuta nello Spirito e comunicata personalmente e comunitariamente dai membri del popolo di Dio che compongono la Chiesa. Ed è proprio l'ecclesiologia ad aver costretto a superare ogni riduzionismo autoritativo, nonostante ci fossero state già le innovative intuizioni di Tommaso e M. Cano. L'attenzione alla storia data nell'ultimo Concilio ha portato soprattutto nel decreto *Ad Gentes* a promuovere una ricerca teologica «alla luce della Tradizione della Chiesa universale» (n. 22) che sappia riesaminare la Rivelazione divina, con l'apporto della filosofia e del sapere, delle consuetudini, della concezione della vita e della struttura sociale. «Così facendo – afferma il Concilio Vaticano II – sarà esclusa ogni forma di sincretismo e di particolarismo fittizio, la vita cristiana sarà commisurata al genio e al carattere di ciascuna cultura, e le tradizioni particolari insieme con le qualità specifiche di ciascuna comunità nazionale, illuminate dalla luce del Vangelo, saranno assunte nell'unità cattolica» (ivi). Sulla base di queste chiare indicazioni, come dovrebbe essere una teologia che sappia riconoscere il contributo delle *tradizioni* alla *Tradizione*? Tra una teologia «scientifica» che ha perso, però, la sua funzione per la vita cristiana e quella priva di scientificità ridotta a catechesi, la «via mediana» indicata da Canobbio è quella di una teologia che mediante l'argomentazione «faccia valere la sensatezza antropologica della *fides*. In questo senso la teologia si confronta certamente con le istanze delle scienze, ma per servire la fede vissuta del popolo di Dio, che è in ultima analisi il punto di partenza e l'obiettivo della riflessione critica. Il tipo di servizio che questa svolge è diverso da quello della *cathedra pastoralis* proprio perché si preoccupa di giustificare e quindi mostrare la plausibilità dell'esperienza di fede rispondendo alle esigenze dell'*intellectus*».

1. Cristo evangelo dell'umano

Come è consuetudine dell'ATI, durante i Congressi è previsto un pomeriggio ricreativo e distensivo per favorire una maggiore conoscenza informale tra i partecipanti. Mercoledì 4 settembre il gruppo dei congressisti ha visitato alcuni luoghi storici per la terra di Lecco: i famosi «luoghi manzoniani». Alla sera, è stata presieduta dal card. A. Scola una solenne concelebrazione presso la Basilica di San Nicolò in Lecco. Partendo da un passaggio della prima lettura (cf 1 Gv 2,7-8), il cardinale ha posto l'ac-

cento sulla natura propria dell'esperienza cristiana. Ha invitato a riflettere sulla «Chiesa come Tradizione». «La *Chiesa come traditio* – ha detto il cardinale – pensata a partire dall'Eucaristia, è popolo di Dio, assemblea eucaristica, *communio hierarchica*. Lo Spirito del Padre e del Figlio, infatti, attraverso il dono sacramentale del ministero apostolico, garantisce alla Chiesa il suo essere popolo sacerdotale, sacramento universale di salvezza (cf Francesco, *Lumen fidei*, 49). L'autorità nella Chiesa, in questo modo, è tutta in funzione e al servizio del popolo santo. Essa è sempre “secondaria”, cioè “ministeriale”, ed esiste per rendere trasparente sul suo volto la bellezza del Crocifisso Risorto. Missione della Chiesa, sua sposa, è solo quella di offrire, marianamente, questa bellezza al fratello uomo nell'oggi della storia». Infine, ai teologi e alle teologhe, il cardinale ha ricordato la necessità di una teologia «incarnata» nella storia effettuale e che essa «non è soltanto parola su Dio, ma prima di tutto accoglienza e ricerca di un'intelligenza più profonda di quella parola che Dio ci rivolge, parola che Dio pronuncia su se stesso, perché è un dialogo eterno di comunione, e ammette l'uomo all'interno di questo dialogo» (*Lumen fidei*, 36). In questo senso, «la proposta di Cristo come *evangelo dell'umano*, cioè di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, domanda comunità cristiane vissute come luogo di *pratica e di esperienza*».

6. L'OPZIONE PER IL «PARTICOLARE-CONCRETO»

La mattina del 5 settembre, il Congresso ha dedicato l'intera mattinata a un ospite di eccezione: p. Gustavo Gutiérrez, docente di Teologia e di Scienze sociali all'Università cattolica di Lima, sacerdote entrato nel 2001 a far parte dell'ordine dei domenicani. In occasione di questa sua venuta in Italia è stata programmata la presentazione del volume scritto a quattro mani, con l'arcivescovo Gerhard Müller, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede: *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa* (ed. Messaggero, 2013), Gutiérrez è stato incalzato – in un dialogo straordinariamente intenso e ricco di spunti – da Mario Antonelli, docente di Teologia fondamentale presso il Seminario di Milano e collaboratore negli Uffici di Pastorale Missionaria e dei Migranti della Curia di Milano (ha insegnato dal 2004 al 2010 cristologia e teologia trinitaria nel nord del Brasile come missionario *fidei donum*). Il teologo milanese ha rivolto la domanda su quale dovrebbe essere il profilo del teologo sulla scorta anche del «sogno» del card. Martini: «Ho sognato

una Chiesa nella povertà e nell'umiltà, che non dipende dalle potenze di questo mondo. Una Chiesa che concede spazio alla gente che pensa più in là. Una Chiesa che dà coraggio, specialmente a chi si sente piccolo o peccatore. Una Chiesa giovane. Oggi non ho più di questi sogni. Dopo i settantacinque anni ho deciso di pregare per la Chiesa» (*Conversazioni notturne a Gerusalemme*).

La risposta di Gutiérrez si è concentrata su tre tematiche riguardanti: 1) fare teologia; 2) i poveri; 3) l'opzione preferenziale. Egli ha ricordato che nei suoi studi giovanili compiuti in Francia, un testo che lo ha molto colpito è quello di Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Études historique* (Aubier, Paris 1944) in cui ricorda di aver letto questa espressione: «Una teologia che non è attuale, è falsa». L'atto di fede è, infatti, fondamentale in teologia; è per così dire – ha ribadito – «l'atto primo». Ma cosa significa? Avere fede – risponde il teologo peruviano – significa «seguire Gesù», andarGli dietro, camminare oggi per le strade di questo mondo in compagnia degli uomini e donne del nostro tempo. Tutta la teologia è quindi «contestuale», sebbene la differenza si ponga tra chi ne prende coscienza e ne accetta la «contestualità intrinseca» e chi no. In questo senso, diversamente da quanto affermato da Canobbio sulla scia dei Padri della Chiesa, Gutiérrez intende riconoscere un'unità imprescindibile tra *cathedra pastoralis et magistralis*. L'attività pastorale, in realtà, indica alla teologia le sfide su cui riflettere (come, ad esempio, la povertà nel Sud dell'America). Riguardo ai poveri, Gutiérrez ricorda che B. Las Casas sosteneva che «gli indios sono i poveri del Vangelo. [...] Cristi mille volte flagellati e percossi», laddove essi a quel tempo, sulla base di alcune tesi aristoteliche, erano considerati «esseri inferiori». Il riferimento inequivocabile per Las Casas si trova nel capitolo 25 del Vangelo secondo Matteo che anche Guaman Poma, cronista indigeno del Perù durante la conquista dell'America, riprende nella sua *Lettera*. Da parte sua, il Concilio Vaticano II ha chiarito questo punto che riguarda la missione della Chiesa. Essa «continua, sviluppando nel corso della storia la missione del Cristo, inviato appunto a portare la buona novella ai poveri; per questo è necessario che la Chiesa, sempre sotto l'influsso dello Spirito di Cristo, segua la stessa strada seguita da questi, la strada cioè della povertà, dell'obbedienza, del servizio e del sacrificio di se stesso fino alla morte, da cui poi, risorgendo, egli uscì vincitore» (*Ad gentes*, 5). E ancora: «Come Cristo, infatti, è stato inviato dal Padre “ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quelli che hanno il cuore contrito” (Lc 4,18), “a cercare e

salvare ciò che era perduto” (Lc 19,10), così pure la Chiesa circonda d'affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo fondatore, povero e sofferente, si fa premura di sollevarne la indigenza e in loro cerca di servire il Cristo» (*Lumen gentium*, 8). Gutiérrez ricorda quale risonanza ebbero le parole di speranza pronunciate da Giovanni XXIII e diffuse via radio a un mese dall'inizio del Concilio: «In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri» (11 settembre 1962). Ben diversi apparivano invece i moniti ascoltati in precedenza da alcuni esponenti cattolici, circa il duplice dovere morale del cristiano: «Se sei povero, accetta l'aiuto dei ricchi; se sei ricco, aiuta con generosità i poveri!». In questo schema, la povertà – annota Gutiérrez con rammarico – è solo un «dato», «non ci si chiede mai il “perché?”». Quando i cristiani cominciano a indagare sulle cause, allora le cose cambiano anche nell'argomentazione teologica. La complessità del problema dei poveri esige uno sforzo di comprensione in vari campi come l'economia, la sociologia, la cultura, l'antropologia e le sue sfide. L'opzione per i poveri, dunque, nasce da un'altra opzione per il «particolare». Questo è però solo «un modo di fare teologia, non l'unico», si affretta a chiarire Gutiérrez. Nella dialettica tra universale e particolare, come teologo, egli preferisce il «particolare-concreto», per evitare il pericolo della «spiritualizzazione» dei prossimi. Tuttavia, secondo Gutiérrez, ciò non significa allontanarsi da una profonda vita spirituale che ha nella *sequela Christi* la sua radice. Riprendendo un'espressione di p. Chenu, ha affermato che «la teologia, la fede in esercizio di intelligenza teologica, è veramente e propriamente un fattore di vita spirituale. Non si fa teologia, aggiungendo dei *corollaria pietatis* – dei “pii corollari” – a tesi astratte, sradicate dal loro dato oggettivo e soggettivo, ma tenendosi nell'unità profonda dell'ordine teologale». Il povero quindi non è questione di «distribuzione di beni», ma un modo per annunciare il Regno. Cita a questo proposito l'enciclica di Benedetto XVI, *Deus caritas est*, in cui si afferma che Gesù ha unito, facendone «un unico precetto», il comandamento dell'amore di Dio con quello dell'amore del prossimo, e che «entrambi si richiamano così strettamente che l'affermazione dell'amore di Dio diventa una menzogna, se l'uomo si chiude al prossimo o addirittura lo odia. Il versetto giovanneo si deve interpretare piuttosto nel senso che l'amore per il prossimo è una strada per incontrare anche Dio e che il chiudere gli occhi di fronte al prossimo rende ciechi anche di fronte a Dio» (n. 16).

Con Las Casas, il teologo ripete che l'unico modo per evangelizzare non è mai la forza, tantomeno la violenza, ma il dialogo e la persuasione. «La teologia – ha concluso Gutiérrez – è ermeneutica della speranza (cf 1 Pt 3,14-15)».

Nel pomeriggio di giovedì 5 settembre, si sono riuniti sei gruppi di studio per mettere a fuoco il pensiero di alcune «figure» che hanno esaminato il complesso rapporto fra Tradizione e teologia: Y.-M. Congar (N. Capizzi); G. Florovsky (G. Marani); J.H. Newman (F. Morrone); W. Pannenberg (G. Accordini); H. Arendt (I. Guanzini); M. Blondel (M. Antonelli). Questo metodo di adunarsi in piccoli circoli di interesse, collaudato al Congresso di Castel del Monte, ha riscosso anche qui grande consenso e successo grazie alla maggiore opportunità di partecipazione e dialogo, resa possibile dal numero ristretto di persone e dal tema prescelto.

VII. LA CHIESA «SOGGETTO» DI TRADIZIONE

Al termine del Congresso è stato chiesto a Gilles Routhier, Decano della Facoltà di Teologia e di Scienze religiose dell'Università di Laval (Québec), di esporre alcune sue autorevoli riflessioni sul tema: *La Chiesa «soggetto» di Tradizione*. «A dispetto delle apparenze e malgrado tutto ciò che è stato scritto su questo argomento, – ha esordito il teologo canadese – la discussione più viva sul soggetto della Tradizione durante il Concilio Vaticano II non è quella che ha avuto luogo in aula e nella Commissione sul rapporto tra Scrittura e Tradizione». Si è venuti a conoscenza che la posizione dei sostenitori e degli oppositori dello «statuto quasi analogo» da attribuire alla Scrittura e alla Tradizione restavano entrambi prigionieri della medesima problematica: la Tradizione rappresentava, accanto alla Scrittura o alla Bibbia, un «oggetto» contenente verità, di certo distinto, ma in certo modo analogo. Almeno all'inizio del Concilio, tale era la posizione ampiamente condivisa. Tuttavia, questa concezione si è evoluta durante il Concilio, con l'apporto di alcuni teologi e di dialoghi ecumenici, in particolare la Conferenza su *Fede e Costituzione* tenutasi a Montreal nell'estate del 1963. Non va dimenticato inoltre che la riscrittura dello schema *De fontibus revelationis* aveva portato all'elaborazione di un nuovo concetto di Rivelazione: essa è un dialogo amichevole, una conversazione tra Dio e l'umanità. Questo dialogo, tuttavia, non è cessato, non si è concluso nel passato. È scritto nel capitolo II della *Dei*

Verbum dedicato alla *Divinae Revelationis transmissione*: «Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare (*sine intermissione colloquitur*) con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera» (n. 8). In questa prospettiva, la Tradizione, prima di essere intesa come un *corpus* contenente verità – questa prospettiva, naturalmente, non è esclusa, ma definita meglio – è presentata come un «processo di comunicazione». Come si è giunti all'adozione di tale prospettiva? Attraverso semplicemente un ritorno alle fonti bibliche (*ressourcement biblique*) oppure è stato possibile grazie allo studio portato avanti da taluni teologi? E ancora: è stato possibile grazie anche ai preziosi dialoghi ecumenici propiziati dal disteso clima conciliare? «Fermarsi a questi tre fattori significa, mi sembra – ha detto Routhier –, essere idealisti e credere che le idee da sole riescano a muovere il mondo e a cambiare le cose. Si ignora anche che un Concilio è anzitutto un evento. Pertanto, piuttosto che indugiare su una lettura della *Dei Verbum*, mi soffermerò almeno un po' sull'evento conciliare che plasmò lo spirito dei padri e contribuì notevolmente alla maturazione delle idee». Innanzitutto, vi era la coscienza da parte di chi partecipava al Concilio, in quegli anni Sessanta, di entrare in una nuova era e di sentire la necessità di dover trasmettere e di ri-esprimere quanto consegnatoci dagli Apostoli. Lo aveva ben espresso Giovanni XXIII nel *Discorso* di apertura l'11 ottobre 1962: «Il ventunesimo Concilio Ecumenico – che si avvale dell'efficace e importante aiuto di persone che eccellono nella scienza delle discipline sacre, dell'esercizio dell'apostolato e della rettitudine nel comportamento – vuole trasmettere (*tradere*) integra, non sminuita, non distorta, la dottrina cattolica. [...] Ma il nostro lavoro non consiste neppure, come scopo primario, nel discutere alcuni dei principali temi della dottrina ecclesiastica, e così richiamare più dettagliatamente quello che i Padri e i teologi antichi e moderni hanno trasmesso (*tradiderunt*). [...] Al presente bisogna invece che in questi nostri tempi l'intero insegnamento cristiano sia sottoposto da tutti a nuovo esame, con animo sereno e pacato, senza nulla togliervi, in quella maniera accurata di pensare e di formulare le parole trasmesse (*tradita*)» (11 ottobre 1962). Il concetto di «trasmettere» (*tradere*) in questo passaggio centrale del *Discorso*, è ripetuto tre volte al fine di sottolineare come gli stessi Concili siano stati chiamati nella storia a compiere un'«opera di Tradizione». L'incontro del Vangelo con situazioni nuove ha condotto a nuovi sviluppi e a dover ren-

dere conto della fede con l'ausilio di nuove categorie, di nuove forme di discorsi e a partire da nuovi quadri concettuali di riferimento. In questo senso, afferma Routhier, «il ricorso alla Tradizione non è semplicemente volgersi al passato, ma tornare a quanto è stato dato una volta per tutte con fedeltà creativa». Ciò consente di prendere in considerazione la novità della situazione e permette di rischiare nuovi modi di espressione con relativi sviluppi legati a nuove situazioni. I documenti conciliari come *Ad gentes*, 18 e 22, sembrano proprio sviluppare la linea tracciata da Giovanni XXIII nel suo discorso inaugurale. Nel corso dei lavori del Concilio – ricorda Routhier – si sono fronteggiati due modi di concepire la Tradizione: uno di tipo «cumulativo» e un altro di «aggiornamento» finalizzato all'annuncio nel mondo contemporaneo. La sintesi proposta dalla *Dei Verbum* presenta così la Tradizione come «un processo di comunicazione», il cui soggetto è la Chiesa, anzi: la Chiesa stessa è nata da un processo di Tradizione-recezione. È la proclamazione della Parola (la *traditio*) e la sua ricezione nel cuore dei credenti che generano la Chiesa, la costituiscono e la strutturano. È la vita della Chiesa, dunque, il «luogo» per eccellenza della Tradizione. Secondo Routhier, questa concezione della Tradizione – ovvero, la trasmissione della fede che viene dagli apostoli in un nuovo contesto culturale – rappresenta il vero fattore di ricezione del Concilio Vaticano II contro certi attacchi rivolti alla riforma nata dal Concilio. «Se *Dei Verbum* afferma che la Chiesa è il soggetto della Tradizione – nel senso che essa è il soggetto del trasmettere –, dobbiamo subito aggiungere che essa è un “soggetto ministeriale”, nel senso che lo compie, come *Dei Verbum* afferma ripetutamente, nello Spirito Santo. Si potrebbe addirittura affermare che è lo Spirito Santo, più che la Chiesa, il vero soggetto».

CONCLUSIONI

Nel cammino di fede che ciascuno compie, si rimane presto persuasi che la fede cristiana non è unicamente «*affectus*», adesione esistenziale alla Persona di Gesù, il Vivente nella/come Chiesa. La fede sfida l'intelligenza a comprendere, a ricercare il «logos» in ogni azione e parola compiuta da Dio in Gesù Cristo (come si fa, d'altronde, con le proprie), affinché sia al meglio comunicabile l'esperienza di questo incontro foriero di speranza (cf 1 Pt 3,15). Così intesa la *teo-logia* è «scienza della fede» in quanto partecipe anch'essa, sotto l'azione dello Spirito Santo, del progresso della

Tradizione. Certa cultura scientifica ha cominciato, a suo modo, anch'essa ad aprirsi al valore della tradizione⁷, come ha sostenuto Ezio Raimondi: «La tradizione modifica se stessa, non è chiusa, per intenderci. È evidente a questo punto che c'è sotto un'idea della ragione molto precisa, dove la ragione è un'istanza critica che interviene sugli errori e li corregge, ma non è una trasformatrice radicale: è altro, non dimentichiamolo. [...] Viene fuori il problema di una ragione non illimitata, la potremmo chiamare così, la ragione finita, la ragione che non è totalitaria. Che cosa ci è accaduto? Evidentemente, l'uomo diventa un ente più complesso; gli stessi scienziati hanno scoperto che la fondazione della ragione, per certi scienziati, è in ciò che non è ragione, è in altre ragioni, con ipotesi che non sono di tipo razionale. Che altra razionalità è? Qui si annida anche ciò che chiamiamo tradizione: non qualche cosa che va cancellato, qualche cosa che va interrogato a parte»⁸. L'«idea del nuovo» che nega il passato non basta più a se stessa. «Nella scienza moderna rinasce dunque il problema della tradizione come una componente necessaria della novità dell'innovazione»⁹. Evidentemente la posta in gioco riguarda l'*idea di uomo* che si sta affermando nella cultura moderna. È ancora in rapporto ad altri uomini, quelli del passato? E quali conseguenze essa ha circa il tema della solidarietà e della solitudine nei paesi ricchi e ipertecnologici? Se la scienza ha scoperto kantianamente i propri limiti, la tecnologia resta invece quell'insieme di mezzi potenti e impersonali che generano l'idea di un progresso illimitato e sganciato da qualsiasi passato. «Ciò che gli illuministi chiamavano la negazione della tradizione – sottolinea Raimondi – è soltanto l'interrogazione critica della tradizione. Solo interrogando criticamente la tradizione si esce da quella che sembra la tradizione»¹⁰. La *Dei Verbum*, 8 ci ricorda

⁷ Cf W. HEISENBERG, *La tradizione nella scienza*, Garzanti, Milano 1982; E. CHARGAFF, *Il fuoco di Eraclito*, Garzanti, Milano 1985; K. POPPER, «Per una teoria critica della tradizione», in *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, 218ss. «Popper è arrivato a dire – e qui lo dice – che la ragione libera la tradizione dai miti; ma i miti, li chiama così, le credenze hanno anch'essi una funzione razionale: essi sono modi diversi della razionalità. Viene fuori il problema di una ragione non illimitata, la potremmo chiamare così, la ragione finita, la ragione che non è totalitaria» (E. RAIMONDI, «Tradizione. Che cosa ci hanno lasciato le rivoluzioni del Novecento», *Avvenire-Agorà* 1 settembre 2013, 2).

⁸ E. RAIMONDI, «Tradizione».

⁹ E. RAIMONDI, «Tradizione».

¹⁰ E. RAIMONDI, «Tradizione».

che teologia, spiritualità (carismi) e magistero sono impegnati in sinergia in un discernimento dei «segni dei tempi», a partire da una ermeneutica «vitale» dei testi sacri in cui il concetto di *traditio* emerge come *conversio in gesta verbaque S. Scripturae*: la traduzione in opere e parole della Sacra Scrittura nella storia di oggi da parte del popolo di Dio. Il credente come un vero «artista» è chiamato a livello esistenziale a *interpretare* brani del Vangelo, fino a divenire *icona biblica vivente* posta ai tornanti della storia personale e collettiva. E ciò richiede «immaginazione» come va ripetendo T. Radcliffe: «Il cristianesimo in Occidente potrà fiorire solo se riusciremo a coinvolgere l'immaginazione dei nostri contemporanei. Non credo – ha detto durante la Conferenza tenuta all'inaugurazione dell'anno accademico 2012-2013 al *Seraphicum* (Roma) – che l'ateismo ci offra tanto una sfida intellettuale, quanto piuttosto una sull'immaginazione. Come possiamo condividere un'immaginazione cristiana? Ciò che è in gioco è precisamente la sapienza. La scienza ci offre conoscenza, che deve essere valutata secondo le basi della scienza. Invece, fede e filosofia cercano la sapienza»¹¹. Il Vangelo non è, infatti, un compendio dommatico, bensì un documento «estetico», in cui «Gesù Cristo crocifisso è stato “rappresentato in maniera molto viva” (*proe-graphé*) di fronte ai vostri occhi» (Gal 3,1). In questo senso «estetico», si può intendere quanto afferma Gregorio Magno a proposito della Sacra Scrittura: «Le divine parole crescono con chi le legge; quanto più, infatti, le si comprende profondamente, tanto più ci si rivolge ad esse»¹².

VINCENZO DI PILATO
Docente stabile straordinario
presso la Facoltà Teologica Pugliese
Via Castel del Monte, km 3
70033 Corato (Bari)
vincenzo.dip@tin.it

¹¹ T. RADCLIFFE, «L'immaginazione cristiana», in U. SARTORIO (ed.), *Sguardi sul cristianesimo. Da dove veniamo e dove stiamo andando*, Ed. Messaggero, Padova 2013, 59.

¹² «Divina eloquia cum legente crescunt, nam tanto illa quisque altius intelligit, quanto in eis altius intendit» (GREGORIUS I, *Homilia in Ezechielem*, 1, 7, 8: PL 76, 843D): cf CCC, 94.