

Indice dell'annata 1982

n. 1 - O. BENETOLLO, <i>Editoriale</i>	P 5
M. LACONI, <i>I vangeli sinottici: un racconto illuminato dalla fede nella Risurrezione</i>	» 8
R. COGGI, <i>Il problema dell'esistenza di Dio</i>	» 22
A. GALLI, <i>Le condizioni essenziali della morale oggettiva</i>	» 46
R. SPIAZZI, <i>Maria è « via » di salvezza</i>	» 66
U. TOMARELLI, <i>Commento alla sequenza « Veni Sancte Spiritus » (I)</i>	» 82
G. MORRA, <i>La famiglia tra crisi e rinnovamento</i>	» 94
n. 2 - O. BENETOLLO, <i>Ambasciatore della verità (editoriale)</i>	» 117
E. LODI, <i>Problemi di liturgia pastorale</i>	» 120
R. COGGI, <i>Lo vedremo così come Egli è (1 Gv. 3,2)</i>	» 134
R. BIAGI, <i>Cristo nostra via verso il Padre</i>	» 153
A. GALLI, <i>I criteri per organizzare la morale oggettiva</i>	» 167
U. TOMARELLI, <i>Commento alla sequenza « Veni Sancte Spiritus » (II)</i>	» 182
G. CAVALCOLI, <i>I Domenicani e il mondo della cultura</i>	» 192
n. 3 - O. BENETOLLO, <i>L'insegnamento del libro di Giobbe (editoriale)</i>	» 211
R. COGGI, <i>Dolore, Provvidenza, Risurrezione nel libro di Giobbe (numero unico)</i>	» 215
n. 4-5 - O. BENETOLLO, <i>Teologia e filosofia (editoriale)</i>	» 319
M. LACONI, <i>Vangeli sinottici: un discorso pastorale alle Chiese</i>	» 322
M. MURARO, <i>La fede perfeziona l'intelletto</i>	» 340
A. GALLI, <i>Il fine: centro della morale</i>	» 355
E. LODI, <i>La nascita cristiana alla luce delle invocazioni allo Spirito Santo</i>	» 376
T.S. CENTI, <i>Direttive di un maestro per un'autentica teologia</i>	» 393
U. TOMARELLI, <i>Commento alla sequenza « Veni Sancte Spiritus » (III)</i>	» 405
P. LIPPINI, <i>Riconciliazione e penitenza nella missione della Chiesa</i>	» 415
B.G. BOSCHI, <i>È possibile una teologia dell'Antico Testamento?</i>	» 430
<i>Recensioni e segnalazioni</i>	» 449
n. 6 - O. BENETOLLO, <i>La lezione del Gabbiano (editoriale)</i>	» 460
S. RABACCHI, <i>Il Vangelo di Luca</i>	» 464
R. BIAGI, <i>Cristo mediatore</i>	» 488
T.S. CENTI, <i>Riflessioni sull'ascesa tomistica a Dio</i>	» 512
R. SPIAZZI, <i>Maria icona della Chiesa nel mondo d'oggi</i>	» 525
U. TOMARELLI, <i>Commento alla sequenza « Veni Sancte Spiritus » (IV)</i>	» 536
G. MORRA, <i>Terza età: età inutile?</i>	» 544
R. COGGI, <i>Confronto fra due catechismi</i>	» 555

sacra DOCTRINA

NUOVA SERIE

RIVISTA BIMESTRALE DI TEOLOGIA

2 Marzo - Aprile
1984 - Anno XXIX

Edizioni Studio Domenicano Bologna

SACRA DOCTRINA

Piazza San Domenico, 13
40124 BOLOGNA BO

Tel. 051/265756 - 232238

Conto Corrente Postale numero 25560400
intestato a: Sacra Doctrina - 40124 Bologna

Condizioni di abbonamento 1984

ordinario	L.	25.000
benemerito	L.	50.000
sostenitore	L.	100.000
estero	L.	35.000
numero separato	L.	7.000

Direttore Responsabile

OTTORINO BENETOLLO

Tipografia Artigiana S. Francesco - Via Osservanza, 88 - Bologna

Con l'approvazione ecclesiastica e dell'Ordine
Aut. Tribunale di Bologna n. 2569 del 10-11-1955

Associato
all'USPI
(Unione stampa
Periodica Italiana)



SOMMARIO

EDITORIALE	Portovenere	p 107
R. BIAGI	Redenzione e soddisfazione nel Sacrificio di Cristo	p 110
	110 - Il Servo di Jahwé	
	113 - Il concetto di redenzione	
	115 - Universalità della redenzione	
	117 - La capitalità di Cristo	
	118 - Il concetto di soddisfazione	
	121 - Il pensiero dei protestanti e degli ortodossi	
	123 - La dottrina cattolica	
	126 - Precisazioni ulteriori	
R. SPIAZZI	Il dono dell'Indulgenza - II (continua)	p 130
	130 - Il concetto cattolico dell'Indulgenza	
	130 - a. <i>Un ministero di misericordia</i>	
	132 - b. <i>Il ministero della Chiesa secondo S. Tommaso</i>	
	134 - c. <i>La disponibilità dell'uomo</i>	
	135 - d. <i>Lo scopo del Giubileo</i>	
	137 - e. <i>Che cos'è dunque l'Indulgenza?</i>	
	138 - f. <i>L'Indulgenza giubilare</i>	
	138 - g. <i>L'Indulgenza e i sacramenti</i>	
	139 - <i>L'Indulgenza nella nostra vita</i>	
	139 - a. <i>La necessità della purificazione</i>	
	140 - b. <i>La Comunione dei Santi</i>	
	141 - c. <i>L'Indulgenza del Giubileo</i>	
	142 - d. <i>Il posto dell'Indulgenza nel quadro del Giubileo</i>	
	144 - e. <i>Orientamenti pratici</i>	
	145 - <i>Attualità dell'Indulgenza</i>	
	146 - a. <i>Il bisogno della solidarietà</i>	
	147 - b. <i>Il bisogno della purificazione interiore</i>	
	148 - c. <i>Il bisogno di Cristo nostra Indulgenza</i>	
	149 - d. <i>Il bisogno di un pentimento più radicale</i>	
	151 - e. <i>Il bisogno della maternità della Chiesa</i>	
	152 - f. <i>Il bisogno di una vita nuova</i>	
	152 - g. <i>La risposta alle attese spirituali degli uomini</i>	

R. BARILE **Come « entrare » nella preghiera** p 154

- 155 - La gioia di una riscoperta
- 157 - Alcune perplessità
- 159 - Il mistero
- 160 - La filocalia
- 164 - La mistagogia di Cristo
- 166 - L'esempio della comunità cristiana
- 168 - Una dimensione orante da edificare

R. COGGI **L'eredità di Lutero:
una fede senza dogmi** p 170

- 170 - Natura della fede in Lutero
- 173 - Una tappa fondamentale: Schleiermacher
- 175 - Consolidamento delle posizioni
- 177 - Radicalizzazione ulteriore: Bultmann
- 180 - Oltre Bultmann?
- 182 - Posizioni analoghe in campo cattolico
- 184 - Due esempi
- 186 - Una pista sbagliata

G. CAVALCOLI **Il criterio della verità
secondo Schillebeeckx** p 188

- 188 - L'« esperienza atematica »
- 190 - Il concetto tendenziale
- 191 - Il concetto di Dio
- 192 - Il valore dei concetti trascendentali
- 194 - L'astrazione concettuale
- 195 - Ortodossia e ortoprassi
- 196 - La reinterpretazione della fede
- 198 - Esperienza atematica e esperienza mistica
- 199 - Osservazioni riguardanti la teoria del concetto
- 201 - Equivoci a proposito dell'astrazione
- 202 - L'istanza pastorale

EDITORIALE

Portovenere

Avevo sempre sentito parlare di Portovenere come di una località incantevole. Un lunedì di marzo mi sono trovato a La Spezia, cioè a solo una quindicina di chilometri di distanza, e ho voluto visitare quel luogo dove una volta si trovava, forse, un'ara o un tempietto dedicato alla dea Venere.

Procedevo per la strada panoramica che domina il porto di La Spezia. Man mano che la strada saliva potevo contemplare uno spettacolo veramente suggestivo, dove risaltava la mirabile armonia tra le meraviglie di una natura pròdiga e i prodigi dell'arte umana. Sembrava di trovarsi di fronte a un modellino in cartapesta dove ogni cosa si trova al posto giusto, le dimensioni sono appropriate e i colori ben assortiti.

Procedendo verso Portovenere una pace sovrana si era imdronita di me: le strade erano deserte, il mare calmo e azzurro mandava bagliori dorati, la vegetazione sempreverde mi accompagnava avvolgendomi come in un abbraccio.

Ero arrivato a Portovenere. Dalla parte opposta una collinetta si allungava in mezzo al mare a forma di penisola, quasi a proteggere il porticciolo. Solo più tardi mi rendevo conto che quella collinetta era di fatto un'isola – l'isola Palmaria – che un terremoto, non so se prima o dopo l'anno mille, aveva separato dalla terraferma.

Mi sono inoltrato nell'abitato. La splendida configurazione del luogo, il sole caldo, il mare limpido, i colori vivaci, la pace interna ed esterna mi davano la sensazione palpitante di essere il benvenuto. Ho visitato la *Calata Daria*, la *chiesa di San Pietro*,

Il criterio della verità secondo Schillebeeckx

GIOVANNI CAVALCOLI

L'« esperienza atematica »

La centralità dell'esperienza come criterio fondamentale della verità è un tema largamente diffuso nel pensiero moderno, anche teologico, e trova nello Schillebeeckx un'espressione molto significativa. Egli intende sottolineare il fattore non-concettuale e pratico della conoscenza – l'« ortoprassi » –, in polemica contro il razionalismo, finendo però col sottovalutare la funzione del concetto.

Lo Schillebeeckx condivide l'idea del De Petter, secondo cui il concetto è una « espressione limitata di una coscienza della realtà inespressa in se stessa, implicita e preconcettuale »¹. Questa « coscienza della realtà » è l'esperienza « implicita » o « atematica ». Essa costituisce un'« intuizione globale »² o « coscienza totale »³ del reale oggettiva ma inesprimibile. I concetti sono in qualche modo la sua espressione, ma, presi in se stessi, indipendentemente da essa, non sono oggettivi né ve-

¹) *Rivelazione e teologia*, Ed. Paoline 1966, 291.

²) *Rivelazione e teologia*, 81.

³) Cit. da A. GALLI, *Trattato delle virtù teologali*, disp. scol., Studio domenicano di Bologna, 66.

raci: come tali, essi risentono sempre di un condizionamento storico-culturale nel quale nascono vivono e muoiono: « in sé e di per se stessi i nostri concetti non colgono la realtà »⁴, ma la colgono solo « grazie ad un contatto non-concettuale con la realtà concreta alla quale rinviano oggettivamente »⁵. Questo « contatto non-concettuale » è appunto l'esperienza atematica, che lo Schillebeeckx chiama anche semplicemente « esperienza ». Il concetto è un'esplicitazione di tale « esperienza », che ha « valore di realtà » solo « in connessione con l'aspetto non-concettuale »⁶, cioè con quell'esperienza.

L'esperienza atematica « fonda il valore di verità dei nostri concetti »⁷. Tuttavia, « la verità non risiede unicamente ... nell'esperienza preriflessiva » (cioè l'esperienza atematica); « essa risiede anche nell'espressione riflessa di questa esperienza », cioè nella sua « esplicitazione concettuale »⁸. Il concetto, però, come si è detto, non ha verità per se stesso, ma solo in quanto fondato su quella esperienza e in unione con essa, della quale è limitata e relativa espressione.

L'espressione atematica è la conoscenza veramente « integrale », della quale l'astrazione concettuale non è che « un aspetto ». « Il contenuto del concetto astratto, grazie a un contatto concreto, esistenziale, non-concettuale con la realtà » – proprio dell'esperienza atematica – « prende valore di rinvio intrinseco » alla medesima realtà: « è nella direzione indicata dal contenuto concettuale che si trova la realtà »; ma essa è colta soltanto dall'esperienza atematica⁹.

L'esperienza atematica è una « universale precomprensione », ma « non può essere tematizzata senza cadere ... in progetti vari, frammentari e contraddittori tra loro ». Ciò per e-

⁴) *Intelligenza della fede*, Ed. Paoline 1975, 88.

⁵) *Dio e l'uomo*, Ed. Paoline 1969, 415.

⁶) *Révélation et Théologie*, 255.

⁷) *Rivelazione e teologia*, 291.

⁸) *Dio e l'uomo*, 90.

⁹) *Dio e l'uomo*, 416.

sempro accade quando si tenta di definire positivamente la « dignità umana ». Il suo valore è bensì oggetto di una universale esperienza atematica inespressa e in se stessa inesprimibile, ma non appena si cerca di esprimerla concettualmente, si cade in una molteplicità contrastante di progetti, che « si contrappongono in concezioni e programmi d'azione tra sé contraddittori »¹⁰.

Il concetto tendenziale

Da quanto detto fin qui, comincia ad apparire la caratteristica teoria di Schillebeeckx a proposito del concetto. Per lui, il concetto non coglie la realtà e tuttavia, quando è vero, « ci rinvia » ad essa; « tende » verso di essa¹¹. I concetti « non possiedono alcun valore oggettivo in se stessi e per se stessi »; però possiedono un « dinamismo oggettivo », per il quale si e ci orientano alla realtà, quasi – a quanto pare – come delle frecce indicatrici, pur senza coglierla con le loro sole forze, appunto come una freccia indicatrice indica la realtà ma non la raggiunge¹². Per cogliere veramente la realtà, è necessario che noi « oltrepassiamo la conoscenza concettuale »¹³. Il concetto, così, « ci indica la direzione oggettiva nella quale si trova la realtà »¹⁴ e dà « una direzione e un senso allo slancio che, partendo dai concetti, ci porta verso la realtà »¹⁵.

Questo « slancio » è un'intenzione o « in-tensione », una « tendenza », un « orientamento cosciente » del nostro spirito, « che ha di mira la realtà senza coglierla concettualmente »¹⁶.

¹⁰) *Intelligenza della fede*, 133.

¹¹) Cit. da P. BOURGY: *E. Schillebeeckx*, in « Bilancio della teologia del XX secolo », vol. IV, Città Nuova, 261.

¹²) *Rivelazione e teologia*, 291.

¹³) *Ibid.*

¹⁴) *Ibid.*, 292.

¹⁵) *Ibid.*

¹⁶) *Dio e l'uomo*, 152.

È lo slancio dell'esperienza atematica che coglie la realtà concreta, senza quella decurtazione propria del concetto astratto, che è motivo per il quale esso « non ha alcun valore di realtà »¹⁷.

In tal modo, « la conoscenza concettuale ... non può vantare un valore assoluto. Di conseguenza, noi possiamo modificare i nostri concetti a condizione che i nuovi (impostici dall'evoluzione culturale) ci facciano tendere esattamente alla stessa realtà come i vecchi, in altri termini che esprimiamo la stessa cosa ma in modo diverso »¹⁸.

« La concettualità è essenzialmente storicità »¹⁹. Nella realtà si dà « un aspetto di persistenza », che però è « impossibile a formularsi » una volta per tutte in determinati concetti. Si può sì raggiungere una prospettiva « oggettiva », ma essa è « non tematica e non tematizzabile ». Essa è colta solo dall'« intenzione » dell'esperienza atematica²⁰. Il concetto come tale non può esprimere una realtà immutabile e universale e per questo esso è sempre mutevole e relativo a « una particolare cultura »²¹.

Il concetto di Dio

Una chiara applicazione di questa teoria appare a proposito del problema se sia possibile formare un concetto di Dio.

Secondo Schillebeeckx, Dio non si può cogliere nei concetti: « La nostra conoscenza naturale non possiede alcun concetto proprio di Dio »²². Tuttavia, « il mio concetto possiede in certo modo un dinamismo interno: esso 'rinvia', tende al di là del suo contenuto verso il divino che deve trovarsi nel suo prolungamento »²³.

¹⁷) *Rivelazione e teologia*, 292.

¹⁸) Cf BOURGY, *op. cit.*, 261.

¹⁹) *Dio e l'uomo*, 53.

²⁰) *Naar een katholiek gebruik van de hermeneutiek*, in « Geloof bij kenterend getij », Barn 1967, 113.

²¹) *Dio e l'uomo*, 151.

²²) *Rivelazione e teologia*, 132.

²³) *Ibid.*

Dio è colto soltanto nell'originaria esperienza atematica. Il concetto di Dio può venire solo in un secondo tempo e nella misura in cui si fonda su quella esperienza iniziale e immediata: « La 'prova' di Dio non è che un'esplicitazione riflessa di questo contenuto di esperienza »²⁴. « La prova di Dio ... deve essere l'esplicitazione di un'esperienza nella quale quanto è stato implicitamente sperimentato fin dall'inizio viene recuperato nella riflessione »²⁵. « Quanto io vado implicitamente sperimentando e non posso mettere a nudo che per il tramite di una esperienza esplicitante, rappresenta il dinamismo, che rinvia oggettivamente al mistero di Dio, dalla realtà terrestre che noi sperimentiamo »²⁶. In tal modo, « il valore noetico della nostra conoscenza concettuale di Dio consiste tipicamente in un atto proiettivo con il quale, attraverso i contenuti concettuali, 'tendiamo' verso Dio, senza poterlo cogliere concettualmente, pur sapendo che Dio sta precisamente nella direzione oggettiva indicata dal contenuto concettuale »²⁷.

Il concetto di Dio vale solo se si fonda sulla precedente esperienza atematica e se si presenta come recupero ed esplicitazione di tale esperienza. Diversamente, « una prova ... puramente logica dell'esistenza di Dio ... non possiede alcun valore di verità »²⁸.

Il valore dei concetti trascendentali

Volendo chiederci quale può essere la ragione profonda di questa strana e anomala teoria del concetto, ci sembra di poterla rintracciare nell'interpretazione che lo Schillebeeckx dà della dottrina tomistica dei concetti trascendentali. Tale interpreta-

²⁴) *Dio e l'uomo*, 95; cf anche 100-101.

²⁵) *L'umanisme religieux et la foi en Dieu*, in « Dieu et l'homme », 57.

²⁶) *Ibid.*, 61.

²⁷) *Rivelazione e teologia*, 293.

²⁸) *Dio e l'uomo*, 89.

zione è contenuta in uno studio di qualche decennio fa²⁹, dove egli ritiene d'aver colto il vero pensiero di S. Tommaso, contro l'interpretazione tradizionale di grandi maestri come il Penido, il Ramirez, il Maritain e altri.

Il problema preciso è quello dell'analogia dei concetti trascendentali. Secondo lo Schillebeeckx, non si tratterebbe di una vera e propria analogia di concetti³⁰; essa viceversa si manterrebbe soltanto « sul piano dell' 'impositio nominis' »³¹: vale a dire che soltanto il nome sarebbe analogo, e non il concetto. Da qui l'idea che, per esempio, possiamo sì affermare che Dio è « sapiente », e tuttavia tale affermazione si fonda solo sul fatto di attribuire analogicamente a Dio il nome « sapiente » e non il concetto, giacché, secondo Schillebeeckx, noi ignoriamo non solo come il significato del concetto convenga a Dio, ma anche se possa attribuirsi a lui, anzi lo dobbiamo escludere senz'altro, perché tutti i nostri concetti sarebbero rinchiusi in una finitezza dalla quale non possono assolutamente astrarre, e quindi restano sempre inadeguati a esprimere l'infinito divino.

Da qui l'idea di Dio come il « Tutt'altro », non però in senso analogico, ma in senso equivoco, giacché nessun contenuto concettuale può convenirgli in senso proprio. Per questo, quando si concettualizza Dio, inevitabilmente lo si finitizza e – potremmo dire – lo si secolarizza e storicizza. Solo l'esperienza atematica può coglierlo nel suo mistero e nella sua trascendenza, ma essa è solo inadeguatamente traducibile nei concetti.

Facendosi forte del fatto che i nostri concetti sono evidentemente « creati » e « finiti », lo Schillebeeckx finisce col sostenere che essi possono contenere solo il finito e che, quindi, quando sono riferiti a Dio, lo finitizzano. Per questo il mistero dell'Incarnazione e il fatto della Rivelazione comportano, secondo lui, una finitizzazione della Parola di Dio: essa diventa

²⁹) *L'aspetto non concettuale della nostra conoscenza di Dio secondo S. Tommaso d'Aquino*, in « Rivelazione e teologia », 303-354.

³⁰) *Rivelazione e teologia*, 347.

³¹) *Rivelazione e teologia*, 352.

puramente e semplicemente « parola umana » e finisce col coincidere con essa³².

Se il concetto è così imprigionato nel finito e d'altra parte si vuol mantenere qualche valore alla concettualità teologica e agli stessi concetti di fede, si può comprendere probabilmente allora come Schillebeeckx sia giunto alla sua teoria del concetto « tendenziale »: senza poter raggiungere la realtà divina, esso deve andare in qualche modo al di là di se stesso indicando almeno la direzione giusta.

L'astrazione concettuale

Lo Schillebeeckx mette in luce un'istanza indubbiamente valida e che costituisce l'anima del realismo tomista: quella che potremmo chiamare la fondazione esistenziale della verità, come dice Tommaso: « Veritas fundatur in esse, magis quam in quidditate » (*I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1). In ciò tuttavia egli accentua talmente l'opposizione all'essenzialismo, da dimenticare l'aspetto realistico dell'essenza e dell'astrazione.

Egli sembra porre alla nostra conoscenza questa alternativa: o si coglie la realtà concreta o non si coglie nulla, e il concetto resta separato dalla realtà. Ora è chiaro che i nostri concetti sono astratti e non colgono la realtà concreta: ma ciò non significa che non la colgano in nessun modo; al contrario, essi possono afferrarne l'essenza, prescindendo dalle note individuanti che la realtà possiede nell'esistenza extramentale. Quella intuizione globale della realtà concreta che lo Schillebeeckx vorrebbe assegnare all'esperienza atematica è in realtà una forma di conoscenza così perfetta, che supera non solo le condizioni della vita presente, ma anche quelle della visione beatifica, per appartenere soltanto alla scienza divina, la quale sola può esaurire

³²) Cf *Intelligenza della fede*, 80, 129-130.

intuitivamente e immediatamente tutta l'intelligibilità del reale concreto.

Il semplice fatto che i concetti siano astratti non li separa dalla realtà. Li separa sì dalla concretezza, ma non dall'essenza stessa della realtà.

Ortodossia e ortoprassi

Criterio fondamentale di verità, per lo Schillebeeckx, oltre all'esperienza atematica è, nella conoscenza di fede, la « ortoprassi ». La verità, per lui, non può essere raggiunta in modo soltanto speculativo, ma occorre il concorso della prassi e dell'esperienza di vita: « Il criterio della retta fede non potrà mai essere pensato in modo puramente teoretico. ... I nostri concetti di fede possono essere giudicati, quanto alla loro conformità alla fede, soltanto quando sono veduti come parte integrante di tutta la vita del credente, animata da una retta intenzione al mistero salvifico di Cristo: essi debbono partecipare di questa intenzionalità. ... L'elemento puramente teoretico della spiegazione della fede è in sé insufficiente per la verifica dell'ortodossia della fede. Esso funziona soltanto all'interno dell'insieme dell'esistenza e della prassi cristiana totale »³³. « L'ortodossia non può essere verificata in modo puramente teoretico. ... L'interpretazione autentica della fede è un fatto di speranza teologale; non una conclusione teologica o matematica: essa sarà sempre congiunta al tormento di un dubbio razionale »³⁴.

I concetti della fede, dunque, come tali, non sono capaci di cogliere la verità: devono essere in qualche modo illuminati e sorretti dalla pratica della vita cristiana.

Questo contesto pratico-vitale dell'atto intellettuale di fede costituisce, per lo Schillebeeckx, la sua stessa « intenzionalità

³³) *Intelligenza della fede*, 98-99.

³⁴) *Intelligenza della fede*, 94.

profonda » – che sembra poi coincidere con l'esperienza atematica –, la quale concorre a determinare gli stessi « concetti e le formulazioni della fede », in modo tale che « non si può mai distinguere adeguatamente la 'fides quae' (ciò che si crede) dalla 'fides qua' (il fatto di credere) »³⁵.

La reinterpretazione della fede

Se i concetti, a causa della loro storicità e relatività, devono essere continuamente sostituiti da altri più adatti, in vista di esprimere, a seconda delle esigenze dei luoghi e dei tempi, il contenuto ineffabile ma permanente di una medesima esperienza atematica come può essere quella della fede, ciò significa che questa ha sempre bisogno, proprio per mantenere la verità dei suoi concetti, di essere continuamente « reinterpretata » in conformità ai modi di esprimersi e alle forme culturali vigenti nell'ambiente storico nel quale la fede stessa esige di concettualizzarsi e di essere comunicata.

Al fine di ottenere questa « traduzione » e – potremmo dire – « inculturazione » della fede secondo il suddetto criterio, occorre impadronirsi, secondo lo Schillebeeckx, di un'apposita scienza: l'« ermeneutica ». Essa infatti ci insegna quando, dove, come e perché operare la suddetta sostituzione di concetti, così da poter « dire la stessa cosa con concetti diversi » e assicurare l'autentica ortodossia nonostante le mutazioni concettuali.

L'interpretazione della fede, in quanto strutturata in concetti, risente sempre di un particolare clima socio-culturale ineliminabile dai contenuti che vengono espressi, in modo che tale formulazione concettuale aggiunge sempre e inevitabilmente al dato fondamentale dell'esperienza atematica della fede dei dati « mitici » che dovranno essere « demitizzati » dalla successiva reinterpretazione, che li sostituirà con altri. Non è quindi pos-

³⁵) *Intelligenza della fede*, 96.

sibile ed è illusorio credere, nella concettualizzazione della fede, di poter estrapolare il dato immutabile dai suoi rivestimenti storici e culturali. Per questo, « non esistono formule di fede per sé valide ora e sempre. ... Ciò che di irrinunciabile vi è nel contenuto di fede si colloca appunto in un'ineffabile prospettiva dotata di oggettività » (l'esperienza atematica), « la quale, in forma sempre nuova, viene suggerita in e da un profilo storico ogni volta differente. ... In contenuti esplicitamente concettuali la dinamica della comprensione della fede risulta, perciò, per sua essenza, demitizzante e mitologizzante a un tempo; deve cioè demolire concezioni passate e costruirne di sempre nuove ... sia al livello del pensiero, che della fede, che della comprensione della fede »³⁶. « L'idea fenomenologica di interpretazione rende il sottile manipolare con la differenza tra 'nucleo permanente' e 'rivestimento mutabile' un procedimento ambiguo per il teologo, anche se non interamente assurdo. Estrarre l'elemento permanente dalla sua forma temporale è qualcosa d'impossibile: nell'interpretazione odierna si tratterà sempre di un'altra interpretazione. Chi pretende di estrarre l'elemento permanente corre sempre il pericolo di presentare come atemporale un elemento legato al tempo. Il 'permanente', l'identità, è dato solo nel temporalmente rilevante, nella non-identità. La Parola di Dio, che ci è stata data soltanto nella forma storica delle parole umane e nel linguaggio dell'esperienza umana, esige davvero un'ermeneutica 'conforme ai dati reali', 'sachgemäse', come Barth e lo stesso Bultmann hanno affermato con ragione »³⁷. « La base socio-culturale non è mai eliminabile (cioè la realtà non è mai raggiungibile) dal nostro pensiero e dalla nostra concezione della fede. ... Risulta quindi impossibile distinguere tra nucleo completamente vero e immutabile da una parte e un mutevole rivestimento dall'altra. ... La fede si attua sempre nella comprensione interpretata. Il momento dell'inter-

³⁶) *Dio e l'uomo*, 52-53.

³⁷) *Intelligenza della fede*, 58.

pretazione si colloca in una prospettiva della fede mai tematizzabile per sé. ... Anche le nostre attuali interpretazioni della fede sono solo tentativi inadeguati di presentare il mistero in maniera funzionale ed oggettiva per renderlo in tal modo esperibile. Sappiamo fin dall'inizio che tali tentativi verranno superati. La demitizzazione che applichiamo ai racconti biblici sarà infatti con altrettanto diritto applicata anche alla nostra esposizione di questo secolo »³⁸.

Esperienza atematica ed esperienza mistica

L'esperienza atematica dello Schillebeeckx ha tutta l'aria di essere un camuffamento secolarizzato ed esistenzialista della esperienza o contemplazione mistica. Come questa, infatti, ha un carattere fondamentalmente inesprimibile, affettivo, non-concettuale, intuitivo, sorgente di un'espressione concettuale inadeguata a esprimere la portata del mistero divino esperito. Quando l'esperienza atematica ha per oggetto la semplice realtà e non il mistero di fede, essa sembra avere qualche affinità con quella che già S. Tommaso chiamava la « cognitio affectiva » o conoscenza per connaturalità.

Vi sono però delle grosse differenze da notare.

Innanzitutto, la contemplazione mistica e la conoscenza affettiva in genere non servono affatto a garantire il valore oggettivo dei concetti, giacché essi hanno già di per sé stessi un valore di verità indipendentemente dal sostegno che possono ricevere dalla contemplazione o dalla affettività. Queste possono giungere successivamente a rafforzare il valore del concetto come già presupposto, ma non hanno affatto lo scopo di fondarlo.

Per quanto concerne poi in particolare la contemplazione mistica, essa certamente può avere un'origine preconsca e dar seguito, come si è detto, a un'espressione concettuale inadegua-

³⁸) *Dio e l'uomo*, 19-20.

ta. Questa espressione, però, non concerne i contenuti di fede, ma il modo personale di viverli proprio del contemplativo. I contenuti concettuali di fede sono presupposti alla contemplazione mistica, non ne sono una derivazione.

La formulazione del concetto di fede è sì preceduta da un'esperienza, ma essa non è né l'esperienza atematica né quella mistica, bensì è la semplice esperienza sensibile, dalla quale i concetti sono ricavati. La rivelazione divina, infatti, sebbene ci proponga dei contenuti soprannaturali, utilizza i nostri concetti, ricavati dalla nostra comune esperienza.

Si può certamente affermare che tra l'esperienza sensibile e il concetto esiste una rappresentazione « atematica » e preconcettuale della realtà intelligibile: ma questa non è altro che la specie impressa, della quale parlano gli Scolastici, la quale è astratta dall'esperienza sensibile, a differenza dell'esperienza atematica dello Schillebeeckx, che invece sembra essere un'intuizione originaria e immediata.

La vera, profonda esperienza atematica del mistero divino, fondata sulla fede, è l'esperienza mistica, la quale però non si trova all'inizio del processo conoscitivo, ma al contrario ne costituisce, quaggiù, il culmine della perfezione, preparandolo alla visione beatifica. Il cammino della conoscenza umana non sta nel discendere dal cielo in terra, ma nel salire dalla terra al cielo.

Osservazioni riguardanti la teoria del concetto

Innanzitutto è falso affermare che il concetto, di per sé, non coglie la realtà. Questa affermazione si trova immediatamente in contrasto con l'etimologia stessa del termine « concetto », che richiama precisamente l'idea di « ciò-che-è-afferrato » e con le espressioni stesse del linguaggio comune, per le quali diciamo che un concetto che non coglie la realtà è semplicemente un concetto falso. Ma l'osservazione più sostanziale da farsi ci

sembra consistere nel dover rilevare come lo Schillebeeckx pare ignorare totalmente quale sia stata l'origine stessa e la ragione della teoria del concetto: essa è stata introdotta in filosofia precisamente per spiegare il fatto della conoscenza, cioè di come noi afferriamo la realtà col pensiero, facendo in modo che essa venga ad essere « presente » o « rappresentata » nel nostro spirito. Il « concetto » non è altro che la rappresentazione mentale della realtà interiormente prodotta dal nostro intelletto precisamente al fine di renderci la realtà mentalmente presente.

Il concetto è la spiegazione del fatto che cogliamo la realtà. Schillebeeckx, viceversa, utilizza la spiegazione del fatto per negare il fatto stesso: uno strano processo logico.

In secondo luogo, lo Schillebeeckx fraintende il vero senso dell'intenzionalità del conoscere, confondendolo, a quanto pare, con quello del volere. L'intenzionalità del conoscere infatti non è un atto che vada « oltre » il concetto, ma lo stesso concetto è « intenzione di realtà » o – come lo chiamava S. Tommaso – « intentio intellecta »³⁹. È nel concetto che noi « intenzioniamo » conoscitivamente la realtà, in forza del potere rappresentativo del medesimo concetto. Per raggiungere la realtà, l'intelletto non deve andare « oltre » il concetto, quasicché il contenuto del concetto sia altro dal contenuto intelligibile della realtà. Viceversa, esso è il medesimo: è l'essenza del reale, con la differenza che mentre nel concetto tale essenza è astratta, cioè prescinde dalle note individuanti, queste invece sono presenti nell'essenza concretamente esistente nella realtà extramentale. L'atto per il quale il nostro spirito supera il concetto per raggiungere il reale concreto, è proprio della volontà, non del conoscere.

Questa idea che lo Schillebeeckx si fa dell'intenzionalità della conoscenza, ci fa dedurre che egli non abbia chiaro in che senso il concetto è « segno » della realtà. Sembra che egli lo concepisca come una specie di « segnale indicatore » della real-

tà, il quale può benissimo e anzi in certi casi convenientemente venir sostituito da un altro più adatto ed efficace, senza che questo comporti alcun mutamento nella realtà significata. Il fatto è però che il concetto non è assolutamente « segno » in questo senso. Il rapporto tra segno e significato nell'intenzionalità concettuale è molto più stretto di quanto non si verifichi nell'esempio suddetto, che è il caso di un cosiddetto segno « strumentale ». Viceversa, gli Scolastici si accorsero che il concetto è « segno » in un senso tutto particolare; e per questo elaborarono, appositamente per il concetto, la teoria del segno « formale ». Quale la differenza tra i due tipi di segni? Che il segno strumentale possiede un contenuto proprio, indipendentemente dal contenuto del significato. La sua relazione col significato, pertanto, è accidentale e convenzionale; viceversa, il contenuto del concetto non è altro che il contenuto stesso del significato – cioè del reale – posto nella forma della rappresentazione mentale. Nel concetto, quindi, il rapporto di significazione tra segno e significato non è accidentale, ma sostanziale e necessario. Per questo, non ha nessun senso l'ipotesi di poter mutare il concetto lasciando inalterata la realtà significata. Questo è assolutamente impossibile, perché ad ogni concetto di realtà corrisponde un dato contenuto di realtà, per cui non si può cambiare il concetto senza mutare contenuto, né si può cambiare contenuto di realtà senza mutare il contenuto concettuale corrispondente. Lo Schillebeeckx confonde concetto e linguaggio. Che io esprima una data realtà in francese o in italiano, quella realtà non muta, ma se io sostituisco il concetto del cane con quello del cavallo, non posso più dire di pensare al cane, neppure per mezzo di una esperienza atematica.

Equivoci a proposito dell'astrazione

L'astrazione, per Schillebeeckx, sembra separare il nostro pensiero dalla realtà, quando invece è vero esattamente l'oppo-

³⁹) *Contra gentes*, I.I, c. 53.

sto: è precisamente mediante il lavoro astrattivo che il nostro concetto raggiunge il reale. Certamente, occorre non avere troppe pretese. La nostra conoscenza, come già si è detto, non è fatta per cogliere la realtà concreta: essa non può esaurire tutta l'intelligibilità del reale. La nostra, quindi, in tal senso, non è una conoscenza « comprensiva », neppure nella visione beatifica. Con tutto ciò, non significa che il nostro concetto non attinga il reale, non lo raggiunga. I nostri concetti, anzi, illuminati dalla fede, possono raggiungere anche il mistero divino, sebbene meno che mai possano comprenderlo. Schillebeeckx presenta al nostro conoscere una falsa alternativa: o si comprende tutto o non si afferra nulla. La verità invece è che il nostro concetto può raggiungere la realtà senza « comprenderla »: il che è come dire che non coglie la realtà nella sua globalità e concretezza, ma ne coglie però l'essenza.

Compito dell'astrazione, inoltre, è precisamente quello di separare l'immutabile o l'universale dal mutevole, temporale e particolare. Anche su questo punto, lo Schillebeeckx, troppo preso dal suo esistenzialismo, dimostra una sorprendente ignoranza della teoria dell'astrazione concettuale. È vero che nelle realtà storiche l'immutabile è sempre inscindibilmente connesso al mutevole, e tuttavia la grandezza e la forza del pensiero sta appunto nel saper cogliere, attraverso l'essenza astratta, quella scintilla di eterno che il Creatore pone anche nelle più umili cose materiali, senza che per questo dobbiamo essere indotti da un ingenuo platonismo a ritenere separato in realtà ciò che abbiamo separato solo quanto al nostro modo di pensare.

L'istanza pastorale

Il criterio della verità, sia nella conoscenza umana che nella conoscenza di fede, si connette strettamente, in Schillebeeckx, con la grande istanza del Concilio Vaticano II, che egli condivi-

de, secondo la quale occorre trovare nuove forme di linguaggio, adatte alla cultura contemporanea, per trasmettere in modo efficace e accettabile agli uomini del nostro tempo il medesimo e immutabile messaggio di Cristo.

Come abbiamo visto, egli crede di trovare la verità immutabile della fede soltanto nel contenuto ineffabile dell'esperienza atematica o di quella che egli chiama l'« intenzionalità » della fede, mentre le formulazioni concettuali della fede, compresi gli stessi dogmi e gli insegnamenti del Magistero ecclesiastico, se pur validi nella misura in cui riflettono quell'esperienza e quell'intenzionalità, tuttavia in se stessi sarebbero sempre mutevoli e relativi a determinati contesti storico-culturali che ne giustificano e fondano l'uso come strumenti espressivi adatti a quei contesti.

« La rivelazione, infatti, rimane un mistero insondabile. Neppure le definizioni dogmatiche possono orientarci verso questo mistero. Certo, esse hanno un senso, ma non dimentichiamoci che esse dipendono sempre da un punto di vista storico determinato e utilizzano concetti mutuati da una particolare cultura »⁴⁰.

« Anche le formulazioni magisteriali della Chiesa implicano una teologia e, più concretamente, una teologia tra molte altre »⁴¹.

« Il dogma della Trinità e quello di Cristo possono essere formulati in modo nuovo, ortodosso, senza ricorrere a concetti come ' una natura, tre persone ' e ' una persona, due nature ' ... Ogni asserzione, anche dogmatica, significa qualcosa soltanto entro un contesto concreto. Se viene portata entro un altro contesto, il significato di quanto era stato asserito viene inevitabilmente spostato »⁴². La formulazione del dogma di Calcedonia « costituisce il sostegno obbligatorio per risolvere il

⁴⁰) *L'Eglise à la dérive?*, in « La mission de l'Eglise », 34.

⁴¹) *Intelligenza della fede*, 90.

⁴²) *Intelligenza della fede*, 112.

problema dell'identità di Cristo » solo nel contesto della filosofia dei secoli IV e V. Tale formulazione « è dipendente dallo spazio e dal tempo, e pertanto relativa. ... Il criterio di una fede retta non consiste pertanto in una ' formula immutabile '. ... Il criterio consiste in una determinata relazione in cui delle espressioni successive (ciascuna nel proprio ambiente contestuale) si trovano rispetto all'intenzionalità fondamentale della fede, internamente determinata dal mistero di Cristo »⁴³. « Certamente, anche se si respingono i concetti greco-latini di Calcedonia (una persona, due nature), si può ancora parlare del mistero di Cristo in maniera ortodossa, purché si voglia realmente dire la medesima cosa che intende il dogma e si usino dei concetti che rinviano oggettivamente al mistero rivelato di Gesù, il Cristo »⁴⁴.

In base a quello che abbiamo detto, possiamo rintracciare dove sta l'errore di fondo di tutte queste affermazioni: esso sta nella costante confusione tra linguaggio e concetto, e nell'assimilare il valore espressivo del concetto a quello del linguaggio. In tal modo, la normale relatività di questo viene indebitamente estesa al concetto, per cui non si vede come la posizione dello Schillebeeckx possa sfuggire ai rilievi contro il relativismo concettuale in campo teologico, già più volte formulati dal Magistero della Chiesa⁴⁵.

L'istanza pastorale dello Schillebeeckx è dunque in se stessa valida e urgente, ma del tutto errato è stato il modo di concepirlo. Le sue opere hanno trovato certo larga diffusione, ma ci si potrebbe domandare quali reali vantaggi esse hanno portato alla Chiesa, e se esse piuttosto, sotto la scorza di una impostazione liberale e tollerante non abbiano in realtà contribuito a

⁴³) *Intelligenza della fede*, 97.

⁴⁴) *Dio e l'uomo*, 211.

⁴⁵) Cf Pío XII, Enciclica *Humani generis*, del 1950: DS 3882; *Il nuovo catechismo olandese*, LDC, Torino-Leumann 1969, (10); Dichiarazione della S. Congregazione per la Dottrina della Fede: *Il mistero della Chiesa*, del 26 giugno 1973, n. 5.

relativizzare in molti spiriti le convinzioni di fede, a spegnere lo slancio missionario ed evangelizzatore, a favorire il secolarismo e le defezioni dalla Chiesa sotto l'influsso di movimenti spirituali più agguerriti e decisi, che non dubitano del fatto che, i loro concetti colgano la realtà.

Lo Schillebeeckx – credendo forse con ciò di interpretare l'evoluzione delle idee e la libertà del pensiero – ha trasferito la coscienza della verità dal suo luogo normale che è il concetto a una fantomatica e incontrollabile esperienza atematica, col risultato inevitabile di indebolire, negli spiriti, il gusto della verità, la certezza di possederla e il desiderio di comunicarla.