RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 33

# *INTELLECTUS FIDEI*: TEOLOGIA SISTEMATICA ED ESEGESI BIBLICA

FERNANDO OCÁRIZ

*PATH 3 (2004) 33-55*

La primaria e più radicale esigenza che la fede pone al metodo teologico è ovviamente riconoscere la natura stessa della teologia come *scientia fidei*. L'incontro tra la Parola di Dio e il logos umano, ossia la ragione considerata nella sua forza e capacità originarie, costituisce il presupposto di ogni discorso circa la scienza della fede.

Durante il suo percorso la teologia incontra oggi di nuovo pericoli già affrontati in epoche passate: un razionalismo senza dimensione sapienziale, e senza base autenticamente metafisica, e un biblicismo separato dalla Tradizione e senza profondità speculativa[1]. Tanto nell'uno come nell'altro caso, la ragione credente perderebbe il suo orientamento e la teologia non esisterebbe. Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Fides et ratio*, ricorda che "la teologia si organizza come scienza della fede alla luce di un duplice principio metodologico: l'*auditus fidei* e l'*intellectus fidei*. Con il primo, essa entra in possesso dei contenuti della Rivelazione così come sono stati esplicitati progressivamente nella Sacra Tradizione, nella Sacra Scrittura e nel Magistero vivo della Chiesa. Con il secondo, la teologia vuole rispondere alle esigenze proprie del pensiero mediante la riflessione speculativa"[2].

## 1. *Auditus fidei* e *intellectus fidei*: distinzione e relazioni

Senza soffermarci qui in un'esposizione di carattere storico, sarà utile ricordare brevemente al riguardo alcuni aspetti del pensiero di due dei

[1] Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 55.
[2] *Ibidem*, n. 65.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 34



più grandi Dottori della Chiesa: Sant'Agostino e San Tommaso d'Aquino. Ciò non tanto per analizzare le loro impostazioni, ma, assumendoli come orizzonte, per precisare il senso della distinzione tra *auditus fidei* e *intellectus fidei*.

Come è noto fu Sant'Agostino a introdurre l'espressione *intellectus fidei* nel linguaggio teologico, al fine di indicare non solo ciò che noi oggi definiamo come teologia, quanto, in senso più ampio, il moto dell'intelligenza quando si avverte situata dinanzi all'annunzio o proclamazione della Parola di Dio. Nella sua formula *intellige ut credas, crede ut intelligas*[3], il Vescovo di Ippona prende posizione di fronte all'atteggiamento razionalista di chi si chiude a ogni verità che non riesce a comprendere interamente.

La ferma accettazione della verità di quanto proclamato dalla Rivelazione – in ciò consiste il *credere* – non può che comportare un impegno per radicarsi ogni volta di più nella realtà creduta e conseguentemente per conoscerla meglio. Questo impegno, l'*intellectus* che prolunga il *credere*, è la teologia. Il *crede ut intelligas* implica insomma una connaturalità dell'intelligenza umana con la fede accolta come dono, dalla quale sgorga spontaneamente un movimento di progressiva penetrazione nella comprensione del creduto. L'*intellectus* agostiniano non comporta la riduzione di Dio a puro oggetto di conoscenza, ma è il frutto di una *fede piena di pietà* che afferma la verità di Dio nello stesso momento in cui l'ama.

Questo atteggiamento non implica in alcun modo che l'intelligenza credente si chiuda in se stessa. Al contrario, Sant'Agostino ricorre a tutti i saperi e le capacità dello spirito umano come mezzi o ausili per ottenere un'intelligenza più profonda del mistero di Dio. Così affermerà la legittimità e l'utilità del ricorso alle scienze profane per raggiungere una comprensione più profonda del contenuto della fede[4]. L'*intellectus* che Sant'Agostino propugna e sviluppa non solo presuppone il *credere*, del quale è frutto, ma si appoggia costantemente su di esso.

[3] Cf. S. AGOSTINO, *Sermo XLIII*, cc. VI-VII, nn. 7-9 (PL 38, 258).

[4] Cf. come riferimento classico, il libro II del *De doctrina christiana*, dove Sant'Agostino pone al servizio dell'*intellectus fidei* l'insieme delle scienze del suo tempo, dalla conoscenza delle lingue sacre e della dialettica fino alle scienze della natura, la matematica, la storia, il diritto, etc.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 35



San Tommaso d'Aquino raccoglie l'eredità agostiniana, ponendosi al contempo in contatto col pensiero aristotelico. Il suo linguaggio diverge in più di un punto da quello impiegato dal Vescovo di Ippona, però i loro pensieri coincidono nella sostanza. La teologia è scienza – afferma l'Aquinate – perché si fonda sulla verità di Dio, più concretamente, sulla scienza stessa di Dio, sul sapere che Dio ha di sé e che ci ha trasmesso nella Rivelazione. La teologia presuppone pertanto la fede, intesa allo stesso tempo e inseparabilmente come virtù, come atto e come verità creduta (vale a dire come *fides qua* e come *fides quae*), sulla quale si appoggia interamente in modo che quando argomenta non lo fa per "dimostrare" i suoi principi, "che sono gli articoli di fede, ma partendo da essi procede nel dimostrare altre cose, come fa l'Apostolo, il quale dalla risurrezione di Cristo dimostra la risurrezione di tutti noi"[5].

La teologia per il Dottore di Aquino è allo stesso tempo dottrina e abito intellettuale, qualità, potenza dell'intelligenza che, illuminata dalla fede, si lancia con tutte le sue energie nella comprensione della verità creduta, manifestandone la ricchezza, la coerenza interna e le virtualità e, di conseguenza, la capacità di illuminare tutta la realtà. È per questo sapienza e sapienza per eccellenza[6].

A seguito dell'eco ottenuta dal saggio di Ambroise Gardeil su *Le donné révélé et la théologie*, a partire dalla sua seconda edizione, del 1932, la distinzione tra *auditus fidei* ed *intellectus fidei* venne ampiamente adoperata, data la chiarezza della sua formulazione e la sua utilità sia concettuale che pedagogica. L'*auditus fidei* cerca di rispondere alla domanda: che ha detto Dio? E all'altra in relazione con essa, ma diversa: come lo ha detto? In che modo i testi biblici e i documenti della tradizione ci trasmettono la Parola divina e ciò che questa Parola esprime? L'*intellectus fidei* riflette sul significato di ciò che Dio ha detto e aspira a mettere in rilievo tutto il suo contenuto intellettuale, manifestando anche la connessione tra i diversi contenuti del messaggio.

Le espressioni *auditus fidei* ed *intellectus fidei* riassumono in maniera semplice i diversi passi del percorso teologico, ma non vanno separate perché si integrano mutuamente. Il teologo non è uno storico o un filolo-

[5] S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.1, a. 8.
[6] Cf. *Ibidem*, a. 6.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 36



go che viene successivamente sostituito dal filosofo, ma sin dal primo momento è un credente che, fondandosi sulla fede, aspira a capirne con sempre maggiore profondità il contenuto. Perciò, in determinati momenti volge il suo sguardo alla storia, cercando di cogliere i particolari degli avvenimenti. In altri, fissa l'attenzione sui testi col desiderio di situarli nella congiuntura culturale nella quale furono scritti o di determinarne, mediante l'analisi, la struttura e il significato. In altri ancora, riflette, mettendo in relazione tra loro i contenuti della Rivelazione o ricorrendo alla comparazione o all'analogia con altre realtà. In questi passaggi, e in altri che potrebbero menzionarsi, il teologo sistematico dovrà essere attento alla concreta natura dell'itinerario che sta percorrendo, rispettando con rigore le norme e le regole proprie delle scienze con le quali entra in dialogo e di cui si serve. Però in tutti e in ciascuno di questi passaggi l'ispirazione, la luce e l'impulso intimi verranno non da queste scienze ma dalla fede. E la meta alla quale tutte si dirigono è di nuovo la fede, la comprensione del suo contenuto e raggiungere una connaturalità ogni volta maggiore con questo contenuto. Sant'Anselmo lo comprese bene quando affermò che la teologia viene a inserirsi, in un certo senso, *inter fidem et speciem*[7]; formula che, avendo certamente bisogno di essere sfumata dal momento che tende a identificare due processi – quello mistico e quello teologico – indica però una realtà profonda[8].

La distinzione tra *auditus fidei* e *intellectus fidei* è senz'altro valida e utile, anche a livello scientifico, ma conviene sottolineare che mediante l'*intellectus fidei* non si conferisce intelligibilità ad un *auditus fidei* che non avrebbe un contenuto intelligibile. L'*intellectus fidei* conduce a compimento il processo teologico, conferendogli unità, ma rivelandone anche la circolarità, ponendo la ragione credente in grado di approfondire di più quanto Dio ha rivelato, la cui verità è conosciuta già nell'ascolto della Parola accolta nella fede. Perciò l'intero processo teologico può anche essere definito con la formula anselmiana *fides quaerens intellectum*.

[7] S. ANSELMO, *De Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi*, Prologo (PL 158, 259).

[8] Su questo punto, in relazione con il passaggio dalla considerazione agostiniana a quella tomista sulla natura della teologia può vedersi J.L. ILLANES, *Sobre el saber teológico*, Madrid 1978, pp. 46 ss.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 37



## 2. Dimensione credente e contemplativa dell'*intellectus fidei*

Rileggiamo un altro passaggio della *Fides et ratio*: "Per quanto riguarda l'*intellectus fidei*, si deve considerare, anzitutto, che la Verità divina, 'a noi proposta nelle Sacre Scritture, interpretate rettamente dalla dottrina della Chiesa' (*Summa theologiae* II-II, 5, 3 ad 2), gode di una propria intelligibilità così logicamente coerente da proporsi come un autentico sapere. L'*intellectus fidei* esplicita questa verità, non solo cogliendo le strutture logiche e concettuali delle proposizioni nelle quali si articola l'insegnamento della Chiesa, ma anche, e primariamente, nel far emergere il significato di salvezza che tali proposizioni contengono per il singolo e per l'umanità. È dall'insieme di queste proposizioni che il credente arriva a conoscere la storia della salvezza, la quale culmina nella persona di Gesù Cristo e nel suo mistero pasquale. A questo mistero egli partecipa con il suo assenso di fede"[9].

Come è ovvio, l'intelligenza della fede deve svilupparsi seguendo il ritmo che segna la struttura della fede nel suo essenziale rapporto con la Parola di Dio. Questa Parola è lo stesso Gesù Cristo "Via, Verità e Vita" (*Gv* 14,6). La Parola di Dio è *Via*: ciò deriva dal suo carattere incarnato, vale a dire, dalla sua realizzazione nella storia attraverso fatti e parole, consegnati nella Scrittura e nella Tradizione ed affidati, per la sua trasmissione, alla Chiesa. La parola è anche *Verità*: non è costituita da semplici affermazioni slegate dalla realtà, o da avvenimenti circostanziali o carenti di fondamento, ma risiede nella verità ultima e radicale delle cose. Infine, la parola è *Vita*, messaggio che dà risposta a tutte le domande ultime che l'uomo si pone.

Da questi presupposti derivano alcune dimensioni dell'attività teologica; innanzitutto la dimensione credente e contemplativa. Il ruolo della fede, nell'*intellectus fidei*, non riguarda solo il livello epistemologico (ovvio, nel senso che senza fede la teologia perderebbe il suo statuto proprio), ma anche il livello antropologico o esistenziale, come *fides in actu*. È accettando e vivendo la Parola di Dio che il teologo è in grado di comprenderla sempre meglio. Infatti, la teologia non è una riflessione sul mes-

[9] GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 66.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 38



saggio cristiano come svolta all'esterno di esso e astraendosi dalla sua verità. Non è una riflessione su "ciò che pensano i cristiani", prescindendo dal fatto che tale pensare corrisponda o meno alla verità delle cose. La teologia così come l'ha intesa e la intende la Chiesa, e con essa tutti i grandi rappresentanti della tradizione teologica, è attività propria di un'intelligenza credente e proprio in quanto credente.

Senza fede potrà esserci – e questo con limitazioni, poiché l'atteggiamento soggettivo condiziona l'adeguata percezione dell'oggetto – storia o analisi del pensare cristiano, ma non teologia. "Il teologo non è un filosofo che lavora su una credenza, ma un credente, un uomo in comunione di spirito, attraverso la fede, con Dio e i beati, che adopera la pienezza delle conoscenze umane utilizzabili per rendersi conto, umanamente e scientificamente, di ciò che crede"[10]. Non siamo in presenza di una mera pia considerazione, ma davanti a un dato fondamentale pieno di conseguenze, giacché comporta non solo che la teologia riceve dalla fede la verità sulla quale riflette, ma che deve essere intrinsecamente informata, anche in quanto atteggiamento soggettivo, dalla fede. E la fede – già lo diceva San Tommaso d'Aquino – è profondamente inquadrata dal senso della realtà di ciò che crede: *actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*[11]. Nel credere non solo affermiamo la verità del creduto, ma ci orientiamo con tutte le forze del nostro essere verso questo Dio che la fede ci ha fatto conoscere[12]. La teologia nasce da questo nucleo vitale e lo presuppone. Per questo una teologia incredula è una *contradictio in terminis* o, se si preferisce, un impossibile esistenziale.

Il teologo, in quanto credente che medita su ciò che crede, non può che sentirsi abbagliato dallo splendore delle realtà su cui riflette, ed interrogato e spronato personalmente da esse; in altre parole, interpellato dalla grandezza del mistero di Dio e dal suo amore.

[10] Y.M. CONGAR, *La foi et la théologie*, Paris 1962, p. 175.

[11] S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 2.

[12] Tra gli autori del Novecento che più hanno sottolineato questo punto, si può ricordare J. MOUROUX, *Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi*, Paris 1949. Un interessante studio al riguardo è quello di J. ALONSO, *Fe y experiencia cristiana: la teología de Jean Mouroux*, Pamplona 2002.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 39



### 3. Dimensione ecclesiale e missionaria dell'intelligenza della fede

La teologia è essenzialmente ecclesiale, come lo è la fede. La fede cristiana è la fede della Chiesa: nella Chiesa nasce e cresce la fede del credente. La conversione e la fede, che implicano sempre un atto di obbedienza ad una realtà che ci precede, non si inquadrano in riferimento ad un *egli* impersonale ma ad un *Tu*, quello di Dio rivelato in Cristo, che ci è accessibile nel *noi* della Chiesa[13]. Quando il credente dice "credo" lo dice nel "crediamo" di tutta la comunità ecclesiale. E di questo credo vive la teologia. Non può darsi, pertanto, un fare teologia autonomo, estraneo alla fede della Chiesa, come neppure può darsi un atto di fede esclusivamente individuale.

Il teologo deve restare in ascolto della Chiesa, riconoscendosi membro della comunità cristiana della cui fede partecipa. Nel riflettere sulla fede ricevuta procederà secondo ragione, entrando in dialogo con i più diversi saperi, e, pertanto, con rigore intellettuale, con libertà, con creatività. Però allo stesso tempo con la consapevolezza che la verità che approfondisce non gli appartiene; più ancora, che egli è in comunione con questa verità solo grazie alla Chiesa e nella Chiesa.

Tutto ciò, senza dimenticare che la Chiesa è comunità organicamente strutturata. E che, pertanto, il riconoscersi in relazione alla Chiesa implica riconoscersi in relazione a quanti in essa svolgono funzione di magistero. Certamente, il teologo approfondisce non limitandosi a glossare i testi magisteriali, ma inseparabilmente approfondendo la Sacra Scrittura e le testimonianze della Tradizione e della concreta vita ecclesiale, tenendo presente che la comunità cristiana gode della garanzia della fedeltà alla Parola di Cristo proprio "sotto la guida del Magistero vivo della Chiesa, che per l'autorità esercitata nel nome di Cristo, è il solo interprete autentico della Parola di Dio scritta o trasmessa"[14].

[13] Cf. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Milano 1993, pp. 55-56; R. FISICHELLA, *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993.

[14] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Donum veritatis*, 24 V 1990, n. 13. Per un commento all'istruzione, cf. J.L. ILLANES, *Teología y Facultades de Teología*, Pamplona 1991, pp.160-178 e, soprattutto, J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, cit., pp. 89-106.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 40



La dimensione ecclesiale sarà tema di altre relazioni di questo Forum. Tuttavia, vorrei sottolineare sia pur brevissimamente che questa dimensione ecclesiale della teologia comporta anche il suo essere una partecipazione alla missione della Chiesa. La Chiesa solca la storia al fine di far conoscere a tutti gli uomini l'amore del Padre e la redenzione operata da Cristo, e comunicargli la vita divina che si trasmette grazie all'azione incessante dello Spirito Santo. La teologia partecipa a questo dinamismo, in quanto coopera alla *traditio Evangelii*, alla diffusione e alla comprensione della Parola di Dio.

Tutto ciò suppone, innanzitutto, che la teologia si radichi in ciò che costituisce il suo centro: Dio e il disegno di salvezza in Gesù Cristo. Ma richiede pure che, partendo da questo nucleo, sviluppi la sua capacità sapienziale, vale a dire, la sua capacità di svelare il senso delle realtà e, di conseguenza, di giudicare a partire dalle cause ultime e, pertanto, di illuminare la totalità dell'esistenza umana, tanto individuale quanto collettiva. Opera che la teologia deve affrontare con coscienza della verità della quale vive e, allo stesso tempo, con atteggiamento di apertura e di servizio, rispettando pienamente le caratteristiche dei diversi ambiti della realtà e della varietà dei saperi.

## 4. Relazione tra teologia sistematica ed esegesi

L'approfondimento speculativo e sistematico della fede presuppone la ricezione del contenuto di questa fede stabilito anche con l'aiuto di un'esegesi biblica che renda possibile alla Sacra Scrittura essere veramente *anima della teologia*[15]. Specialmente dopo che il Vaticano II adoperò questa espressione – "anima della teologia" – riferita alla Scrittura, esiste una bibliografia molto ampia sui rapporti tra teologia sistematica ed esegesi biblica, dalla quale emerge una sempre più comune concezione dell'esegesi come momento intrinseco della teologia[16]. È ovvio che "la testimo-

[15] CONC. VATICANO II, Cost. *Dei Verbum*, n. 24. Gli esegeti "debbono praticare l'esegesi in modo tale che possa effettivamente essere 'come l'anima della teologia'" (A. VANHOYE, *Esegesi biblica e Teologia: la questione dei metodi*, in "Seminarium" 2 [1991] p. 268).

[16] Per una visione d'insieme, cf. AA.VV., *La Sacra Scrittura, anima della Teologia*, Lib. Ed. Vaticana 1999, specialmente il contributo di M.A. TABET, *Lo studio della Sacra Scrittura, anima della Teologia* (pp. 69-100).

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 41



nianza della Sacra Scrittura deve essere anche il punto di partenza e il fondamento della comprensione dei dogmi"[17], vale a dire dell'*intellectus fidei* nel senso più stretto.

A sua volta, la teologia sistematica esercita un influsso sulla precomprensione con la quale gli esegeti affrontano lo studio dei testi biblici. Una precomprensione che ha le sue radici nella Tradizione viva della Chiesa nella sua inseparabilità dalla Scrittura, e che, tra l'altro, comprende l'unità dei due Testamenti. Negli ultimi anni, dopo un significativo ridimensionamento della portata dei metodi storico-critici, hanno riacquistato attualità due prospettive di chiara valenza teologica: la rivalutazione dell'esegesi patristica[18], ed il criterio della canonicità (vale a dire, l'approccio al canone biblico come ad un oggetto unitario)[19]. Inoltre, in stretto rapporto con l'unità dei due Testamenti va sottolineata fortemente non soltanto l'interpretazione cristologica dell'Antico Testamento, ma la più generale centralità di Cristo nella Scrittura[20]. In questo senso si può considerare come uno dei contributi della riflessione teologico-sistematica all'esegesi biblica, l'assunzione della *lex incarnationis* a principio esegetico: l'Incarnazione vista non solo come pienezza e compimento, ma anche come *analogatum princeps* della Rivelazione, secondo l'accenno offertoci dalla *Dei Verbum*: "Le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze della natura umana, si fece simile agli uomini"[21].

[17] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, 1989: Enchiridium Biblicum, n. 1211.

[18] Questo aspetto va prendendo oggi sempre più spazio a livello di pubblicazioni e progetti editoriali; trova, ad esempio, una sua concretizzazione molto pregevole nella traduzione della Bibbia, in cinque volumi e con ampie note, preparata dalla Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra (1997-2003). Da rilevare è anche la recente decisione dell'*Ecole Biblique* di procedere ad una nuova traduzione della Bibbia di Gerusalemme che tenga conto dell'esegesi dei Padri. Gli spunti programatici che dovrebbero guidare questo nuovo lavoro sono presentati in J.M. POFFET (a cura di), *L'autorité de l'Ecriture*, Paris 2002.

[19] Cf. ad esempio, B. CHILDS, *Teologia Biblica*, Casale Monferrato 1998, cap. II ("La ricerca di un nuovo approccio").

[20] Cf. M. BORDONI, *Cristo centro della Scrittura e pienezza della Rivelazione*, in AV.VV., *La Sacra Scrittura, anima della Teologia*, cit., pp. 115-133.

[21] CONC. VATICANO II, Cost. *Dei Verbum*, n. 13; cf. anche n. 4. Ci sono cenni di questo impiego della *lex incarnationis* come principio esegetico nel documento della Pontificia

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 42



Si può ricordare pure un altro contributo importante della teologia sistematica all'esegesi biblica: concepire l'*analogia fidei* anche come *analogia mysteriorum*. Non si tratta, infatti, solo di leggere una specifica pagina biblica, di difficile comprensione, alla luce delle altre parti della Scrittura, ma di comprendere il contenuto dogmatico associato a quella pagina biblica alla luce dell'insieme dei misteri del cristianesimo[22].

Non mi soffermerò di più su questi aspetti della relazione tra esegesi e teologia sistematica. Invece, presupposto l'apporto dell'esegesi all'*auditus fidei*, tratterò di quello che la teologia sistematica le aggiunge, specialmente di quello che oggi mi sembra più necessario approfondire: la dimensione filosofica del teologare, il cui bisogno emerge come ulteriore sviluppo della questione ermeneutica[23].

## 5. Alcune riflessioni sulla questione ermeneutica

Nella misura in cui la fede e la ragione si esprimono e trasmettono attraverso il linguaggio, il linguaggio stesso e la sua interpretazione acquisiscono un'importanza decisiva nella teologia.

Ogni pensatore il cui lavoro scientifico si strutturi attraverso lo studio di documenti – questo è il caso, in parte, tanto del teologo quanto del filosofo – si è sempre confrontato con la questione ermeneutica; concretamente, e per quanto si riferisce al teologo, con l'ermeneutica dei testi biblici prima e con quella dei testi patristici e dei documenti magisteriali dopo. Benché ciò sia accaduto sin dall'antichità, la problematica in rela-

Commissione Biblica, *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, del 1993, specie a proposito della luce che ne deriverebbe per evitare gli errori del fondamentalismo e del razionalismo. Esistono riflessioni interessanti in questo senso già nella teologia patristica e medievale, ma anche rinascimentale (ad esempio, Nicola Cusano): cf. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, Milano 1986, pp. 343-355; M.A. TABET, *Ispirazione, condiscendenza e Incarnazione nella teologia di questo secolo*, in *Annales teologici* 8 (1994) pp. 235-285.

[22] Non si può non ricordare, a questo proposito, M.J. SCHEEBEN, specialmente *I Misteri del cristianesimo* del 1865.

[23] Sarebbe anche interessante sviluppare – potrebbe essere tema di un'altra relazione – l'apporto che le scienze naturali possono dare alla teologia. Per un'esposizione sintetica dello *status quaestionis* di questo tema, ancora generalmente poco approfondito, cf. ad esempio, G. TANZELLA-NITTI, *Scienze naturali, utilizzo in teologia*, in AA.VV., *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Roma 2002, pp. 1273-1289.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 43



zione con le questioni ermeneutiche si è acuita nell'epoca contemporanea come conseguenza di diversi fattori; tra questi, la crescita della conoscenza storica, che porta a considerare la diversità dei tempi e delle culture e, pertanto, della necessità di situare i testi nel contesto nel quale furono redatti; e anche lo sviluppo delle scienze relative al linguaggio, che permettono un'analisi ogni volta più precisa degli scritti e delle locuzioni. Si può menzionare inoltre un terzo fattore, che si trova su un piano molto diverso dai precedenti: l'influsso, esplicito o implicito a seconda dei casi, dell'agnosticismo kantiano che rompendo il nesso tra pensiero e realtà induce a presentare il linguaggio come realtà a sé stante e in fin dei conti ultima, dal momento che non esisterebbe più un referente dal quale giudicarlo e valutarlo.

Non è questo il momento di procedere a una considerazione delle diverse proposte, riguardanti l'ermeneutica, che segnano la storia della filosofia del linguaggio in epoca moderna; ma in ogni caso considero utile ricordare, sia pure molto brevemente, Schleiermacher e Heidegger.

Schleiermacher concepisce l'ermeneutica come interpretazione dei testi attraverso l'identificazione o la sintonia con il loro autore che permette di percepire l'intenzione con la quale li scrisse e pertanto il loro senso. Questa concezione, di chiara risonanza romantica, ha innegabili meriti e questo spiega la sua ampia diffusione, anche se non supera il soggettivismo. Il lettore entra in contatto con la mente dell'autore, ma qui termina il suo itinerario giacché questa mente non lo apre alla realtà.

Heidegger invece non pone l'accento né sul testo né sull'autore, ma sul lettore, il quale certamente in occasione del testo, ma con sostanziale indipendenza dal suo contenuto, si autointerpreta, prendendo conseguentemente posizione riguardo all'esistenza. La distinzione soggetto-oggetto è superata dal momento che lo svelamento della realtà e lo svelamento del soggetto si identificano, in modo che la verità, in quanto adeguamento di ciò che si dice nel testo con la realtà, sparisce dall'orizzonte per cedere il passo all'autenticità esistenziale considerata come atteggiamento portante.

Come è noto, l'influsso delle idee heideggeriane sulla teologia è stato importante, dando origine, prima, a un'ermeneutica esistenziale di segno antropologico-individualista con Bultmann e la sua scuola; poi, ad un'ermeneutica socio-politica con la teologia politica così come la intesero alcu-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 44



ni autori tedeschi, specie Moltmann e successivamente con la teologia latinoamericana della liberazione, almeno nei suoi rappresentanti più radicali.

Le due posizioni appena descritte – e altre analoghe – hanno una chiara conseguenza: la sparizione dell'*intellectus fidei*. In Bultmann e la sua scuola c'è un riferimento a Gesù di Nazaret, ma visto come semplice nome dal quale si chiama e si invita alla conversione, senza pronunciarsi sui contenuti categoriali dell'attitudine esistenziale che da essa risulta. In un secondo momento – a partire dalla famosa conferenza di Käsemann, nella riunione di Marburg nel 1953 per i discepoli di Bultmann – la scuola bultmanniana, o almeno gran parte di essa, riconobbe, da una parte, che l'interpretazione appena descritta, è formale e vuota e, d'altra parte, che nei Vangeli non è possibile stabilire un taglio netto tra kerigma e narrazione; si ammette, conseguentemente, la possibilità di riferirsi alla vita concreta di Gesù di Nazareth, ma astraendo completamente dal suo mistero. In questa linea si muove, in gran parte, la teologia della liberazione, che assume il Vangelo in quanto chiamata a vivere secondo il comportamento di Gesù nella sua preoccupazione per i poveri, lasciando alle scienze sociali ogni determinazione di ciò che questa preoccupazione implica e, più radicalmente ancora, la determinazione di ciò che sia la povertà e, di conseguenza, la totalità dell'antropologia[24]. Da qui – come indicherà l'Istruzione *Libertatis nuntius* – nasce immediatamente il rischio di sboccare in "una nuova ermeneutica" che "conduce ad una rilettura essenzialmente politica della Scrittura", che porta a disconoscere o sfigurare punti centrali del dogma cristiano[25].

Il dibattito sulle relazioni tra teologia ed ermeneutica – più esattamente sul passaggio dalla teologia intesa come sapere alla teologia intesa come ermeneutica – fu posto in termini generali da Claude Geffré nella

[24] Una sintesi più sviluppata di queste posizioni teologiche, in J.L. ILLANES, *El acceso histórico a Jesús*, in *Ciencia tomista* 115 (1988) 49-75 e *Hermenéutica bíblica y praxis de liberación*, in AA.VV., *Biblia y hermenéutica (Actas del VII Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra)*, Pamplona 1986, pp. 265-277.

[25] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Libertatis nuntius*, 6-VIII-84, specialmente i paragrafi VI e X, intitolati "Una nuova interpretazione del cristianesimo" e "Una nuova ermeneutica".

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 45



decade degli anni '80[26], dando origine ad un ampio dibattito, le cui conclusioni possiamo riassumere affermando che una concezione della funzione ermeneutica della teologia basata, come accade con diverse posizioni contemporanee, su una filosofia tendenzialmente antimetafisica, implica la caduta nel relativismo. Bisogna quindi nella ragione ermeneutica ricuperare l'orizzonte metafisico, con il conseguente superamento dell'agnosticismo[27].

Infatti, qualunque ermeneutica che si basi su una gnoseologia che, tagliando la relazione della mente con la realtà extramentale, prescinda dal concetto di verità, conduce necessariamente a ciò che, con espressione di Gadamer, può essere qualificato come ermeneutica assoluta o ermeneutica totale. Vale a dire con un succedersi illimitato di interpretazioni senza arrivare mai a un fondamento. Prescindendo dalla verità e limitando il pensiero e l'interpretazione al senso, si finisce col distruggere il senso in quanto tale. In altre parole, "l'abbandono della convinzione che si può passare con mezzi linguistici a contenuti extralinguistici equivale all'abbandono di un discorso in qualche modo pieno di senso"[28]. In ultimo termine si arriva, come già percepiva Heidegger, al nichilismo. Come scrisse P. Grech, a conclusione di una sua esposizione sintetica della storia dell'ermeneutica, la teologia "ha bisogno di una epistemologia che presuppone non soltanto un'ontologia ma anche una metafisica per uscire dalla intersoggettività e raggiungere qualche forma di oggettivismo nel senso che questo ha nella filosofia perenne"[29].

[26] Cf. C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1987; anche, di data più recente, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris 2001.

[27] Cf. P. CODA, *Il ruolo della ragione nei diversi modelli teologici: verso un modello ermeneutico di teologia?*, in I SANNA (dir.), *Il sapere teologico e il suo metodo*, Bologna 1993, p. 131. Cf. anche in questo stesso volume i contributi, riguardanti l'ermeneutica, di A. AMATO, B. FORTE e G. MURA.

[28] A. KREINER, *Ende der Wahrheit?*, Freiburg 1992, p. 116; citato e commentato da J. RATZINGER, *Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen in Anschluss an die Enzyklika "Fides et ratio"*, in J. PRADES e J.M. MAGAZ (dirs.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica "Fides et ratio"* (Madrid 16-18 febbraio 2000), Madrid 2002, pp. 10-11 (il testo è pubblicato in tedesco e in spagnolo). Nello stesso senso F. INCIARTE, *Hermenéutica y sistemas filosóficos*, in AA.VV., *Biblia y hermenéutica*, cit., pp. 89 ss.

[29] P. GRECH, *Ermeneutica*, in AA.VV., *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, p. 392. Cf. anche F. RUSSO, *Temi dell'ermeneutica del XX secolo*, in *Acta Philosophica* 8 (1999) pp. 251-268.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 46



L'Enciclica *Fides et ratio* si pone espressamente la questione dell'ermeneutica, in due punti del capitolo finale, dove si occupa di ciò che qualifica come "esigenze e compiti attuali". Nel primo, tratta del linguaggio umano in generale, per mettere in luce che la crisi di fiducia nel linguaggio, che si può notare attualmente, ha la sua radice in una previa crisi di fiducia nella capacità della ragione di cogliere la verità. Di fronte a questo fenomeno – afferma – è necessario ribadire che "il linguaggio umano sia capace di esprimere in modo universale – anche se in termini analogici, ma non per questo meno significativi – la realtà divina e trascendente. L'interpretazione di questa Parola (vale a dire la parola della Rivelazione) non può rimandarci soltanto da interpretazione a interpretazione, senza mai portarci ad attingere un'affermazione semplicemente vera; altrimenti non vi sarebbe Rivelazione di Dio, ma soltanto l'espressione di concezioni umane su di Lui e su ciò che presumibilmente Egli pensa di noi"[30].

Il secondo punto è posto nel contesto del dialogo interculturale e più concretamente in quello dell'annuncio della fede cristiana alle diverse culture. Certamente – ricorda Giovanni Paolo II – Dio si rivelò ad un solo popolo e in un'epoca determinata e gli enunciati dogmatici sono stati formulati in momenti storici e in linguaggi anche determinati. Ciò nonostante hanno un valore che trascende la loro epoca: "le tesi dello storicismo non sono difendibili". La posizione coerente con la verità delle cose è, in effetti, quella di "un ermeneutica aperta all'istanza metafisica", che "permette di mostrare come, a partire dalle circostanze storiche e contingenti in cui sono maturati i testi, si arriva alla verità espressa in essi che va più in là di detti condizionamenti". Insomma, "con il suo linguaggio storico e circoscritto l'uomo può esprimere verità che trascendono l'evento linguistico"[31].

Nei testi appena citati, Giovanni Paolo II riafferma una gnoseologia di carattere realista. Più concretamente e precisamente, il fatto che l'uomo, nell'atto di conoscere, non solo percepisce apparenze ma attinge, in qualche modo, l'essere delle cose. Di qui due conseguenze, entrambe in relazione con l'ermeneutica e con la teologia:

[30] GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 84.
[31] *Ibidem*, n. 95.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 47



1. Il linguaggio che trasmette il conoscere e il pensare umani è permeato di quella verità della quale sono capaci il conoscere e il pensare. L'analisi dei testi non solo permette di carpire il loro significato e il loro senso, ciò che l'autore ha voluto dire, ma la verità che l'autore percepiva e che intendeva trasmettere. Non solo c'è senso, ma anche verità che può essere espressa e capita. La teologia presuppone, pertanto, non solo dei testi e le loro successive interpretazioni, ma la verità che in questi testi si enuncia e contiene. Con questa verità lavora la teologia e questa verità aspira ad approfondire, realizzando così la sua funzione di *intellectus fidei*.

2. La teologia, che presuppone la conoscenza e l'interpretazione dei testi biblici e dei documenti della tradizione e, pertanto, l'ermeneutica, è essa stessa ermeneutica, o, meglio, ha una funzione ermeneutica, giacché interpreta l'uomo e il mondo. Ma ha questa funzione non a prescindere e meno ancora mettendo in dubbio l'*intellectus fidei*, ma proprio in quanto è approfondimento nel sapere che la fede implica. Più concretamente non a prescindere dalla dimensione metafisica di questa intelligenza della fede, ma proprio in dipendenza da questa dimensione, giacché proprio perché può andare più in là dell'immediato e del descrittivo, la teologia è in condizione di mettere in luce la profondità del messaggio cristiano.

## 6. L'orizzonte metafisico della fede e dell'intelligenza della fede

Parlare di orizzonte metafisico significa affrontare una questione cruciale, riguardante non solo la fede e la teologia ma la totalità del pensiero umano, come la *Fides et ratio* ha evidenziato con particolare forza: "Di che cosa tratta fondamentalmente l'enciclica *Fides et ratio*?", si domandava il Cardinale Ratzinger in una conferenza di presentazione di questo documento. Della verità, rispondeva, proseguendo subito dopo: "La questione della verità è la questione essenziale della fede cristiana, e, in questo senso, la fede ha a che vedere inevitabilmente con la filosofia. Se dovessi descrivere brevemente l'intenzione ultima dell'enciclica, direi questo: riabilitare la questione della verità in un mondo segnato dal relativismo. Nella situazione della scienza attuale, che certamente cerca la verità ma che qualifica come non scientifica la questione della verità, l'enciclica vuole porre tale questione come attività razionale e scientifica, perché in

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 48



caso contrario la fede perde l'aria nella quale respira. L'enciclica vorrebbe semplicemente animare di nuovo all'avventura della verità. In questo modo parla di ciò che sta più in là dell'ambito della fede, ma anche di ciò che sta al centro del mondo della fede"[32].

Il relativismo può avere radici e manifestazioni molto diverse. Tra di esse va sottolineata la concezione che riduce la realtà a apparenza o, detto in termini più esatti, la considerazione secondo la quale l'essere umano non trascende l'apparenza, sì che il linguaggio è puramente descrittivo e il discorso del pensare e del vivere umano è soggetto all'incessante mutabilità di quanto appare. Giovanni Paolo II, formato nel seno della fenomenologia, conosce bene la ricchezza che può raggiungere un metodo basato sulla descrizione, ma anche il limite che questo metodo implica se lo si interpreta in modo esclusivo e riduttivo, e perciò afferma con nitidezza la portata metafisica della conoscenza umana. L'uomo all'aprirsi alla realtà non percepisce solo il suo apparire, il fenomeno, ma anche che esso abbraccia, per quanto imperfettamente, l'essere. L'uomo non solo percepisce, ma legge dentro (*intus-legit*) gli esseri. E questa valenza metafisica del conoscere deve conservarsi, ancora di più purificarsi, nel passare dal livello della conoscenza spontanea a quello del pensiero riflesso e del procedere scientifico. Di qui la frase che Giovanni Paolo II ha impiegato con frequenza e che ripete nella *Fides et ratio*: "è necessario andare dal fenomeno al fondamento"[33].

Concretamente, gli scritti biblici narrano degli avvenimenti, una storia, ma si tratta di una storia nella quale e attraverso la quale si fa conoscere la nostra salvezza; più radicalmente, Dio stesso, che è inseparabilmente nostro salvatore e nostra salvezza[34]. Verso questo nucleo deve, quindi, dirigersi la teologia in quanto scienza, in modo che "il vero centro della sua riflessione sarà la contemplazione stessa del mistero del Dio Trino"[35].

La teologia, per contribuire effettivamente all'approfondimento del contenuto della fede, deve ricorrere al livello della fondamentazione e per-

[32] J. RATZINGER, *Glaube, Wahrheit und Kultur*, cit., pp. 2-4 e 3-5.
[33] GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 83.
[34] Cf. *ibidem*, n. 94.
[35] *Ibidem*, n. 93.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 49



tanto della metafisica: "La Parola di Dio fa continui riferimenti a ciò che oltrepassa l'esperienza e persino il pensiero dell'uomo; ma questo 'mistero' non potrebbe essere rivelato, né la teologia potrebbe renderlo in qualche modo intelligibile, se la conoscenza umana fosse rigorosamente limitata al mondo dell'esperienza sensibile. La metafisica, pertanto, si pone come mediazione privilegiata nella ricerca teologica. Una teologia priva dell'orizzonte metafisico non riuscirebbe ad approdare oltre l'analisi dell'esperienza religiosa e non permetterebbe all'*intellectus fidei* di esprimere con coerenza il valore universale e trascendente della verità rivelata"[36]. Affermare che la teologia possiede una dimensione metafisica non significa alludere ad una caratteristica periferica o accidentale, né optare per un'impostazione più o meno valida ma in fin dei conti opzionale, ma fare riferimento ad una delle sue dimensioni essenziali. La teologia si costituisce, in effetti, nella misura in cui, passando dai momenti descrittivi e analitici, si confronta decisamente e frontalmente con la verità basilare della quale l'atteggiamento credente vive – la verità di Dio manifestata in Cristo e comunicata alla Chiesa – e contribuisce, in questo modo, a manifestare la profondità dell'universo che svela la fede.

Certamente il linguaggio metafisico non esaurisce la ricchezza infinita della vita divina, e in questo senso una teologia narrativa che si pone dinanzi ai fatti, alle situazioni e alle esperienze, con la grande capacità evocativa che le realtà concrete possiedono, ha ragion d'essere, ma a condizione che questa narrazione si apra alla profondità del reale che attraverso quei fatti, quelle esperienze e quelle situazioni si manifesta. L'istanza metafisica, il riconoscimento della valenza metafisica del nostro conoscere e del nostro narrare, superando la tentazione dell'agnosticismo, situa la teologia dinanzi alla realtà considerata in tutta la sua ricchezza e, di conseguenza, dinanzi alla verità che implica l'annuncio della comunione tra Dio e l'uomo che informa tutto il cristianesimo.

[36] GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 83. "Se tanto insisto sulla componente metafisica – aggiunge Giovanni Paolo II – è perché sono convinto che questa è la strada obbligata per superare la situazione di crisi che pervade oggi grandi settori della filosofia" (*ibidem*).

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 50



## 7. La mediazione metafisica nella teologia sistematica

La riflessione speculativa e sistematica sulla Parola di Dio accolta nella fede richiede necessariamente una mediazione filosofica: "ha bisogno della filosofia come interlocutrice per verificare l'intelligibilità e la verità universale dei suoi asserti"[37].

Il rapportarsi all'esperienza, proprio della teologia contemporanea, non deve significare l'abbandono della mediazione metafisica. E, allo stesso tempo, muoversi in una prospettiva metafisica non deve comportare nella teologia una rinuncia a quanto di esperienziale c'è nella fede e nella vita cristiana e neanche non tener conto del rapporto tra la fede e le culture[38], anche perché la stessa esperienza e ogni cultura hanno una dimensione metafisica.

L'apporto della filosofia, e, più concretamente, della metafisica, ha avuto nella storia un influsso decisivo non solo nell'*intellectus fidei* ma anche nella stessa *professio fidei*, mediante una progressiva precisazione di concetti e termini d'origine filosofica, fin dal magistero dei primi Concili ecumenici. Si ricordi, ad esempio, l'inclusione del termine *homoousios* nel Simbolo di Nicea e la posteriore storia della crisi ariana. Tuttavia tale incontro della fede cristiana con la filosofia greca non rappresentò quella *ellenizzazione del cristianesimo* ipotizzata da Harnack e ripetuta da alcuni anche ai nostri giorni. In realtà, come è ben noto, i Padri e i Concili operarono una profonda correzione del pensiero greco, per essere fedeli alla Rivelazione ed approfondirne la conoscenza.

L'orizzonte metafisico, proprio perché è connaturale alla ragione umana, è necessario per l'*auditus fidei* e di conseguenza per la *professio fidei*. Ma l'*intellectus fidei*, inteso come approfondimento speculativo e sistematico della fede accolta e professata, ha bisogno non solo dell'orizzonte metafisico ma anche della metafisica come scienza filosofica. Ma, di quale metafisica si tratta? La domanda non è superflua, anzi è del tutto necessaria, perché esiste un pluralismo assai radicale sul modo di intendere la filosofia e più concretamente la metafisica[39].

[37] *Ibidem*, n. 77.

[38] Cf. A. Blanco – A. Cirillo, *Cultura e teologia. La teologia come mediazione specifica tra fede e cultura*, Milano 2001.

[39] Cf. A. Rodríguez Luño, *Pensiero filosofico e fede cristiana*, in *Acta Philosophica* 9 (2000) pp. 33-57.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 51



La stessa natura della Rivelazione, in particolare le sue dimensioni storica e veritativa, ci mostra che lo sviluppo dell'*intellectus fidei*, inteso come teologia speculativa e sistematica, richiede una filosofia dell'essere che sia in continuità con la comune conoscenza umana; conoscenza che è presupposto necessario per accogliere la Parola di Dio (per l'*auditus fidei*) e che ha dimensione metafisica perché è costitutivamente aperta all'essere[40].

Como leggiamo nella *Fides et ratio*, "È necessario che la ragione del credente abbia una conoscenza naturale, vera e coerente delle cose create, del mondo e dell'uomo, che sono anche oggetto della Rivelazione divina; ancora di più, essa deve essere in grado di articolare tale conoscenza in modo concettuale e argomentativo. La teologia dogmatica speculativa, pertanto, presuppone ed implica una filosofia dell'uomo, del mondo e, più radicalmente, dell'essere, fondata sulla verità oggettiva"[41].

A queste esigenze risponde meglio di qualsiasi altra la metafisica di San Tommaso d'Aquino; da qui la raccomandazione che di essa ha fatto il Magistero della Chiesa, incluso il Vaticano II, e che è stata riproposta parecchie volte da Giovanni Paolo II, con ampiezza e profondità di trattazione[42]. San Tommaso, afferma Giovanni Paolo II, "proprio perché alla verità mirava senza riserve, nel suo realismo seppe riconoscerne l'oggetti-

[40] Cf. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1973, pp. 261-283.

[41] GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 66. E più avanti: "Una filosofia radicalmente fenomenista o relativista risulterebbe inadeguata a recare questo aiuto nell'approfondimento della ricchezza contenuta nella Parola di Dio. La Sacra Scrittura, infatti, presuppone sempre che l'uomo, anche se colpevole di doppiezza e di menzogna, sia capace di conoscere e di afferrare la verità limpida e semplice. Nei Libri Sacri, e in particolare nel Nuovo Testamento, si trovano testi e affermazioni di portata propriamente ontologica. Gli autori ispirati, infatti, hanno inteso formulare affermazioni vere, tali cioè da esprimere la realtà oggettiva. Non si può dire che la tradizione cattolica abbia commesso un errore quando ha compreso alcuni testi di san Giovanni e di san Paolo come affermazioni sull'essere stesso di Cristo. La teologia, quando si applica a comprendere e spiegare queste affermazioni, ha bisogno pertanto dell'apporto di una filosofia che non rinneghi la possibilità di una conoscenza oggettivamente vera, per quanto sempre perfezionabile. Quanto detto vale anche per i giudizi della coscienza morale, che la Sacra Scrittura suppone poter essere oggettivamente veri" (*ibidem*, n. 82; cf. anche il n. 83).

[42] Cf., specialmente, *Fides et ratio*, nn. 43-45 e 57-58. Molte altre volte prima dell'Enciclica *Fides et ratio*, Giovanni Paolo II aveva trattato della validità permanente della metafisica di San Tommaso: cf. L. CLAVELL, *L'attualità della filosofia dell'essere: l'invito di Giovanni Paolo II a studiare Tommaso d'Aquino*, in *Acta Philosophica* 5 (1996) pp. 5-20.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 52



vità. La sua è veramente la filosofia dell'essere e non del semplice apparire"[43]. Anche per questo, commenta lo stesso Pontefice, "nella sua riflessione (di San Tommaso), l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto, in quanto egli ha saputo difendere la radicale novità portata dalla Rivelazione senza mai umiliare il cammino proprio della ragione"[44].

Naturalmente, raccomandare i punti centrali di questa metafisica – e assecondare tale raccomandazione – non significa assumere *tutto* San Tommaso né *soltanto* San Tommaso[45]. Si tratta piuttosto di sviluppare un *tomismo essenziale*[46], di approfondimento della radicale apertura filosofica verso l'essere e, in conseguenza, alla verità, che San Tommaso realizzò nel capire il significato profondo dell'opposizione platonico-aristotelica e superarla, non mediante un semplice concordismo, ma attraverso una sintesi originale, che ha nella nozione metafisica di "atto di essere" (*esse*, *actus essendi*) la sua pietra angolare, il suo centro, e che, proprio per questo, è costitutivamente aperta a ogni altro apporto che conduca a conoscere meglio la realtà[47].

Per accennare brevemente ad alcuni aspetti di questa metafisica, possiamo ricordare che l'*atto di essere*, così come ci è presentato da San Tommaso, è l'atto di ogni altro atto, l'unico atto che s'impone nella sua realtà senza un proprio contenuto formale, e perciò senza limiti, perché l'*atto di essere* non ha un'essenza, ma è l'essenza ad avere l'*atto di essere*. "L'*esse* è l'atto, senz'aggiunta; nelle cose finite, nella natura e nell'anima, l'*esse* è l'atto attuante e quindi il sempre presente e presentificante. La 'presenza del presente' heideggeriana è una denominazione fenomenologica astratta, l'*esse* tomistico è il concreto atto metafisico di ogni concretez-

[43] GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 44.

[44] *Ibidem*, n. 78.

[45] Così si esprimeva San Josemaría: cf. F. OCÁRIZ, *Josemaría Escrivá de Balaguer y la teología*, en *Scripta Theologica* 26 (1994) p. 984.

[46] Secondo la nota espressione di Cornelio Fabro: cf. C. FABRO, *San Tommaso di fronte al pensiero moderno*, in AA.VV., *Le ragioni del tomismo*, Milano 1980, pp. 90-95.

[47] Si possono ricordare, in questo senso, gli studi rivolti ad assumere all'interno di una prospettiva metafisica tomista gli apporti validi della fenomenologia: cf. specialmente K. WOJTYLA, *Persona e atto*, Città del Vaticano 1982 (originale polacco del 1969).

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 53



za"[48]. Infatti, "l'essere di Heidegger, come quello di San Tommaso, non è né fenomeno, né noumeno, né sostanza, né accidente, è atto semplicemente: ma mentre l'essere heideggeriano è dato nel fluire del tempo per la coscienza dell'uomo, l'essere tomistico esprime la pienezza dell'atto che si possiede per essenza (Dio) o che riposa (*quiescit*) nel fondo di ogni ente come l'energia primordiale partecipata che lo sostiene sul nulla"[49].

Dalla nozione di "atto di essere" nella sua reale distinzione dall'essenza, è inseparabile la nozione di partecipazione che comprende un'ampia gamma di realtà. Infatti, partecipare non è soltanto il *partem capere* suggerito dall'etimologia latina diretta, ma anche il *partialiter habere* e, inoltre, l'*habere cum alio*, il *communicare cum aliquo in aliqua re* che ci rimanda al greco *koinonía*, vale a dire comunione.

La fecondità filosofica di questa concezione metafisica è notevole, soprattutto nella teologia naturale e nell'antropologia. Si pensi, ad esempio, alla profondità con la quale viene percepita la libertà come proprietà radicale dello spirito, proprio perché avendo l'atto di essere da se stesso – e non dalla sua unione con la materia – è in grado di agire anche da se stesso, ed essere quindi libero, essere *causa sui*, secondo la forte espressione di San Tommaso ispirata ad Aristotele[50].

La fecondità teologica di questa metafisica non è minore della sua fecondità filosofica, sebbene sia ancora molto meno sviluppata. Ad esempio, possiamo ricordare due questioni di speciale importanza. L'una è l'approfondimento sul mistero dell'unità della Persona (e dell'essere) di Cristo, evitando tanto il monofisismo in una qualsiasi delle sue forme, quanto il nestorianesimo ancora oggi presente in talune "cristologie non-calcedoniane". Il secondo è l'approfondimento del mistero del soprannaturale, vale a dire la partecipazione della divinità nelle creature spirituali – *koinonoi* della natura divina (cf. *2 Pt* 1, 4) –, con l'approfondimento che ciò comporta anche circa il mistero della Trinità nel suo donarsi a noi in Cristo per lo Spirito Santo[51].

[48] C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Torino 1960, p. 66.

[49] *Ibidem*, p. 40.

[50] S. TOMMASO D'AQUINO, *De Malo*, q. 6, art. unico. Cf. L. CLAVELL, *Metafisica e libertà*, Roma 1996, pp. 173-180.

[51] Sulla fecondità, nell'antropologia soprannaturale, delle nozioni tomiste di "atto di essere" e di "partecipazione", cf. F. OCÁRIZ, *Natura, grazia e gloria*, Roma 2002, pp. 65-116.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 54



La nozione di partecipazione, infatti, "è in grado di aiutare ad approfondire speculativamente lo studio della natura e della persona, della grazia e della gloria, perché permette di cogliere l'atto di essere della persona umana come partecipazione dell'Essere divino, come *mediante trascendentale* tra il finito e l'Infinito, e punto di comunicazione tra il naturale e il soprannaturale"[52]. Questa "comunicazione" nell'essere, tra il naturale e il soprannaturale – che non esclude la novità e gratuità della salvezza – è radicata nel fatto che "la Parola che ha creato tutte le cose è la medesima Parola che interpreta il significato della storia e ne guida il corso degli eventi verso il suo compimento salvifico"[53].

Naturalmente, "un 'tomismo essenziale' trascende qualsiasi sistema chiuso o 'figura storica' particolare, compresa quella stessa di san Tommaso nei punti in cui essa resta legata ai limiti della cultura del suo tempo"[54], e non va concepito come una dottrina ormai compiuta da applicare nella riflessione teologica. Si tratta piuttosto di un compito aperto, per il quale San Tommaso ci offre punti di partenza di inestimabile valore. Inoltre, questo compito mi sembra che non sia da intendere come esclusivo dei filosofi, come se la teologia dovesse attendere che i filosofi sviluppino questa metafisica, affinché sia poi adoperata come strumento dai teologi. Senza negare l'autonomia della filosofia come scienza, penso che sia giusto e importante considerare che non si tratta tanto di adoperare uno strumento elaborato fuori della teologia quanto della necessità di un "filosofare nella teologia"[55]; infatti, è stata e continua ad essere la *fides quaerens intellectum* a dare l'impulso e porre le domande filosofiche che potranno contribuire a sviluppare questa metafisica aperta ad ogni espressione dell'essere e quindi della verità.

In ogni caso, nell'impegno di approfondimento del contenuto della fede, è necessario mantenere la viva coscienza del mistero, che costituisca uno sprone permanente verso una contemplazione adorante: "La fede e la

[52] J. RATZINGER, *Prologo* a F. Ocáriz, *Natura, grazia e gloria*, cit., p. 15.

[53] G. TANZELLA-NITTI, *La teologia, discorso su Dio e annuncio del mistero*, in *Annales Teologici* 10 (1996) p. 510.

[54] C. FABRO, *San Tommaso davanti al pensiero moderno*, cit., p. 90.

[55] Cf. R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia* (I-III), in *Gregorianum* 76 (1995) pp. 221-262, 503-534, 701-728.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

RIVISTA LUGLIO 2004_RIVISTA LUGLIO 2004 01/08/13 15.40 Pagina 55



ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso (cf. *Es* 33,18; *Sal* 27 [26],8-9; 63 [62],2-3; *Gv* 14,8; *1 Gv* 3,2)"[56].

[56] GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 1.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei