

PIETER VAN ROSSUM

L'epistemologia di Schillebeeckx e la dottrina della fede

(La rivista del clero italiano 58 (1976), pp. 988-998)

E da poco uscito in traduzione italiana l'ultimo libro di p. E. Schillebeeckx, *Gesu, la storia di un vivente*. Si presenta così l'occasione per osservare in chiave critica l'impostazione del pensiero teologico del domenicano olandese.

L'intervento del prof. Van Rossum, che offriamo in queste pagine, non si sofferma all'analisi del volume indicato: prende invece, appunto, in considerazione la metodologia teologica generale secondo cui procede l'ultimo Schillebeeckx (quello degli studi sulla sacramentologia sembra abbastanza lontano).

Vorremmo qui esaminare la teoria sulla conoscenza di fede sviluppata dal p. Schillebeeckx. In un primo tempo collocheremo la ricerca nel suo contesto storico. Lasciemo poi la parola al nostro autore e prenderemo in considerazione l'influenza del suo pensiero sulla riflessione teologica in Olanda. Tenteremo infine una valutazione di questa teoria alla luce della dottrina della Chiesa.

Antecedenti storici

Secondo Tyrrel, la rivelazione non è una comunicazione di verità. Essa deriva da una iniziativa di Dio che concede all'uomo di fare l'esperienza dell'unione con lui senza che questo comporti delle rappresentazioni. A questo riguardo l'esperienza degli apostoli, a contatto diretto con Cristo, è normativa o tipica. Come fedeli noi esprimiamo questo contatto attraverso elementi improntati al nostro ambiente: una simile esperienza della fede suscita in noi una esperienza analoga a quella degli apostoli. La sua espressione è dunque suscettibile di riattamento. Tyrrel separa radicalmente l'esperienza della fede dalle sue espressioni.

Un nuovo tentativo per dare una soluzione al problema dei rapporti tra esperienza e concetti nell'atto di fede, è stato fatto dal p. Henri Bouillard, (*Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Parigi 1944): questo autore fa una distinzione tra il giudizio — l'affermazione — da una parte e la rappresentazione dall'altra. Nell'espressione della fede, il primo è immutabile, mentre la seconda è intercambiabile. Nelle diverse rappresentazioni rimane la medesima affermazione.¹

I padri Labourdette e M. Nicolas reagirono vivamente sottolineando la necessità di concetti universalmente validi e accessibili a tutti, pena il vanificare il contenuto e il valore permanente della rivelazione.

L'enciclica *Humani generis* (1950) sembra riferirsi a queste discussioni quando dichiara che certi autori moderni cercano di indebolire il senso dei dogmi e pensano che « fidei mysteria nunquam notionibus adaequate veris significari posse... sed tantum notionibus "approximativis"... ac semper mutabilibus quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformetur ». «Secondo questi autori, bisognerebbe, ad ogni epoca, servirsi di nozioni diverse... » (AAS, 1950, p. 566). Una tale teoria conduce al relativismo: le nozioni utilizzate dai Concili per esprimere la fede sono state improntate ad una conoscenza vera delle creature (ibid.).

¹ Secondo Schillebeeckx, H. Bouillard avrebbe voluto limitare questa teoria ai concetti che sono prodotto dell'elaborazione teologica.

La teoria di Schillebeeckx

A quest'epoca i padri De Petter e Schillebeeckx propongono una nuova teoria del valore dei concetti nella nostra conoscenza: in se stessi, i concetti non hanno un valore di realtà; e il movimento inglobante dell'intelletto che fonda il loro valore. Vi è un dinamismo oggettivo nella nostra conoscenza, di cui i concetti non sono che una espressione limitata. Questo dinamismo è una coscienza pre-concettuale della realtà; i concetti rimandano alla realtà senza coglierla. Indicano la direzione per cogliere la realtà.

Prendiamo un esempio di Schillebeeckx: „Se si vuole parlare propriamente, noi non apptchiamo il contenuto rappresentativo puramente concettuale di "padre" e "figlio" anDio. ma e nella linea di questo eontenuto concettuale (e in nessun altro) che noi possiamo raggiungere Dio, tanto che Dio e in se stesso Padre e Figlio, ma in modo tale che noi non ce ne possiamo formare nessuna rappresentazione”.²

Qualche anno più tardi, stando a un testo del 1962, la posizione dell'autore sembra aver subito un'evoluzione: « In una formulazione dogmatica, bisogna dunque operare la distinzione sottile tra il vero nocciolo dell'affermazione (vale a dire ciò che è richiesto per lendere verso, per orientarsi, in una maniera autentica e veridica, il contenuto irrapresentabile della fede (de onvoorstelbare geloofsinhoud) da una parte, e gli elementi secondari che rivestono questo nocciolo dall'altra » op. cit., p. 198). Questi elementi secondari possono o devono essere cambiati, ma ciò che è stato definito come dogma non può essere annullato (op. cit., p. 199). Da parte nostra, rileviamo all'inizio di questo stesso brano un altro elemento: l'uomo non dà alla realtà se non dei significati relativi. Il significato assoluto, sullo sfondo, non è mai completamente definito. “La storicità appartiene all'essere stesso dell'uomo. È possibile avvicinarsi sempre più alla verità, ma non la si raggiungerà mai. Noi tendiamo lo sguardo verso la verità a partire da punti di vista mutevoli e non abbiamo una "coscienza sorvolante" che possa abbracciare con un colpo d'occhio tutta la verità oggettività” (pp. 186-187).

Nel 1967, in uno studio sulla nuova immagine dell'uomo e di Dio, Schillebeeckx intende mostrare che il conflitto tra la vita religiosa e questa immagine deriva dal fatto che le forme tradizionali della vita religiosa sono segnate da rappresentazioni essenzialiste. L'immagine contemporanea dell'uomo e di Dio sono cambiate e dunque occorre adattare la vita religiosa all'esperienza moderna dell'esistenza umana (*Tijdschrift voor Theologie*, 1967, pp. 1-27).

Il testo di una conferenza tenuta il 21 agosto 1967 al congresso sulla teologia del rinnovamento della Chiesa è significativo.

“In ambienti sempre più larghi —dice— le risposte cristiane tradizionali suscitano irritazione. Il nostro modo di parlare diventa facilmente un abracadabra inintelligibile. Ciò è in parte dovuto alla nostra cecità nei confronti dei segni dei tempi e così la parola di Dio nel nostro discorso diventa vuota”. Il conferenziere richiama il processo di razionalizzazione. Sottolinea che vi è attualmente un nuovo orizzonte di comprensione razionale. Un mondo nuovo nasce a lato della Chiesa la quale ha continuato a vivere nel proprio mondo chiuso fino al momento in cui è stata condotta a scoprire che il mondo moderno le era estraneo.

Nel 1969 viene pubblicata da Fayard la raccolta *Sept problèmes capitaux de l'Eglise*, in cui si trova, alle pagine 96-135 un dialogo con il p. Schillebeeckx.

« Noi viviamo ormai — vi afferma — in un mondo secolarizzato », e si tratta di « reinterpretare i dogmi alla luce della nostra esistenza nel mondo » e di porre « la base di una concezione nuova di tutti i dogmi: Dio, la Trinità, l'Incarnazione, la Chiesa, la Ver-

² *Openbaring en theologie*, Bilthoven 1954, p. 195.

gine Maria, i fini Ultimi, ecc. » (op. cit., p. 97).

« Soltanto nel quadro di una interpretazione nuova e fedele, espressa nei termini della nostra situazione storica, noi possediamo il contenuto vivente della fede e questa assume per noi un significato, benché sia impossibile esprimerlo totalmente. Ora, l'interpretazione che ne rinnova la comprensibilità e associata al rispetto della tradizione: lo slancio verso l'avvenire si fonda su una fedeltà.

Così, nella sua espressione come nel suo contenuto, il dinamismo di una fede che tende a comprendersi meglio si orienta globalmente verso una "demitologizzazione" che dissolve le formulazioni precedenti, e verso una "rimitologizzazione" che ne elabora di nuove. L'elemento permanente del contenuto della fede consiste nell'oggettività di un mistero di là da ogni espressione e che tuttavia si incarna in formulazioni nuove, corrispondenti alla mobilità dell'esistenza umana » (p. 100).

«Una ripetizione materiale del passato, o della Bibbia stessa, o, ad esempio, del concilio di Trento — aggiunge — non presenta alcun senso per l'uomo attuale... Tutti i dogmi sono aperti all'avvenire: essi sono come il segmento di un movimento continuo al quale questo segmento partecipa. Per questo, finché la storia continua, l'interpretazione definitiva e atemporale del contenuto di un dogma è sempre impossibile» (p. 107). «Non esiste un puro contenuto della fede suscettibile di un'interpretazione atemporale» (op. cit., p. 106).

Apparentemente, l'uomo immerso nel flusso della storia diventa regola e norma che co-determina il contenuto della rivelazione ed esprime la sua esperienza in nuove formule di fede.

« Per prendere un esempio — afferma ancora — e così che non ci è data dall'inizio una dottrina sull'eucaristia, ma la sua stessa realtà. A partire dalla celebrazione eucaristica nella nostra esperienza attuale noi interroghiamo i testi antichi della Bibbia sull'eucaristia, i Padri, i concili, ecc., che sono altrettanti testimoni della medesima realtà. Un passaggio permanente viene così operato dalla reinterpretazione della verità alla sua messa in atto, ed è in questa che si opera la riformulazione di un dogma » (p. 107). « Insistiamo su questo elemento di ortoprassi, di messa in atto della verità. Se il passato deve essere reintegrato, la verità deve essere fatta. È così che i due principi dell'interpretazione (la visione del passato alla luce del presente, e quella del presente nella prospettiva del futuro) non sono che una cosa sola: soltanto nell'ortoprassi si chiarisce l'ortodossia come interpretazione del passato; attraverso una via indiretta, l'ortoprassi manifesta la fedeltà dell'ortodossia. In breve, l'ortoprassi è il principio di verifica dell'ortodossia: dai loro frutti li riconoscerete... Così è stabilito il rapporto essenziale tra il cristianesimo e l'impegno attivo nel mondo » (p. 107).

«L'analisi del fatto di mangiare insieme alla stessa tavola non può che arricchire l'esperienza eucaristica. Storicamente, del resto, è una riflessione dei discepoli sui loro banchetti comuni con Cristo che ha suscitato la teologia dell'eucaristia. L'origine dell'eucaristia non ha nulla di astratto, come se questa fosse nata da una semplice parola di Cristo o da qualcosa di simile. Quest'origine risale piuttosto al fatto di mangiare insieme con Cristo, e più tardi nel suo ricordo. Inversamente, la visione di fede e la celebrazione dell'eucaristia devono arricchire anche la realtà umana fondamentale del banchetto comune. Ho appena affermato che è a partire dall'atto eucaristico -il quale è concretamente un "fare la verità" — che si opera la ricerca di una formulazione teologica della nostra esperienza di fede...» (p. 123).

La reinterpretazione dei dogmi sostenuta dal p. Schillebeeckx sembra andare abbastanza lontano. L'esperienza attuale diventa, secondo la norma del significato dei dogmi, almeno un fattore co-determinante di questo significato, mentre i *sensus et sententia* delle formule dogmatiche sono svalutate dalla teoria secondo la quale i concetti indicano soltanto una direzione e una orientazione («in-tendere »).

Nel 1974, in *Jesus, het verhaal van een levende*, l'autore ha precisato le proprie vedute

nella linea di una riduzione ulteriore del dato rivelato. La realtà che è la fede cristiana dipende non soltanto dalla presentazione di questa realtà stessa — Gesù di Nazareth — ma anche dall'esperienza dei credenti, come lo ricordano le confessioni di fede, la liturgia e la teologia; essa è co-determinata dal contesto spirituale dell'uomo. La realtà della fede partecipa alla storia umana: e essa stessa storia e cultura.

Pertanto non c'è mai un'identificazione perfetta del cristiano con la cultura nella quale egli vive. In questo senso non c'è neppure identità perfetta tra la fede cristiana e le sue e più ufficiali « articolazioni », benché in queste sia questione {ter sprake wordt gebracht) del mistero della fede in un modo costante.

In questa prospettiva « l'esperienza cristiana come risposta della comunità alla presentazione di realtà (sì) da parte di Gesù e primaria; i titoli — anche se non sono senza importanza — sono secondari [si tratta di titoli come Cristo, Salvatore...]; essi sono già all'interno della Scrittura intercambiabili, possono essere sostituiti con altri e possono estinguersi. L'esperienza della salvezza rimane e chiede ogni volta un'espressione adattata e un'articolazione a partire da situazioni socio-culturali nuove » (p. 37). Fede e rivelazione non possono essere separate dalla loro espressione che dipende dall'ambiente storico. L'esperienza d'aver trovato la salvezza e espressa nel credibile disponibile dell'epoca (38-41). Certe immagini di Gesù sono state assottigliate e, per così dire, sono diventate esse stesse l'oggetto della fede cristologica (p. 42). L'interpretazione cristologica moderna non può fondarsi su questa pluralità di immagini, di simboli e di ipsissima verba, ma soltanto sul movimento cristiano, pluriforme nella sua espressione ma uno nel suo riferimento a Gesù (pp. 42-46). I Greci hanno dato la loro risposta, noi dobbiamo fare altrettanto secondo le esigenze del nostro tempo, e la nostra espressione sarà superata a sua volta (p. 49).

Pertanto, le esperienze e le attese degli uomini di oggi sono un elemento costitutivo della nostra risposta alla domanda: « Chi dite che io sia? », come fu al momento della predicazione del cristianesimo giudaico quando il pensiero ellenistico esercitò una funzione direttamente ermeneutica sulla questione di sapere ciò che significava il Vangelo per i cristiani venuti dal paganesimo (p. 50). « La rivelazione è terminata come rivelazione "reale" (in olandese: reële openbaring. Forse il senso è: rivelazione-attualizzata) nella risposta di fede a partire da una situazione molto concreta che possiede il proprio orizzonte per gli interrogativi che solleva. E i nostri interrogativi sono diversi da quelli del passato » (p. 50). « ...L'interpretazione a partire dalla situazione contemporanea e pure un elemento co-costitutivo per ciò che chiamiamo la rivelazione della salvezza di Dio in Gesù Cristo » (ibid).

« Noi potremmo dunque dare nomi nuovi a Gesù. Le categorie fondamentali della nostra epoca non sono meno adatte di quelle di altre epoche, purché siano "piegate" criticamente secondo il criterio della realtà storica di Gesù stesso, per il quale la causa di Dio è essenzialmente la causa dell'uomo... » (p. 50). « L'identità è dunque la particolarità originale di Gesù e del suo movimento, la Chiesa, non può essere fissata in un'essenza immutabile ed eterna. Come Gesù ha un significato universale, per noi, il rapporto con il nostro oggi dovrà entrare nella nostra descrizione dell'identità originale di Gesù », e questa descrizione è ad un tempo il mio atto di fede interpretativa (p. 500).

L'influenza del pensiero di p. Schillebeeckx sulla riflessione teologica in Olanda

a) Nel 1969, la casa editrice Ambo ha pubblicato un Witboek over de Nieuwe Katechismus (Libro bianco sul Nuovo Catechismo) redatto dal p. W. Bless. Esso presenta particolarmente un riassunto del colloquio di Gazzada, dell'aprile 1967, al quale hanno partecipato una delegazione della Santa Sede ed alcuni teologi olandesi.

Poiché questo colloquio (aprile 1967) proietta una certa luce sul pensiero teologico del p. Schillebeeckx, citiamo qui un certo numero di posizioni della delegazione olandese che i

suoi teologi (Schillebeeckx, Schoonenberg e Bless) hanno rifiutato di mutare o di abbandonare.

1) Per quanto riguarda la verginità di Maria, la D(elegazione) O(landese) pensa che, sia per ragioni esegetiche che per ragioni teologiche, ci si può chiedere se l'aspetto biologico della verginità (sine semine) appartenga alla fede. Non sembra lecito voler obbligare la coscienza cristiana su questo punto (Witboek N.K. p. 51).

2) La D.O. è dell'avviso che il termine "soddisfazione", in quanto antropomorfo, non appartiene alla fede (op. cit., p. 55).

3) A proposito della transustanziazione, la D.O. pensa che il problema di sapere ciò che è l'essenza del pane non è un problema religioso ma filosofico (op. cit., p. 64).

4) Secondo la D.O. non è certo che l'esistenza degli angeli appartenga al tesoro della fede. R N.K. non vuole obbligare la coscienza dei fedeli in materia dubbia (p. 63).

5) La D.O. intende mantenere la frase nella quale si pretende che «l'esistenza dopo la morte è già qualche cosa come la resurrezione del nuovo corpo». Essa non si crede obbligata ad ammettere che, nel testo della costituzione *Benedictus Deus* (Dz - Sch. 1000) sulla visione beatifica, è soggetto sia l'anima individualmente, nel senso in cui la intendono gli scolastici (op. cit., p. 69),

6) A proposito dei «precetti immutabili» della legge naturale, la D.O. osserva che «questi precetti rimangono identici a se stessi ma che, nella misura in cui sono esplicitamente formulati, essi non sono mai l'espressione adeguata della realtà normative. Le obiezioni avanzate contro questo catechismo devono essere ricondotte alla pre-supposizione secondo la quale esistono espressioni adeguate delle norme morali. L'espressione verbale della legge naturale è sempre segnata dalla storicità. Questo nocciolo non può mai essere adeguatamente separato dal suo involucro perché l'espressione verbale stessa è già sempre una spiegazione della realtà normativa » (op. cit., p. 70). (Ecco, notiamola di passaggio, un'applicazione singolarmente chiara della teoria epistemologica del p. Schillebeeckx, che permette all'autore di relativizzare non importa quale dogma, sempre professando la propria credenza in un assoluto irraggiungibile).

7) La delegazione della Santa Sede ha fatto rilevare che secondo il testo dei N.K., il Santo Padre è un «credente che riceve la propria fede dalla comunità della Chiesa» (N.K., p. 433) e «non può dare se non ciò che la Chiesa universalmente crede» (ibid).

8) Quanto all'esposizione dei N.K. sui miracoli, la delegazione della Santa Sede pensa che i miracoli sono considerati troppo esclusivamente nella linea di un prolungamento delle forze naturali. Ma vi sono dei miracoli che non hanno più alcun rapporto con processi naturali.

La D.O. contesta questo ultimo punto. Quanto alla risurrezione, è un avvenimento escatologico che sorpassa di molto ciò che viene chiamato miracolo. Essa non è dunque un contro-argomento (op. cit., p. 76).

b) Il pensiero di p. Schillebeeckx ha ugualmente esercitato una certa influenza sul Concilio pastorale di Noordwijkerhout. Nella sua introduzione al libro *Exempel Holland: Theologische Analyse und Kritik des niederländischen Pastoralenkonkils*, J. Gijzen scrive che alcuni teologi — Schillebeeckx, Schoonenberg, Fiolet, Willemse — hanno fatto «un lavoro innovatore» che ha condotto alla teologia del Concilio pastorale di Noordwijkerhout.

Soprattutto nella quarta sessione (aprile 1969) quest'assemblea si è occupata della fede: viene criticata la concezione secondo la quale la fede consiste nel fatto di conoscere e di dare il proprio assenso a delle verità. La crisi della fede non è se non un processo inevitabile di adattamento al mondo. Il magistero della Chiesa deve prendere nota di ciò che vive nella Chiesa e metterlo a confronto col Vangelo. Quando qualcuno domandò chi ha l'ultima parola nella Chiesa, il p. Schillebeeckx replicò che Gesù Cristo solo aveva l'ultima parola (*Exempel*

Holland, p. 51). « La chiesa di oggi non può avere l'ultima parola, poiché continua a crescere. Dobbiamo riconoscere che l'ultima parola è il messaggio di Cristo. In questo modo, noi ammettiamo l'origine del cristianesimo, cioè il Vangelo come norma — norma non nel senso di una tradizione compresa in modo formalistico, ma in dialogo con opere nuove che hanno interesse per noi» (op. cit., p. 118).

Si ha a poco a poco l'impressione che Cristo e il Vangelo diventino rispettivamente un punto di partenza dei contenuti della fede, ogni volta diversa secondo le esigenze delle epoche considerate.

Infatti il Concilio pastorale si era dato per compito quello di verificare ciò che è oggi la coscienza della fede nei cattolici olandesi. Ciò facendo, esso sperava di stabilire un Jezusbeeld (immagine, rappresentazione di Gesù) ancora accettabile per l'uomo moderno. Il p. Schillebeeckx, che ha svolto un'importantissima funzione in queste deliberazioni, rilevava che, se certe idee su Gesù creano contrasto, la cosa non è grave: già nella Sacra Scrittura si trova una grande diversità di rappresentazioni di Gesù» (op. cit., p. 105). Si noterà qui la corrispondenza con una tesi fondamentale di Jezus, het verhaal van een levende.

Del resto, si legge nel medesimo volume della Serie Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie, Amersfoort 1968-1970 (Rapport sur la vie de foi aujourd'hui): «Ocorre liberare i dogmi dalla loro formulazione e verificarli in base alla loro utilità» (op. cit., p. 100); occorre pure «misurarli in base al loro valore di chiarimento per il proprio diventare uomo»; «i dogmi sono secondari» (ibid) e «l'arroccarsi ai dogmi comporta intolleranza dogmatica» (op. cit., t. 7, p. 31); credere non significa in primo luogo affermare le verità formulate dall'autorità della Chiesa: la «casa del Padre» ha molte dimore.. (op. cit., t. 5, p. 61).

Per il Concilio pastorale, «la verità al suo livello più alto è ciò che vi è di convinzioni credibili in seno alla comunità; questa verità è identica all'esperienza, ed è raggiunta attraverso il proprio prossimo» (ibid., pp. 12-14), Secondo questo testo, in ultima analisi, l'impegno diventa la verità suprema che è la propria norma. Il contenuto della fede importa poco. La volontà di impegnarsi diventa l'elemento più importante.

c) Nel 1973, M. A. Houtepen, studente all'Università cattolica di Nimega, sostenne una tesi: *Infailibilité et herméneutique*, pubblicata dall'editrice Emmaüs di Bruges, di cui il p. Schillebeeckx era stato il relatore. Vi si trovano parecchie idee-chiavi di Schillebeeckx: «la definizione dell'infalibilità del Papa non tendeva ad escludere la possibilità di uno sviluppo dei dogmi: ogni volta nuove formule sono necessarie» (op. cit., pp. 328-374 del riassunto). Questa conclusione secondo la quale «ogni volta nuove formule sono necessarie», è ulteriormente spiegata nel settimo capitolo del libro, di cui le tesi essenziali sono: il Vaticano I non ha voluto definire l'immutabilità delle formule dogmatiche e non ha compreso la rivelazione come la comunicazione di un certo numero di dottrine; non ha dogmatizzato il dogma (pp. 535-556; riassunto p. 375).

Alla pagina 364 (riassunto 378), troviamo una nuova formulazione della posizione dell'autore relativa ai dogmi: questi sono degli schemi di pensiero (Denkschema's) della Chiesa universale, i quali sono sicuri, ma sono sottoposti ad un processo d'usura; essi dovranno essere sostituiti a un dato momento. Per esempio, aggiunge l'autore, la dottrina del peccato originale deve cedere il posto a nuove formule a motivo della scoperta dell'evoluzione. Ugualmente la dottrina di Trento circa la transustanziazione deve cedere il posto, come pure il dogma di Calcedonia sulle due nature (p. 365).

Il sottofondo del libro è dunque l'idea della storicità fondamentale del pensiero: l'infalibilità del papa non può avere il senso di un crisma che definisce infallibilmente la verità, perché la verità non è infallibile per noi. Tutto il libro diventa così un tentativo di interpretare l'insieme dei testi del Vaticano I alla luce di questo preconcetto. Il titolo del libro lo indica, del resto: *infailibilité et "herméneutique"*: occorre dare un senso

per noi ai testi dei Vaticano I. Ora, per noi, questo senso non può essere se non quello di un'affermazione di un'istanza suprema che « ordina » per alcuni anni, in una certa congiuntura, i dati della fede. Sul piano di questa epistemologia fenomenologista, il tentativo di Houtepen è « scientifico», anche se, dal punto di vista della ricerca oggettiva, falsa la prospettiva e omette di tener conto di altri testi, ugualmente importanti.

Si tratta dell'ermeneutica che Schillebeeckx ha proposto nel contributo al libro: *Sept problemes capitaux de l'Eglise* (Fayard 1969): l'obbligo di « sempre interpretare il passato alla luce del presente » (p. 106) [ciò che significa che tutti i dogmi non sono che un segmento di un movimento continuo e che la loro interpretazione atemporale e definitiva è impossibile]; l'obbligo di immergersi nella storia per esprimere così indefinitamente formulazioni nuove (p. 107).

Valutazione

La diffusione della teoria di Schillebeeckx sulle formule dogmatiche è dunque un fatto. Due interrogativi si pongono qui:

- a) qual è il suo fondamento filosofico?
- b) che cosa bisogna pensare di questa teoria in quanto applicata alla fede e al dogma?

a) Qual è il suo fondamento filosofico?

Secondo il p. De Petter, o.p. (*Begrip en werkelijkheid*, Milversum 1964, pp. 172ss), esiste nell'uomo un dinamismo dello spirito che va verso la realtà ma, contrariamente a ciò che p. Marechal aveva sostenuto, questo dinamismo è un conoscere, un'« intenzione spirituale » della realtà. I concetti si iscrivono all'interno di questo movimento ma non giungono mai ad esprimere adeguatamente questa presa dell'essere. Il concetto — vale a dire ciò che è compreso — ha dunque il valore di una riferimento al reale, ma non lo coglie. Il p. Schillebeeckx adotta questa teoria (*Openbaring en theologie*, pp. 194-195): essa gli permette di affermare, da una parte, un'assoluta verità della fede, e d'altra parte, la relatività e la crescita della nostra riflessione sulla fede (*ibid.*, p. 195).

Il p. De Petter aggiunge in favore della propria tesi la conoscenza dell'essere che — secondo s. Tommaso — è anteriore a tutti i nostri concetti, e nella quale si iscrivono gli altri concetti (*op. cit.*). Schillebeeckx ricorda che, secondo s. Tommaso, noi non possiamo applicare semplicemente i nostri concetti a Dio; certi concetti analogici non sono che la prospettiva nella quale dobbiamo decifrare le perfezioni di Dio (*op. cit.*, p. 194).

Che cosa bisogna pensare di questa teoria? De Petter ha ragione d'insistere sulla connessione tra la formazione del concetto dell'essere e gli altri concetti. Tuttavia egli si allontana da s. Tommaso per lanciarsi in una sorta di misticismo naturale, quando sostiene che questo conoscere fondamentale e il supporto della conoscenza concettuale, conduce verso di essa, ma la sopravanza. Questa spiegazione relativizza la conoscenza concettuale; invece di sottomettersi alla verità delle cose create, l'uomo ne diverrebbe, in un certo modo, indipendente, ma rimarrebbe nella verità grazie alla sua orientazione fondamentale verso il Mistero, l'Assoluto.

Questa teoria sembra dipendere dalla fenomenologia di Husserl, il quale ha messo al centro la nozione di intenzionalità, come del resto Schillebeeckx parla spesso anche di un intenderen della verità al di là dei nostri concetti e delle nostre formule. La nozione di intenzionalità, secondo Husserl, non significa altro se non questa particolarità fondamentale e generale che la coscienza ha di essere cosciente di qualche cosa (Husserl, *Meditations cartésiennes*, 1, 14). L'intenzionalità si presenta come una tendenza verso l'oggetto, un potere di orientarsi ad un oggetto. Come nota J. Moreau, « in una filosofia d'intenzionalità... l'oggetto

può essere presente alla coscienza senza esserle immanente; esso e il correlativo della coscienza considerata come attività intenzionale: non è una determinazione interiore del soggetto cosciente, ma una determinazione del campo intenzionale, dell'orizzonte trascendente (Atti del XII Congresso internazionale di filosofia. Venezia 1958, II, p. 315).

Fino a che punto De Petter e Schillebeeckx vogliono giungere in questa svalorizzazione dei concetti? Non è chiaro. Essi urtano tuttavia contro la dottrina chiara di s. Tommaso. Notiamo innanzitutto che per s. Tommaso, *intentio* è una categoria fondamentale. Il termine significa:

1) un atto della volontà che vuole i mezzi per raggiungere un fine (I-II, 12, 1): «*hoc nomen intentio nominal actum voluntatis praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem*» (ibid. ad. 3; cfr. art. 2);

2) sul piano della conoscenza, «*intentio sumitur pro ratione quam significat definitio*» (Ver. 21, 3 ad 5). Secondo s. Tommaso, la realtà, di là dall'attività fisica, diffonde pure la similitudine della sua forma nelle facoltà di conoscenza (Pot. 5,8). *Intentio* è dunque il movimento della realtà verso il soggetto conoscente; è dono della realtà (cfr. I, 78, 3)

Si noterà che, per s. Tommaso, sul piano della conoscenza, la parola «*intentio*» significa un movimento, nel senso contrario a quello che ad essa danno De Petter e Schillebeeckx. Si potrebbe dire che costoro attribuiscono al processo della conoscenza delle proprietà che, in realtà, caratterizzano la volontà. Ciò facendo, essi mettono in pericolo il realismo, non spiegano più l'origine della conoscenza e le scienze naturali, e rischiano di rendere il soggetto umano padrone del contenuto del proprio sapere (come del resto Sartre stesso sostiene che l'essenza delle cose è il significato che l'uomo dà loro).

È forse utile segnalare pure una certa somiglianza tra l'epistemologia di De Petter e Schillebeeckx, da una parte, e quella di Bergson dall'altra. Come abbiamo visto, la tesi di Schillebeeckx e la seguente: vi è un movimento inglobante l'intelletto di cui i concetti non sono che un'espressione limitata. Questo dinamismo dello spirito e una coscienza pre-concettuale della realtà, i concetti rimandano alla realtà senza coglierla; essi non sono che sguardi sulla realtà a partire da punti di vista mutevoli. La storia continua. Occorre seguirla e aggiornare continuamente i nostri concetti...

Ora Bergson opera una distinzione un po' analoga. Secondo lui, il nostro spirito, nell'esercizio normale della ragione (*l'analyse*), a forza di girare attorno all'oggetto, assume da esso un certo numero di vedute esteriori che ci forniscono degli elementi capaci di sostituire per noi il reale. I concetti così riuniti ci danno un'immagine della realtà, ma non la realtà stessa. Sono come degli abiti confezionati che gli uomini buttano sul reale, ognuno a suo modo. Essi lasciano «sfuggire ciò che è più importante nella realtà, che è innanzitutto originale e individuale, ricca di nulle sfumature» (J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, p. 90). L'intuizione, di contro, è una conoscenza vissuta e supra-intellettuale, che non cerca di far entrare il reale in un quadro pre-esistente. Ciò che essa coglie non può tradursi in concetti e preposizioni; e il fondo della realtà — la durata, cioè il cambiamento concepito come la sostanza dell'essere (la storia, direbbero i moderni).

Questa teoria è sostenuta da un'epistemologia che considera i concetti come dei decalchi, degli aspetti esteriori delle cose (o l'unione di questi). Si è dunque di fronte ad un nominalismo (cfr. R. Jolivet, in: *Doctor Communis*, 1960, pp. 49ss) che Bergson ha cercato di superare mediante la sua teoria dell'intuizione. Malgrado certe diversità tra la teoria e il pensiero di Bergson, anche Schillebeeckx riduce i concetti a prospettive che dipendono dalla posizione del soggetto; essi rimandano alla realtà senza coglierla. Ciò significa che essi non offrono l'essenza della realtà e che, di conseguenza, ogni certezza e ogni verità assoluta sono fuori presa. Per Schillebeeckx queste si situano in un al-di-là a cui non si può che aspirare e a cui i nostri concetti rimandano.

I nostri concetti esprimono infatti aspetti della nostra esperienza storica (della mobilità

dell'esistenza umana) e possono rinviare ad una obiettività al-di-là di ogni espressione. Questo assoluto e questa obiettività esistono dunque per Schillebeeckx. Si può tendere verso di essi, ma non è mai possibile esprimerli in formule valide. E qui che si pongono numerosi interrogativi ai quali il nostro autore non dà risposta: donde provengono i nostri concetti? vi sono dei principi di conoscenza assolutamente veri? le cose hanno una essenza? come sapere se esiste un assoluto? come essere certi che i nostri concetti vi rimandano senza coglierlo?

La teoria di Schillebeeckx, in quanto afferma una verità pluridimensionale per noi, compresa in un processo di evoluzione da una parte e in una verità assoluta nell'al-di-là, richiama una tesi di Lenin: « Nel materialismo dialettico, non c'è abisso invalicabile tra verità relativa e verità assoluta. L'esistenza di questa e assolutamente certa, ma il nostro accostamento ad essa è condizionato dalla storia. Così le nostre affermazioni conservano qualcosa di vago e di incerto: esse contengono la verità in grado sufficiente per darci un certo punto d'appoggio, ma la loro verità non basta per permetterci di sostare in ciò che abbiamo raggiunto». (*Materialismus und Empirio-kritizismus*, 1908, p. 134).

Per terminare questa sezione, vorrei segnalare una certa corrispondenza con la teoria di Heidegger, il quale protesta vivamente contro la dottrina platonica di una verità assoluta e universale (cfr. il suo *Platons Lehre von der Wahrheit*): non c'è mai rivelazione intera della verità, poiché il nostro incontro con la realtà dipende dalla nostra situazione, dalla prassi, ecc. Infatti, la teoria della verità di Heidegger esclude ogni criterio serio di verifica e ogni principio di evidenza (cfr. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967). Vi è qui ancora materia per delle obiezioni contro la teoria del p. Schillebeeckx. Vediamo ora ciò che la sua presa di posizione significa sul piano della dottrina della fede.

b) Che cosa bisogna pensare di questa teoria in quanto applicata alla fede e ai dogmi?

Diamo dapprima uno sguardo alla dottrina della Chiesa circa il carattere assoluto e immutabile dell'oggetto della fede e circa le nostre possibilità di raggiungerlo.

Nel Nuovo Testamento e per i Padri, la rivelazione è innanzitutto una comunicazione di sapere: dei fatti sconosciuti sono portati alla conoscenza dell'uomo. Questo sapere ha un contenuto determinato ed è — in certa misura — accessibile all'uomo. Già nel Nuovo Testamento, questo sapere è descritto come «la verità» e come una dottrina (*didascalia*; cfr. pure l'uso neotestamentario di *didàsco*). Giustino dirà che Dio ci ha rivelato, per grazia sua, tutto ciò che sappiamo della Sacra Scrittura (*Dial.* 100, 2), e secondo s. Ireneo, la dottrina che Cristo dogmatizza, *id est docens* ci ha recato, e vera e sicura, contrariamente alle opinioni degli uomini (*Adv. haer.* 2,32; *P.G.* 7,827). San Tommaso riassume e conferma la tradizione di sempre, quando scrive che la rivelazione ci è stata donata « per modum cuiusdam doctrinae » (11-11, 171,6).

Tale verità della salvezza, è stata espressa dalla Chiesa attraverso formule fissate nei simboli di fede. Questi sono stati precisati e ulteriormente sanzionati attraverso i dogmi e l'insegnamento del magistero ordinario della Chiesa (si veda la descrizione di questo processo in s. Tommaso, II-II, q. 1, a. 6-10),

Precisando lungo i secoli gli articoli della fede, la Chiesa si è talvolta servita di termini derivati dall'uso comune o dal pensiero filosofico; essa ha dato ad essi un senso preciso ed accessibile a tutti. Basta studiare gli atti dei concili per sapere che termini come in *duabus naturis*, *consubstantialis*, ecc., hanno avuto un senso preciso. Di conseguenza, questo significato delle formule della fede così costituite, e contenuto nella rivelazione ed è necessariamente vero ed immutabile: il « *depositum divinum* » non cambia; la Chiesa in quanto definisce tali verità è infallibile.

Il Vaticano I l'ha riaffermato: è possibile avere un progresso nella comprensione del dogma, ma questo progresso s'iscrive nell'identità del dogma, del significato, e di ciò che

la Chiesa vuole dire: « in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia » (Constit. De Fide, cap. 4; cfr. ibid. can. 3: “Se qualcunc dicesse che può capitare, con il processo della scienza, che si debba un giorno attribuire ai dogmi proposti dalla Chiesa un significato diverso da quello che la Chiesa ha inteso ed intende, sia anatema”). All’epoca della sua lotta contro il modernismo, la Chiesa riafferma che i dogmi hanno un senso determinato che rimane sempre il medesimo per essa (anche se talvolta questo senso trova una migliore espressione). Secondo certi autori modernisli, le nostre rappresentazioni dell’oggetto della fede sono espressioni simboliche, stabilite secondo le circostanze concrete, per esprimere dei sentimenti religiosi: esse rivelano e nascondono ad un tempo la verità assoluta, senza raggiungerla mai (Enc. Pascendi, Dz. 2087-9). Esse devono essere sostituite quando non sono più adatte ad esprimere i nostri sentimenti e la nostra fede (ibid).

Ora, s. Pio X condannò questa interpretazione falsa del valore dei dogmi. Occorre citare qui, oltre l’enciclica Pascendi, il testo del Iusurandum contra errores modernorum: ” ... fidei doctrinam ad Apostolis per orthodoxes Patres eodem sensu eademque semper sententia ad nos usque transmissam...; reiicio haereticum commentum evolutionis dogmatum ab uno in alium sensum transeuntium, diversum ab eo quam prius habuit Ecclesia...».

La stessa dottrina fu ricordata da Pio XII nell’enciclica Humani generis: la teoria secondo la quale le nozioni utilizzate nelle formule dogmatiche, derivano a tal punto dall’ambiente culturale, che ad ogni nuova epoca occorre sostituirle con altre nozioni, conduce al relativismo. Al contrario, le nozioni utilizzate dai Concili per esprimere la fede, sono state derivate da una conoscenza vera delle creature (AAS 1950, p. 566; cfr. pure l’enciclica *Mysterium fidei*, la quale conferma di nuovo che le formule utilizzate dai Concili per esprimere i misteri della santa Trinità, dell’Incarnazione e dell’eucaristia, così come le altre formule, esprimono dei concetti derivati dall’esperienza universale dello spirito umano). Se dunque le formule dogmatiche hanno un senso preciso ed immutabile, occorre tuttavia sottolineare che queste formule sono di tre tipi quanto al significato dei termini utilizzati:

- a) formule con senso letterale del termine: *Crucifixus sub Pontio Pilato*;
- b) formule con senso metaforico: *Sedet ad dexteram Patris*;
- c) formule con termini analogici o super analogici: *Creatorem coeli et terrae; ex Patre natum*.

Questi tre gruppi di formule riguardano realtà diverse: dei fatti storici o fisici; l’ordine della grazia o della gloria; l’essere divino e la via intra-trinitaria. I termini delle formule sono stati ispirati alla Sacra Scrittura, ma anche al linguaggio comune o filosofico. Essi possono portare le tracce dell’ambiente dal quale sono stati assunti, ma la Chiesa li utilizza in un senso accessibile a tutti (cfr. la dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*).

Mentre le formule con senso letterale significano un fatto direttamente accessibile, il significato delle proposizioni metaforiche o analogiche non è conosciuto se non in modo assai imperfetto per mezzo di concetti analogici, formati a partire dall’essere creato. Vi è dunque sia nell’analogia della teologia naturale che nella sopra-analogia della fede, un superamento verso Dio: « Res significata excedit significationem nominis » (S. Th, I, 13, 5).

Schillebeeckx lo sottolinea giustamente nel suo studio *Het niet begripelijk kenmoment in onze Godskennis volgens Thomas van Aquino* (*Tijdschrift voor filosofie*, 1952, pp. 411-453), ma se egli ne deduce che l’enunciato delle formule è altra cosa rispetto all’oggetto vero e che l’espressione può e deve cambiare da epoca in epoca perché non è che un tendere verso un significato al-di-là, egli non segue più s. Tommaso. Più il mistero di Dio sorpassa il nostro pensiero, meno noi abbiamo il diritto di sottostimare o di abbandonare i termini e le proposizioni che l’insegnamento della Chiesa ci ha dato per raggiungere Dio, garantendoci così una conoscenza autentica e una apertura reale su Dio.

È pure la funzione dell' insegnamento della Chiesa quella di dirci che l'una o l'altra proposizione, quella ad esempio che enuncia la concezione verginale di Gesù, non è affatto metaforica.

S. Tommaso ha visto assai bene questo duplice carattere delle proposizioni dogmatiche: l'atto della fede col quale noi aderiamo ad ogni dogma supera e sorpassa la formula nozionale e tende verso Dio stesso, al quale il credente si abbandona e che il credente raggiunge. La Verità prima in se è dunque l'oggetto della fede (cfr. anche II-II, 2,5:... fidei objectum per se est id per quod homo beatus efficitur). Ma S. Tommaso afferma pure che per i fedeli l'oggetto degli articoli di fede è innanzitutto e anche una verità logica precisa attraverso la quale essi tendono verso la Verità prima (II-II, 1,2: ibid. ad 2 um; De verit. 14,8 ad 5 um: per quod compositioni factae tamquam verae assentit, in veritatem primam tendit ut in objectum»).

L'oggetto dell'atto di fede è dunque ogni volta un enuntiabile. In questo modo, S. Tommaso valorizza l' espressione ecclesiale della fede, si oppone ad un misticismo o ad un apofatismo rassegnato. E la ragione profonda per la quale egli sviluppa questa dottrina, è che la Chiesa e la Tradizione danno un senso preciso alle proposizioni della fede: e il senso dell' enunciato dopo la sentenza della Chiesa e non un senso «ideale» al di là di ogni formula e di tutti i nostri concetti.

I testi di Schillebeeckx, citati qui sopra, sembrano rifiutare un enuntiabile come oggetto preciso ed immutabile. Secondo lui, la verità è pluri-dimensionale e ogni generazione deve comprendere e formulare la propria fede a partire dalla sua propria situazione e con le proprie categorie, ben inteso, tenendo conto anche in una certa misura di ciò che le altre hanno pensato prima di essa. Importa notare questo perché il p. Schillebeeckx si rifarà a S. Tommaso per sostenere la propria teoria sulla formule dogmatiche.

Riassumiamone i punti principali: l'oggetto permanente della fede consiste nell'obiettività di un mistero al di là di ogni espressione; è qui il significato assoluto che non si deve mai abbandonare: le formule dogmatiche non fanno che indicare una via verso questo assoluto; nei dogmi, si ricorda il mistero della fede in modo valido e costante; è un guardarsi verso la verità a partire da punti di vista mutevoli; non esiste un puro contenuto della fede.

Per Schillebeeckx l'enunciato dei dogmi come tale non è dunque la dottrina rivelata; c'è un abisso invalicabile tra la due realtà. Per esempio, le prime generazioni di cristiani hanno cercato di esprimere la loro esperienza di Gesù e di Dio utilizzando categorie e schemi di pensiero assunti dall'ambiente storico. Le loro formule ci indicano una direzione, ma noi dobbiamo esprimere a modo nostro questo fondo «inesprimibile» della fede.

Non si vede bene come questa teoria si distingua realmente dalla posizione dei modernisti che parlano di un assoluto al-di-là della conoscenza umana, da una parte, e della sua rappresentazione simbolica, dall'altra.

Anche se per Schillebeeckx le formule della fede sono un po' di più che dei simboli (sono delle prospettive valide per una certa situazione e delle vie che ci aiutano a guardare nella giusta direzione), al fondo esse non possiedono una verità universale e precisa.

Eccoci dunque in pieno relativismo.

Quando si rilegge, alla luce di questa teoria, la storia teologica dell'Olanda dal 1960 al 1975, si vede che sono queste idee che spiegano la degradazione della dottrina della fede che conosciamo.

E' chiaro che si è di fronte ad un tentativo di eliminazione del cuore stesso della nostra fede, e cioè di quei dogmi o di quegli aspetti dei dogmi, che creano maggior difficoltà per la ragione umana (Gesù e Dio; concezione virginale; redenzione, transustanziazione, ecc.)

Questo sistema conduce, alla fine, ad una posizione che fa dell'esperienza di ogni fedele una co-norma della fede: nel medesimo tempo, il concetto di rivelazione muta, il ruolo

del magistero si oscura e la Chiesa diventa un movimento o un agglomerato di movimenti. Sul piano della vita morale si ripete la stessa eliminazione dell'universale e di ciò che rimane sempre al-di-là della storia e delle culture.