

E le ho studiate, ah! filosofia,
giurisprudenza e medicina
- e anche purtroppo teologia -
da capo a fondo, con tutto l'ardore,
Povero pazzo: e ora eccomi qui
che ne so quanto prima
[...]
E mi è chiaro che nulla possiamo conoscere.
(W. Goethe, *Faust* 355-364)

L'eco di questi versi ci raggiunge anche tramite quella splendida trasposizione-interpretazione cinematografica del capolavoro goethiano, recentemente proposta dal regista russo Aleksander Sokurov e credo possa interpellarci proprio mentre ci disponiamo a riflettere sul metodo della nostra ricerca e sugli esiti del nostro lavoro.

Ma già il *Discorso sul metodo* che il padre della modernità filosofica offre al pensiero occidentale nasce da una profonda crisi insieme epistemologica ed esistenziale. È la crisi del sapere che confonde piuttosto che chiarire, alimenta il dubbio piuttosto che dissolverlo. Ed è il disorientamento che l'uomo moderno sperimenta allorché si appresta ad abitare il mondo, a percepire se stesso, a credere in Dio, con l'inadeguatezza di schemi concettuali e categorie ormai inadeguati e sclerotizzati, del tutto insufficienti di fronte ad un trapasso epocale, che esige una riscoperta e un ripensamento del fondamento. Per cui il filosofo di fronte al *cogito* potrà esclamare *Coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis!* E il disagio giungerà fino a Faust (che A. Neher definisce “mito della modernità”), il quale, pur avendo percorso tutte le forme del sapere, persino la teologia, si ritrova a mani vuote e a bocca asciutta.

In un momento di svolta e di passaggio altrettanto epocale quale quello che siamo chiamati a vivere ritorna il disorientamento nella forma della frammentazione del sapere, che la *Fides et ratio* ci ha insegnato a leggere come sintomo della frammentazione del senso. Di fronte all'avvento del nihilismo, per il quale non esistono fatti, ma solo interpretazioni (ed anche questa è un'interpretazione) persino la teologia sembra soccombere e rinunciare al pensiero del fondamento, accontentandosi dell'erudizione o nutrendosi di espedienti letterari tanto effimeri quanto inadeguati. E la frammentazione del sapere teologico vive nella separazione fra il momento positivo, quello speculativo e quello pratico che caratterizza le nostre discipline e si rappresenta nella nostra ricerca e nel nostro insegnamento, con un deficit speculativo che sarebbe eufemistico ritenere soltanto preoccupante. Ed è opinione di chi vi parla che siamo di fronte a una crisi della metafisica, che ormai ci appartiene da secoli e che Hegel aveva espresso nella metafora del popolo senza metafisica, paragonato a un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario, a una cattedrale – diremmo – senza tabernacolo.

In questo contesto mondano ed accademico insieme urge un nuovo discorso sul metodo, che non venga semplicemente a precedere l'articolazione dei contenuti, ma l'accompagni e la segua,

lasciandosi permeare dal mistero e dalla sua potenza salvifica. Di qui il carattere non convenzionale del nostro lavoro, che pertanto si espone al fraintendimento e alla discussione, nella consapevolezza di sperimentare un tentativo teo-logico e dia-logico inusuale e per certi aspetti controcorrente. Una fatica che solo dopo lunghi mesi e possiamo dire anni (la nostra area di ricerca celebra oggi il suo decennale – il primo volume è stato pubblicato sette anni dopo l’inizio dei lavori) si presenta al pubblico con la piena coscienza dei propri limiti, ma anche con quella di proporre qualcosa di inedito. In un panorama ecumenico e teologico, che vede numerose e pregevoli iniziative ed istituzioni impegnate in uno sforzo, spesso percepito come fallimentare, l’incontro fra un gruppo di teologi delle più prestigiose facoltà evangeliche tedesche e della facoltà teologica dell’università del Papa può facilmente alimentare il sospetto e suscitare la preoccupazione di chi ritiene di avere il monopolio del dialogo ecumenico, se non della riflessione teologica *tout court*.

Senza la presunzione di voler insegnare alcunché a nessuno, siamo tuttavia consapevoli del fatto che la nostra situazione eccentrica rispetto alla *koiné* ecumenica e teologica del contesto accademico ed ecclesiale in cui viviamo, ci pone in un atteggiamento di grande libertà di pensiero, il cui grembo si apre a lasciarsi fecondare da una realtà, quale quella dell’evento fondatore cui la nostra fede aderisce, che continua a sorprenderci e a renderci pensosi e impegnati e a considerare i nostri limiti e la nostra marginalità come una risorsa da offrire alle nostre istituzioni di appartenenza e alle nostre comunità, che potranno ricavarne quanto ritengono più opportuno o semplicemente ignorare o cestinare il prodotto delle nostre intelligenze e dei nostri dialoghi. Non si tratta di una sorta di ecumenismo alchemico o meramente strategico, ma che riteniamo teologicamente fondato e profondamente rispettoso delle reciproche appartenenze e dell’unica adesione credente al Dio di Gesù Cristo.

L’intuizione di fondo da cui è nato il nostro gruppo e di cui si nutrono le nostre fatiche ha trovato di recente riscontro e non piccolo conforto dal discorso che il Santo Padre ha dedicato alla figura di Lutero nell’ex convento agostiniano di Erfurt. Anche in questo caso si è trattato di qualcosa di nuovo e di non convenzionale, tanto che non sono mancati i fraintendimenti e le critiche, spesso tali da travisarne i contenuti e il messaggio. Emerge così con estrema evidenza come la dedica del nostro primo volume a Benedetto XVI, che nel secondo abbiamo voluto confermare, non sia nata come un atto meramente formale di una papolatria che non ci appartiene, ma dal profondo convincimento derivante dalla convergenza metodologica, che abbiamo ritrovato espressa nei suoi discorsi tedeschi: *Benedicto XVI sub unica Veritatis auctoritate studiorum theologicorum promotori*. Ed è l’unica autorità della Verità che ci libera e ci anima, pur nella fragilità e provvisorietà dei nostri sforzi.

Durante la preghiera ecumenica, il Papa aveva sottolineato il fatto che “la fede non è una cosa che noi escogitiamo e concordiamo. È il fondamento su cui viviamo. L’unità cresce non mediante la ponderazione di vantaggi e svantaggi, bensì solo attraverso un sempre più profondo penetrare nella fede mediante il pensiero e la vita”. E nel successivo discorso al Consiglio della chiesa evangelica in Germania, aveva presentato così la figura di Lutero: «Abbiamo appena sentito che qui Lutero ha studiato teologia. Qui ha celebrato la sua prima Messa. Contro il desiderio del padre, egli non continuò gli studi di giurisprudenza, ma studiò teologia e si incamminò verso il sacerdozio nell’Ordine di sant’Agostino. E in questo cammino non gli interessava questo o quello. Ciò che non gli dava pace era la questione su Dio, che fu la passione profonda e la molla della sua vita e dell’intero suo cammino. “Come posso avere un Dio misericordioso?”: questa domanda gli penetrava nel cuore e stava dietro ogni sua ricerca teologica e ogni lotta interiore. Per Lutero la teologia non era una questione accademica, ma la lotta interiore con se stesso, e questo, poi, era una lotta riguardo a Dio e con Dio. “Come posso avere un Dio misericordioso?”. Che questa domanda sia stata la forza motrice di tutto il suo cammino mi colpisce sempre nuovamente nel cuore. Chi, infatti, si oggi si preoccupa ancora di questo, anche tra i cristiani? Che cosa significa la questione su

Dio nella nostra vita? Nel nostro annuncio? La maggior parte della gente, anche dei cristiani, oggi dà per scontato che Dio, in ultima analisi, non si interessa dei nostri peccati e delle nostre virtù. Egli sa, appunto, che tutti siamo soltanto carne. Se si crede ancora in un al di là e in un giudizio di Dio, allora quasi tutti presupponiamo in pratica che Dio debba essere generoso e, alla fine, nella sua misericordia, ignorerà le nostre piccole mancanze. La questione non ci preoccupa più. Ma sono veramente così piccole le nostre mancanze? Non viene forse devastato il mondo a causa della corruzione dei grandi, ma anche dei piccoli, che pensano soltanto al proprio tornaconto? Non viene forse devastato a causa del potere della droga, che vive, da una parte, della brama di vita e di denaro e, dall'altra, dell'avidità di piacere delle persone dedite ad essa? Non è forse minacciato dalla crescente disposizione alla violenza che, non di rado, si maschera con l'apparenza della religiosità? La fame e la povertà potrebbero devastare a tal punto intere parti del mondo se in noi l'amore di Dio e, a partire da Lui, l'amore per il prossimo, per le creature di Dio, gli uomini, fosse più vivo? E le domande in questo senso potrebbero continuare. No, il male non è un'inezia. Esso non potrebbe essere così potente se noi mettessimo Dio veramente al centro della nostra vita. La domanda: Qual è la posizione di Dio nei miei confronti, come mi trovo io davanti a Dio? – questa scottante domanda di Lutero deve diventare di nuovo, e certamente in forma nuova, anche la nostra domanda, non accademica, ma concreta. Penso che questo sia il primo appello che dovremmo sentire nell'incontro con Martin Lutero».

Vorrei a proposito dei presupposti metodologici del nostro lavoro richiamare quanto abbiamo dichiarato nell'introduzione a questo nostro secondo volume: «Quanto ai principi metodologici che regolano il lavoro del gruppo e ai risultati ottenuti nei primi sei anni della sua esistenza, rimandiamo al succitato volume, in cui mettiamo in evidenza che, dal punto di vista della dottrina sia cattolico-romana sia evangelico-luterana, lo stesso evento che *fonda* la fede – ossia l'evento trinitario dell'autorendersi-presente della verità della testimonianza del *Logos* creatore incarnatosi in Gesù di Nazareth, compiuta sulla croce per il conseguimento del fine salvifico del volere e dell'operare del Creatore (ossia della perfetta comunione del Creatore con l'uomo creato a Sua immagine) attraverso lo Spirito del Creatore stesso – è contemporaneamente l'*oggetto* della fede, e che per entrambe le tradizioni dottrinali connotano tale evento tre caratteristiche essenziali:

- Esso crea la fede quale certezza di verità del messaggio di Cristo.
 - Esso si compie nelle condizioni, che in se stesso rende evidenti, dell'essere-uomo quale essere-persona creata e vivente nel mondo, il cui centro sono il suo cuore e la sua coscienza, e che trova la realizzazione della sua esistenza in quanto 'essere-di-verità' (*Wahrheitswesen*) nel manifestarsi della verità sulla sua origine e sulla sua destinazione, riconoscibili nel volere e nell'operare salvifici del Creatore.
 - Esso include come *strumento* e come *effetto* di questo operare del Creatore, per mezzo del quale è creata e conservata, la comunità di Cristo, cioè la Chiesa, *strumento* del rivelarsi di Cristo, perché creata e conservata dall'evento-Cristo, dal quale e per mezzo del quale consegue ogni proprio successivo accadimento storico; ed *effetto* dell'evento-Cristo, inserendo questo i suoi destinatari *ipso facto*, con il loro stesso esserne-presi, nella comunità di Cristo, cioè nella Chiesa.
- A partire da tali precisazioni, il nostro gruppo si è assunto per la successiva fase di lavoro, il compito di esaminare le numerose implicazioni di questo complesso evento e di chiarirle proprio *in quanto tali*: come implicazioni, cioè, dell'*unità* di detto evento».

Ancora una volta emerge con chiarezza non solo dalle nostre enunciazioni programmatiche, bensì da tutto il percorso della nostra riflessione il principio metodico fondamentale del nostro lavoro teologico, che si può semplicemente indicare nel realismo, cardine di tutta la gnoseologia soggiacente sia le relazioni che i protocolli che si possono leggere nei due volumi. Ciò che sta a cuore a ciascuno di noi e al nostro gruppo è la *res* dell'autodonarsi e rendersi presente di Dio in Cristo signore e nel suo Spirito. E proprio in quanto questa realtà fondativa e fondamentale è

l'evento salvifico, siamo al riparo da una concezione cosificante del fondamento, che sarebbe fuorviante pensare in un orizzonte di fissismo essenziali sta. Non a caso poniamo accanto al sostantivo "fondamento", l'aggettivo "dinamico". Si tratta della *dynamis* della grazia, ossia della giustificazione che Dio viene a donarci e che è chiamata a scontrarsi con la forza dinamica del peccato, che sarebbe fuorviante minimizzare. La riflessione sul tema specifico dei nostri incontri su sacramento e parola ci ha posti di fronte alla *res*, così come essa può essere colta e pensata nella realtà sacramentale suscitata e abitata dalla Parola che salva.

Di qui i due punti fondamentali che intendo brevemente richiamare in questo mio "discorso sul metodo": a) realismo sacramentale (oltre il simbolismo); b) realismo verbale (oltre il nominalismo).

a) Realismo sacramentale

Gli studi sulle dottrine cattolica ed evangelica non hanno mancato di rilevare una significativa convergenza, che solo un'interpretazione superficiale, quale quella di certa manualistica, può ignorare e marginalizzare: quella relativa all'orizzonte realistico in cui si situano entrambe le tradizioni.

A proposito della dottrina luterana:

«Nella *Formula concordiae* si ribadisce che le parole dell'istituzione (cfr. *Mt* 26,26-28 e *Lc* 22,19) devono essere prese non come figure o metafore ma nel senso letterale proprio e chiaro senza lasciarci distogliere da qualunque obiezione della ragione: Cristo nell'espressione "prendete e mangiate" ha dato un ordine in riferimento al pane e al vino naturale, "non è quindi possibile vedere nel termine pane una metafora e interpretarlo come se il Cristo avesse voluto dire che il suo corpo è un pane spirituale o un cibo spirituale dell'anima". Pertanto il pane che viene spezzato (il sacramento) è il corpo distribuito di Cristo che mangiano coloro che lo ricevono. In gioco, annota Lohse, non erano solo problemi particolari concernenti il sacramento dell'altare, "ma ultimamente la questione fondamentale della presenza di Dio nel Cristo incarnato. La rivelazione di Dio in Gesù Cristo e la presenza del corpo e sangue di Cristo nella Cena erano indissolubilmente connessi, dal momento che entrambi hanno a che fare con il paradosso della presenza di Dio nella carne o, nei termini dei concetti cristologici tradizionali, con l'unità delle nature divina e umana"» (p. 102).

A proposito della dottrina cattolica

«È sulla base di questo realismo dell'agire divino che la Chiesa cattolico-romana ritiene di non avere "nulla potestas in substantiam sacramentorum" (*Sacramentum ordinis*, 30 novembre 1947, in DH 3857: non c'è *auctoritas* perché l'*Auctor* è Dio stesso). L'azione sacramentale è quindi paradigmatica dell'agire cristiano in quanto agire nell'azione di un Altro (cfr. *Ef* 2). Anche il Figlio dice di sé di agire nell'agire del Padre che «agisce sempre» (*Gv* 5,17). L'azione sacramentale è nella Chiesa l'azione per eccellenza insieme alla testimonianza che nell'annuncio viene resa, anche qui, grazie allo Spirito che suggerisce al nostro spirito quel che dobbiamo dire. La Chiesa viene inserita nell'azione sacramentale in qualità di "Corpo di Cristo" (*Ef* 1,22) e quindi "pienezza" che può riempire. La Chiesa stessa non è altro che l'esito dell'agire di Dio, opera Sua. Ciò fa sì che quando essa opera, in quanto opera Sua, e quindi rispondente al Suo comando e al Suo volere, il suo agire sia nell'agire di Dio. L'*ex opere operato*, che tanta difficoltà ha creato nel dialogo ecumenico tra le diverse confessioni cristiane, ha proprio il senso della incontrovertibilità, della irriducibilità e della assolutezza dell'azione divina» (p. 126).

E, nel protocollo:

«In primo luogo il *realismo*, ossia lo sguardo che vede nell'essenza dell'evento-Cristo e di tutte le azioni-segno (il settenario), da esso fondate, una datità oggettiva per la fede. Proprio a questo realismo dei sacramenti di Cristo, come datità oggettiva, rinviava la loro descrizione ilemorfica (centrata sull'unità di materia e forma), formulata con termini classici da Tommaso d'Aquino. È questa vera intenzione dell'ilemorfismo tommasiano (quella appunto di ribadire il carattere di datità oggettiva dei sacramenti) a venir confermata dalla dottrina del Vaticano II. La dottrina conciliare la spiega e perfeziona, nel senso che, sottolineando l'aspetto *storico-processuale* dei sacramenti di Cristo come datità oggettive, scongiura il fraintendimento fisicistico-naturalistico, cosificante, del loro carattere ilemorfico. Essa riesce a farlo interpretando la relazione tommasiana materia/forma mediante la relazione gesto/parola» (p. 331).

«Con questo è stata chiarita la relazione oggettuale della teologia del sacramento di entrambe le forme dottrinali, evitando il rischio di un duplice fraintendimento del fondamento e dell'oggetto della fede: il fraintendimento 'nominalista', per il quale la fede si indirizza ad una pura e semplice espressione verbale e non ad un reale evento; e il fraintendimento nello spirito di un 'oggettivismo fisicista', per il quale la fede si indirizza ad una cosa esteriore. Dunque, facendo ad esempio riferimento all'ilemorfismo tommasiano, si deve dire: la 'materia' è da intendere non come cosa, ma come agire percepibile con i sensi ('corporeo'); la 'forma' va vista non come pura e semplice espressione verbale, ma come autoesplicazione dell'evento di interpellanza sovraverbale, gestuale. Come evitare i citati fraintendimenti può esser mostrato, però, anche sull'esempio dell'accentuazione, da parte luterana, della comprensione dei segni ecclesiali nell'orizzonte della relazione parola/fede: la 'parola' a cui la 'fede' si indirizza non è una pura e semplice espressione verbale, ma l'autoesplicazione di un'azione-segno 'percepibile con i sensi' ('corporea'), che rientra nel contesto globale dell'agire del Creatore in forma di appello e di promessa verso e con l'uomo fatto a Sua immagine, e che rinvia al mistero di tale agire, al suo senso e al suo traguardo. Al di fuori del globale divenire cosmico e del riferimento ad esso, non può essere celebrato il servizio divino cristiano; trovandosi al suo interno, esso viene celebrato in modo da rivelarne il senso, relativamente alla sua origine e al suo fine. Così intese le cose, non è più possibile contrapporre la dottrina luterana e quella cattolico-romana di sacramento, come se la prima riguardasse solamente uno spirituale processo di *comprensione* da descrivere ermeneuticamente e la seconda un *corporeo* nesso di *effetti* da descrivere ricorrendo al principio di causalità» (p. 340).

b) Realismo verbale

La prospettiva realistica emerge oserei dire con esplosiva chiarezza nel sintagma "sacramentalità della Parola", che la *Verbum Domini* ospita, rimandando all'orizzonte sacramentale della Rivelazione di cui parla la *Fides et ratio*.

«La realtà, dunque, nasce dalla Parola come *creatura Verbi* e tutto è chiamato a servire la Parola. La creazione è luogo in cui si sviluppa tutta la storia dell'amore tra Dio e la sua creatura; pertanto la salvezza dell'uomo è il movente di tutto. Contemplando il cosmo nella prospettiva della storia della salvezza siamo portati a scoprire la posizione unica e singolare occupata dall'uomo nella creazione» (VD 9).

«Chi conosce la divina Parola conosce pienamente anche il significato di ogni creatura. Se tutte le cose, infatti, "sussistono" in Colui che è "prima di tutte le cose" (cf *Col* 1,17), allora chi costruisce la propria vita sulla sua Parola edifica veramente in modo solido e duraturo. La Parola di Dio ci spinge a cambiare il nostro concetto di realismo: realista è chi riconosce nel Verbo di Dio il fondamento di tutto [cf Benedetto XVI, *Omelia durante l'Ora Terza all'inizio della I Congregazione Generale del Sinodo dei Vescovi* (6 ottobre 2008)]».

Nel protocollo, così ci siamo espressi a questo riguardo:

«La conseguenza della norma metodologica del nostro gruppo di ricerca – quella che muove dal *dictum* all'*intentio* e dall'*intentio* alla *res* – è questa: la realtà intesa dalla dottrina studiata è il fondamento e l'oggetto della fede nella sua unità, in cui tutti i singoli temi della fede e della dottrina sono compresi e coordinati sistematicamente gli uni con gli altri. Quest'unità del fondamento e dell'oggetto della fede è quella del *fundamentum fidei dynamicum*, cioè dell'evento della Rivelazione come autorendersi-presente della verità di Dio, il Creatore, nel Suo *Logos* incarnato mediante lo Spirito Santo. *Tutti* gli altri temi della dottrina – per quanto complessi o semplici essi possano mai essere – hanno in vista i *realia* i quali sussistono implicitamente in quell'unico e onnicomprensivo 'dato reale'» (p. 311).

Conclusione: «Ora forse si potrebbe dire: va bene, ma cosa ha a che fare tutto questo con la nostra situazione ecumenica? Tutto ciò è forse soltanto un tentativo di eludere con tante parole i problemi urgenti, nei quali aspettiamo progressi pratici, risultati concreti? A questo riguardo rispondo: la cosa più necessaria per l'ecumenismo è innanzitutto che, sotto la pressione della secolarizzazione, non perdiamo quasi inavvertitamente le grandi cose che abbiamo in comune, che di per sé ci rendono cristiani e che ci sono restate come dono e compito. È stato l'errore dell'età confessionale aver visto per lo più soltanto ciò che separa, e non aver percepito in modo esistenziale ciò che abbiamo in comune nelle grandi direttive della Sacra Scrittura e nelle professioni di fede del cristianesimo antico. È questo per me il grande progresso ecumenico degli ultimi decenni: che ci siamo resi conto di questa comunione e, nel pregare e cantare insieme, nell'impegno comune per l'*ethos* cristiano di fronte al mondo, nella comune testimonianza del Dio di Gesù Cristo in questo mondo, riconosciamo tale comunione come il nostro comune fondamento imperituro» (Benedetto XVI).