

LA DIMENSIONE ECCLESIALE DELLA FEDE SECONDO HENRI DE LUBAC

VINCENZO ARBOREA

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Alcune considerazioni sulla mediazione della Chiesa alla luce del recente Magistero della Chiesa*. 1. La mediazione della Chiesa nella storia della salvezza. 2. La mediazione e la relazionalità della persona umana. 3. La Chiesa e la trasmissione del contenuto della fede (*fides quae creditur*). III. *La mediazione della Chiesa nella genesi e nello sviluppo della fede in Henri de Lubac*. 1. La fede nasce dall'incontro personale con Dio nella Chiesa. 2. La Chiesa come "luogo" della pienezza della fede. 3. Due possibili obiezioni alla mediazione della Chiesa. 4. La fede del credente è l'unica fede della Chiesa. IV. *La dimensione ecclesiale della fede del teologo*. 1. La Tradizione, forza vitale della Chiesa. 2. La fede esercitata dal teologo nel suo lavoro. 3. Il compito del teologo nella Chiesa. 4. La missione del teologo tra dogma e mistero. 5. Il lavoro del teologo tra Sacra Scrittura, Magistero e Tradizione. – V. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

SCOPO di questo studio è l'analisi di alcuni aspetti del pensiero del teologo francese Henri de Lubac (1896-1991)¹ sul significato della mediazione della Chiesa nella genesi e nello sviluppo della fede, e sulle conseguenze che ne derivano per il lavoro del teologo. Esaminando il rapporto fra aspetto comunitario-ecclesiale e dimensione personale-individuale della fede, anche in merito alla configurazione dei suoi contenuti, ci proponiamo di identificare quale sia – secondo il teologo gesuita – lo spazio per l'autonomia della ricerca teologica, in armonia con la Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero.²

¹ Tra le opere sul pensiero e sulla vita di de Lubac, si veda la biografia in quattro volumi di Georges Chantraine, purtroppo incompleta del terzo volume relativo agli anni 1930-1960 a causa del suo decesso improvviso avvenuto nel 2010: G. CHANTRAINE, *Henri de Lubac, 1 – De la naissance à la démobilisation (1896-1919)*, Études lubaciennes, Cerf, Paris 2007; IDEM, *Henri de Lubac, II – Les années de formation (1919-1929)*, Études lubaciennes, Cerf, Paris 2009; G. CHANTRAINE, M.-G. LEMAIRE, *Henri de Lubac IV – Concile et après-Concile (1960-1991)*, Études lubaciennes, Cerf, Paris 2013. Si veda anche H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et vérité, Namur 1992²; A. RUSSO, *Henri de Lubac*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; J.-P. WAGNER, *Henri de Lubac*, Cerf, Paris 2001.

² Cfr. CDF, Istruzione *Donum veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo, 24 maggio 1990, «AAS» 82 (1990) 1550-1570. Sulla teologia dell'atto di fede si vedano, a titolo di esempio: R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità – Saggio di teologia fondamentale*, Edb, Bologna 2002⁸, 163-212; H. FRIES, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987, 16-202; A. MANARA, *La fede e i suoi fondamenti: la teologia fondamentale oggi*, Edb, Bologna 1994, 247-422; P. NEUNER, *La fede principio soggettivo della conoscenza teologica*, in W. KERN, H. J. POTTMAYER, M. SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale, 4. Trattato di gnoseologia teologica*, Queriniana, Brescia 1990, 47-67; M. SECKLER, *La teologia come scienza della fede*, in KERN, POTTMAYER, SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale, 4.*

L'obbedienza della fede (cfr. Rm 1,5) risposta libera e consapevole dell'uomo a Dio che si rivela in Gesù Cristo, si articola, infatti, nell'equilibrio fra un aspetto personale-individuale, uno contenutistico e un terzo comunitario-ecclesiale: il cristiano pronuncia «Io credo» con la Chiesa e, nella Chiesa, «Noi crediamo».¹

La Commissione Teologica Internazionale, nel recente documento *Il sensus fidei nella vita della Chiesa* (2014), dopo aver mostrato come nel Nuovo Testamento la fede è risposta alla Parola di Dio (cfr. nn. 8-10), si sofferma sul rapporto tra dimensione personale ed ecclesiale della fede (cfr. nn. 11-12):

Le Scritture mostrano che la dimensione personale della fede si integra nella dimensione ecclesiale; si ritrova allo stesso tempo il singolare e il plurale della prima persona: "Noi crediamo" (cfr. Gal 2,16) e "Io credo" (cfr. Gal 2,19-20). Nelle sue lettere, Paolo riconosce la fede dei credenti come una realtà allo stesso tempo personale ed ecclesiale. Egli insegna che chiunque confessa che "Gesù è il Signore" è ispirato dallo Spirito Santo (1Cor 12,3). Lo Spirito incorpora ogni credente nel corpo di Cristo e gli dona un compito speciale con il fine di edificare la Chiesa (cfr. 1Cor 12,4-27). Nella lettera agli Efesini, la confessione del solo e unico Dio è legata alla realtà di una vita di fede nella Chiesa (cfr. Ef 4,4-6).²

Se, specie per la peculiare sensibilità individuale sviluppatasi nella cultura occidentale contemporanea, l'aspetto della risposta personale è di immediato accesso, di più difficile comprensione resta la necessità della dimensione comunitaria della risposta di fede. Ci si muove, comunque, tra l'esaltazione della libertà del soggetto con la sua capacità individuale di aderire alla chiamata di Dio, che può giungere fino a misconoscere una significatività all'aspetto comunitario, e la magnificazione della componente ecclesiale, fino quasi ad assorbire la responsabilità del soggetto nella comunità. Il contenuto della fede – che cosa credo e che cosa crediamo – è parte della posta in gioco tra queste due polarità.³

Nel corso del suo sviluppo storico la teologia ha argomentato e giustificato, in modo sempre più profondo e articolato, la necessità della dimensione ecclesiale della fede, aiutata in particolare – negli ultimi decenni – dalla portata

Trattato di gnoseologia teologica, 204-280; F. ARDUSSO, *Fede (L'atto di)* in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti 1977, 176-191; J. PIEPER, *Sulla fede*, Morcelliana, Brescia 1963.

¹ Il Catechismo della Chiesa Cattolica intitola «Io credo» – «Noi crediamo» la Sezione Prima della Parte Prima, dedicata alla Professione di Fede (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Lev, Città del Vaticano 1997, nn. 26-184).

² CTI, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, Lev, Città del Vaticano 2014, n. 11.

³ Cfr. FRIES, *Il senso della Chiesa secondo il cristianesimo odierno* in KERN, POTTMAYER, SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, 3. *Trattato sulla Chiesa*, 11-25. Si veda anche CTI, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, Lev, Città del Vaticano 2012, n. 13: «"Fede" è sia l'atto di credere o confidare, sia ciò che è creduto o professato, rispettivamente *fides qua* e *fides quæ*. Entrambi gli aspetti operano in una unità inscindibile, poiché la fiducia è adesione a un messaggio con un contenuto intelligibile, e la professione non può essere ridotta a semplici parole prive di contenuto, ma deve venire dal cuore».

ecclesiologica del Concilio Vaticano II, ritenuto autorevolmente «un Concilio sulla fede».¹

La scelta di de Lubac deriva dal suo essere annoverato tra i teologi che hanno contribuito in modo più efficace alla maggiore consapevolezza che la Chiesa ha assunto di se stessa nel corso del xx secolo.² Inoltre, la sua vicenda personale legata alla pubblicazione di *Surnaturel. Études historiques* (1946) e alle incomprendimenti che ne derivarono, rende di interesse il suo pensiero sulla natura della ricerca teologica, sul compito del Magistero della Chiesa, sul significato del legame tra libertà di ricerca e obbedienza alle indicazioni dell'autorità ecclesiale.³

Alcune riflessioni sulla mediazione della Chiesa, intesa come “luogo” della fede, ancorate ad alcuni testi del recente Magistero, fanno da cornice al contributo di de Lubac sulla genesi e sullo sviluppo della fede nel credente e nel teologo.

II. ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA MEDIAZIONE DELLA CHIESA ALLA LUCE DEL RECENTE MAGISTERO DELLA CHIESA

La tentazione di separare la fede in Gesù Cristo, l'adesione personale ed esistenziale al Verbo di Dio fatto uomo, e la Chiesa, realtà umana e divina, si ripresenta periodicamente nel corso della storia:

Ancora oggi qualcuno dice: “Cristo sì, la Chiesa no”. Come quelli che dicono “io credo in Dio ma non nei preti”. Ma è proprio la Chiesa che ci porta Cristo e che ci porta a Dio; la Chiesa è la grande famiglia dei figli di Dio. Certo ha anche aspetti umani; in coloro che la compongono, Pastori e fedeli, ci sono difetti, imperfezioni, peccati, anche il Papa li ha e ne ha tanti, ma il bello è che quando noi ci accorgiamo di essere peccatori, troviamo la misericordia di Dio, il quale sempre perdona.⁴

¹ Cfr. FRANCESCO, Lettera Enciclica *Lumen fidei*, 29 giugno 2013, n. 6, «AAS» 105 (2013) 558: «Il Vaticano II è stato un Concilio sulla fede, in quanto ci ha invitato a rimettere al centro della nostra vita ecclesiale e personale il primato di Dio in Cristo».

² Cfr. J. DANÉLOU, *Et qui est mon prochain?*, Stock, Paris 1974, 91-92: «il Padre de Lubac ha voluto ritrovare la continuità del pensiero della Chiesa, appoggiandosi sullo studio dei Padri e prolungandone la riflessione sulla visione cristiana della storia. [...] È proprio in questo che il pensiero del Padre de Lubac mi sembra essere il più importante del nostro secolo, il solo capace di costituire la base di una visione, di una sintesi teologica attuale». Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Il Padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, Jaca Book, Milano 1977, 26.

³ Sono stati analizzati i seguenti testi di Henri de Lubac: *Cattolicismo: aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1979 (edizione originale: *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938); *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979 (edizione originale: *Méditation sur l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1952); *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979 (edizione originale: *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1967); *La rivelazione divina e il senso dell'uomo: commento alle costituzioni conciliari “Dei Verbum” e “Gaudium et spes”*, Jaca Book, Milano 1985 (il volume raccoglie due contributi del 1968: *La Révélation divine – Commentaire du Préambule et du chapitre I de la constitution dogmatique Dei Verbum*, Cerf, Paris 1968 e *Athéisme et sens de l'homme, une double requête de “Gaudium et spes”*, Cerf, Paris 1968); *La foi chrétienne: essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Aubier-Montaigne, Paris 1970². Per le vicende legate a *Surnaturel* si veda per esempio WAGNER, *Henri de Lubac*, 21-27.

⁴ FRANCESCO, *Udiienza generale*, 29 maggio 2013, «L'Osservatore Romano», 30 maggio 2013, 7. Già

L'uomo contemporaneo – e il teologo con lui –, anche nel caso in cui mantenga un'apertura al trascendente e si muova in un orizzonte di fede, oscilla tra un'impostazione individualista del rapporto con il Dio Trascendente e un approccio socio-comunitario che vede con fastidio ogni forma di autorità, di istituzione, di organizzazione, quasi che l'ordine, e la gerarchia, non possano essere compatibili con l'azione dello Spirito che «soffia dove vuole» (cfr. Gv 3,8) e che non può restare ingabbiato nei canoni di un Codice.¹

La storia dimostra come gli aspetti umani della Chiesa, «difetti, imperfezioni, peccati» presenti nei Pastori («anche il Papa li ha e ne ha tanti») e nei fedeli, possano condurre allo scandalo e al rifiuto dell'istituzione o a un radicale desiderio di riforma che può giungere – come di fatto è giunto – alla rottura, alla divisione, allo scisma.²

Papa Francesco traccia una possibile strada da percorrere per evitare che lo scandalo giunga al rigetto della Chiesa: «quando noi ci accorgiamo di essere peccatori, troviamo la misericordia di Dio».³ Questa considerazione appare slegata dal discorso e non sembra utile a risolvere la dichiarata antinomia “Cristo sì, la Chiesa no”. Indica però un legame decisivo: la consapevolezza dell'essere peccatori, nell'apertura alla grazia del perdono di Dio, consente di superare il giudizio di condanna nei confronti dei peccati, dei difetti, delle imperfezioni dell'altro. Si comprende così che il carattere umano e divino della Chiesa comporta la presenza, nell'elemento umano, di queste debolezze e malizie che però non compromettono la necessaria mediazione della Chiesa perché «è proprio la Chiesa che ci porta Cristo e che ci porta a Dio».⁴ La storia insegna che è l'opera di singoli leader ad aver creato le divisioni più dolorose all'interno della Chiesa; solo un cuore umile, consapevole del proprio essere peccatore, disponibile a riconoscere il bisogno universale della misericordia di Dio è in grado di superare la logica del giudizio e della condanna e a far prevalere il bene dell'unità sulle proprie convinzioni radicali.

È un'illusione pensare di vivere con Gesù Cristo, di giungere a Dio, senza la mediazione della Chiesa e questo perché «la Chiesa è la grande famiglia dei figli di Dio»⁵ alla quale – grazie al Battesimo – tutti noi cristiani apparteniamo.

Pio XII in un celebre discorso aveva evidenziato il grande rischio nascosto nella dissociazione tra Cristo e la Chiesa: «Oh, non chiedeteCi qual è il “nemico”, né quali vesti indossi. [...] È un “nemico” divenuto sempre più concreto, con una spregiudicatezza che lascia ancora attoniti: Cristo sì, Chiesa no. Poi: Dio sì, Cristo no. Finalmente il grido empio: Dio è morto; anzi: Dio non è mai stato» (Pio XII, *Discorso di Sua Santità Pio XII – Agli Uomini di Azione Cattolica – Nel xxx della loro unione*, 12 ottobre 1952, «AAS» 44 (1952) 832).

¹ Una visione della problematica è rintracciabile in M. KEHL, *La Chiesa come istituzione*, in KERN, POTTMEYER, SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, 3. *Trattato sulla Chiesa*, 200-225.

² Cfr. per esempio V. CONZEMIUS, *La critica della Chiesa*, in KERN, POTTMEYER, SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, 3. *Trattato sulla Chiesa*, 26-48; L. VOGEL, *Chiesa luterana* e F. FERRARIO, *Chiese riformate* in G. CALABRESE, P. GOYRET, O.F. PIAZZA, *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 158-162 e 199-202.

³ FRANCESCO, *Udienza generale*, 29 maggio 2013.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

1. *La mediazione della Chiesa nella storia della salvezza*

La storia della salvezza mostra il senso della mediazione della Chiesa e la sua necessità. Nell'Antico Testamento «emerge la figura di Mosè, il mediatore. [...] Con questa presenza del mediatore, Israele ha imparato a camminare unito. L'atto di fede del singolo si inserisce in una comunità, nel "noi" comune del popolo che, nella fede, è come un solo uomo, "il mio figlio primogenito", come Dio chiamerà l'intero Israele (cfr. Es 4,22)».¹

Nel Nuovo Testamento, la fede giunge a pienezza in Gesù Cristo, «mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione».² Così «la volontà salvifica universale di Dio viene strettamente collegata all'unica mediazione di Cristo: "[Dio] vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità. Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti" (1Tm 2,4-6)».³ Questa unica mediazione universale e salvifica «appartiene alla Chiesa, inseparabilmente unita al suo Signore. Gesù Cristo, infatti, continua la sua presenza e la sua opera di salvezza nella Chiesa e attraverso la Chiesa (cfr. Col 1,24-27), che è suo Corpo (cfr. 1Cor 12,12-13,27; Col 1,18)».⁴ La mediazione della Chiesa è la stessa mediazione di Cristo perché, così come il capo e il corpo di un organismo vivo non possono essere separati, «Cristo e la Chiesa non possono essere confusi ma neanche separati, e costituiscono un unico "Cristo totale"».⁵

Le affermazioni della *Dominus Iesus* sono in continuità con l'insegnamento conciliare sul rapporto tra l'unica mediazione di Cristo e la Chiesa così enunciato nel n. 8 della *Lumen gentium*:

Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra e incessantemente sostiene la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde per tutti la verità e la grazia. Ma la società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita di beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse; esse formano piuttosto una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino.⁶

¹ FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 14.

² CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Divina rivelazione *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, n. 2, «AAS» 58 (1966) 818.

³ CDF, Dichiarazione *Dominus Iesus*, 6 agosto 2000, n. 13, «AAS» 92 (2000) 754. Cfr. A. DUCAY, *Un solo mediatore?: pensare la salvezza alla luce della «Dominus Iesus»*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003, 173-181.

⁴ CDF, *Dominus Iesus*, n. 16.

⁵ *Ibidem*. Cfr. per esempio, AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos* 74, 4: «Ecco il Cristo totale, capo e corpo, uno solo formato da molti... Sia il capo a parlare, o siano le membra, è sempre Cristo che parla: parla nella persona del capo, parla nella persona del corpo». Si veda anche: AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos* 90, 2, 1.

⁶ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 8, «AAS» 57 (1965) 12.

2. La mediazione e la relazionalità della persona umana

La necessità della mediazione della Chiesa non è legata solo a ragioni storiche, alla distanza spazio-temporale tra noi e gli eventi della vita di Gesù. La trasmissione della fede passa senz'altro anche attraverso l'asse del tempo e il succedersi delle generazioni: il volto di Gesù giunge a noi attraverso una catena ininterrotta di testimoni. Ciò dimostra che una concezione dell'uomo che lo intenda come individuo isolato, animato dalla pretesa di trovare in sé – autonomamente – la sicurezza del suo conoscere, non consente di attingere al “vero Gesù”. Non è possibile vedere e attingere da soli, in modo indipendente, alla verità di ciò che è accaduto in epoche così distanti nel tempo: «Il passato della fede, quell'atto di amore di Gesù che ha generato nel mondo una nuova vita, ci arriva nella memoria di altri, dei testimoni, conservato vivo in quel soggetto unico di memoria che è la Chiesa».¹

La necessità degli altri, dei testimoni, e quindi della mediazione, è dovuta, non solo a ragioni empirico-pragmatiche, ma alla modalità propria della conoscenza umana legata alla relazionalità della persona perché «a partire da una concezione individualista e limitata della conoscenza non si può capire il senso della mediazione, questa capacità di partecipare alla visione dell'altro, sapere condiviso che è il sapere proprio dell'amore».²

Si intravede un legame tra le categorie di *relazione* e di *mediazione*: la necessità della mediazione deriva dal fatto che la persona è *essere in relazione*. Nei limiti dell'analogia, è forse possibile rintracciare un parallelo trinitario per questo legame: il rapporto tra il Padre e il Figlio non può che darsi nello Spirito Santo “così come” il rapporto tra il fedele e Gesù Cristo non può che darsi nella Chiesa.

«Nella fede, l'“io” del credente si espande per essere abitato da un Altro, per vivere in un Altro, e così la sua vita si allarga nell'Amore. Qui si situa l'azione propria dello Spirito Santo» e «in questo modo l'esistenza credente diventa esistenza ecclesiale».³ L'azione propria dello Spirito Santo è costitutiva della Chiesa e fa sì che l'esistenza del credente non sia isolata, individuale e autonoma, ma ecclesiale perché partecipa della comunione fondata nel mistero trinitario. Ciò non annulla la personalità del fedele perché il fatto che tutti i credenti in Cristo formino il suo unico corpo che è la Chiesa non riduce «il credente a semplice parte di un tutto anonimo, a mero elemento di un grande ingranaggio, ma sottolinea piuttosto l'unione vitale di Cristo con i credenti e di tutti i credenti tra loro (cfr. Rm 12,4-5)».⁴ È la natura della Chiesa come *comunione*, come «grande famiglia dei figli di Dio».⁵

Al di fuori della Chiesa, compresa nella sua realtà profonda, «la fede perde la sua “misura”, non trova più il suo equilibrio, lo spazio necessario per sorregger-

¹ FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 38.

² *Ibidem*, n. 14.

³ *Ibidem*, nn. 21-22.

⁴ *Ibidem*, n. 22.

⁵ FRANCESCO, *Udiienza generale*, 29 maggio 2013. Cfr. anche CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 9/3.

si. La fede ha una forma necessariamente ecclesiale, si confessa dall'interno del corpo di Cristo, come comunione concreta dei credenti. È da questo "luogo" ecclesiale che essa apre il singolo cristiano verso tutti gli uomini». ¹ Nella fede, Dio, attraverso la sua Parola *mediata* dalla Chiesa – corpo di Cristo e popolo di Dio –, stabilisce una relazione *immediata* con l'umanità e con l'uomo, rendendolo partecipe della sua natura divina. ²

Il Concilio nel n. 8 della *Lumen gentium* stabilisce un'analogia tra l'assunzione della natura umana da parte del Verbo nell'incarnazione e il rapporto tra l'organismo sociale della Chiesa e lo Spirito di Cristo:

Per un'analogia che non è senza valore, quindi, [la Chiesa] è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cfr. Ef 4,16). ³

La mediazione della Chiesa trova il suo fondamento, quindi, nella natura stessa dell'auto-comunicazione di Dio e cioè nell'assunzione della natura umana nell'incarnazione del Verbo. L'impossibilità di una fede isolata, autonoma e chiusa è così espressa dalla *Lumen fidei*:

È impossibile credere da soli. La fede non è solo un'opzione individuale che avviene nell'interiorità del credente, non è rapporto isolato tra l' "io" del fedele e il "Tu" divino, tra il soggetto autonomo e Dio. Essa si apre, per sua natura, al "noi", avviene sempre all'interno della comunione della Chiesa. [...] È possibile rispondere in prima persona, "credo", solo perché si appartiene a una comunione grande, solo perché si dice anche "crediamo". Questa apertura al "noi" ecclesiale avviene secondo l'apertura propria dell'amore di Dio, che non è solo rapporto tra Padre e Figlio, tra "io" e "tu", ma nello Spirito è anche un "noi", una comunione di persone. Ecco perché chi crede non è mai solo, e perché la fede tende a diffondersi, ad invitare altri alla sua gioia. ⁴

È verità di evidenza che nessuno né può credere da solo, né può vivere da solo: così come si riceve l'esistenza da altri, anche la fede la si riceve da altri. Ci si può chiedere perché sia così; perché l'uomo sia stato creato come *essere in relazione*, bisognoso in tutto dell'altro; e perché questa relazione non sia soltanto biunivoca, tra un "io" e un "tu", ma richieda una mediazione. La *Lumen fidei* afferma che è la relazione d'Amore tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo a illuminare le caratteristiche della relazionalità della persona umana: dove c'è un rapporto

¹ FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 22.

² Cfr. 2Pt 1,4 e CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 2.

³ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 8. È bene precisare che «permane una differenza sostanziale tra l'incarnazione in senso pieno del Verbo in Gesù Cristo e l'incarnazione in senso analogico del Verbo nella Chiesa. Nel primo caso Gesù Cristo è la Parola di Dio [...]. Nel secondo caso la Chiesa è abitata dalla parola di Dio, essa è "segno e sacramento" di questa parola, che può rendere presente esclusivamente per la presenza viva del Risorto e l'assistenza dello Spirito Santo» (R. DEL RICCIO, *Parola e Chiesa* in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA, *Dizionario di ecclesiologia*, 1012).

⁴ FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 39; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 166.

tra un "io" e un "tu" si genera sempre una comunione d'amore, e quindi un "noi"; il semplice fatto di dire "io credo in te" genera di per sé una comunione di persone inclusiva che è la Chiesa: "noi crediamo". Si ritrova il fondamento trinitario del legame tra le categorie di *relazione* e di *mediazione*.

La fede non può essere considerata un fatto privato perché non lo è né per la sua origine, né per il suo sviluppo, né per il suo fine, sia in chiave *fenomenica*, sia in chiave *costitutivo-ontologica*. L'osservazione fenomenica dimostra l'impossibilità della generazione della fede e della sua crescita in assenza di una comunità comunque strutturata e ciò rimanda al dato costitutivo-ontologico.

La relazione *personale* tra il fedele e Gesù Cristo è essenziale e imprescindibile nella vita di fede, ma nasce, si sviluppa e si compie nella Chiesa. I motivi che rendono necessaria la mediazione della Chiesa nella fede sono: (a) l'annuncio che avviene sempre attraverso un soggetto che offre la sua testimonianza (cfr. Rm 10,14); (b) la crescita e la trasmissione della fede, perché la fede ha una dimensione ineludibile di contenuto che si riceve nella viva Tradizione di una comunione di credenti (p.e. mediante la catechesi); (c) il fine ecclesiale della fede e cioè la salvezza di tutta l'umanità riunita in Cristo (cfr. 1Tm 2,4).

La mediazione della Chiesa è però ancora più necessaria per la *natura* stessa della mediazione richiesta dall'atto di fede, fondata nella vita della Santissima Trinità e nella logica dell'assunzione dell'umanità da parte del Verbo nell'incarnazione.¹

3. La Chiesa e la trasmissione del contenuto della fede (*fides quae creditur*)

La mediazione della Chiesa nella trasmissione del *contenuto* della fede (*fides quae creditur*) garantisce il legame indispensabile tra fede e verità:

L'uomo ha bisogno di conoscenza, ha bisogno di verità, perché senza di essa non si sostiene, non va avanti. La fede, senza verità, non salva, non rende sicuri i nostri passi. [...] Richiamare la connessione della fede con la verità è oggi più che mai necessario, proprio per la crisi di verità in cui viviamo.²

L'uomo contemporaneo guarda con sospetto «la verità grande, la verità che spiega l'insieme della vita personale e sociale». ³ L'uomo postmoderno sembra non interessarsi più alla domanda sul tutto, rassegnato a una vita trascorsa in una prospettiva di decadente *immanenza* nella quale la *Trascendenza* è vista, secondo l'impostazione nietzschiana, come un grande inganno, un sonno, anzi un vero e proprio letargo, nel quale l'umanità apollinea è decaduta, impaurita dal dover affrontare la vita con il suo dinamismo dionisiaco.⁴

¹ Ciò trova una corrispondenza nel fatto che il Concilio Vaticano II ha utilizzato più volte due immagini, ben presenti in tutta la Tradizione e nei Padri, per illustrare la realtà personale della Chiesa come mediatrice: la Chiesa come *madre* e la Chiesa come *sposa* (cfr. per esempio CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, nn. 8 e 23 e CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, nn. 6, 9, 39, 44, 64).

² FRANCESCO, *Lumen fidei*, nn. 24-25.

³ *Ibidem*, n. 25.

⁴ Henri de Lubac ha dedicato all'analisi del pensiero di Nietzsche una parte del suo volume *Il dramma dell'umanesimo ateo* edito per la prima volta nel 1944; de Lubac studia l'ateismo contempo-

Il tema della verità della fede è quindi decisivo. È troppo facile per l'uomo dionisiaco, svegliatosi ormai dal sonno del dogmatismo, ridurre a chiave antropologica immanente le risposte che il cristianesimo offre, se interpretate solo nella loro dinamica di bisogno di senso per l'uomo. Ma se la *pretesa di verità* della fede è di tipo *cosmico-escatologico* e non solo *antropologico*, se la domanda di verità è quella sull'origine e sul fine di tutto, allora la riflessione e l'argomentazione può coinvolgere l'uomo postmoderno in un dialogo costruttivo.

Diventa così decisiva la domanda sul valore della conoscenza proprio della fede.

La fede conosce in quanto è legata all'amore, in quanto l'amore stesso porta una luce. La comprensione della fede è quella che nasce quando riceviamo il grande amore di Dio che ci trasforma interiormente e ci dona occhi nuovi per vedere la realtà. [...] Chi ama capisce che l'amore è esperienza di verità, che esso stesso apre i nostri occhi per vedere tutta la realtà in modo nuovo, in unione con la persona amata. [...] Si tratta di un modo relazionale di guardare il mondo.¹

Il riferimento è a Rm 10,10: «con il cuore si crede», dove per cuore si intende – in senso biblico – il centro dell'uomo dove convergono intelletto, volontà e affettività; corpo e spirito; interiorità e apertura al mondo e agli altri. «La fede trasforma la persona intera, appunto in quanto essa si apre all'amore. È in questo intreccio della fede con l'amore che si comprende la forma di conoscenza propria della fede, la sua forza di convinzione, la sua capacità di illuminare i nostri passi».² Questa luce dell'amore che è propria della fede può illuminare le domande profonde sulla verità dell'uomo, anche dell'uomo postmoderno; infatti se «la verità è la verità dell'amore, se è la verità che si schiude nell'incontro personale con l'Altro e con gli altri, allora resta liberata dalla chiusura nel singolo e può fare parte del bene comune, [...] può arrivare al cuore, al centro personale di ogni uomo».³

Per superare il circolo ermeneutico antropocentrico e immanente nel quale la fede e l'amore si riducono a semplice certezza soggettiva e per scoprire l'Amore nella sua verità, è necessario riconoscere il primato dell'iniziativa di Dio, la *novità* della Parola di Dio che si rivela nella storia e nella Chiesa come *principio oggettivo* della conoscenza teologica e antropologica. La fede, risposta libera dell'uomo alla rivelazione dell'Amore di Dio (cfr. 1Gv 4,16), è quel *principio soggettivo* della conoscenza che riconosce l'oggettività del contenuto della fede della Chiesa. È questo il "luogo" della necessaria mediazione trinitaria della Chiesa: senza la Chiesa, senza la sua memoria, senza la vita dello Spirito di Dio, senza l'Eucaristia – "legame" tra l'immanenza del mondo e la Trascendenza di Dio – la fede dell'individuo si riduce a mera certezza soggettiva.

raeano attraverso il pensiero di Nietzsche, Feuerbach e Comte posti a confronto con due pensatori cristiani, Kierkegaard e Dostoevskij (cfr. H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano 1992).

¹ FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 26.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, n. 34.

La concezione individualistica della fede che la riduce a un'opinione soggettiva, negandone la sua forma ecclesiale, sembra derivare da un'idealizzazione – tipica della modernità – dovuta a una limitata comprensione della natura relazionale dell'essere umano, fondata sul dato creaturale (cfr. Gn 1,26-27), sulla logica dell'incarnazione e sulla rivelazione della vita intratrinitaria (cfr. Gv 15,9).

La fede «nasce da un ascolto ed è destinata a pronunciarsi e a diventare annuncio».¹ Accogliendo il dono dell'Amore di Dio Padre in Gesù Cristo, il credente è trasformato, grazie alla fede e all'azione dello Spirito Santo nella Chiesa, in testimone che – con la sua vita e le sue opere – assume un modo nuovo di vedere il mondo e proclama le opere ammirevoli di Dio: «Un tempo voi eravate *non-popolo*, ora invece siete popolo di Dio» (1Pt 2,10).

Esiste un'unità profonda tra l'atto con cui si crede e i contenuti a cui diamo il nostro assenso. [...] la conoscenza dei contenuti da credere non è sufficiente se poi il cuore, autentico sacrario della persona, non è aperto dalla grazia che consente di avere occhi per guardare in profondità e comprendere che quanto è stato annunciato è la Parola di Dio. Professare con la bocca, a sua volta, indica che la fede implica una testimonianza ed un impegno pubblici. Il cristiano non può mai pensare che credere sia un fatto privato. [...] La fede, proprio perché è atto della libertà, esige anche la responsabilità sociale di ciò che si crede. [...] La stessa professione della fede è un atto personale ed insieme comunitario. È la Chiesa, infatti, il primo soggetto della fede.²

III. LA MEDIAZIONE DELLA CHIESA NELLA GENESI E NELLO SVILUPPO DELLA FEDE IN HENRI DE LUBAC

L'amore per la Chiesa, pienamente radicata nel mistero della Santissima Trinità, è come la nota di fondo che caratterizza la vita e l'opera di Henri de Lubac.³ Il titolo della sua prima opera di rilievo (*Cattolicesimo: aspetti sociali del dogma*) è, a questo proposito, emblematico: la fede cattolica, pur essendo personale, non è individualista perché nasce grazie alla Chiesa, è vissuta nella Chiesa, cresce e si sviluppa con la Chiesa.

Ci si rimprovera d'essere individualisti anche nostro malgrado, a causa della logica della nostra fede, quando in realtà il cattolicesimo è essenzialmente sociale. Sociale nel senso più profondo della parola: non soltanto per le sue applicazioni nel campo delle istituzioni naturali, ma prima di tutto in se stesso, nel suo centro più misterioso, nell'essenza della sua dogmatica. Sociale a tal punto che avrebbe dovuto sempre apparire un pleonaso l'espressione "cattolicesimo sociale".⁴

La sua passione per i Padri della Chiesa e il ricorso frequente alle loro opere, non sono soltanto indice di erudizione, ma mostrano innanzi tutto la consa-

¹ FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 22.

² BENEDETTO XVI, Lettera Apostolica *Porta fidei*, 11 ottobre 2011, n. 10, «AAS» 103 (2011) 728-729.

³ Balthasar dirà che la Chiesa presso de Lubac è «presente dappertutto, proprio come è avvenuto nei Padri, come se fosse un presupposto scontato» (BALTHASAR, CHANTRAINE, *Le Cardinal de Lubac*, 122). Cfr. M. SPRIZZI, *De Lubac: l'identità ecclesiale del cristiano*, Paoline, Milano 2004.

⁴ DE LUBAC, *Cattolicesimo*, xxiii.

pevolezza della Chiesa come realtà viva, nata storicamente a Gerusalemme, nella quale lo Spirito di Dio agisce. Da qui nasce il desiderio di conoscerne la storia attraverso le vite e le opere dei protagonisti di ogni epoca e in particolare di coloro che hanno assecondato lo Spirito nel porre le fondamenta di questo edificio che cresce nel corso dei secoli e che ha la missione di raccogliere tutta l'umanità di tutti i tempi e di riportarla a Dio Padre in Cristo per mezzo dello Spirito Santo.¹

De Lubac è un *innamorato* della Chiesa perché vi riconosce l'unione profonda con Gesù Cristo:

Se Gesù Cristo non è la sua ricchezza, la Chiesa è miserabile. La Chiesa è sterile se lo Spirito di Gesù Cristo non la feconda. [...] È senza bellezza, se non rispecchia l'unica bellezza del Volto di Gesù Cristo [...]. È menzogna tutta la sua dottrina, se essa non annuncia la verità che è Gesù Cristo. È vana tutta la sua gloria, se essa non la fa consistere nell'umiltà di Gesù Cristo. [...] Non rappresenta nulla per noi, se essa non è per noi il sacramento, il segno efficace di Gesù Cristo.²

Se l'immagine della Sposa descrive in modo adeguato il mistero della profonda relazione tra Gesù Cristo e la Chiesa (cfr. Ef 5,25-32), l'immagine della Chiesa come madre sembra essere quella prediletta da de Lubac nel descrivere il rapporto tra il credente e la Chiesa.³

Le categorie che egli usa più frequentemente nel descrivere la realtà della Chiesa sono quelle di paradosso e di mistero.⁴ Dinanzi alle contraddizioni che emergono dall'analisi della storia e dalle vicende dell'attualità della Chiesa, la sua intuizione sta nel superare la tentazione del contrasto dialettico per passare su un piano diverso che legge gli elementi, in apparente contrapposizione, come componenti di una realtà paradossale che apre verso il mistero: «il mistero della Chiesa riassume in sé tutto il Mistero. Esso è per eccellenza il nostro mistero».⁵

1. La fede nasce dall'incontro personale con Dio nella Chiesa

Nel senso in cui la intende la Sacra Scrittura, e in particolare il Nuovo Testamento, «la fede è ciò che fa il cristiano»;⁶ i cristiani sono coloro che credono e i

¹ Cfr. *ibidem*, xxvi. Per approfondire la presenza dei Padri in *Cattolismo* cfr. D. BERTRAND, *Patriстique et apologetique – Catholicisme*, «Bulletin de l'Institut catholique de Lyon», 166 (1997).

² DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 147-148. Il testo è ricco di note con riferimenti ai Padri: Ireneo, Origene, Ambrogio, Agostino.

³ Cfr. paragrafo *Mater Ecclesia* in DE LUBAC, *Cattolismo*, 34-38 e capitolo *Ecclesia Mater* in IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 161-192.

⁴ Sarà proprio questo il titolo di una delle sue opere dedicate alla Chiesa: *Paradoxe et Mystère de l'Église*. Cfr. J.-P. WAGNER, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Cerf, Paris 1997, cap. 8, *Mystère et paradoxe – Les exigences du langage théologique*, 201-227.

⁵ DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 22.

⁶ IDEM, *La foi chrétienne*, 192.

battezzati sono chiamati «fedeli»;¹ credente è sinonimo di cristiano e di santo.² «La fede [...] è tutto il cristianesimo».³ La fede nasce dall'esperienza dell'incontro con Dio che si rivela nella Persona di Cristo, avvenimento decisivo che si pone all'inizio dell'essere cristiano quando l'uomo risponde nella libertà, con l'obbedienza della fede.

Quando io credo in Dio, quando io gli dono la mia fede, quando – nella risposta alla sua iniziativa – io mi affido a lui dal profondo del mio essere, si stabilisce tra lui e me un vincolo di reciprocità di tale natura, che la parola “fede” si può applicare a ciascuno degli interlocutori. [...] In effetti, si tratta dell'incontro di due persone, le cui relazioni reciproche sono pienezza di presenza, totalità di impegno.⁴

Credere in Dio, aver fede in Lui, vuol dire affidarsi a Lui dal profondo del proprio essere. La fede cristiana non è semplice credenza, né soltanto adesione intellettuale ad alcuni contenuti che riteniamo veri in base alla qualità e all'autorità del testimone; la fede è «un atto essenzialmente personale che impegna, se è ben compreso, la parte più profonda dell'essere»;⁵ è rivelazione, comunicazione della stessa vita di Dio. Proprio per questo il cristianesimo conierà l'espressione *credere in*, per sottolineare l'esclusività dell'atto di fede che può essere rivolto soltanto a Dio.⁶

La fede cristiana, con la sua chiamata alla partecipazione alla vita trinitaria, corrisponde al fine della persona umana: l'uomo si comprende, si compie, si realizza solo nella fede che «è essenzialmente una risposta: la risposta [...] alla Parola di Dio che rivela e che rivelandosi, si rivela».⁷ La parola *fede* suggerisce fiducia totale, appoggio fermo sulla certezza dell'amore e della fedeltà di Dio, attesa, piena di speranza, dell'aiuto di Dio: «in una parola: Amen a Dio».⁸

De Lubac, in sintonia con la Tradizione che si richiama a Paolo (cfr. «*fides ex auditu*» di Rm 10,17), è consapevole che questo incontro personale tra l'uomo e Dio nasce con l'ascolto della Buona Novella, annunciata dalla Chiesa. La Chiesa è quindi il “luogo” in cui – attraverso l'annuncio della Parola – l'uomo può incontrare Dio che si rivela in Gesù Cristo. De Lubac, senza condividere l'insieme

¹ Cfr. At 2,44; 4,32; 5,14; 10,45.

² Cfr. 2Cor 6,15; Col 1,1; Ef 1,1; 2Ts 1,10; 1Tm 4,1.6.

³ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 192. De Lubac qui si riferisce agli insegnamenti di Paolo, ma per la rilevanza indiscussa dell'insegnamento paolino, la si può intendere in senso generale.

⁴ *Ibidem*, 165. Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 1, «AAS» 98 (2006) 217.

⁵ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 163.

⁶ Cfr. IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 16. Cfr. IDEM, *La foi chrétienne*, 330: «Una nuova idea di Dio, una nuova idea dell'uomo, una nuova idea delle relazioni tra l'uomo e Dio: ecco ciò che conteneva in germe il primo atto di fede cristiana il cui annuncio fu operato mediante Israele. E questo atto, nella sua novità, non era una idea, ma realtà. Si trattava di un incontro, dell'incontro verso il quale si era messa in marcia tutta l'avventura dell'universo. Questo stesso incontro che, quando lo si considera da parte dell'uomo è chiamato *fede*, si chiama – considerato dalla parte di Dio – rivelazione. La rivelazione, che è interpellanza personale dell'uomo da parte di Dio, suscita anche nell'uomo una risposta personale: la fede. Così si stabilisce una relazione che dobbiamo chiamare reciproca: una relazione che, più tardi e a ragione, si designerà come relazione interpersonale».

⁷ *Ibidem*, 164.

⁸ *Ibidem*, 166.

dell'ecclesiologia di Barth, evidenzia un punto di convergenza con il teologo protestante facendo sua questa considerazione:

Dinanzi a Gesù Cristo non vi sono prima i credenti e dopo, formata da loro, la Chiesa. Ma prima c'è la Chiesa; dopo, per lei e in lei, i credenti. Senz'altro, Dio è così poco vincolato alla Chiesa come lo è alla Sinagoga. Però quelli che ricevono la rivelazione, sì che lo sono: sono nella Chiesa nella misura in cui vi è una Chiesa e non esistono senza la Chiesa o fuori di lei. E per Chiesa non bisogna intendere unicamente la riunione interiore e invisibile di coloro che Dio, in Gesù Cristo, chiama suoi, ma anche la riunione esterna e visibile di coloro che nel tempo hanno ascoltato e confessato ciò che hanno udito.¹

Oltre al primato della Chiesa sui credenti, si afferma qui l'asimmetria tra la libertà di Dio rispetto alle forme nelle quali Egli storicamente si rivela agli uomini (la Sinagoga, la Chiesa) e la necessità per l'uomo di accogliere la rivelazione proprio nella forma storica che Dio sceglie (l'Antica e la Nuova Alleanza). L'essere credente si dà nella Chiesa e per la Chiesa, dotata di una dimensione visibile ed esterna che completa necessariamente quella interiore e invisibile.

De Lubac identifica due momenti nei quali la Chiesa, erede degli Apostoli, gioca un ruolo centrale nel percorso di iniziazione cristiana: l'annuncio del Vangelo e la risposta della fede che si manifesta nel battesimo, inizio della vita del cristiano nella Chiesa.²

La Chiesa ha la missione di annunciare la Buona Novella, il Vangelo, e «non le idee più o meno personali di tizio o di caio, non le riflessioni più o meno profonde che provengono da un qualsivoglia gruppo, ma la parola di salvezza che ella riceve dal suo Maestro».³

Il contenuto dell'annuncio, l'oggetto della rivelazione divina, è Gesù Cristo, è la Parola di Dio, è Dio stesso: «Dio si rivela all'uomo. [...] Il modo con il quale Dio si rivela è dunque la manifestazione di Se stesso in Gesù Cristo [...] visto, udito, toccato, di Gesù Cristo contemplato. È con la sua presenza attiva, è con il suo essere che Egli rivela Dio, il Padre».⁴ La sostanza della rivelazione non consiste nell'insegnamento di una dottrina ma nel manifestarsi di una Presenza in mezzo agli uomini: «Noi abbiamo visto la sua gloria» (Gv 1,18); ecco perché la fede è un *credere in Deum*.

La fede non può essere, parlando in senso proprio, fede *nella* Chiesa. La Chiesa non esige questo tipo di risposta perché è consapevole che l'atto di fede si può dirigere soltanto a Dio. Così come nell'Antico Testamento il profeta *indica* il Dio dell'Alleanza – e non se stesso – come centro e cuore della fede di Israele,

¹ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, 1, 2, 230-231 citato in DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 218-219.

² Cfr. DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 227-229. ³ *Ibidem*, 227.

⁴ DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 10-11. È impossibile dissociare la rivelazione dal suo fine (cfr. Gv 17,3): «l'oggetto rivelato non consiste in nozioni [...] Dio si rivela all'uomo allo scopo di unirlo a Sé e di comunicargli la sua Vita; in vista cioè della salvezza dell'uomo: *propter nos homines et propter nostram salutem*» (DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 18-19). Tommaso dirà che «l'oggetto essenziale della fede è ciò per cui si diventa beati» (S.Th. II-II, 2, 5).

il Nuovo Testamento mostra che né la Chiesa, né nessuno dei suoi rappresentanti e membri può essere oggetto dell'abbandono totale della fede, richiesto da Dio in modo esclusivo come risposta di reciprocità dinanzi all'atto supremo della sua donazione a ogni uomo.¹ La fede, intesa come risposta alla predicazione fedele della Chiesa, è adesione a questo *fatto*: a Gesù Cristo, Parola di Dio incarnata, crocifissa e risorta.²

Il cristiano è colui che ha ascoltato e ha creduto: ha accolto nella fede l'annuncio del Vangelo compiuto dalla Chiesa e ha ricevuto così il battesimo, inizio della nuova vita: «la confessione del battesimo non è altro che l'ingresso nella relazione viva dell'alleanza con Dio».³ Mediante il battesimo, la Chiesa – corpo di Cristo, animato dal suo Spirito – ha infuso nel fedele la sua vita che è la stessa vita di Cristo. Il cristiano, mediante il battesimo, diventa membro di questo corpo che è la Chiesa intera, unita al suo Capo così come i membri di un corpo sono uniti alla testa e così come la sposa è unita allo sposo: «Da quel momento, anch'io aderisco a Cristo, non più soltanto attraverso una Chiesa con la quale non mi vincolerebbe altro che un legame esteriore di dottrina e di autorità, ma nella Chiesa, attraverso la sua mediazione, grazie allo stesso Spirito che la assiste dal di fuori e che mi ispira dal di dentro».⁴

Con il battesimo, il legame con la Chiesa – che inizialmente sembra un vincolo che dall'esterno genera l'adesione a una dottrina e la sottomissione a un'autorità – assume la configurazione di mediazione necessaria perché solo attraverso la mediazione della Chiesa dovuta all'azione dello Spirito, il fedele può aderire a Cristo e vivere la sua stessa vita. Per questo la Chiesa non è solo un raggruppamento di battezzati, ma è il nuovo popolo di Dio, la *comunione* dei credenti in Gesù Cristo: «l'esperienza della Chiesa diventa la nostra esperienza, come la sua vita si è trasformata nella nostra vita».⁵

Il battesimo è l'inizio di quell'approfondimento della relazione con la Chiesa «che si compie nella misura in cui la fede della Chiesa si approfondisce e si interiorizza nel fedele».⁶ La crescita della fede della Chiesa nel fedele si compie anche attraverso l'ascolto della Parola: il cristiano è sempre colui che ascolta la Parola che la Chiesa annuncia, è sempre «uditore della Parola».⁷ La fede nasce

¹ Cfr. DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 226. In *Meditazione sulla Chiesa* leggiamo: «Dicendo: "credo la santa Chiesa cattolica" noi non proclamiamo la nostra fede "nella Chiesa", ma "alla Chiesa", e cioè alla sua esistenza, alla sua realtà soprannaturale, alla sua unità, alle sue prerogative essenziali. [...] Nel senso pieno e forte dell'espressione, infatti, noi non crediamo e non possiamo credere – cioè aver fede – che in Dio solo, Padre, Figlio e Spirito Santo» (IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 15-16).

² IDEM, *La foi chrétienne*, 226.

³ H.U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, 1, Aubier, Paris 1965, 185-189 citato in DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 228.

⁴ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 229. È evidente il riferimento alla dottrina di San Paolo: cfr. per esempio Rm 6,3-5; 1COR 12,12-27; Ef 1,22-23; 5,22-33; Col 1,18.24, ecc.

⁵ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 229. Cfr. IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 28-29.

⁶ IDEM, *La foi chrétienne*, 228.

⁷ Henri de Lubac conosce le opere di Karl Rahner e il suo testo *Hörer des Wortes*, Kösel, München 1941 (traduzione italiana K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Roma 1977).

dall'ascolto; si nutre, cresce, si sviluppa e diventa sempre più profonda e autentica attraverso l'ascolto della Parola e grazie all'azione dello Spirito che si compie principalmente attraverso i sacramenti e nell'Eucaristia in modo specialissimo.¹

2. La Chiesa come "luogo" della pienezza della fede

La fede nasce dall'incontro personale tra Dio e l'uomo che avviene nella Chiesa, attraverso l'ascolto del Vangelo, e si traduce nel battesimo con il quale il credente inizia la sua vita in Cristo:

Parliamo di fede. Diciamo: "Credo in Dio". Però questa fede, nella sua pienezza, dove si trova? Questa formula, dove si ritrova compiuta nella sua perfezione? Certamente non in me stesso, nel mio essere individuale. Non si trova in nessuno dei miei fratelli. [...] Chi è quindi questo "Io" che può affermare sempre con umile ma piena sicurezza: "(Io) credo in Dio, (Io) credo in Gesù Cristo"? Chi è questo essere che, con lo slancio della sua fede, senza cedimenti, senza ingannevoli illusioni, senza riserve, aderisce a Cristo, come la sposa aderisce al suo sposo? Chi è, in senso proprio, questa Sposa che il Verbo di Dio ha scelto per sé e alla quale si è unito incarnandosi nella carne mortale e che egli "acquistò per sé attraverso il suo sangue"? Questo "Io" che crede in Gesù Cristo non può essere che la Chiesa di Gesù Cristo, [...] la comunità stessa dei credenti, creata dal potere della Parola, animata dallo Spirito di Cristo e nella quale ciascuno di noi è partecipe, anche se non contribuisce a formarla. Soltanto in lei, nella Chiesa, si trova questa pienezza e questa perfezione costante della fede, ricevuta da Dio. [...] Il nostro *Credo* non è il credo di credenti isolati.²

De Lubac afferma che soltanto nella Chiesa è possibile ritrovare la pienezza e la perfezione della fede, ricevuta da Dio. Per questo il *Credo* dei cristiani non è quello di soggetti isolati. L' "Io" che crede è, innanzi tutto, la Chiesa che è qui presentata come Sposa del Verbo, comunità dei credenti creata dalla Parola e animata dallo Spirito, colei che riceve la pienezza della fede.

Il credente è parte della Chiesa, ma non è lui a formarla. Il verbo "formare" va qui inteso nel senso di "dare forma" e non di "formare parte", "essere parte di un insieme". La Chiesa non si può intendere come una semplice comunità di persone animate da un fine comune e da un orizzonte condiviso, per quanto nobile e soprannaturale. Non è il singolo credente a "formare" la Chiesa perché la riceve da Dio; grazie alla fede e nella fede, egli partecipa a una realtà che lo precede non solo cronologicamente, ma ontologicamente.³

La Chiesa sarà dunque la *comunione* di tutti coloro che, avendo ascoltato direttamente gli Apostoli o i loro successori, avranno creduto alla Parola. La Chiesa sarà cioè la comunione di tutti i fedeli di Gesù Cristo, dei cristiani, incaricati a loro volta di trasmet-

¹ Cfr. p.e. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 93.

² IDEM, *La foi chrétienne*, 217. L'Autore specifica che la perfezione della fede della Chiesa in pellegrinaggio verso la perfetta unione con Cristo, è una perfezione di tendenza e di orizzonte, piuttosto che una pienezza già acquisita.

³ Cfr. IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 29: «La Chiesa è una istituzione che perdura, in virtù della forza divina ricevuta dal suo Fondatore. Più che una istituzione, è una Vita che si comunica».

tere ciò che avranno così ricevuto. [...] Esiste dunque una stretta correlazione tra la Parola di Dio e il Popolo di Dio; con il messaggio che porta e con gli effetti che produce questa Parola crea la comunità della salvezza che non esiste al di fuori di essa. Gli uomini sono chiamati, convocati mediante la predicazione del Vangelo di Cristo e da questa *convocatio* nasce la *congregatio* dei cristiani, ossia la Chiesa.¹

La Chiesa non è solo una comunione tra gli uomini, ma è il segno della comunione con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo nello Spirito Santo, che porta alla pienezza di gioia.

3. Due possibili obiezioni alla mediazione della Chiesa

A più riprese nella storia si sono presentate alcune obiezioni alla necessità e all'opportunità della mediazione della Chiesa.² Considerando la Chiesa sia nel suo aspetto di comunione dei credenti, sia come istituzione peculiare, si possono sintetizzare queste critiche in due formulazioni.

La prima obiezione è: perché la necessità di una tutela istituzionale che garantisca l'annuncio della Parola? Non potrebbe essere il singolo fedele ad annunciare la parola che si riferisce al *fatto* della Parola di Dio incarnata, crocifissa e risorta, senza la necessità di una istituzione?

La seconda obiezione è quella propria dell'*individualismo*: perché Dio non comunica e non si comunica *direttamente* a ogni uomo? Perché la necessità della mediazione della comunità dei credenti radunata dalla Parola e animata dallo Spirito di Cristo?

Alla prima obiezione sulla tutela della pienezza della fede, de Lubac risponde affermando che la Chiesa ha proprio il compito di garantire l'annuncio della verità salvifica, evitando che si scada in interpretazioni arbitrarie. La Chiesa, proprio perché è erede degli Apostoli, ha la responsabilità della fedeltà ai Dodici e – in ultima analisi – a Cristo; il suo compito è trasmettere l'insieme delle verità nelle quali la parola di salvezza si esprime, consegnandolo «nello stato di esplicitazione nel quale attualmente lo possiede». Così «le formule nelle quali la Chiesa ha precisato l'oggetto della sua fede si sono tradotte nelle formule della mia propria fede».³ Vi è quindi una stretta corrispondenza tra (1) la fede del singolo e il suo oggetto, (2) le formule che esprimono l'oggetto della fede del singolo, (3) le formule che esprimono l'oggetto della fede della Chiesa, (4) la fede della Chiesa e il suo oggetto.

Se è vero che la fede cristiana non è solo un *credere a*, ma è essenzialmente un *credere in*, è anche vero che, perché la fede non resti una forma vuota, è necessario che si nutra con contenuti oggettivi, con le *credenze*. «*Credo in e credo quod*

¹ IDEM, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 14. Cfr. IDEM, *Cattolicesimo*, 36: «essere "chiamato" vuol dire essere chiamato a far parte della Chiesa. [...] Essa è *convocatio* prima d'essere *congregatio*». Il riferimento è a Isidoro di Siviglia (+636): «*Ecclesia vocatur proprie, propter quod omnes ad se vocet, et in unum congreget*» (ISIDORO, *De ecclesiasticis officiis*, 1, 1 – PL 83, 739-740).

² Una visione sintetica della problematica si può ritrovare nel capitolo III di *Meditazione sulla Chiesa* dal titolo "I due aspetti dell'unica Chiesa" (pp. 49-76).

³ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 227.

sono uniti in un unico e solo atto. [...] La fede personale è allo stesso tempo – e con ogni necessità – fede obiettiva, credenza».¹ Il carattere personale e l'aspetto noetico sono necessari entrambi nella fede cristiana: l'obbedienza della fede non si può dare senza l'adesione intellettuale «a una serie di azioni rivelate, la cui conoscenza è ricevuta mediante la predicazione apostolica. [...] La Scrittura disconosce questo ente di ragione che sarebbe una fede senza credenze».² È necessario mostrare l'unità delle credenze nella fede e far vedere come l'unico Dio, Uno e Trino, si rivela nelle sue opere – creazione, redenzione, santificazione – e come, attraverso le opere, la nostra fede giunge alla Trinità.

Il teologo francese stigmatizza il pericolo dell' "estrinsecismo" identificato in quelle dottrine che «trasformano l'obbedienza della fede in una fede di pura obbedienza».³ Sono coloro che difendono nella Chiesa un'unità di costrizione che nasce dal solo vincolo di una trasmissione e di un'autorità visibili, dimenticando completamente lo Spirito di Cristo e affogando la libertà cristiana. La necessità della "Chiesa istituzione" e della sua autorità nasce come conseguenza della necessità di essere fedeli a Cristo e al suo Vangelo, sempre nell'ascolto della Parola e nella docilità allo Spirito di Cristo, per evitare di cadere in un estrinsecismo autoritario che – una volta rigettato – potrebbe condurre a un atteggiamento peggiore che egli non esita a definire «anarchia spirituale».⁴

Alla seconda obiezione, tipica dell'*individualismo*, che nega la necessità della Chiesa come "luogo" della fede, de Lubac risponde in modo articolato.

Una prima considerazione parte da un'esperienza che si compie spesso nella vita del credente: «ciascuno di noi si trova allo stesso tempo "chiamato all'umiltà" nel riconoscere che la sua fede individuale è sempre rachitica e mancante rispetto alla fede della Chiesa, e ingigantito, liberato da queste ristrettezze, nel sapere che malgrado tutto partecipa alla realtà piena di questa fede».⁵ Il credente è sempre consapevole che la sua fede è sempre bisognosa di conferma, di sostegno, di alimento, di certezza; da solo il credente si ritroverebbe dubbioso, spaesato, impaurito, incerto; la pienezza della fede, che non può raggiungere da solo e che trova solo nella Chiesa, è ciò che lo rende libero, lo rende un gigante.

Una seconda considerazione si fonda sulla natura sociale dell'essere umano:⁶ così come un uomo considerato singolarmente, isolato, senza il suo simile, non sarebbe un uomo, allo stesso modo, un cristiano isolato, separato dalla comunione dei santi, non sarebbe un cristiano. Pensare a una fede cristiana vissuta nella logica dell'*individualismo* è del tutto contraddittorio sia rispetto alla realtà

¹ *Ibidem*, 168-169.

² *Ibidem*, 169. Cfr. *ibidem*, 167: «una pretesa esaltazione della fede che passi dall'eliminazione delle credenze, sarebbe in realtà, la sua rovina». Cfr. anche IDEM, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 104 e ss. ove nel commento a *Dei Verbum* n. 5 mostra come il Concilio abbia superato la contrapposizione tra la fede-fiducia luterana, o il sentimento religioso del modernismo, e l'aspetto cognitivo della fede.

³ Cfr. DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 230. Si veda anche *ibidem*, 270 e ss.

⁴ *Ibidem*, 231.

⁵ *Ibidem*, 218.

⁶ Su questo si veda il capitolo di *Cattolismo* dedicato a "Persona e società".

stessa di Cristo, capo del corpo che è la Chiesa di cui ogni cristiano è membro, sia alla stessa natura umana aperta alla socialità. Si comprende così quale sia il senso in cui de Lubac possa far propria questa espressione di Barth: «la fede della quale è oggetto Gesù Cristo è la fede della comunità».¹ Non è possibile credere *in* Gesù Cristo se non nella Chiesa e con la Chiesa anche perché il vivere dell'uomo comporta una dimensione ineliminabile di socievolezza. Il carattere personale della fede non può scadere in *individualismo*.

4. La fede del credente è l'unica fede della Chiesa

Allontanarsi dalla Chiesa per seguire un percorso solitario di fede individuale, è difficilmente compatibile con il credere a quel Dio che si è rivelato in Cristo perché noi fossimo in comunione con coloro che ci trasmettono il suo messaggio e, per mezzo di loro, con Lui (cfr. 1Gv 1,2-3).

Il credente trova la fede in Cristo in questo “luogo”, in questa “casa”, in questa “dimora” che è la Chiesa: «La fede del cristiano è, e non può fare a meno di esserlo, una partecipazione a questa fede comune della Chiesa. Proprio attraverso la mediazione della Chiesa, proprio dentro la Chiesa, è dove il cristiano può affermare con piena verità: “(Io) credo in Dio”».² Anche se la fede del credente non è fede *nella* Chiesa, essa è sempre «la fede ricevuta da lei e alla quale io partecipo secondo la mia misura».³

Per esprimere pienamente la profondità e l'interiorità del legame tra il credente e la Chiesa l'immagine più adeguata per de Lubac – per altro basata su una lunga tradizione e non rigettata dai riformatori del XVI secolo – è quella della maternità: la Chiesa è madre che “genera secondo la fede” e “per la fede”; la Chiesa alimenta i suoi figli con la sua fede vivificante:⁴ «Guarda il seno della madre Chiesa; guarda come ella geme e soffre per partorirti e farti giungere alla luce della fede».⁵

L'azione dello Spirito Santo, che opera nella Chiesa e la vivifica, garantisce l'unicità della fede a partire dalla *confessione* di Pietro fino ad oggi, illumina e unisce tra loro i veri credenti nel partecipare oggettivamente della stessa fede.⁶ Anche se vi sono moltissimi credenti, tanti modi diversi di fare teologia, come tante diverse spiritualità, «tuttavia, ovunque vi siano dei cristiani autentici, la fede è – in ciascuno di loro – sostanzialmente la stessa. [...] La loro fede è unica. E questa fede, nella singolarità unica del suo principio, è ciò che li unisce».⁷

¹ Cfr. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, 1, 2, 230-231 citato in DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 218-219.

² DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 221. Cfr. anche IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 20.

³ IDEM, *La foi chrétienne*, 227.

⁴ Cfr. *ibidem*, 232. I riferimenti sono a IRENEO, *Adversus Hæreses*, 3, prefazio e 24, 1 – PG 7, 843 e 966; AGOSTINO, *Sermo* 213, 7 – PL 38, 1063-64; EPIFANIO LATINO – PL Suppl., 3, 878-879, ecc.

⁵ AGOSTINO, *Sermo* 216, 7 – PL 38, 1080: «Ecce uterus matris Ecclesiae, ecce ut te pariat atque in lucem fidei producat, laborat in gemitu suo», citato in DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 234.

⁶ Cfr. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 126.

⁷ IDEM, *La foi chrétienne*, 264.

L'unità nella fede – costitutiva della Chiesa – non si può ridurre a un semplice accordo su un insieme di contenuti da credere (unità del dogma), ma va ben oltre e trova il suo fondamento nel mistero di Dio (unità del mistero): «Questa unità oggettiva della fede non è solo unità del dogma: è allo stesso tempo l'unità del mistero».¹

Si disegna così uno dei compiti che Dio affida alla sua Chiesa – nel suo aspetto istituzionale –: essere custode dell'unità della fede che non è «una semplice unità esterna, un'unità che nasce dal fatto che lo stesso Magistero è colui che propone al fedele una lista indivisibile».² È legittimo che l'autorità costituita vegli per mantenere la coesione della comunità cristiana, ma è allo stesso tempo essenziale riconoscere l'unità oggettiva della fede come un dono che la Chiesa riceve e che non è lei a *creare*.

L'unità oggettiva della fede ha radici più profonde. Questa unità si impone a tutti, tanto a coloro che esercitano il Magistero come a coloro che ne ricevono gli insegnamenti. La Chiesa stessa, la Chiesa intera è colei che crede. Tutta la Chiesa è misurata dall'unica Parola. La sua indispensabile mediazione non trasforma la Chiesa in un intermediario tra Dio e il credente. Nella Chiesa e per la Chiesa, Dio si dà immediatamente a colui che crede in Lui.³

Per de Lubac, la radice dell'unità della fede è il mistero di Dio e cioè lo Spirito Santo che vivifica la Chiesa: Dio è la fonte unica della rivelazione; l'unità è un dono dello Spirito alla sua Chiesa che non nasce dalla volontà degli uomini, né può essere ottenuta attraverso un accordo tra le parti. L'unità della fede non è creata dalla Chiesa, ma è ricevuta da Dio e per questo non è solo unità del dogma ma anche e soprattutto unità del mistero. Ne deriva che è tutta la Chiesa a credere e a essere in ascolto della Parola: la distinzione di missione e funzione, tra Magistero e fedeli, non comporta una distinzione nell'obbedienza della fede dovuta a Dio. Per questo la mediazione della Chiesa è indispensabile perché solo nella Chiesa e per la Chiesa Dio si dona immediatamente al credente.

De Lubac pone qui la distinzione centrale tra mediazione e intermediazione: la Chiesa non è *intermediaria* tra Dio e il credente. La realtà della donazione *immediata* di Dio alla creatura, nella Chiesa e per la Chiesa, può spiegarla. La Chiesa, infatti, è mediatrice necessaria e universale della salvezza, perché Dio l'ha costituita come Corpo mistico di Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini. La Chiesa non è “realtà altra” che si *pone tra* l'uomo e Dio perché è il “luogo” in cui «incomincia questa riunione di tutti nella Trinità»;⁴ la Chiesa è «piena della Trinità»⁵ e per questo è mediatrice, ma non intermediaria.

[La Chiesa] rimane costantemente presente al dialogo dell'anima col suo Signore. Interviene attivamente in ognuna delle sue fasi, senza per altro ostacolarne l'intimità, ma al contrario garantendola. [...] Chi, cedendo alla seduzione di un facile spiritua-
lismo, volesse scuotere la Chiesa come un giogo o volesse eliminarla come un inter-

¹ *Ibidem*, 278.

² *Ibidem*, 273.

³ *Ibidem*, 274.

⁴ *IDEM*, *Meditazione sulla Chiesa*, 162.

⁵ *Ibidem*.

mediario ingombrante, ben presto non abbraccerebbe più che il vuoto o finirebbe per abbandonarsi ai falsi dei.¹

L'obbedienza della fede (cfr. Rm 1,5) non è sottomissione puramente esterna a un'autorità, non equivale a consegnarsi a una sorta di tirannia nella quale «l'esercizio della fede si riduce a non osare contraddire i misteri incomprensibili, rispetto ai quali una certa sottomissione vaga non costa nulla»:² non consiste nel subire il dogma senza viverlo, cadendo così in un perfetto conformismo che non ha nulla a che vedere con l'essere cristiano. L'obbedienza della fede è un fatto interiore (cfr. *obædistis ex corde* di Rm 6,17) che porta ad assimilare meglio il dogma, la sua sostanza, «vincola il credente a questo "oggetto" che è Dio stesso, il Padre del Signore nostro Gesù Cristo».³ Non si tratta di trasformare o modellare a proprio gusto, o secondo il comune sentire di alcuni gruppi di pressione, il contenuto della fede, ma non è neppure accettabile un *estrinsecismo* che vede nel dogma una sorta di monolite che dall'esterno impone un assenso a verità incomprensibili.⁴

Per il teologo francese, la strada per educare e sostenere la fede non è quella della sottomissione a un'autorità *estrinseca* che mi sottopone una lista di affermazioni alla quale porgere un assenso pubblico e formale, ma è quella dell'esercizio dell'obbedienza interiore che porta a un'identificazione personale con la verità di fede che poi si tradurrà necessariamente nella professione di fede pubblica secondo la forma nata nella Tradizione della Chiesa.

Il rifiuto delle posizioni di tipo *estrinsecista* porta de Lubac a sostenere l'uguaglianza di tutti i credenti nella fede: «prima di insegnare con autorità secondo gli obblighi della loro funzione, i vescovi e il papa devono credere umilmente, personalmente, come qualsiasi altro fedele».⁵ Anche se le diversità nel modo di credere e nella comprensione intellettuale della fede e nel modo di presentarla concettualmente sono innegabili, «tutti sono uniti nella misura della loro partecipazione a una fede unica che è la fede della Chiesa. Tutti costoro hanno ricevuto la stessa iniziazione, l'unica iniziazione cristiana. E questo non diminuisce in nulla l'autorità di coloro che hanno ricevuto la missione di governare e di insegnare e che mancherebbero al loro primissimo dovere se non esercitassero strenuamente, come un servizio dovuto a tutti, questa missione sacra».⁶

La presenza della Chiesa nel cammino della fede che il cristiano intraprende con il battesimo e la professione di fede è presenza dello Spirito di Dio che mostra la via dell'obbedienza della fede ed educa all'ascolto della Parola di Dio tutti i fedeli, indipendentemente dalla funzione che esercitano nel Corpo mistico di Cristo. Accanto alla diversità di ministeri, carismi, funzioni che la natura stessa della Chiesa comporta, egli evidenzia l'uguaglianza radicale di ogni uomo, di ogni fedele dinanzi alla grandezza di Dio e al suo disegno salvifico.

¹ *Ibidem*, 137.

² Cfr. IDEM, *La foi chrétienne*, 230. Si veda anche *ibidem*, 270 e ss. Cfr. anche IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 60.

³ IDEM, *La foi chrétienne*, 276.

⁴ Cfr. *ibidem*.

⁵ *Ibidem*, 270-271.

⁶ *Ibidem*, 271.

IV. LA DIMENSIONE ECCLESIALE DELLA FEDE DEL TEOLOGO

La riflessione sulla dimensione ecclesiale della fede nella vocazione del teologo parte dalla concezione di Tradizione del teologo francese, per poi soffermarsi sull'importanza della fede nel lavoro del teologo e sull'equilibrio tra sviluppo del dogma e approfondimento del mistero.

1. *La Tradizione, forza vitale della Chiesa*

Nell'introduzione a *La foi chrétienne* de Lubac riassume la sua posizione teologica sul corretto approccio del credente dinanzi ai cambiamenti e sul senso della fedeltà alla Tradizione.

Il credente è capace di osservare [...] i cambiamenti di mentalità, gli spostamenti di interesse, le variazioni del linguaggio. Il credente, anche se non può diventare succube delle diverse teorie [...], non può rimanere insensibile agli effetti dell'evoluzione storica della cultura o delle culture, al lavoro teologico e talvolta anche all'espressione della sua fede. E, se egli stesso non se ne rendesse conto, il Magistero che lo guida gli farebbe comprendere che vi sono aggiornamenti che, in alcune circostanze, sono una necessità; e che condannerebbe se stesso a un deperimento mortale se non aderisse mai ad adattare nulla, a cambiare nulla. Ma allo stesso tempo, vede con una luce chiarissima che il tesoro che egli ha ricevuto in eredità non è il frutto di una cultura deperibile. La Tradizione cristiana, questa forza vitale a cui egli partecipa, è radicata nell'eterno. Anche se il cristiano si sforza di essere fedele, la novità che ringiovanisce il suo cuore non è esposta ai morsi del tempo. E così non sente la tentazione di rivaleggiare in un certo tipo di scalata alla quale alcuni, attorno a lui, si dedicano [...] C'è qualcosa che egli conosce in anticipo: nelle parole del *Credo* – *Credo* che recita insieme ai suoi fratelli, dopo che lo hanno fatto tante e tanti – ci sono infinitamente più profondità in riserva e attualità in potenza che in tutte le spiegazioni o in tutte le riduzioni critiche che pretendessero di "superarlo".¹

De Lubac sostiene che la risposta del credente al cambiamento sociale, culturale, di ambiente – e anche teologico – non può essere l'indifferenza e l'insensibilità; ma non può neanche tradursi in un assecondare, senza ponderata e seria riflessione e valutazione, le mode correnti, anche quelle teologiche.² Quand'anche il credente non reagisse al cambiamento, è compito del Magistero far comprendere la necessità e l'improrogabilità di alcuni mutamenti. Ciò vuol dire che

¹ IDEM, *La foi chrétienne*, 9-10. Si è scelto di tradurre l'espressione originale francese «force vivante» con «forza vitale» perché in italiano rende più correttamente il significato originale rispetto alla traduzione letterale «forza vivente».

² Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 10: «È compito del teologo assumere dalla cultura del suo ambiente elementi che gli permettano di mettere meglio in luce l'uno o l'altro aspetto dei misteri della fede. Un tale compito è certamente arduo e comporta dei rischi, ma è in se stesso legittimo e deve essere incoraggiato». Si indicano in nota alcuni riferimenti ai testi del Magistero recente (e in particolare alla *Donum veritatis*) che mostrano una certa sintonia con le tesi del teologo francese.

il Magistero ha un compito di vigilanza e di guida nell'identificare quei cambiamenti impellenti che vanno adottati.¹

Per de Lubac, l'immobilismo e cioè il non voler cambiare nulla, il non voler adattare nulla, condannerebbe il credente a un «deperimento mortale». A maggior ragione ciò vale per il Magistero, visto il ruolo di guida e di vigilanza appena evidenziato.

La Tradizione cristiana è, per il teologo francese, una «forza vitale» che ha le sue radici in Dio, in ciò che è eterno;² non è il semplice accumularsi nel tempo di formule, di conoscenze, di spiegazioni: «La Tradizione non deve essere compresa esclusivamente come un deposito che accumula il passato conservato»;³ la novità cristiana, infatti, non è succube del tempo e ciò è compatibile con il fatto che le parole del *Credo* abbiano una validità che supera qualsiasi lettura critica e qualsiasi spiegazione.

Che cosa voglia dire nella Chiesa *aggiornamento, adattamento, essere al passo con i tempi*, è una domanda alla quale è difficile rispondere. De Lubac si muove con equilibrio tra la posizione estrema di chi interpreta la fedeltà in chiave di immobilismo e di resistenza al cambiamento e la posizione di chi assume acriticamente ogni apparente novità socio-culturale, teologica, piegando ai gusti della moda ciò che è invece tesoro della Tradizione.⁴ Egli riconosce al Magistero il compito di guidare il credente nel saper riconoscere quelli che sono i cambiamenti da adottare, proprio per impedire che la fede, corrispondente alla novità sempre radicale del Vangelo, sia soggetta a una consunzione mortale. Il Magistero non è un guardiano sospettoso di ogni novità, ma un attento discernitore dei segni che è capace di leggere e interpretare in anticipo.⁵

¹ Cfr. *ibidem*, n. 21: il Magistero «insegna autenticamente la dottrina degli Apostoli e, traendo vantaggio dal lavoro teologico, respinge le obiezioni e le deformazioni della fede, proponendo inoltre con l'autorità ricevuta da Gesù Cristo nuovi approfondimenti, esplicitazioni e applicazioni della dottrina rivelata» [Il corsivo è nostro].

² Nella *Donum veritatis* il termine "Tradizione" è affiancato dall'espressione "viva della Chiesa" quasi a costituire una sorta di locuzione "Tradizione viva della Chiesa" (ivi, n. 6 e n. 21). La *Dei Verbum*, su 14 ricorrenze del termine "Tradizione", usa una sola volta la locuzione «viva Tradizione di tutta la Chiesa» (CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 12) e ben 8 volte l'espressione «Sacra Tradizione». Il concetto di Tradizione viva, al di là della locuzione impiegata, è comunque fortemente presente in *Dei Verbum*: «Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo» (ivi, n. 8 ove in nota si cita il cap. 4 della *Dei Filius* del Concilio Vaticano I: «Crescano dunque e gagliardamente progrediscano, lungo il corso delle età e dei secoli, l'intelligenza e la sapienza, sia dei secoli, sia degli uomini, come di tutta la Chiesa, ma nel proprio settore soltanto, cioè nel medesimo dogma, nel medesimo significato, nella medesima affermazione»).

³ DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 97.

⁴ Cfr. anche *ibidem*, 100-101: «Se Gesù Cristo è il termine della storia sacra, la sua venuta nel mondo non è che l'inaugurazione dei suoi misteri. L'universale sufficienza dell'unica Parola è ben lontana dal chiuderci in un ordine fisso [...]. Riconoscerla come unica e definitiva non significa tenere fermo il culto di un passato che dovrebbe sopravvivere a se stesso senza nuove accoglienze, senza invenzioni, senza progressi, senza rinnovamenti. [...] Il Cristo è capace di abbracciare ogni cosa e il suo Spirito è capace di rinnovare tutto. [...] Un ripiegamento timoroso è indegno di un cristiano».

⁵ Cfr. IDEM, *Cattolicesimo*, 235-236. Qui, nel capitolo x – "La situazione presente", de Lubac indica

La Tradizione è qui concepita come una realtà vitale, una «forza vitale». Pur essendo radicata nell'eterno, è tutt'altro che immobilismo. Tradizione non è semplicemente tramandare: «I secoli più nutriti di tradizione parlavano poco della Tradizione. Ne erano impregnati. Ne vivevano. [...]. La Tradizione non era per essi il passato, ma il presente. Più che un oggetto di studio era la forma del loro pensiero».¹ Il radicamento in Dio dimostra che la vitalità della Tradizione nella Chiesa è il frutto dell'azione dello Spirito Santo nella Chiesa.

Il Magistero non è un organo che tutela un'istituzione umana organizzata attorno a leggi e principi che definiscono una dottrina e organizzano risorse e mezzi per raggiungere uno scopo. La vita dello Spirito nella Chiesa fa sì che il Magistero sia capace di mostrare sempre meglio agli uomini di tutti i tempi quella novità del Vangelo che trascende la volatilità del tempo.² Se è vero che ci sono cambiamenti necessari, non tutto può cambiare nella fede della Chiesa e nella sua formulazione: il testo del *Credo* è un esempio eloquente che testimonia la realtà della Tradizione come «forza vitale» che è sempre in grado di manifestare la fede e il suo contenuto, ma dall'altra indica che l'azione dello Spirito è tale da manifestarsi nella stabilità delle parole che enunciano la fede.³

Si potrebbe pensare che questa impostazione del teologo francese tradisca un atteggiamento troppo aperto all'innovazione e che, così facendo, presti il fianco ad alcune ripetute accuse che sono state rivolte alla Chiesa cattolica.⁴ Una riprova della infondatezza di questo timore si ritrova nel modo in cui de Lubac risponde all'accusa della cosiddetta ellenizzazione del cristianesimo.⁵ Quando egli parla dell'incontro della fede cristiana delle origini con la cultura intellettuale dell'Impero Romano, afferma che è stato il cristianesimo a trasformare la cultura romana, mediante un processo di assimilazione, e non viceversa: «in questo incontro di una cultura intellettuale con il dato primitivo della fede non è la prima che riesce a trasformare la seconda, ma in realtà è la seconda che

nella "controversia" uno dei nemici della vera teologia: «Abbiamo troppo imparato il nostro catechismo contro Lutero, contro Baio o anche contro Loisy».

¹ IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 5.

² Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 21: il compito pastorale del Magistero «ha lo scopo di vigilare perché il Popolo di Dio rimanga nella verità che libera»; il termine vigilanza evoca un approccio ancora difensivo, ma il rimanere «nella verità che libera» evoca tutto il significato positivo e vitale di Gv 8,32. La *Dei Verbum*, parlando del servizio che il Magistero rende alla Parola di Dio non utilizza il termine «vigilare», ma propone le tre espressioni: «piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone» (cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 10).

³ Si pensi ai secoli di riflessione teologica necessari per arrivare alla formula del *Credo niceno-costantinopolitano*. Sulla necessità di un unico simbolo della fede si veda K. RAHNER, *Hérésies dans l'Église actuelle? Au service de la parole de Dieu*, Duculot, Glemboux 1968, 420-422 citato in DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 406-407.

⁴ Si pensi ai tanti detrattori della Chiesa cattolica – dalla critica razionalista di Voltaire a quella positivista di Joseph Ernest Renan e della sua popolare *Vie de Jésus* – che hanno cercato di mostrare come la fede della Chiesa non sia altro che un prodotto dell'evoluzione culturale, sociale, ambientale e che il fondamento storico in Gesù di Nazaret sia discutibile, debole se non addirittura inesistente.

⁵ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai rappresentanti del mondo scientifico*, Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12 settembre 2006, *Enchiridion Vaticanum* 23, Edb, Bologna 2008, 1442-1469.

trasforma la prima, assimilandola. *Non me mutabis in te, sed tu mutaberis in me*». ¹ Risponde con fermezza alle accuse di ellenizzazione che l'illuminismo ha rivolto al cattolicesimo dicendo che «i Padri della Chiesa non si erano posti il problema dell'adattamento del messaggio cristiano a una cultura; né quello della sua traduzione in un determinato linguaggio. Ciò che guidò loro nell'elaborazione dottrinale, che poi sfociò nelle definizioni conciliari, fu l'anelito di rimanere integralmente fedeli alla rivelazione che gli era stata trasmessa». ² Non c'è nulla di più contrario alla storia che affermare che la divinizzazione di Cristo sia il frutto dell'influenza delle concezioni ellenistiche. Si può piuttosto dimostrare che fu proprio il cristianesimo, con la fede nella Trinità e nell'incarnazione del Verbo, a modificare «l'*homo classicus* fino alle sue stesse strutture mentali perché fecero penetrare in lui la forza della novità cristiana». ³

Questo esempio dimostra l'onestà intellettuale e la forza argomentativa che de Lubac ha maturato attraverso lo studio attento dei Padri che gli consente di difendere la Chiesa con un metodo storico che ha la sua forza nel ricorso alle fonti. ⁴ La concezione della Tradizione come realtà viva, «forza vitale» che nasce dall'azione dello Spirito nella Chiesa, gli consente di mantenere una posizione equilibrata tra fedeltà a ciò che è perenne nella fede e i necessari cambiamenti che la natura storica dell'uomo comporta: «Altra cosa è il progresso della rivelazione fino al suo compimento perfetto nel Cristo, altra cosa è la trasmissione, lo sviluppo o l'attualizzazione della dottrina». ⁵

2. *La fede esercitata dal teologo nel suo lavoro*

Il lavoro del teologo «non ha valore se non è un lavoro compiuto nella fede». ⁶ È un'attività che si inserisce pienamente dentro la Chiesa: «ciò che cerca sempre, in fin dei conti, è di definire la fede della Chiesa». ⁷ Una teologia priva di fede – nella triplice dimensione personale, ecclesiale e noetica – sarebbe al più una «filosofia della religione» che, per la Chiesa, potrebbe avere solo un certo interesse indiretto, accessorio.

Ricordando la forza degli insegnamenti di Paolo ai Corinti (cfr. 1Cor 4,1.11.16) de Lubac afferma che «contrariamente a certe pretese che si fanno avanti periodicamente, non c'è competenza di ordine scientifico né qualificazione dottorale che dispensino dalla sottomissione, secondo le norme riconosciute, a coloro che

¹ Cfr. DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 293.

² *Ibidem*, 294.

³ *Ibidem*, 293. Cfr. anche IDEM, *Cattolicesimo*, 15.

⁴ Sul «metodo storico» di de Lubac cfr. WAGNER, *Henri de Lubac*, 59-73.

⁵ DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 97. *Dei Verbum* n. 24 si muove con equilibrio nel definire il rapporto tra ciò che è perenne – legato alla Parola di Dio scritta, inseparabile dalla Tradizione – e il lavoro della teologia che «ringiovanisce» la verità del Vangelo.

⁶ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 259. Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 8: «Poiché oggetto della teologia è la Verità, il Dio vivo ed il suo disegno di salvezza rivelato in Gesù Cristo, il teologo è chiamato ad intensificare la sua vita di fede e ad unire sempre ricerca scientifica e preghiera». «La libertà propria alla ricerca teologica si esercita all'interno della fede della Chiesa» (ivi, n. 11).

⁷ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 259.

sono i guardiani della fede». ¹ Nella Chiesa non vi sono due categorie di cristiani: quelli che devono obbedire al Magistero e coloro che – avendo accesso alla scienza teologica – non devono obbedire se non alla propria coscienza informata dalla forza della verità. La coscienza del teologo non può pensare di creare la verità di fede in autonomia, ma deve riconoscere questa verità nell'azione dello Spirito che vivifica tutta la Chiesa; non può cadere nell'errore di pensare di poter essere interprete dello Spirito in contrapposizione dialettica con il Magistero. ² «Al contrario, il vero teologo considera la sua appartenenza alla Chiesa come il principio di libertà suprema, di libertà situata più in là di ogni letteralismo, di ogni opportunismo, di ogni conformismo perché quanto più si avvicina alla Chiesa con il cuore, tanto più trova in lei lo Spirito»: ³ se c'è vera fede, il teologo finirà con l'avvicinarsi alla Chiesa con il cuore e solo così potrà riconoscere la presenza dello Spirito e ascoltarne la voce. ⁴

Il *paradosso* come *categoria* per accostarsi al mistero di Dio e della Chiesa è lo strumento che de Lubac usa per superare l'impostazione dialettica, tipica della modernità nel pensiero occidentale. La dialettica porta alla contrapposizione tra libertà e fedeltà, tra impegno vitale e imposizione dall'esterno di una verità cui aderire, mentre il paradosso sposta il piano della riflessione su un livello diverso, aiutando a comprendere come sia possibile coniugare realtà apparentemente inconciliabili.

Tutto il Dogma, così, non è che una serie di "paradossi", che sconcertano la ragione naturale, e richiamano non un'impossibile prova, ma una giustificazione riflessiva. [...] Lo spirito contro la sua pigrizia naturale è come forzato a sorpassare il piano superficiale in cui si dispiegano le contraddizioni, per penetrare in regioni più profonde dove ciò che gli era scandalo si trasforma in tenebre luminose. ⁵

Per de Lubac, il principio che consente l'unità tra libertà del teologo e obbedienza al Magistero è l'azione vitale dello Spirito Santo nella Chiesa che «è come il sangue che scorre in tutto l'organismo, è come l'anima che vivifica e unifica questo grande Corpo. È presente ed è attivo, se lo vogliamo accogliere, nell'intera comunità dei cristiani». ⁶ L'autorità nella Chiesa non nasce da un consenso democratico, né da un'imposizione autoritaria di tipo assolutista; è la conseguenza della missione ricevuta da Cristo «di essere la Voce che esprime l'unica

¹ *Ibidem*. Sul dissenso nell'ambito del lavoro teologico si veda CDF, *Donum veritatis*, nn. 32-41.

² Cfr. *ibidem*, n. 38.

³ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 260. «Soltanto occorre non dimenticare che, se la sottomissione al Magistero è davvero ciò che deve essere, essa non resta interamente estrinseca, ma opera nel credente una partecipazione reale alla fede della Chiesa stessa, in continuità con quella degli Apostoli. L'innegabile diversità [...] tra la fede di Pietro e quella di un fedele d'oggi, non impedisce dunque l'identità profonda. Da una parte come dall'altra infatti il medesimo Spirito è all'opera. Per parlare come gli antichi, l'anima credente è sempre, nella misura stessa della fede, *anima ecclesiastica*. Non c'è che una sola Fede» (IDEM, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 106 e nota 4).

⁴ Sull'amore alla Chiesa come condizione essenziale della coscienza del teologo cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 38.

⁵ DE LUBAC, *Cattolicesimo*, 248.

⁶ IDEM, *La foi chrétienne*, 260.

fede di tutti e di essere il Gesto che guida lungo il cammino in cui tutto il Corpo si ritrova impegnato». ¹

Il teologo – se non dimentica l'importanza dell'umiltà – riconosce che lo Spirito che parla nell'intimità di ciascuno è lo stesso Spirito che vive nella Chiesa e che sostiene e garantisce l'autorità del Magistero. È l'unico Spirito di Cristo che guida tutta la Chiesa e che tutti dobbiamo imparare a saper ascoltare.

Non si tratta tanto di ricercare un rapporto di contiguità, di composizione tra obbedienza e libertà, quanto di assumere una prospettiva diversa, spostandosi su un piano differente, e arrivando così a fondere questi due poli in apparente contrasto nell'unità che deriva dall'azione dell'Unico Spirito di Dio:

Inquadrando così la riflessione teologica o qualsiasi altra forma di attività cristiana, il cristiano, che non vuole sottrarsi all'obbedienza della fede, comprende che non può risparmiarsi l'obbedienza alla Chiesa. Né l'iniziativa né la ricerca gli risultano chiuse per questo motivo. Semplicemente, in questo modo, egli supera quell'illusione che non gli lascia vedere nella Chiesa se non le forme esterne dell'organizzazione e, in queste, soltanto i difetti. Semplicemente così egli rifugge dai pensieri fluttuanti e dalle delusioni che nascono dall'assecondare una riflessione totalmente interiore o da un adattamento perpetuo ai pensieri mondani. Semplicemente così la sua fede diventa pienamente reale. Egli si trasforma veramente in uomo della comunità cattolica, passando attraverso questa rude scuola del concreto. Allora lo Spirito di Cristo, lontano dal lasciarlo freddo nella sua adesione alla Chiesa, lo innalza insieme a lei, nell'oscurità di una fede più pura verso il Mistero di Dio. ²

3. Il compito del teologo nella Chiesa

Per de Lubac, il principio che ispira la concezione del lavoro del teologo è l'uguaglianza dei fedeli nella Chiesa, conseguenza che nasce dall'unità della fede: tutti – in quanto credenti e a prescindere dalle differenti funzioni – professiamo la fede con il *Credo* e viviamo nell'ascolto della Parola e nell'obbedienza della fede. Grazie all'azione dello Spirito Santo, «l'unica fede di Pietro è quella che vive e si propaga attraverso il corpo della Chiesa. [...] In tutto questo grande corpo e in ogni fedele vi è la stessa vita. Questo è, né più né meno, ciò che gli antichi chiamavano la *fides ecclesiastica*». ³ Ciò non è in contraddizione con il fatto che nella Chiesa vi siano compiti e carismi diversi. ⁴ Il lavoro del teologo è uno di questi, un compito specifico che richiede fedeltà allo Spirito di Cristo che vive nella Chiesa. ⁵

De Lubac ricorda che i teologi sono forse tra coloro che – nel corso della storia della Chiesa – sono stati più soggetti alla tentazione di assumere atteggiamenti di superiorità. Dimenticando la propria condizione di fedeli e cercando,

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, 261. Sull'azione dello Spirito Santo come artefice dell'unità nella verità del Popolo di Dio cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 3.

³ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 264.

⁴ Cfr. IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 90.

⁵ Cfr. CTI, *La teologia oggi*, n. 100.

nel proprio pensiero e nelle proprie idee, la luce necessaria per la vita, corre- vano il rischio «di costituirsi, in nome della scienza come una specie di potere parallelo o anche dominante; di dimenticare che se la loro “scienza” non è al servizio della fede di tutti, non hanno diritto al titolo di teologo cattolico; di dimenticare che devono scrutare la tradizione cristiana e formarsi alla scuola di questa tradizione prima di costruire le proprie teorie [...] come se la loro competenza li dispensasse dal mostrarsi docili all’unico Magistero autentico e di aprirsi alle ispirazioni dello Spirito». ¹ Cadere in questa logica, porta il teologo lungo un piano inclinato verso il basso che lo rende cieco e trasforma la teologia in una gnosi. ²

Il primo aspetto della teologia che de Lubac ricorda è il carattere di “servizio alla fede di tutti”: la teologia non è un sapere iniziatico per iniziati; il suo scopo non è un’erudizione fine a se stessa, né un lavoro di critica testuale o di analisi storica. La teologia non è un sapere chiuso, inaccessibile a chi non si doti di strumenti adeguati. Se è vero che è indispensabile una dedizione profonda, uno studio attento delle fonti, una padronanza di conoscenza specifiche che non sono accessibili a tutti, è altrettanto chiaro che il frutto del lavoro teologico deve essere al servizio della fede di tutto il popolo di Dio, senza distinzioni tra credenti presunti eruditi e credenti dalla fede semplice. La storia stessa della santità nella Chiesa dimostra quanto sia pretestuoso pensare che la santità sia legata all’erudizione e alla capacità di concettualizzare la fede: «La fede delle anime più umili, delle meno capaci di speculazione razionale, può essere spiritualmente più luminosa, più pura di quella di molti intellettuali talvolta tentati di sorriderne. [...] L’azione del “pneuma” non si misura dalle capacità del *nous*. [...] Filosofi o no, questi sono i veri testimoni di Dio, coloro nei quali agisce lo Spirito, il solo che conosce le cose di Dio e ne scruta le profondità». ³

Il teologo ha la missione di fecondare la vita di fede di tutto il popolo cristiano; ⁴ ha lo scopo di aiutare il credente a rispondere alle domande che nascono dal fatto di essere immerso in un mondo storico che costantemente lo interroga e lo pone in discussione. *Fare della teologia* non significa solo *organizzare delle verità*, ma significa anche e soprattutto verificare la potenza esplicativa delle verità della fede. Significa cercare di vedere tutte le cose nel mistero del Cristo: «La Chiesa non vuole conoscere che Lui; nell’attesa del suo ritorno, essa cerca soltanto di approfondire le ricchezze insondabili del Verbo incarnato, centro e sintesi del mistero della rivelazione». ⁵

Il secondo aspetto del lavoro teologico è il suo rapporto con la Tradizione: la comprensione di cosa sia la Tradizione – nel disegno di Dio e quindi nella Chie-

¹ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 271-272.

² Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 94.

³ DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell’uomo*, 247-248.

⁴ Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 11: riprendendo precedenti insegnamenti di Giovanni Paolo II e Paolo VI, si definisce la teologia come «servizio molto disinteressato alla comunità dei credenti».

⁵ DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell’uomo*, 99.

sa – è imprescindibile per ogni discorso teologico. A sua volta solo una concezione della Chiesa aperta al mistero e vivificata dall'azione dello Spirito Santo, può aiutare il teologo a comprendere il senso del suo lavoro.¹

La Tradizione della Chiesa non rappresenta per de Lubac un vincolo, un limite al suo lavoro di ricerca e allo sviluppo delle sue teorie, ma la fonte – che perennemente si rinnova perché è «forza vitale» – cui abbeverarsi per cercare di approfondire il mistero di Dio che si rivela in Cristo.² Già nel 1938 in *Cattolicesimo*, parlando dei segnali di rinnovamento che emergevano nella teologia cattolica, e in particolare del ritorno ai Padri, segnalava come non fosse sufficiente «copiare l'antichità cristiana e il medioevo», ma fosse necessario «uno sforzo d'assimilazione trasformatrice». ³ E proseguiva: «senza crederci superiori ai nostri Padri, dobbiamo dare alla Chiesa lo stile nostro, cioè quello che risponde alle nostre necessità, ai nostri problemi». ⁴ La strada da percorrere non è quella di un ritorno nostalgico al passato, «chimera che genera gli scismi, o puerilità che dissecca lo spirito» o ancora «fuga in un passato morto». ⁵ Sarebbe molto dannoso rigettare le acquisizioni della ricerca scientifica, le chiarificazioni cui tanti secoli di controversie hanno condotto; non si tratta di rinnegare la modernità o l'individualismo, ma di sormontarli, senza cadere in visioni totalizzanti e negative che considerano la modernità come un insieme di errori e come un'epoca di triste decadenza: «È un'illusione, questa, una tentazione, alla quale abbiamo anche troppo ceduto». ⁶

La via da seguire consiste prima di tutto nel riconoscere «l'estrema diversità delle teorie che [...] sono state professate durante la nostra storia cristiana» e il fatto che dipendano «da uno stato sociale, intellettuale, culturale, sempre in movimento»; solo dopo si potrà «con tutta sicurezza, ammirare l'imponente unità della vasta corrente tradizionale, che porta nei suoi flutti continuamente rinnovati, pura di ogni contaminazione, la medesima indefettibile fede. [...] soltanto allora sentiremo in tutta la sua profondità l'intimità della nostra comunione con tutti in questo medesimo Dogma, di cui tutti essi vivevano, come ne viviamo noi oggi: *in eadem doctrina eademque sententia*». ⁷

In questo lavoro il teologo può cadere nello *storicismo* e nella tentazione di *relativizzare* il dogma. De Lubac, consapevole di questo rischio, desidera assu-

¹ Cfr. CTI, *La teologia oggi*, nn. 25-32.

² Cfr. FRANCESCO, *Udienza alle Comunità della Pontificia Università Gregoriana, del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale*, 10 aprile 2014: «Il teologo che si compiace del suo pensiero completo e concluso è un mediocre. Il buon teologo e filosofo ha un pensiero aperto, cioè incompleto, sempre aperto al *maius* di Dio e della verità, sempre in sviluppo, secondo quella legge che san Vincenzo di Lerins descrive così: "*annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur ætate*" (VINCENZO DI LERINS, *Commonitorium primum*, 23 – PL 50, 668): si consolida con gli anni, si dilata col tempo, si approfondisce con l'età». ³ DE LUBAC, *Cattolicesimo*, 245. ⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*. Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 32 ove si identifica nell'ideologia del liberalismo filosofico, e nel conseguente individualismo, uno dei fattori che conducono a un'errata concezione della Tradizione e della libertà di ricerca del teologo. ⁷ DE LUBAC, *Cattolicesimo*, 245.

mere la modernità per superarla, senza cedere alla tentazione del conflitto permanente che porta a rigettare completamente anche ciò che di buono il mondo moderno ha. Questo lavoro di discernimento «reclama un insieme di virtù opposte, condotte le une e le altre a un alto grado d'eccellenza, e puntellate le une sulle altre fino a un estremo grado di tensione».¹ Questo compito è più delicato rispetto a quello di altri periodi del cristianesimo: «È necessario anche, per evitare equivoci, un discernimento più acuto. Così, l'opera che oggi s'impone, è, per più riguardi, più delicata di quella che s'imponeva al tempo dei Padri, al tempo di S. Tommaso d'Aquino, o anche al tempo dell' "umanesimo"».² Ogni slancio di rinnovamento nella ricerca teologica richiede equilibrio e prudenza per evitare che sia futile o dannoso. Si apre così lo spazio per il compito del Magistero nei confronti della teologia.³

Il terzo aspetto del lavoro teologico evidenziato da de Lubac è la necessità della docilità al Magistero autentico che gode dell'assistenza e delle ispirazioni dello Spirito.⁴ Il teologo non può pensare che la sua "scienza" possa essere superiore alla Tradizione, né che le sue teorie siano in qualche senso "superiori" agli insegnamenti del Magistero. Altrimenti il teologo può finire con il considerarsi "amministratore dei misteri di Dio" (cfr. 1Cor 4,1) e incorrere così in due possibili errori: il primo è la tentazione di esercitare un'indebita pressione sul Magistero perché canonizzi le proprie tesi;⁵ il secondo è cadere nella trappola del conflitto dialettico, arrivando a considerare il Magistero come un rivale, un nemico da combattere, finendo con l'aizzare l'opinione pubblica contro di lui.⁶ De Lubac così glossa: «questo tipo di tentazioni può continuare a esser attuale; è qualcosa di cui tutti ci possiamo rendere conto facilmente. Ogni volta che questo modo di agire ottiene un qualche successo, allora si colpisce l'unità della fede vissuta nella Chiesa».⁷ Una sommaria conoscenza della storia della Chiesa del xx secolo offre numerosi esempi di conflitti dialettici tra teologia e Magistero in cui i meccanismi dell'opinione pubblica sono stati strumentalizzati contro il bene della Chiesa. Più difficile è forse individuare i casi in cui i teologi abbiano esercitato una pressione sul Magistero per ottenere un'approvazione delle proprie tesi. È lecito chiedersi se qui de Lubac non intenda alludere alla polemica che causò la pubblicazio-

¹ *Ibidem.*

² *Ibidem.*

³ Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 21 ove si afferma che Magistero e teologia hanno lo stesso fine ultimo («conservare il Popolo di Dio nella verità che libera e farné così la "luce delle nazioni"») ed è proprio il comune servizio alla Chiesa che genera la relazione tra il teologo e il Magistero.

⁴ Cfr. DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 272-273. Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 21; CTI, *La teologia oggi*, n. 37.

⁵ Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 30: «Il teologo eviterà di ricorrere ai mass-media invece di rivolgersi all'autorità responsabile, perché non è esercitando in tal modo una pressione sull'opinione pubblica che si può contribuire alla chiarificazione dei problemi dottrinali e servire la verità».

⁶ Sul fenomeno del dissenso cfr. CDF, *Donum veritatis*, nn. 32-41 e in particolare n. 33. La Commissione Teologica Internazionale (CTI) segnala nei nn. 37-44 di *La teologia oggi* come debba impostarsi un rapporto di feconda collaborazione tra Magistero e teologia.

⁷ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 272-273.

ne di *Surnaturel* del 1946 e alla possibile influenza di alcuni teologi su Pio XII affinché inserisse nella *Humani generis* una condanna delle tesi sostenute dal teologo francese.

Per de Lubac il teologo ha la libertà di affermare le sue tesi con convinzione, ma dinanzi a un possibile conflitto con il Magistero, o dinanzi alla tentazione di condizionarlo con la sua eventuale influenza, dovrà avere la sensibilità di accorgersi che così colpisce, ferisce, attacca l'«unità della fede vissuta nella Chiesa». L'unità della fede, l'unità della tradizione, l'unità della Chiesa, l'unità del Corpo di Cristo, l'unità di Cristo e l'unità di Dio sono strettamente intrecciate tra di loro. L'unità è un bene supremo che la Chiesa ha ricevuto da Dio e che essa ha la missione di tutelare attraverso il suo Magistero.¹ Il teologo francese ha saputo dimostrare questa sensibilità, evitando di trasformare delle incomprensioni e delle differenti impostazioni teologiche in conflitto e in polemica, consapevole della grandezza del bene dell'unità della fede.

4. La missione del teologo tra dogma e mistero

Accanto alla nozione di Tradizione come «forza vitale», vi sono altre due realtà importanti per comprendere come de Lubac intenda il lavoro del teologo: il dogma e il mistero. Dopo aver descritto l'evoluzione del termine “dogma” a partire dall'uso nella lingua greca fino al significato odierno, egli propone questa definizione: «Si tratta dell'insieme della verità cristiana in quanto è ricevuta dalla fede, appoggiata sull'autorità di Dio, della quale la Tradizione della Chiesa, precisata o meno da una definizione da parte dell'autorità, è – per noi – la messaggera».²

De Lubac riconosce in Dio e nella Sua autorità il centro del dogma; il punto d'appoggio della fede è Dio che rivela se stesso;³ la Tradizione della Chiesa ha la missione di trasmettere questo messaggio; l'autorità del Magistero ha la funzione di definire e di precisare l'insieme della verità cristiana ed esercita questo compito quando è necessario. La nozione di dogma è in relazione immediata con l'autorità, ma più che con l'autorità del Magistero, con l'autorità di Dio stesso.⁴ Per questo, pensare che il credente abbia la libertà di scegliere tra i dogmi quelli che più gli sembrano attuali e convincenti, lasciando da parte ciò che

¹ Sul rapporto tra salvaguardia del bene supremo dell'unità e legittimo pluralismo teologico si veda CDF, *Donum veritatis*, n. 34 e CTI, *La teologia oggi*, n. 2.

² DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 281. Per un approfondimento sul dogma nella vita della Chiesa rimandiamo a CTI, *L'interpretazione dei dogmi* (1990) in IDEM (a cura di), *Documenti 1969-2004*, 380-421. Per il tema specifico del rapporto tra Magistero e Teologia segnaliamo IDEM, *Magistero e teologia* (1975) in IDEM (a cura di), *Documenti 1969-2004*, 95-113.

³ Sulla centralità dell'idea di Dio in de Lubac rimandiamo a WAGNER, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, 247-251 e a IDEM, *Henri de Lubac*, 111-128.

⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 10: «L'ufficio poi d'interpretare autenticamente la parola di Dio, scritta o trasmessa, è affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo». Cfr. anche CDF, *Donum veritatis*, n. 13.

giudica ormai poco rispondente alle sfide del mondo contemporaneo, vuol dire non aver compreso la realtà del dogma.¹

La verità cristiana e la realtà del cristianesimo sono molto distanti dall'autoritarismo e dal dogmatismo, concezioni superficiali che finirebbero con l'essere odiose. Per questo è necessario comprendere la complementarità tra dogma e mistero: è la nozione di mistero che ci aiuta a spostare lo sguardo dall'autorità del Magistero alla verità, dal soggetto che la propone all'oggetto della fede. Il dogma *constituisce* l'unità della fede a partire dalla sua origine e cioè a partire dall'autorità di Dio che si riflette nell'autorità del Magistero. Il mistero *constituisce* l'unità della fede interiormente e cioè a partire dalla sua sostanza, da ciò che la fede propone come oggetto, come verità a cui la persona si consegna.

Si presenta non solo alla nostra adesione, ma anche alla nostra meditazione, come una realtà totale. È, come diceva Sant'Ireneo "il corpo integro dell'opera del Figlio di Dio" (*integrum Corpus operis Filii Dei*) o, secondo la formula più densa di san Paolo, "il Mistero di Cristo" (Ef 3,4). Nella sua unità piena e non disgregabile, il dogma non può essere né aumentato né diminuito. È, in Cristo, e attraverso di lui, il Mistero di Dio che si rivela e si offre all'uomo per attrarlo verso di lui.²

Sul rapporto tra Trinità immanente (quella che i Padri definivano semplicemente come *Teologia*) e Trinità economica (*Economia* nel linguaggio dei Padri), de Lubac sembra dire che il dogma è, nell'*Economia*, la traduzione di ciò che è in sé il mistero nella *Teologia*; infatti a proposito del mistero dice: «In termini che già conosciamo, diremo che è il mistero dell'Economia e, per suo mezzo, in una forma che rimane sempre inseparabile da quella, il mistero della Teologia».³ Prosegue poi: «I dogmi cristiani sono lo spiegamento dell'unico mistero perché non dicono altro che una cosa: che Dio si è comunicato a noi per mezzo di Gesù Cristo nel suo Spirito, così come è in se stesso».⁴

Limitandosi a citare Rahner, egli sembra spingersi verso un'identificazione simmetrica tra *Teologia* ed *Economia* che può lasciare perplessi perché pare non riconoscere l'*asimmetria* che è sempre necessario salvaguardare nel rapporto tra Creatore e creazione, anche all'indomani della rivelazione storica attraverso il Verbo incarnato. Ampliando però lo sguardo su tutta la sua opera, la sua posi-

¹ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 281-282. Daniélou – che de Lubac cita a sostegno della sua tesi – dirà: «Il carattere del dogma [...] è lo stesso, qualunque sia l'importanza relativa di tale verità» (J. DANIELOU, *La profession de foi de Paul VI*, «Études», 1968, 602).

² DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 283. Cfr. anche IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 10: «Come la fede è una nel suo principio formale perché il credente aderisce a tutti gli articoli a motivo di un unico termine medio, che è la Verità prima, così il Mistero cristiano, che forma l'oggetto o il contenuto della fede, è in se stesso egualmente uno. Sotto la molteplicità delle formule che si moltiplicano nel corso dei secoli, esso si offre sempre alla nostra adesione come una realtà totale, che queste formule accerchiano da ogni parte senza potere mai né esaurirla né, tanto meno, frazionarla. [...] Le diverse parti del dogma sono dunque talmente "intrecciate tra di loro" che ogni errore a riguardo di una di esse si ripercuote necessariamente sul corpo intero. Mentre uno dei modi di pervenire alla "intelligenza della fede", che non è un lusso ma una necessità, consiste nel considerare le varie parti nelle reciproche connessioni».

³ IDEM, *La foi chrétienne*, 284.

⁴ *Ibidem* ove de Lubac fa riferimento al pensiero di Karl Rahner.

zione appare più equilibrata. Egli è contrario all'estrinsecismo e all'apofatismo radicale: afferma che l'*Economia* non ha senso senza la *Teologia*, perché il mistero dell'*Economia* ci introduce nel mistero della *Teologia* e la conoscenza dell'opera di Dio non smette di fornirci una qualche luce indiretta su Dio stesso. Questa luce indiretta compie più la funzione di rigettare molte idee indegne o mancanti, piuttosto che illuminare il credente in modo positivo.¹ Allo stesso tempo però de Lubac salva l'inesauribilità del Mistero divino: «In una parola anche se l'*Economia* ci ha aperto il cammino che conduce alla *Teologia*, questa continua a conservare in ultima istanza il senso più bello che ha nella lingua cristiana: quello della lode e dell'adorazione silenziosa nel riconoscimento del Mistero insondabile». ² Il Mistero di Dio non può essere sondato, esaurito e *spiegato* del tutto dall'*Economia*. D'altra parte è essenziale – contro ogni apofatismo radicale – che il dogma (e cioè l'*Economia*) corrisponda al mistero (e cioè alla *Teologia*).

Riferendosi a Lutero e al suo concentrarsi sull'azione salvifica di Cristo, a discapito di ogni riflessione sull'essere di Cristo, de Lubac afferma:

Per il cattolicesimo, l'affermazione dogmatica, senza costituire di per sé l'atto di fede, è essenziale per alimentarlo e orientarlo. Questa affermazione salvaguarda sempre il *prima* dell'essere obiettivo sul significato e sulle appropriazioni personali. [...] Bisogna sapere ciò che Cristo è in se stesso se vogliamo comprendere la sua funzione. Il carattere dottrinale della fede non è nemico del suo carattere esistenziale: per non essere illusorio o un semplice ripiegamento antropocentrico, quest'ultimo suppone sempre quell'altro.³

Il riferimento è a Cristo, ma l'argomentazione si può applicare al mistero di Dio: il fatto che la fede sia un atto personale di abbandono a Dio (carattere esistenziale) è in piena sintonia con il riconoscere la Paternità di Dio, la divinità del Verbo incarnato, il dono dello Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio, ecc. (carattere dottrinale). Un apofatismo radicale – sembra dire de Lubac – finirebbe con il togliere ogni significato oggettivo al dogma che potrebbe essere considerato solo un ripiego antropologico e non l'apertura verso il mistero di Dio.

Nel rapporto tra dogma e mistero, la nozione di rivelazione riveste un'importanza centrale per il lavoro del teologo. La storia della teologia degli ultimi due secoli manifesta un certo influsso dello *storicismo* sul concetto di rivelazione.⁴ De Lubac è cauto nello sposare acriticamente questa impostazione perché vede affacciarsi il rischio del relativismo gnoseologico: un'accettazione aprioristica e superficiale della prospettiva storica «equivarrebbe a negare la rivelazione di Dio in Cristo». ⁵ Prendendo le distanze dalle deviazioni di Bultmann e dello storicismo, egli dedica – nel commento alla *Dei Verbum* – alcune pagine al concetto di *storia della salvezza*:

¹ Cfr. *ibidem*, 124.

² *Ibidem*, 129.

³ *Ibidem*, 118.

⁴ Cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Cittadella, Assisi 1991⁹ (Edizione originale: *Théologie de la Révélation*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1966).

⁵ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 285.

La salvezza ci è stata sì rivelata nella storia, da una serie di *fatti divini*, per cui si è egualmente in diritto di parlare di una storia che ci porta la salvezza. Non si dimenticherà, tuttavia, che si tratta di una salvezza che supera la storia per introdurci nel seno della vita divina, e che per conseguenza già ci annuncia la rivelazione. [...] Dio si rivela agli uomini come loro salvatore intervenendo nella loro storia, li salva attraverso la storia, ma questo evidentemente non significa che l'oggetto ultimo della salvezza, come quello della rivelazione, sia ancora della storia. [...] il nostro Dio non sarebbe veramente il Dio salvatore se non si affermasse nella sua trascendenza in rapporto alla storia della salvezza. [...] Tutta la storia della salvezza culmina in un punto che, insieme, la compie e la trascende. [...] Il vertice di questa storia della salvezza è l'incarnazione del Verbo di Dio. [...] La vita, la morte e la risurrezione di Gesù Cristo sono la storia della salvezza verso la quale tendeva, ed era indicata da tutto quello che è venuto prima, e di cui testimonia tutto quello che segue.¹

Se è vero che «Dio si rivela nella storia» è anche vero che «il *Simbolo* non lascia nessun ulteriore mistero da scoprire»;² ma occorre fare attenzione a non confondere il carattere definitivo del nostro *Credo* con un immobilismo fissista della verità: «la verità totale che il *Simbolo* racchiude nel suo cerchio è – per eccellenza – verità viva e vivificante. È una verità indefinitamente feconda»,³ unica in se stessa e nel soggetto che la accoglie.

Questa verità è principio di un duplice progresso che de Lubac riconosce propriamente come “intelligenza della fede”. Il primo progresso è lo sviluppo del dogma che nasce dal fatto che le implicazioni oggettive dell'unica verità possono essere esplicitate senza mai essere del tutto esaurite. Il secondo progresso è l'approfondimento del mistero, frutto dello sguardo interiore del credente che non esaurisce mai questa verità.⁴

Afferma de Lubac: «Tutto è compiuto in Gesù Cristo. In Lui, la rivelazione divina – così come la redenzione del mondo – è definitivamente acquisita». ⁵ La vita dello Spirito Santo nella Chiesa «assicura per sempre nella Chiesa la permanenza e l'efficacia della Parola di Gesù e ci offre la sua intelligenza, la rende feconda in noi, così come ci santifica per effetto del suo Sacrificio». ⁶ Il fatto che lo Spirito vivifichi la Chiesa e, con la sua presenza e la sua azione, compia l'ope-

¹ IDEM, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 45-48. Sempre a proposito dell'azione di Dio nella storia in *Cattolismo* si legge: «Dio agisce nella storia. Dio si rivela per mezzo della storia. Più ancora, Dio s'inserisce nella storia conferendole così una “consacrazione religiosa”, che obbliga a prenderla sul serio. Le realtà storiche hanno comunque una profondità, si devono comprendere spiritualmente; e, in cambio, le realtà spirituali appaiono in divenire, devono comprendersi storicamente. La Bibbia che contiene la rivelazione della salvezza, contiene dunque, a modo suo, anche la storia del mondo. [...] Così la leggevano i Padri della Chiesa» (IDEM, *Cattolismo*, 117).

² IDEM, *La foi chrétienne*, 285. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 4.

³ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 286.

⁴ Cfr. *ibidem*, 286-287. Sulla teologia come “intelligenza della fede” cfr. CDF, *Donum veritatis*, nn. 1, 6, 11 e CTI, *La teologia oggi*, nn. 16-19.

⁵ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 287. Cfr. IDEM, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 92: «Se Gesù Cristo è la pienezza e il vertice della rivelazione divina, [...] ne deriva che con Cristo la storia della rivelazione è giunta al suo termine».

⁶ IDEM, *La foi chrétienne*, 287.

ra della santificazione «non deve portarci a disconoscere l'assoluta sufficienza oggettiva, il carattere unico e definitivo della redenzione compiuta sul Calvario». ¹ Allo stesso modo, la sua funzione di "datore di luce" non deve portarci a pensare che la rivelazione divina nel mondo sia un processo continuo, come se la rivelazione compiutasi in Cristo non fosse altro che una tappa, priva di carattere unico e definitivo.

Sviluppo del dogma e approfondimento del mistero sono frutti della vita dello Spirito nella Chiesa che la santifica e la illumina. Lo Spirito di Cristo consente di penetrare nelle profondità di Cristo, ma non condurrà mai oltre Cristo. Lo Spirito Santo non aggiunge nulla al messaggio di Cristo, né lo supera, né lo trasforma, semplicemente lo rende esplicito, lo manifesta, lo *spiega* senza andare mai oltre il *Credo*. ²

Si comprende così il senso nel quale va inteso il concetto di "evoluzione del dogma": «Se il dogma è immutabile nella sua essenza, la teologia non è mai una cosa fatta». ³ De Lubac spiega come il concetto di "evoluzione del dogma" fosse già presente nei tempi antichi, ma afferma che «questi personaggi dell'Antichità comprendevano, molto meglio dei moderni, il carattere *sui generis*, sempre relativo, di tale evoluzione. Avevano ordinariamente una coscienza molto viva della totalità concreta vissuta a partire dall'origine. Sentivano meglio di noi che l'esplicitazione della dottrina e le vicissitudini concettuali alle quali la sottomettono i tempi, sono sempre dominate da questa rivelazione unica e definitiva che la Tradizione della Chiesa trasmette età dopo età con gli occhi rivolti a Cristo». ⁴

Specie nella modernità, si sono attribuiti dei significati non corretti al concetto di evoluzione parlando di "progresso continuo", "crescita", "sviluppo lineare", quasi che vi sia una perpetua reazione dinanzi ai dati ambientali. De Lubac chiarisce in quale senso si possa parlare di progresso nella rivelazione: «Se nella rivelazione vi è progresso, questo progresso è legato ad avvenimenti che la Parola di Dio annuncia, realizza, interpreta. È la stessa Parola che, da una parte, realizza i disegni di Dio nella storia e, dall'altra, si traduce in parole umane sulle labbra di coloro che sono inviati da Dio per fare comprendere, mediante i fatti, il significato di questa rivelazione». ⁵

Non vi è quindi antagonismo tra una *rivelazione-conoscenza* e una *rivelazione-avvenimento*, ma un processo di mantenimento, di protezione e attualizzazione della fede che conduce a una precisione crescente. È un processo che nasce dalla necessità di difendere la fede dagli errori e di purificarla: «Ma non è la fede che si adatta, più o meno bene, al quadro delle concezioni prese in prestito: è tutto l'insieme di queste concezioni che si adatta alla fede». ⁶ Il vino nuovo della fede

¹ *Ibidem*.

² Cfr. *ibidem*, 288-289.

³ IDEM, *Cattolicesimo*, 246.

⁴ IDEM, *La foi chrétienne*, 291; cfr. IRENEO, *Adversus Hæreses*, 3, 1, 1 – PG 7, 944 A B.

⁵ DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 29-30.

⁶ IDEM, *La foi chrétienne*, 292. Questo è il senso corretto in cui leggere questa affermazione del nostro Autore: «La rivelazione deve essere messa in relazione costante con gli avvenimenti del mondo, con le diverse culture dei popoli dove la Chiesa si edifica nel corso dei secoli» (IDEM, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 97).

trasforma gli otri vecchi: «gli strumenti forgiati dalla cultura umana patiscono con l'uso una rifusione orientata alla loro applicazione indispensabile, però singolare, paradossale, imprevedibile, al dato rivelato». ¹ Questa attività, nei tempi apostolici e dei Padri, portò alla formulazione del dogma ed è proseguita poi nel lavoro teologico: «solo che questa attività si esercita sempre all'interno del cerchio. I risultati ai quali potrà giungere si potranno moltiplicare e a volte sostituirsi gli uni con gli altri, ma non aggiungono nulla di sostanziale alla pienezza dei tempi apostolici che si riflette nel *Simbolo*». ²

«Se il dogma è immutabile nella sua essenza, la teologia non è mai una cosa fatta». ³ Riferendosi ai cosiddetti *nuovi dogmi*, de Lubac afferma che non costituiscono *articoli di rivelazione*. Anche se queste proposizioni dovessero moltiplicarsi, non è per aggiungere un numero più grande di articoli cui prestare il proprio assenso, quanto per esprimere meglio l'unica verità della fede: «Chi si opponesse per principio a questa crescita delle proposizioni nelle quali si esprime la nostra fede, ignorerebbe il compito delle stesse nel disconoscere tanto le leggi dell'intelligenza umana come le contingenze della storia e della natura della stessa fede». ⁴

Accanto all'evoluzione del dogma vi è l'altro movimento che de Lubac denomina approfondimento del mistero. Lo sviluppo del dogma è un percorso nel quale i risultati si sommano nel tempo e si costruiscono in continuità dato che il teologo lavora a partire dai risultati acquisiti da chi lo ha preceduto. Il movimento di approfondimento del mistero, invece, ha una logica diversa perché è indipendente dal corso della storia, i suoi risultati non si sommano, anche se possono avere una fecondità indefinita. È un movimento che riconduce sempre al centro: «tende a ricomporre o a riscoprire l'unità in mezzo alla semplicità dello sguardo contemplativo. È il passaggio dalla parola laboriosa e molteplice al raccoglimento unificato del silenzio». ⁵ Nella spiegazione del dogma, il teologo cerca di penetrare nella fede, di esplorare le sue dimensioni, i suoi contorni, di esplicitare le premesse e di svilupparne le conseguenze. Nell'approfondimento del mistero «è la fede che penetra nell'anima. E tanto più vi penetra, tanto più nel semplificarla, si semplifica essa stessa fino a trasformarsi nell'inesprimibile». ⁶ Si giunge così alla *teologia negativa* intesa come «un passaggio continuo dalla luce alle tenebre, dalla parola al silenzio, da una luce più luminosa e da una parola più intellegibile, alle tenebre più spesse e al

¹ IDEM, *La foi chrétienne*, 292. È un processo che de Lubac spiega ricorrendo al solecismo (cambiamento linguistico nato per esprimere la novità del cristianesimo) e all'uso fatto dalla fede cristiana dei concetti provenienti dalla cultura greca, ripensandoli e rifondandoli (cfr. *ibidem*, 307-337).

² *Ibidem*, 295.

³ IDEM, *Cattolicesimo*, 246.

⁴ IDEM, *La foi chrétienne*, 296.

⁵ *Ibidem*, 299.

⁶ *Ibidem*, 299-300. Per questo Sant' Ambrogio dice: «Il segno di Dio sta nella semplicità della fede» (citato in *ibidem*) e Agostino aggiungerà (AGOSTINO, *De civitate Dei*, 12, 18 – PL 41, 368): «*Quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur*». «*Si comprehendisti, non est Deus. Si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti*» (AGOSTINO, *Sermo* 52, 16 – PL 38, 360). «*Si finisti, non est Deus*» (AGOSTINO, *Sermo* 53, 12 – PL 38, 370).

silenzio più denso». ¹ Tenebre e silenzio non sono un vuoto, ma una pienezza «perché ciò che li genera è la fedeltà alla luce e alla parola. E così portano in se stessi – più viva mano a mano che lo spirito del credente le approfondisce – l'affermazione della Luce inesauribile e della Parola perfetta». ²

Per de Lubac, piuttosto che di *teologia negativa*, occorrerebbe parlare semplicemente di *teologia* perché è questo il senso più antico e più profondo e necessario della parola, quello dell'approfondimento del mistero che passa dalla strada della preghiera e della contemplazione «perché chi medita il mistero di cui vive, per quanto lontano possa giungere lo sforzo della sua intelligenza, non cerca lì una soddisfazione razionale analoga a quella che potrebbe offrirgli la conoscenza perfetta di un oggetto che si domina». ³ In questo modo il teologo finirebbe solo per ritrovare se stesso. Invece una retta "intelligenza della fede" conduce «con pienezza accresciuta al più positivo tra gli atti, quello al quale ogni fedele si ritrova iniziato dalla Liturgia: la confessione della fede che si perfeziona nell'adorazione silenziosa». ⁴

Sul rapporto tra teologia e santità, ⁵ de Lubac sembra suggerire un circolo virtuoso tra il lavoro intellettuale di sviluppo del dogma e la logica del mistero che non si esaurisce mai. Il primo è un lavoro di spiegazione della dottrina della fede e del contenuto del *Credo*, secondo le categorie del pensiero umano che dialoga con la cultura di ogni tempo integrandola positivamente per esprimere sempre meglio l'unica verità cristiana, l'unica fede. La logica inesauribile del mistero è accessibile con la preghiera, con la contemplazione, con lo sguardo mistico di chi lascia che la fede penetri nell'anima e che lo Spirito agisca in lui.

È un circolo virtuoso perché l' "intelligenza della fede" è fatta di entrambi i movimenti che si sostengono a vicenda; è un rapporto analogo alla fede vista come adesione personale ed esistenziale a Dio che si rivela in Cristo (*credere in Deum*) e alla fede vista come contenuto e verità (*credere Deum* e *credere Deo*).

La fede di un determinato individuo può essere o credersi illuminata e pura ma nello stesso tempo debole, astratta per così dire, evanescente, devitalizzata, incapace di sollevare un granello di polvere. È quello che avviene, o rischia di avvenire, quando lo sforzo di purificazione intellettuale non è accompagnato dall'approfondimento vissuto nella preghiera, se è vero che la fede non è un assenso qualsiasi dato a dei valori o a delle verità, ma adesione personale al Dio vivente. ⁶

Il teologo non può limitarsi al primo momento, quello dello sviluppo del dogma; è necessario intraprendere il cammino della contemplazione, della preghiera, dell'approfondimento del mistero per evitare che il lavoro intellettuale fini-

¹ DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 301. De Lubac dice che il termine *teologia negativa* può essere ambiguo e precisa che non sta parlando di quell'approccio filosofico che porta all'agnosticismo, all'ateologia o addirittura all'ateismo (cfr. *ibidem*, 301). ² *Ibidem*, 301. ³ *Ibidem*, 304.

⁴ *Ibidem*, 305.

⁵ Cfr. CDF, *Donum veritatis*, nn. 7, 8, 9 e H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Verbum caro. Saggi teologici*, 1, Morcelliana, Brescia 1985⁴, 200-229 (edizione originale del 1948).

⁶ DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 244.

sca con l'essere solo una ricerca vana di se stesso e della propria soddisfazione razionale.¹

Nel duplice progresso dello sviluppo del dogma e dell'approfondimento del mistero, il teologo si ritrova, insieme allo stesso Magistero, dinanzi alla trascendenza della Parola. Nelle conclusioni del commento alla *Dei Verbum*, de Lubac pone in rilievo come la costituzione conciliare abbia contribuito a una visione più completa della rivelazione nella quale i fatti compiutisi nella storia trovano una corrispondenza nell'azione dello Spirito nel cuore di ogni uomo:

Per il Concilio, l'oggetto della rivelazione è Dio stesso; ma questo Dio vivente è intervenuto nella storia degli uomini, e in essa si è dato dei testimoni, e questi testimoni ci rimandano tutti al Testimone per eccellenza, a quel Testimone vero e fedele, che è la sua Parola incarnata. L'oggetto primo della mia fede non consiste in una lista di verità, intelleggibili o non: esso si trova nel rapporto più intimo con il mio essere e mi è sorgente di luce per quanto attiene al mio destino divino. Se questo oggetto mi è, nel senso etimologico del termine, incomprendibile [...] ciò dipende dal fatto che esso mi stringe a sé più di quanto io lo abbracci e questo abbraccio è l'abbraccio di una Persona vivente.²

Dio rivela se stesso e si rivela nella storia; Egli sceglie dei testimoni che rimandano a Gesù Cristo, la Parola incarnata; l'oggetto della fede non è quindi un elenco di verità più o meno intelleggibili, ma «si trova nel rapporto più intimo con il mio essere» e cioè nel rapporto personale con Gesù che in ogni credente nasce grazie al battesimo e cresce con l'aiuto dell'azione dello Spirito; l'oggetto della fede è «sorgente di luce» che indica il «destino divino» dell'uomo: la partecipazione alla vita stessa di Dio. Questo "oggetto" è però "incomprendibile" perché «esso mi stringe a sé più di quanto io lo abbracci e questo abbraccio è l'abbraccio di una Persona vivente». Il teologo gesuita non si limita a presentare delle piacevoli considerazioni spirituali perché il suo scopo è trarre quella che definisce «una conseguenza di grandissima importanza»:

Vi è dunque, ed è questa una conseguenza di grandissima importanza, una trascendenza permanente di questa Parola personale e dell'espressione che si è data da se stessa, cioè della sua rivelazione, non soltanto in rapporto a tutte le nostre concezioni puramente umane, ma anche e in primo luogo, in rapporto ai diversi enunciati dogmatici che derivano dalla sua sorgente e cercano, per così dire, di accerchiarla. Tali enunciati possono essere senza dubbio autentici, quando costituiscono degli articoli di fede, possono anzi essere infallibili e irreformabili, perché sono formulati, come dice san Tommaso, *quasi ex persona totius Ecclesiae* (*S.Th.* II-II, 1, 9, 3) e nessun vero cattolico penserebbe mai di metterli in discussione. E tuttavia, essi non sono né rivelati, né ispirati in se stessi. Sono articoli di fede, non immediatamente di rivelazione. Essi non abbracciano, ognuno per conto proprio, che una parte della Parola di Dio e

¹ Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate*, 15, 28, 51 citato da de Lubac: «Liberami, o mio Dio, dalla moltitudine di parole di cui soffro nell'interno della mia anima misera alla tua presenza e che si rifugia nella tua misericordia. Infatti non tace il pensiero, anche quando tace la mia bocca».

² DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 161.

anche nella loro totalità, non riproducono mai interamente questa Parola, sola Parola assoluta, inesauribile. La Parola di Dio trascende tutta la vita della Chiesa, fino agli atti più solenni del Magistero.¹

Egli afferma che la trascendenza permanente della Parola personale – il Verbo di Dio, la Seconda Persona della Santissima Trinità – continua ad essere tale anche nella sua rivelazione e cioè nell'«espressione che si è data da se stessa», nel Verbo fatto carne, Gesù Cristo, Vero Dio e Vero Uomo. Egli afferma che il Verbo, essendo Dio, è assolutamente trascendente, ma che, anche nella sua rivelazione, nella sua incarnazione, resta permanentemente trascendente.

Ciò comporta che «tutte le nostre concezioni puramente umane» non possono descrivere, comprendere, spiegare ciò che è permanentemente trascendente, ma anche «i diversi enunciati dogmatici», per quanto provenienti dalla divina sorgente, non riescono comunque ad *accerchiarla*. Ciò non toglie che questi enunciati siano autentici, infallibili, irreformabili: sono articoli di fede, ma non immediatamente di rivelazione. È impossibile metterli in discussione, ma non hanno la pretesa di abbracciare l'intero di Dio, perché Dio – anche in Gesù Cristo – trascende sempre ciò che l'uomo può esprimere con il suo linguaggio. Del resto «la grande teologia non si è mai limitata a commentare e giustificare dei testi, la cui autorità, per quanto assoluta, non impedisce il loro carattere occasionale, frammentario, e spesso più negativo che positivo».² Ne deriva che neanche nella loro totalità gli articoli di fede, presi nel loro insieme, sono in grado di riprodurre interamente la Parola assoluta e inesauribile che è Dio stesso: «la Parola di Dio trascende tutta la vita della Chiesa, fino agli atti più solenni del Magistero».

L'opera teologica di de Lubac dimostra quanto egli sia lontano da una prospettiva relativista o da un approccio sfiduciato nei confronti della possibilità della persona umana di conoscere la Verità. Egli difende la corrispondenza della rivelazione divina al desiderio naturale di vedere Dio e nega la possibilità di un fine naturale della persona umana che possa portarla alla pienezza di vita senza la rivelazione compiutasi in Cristo. Sarebbe quindi un errore interpretativo considerare la sua impostazione come una sorta di attacco all'autorità magisteriale, quasi che le espressioni della fede abbiano un valore radicalmente provvisorio e relativo. Egli sostiene il valore irreformabile degli enunciati dogmatici e afferma il dovere da parte dell'autorità del Magistero di difendere la fede e la corretta formulazione della stessa; d'altro canto però egli distingue la rivelazione – che è oggetto della fede ed è Dio stesso – dall'esplicitazione della fede che, pur avendo un'origine divina, è sempre espressa con il linguaggio umano e da persone umane che non possono pretendere di esaurire, di *accerchiare* il Creatore, il Permanentemente Trascendente.

La posizione di de Lubac corrisponde a un *apofatismo equilibrato*: pur riconoscendo la vocazione dell'uomo alla partecipazione alla vita intratrinitaria, è consapevole che Dio è sempre *Colui che è al di là*, Colui che trascende l'orizzonte

¹ *Ibidem*, 161-162.

² IDEM, *Cattolicesimo*, 237.

della creazione. Dio, pur essendosi rivelato compiutamente in Cristo, è sempre inesauribile, incomprendibile:

Quale differenza, e talvolta quale abisso, fra il tipo di *teologia negativa* che procede unicamente dalla critica e quella che si sviluppa sulla base dell'affermazione fondamentale e in forza delle esigenze stesse di tale affermazione! Nel primo caso l'Assoluto è senza volto, senza faccia, senza linguaggio, perché è in se stesso indeterminato, incapace di rivelarsi; per cui la *teologia negativa* è piuttosto *negazione della teologia*. Nel secondo caso invece è il movimento di apofasi che presuppone una determinazione inesauribile, movimento che suscita il silenzio di adorazione e di cui vivono gli autentici uomini mistici.¹

La prima conseguenza che deriva da questa impostazione per il teologo è l'umiltà dinanzi agli enunciati teologici che la Chiesa ha definito come irrinunciabili, irriframabili, infallibili, autentici. Proprio perché Dio è "incomprendibile" il teologo sa riconoscere che non può pretendere di giungere a una verità che abbia una formulazione in contraddizione con questi enunciati; questa umiltà aiuterà il teologo a non avere un atteggiamento negativo nei confronti dei suoi predecessori.²

La seconda conseguenza è l'audacia di chi scandaglia sempre di più la rivelazione sapendo che è sempre possibile dire qualcosa di più, senza che ciò nulla tolga a ciò che è definitivo; proprio perché Dio è "incomprendibile", il teologo sa che ogni verità di fede, ogni articolo di fede può essere approfondito indefinitamente; è il movimento che dall'enunciazione del dogma apre la strada all'approfondimento del mistero.

La terza conseguenza è l'atteggiamento di contemplazione e di ascolto della Parola in un rapporto personale con lo Spirito Santo che illumina e santifica; il teologo sa che la scienza, senza la contemplazione, può al massimo essere cultura, se non erudizione o nozionismo; solo con la santità di vita il teologo può servire veramente la Chiesa e la fede del Popolo di Dio perché coltiva la relazione intima con lo stesso Spirito di Cristo che vive in tutta la Chiesa e in ogni fedele.

5. Il lavoro del teologo tra Sacra Scrittura, Magistero e Tradizione

Sul rapporto tra lavoro del teologo e Sacra Scrittura nella vita della Chiesa,³ de Lubac ricorda che, per il cristiano, l'oggetto della fede è la rivelazione, è Cristo stesso e non un *Libro*:

¹ IDEM, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 244-245.

² Cfr. IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 13: «Come non è affatto vero che ieri fossimo in uno stadio "pre-teologico", così non saremo domani in possesso di una conclusa teologia della Chiesa [...]. Qualunque sia la somma e il valore degli sforzi compiuti, non vedremo costituirsi un corpo di dottrina integrale che metta fine ad ogni discussione e ad ogni riflessione, scoraggiando sul nascere ogni nuova questione».

³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 24 e, nel Magistero recente, BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Verbum Domini*, 30 settembre 2010, nn. 29-49, «AAS» 102 (2010) 708-729; CTI, *La teologia oggi*, nn. 21 e 23.

La Scrittura non è, per lui, semplicemente la rivelazione. Essa ne è l'attestazione e lo strumento. [...] Il cristianesimo, propriamente parlando, non è una religione del Libro: è la religione della Parola, ma non unicamente né principalmente della Parola nella sua forma scritta, o orale. È la religione del Verbo, non di un Verbo scritto e muto, bensì del Verbo incarnato e vivente (cfr. S. Bernardo). Parola viva ed efficace, unica e personale, che unifica e sublima in sé tutte le parole ispirate che le rendono testimonianza.¹

Il cristiano dà la sua fede – si affida – a Gesù Cristo, al Verbo di Dio vivente; non la ripone in un *Libro*, per quanto sacro e ispirato esso possa essere. Il cristianesimo non è una «religione del Libro», ma è la religione «del Verbo incarnato e vivente».

Così come il Magistero ecclesiastico non è al di sopra della Parola di Dio, ma è al suo servizio, «è dunque egualmente vero affermare che la Scrittura appartiene alla Chiesa e che la sua interpretazione da parte della Chiesa, comunità in cui risiede lo Spirito e nella quale il Cristo stesso ha voluto il Magistero, fa parte integrante della sua nozione».² Proprio per questo la Scrittura non può essere soggetta ai capricci dell'interpretazione individuale, né può essere considerata come un punto di riferimento assoluto. Al pari del Magistero, la Scrittura appartiene alla Chiesa.³

Emerge nuovamente la necessità di una corretta ecclesiologia fondata sulla vita dello Spirito nella Chiesa. La visione dialettica che contrappone il Magistero alla Scrittura, in fin dei conti, deriva da un'errata visione della Chiesa e del suo rapporto con Gesù Cristo nello Spirito Santo. Ritenerne il Magistero un'autorità che definisce in modo indipendente gli enunciati dogmatici è segno di una concezione ecclesiale povera e basata su categorie troppo umane. È la stessa Scrittura che mostra come Gesù Cristo abbia voluto il Magistero nella Chiesa e come questa viva grazie alla presenza dello Spirito Santo. È lo studio stesso della Scrittura nel suo insieme che dimostra che «lo stesso autore sacro, guida ispirata della nostra fede, non ci chiude mai in un sistema concettuale che pretenda contenere, in quel modo e per sempre, tutta la verità che il suo messaggio ci arreca».⁴ Per questo «l'asse dominante di tutta l'economia tradizionale è la Scrittura interpretata nella Chiesa alla luce dello Spirito Santo».⁵ L'oggetto rivelato, che è lo stesso mistero di Cristo e non una serie di proposizioni, «ci è trasmesso tutto intero dalla Scrittura e tutto intero dalla Tradizione, intimamente connesse. [...] Scrittura e Tradizione formano insieme un complesso indissociabile».⁶

¹ DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 164-165. Cfr. BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, n. 7 e CTI, *La teologia oggi*, n. 4.

² DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 165.

³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, n. 29: «criterio fondamentale dell'ermeneutica biblica: il luogo originario dell'interpretazione scritturistica è la vita della Chiesa. [...] è proprio la fede della Chiesa che riconosce nella Bibbia la Parola di Dio [...]. La Bibbia è il libro della Chiesa e dalla sua immanenza nella vita ecclesiale scaturisce anche la sua vera ermeneutica».

⁴ DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 166.

⁵ *Ibidem*, 165.

⁶ *Ibidem*, 167. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, nn. 9-10.

De Lubac identifica nel primato della Parola di Dio, che si manifesta nella Chiesa grazie all'azione dello Spirito Santo, la chiave di volta della relazione armonica tra Scrittura, Tradizione e Magistero: «La Parola di Dio risuona senza fine all'interno della Chiesa come l'eterna verità della vita». ¹ Tutte le generazioni, ovunque esse siano e dinanzi a qualsiasi avvenimento della storia – per quanto tragico possa apparire –, possono «trarre da quest'unica Parola la luce che rischiarerà il nostro cammino verso Dio». ² La Chiesa, grazie all'azione dello Spirito Santo, si applica proprio a questo compito: «Lo Spirito non apporta un nuovo oggetto, ma ci introduce nella verità tutta intera, cioè in tutta la verità del Cristo». ³

Il cristiano, e a maggior ragione il teologo, sa di dover confessare con la propria bocca la fede ricevuta dalla Tradizione; vive questa fede – le cui norme gli sono state date attraverso la rivelazione di Dio in Gesù Cristo – nella Chiesa e la esprime in una preghiera che lo pone in relazione con tutto il Popolo di Dio.

Egli crede che Dio ci ha tutto rivelato, una volta per sempre, per mezzo del Figlio; ma egli sa tuttavia che il pensiero divino adatta ad ogni epoca, nella Chiesa e per la Chiesa, l'intelligenza del mistero di Cristo. [...] Scrittura, Tradizione, Magistero: egli vede in queste tre cose il triplice ed unico canale attraverso il quale gli giunge la Parola di Dio. [...] La sua totale fedeltà al Magistero non lo dispensa affatto dal dovere di nutrirsi delle Sacre Scritture, il cui studio resterà pur sempre "l'anima della vera teologia", né da quello di prendere e di conservare con la Tradizione della Chiesa un contatto approfondito. [...] Senza lasciarsi turbare dal fatto evidente delle differenze – lo si ammetta o no, molte cose, in ciò che non è essenziale, cambiano secondo i tempi e secondo i luoghi – egli si studia di scoprirne la continuità, più reale ancora. [...] La Tradizione cattolica non rivela tutto il suo contenuto essenziale ad una indagine sia pure esauriente: essa non diventa pienamente intelligibile se non a colui che, immerso in essa, può osservarla dal di dentro e vive della fede della Chiesa. ⁴

Henri de Lubac ha dimostrato sia con il suo argomentare, sia con la coerente testimonianza personale, la solida verità di queste affermazioni.

V. CONCLUSIONI

L'opera e le riflessioni di Henri de Lubac sulla mediazione della Chiesa, nella genesi e nello sviluppo della fede del credente, e sulla vocazione del teologo al servizio della fede del popolo di Dio, mostrano una continuità con gli insegnamenti del recente Magistero.

Ciò conferma l'opinione che de Lubac sia uno dei teologi che hanno maggiormente riflettuto sulla realtà della Chiesa, nel corso del xx secolo, contribuendo allo sviluppo della teologia della fede e dell'ecclesiologia.

¹ DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 180.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*. Per questo «un criterio della teologia cattolica è che questa ha come propria fonte, contesto e norma la fede della Chiesa. La teologia tiene unite *fides qua* e *fides qua*. Espone l'insegnamento degli apostoli, la Buona Notizia su Gesù "secondo le Scritture" (1Cor 15,3-4), in quanto regola e stimolo/impulso della fede della Chiesa» (CTI, *La teologia oggi*, n. 15).

⁴ DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 167-169.

Le affermazioni di de Lubac non nascono da una creatività teologica solipsistica, ma dallo studio attento del pensiero dei Padri e dei santi, letti con lo sguardo e la capacità critica di un uomo di fede del xx secolo. La sua concezione della Chiesa e della Tradizione è tale da intendere il lavoro teologico come un autentico servizio alla fede, come un'*intelligenza della fede della Chiesa* che è un aiuto a presentare *le ragioni del credere e dello sperare* (cfr. 1Pt 3,15) a interlocutori che vivono in un mondo ormai postmoderno. De Lubac sfida la concezione immanentista del mondo e della persona umana mostrando come la religiosità naturale dell'uomo sia una reale apertura all'Assoluto, al Trascendente che trova nella rivelazione cristiana un'elevazione inattesa, soprannaturale e gratuita, ma non per questo irrispettosa e annichilante della natura umana. Il suo pensiero – che parte sempre dalla fede – non è razionalista, ma teologico: egli è consapevole che «la fede può essere legittimamente impiegata per l'intelligenza universale senza che l'ordine soprannaturale sia naturalizzato né quello naturale volatilizzato. [...] Se è vero che dal basso all'alto, dalla ragione alla fede, vi sono dei passi insormontabili, al contrario dall'alto al basso tutto comunica». ¹ È forse questo il punto di forza essenziale della sua teologia.

La riflessione di de Lubac sul mistero della Chiesa, «piena della Trinità», ² porta a riconoscere, nella sua mediazione, l'azione dello Spirito Santo che non è una *intermediazione*, un *frapporsi* tra il credente e Dio. La sua concezione della Tradizione come «forza vitale» nella Chiesa, che abbraccia dentro di sé anche la Scrittura e il Magistero, consente un'adeguata comprensione della vocazione del teologo. L'unità della fede, fondamento dell'uguaglianza radicale tra tutti i credenti, è il tessuto del lavoro del teologo. Questi – come ogni credente – riceve la fede nella Chiesa, dall'incontro personale con Dio che si rivela in Gesù Cristo, e proclama la fede con la Chiesa mediante il *Credo*, emblema della realtà della Tradizione e fonte perenne dell'*intellectus fidei*, compito della teologia.

Il paradosso che caratterizza e illumina il mistero della Chiesa e della stessa azione di Dio nella storia, aiuta il teologo, illuminato e santificato dallo Spirito, nel suo compito di sviluppo del dogma e di approfondimento del mistero.

Per Henri de Lubac – uomo innamorato di Gesù Cristo e della Chiesa – solo un lavoro teologico che sia una vera «teologia in ginocchio» ³ può essere ascolto della Parola e vero servizio alla fede della Chiesa, corpo di Cristo e popolo di Dio. Il cristiano – e con lui, il teologo – è colui che, guidato dalla grazia nella contemplazione del mistero di Dio che vive nella Chiesa e nell'Eucaristia, è *vir ecclesiasticus*, è l'uomo della Chiesa che ama la bellezza della Casa di Dio:

La Chiesa ha rapito il suo cuore. È la sua patria spirituale. Essa è “sua madre e i suoi fratelli”. Nulla di ciò che la tocca lo lascia indifferente o insensibile. Egli si radica in essa, si forma a sua immagine, s'inserisce nella sua esperienza, si sente ricco delle

¹ IDEM, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 226. La citazione è di particolare interesse perché tratta dalla sua prima lezione pubblicata nel 1930: *Apologétique et théologie*.

² IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 162.

³ La celebre espressione di Balthasar risale al 1948 (cfr. BALTHASAR, *Teologia e santità*, 200-229).

sue ricchezze. Egli ha coscienza di partecipare, per mezzo di essa e di essa sola, alla stabilità di Dio. Dalla Chiesa impara a vivere e a morire. Non la giudica, ma si lascia giudicare da lei. Accetta con gioia di tutto sacrificare alla sua unità.¹

ABSTRACT

La riflessione sulla mediazione della Chiesa come “luogo” della fede, alla luce del Magistero recente, conduce a identificare nella Santissima Trinità e nella presenza dello Spirito Santo nella vita della Chiesa il fondamento costitutivo della *forma ecclesiale* della fede. La necessaria mediazione della Chiesa è ancorata alla rivelazione della vita intratrinitaria, alla logica dell’incarnazione e alla relazionalità della persona umana, radicata nel suo essere immagine e somiglianza di Dio.

Henri de Lubac, la cui concezione della mediazione della Chiesa è in sostanziale convergenza con il recente insegnamento magisteriale, è stato uno dei teologi del xx secolo che ha contribuito in modo più originale alla maturazione di una visione della Chiesa pienamente inserita nel mistero Trinitario, nella quale la fede è armonica risposta personale ed ecclesiale, sintesi di *fides qua* e *fides quæ*. La sua concezione della Tradizione, «forza vitale» e del mistero della Chiesa, «piena della Trinità», orientano le sue riflessioni sulla vocazione del teologo a servizio della fede del Popolo di Dio. Il teologo è chiamato, insieme al Magistero, a riconoscere la trascendenza della Parola e al suo ascolto attraverso due movimenti intrecciati: lo sviluppo del dogma nell’*intellectus fidei* della Chiesa e l’approfondimento del mistero che nasce dalla preghiera contemplativa.

The reflection on the mediation of the Church as a “place” of faith in the light of the Magisterium leads to identify the foundation of the ecclesial form of the faith in the Holy Trinity and in the presence of the Holy Spirit in the life of the Church. The necessary mediation of the Church is anchored to the revelation of the life of the Trinity, to the logic of the Incarnation and to the human person’s capacity for relationship, rooted in his being the image and likeness of God.

There is a substantial convergence between Henri de Lubac’s conception of the mediation of the Church and recent magisterial teaching. De Lubac was one of the theologians of the twentieth century who has most contributed to the original maturity of a vision of the Church fully inserted in the Trinitarian mystery, in which the faith is an harmonic response, both ecclesial and personal, a synthesis of *fides qua* and *fides quæ*. His concept of Tradition, “vital force”, and the mystery of the Church, “full of the Trinity”, guides his reflections about the vocation of the theologian in the service of the faith of God’s people. The theologian is called, along with the Magisterium, to recognize the transcendence of the Word and to listen to it through two intertwined movements: the development of dogma through the *intellectus fidei* of the Church and the deeper understanding of the mystery that comes from contemplative prayer.

¹ DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 165-166.

NOTE