

2 ANNO VI – LUGLIO / DICEMBRE 2020

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Da Humanae vitae ad Amoris laetitia.

Criticità e risorse
della questione della natalità

a cura di R. Massaro – G. Lacerenza

EDB

SOMMARIO

FOCUS

MARCELLO SEMERARO

Discernimento e prudenza cristiana in san Tommaso » 197

PAOLO CONTINI

La sessualità tra passato e presente.

Uno studio sugli usi e costumi degli italiani negli ultimi 50 anni..... » 221

MARTIN M. LINTNER

A cinquant'anni dalla Humanae vitae.

Contestualizzazione storico-culturale

dell'ultima enciclica di Paolo VI..... » 237

GAIA DE VECCHI

Da Humanae vitae ad Amoris laetitia. Uno sguardo al femminile » 257

EMANUELE TUPPUTI

L'indagine pregiudiziale o pastorale alla luce del m.p. Mitis iudex

Dominus Iesus. Tra procedura giuridica e azione pastorale » 275

ARTICOLI

FRANCESCO CACUCCI

La riflessione pastorale in una Chiesa tutta sinodale.

Per una teologia pratica in Puglia » 301

PETER SCHALLENBERG

Die Seele der Kirche anvertrauen.

Zur Form katholischer Frömmigkeit bei Romano Guardini..... » 317

ALFREDO GABRIELLI

Le necessità dei tempi e la premura del pastore.

Cipriano di Cartagine

e la riammissione dei lapsi nel Corpo del Signore..... » 331

ANTONIO BERGAMO

Opposizione polare e temporalità.

Il rapporto enantiologico in Romano Guardini » 371

BARBARA MODUGNO <i>I sogni della Chiesa nella «Querida Amazonia»</i>	»	391
IONUȚ-CONSTANTIN PETCU <i>La legislazione ortodossa riguardante le relazioni interconfessionali nel regno della Romania: il Regolamento per le relazioni ecclesiastiche del clero ortodosso (1881)</i>	»	405
NOTA		
SAVERIO DI LISSO <i>Il metodo in teologia: storia e prospettive</i>	»	433
RECENSIONI.....	»	439

SAVERIO DI LISO*

Il metodo in teologia: storia e prospettive

V. Di Pilato, *Discepoli della via. Questioni e prospettive sul metodo della teologia*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 253, € 23,00.

Il metodo dice di un «camminare insieme», lungo la via, a partire dal *locus* dove Cristo si è «situato» (*Sitz im Leben*), nella storia degli uomini, tracciando il percorso trinitario verso il Padre, con la forza di «quel soffio di Vita» che è lo Spirito.

Le parole, appena parafrasate, della presentazione di Piero Coda, compendiano efficacemente il significato e il pregio di questo libro di Vincenzo Di Pilato, dove, più che una sistemazione di teorie o un'elencazione di opere e autori – che pure è, con mano esperta, generosamente offerta al lettore – si dispiega un'esperienza di vita personale, intellettuale ed ecclesiale, puntellata con una bibliografia ricca sia sul versante teologico e teoretico, sia sul versante storico-critico.

La domanda che si impone, di là dall'ordinata e coerente sequenza dei temi e dei capitoli, emerge, a mio parere, nel corso del capitolo centrale, quello dedicato al «metodo del Vaticano II»: «Dopo l'oblio di Cano, quale metodo?» (c. 7.3, 126). In effetti, è attorno a questo interrogativo che procede la verifica dell'ipotesi iniziale: mantenendosi lungo il crinale scosceso del «metodo del realismo». Melchor Cano (1509-1560), autore del *De locis theologicis*, aveva portato a sintesi il percorso epocale dell'incontro e del «connubio tra pensiero filosofico greco-ellenistico e fede ebraico-cristiana» (17), «elaborando un “nuovo” metodo», «idoneo a dare la massima scientificità all'azione cognitiva» (28) e «capace di rispondere alla sfida lanciata dal *cambiamento d'epoca*» dal Medioevo alla Modernità, così come oggi papa Francesco addita, «in un contesto simile» (19), la sfida per «un rinnovamento e un rilancio del contributo degli studi ecclesiastici a una Chiesa in uscita missionaria» (21).

* Docente di Storia della filosofia presso la Facoltà Teologica Pugliese – Bari (diliso.saverio8@gmail.com)

I primi quattro capitoli costituiscono un affondo nel I millennio, nella tradizione filosofica e teologica antica e medievale, teso a riconoscere, presso gli autori studiati, la chiara percezione del ruolo teandrico della Chiesa e del «ritmo trinitario» della storia della salvezza.

Se la ricerca filosofica della verità, nonostante gli sforzi dei sapienti antichi, annegava conclusivamente nella «via traversa» (p. 29) della «topica» aristotelica, ossia nell'arte di ricavare argomenti dai *tópoi*, «luoghi comuni» (p. 31), la teologia cristiana nasceva, invece, su un metodo vivo, esperito nella *sequela Christi* (p. 33) e nella coscienza affettiva e agapica, non solo intellettuale – men che meno in quella gnostico-sapienziale – della rivelazione (pp. 34-35). Sicché lo spazio di Dio, più che un luogo da cercare conoscitivamente, viene a coincidere con «lo spazio esistenziale umano» (p. 37), e l'infinito domandare, dice Di Pilato riprendendo Klaus Hemmerle, trova la sua destinazione (*das Schicksal*) nel luogo (*der Ort*) della *communio* con Dio (p. 39). Di qui si edifica un'«apertura reciprocante» tra filosofia e teologia (p. 41).

Del resto, il doppio movimento (catabatico e anabatico) di *fides et ratio* non sarebbe comprensibile se non in un luogo di metessi o partecipazione di molti in uno: la Chiesa, che «è sempre “tra”» il dono e il suo accoglimento (p. 46), un'unità concreta di molte membra (p. 47), segno e presenza del mistero dell'Uno trino, per la comprensione del quale, ripete l'autore seguendo Joseph Ratzinger e Walter Kasper, viene scardinata l'ontologia della sostanza ed esaltata la realtà della relazione (pp. 59-60), esperita nell'avvenimento cristiano, nel *Vorgang*, nella «kenosi di Gesù» (p. 61).

Questa via, che spingeva i fedeli e i pensatori cristiani a enfatizzare l'unità nella diversità, l'unità del Dio trino e del «corpo» della Chiesa muovendo dalle molte «membra», trovava un'ulteriore e più perspicua descrizione nella nozione di «ritmo», mutuata da Ireneo di Lione (p. 67). L'immagine della teologia come «arte dei suoni», sinfonia più che polifonia (c. 4), consente a Vincenzo Di Pilato di attraversare l'epoca boeziana e di approdare a Tommaso d'Aquino senza pagare un dazio eccessivo all'argomentare dialettico dei *magistri* scolastici. L'autore fa cenno esplicitamente al *Rhythmus* di Alano da Lilla (p. 78) e implicitamente, forse, al *Didascalicon* di Ugo di San Vittore, ispiratore della *Reductio artium ad Theologiam* di Bonaventura da Bagnoregio, quale esempio di un metodo al contempo «assiomatico geometrico e musicale» (p. 81) della teologia.

Ma è su Tommaso d'Aquino che si appunta l'interesse di Di Pilato, perché in grado di coniugare *auctoritas* e *ratio*, con grande equilibrio, non per «dimostrare» la fede con la ragione, ma per «manifestarne» ragionevolmente il messaggio salvifico (pp. 83-84). In questo lavoro metodologico del «*principe*» dei filosofi cristiani, come lo appella Leone XIII nella

Aeterni Patris – su cui tornano utili le illuminanti premesse di Pasquale Porro alla sua monografia dal titolo *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012 – si dispiega nel XIII secolo, per così dire, il futuro della teologia. Lo spunto dell'articolo 8 della *Prima Pars* della *Summa theologiae* ipotizza una gerarchia di *loci theologici*, onde *argumentari* e non soltanto *intelligere id quod creditur* (p. 85).

Ormai con Tommaso la questione dei *loci theologici* era posta: da una parte i *loci ab auctoritate revelationis*, dall'altra i *loci ab auctoritate humanae rationis* (p. 86). Serviva l'impatto con una realtà nuova, quella del Cinquecento, scossa non solo dalla questione luterana e dalla scienza moderna, ma anche dalla scoperta di un Nuovo mondo, a fomentarne le potenzialità.

L'opera di Melchor Cano si situa proprio nel pieno del periodo storico segnato dalla preoccupazione per la riforma della teologia, che raccoglie i suoi principali sforzi tanto nel campo umanista con Erasmo da Rotterdam, quanto in quello protestante, con Filippo Melantone. L'esigenza principale di Cano, come per il francescano Luis de Carvajal, autore del *De restituta theologia* (1545), è di rimuovere i *monstra* dialettici dalla teologia e recuperare la centralità delle fonti della fede, riuscendo a valorizzare la teologia «positiva» accanto a quella scolastico-sistematica.

Per la verità, i più accreditati studiosi di Cano nel Novecento – da Ambroise Gardeil e Albert Lang fino a Bernhard Körner – hanno insistito sul ruolo dimostrativo (*Beweis*) ovvero gnoseologico (*Erkenntnislehre*) del suo contributo alla teologia, esaltandone prevalentemente il nesso con la metodologia logico-deduttiva riveniente da Gregorio da Rimini e soprattutto da John Mair (1467-1550), celebre maestro parigino ai tempi di Francisco de Vitoria (1483-1546), a sua volta maestro di Cano e fondatore della *Escuela de Salamanca*.

Vincenzo Di Pilato sembra voler fondare la sua interpretazione sull'autorevole e proficua riflessione di Max Seckler, il quale in un saggio di qualche anno fa (M. SECKLER, *Il significato ecclesiologico dei «loci theologici»*, in ID., *Teologia, scienza, Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1988) sottolineava che nell'idea sistematica dei *loci theologici* elaborata da Melchor Cano e diventata canonica per la teologia cattolica successiva, il dimorare nella verità di Cristo viene garantito da «un organismo interattivo di soggetti della Tradizione». In questo modo, «il tutto della *veritas catholica* in quanto *veritas catholica* si realizza soltanto nella cooperazione di questa totalità». Il limite di tale concezione – notava Seckler – sta nel fatto che i vari soggetti potevano, di fatto, diventare «sempre più autonomi» (cf. i saggi di Piero Coda e di Max Seckler in *Il metodo teologico oggi – II. Comunione in Cristo tra memoria e dialogo*, numero monografico di *Pontificia Academia Theologica* [2006]1).

Per una sorta di «eterogenesi dei fini», la proposta metodologica di Melchor Cano, che pure aveva mostrato consapevolezza, a dire di Bernhard Körner, nei confronti della vitalità interna e interconnessione organica dei *loci* (p. 106), fu vista prevalentemente come la cristallizzazione della distinzione tra «teologia positiva e teologia scolastica», seguendo Yves Congar (p. 96), ovvero del sistema dei luoghi argomentativi e persino l'esempio di una *théologie autoritaire*, come fu chiamata da Marie-Dominique Chenu (p. 111).

Al contrario, Di Pilato, pur consapevole della riduzione documentaristica a cui si era esposto il metodo di Cano – «i “luoghi teologici” di Cano somigliano tanto a “documenti” storici, riposti in appositi “cassetti” museali, da cui la Chiesa trova argomenti per ribadire la propria autorità “divina”» (p. 111) –, ha provato invero a scorgere in questa grandiosa e architettonica opera di metodologia teologica anche l'originario vissuto della coscienza del suo autore, nonché una «nuova modalità di esercizio dell'intelligenza in rapporto alla fede» (p. 112). Non si dimentichi, peraltro, che Cano applicò generosamente il suo metodo – al contempo teologico e filosofico – a un vissuto esperienziale a lui ben noto: la questione degli indios, interrogandosi sulla legittimità del dominio spagnolo e della guerra (*De dominio indorum* e *De bello*: se ne vedano i testi in L. PEREÑA VICENTE, *Mision de España en América. 1540-1560*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1956).

La riflessione canista lasciava aperto un quesito, quello delle «fonti» della teologia (Scrittura e tradizione), già toccato dal concilio di Trento e risolto ammettendo un'equa ripartizione del valore di entrambe (*pari pietatis affectu ac reverentia*) che, secondo Di Pilato, ha attraversato la storia della teologia moderna fino allo schema conciliare *De fontibus revelationis* e alla *Dei verbum* (si veda il c. 7.2): una, in verità, è la fonte della rivelazione, «Dio che si rivela» non solo come oggetto di studio ma come soggetto della teologia (p. 126).

Nel «metodo del Vaticano II» si è rivelata la possibile unificazione della molteplicità dei *loci* nell'unità della parola di Dio che «sorregge l'intero processo di Tradizione di sé medesima» (p. 149): *divina eloquia cum legente crescunt*, per dirla con le parole dell'*Omelia su Ezechiele* di Gregorio Magno.

Ogni argomentare, dunque, di là dall'articolarsi in *loci*, *sedes argumentorum*, *argumentationes* non può non muovere dal vissuto personale, dall'esperienza di Dio, Soggetto e Oggetto della teologia. Tale è la possibilità del fare teologia oggi: muovendo dalla «conversione religiosa» (Bernard Lonergan), che riconosce nell'orizzonte dell'adesione esistenziale (affettiva più che intellettuale) la «precomprensione» ermeneutica di qualsiasi progresso teologico, «il punto in cui una sincera vita cristiana si traduce in corretta teologia» (p. 142); ovvero, come dice

Hans Waldenfels, immergendosi in un *Elliptisches Denken*, un pensiero processuale ed ellittico, contestuale, in grado di «scrutare i segni dei tempi alla luce del Vangelo» (p. 160).

La «via» teologica per la Chiesa in uscita e in una situazione di pluralismo, dunque, secondo la prospettiva della *Veritatis gaudium* di papa Francesco, è posta. Più che una metodologia razionalistica e sistematica, assume i connotati di una «fenomenologia trinitaria» (c. 8.1.2.3), fondata sull'«Evento» pasquale, vero *locus theologicus fundamentalis* (p. 189), esperito in una dimensione agapica, prima ancora che cognitiva ed epistemica: «È il gioco che viene giocato», per dirla con Hans-Georg Gadamer e Klaus Hemmerle (p. 204).

In un articolo pubblicato qualche anno fa, il filosofo inglese Michael Dummett si interrogava sul futuro della filosofia e giungeva a riconoscere che essa non può darsi da sé la «materia» su cui riflettere ma deve trarla da altre fonti, dall'esperienza viva degli uomini, in ultima istanza dal «senso comune»: «The fruit of philosophy is not knowledge of some special subject-matter, but a better understanding of what we know from other sources» (M. DUMMETT, «The Nature and Future of Philosophy», in *Rivista di storia della filosofia* 58[2003], 13-22).

Ebbene, il lavoro di Vincenzo Di Pilato, solidamente poggiato su competenze filosofiche oltre che teologiche, sembra indicare la stessa «strada» alla teologia, superando ovvero inverando organicamente il «sistema» dei *loci*: l'impostazione «contestuale» e la «conversione» al «senso religioso», ovvero l'apertura a tutti i fattori dell'esistenza (p. 230), sono la via per riconoscere come origine e per ricercare come compimento l'*Unum* quale «convivialità delle differenze» (p. 231).