

LA TEOLOGIA DEI SANTI COME “SCIENZA DIVINA” DEI PADRI, DOTTORI E MISTICI

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL

PATH 7 (2008) 271-287

0. Introduzione: «Conoscere l'Amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza»

La migliore chiave biblica della teologia dei santi è questo testo di san Paolo nella *Lettera agli Efesini*:

«Piego le ginocchia davanti al Padre dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome, perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore. Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nell'amore (*agape*), siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio. A Colui che in tutto ha potere di fare molto più di quanto possiamo domandare o pensare, secondo la potenza che già opera in noi, a Lui la gloria nella Chiesa e in Cristo Gesù per tutte le generazioni, nei secoli dei secoli! Amen» (*Ef* 3, 14-21).

È una preghiera che esprime la teologia dei santi come “teologia in ginocchio”, una preghiera al Padre, per Cristo nello Spirito Santo, una preghiera cristocentrica e trinitaria. È la teologia della Chiesa come Popolo di Dio, Popolo santo, costituito da “tutti i santi”. Non è conquista dell'uomo, ma Dono di Dio nello Spirito Santo. È interamente fondata nella Fede e l'Amore (*agapè*, che viene tradotta come amore o carità) che, insieme alla

Speranza sono i pi  grandi dono dello Spirito Santo. Questa teologia di tutti i santi   una conoscenza misteriosa e paradossale, poich  consiste nel «conoscere l'Amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza»¹. Con il simbolo delle quattro dimensioni, Paolo vuole significare il carattere inesauribile del Mistero di Cristo.

Tale affermazione dell'Apostolo trova come la sua conferma e la sua verifica in ci  che scrive 1500 anni pi  tardi san Giovanni della Croce, dopo la lunga e storica esperienza della Chiesa nella sua progressiva conoscenza ed "esplorazione" del Mistero di Cristo attraverso la riflessione e l'esperienza dei santi:

«Per quanti misteri e meraviglie abbiano scoperto i santi dottori o abbiano contemplato le anime sante in questa vita, la maggior parte   rimasta inespresa e ancora da comprendere. Resta *molto da approfondire in Cristo!* Egli   come una ricca miniera piena di molte vene di tesori, delle quali, per quanto sfruttate, non si riuscir  mai a toccare il fondo o a vedere il termine; anzi in ogni sinuosit , qua e l , si trovano nuovi filoni di altre ricchezze. Ci  faceva dire a san Paolo, parlando del Cristo: *In Lui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza (Col 2, 3)*»².

Cos , attraverso la riflessione dei santi dottori e la contemplazione dei mistici, la Chiesa non ha mai smesso di "esplorare" il Mistero di Cristo, di "scavare" in questa inesauribile miniera, scoprendo sempre nuovi tesori e nuove meraviglie.

In questo breve studio, cercheremo di presentare questa teologia dei santi secondo quattro aspetti:

1. La Luce di Cristo, attraverso il "prisma" dei Padri, Dottori e Mistici
2. *Scientia fidei* e *Scientia amoris*
3. Le tre "virt  teologiche" di fede, speranza e amore

¹   proprio l'espressione che avevo scelto vent'anni fa come titolo della mia tesi dottorale, F.-M. L  THEL, *Conna tre l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints* ( d. du Carmel, Venasque 1989). Cf. anche il mio ultimo articolo, F.-M. L  THEL, "Verbum spirans Amorem": *Conoscenza e Amore nella teologia della Croce, della Luce e della Carne del Verbo secondo sant'Anselmo, san Tommaso e santa Caterina* (in PATH, 2008/1).

² SAN GIOVANNI DELLA CROCE nel *Cantico Spirituale B*, str 37, n. 4.

4. Le quattro forme della teologia dei santi: mistica e pratica, simbolica e noetica

1. La Luce di Cristo, attraverso il “prisma” dei Padri, Dottori e Mistici

Santa Teresa di Lisieux, che san Pio X riconosceva già come «la più grande santa dei tempi moderni», e che Giovanni Paolo II ha dichiarato Dottore della Chiesa, ci offre una delle migliori chiavi interpretative della teologia dei santi. Lo fa in un testo semplice e geniale alla fine della sua *Autobiografia*. Commentando un testo biblico, le parole che la Sposa rivolge allo Sposo nel *Cantico dei Cantici*: «Attirami, noi correremo» (Ct 1, 4), la carmelitana ci parla della “scienza divina” che tutti i santi, lungo la storia della Chiesa, hanno attinto alla stessa sorgente della preghiera. Spontaneamente, Teresa ritrova un grande simbolo della divinizzazione: la nostra umanità è come il ferro reso incandescente e attraente dal fuoco dello Spirito Santo, fuoco dell’Amore di Gesù:

«Ecco la mia preghiera: chiedo a Gesù di attirarmi nelle fiamme del suo amore, di unirmi così strettamente a Lui, che Egli viva ed agisca in me. Sento che quanto più il fuoco dell’amore infiammerà il mio cuore, quanto più dirò: Attirami! tanto più le anime che si avvicineranno a me (povero piccolo rottame di ferro inutile, se mi allontanassi dal braciere divino) correranno rapidamente all’effluvio dei profumi del loro Amato, perché un’anima infiammata d’amore non può rimanere inattiva [...]. Tutti i santi l’hanno capito e in modo più particolare forse quelli che riempiono l’universo con l’irradiazione della dottrina evangelica. Non è forse dall’orazione che i Santi Paolo, Agostino, Giovanni della Croce, Tommaso d’Aquino, Francesco, Domenico e tanti altri illustri Amici di Dio hanno attinto questa scienza divina che affascina i geni più grandi? Uno scienziato ha detto: “Datemi una leva, un punto d’appoggio, e solleverò il mondo”. Quello che Archimede non ha potuto ottenere perché la sua richiesta non era rivolta a Dio ed era espressa solo dal punto di vista materiale, i Santi l’hanno ottenuto in tutta la sua pienezza. L’Onnipotente ha dato loro come punto d’appoggio: Se stesso e Sé Solo. Come leva: l’orazione, che infiamma di un fuoco d’amore, ed è così che essi hanno sollevato il mondo, è così che i Santi ancora militanti lo sollevano e i Santi futuri lo solleveranno fino alla fine del mondo³».

³ *Manoscritto C*, 36 r^o-v^o. Cf. l’edizione critica: THERESE DE LISIEUX, *Oeuvres Complètes* (Cerf/DDB, Paris 1992), tradotta in italiano: *Opere Complete* (Libreria Editrice

Questo testo, nella sua semplicità, è molto ricco di contenuti teologici. Nella sua continua prospettiva cristocentrica, Teresa esprime in modo splendido l'unità della teologia dei santi come teologia orante, sempre nutrita dalla Sacra Scrittura, nel suo sviluppo storico attraverso i *Padri* della Chiesa, i *Dottori* del medioevo e i *Mistici* dal medioevo all'epoca moderna. I nomi qui citati da Teresa sono veramente esemplari. Paolo, teologo ispirato, rappresenta gli autori biblici, ai quali l'antica tradizione orientale aveva riservato il titolo di "teologi"⁴. Agostino rappresenta eminentemente i Padri della Chiesa, che sono i grandi teologi dei primi secoli. Tommaso d'Aquino, "il Dottore Angelico", è la figura emblematica dei Dottori del medioevo, nel contesto nuovo delle università. Francesco d'Assisi e Giovanni della Croce sono nel modo più caratteristico i Mistici tanto presenti nella Chiesa a partire dal medioevo fino ai nostri giorni.

In modo semplice, ma veramente geniale, la piccola Teresa mette in luce la teologia dei santi. È proprio la stessa "scienza divina" comune a tutti questi santi tanto diversi per l'epoca e la cultura, perché viene dalla stessa fonte dell'orazione, cioè della preghiera profonda, nella quale il Fuoco divino dello Spirito Santo è sempre ricevuto, a partire dal giorno della Pentecoste. I primi discepoli di Gesù hanno accolto il Dono del suo Spirito, sotto la forma simbolica del fuoco, mentre erano riuniti nella preghiera con Maria nel Cenacolo (cf. *At* 1, 14). Questo è esattamente il senso delle prime parole di Teresa: «Ecco la mia preghiera, chiedo a Gesù di attirarmi nelle fiamme del suo Amore». La "scienza divina" di tutti questi santi è come la Luce che emana da questo Fuoco dello Spirito Santo. È la Luce di Cristo che risplende sempre nello Spirito nel Cuore della Chiesa. Una tale teologia non è mai conquista dell'uomo, ma Dono di Dio. L'uomo non può acquistarla con le sue sole forze, ma deve chiederla sempre nella preghiera, umilmente, "in ginocchio", come lo faceva già lo stesso Paolo nel testo che abbiamo citato all'inizio (*Ef* 3, 14-21).

Vaticana, ed. OCD, Roma 1997). Usiamo le sigle: MS per i tre *Manoscritti Autobiografici* (A, B, C), LT per le *Lettere*, P per le *Poesie*, PR per le *Pregchiere* e PR per le *Pie Riecreazioni* (operette teatrali). Cf. anche il mio articolo: *L'amore di Cristo come luogo della verità. Il contributo teologico di santa Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa* (in PATH, 2006/1).

⁴ Ad esempio, Dionigi Areopagita usa la parola "teologi" (*theologoi*) solo per gli autori biblici. Così, citando sant'Ignazio d'Antiochia, non lo colloca tra i "teologi", ma tra gli "autori sacri" (*ierologoi*) (*Nomi Divini*, IV, 12). La tradizione orientale farà poche eccezioni, per i santi Gregorio Nazianzeno, chiamato "il teologo" e Simeone "il nuovo teologo".

Affermando l'unità di questa “scienza divina” che viene sempre dalla Sacra Scrittura e che si sviluppa nella continuità storica dei Padri, dei Dottori e dei Mistici, Teresa ci offre uno strumento scientifico importantissimo, che mi piace definire simbolicamente come il “prisma” della teologia dei santi. Se la carmelitana non temeva l'uso di simboli moderni come quello dell'*ascensore*, possiamo sicuramente usare questo simbolo del “prisma” per caratterizzare la *complementarità e l'inseparabilità dei Padri, dei Dottori e dei Mistici*: uno strumento teologico che ci permette di conoscere meglio la Luce di Cristo e di scoprirne i colori sempre nuovi e sempre belli.

I Padri, che hanno una vicinanza particolare con gli Apostoli e la Scrittura, hanno anche il grande vantaggio di unire nelle loro opere la “teologia pensata” e la “teologia vissuta”, cioè la *scientia fidei*, di carattere speculativo o noetico, e la *scientia amoris*, di carattere mistico. È proprio il caso di Agostino citato da Teresa. Le sue *Confessioni* sono la fondamentale autobiografia mistica e come la chiave interpretativa delle autobiografie di Teresa d'Avila e di Teresa di Lisieux. Il suo *De Trinitate* è invece un capolavoro di teologia speculativa che non cesserà di ispirare i grandi Dottori come Anselmo e Tommaso. Si vede lo stesso nei Padri Greci, specialmente in Dionigi Areopagita, che insieme ad Agostino, è una delle principali fonti patristiche dei Dottori e dei Mistici.

Invece, a partire dal Medioevo, e soprattutto con la nascita delle Università, i santi saranno più “specializzati”, o nel campo della *scientia amoris* come Francesco, o nel campo della *scientia fidei* come Tommaso. Ma, prima di Teresa, il grande Dottore universitario san Bonaventura parlava esplicitamente della “scienza” e della “teologia” di Francesco, superiore a quella dei maestri dell'Università. Secondo le sue parole, Francesco insisteva anche lui sulla necessità della preghiera e della conversione al Vangelo, come condizioni fondamentali di ogni autentico studio teologico⁵.

2. *Scientia fidei e Scientia amoris*

La teologia dei santi è dunque la migliore espressione della teologia della Chiesa, inseparabilmente come *scientia fidei* e *scientia amoris*. Dopo il Concilio, negli insegnamenti del Magistero più recente, ne troviamo un'espres-

⁵ *Legenda Major*, XI, 2, in *Fontes Franciscani*, Assisi, 1995, ed. Porziuncola, 870; traduzione italiana in *Fonti Francescane*, n. 1187-1189.

sione luminosa nella Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* del Servo di Dio Giovanni Paolo II (2001). Infatti, il Papa usa questa espressione *scientia amoris* per caratterizzare la “teologia” di Teresa di Lisieux e il motivo del suo Dottorato: «La carit   è davvero il “cuore” della Chiesa, come aveva ben intuito santa Teresa di Lisieux, che ho voluto proclamare Dottore della Chiesa proprio come esperta della *scientia amoris*»⁶.

Nella stessa Lettera Apostolica, questa *scientia amoris* viene anche caratterizzata come “teologia vissuta dei santi”, con l’esempio della stessa Teresa di Lisieux e di Caterina da Siena, anche lei Dottore della Chiesa. Questa “teologia vissuta”    presentata in relazione con “l’indagine teologica” che    piuttosto la *teologia pensata*, cio   la classica riflessione teologica come *scientia fidei*. Bisogna citare questo testo nel quale le due sante Mistiche sono presentate come eccellenti “teologhe” del Mistero di Cristo sofferente:

«Di fronte a questo Mistero, accanto all’indagine teologica, un aiuto rilevante pu   venirci da quel grande patrimonio che    la “teologia vissuta” dei Santi. Essi ci offrono indicazioni preziose che consentono di accogliere pi   facilmente l’intuizione della fede, e ci   in forza delle particolari luci che alcuni di essi hanno ricevuto dallo Spirito Santo, o persino attraverso l’esperienza che essi stessi hanno fatto di quegli stati terribili di prova che la tradizione mistica descrive come “notte oscura”. Non rare volte i Santi hanno vissuto qualcosa di simile all’esperienza di Ges   sulla croce nel paradossale intreccio di beatitudine e di dolore. Nel *Dialogo della Divina Provvidenza* Dio Padre mostra a *Caterina da Siena* come nelle anime sante possa essere presente la gioia insieme alla sofferenza: “E l’anima se ne sta beata e dolente: dolente per i peccati del prossimo, beata per l’unione e per l’affetto della carit   che ha ricevuto in se stessa. Costoro imitano l’immacolato Agnello, l’Unigenito Figlio mio, il quale stando sulla croce era beato e dolente” (*Dialogo* c. 78). Allo stesso modo *Teresa di Lisieux* vive la sua agonia in comunione con quella di Ges  , verificando in se stessa proprio il paradosso di Ges   beato e angosciato: “Nostro Signore nell’orto degli Ulivi godeva di tutte le gioie della Trinit  , eppure la sua agonia non era meno crudele.    un mistero, ma le assicuro che, da ci   che provo io stessa, ne capisco qualcosa” (*Ultimi*

⁶ NMI, n. 42. Allo stesso modo, la Lettera Apostolica che dichiara Teresa Dottore della Chiesa inizia con le parole: «Divini Amoris scientia». L’espressione “scienza d’amore” era usata da Teresa stessa all’inizio del *Manoscritto B*: «La scienza d’Amore [...] non desidero altra scienza che questa» (*Ms B*, 1r). Cf. il mio articolo, F.-M. L  THEL, *Verit   e Amore di Cristo nella teologia dei santi: L’orientamento teologico della Lettera Apostolica “Novo Millennio Ineunte”* (in PATH, 2002/2).

Colloqui, Quaderno Giallo, 6/7/97). È una testimonianza illuminante! Del resto, la stessa narrazione degli Evangelisti dà fondamento a questa percezione ecclesiale della coscienza di Cristo, quando ricorda che, pur nel suo abisso di dolore, egli muore implorando il perdono per i suoi carnefici (cf. *Lc 23, 34*) ed esprimendo al Padre il suo estremo abbandono filiale: “Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito”» (*Lc 23, 46*)⁷.

È un testo importantissimo, un testo veramente programmatico che indica un nuovo cammino teologico per il terzo millennio. La complementarità e l’inseparabilità della “*indagine teologica*” e della “*teologia vissuta dei santi*” è come un “binario” sul quale conviene camminare. In realtà, si tratta della stessa complementarità e inseparabilità dei *Padri, dei Dottori e dei Mistici*. È importante il fatto che la dottrina di queste due sante Mistiche non è qualificata qui come “spiritualità”, ma come “teologia”, “teologia vissuta”, e anche come “scienza”, *scientia amoris*.

Si tratta dunque di due forme distinte, ma inseparabili e complementari della teologia della Chiesa come autentica conoscenza del Mistero di Dio in Cristo Gesù: Da una parte la “*teologia pensata*” come *scientia fidei*, che mette in gioco il rapporto tra *fede e ragione* e dall’altra parte la “*teologia vissuta*” come *scientia amoris*, che mette in gioco il rapporto tra *fede e amore*. Certo, dobbiamo sottolineare l’uso analogico della parola “scienza”. Come *scientia amoris*, questa “teologia vissuta” di Teresa di Lisieux non è meno “scientifica” di quella di sant’Anselmo e di Tommaso, Dottori della Chiesa, che sono maestri esemplari della *scientia fidei*, cioè della *fides quaerens intellectum* (S. Anselmo). E così, Anselmo e Tommaso erano i due Dottori più citati nell’Enciclica *Fides et Ratio*, dello stesso Giovanni Paolo II. Conviene dunque interpretare la *Novo Millennio Ineunte* è come la Lettera *Fides et Amor* che mette in luce l’altro lato del dittico, con la *scientia amoris* di Caterina da Siena e di Teresa di Lisieux.

Secondo le parole del Papa, le due Mistiche esprimono «la percezione ecclesiale della coscienza di Cristo» nel momento più misterioso e paradossale della sua Passione Redentrice, cioè nella coesistenza della beatitudine e del più grande dolore. Su questo punto, la “teologia vissuta” di Caterina e di Teresa viene confermare e come “verificare” la “teologia pensata” di san Tommaso. Nella *Somma Teologica*, egli afferma che Cristo, nella sua passio-

⁷ *Ibidem*, n. 27.

ne sperimentava il pi   grande dolore che sia mai esistito (III q 46 art 6-7), ma senza perdere la sua visione beatifica (art 8). I Mistici hanno molto approfondito questo paradosso e aiutano a capirne la verit  . L'espressione di Caterina riguardo a Cristo "beato e dolente" riassume letteralmente il pensiero di Tommaso. Teresa di Lisieux non usa mai l'espressione di "visione beatifica", ma ne mostra tutto l'importanza per noi, quando afferma costantemente che sempre Ges   la vedeva, la conosceva e l'amava personalmente. Per esempio, dice a Ges   Bambino: «Tu pensavi a me» e a Ges   Agonizzante: «Tu mi vedevi»⁸. Delle Mistiche pi   recenti, come santa Gemma Galgani (+ 1903) e la beata Dina Bélanger (+ 1929)⁹, aiutano il teologo a capire che la visione beatifica di Ges   non contraddice la verit   della sua sofferenza, ma al contrario la porta all'estremo, dando alla sua anima la visione chiara di tutto il peccato del mondo che deve allora "appropriarsi". In questo momento, la visione era in qualche modo pi   "dolorifica" che "beatifica"¹⁰!

Nella teologia patristica, la distinzione tra queste due modalit   della teologia come "indagine teologica" e "teologia vissuta" era stata espressa con grande chiarezza da Dionigi Areopagita in un testo famoso che bisogna citare. Dionigi parla della conoscenza del Mistero di Cristo:

«Queste cose sono state sufficientemente trattate da noi in altri passi e sono state celebrate (*umnetai*) dal nostro nobile maestro (Ieroteo) in maniera mirabile nei suoi *Elementi teologici*;

- sia che le abbia ricevute (*pareilephen*) dai santi teologi (Apostoli ed evangelisti, cio   la tradizione apostolica);

- sia che le abbia ricavate da un'indagine scientifica (*epistemonik  s ereun  s*) delle Scritture, dopo molto esercizio e pratica di esse (la teologia "noetica");

- sia che sia stato iniziato (*emueth  *) da una pi   divina ispirazione, non solo studiando ma ancora patendo le cose divine (*ou monon math  n alla kai path  n ta theia*), e se cos   si pu   dire, dopo essere divenuto perfetto grazie alla sua simpatia (*sumpatheia*) con esse, nella mistica unione e fede

⁸ Cf. la sua poesia: *Ges   mio Diletto ricordati* (P 24, str 6 e 21).

⁹ Cf. il mio libro, F.-M. L  THEL, *L'amore di Ges   Crocifisso Redentore dell'uomo: Gemma Galgani* (Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2004, col "Testi Mistici") e il mio articolo, F.-M. L  THEL, *Dina, la mistica* (in *Atti del Simposium Internazionale sulla beata Dina Bélanger*, Citt   del Vaticano 2007).

¹⁰ Cf. il mio articolo, F.-M. L  THEL, *Le Mystère de l'Agonie de Jésus    la lumière de la théologie des saints* (in PATH 2003/2).

(*mustiken enôsin kai pistin*) che non si può apprendere» (la teologia mistica)¹¹.

Sulla base fondamentale della Tradizione apostolica e della Sacra Scrittura, Dionigi esprime con grande chiarezza la distinzione tra queste due modalità della teologia della Chiesa: la teologia noetica che si acquista per mezzo dello studio, e la teologia mistica che si riceve per mezzo dell'esperienza. Nell'interpretazione di san Tommaso, la prima modalità è la *scientia fidei*, mentre la seconda è considerata come *sapientia*, ed è frutto della carità. Commentando questo testo di Dionigi, Tommaso afferma: «Questa simpatia o connaturalità con le realtà divine è opera della carità che ci unisce a Dio» (II-II q. 45 art 2 co). Allo stesso modo, san Giovanni della Croce distingue chiaramente «la teologia scolastica mediante la quale si intendono le verità divine» e «la teologia mistica che si conosce per amore, nella quale le verità divine non solo si conoscono, ma insieme si gustano»¹². È proprio il rapporto tra teologia ed esperienza, cioè tra teologia vissuta e teologia pensata.

3. Le tre “virtù teologiche” di fede, speranza e amore

Secondo l'insegnamento di san Paolo, i tre doni principali dello Spirito Santo nella Chiesa in questa vita sono *la fede, la speranza e l'amore*, ma *più grande dei tre è l'amore* (cf. 1 Cor 13, 13). Sono le modalità essenziali della grazia ricevuta nel Battesimo, i mezzi della santità, dell'unione con Dio e della conoscenza di Dio in Gesù Cristo. San Tommaso d'Aquino le chiama *Virtutes Theologicae*¹³, espressione che è meglio tradurre letteralmente come “Virtù teologiche” (piuttosto che “teologali”). Ed è proprio a questo livello che possiamo verificare come, secondo le parole di Teresa di Lisieux citate sopra, san Tommaso d'Aquino e san Giovanni della Croce hanno veramente attinto la stessa “scienza divina” alla stessa fonte della preghiera. Infatti, la fede, la speranza e la carità sono l'anima della teologia speculativa di san Tommaso come della teologia mistica di san Giovanni della Croce¹⁴.

¹¹ *Nomi Divini*, II/9, trad. di P. SCAZZOZO, nel volume DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le Opere* (ed. Rusconi, Milano 1981).

¹² *Cantico Spirituale*, Prologo.

¹³ I-II q. 62.

¹⁴ Per san Giovanni della Croce, queste tre virtù sono l'unico fondamento e l'anima di ogni vita spirituale autentica, il luogo dell'esperienza mistica, l'unico mezzo per l'unione

Qui siamo proprio al livello più specifico della teologia dei santi, di tutti i santi. La “eroicità delle virtù” che la Chiesa riconosce in tutti i santi, è principalmente l’eroicità della fede, della speranza e soprattutto dell’amore di carità. Infatti, nel capitolo V della Costituzione *Lumen Gentium* sulla *vocazione universale alla santità*, il Concilio Vaticano II definisce la *santità* come *Perfezione della Carità* (LG 40-42), a partire dalla Scrittura, facendo anche riferimento alla dottrina di san Tommaso. La carità perfetta, che caratterizza tutti i santi, abbraccia e unifica tutta la vita di una persona in tutte le sue dimensioni, essendo, secondo le parole di san Tommaso, «la madre di tutte le virtù, la radice e la forma di tutte» (I-II q. 62 art 4). Questa affermazione sintetizza ciò che scriveva Paolo:

«La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode della ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta» (1 Cor 13, 4-7).

Qui si vede come la carità abbraccia e unifica tutte le virtù morali. Quando la carità è veramente perfetta, cioè eroica, tutte le altre virtù sono presenti anche in modo eroico. “Più grande” della fede, la carità è anche in qualche modo “più teologica”. Secondo le parole di san Giovanni, l’autentica conoscenza di Dio dipende essenzialmente dall’amore di carità: «Chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio; invece chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è Amore» (1 Gv 4, 7-8).

Se le tre “virtù teologiche” sono l’anima della teologia di tutti i santi, bisogna poi distinguere *due grandi dinamismi*: da una parte il dinamismo

con Dio, della santità. Nella Fede, Speranza e Carità, la Grazia di Dio “sposa” pienamente la nostra libertà umana; è come il punto d’incontro tra l’azione di Dio e l’azione dell’uomo. Il nostro Dottore Mistico le considera dal punto di vista attivo nella *Salita del Monte Carmelo*, giacché esse mettono in gioco tutto l’impegno della nostra libertà, del nostro sforzo (è il vero significato dell’ascesi). Nella *Notte Oscura*, le considera dal punto di vista passivo, considerato che è Dio l’Autore principale e l’anima deve abbandonarsi liberamente alla sua azione purificatrice e trasformante. Solo la Fede, la Speranza e la Carità possono riempirci di Dio svuotandoci di tutto ciò che non è Dio (Cf. specialmente *Salita del Monte Carmelo*, I II, cap. 6, 7, 22; *Notte Oscura*, I II cap. 21). Questo modo di fondare tutta la teologia mistica unicamente sulle “virtù teologiche” e non su grazie straordinarie, è il migliore modo di mettere in luce la sua totale compatibilità con la teologia speculativa.

“*fides et ratio*” che caratterizza la *scientia fidei* (la “teologia pensata”, o teologia noetica), e dall’altra parte il dinamismo *fides et amor* che caratterizza la *scientia amoris* (la “teologia vissuta”, o teologia mistica), la speranza essendo presente nei due dinamismi. Così, nella *Somma Teologica* di san Tommaso, la speranza mette continuamente la *scientia fidei* della terra in relazione con la *scientia beata* del cielo (cf. I q 1 art 2). In santa Teresa di Lisieux, la *scientia amoris* è una conoscenza nuova e meravigliosa della Misericordia Infinita di Gesù che è il fondamento di una nuova speranza, senza limiti, per la salvezza di tutti gli uomini¹⁵. In relazione con la dottrina di Teresa, Hans Urs von Balthasar, negli ultimi anni della sua vita, ha specialmente sviluppato questo tema della “speranza per tutti”.

Animata dalle “virtù teologiche”, la teologia dei santi è essenzialmente una *teologia orante*. Nel testo che abbiamo citato, Teresa di Lisieux indicava giustamente la preghiera come la sorgente comune della “scienza divina” di tutti i santi. È la stessa “teologia in ginocchio” di Paolo, di Agostino, di Tommaso, di Giovanni della Croce, della stessa Teresa e di tutti gli altri. Una tale teologia attinta dalla preghiera tende anche ad esprimersi in *forma di preghiera*. Tende a trasformare la parola *su* Dio in una parola *a* Dio. *La forma letteraria della preghiera è indubbiamente la migliore forma teologica, la più “scientifica”, perché è espressa secondo gli atti stessi delle “virtù teologiche”:* “*Credo in Te, spero in Te, Ti amo*”. Così, i Padri della Chiesa si esprimono spesso in forma di preghiera. Ad esempio, le *Confessioni* di sant’Agostino sono un’immensa preghiera, una lode della Misericordia. I Mistici hanno evidentemente privilegiato questa forma della preghiera. Il *Manoscritto B* che è il capolavoro di Teresa è una lunga preghiera a Gesù: «Scrivendo, è a Gesù che parlo: così mi è più facile esprimere i miei pensieri»¹⁶. Le *Orazioni* di santa Caterina da Siena e di santa Gemma Galgani sono delle preghiere pronunciate in estasi e scritte dai testimoni.

Le preghiere di sant’Anselmo presentano un interesse del tutto particolare, perché sono il migliore ponte tra la teologia noetica come *scientia fidei*

¹⁵ I testi maggiori sono il racconto della salvezza del criminale Prazini, “*primo figlio*” di Teresa (*Ms A*, 45v-46v), la Preghiera del giorno della sua Professione (*Pr 2*) e la *Fuga in Egitto* (*Pr 6*, secondo atto, scena 6). A questa speranza per gli altri è essenzialmente legata la speranza per se stessa come “fiducia audace di diventare una grande santa” (*Ms A*, 32r). È uno degli aspetti più importanti della dottrina teresiana per tutta la Chiesa, il suo apporto essenziale come Dottore.

¹⁶ *Ms B*, 1v.

e la teologia mistica come *scientia amoris*. Due delle opere più significative di Anselmo sono delle preghiere: Il *Proslogion* che è la ripresa in preghiera del *Monologion*, e la *Meditatio Redemptionis Humanae* che è la ripresa in preghiera del dialogo *Cur Deus Homo*. E nei due casi, l'opera in forma di preghiera è più breve, ma più ricca e più densa dal punto di vista teologico. Qui, bisogna ricordare che l'espressione *fides quaerens intellectum* era il primo titolo che Anselmo aveva dato al suo *Proslogion*. È molto più che *intellectus fidei*, perché è l'atto stesso della fede espresso in forma di preghiera, animato dall'amore e dalla speranza di vedere il Volto di Dio. Ed è proprio all'interno di questa "preghiera teologica" che "esplode" una formidabile riflessione speculativa (anche filosofica) sull'Essere di Dio. La superiorità assoluta di questa forma letteraria della preghiera appare nel suo modo di "sposare" la Parola di Dio. Al Dio che dice: «Ego sum qui sum» (*Es* 3, 14), Anselmo risponde: «Tu es qui es» (*Proslogion*, c 22). Nella *Meditatio Redemptionis Humanae*, si vedono chiaramente i due dinamismi *fides et ratio* e *fides et amor*, nella successione delle due parti. La prima parte che "ripensa la Redenzione" riassume esattamente tutta la riflessione speculativa del *Cur Deus Homo*. La seconda parte che ricerca "l'amore del Redentore" ha come fondamento l'Eucaristia. Così, nella forma della preghiera, si vede come la teologia più speculativa di Anselmo si apre alla mistica, come in lui, la *scientia fidei* è orientata verso la *scientia amoris*. È tanto significativo il fatto che santa Gemma Galgani, alla fine della sua vita, leggeva queste preghiere di sant'Anselmo, senza fermarsi all'aspetto speculativo, ma intensificando straordinariamente l'aspetto mistico. È la stessa *Theologia Crucis* illustrata da Anselmo sul versante speculativo e da Gemma sul versante mistico. E qui è importante ricordare che l'espressione incandescente dell'Amore di Gesù nelle *Orazioni* di Gemma non è qualcosa di "affettivo" che non sarebbe teologico. Al contrario, poiché la carità è "più grande", è anche "più teologica"¹⁷. In Gemma come in Teresa, il semplice "Gesù Ti amo", continuamente

¹⁷ Qui, bisogna ricordare la ricchissima teologia della carità nella *Somma Teologica*, che integra le più alte considerazioni della filosofia antica sull'amore: L'*eros* platonico (attraverso Dionigi Areopagita, cf. I-II q. 28) e la *philia* aristotelica (cf. II-II q. 23 art 1). Si potrebbe dire che la carità è "l'Amore Assoluto" già dato in questa vita, lo stesso in cielo e in terra, mentre il vero "Sapere Assoluto" della *scientia beata*, è riservato al cielo. Solo Gesù, come Verbo Incarnato l'aveva già in questa vita. Vivendo quaggiù nella fede, siamo dunque radicalmente limitati nella conoscenza di Dio, mentre siamo illimitati nel suo amore. Le affermazioni di Tommaso sono molto forti a questo

“respirato” è l’atto teologico per eccellenza che penetra sempre di più nella profondità del Mistero di Cristo!

La teologia dei santi espressa in forma di preghiera è anche la più scientifica perché è la più comunicabile: Il lettore è invitato anche lui a pregare questi testi e non solo a studiarli. Purtroppo, la teologia universitaria non ha più riconosciuto questa forma letteraria della preghiera come espressione scientifica. Questo si vede nella *Somma Teologica* di san Tommaso, che è il capolavoro della teologia universitaria. È l’opera di un santo che viveva immerso nella preghiera, ma che non aveva più la libertà di Anselmo e dei Padri di usare questa forma della preghiera nelle sue opere scientifiche. Ma usando il nostro “prisma” della teologia dei santi, basta “completare” la *Somma* con le grandi preghiere di Santa Caterina da Siena, cioè completare il Trattato di Dio (I q 2-43) con le lodi e orazioni alla Trinità, completare il trattato di Cristo (III) con le Orazioni a Cristo Crocifisso e Risorto, a Maria nell’Incarnazione, ecc...

4. Le quattro forme della teologia dei santi: mistica e pratica, simbolica e noetica

La teologia universitaria, che ha emarginato la forma letteraria della preghiera, ha emarginato allo stesso tempo la mistica e la simbolica, con il rischio di ridurre la teologia alla sola forma intellettuale, noetica, vedendo la teologia solo come *scientia fidei* secondo il dinamismo *fides et ratio*. Tutto il resto diventa “spiritualità”. Invece, la *Novo Millennio Ineunte* ci parla non di “spiritualità” ma di “teologia vissuta” che è vera “scienza”, *scientia amoris*. E Teresa di Lisieux ci parlava allo stesso modo della “scienza divina” dei Padri, Dottori e Mistici.

Alla fine di questo breve percorso, dopo aver considerato questi due versanti della teologia come *scientia fidei* e *scientia amoris* secondo i due dinamismi delle “virtù teologiche”: *fides et ratio* e *fides et amor*, possiamo

riguardo. Secondo le sue parole, la carità viene data «non secondo la capacità naturale dell’uomo, ma secondo la volontà dello Spirito Santo» (II-II q. 24 art 3), perciò può sempre crescere (art 4), fino all’infinito, non essendo nessun limite al suo aumento perché è una certa partecipazione della Carità infinita che è lo Spirito Santo (art 7). Così, in questa vita, Dio può già essere amato da noi *immediatamente* (II-II q. 27 art 4), *totalmente* (art 5) e *smisuratamente* (art 6).

distinguere quattro forme essenziali della stessa teologia dei santi come teologia mistica e pratica, simbolica e noetica.

La *scientia amoris* dei Mistici è inseparabilmente teologia mistica e teologia pratica, secondo la natura stessa dell'amore di carità che è amore di Dio e del prossimo, che non può essere mistico senza essere pratico. Così la dottrina dei grandi Mistici ha sempre un carattere pratico: come vivere il Vangelo mettendo in pratica il grande comandamento dell'Amore.

Ma i santi Mistici sono anche i maestri della teologia simbolica: questo si vede ugualmente in Caterina da Siena, Giovanni della Croce e Teresa di Lisieux, Dottori della Chiesa. Invece i Dottori come Anselmo e Tommaso sono i maestri insuperabili della teologia noetica come *scientia fidei*.

La teologia dei Padri ha il grande vantaggio di presentare tutte queste forme insieme, nello stesso santo, come si vede per esempio in sant'Agostino. Questa prospettiva patristica è stata presentata in modo più sistematico da Dionigi Areopagita, ed è a lui che faremo riferimento adesso.

Nel capitolo III della sua *Teologia Mistica*, Dionigi ci presenta la sua sintesi, con il riassunto delle sue opere principali, sempre in rapporto con la Sacra Scrittura. Le *Istituzioni Teologiche*, che avevano come oggetto la Trinità e l'Incarnazione, sono andate perdute, mentre abbiamo il libro dei *Nomi Divini* che riguarda i nomi intelligibili di Dio, comuni alle Tre Persone, rivelati nella Scrittura: Bontà, Bellezza, Amore, Essere, Sapienza, Unità... Queste due opere sono l'espressione della *Teologia Noetica*. Poi, Dionigi presenta la sua *Teologia Simbolica* che riguardava le espressioni sensibili, antropomorfe, attribuite a Dio nella Scrittura. Quest'opera è andata perduta, ma Dionigi ci offre il suo pensiero sullo stesso argomento in molti testi, specialmente nella *Lettera IX*. Viene poi presentata la stessa *Teologia Mistica* che è la più alta teologia possibile in questa vita, e che è oltre ogni simbolo come oltre ogni concetto. È proprio la conoscenza «dell'Amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza» (cf. *Ef* 3, 19), del suo «Nome che è al di sopra di ogni Nome» (*Fil* 2, 9). È l'ineffabile unione con Dio nel silenzio e nella tenebra, simboleggiata dalla nube del Sinai e della Trasfigurazione¹⁸.

¹⁸ Ecco il testo di questo capitolo III della *Teologia Mistica*: «Nelle nostre *Istituzioni teologiche* abbiamo celebrato i punti principali della teologia affermativa, cioè come l'eccellente natura divina sia proclamata una e sia proclamata trina, e in che senso si parla di paternità e di filiazione a proposito di questa natura; che cosa voglia significare la teologia dello Spirito Santo e come dal Bene immateriale e indivisibile siano nate le Luci interiori della Bontà; e come esse siano rimaste in lui, in se stesse e l'una nell'altra, grazie alla loro eterna rinascita

Nella *Lettera IX*, Dionigi riprende questa distinzione delle tre forme della teologia della Chiesa: *noetica, simbolica e mistica*, ma con una nuova impostazione, mettendo insieme la *simbolica e la mistica*, di fronte alla *noetica*, con un riferimento esplicito al “Teologo” per eccellenza che è Gesù. Gesù è infatti il Verbo di Dio (*Logos tou Theou*) diventato Carne. Così, santa Edith Stein finisce il suo studio sulla teologia simbolica di Dionigi con questa stupenda affermazione: Gesù, «come Parola Incarnata è il *Simbolo Primordiale*»¹⁹. Così, secondo Dionigi, Gesù stesso ha privilegiato la teologia simbolica e la teologia mistica nelle parabole e nell’istituzione dell’Eucaristia:

in lui; in che modo Gesù soprastanziale abbia assunto tutta la realtà della natura umana, e infine tutti gli altri misteri esposti dalla Scrittura che sono lodati nelle *Istituzioni Teologiche*. Nel libro *sui Nomi Divini* si è spiegato come egli si chiami Bene, Essere, Vita, Sapienza, Potenza e tutti gli altri nomi intelligibili di Dio. Nella *Teologia simbolica*, poi, abbiamo esposto quali sono i nomi ricavati dalle cose sensibili per riferirli alle cose divine; che cosa sono le forme divine, le figure divine, le parti, gli strumenti, i luoghi e gli ornamenti divini, i furori, i dolori, le ire, le ebbrezze, le intemperanze, i giuramenti, le imprecazioni, i sonni, le veglie e tutte le altre forme santamente foggiate che rappresentano Dio simbolicamente. Io penso che tu abbia capito come esigano più parole le ultime opere che non le prime. Infatti, le *Istituzioni teologiche* e la spiegazione sui *Nomi Divini* esigevano meno parole della *Teologia simbolica*: poiché quanto più noi ci eleviamo verso l’alto, tanto più le parole si contraggono per la visione di insieme delle cose intelligibili. Così ora, penetrando nella Tenebra che sta sopra alla intelligenza, troveremo non la brevità delle parole, bensì la mancanza assoluta di parole e di pensieri. Là il discorso, discendendo dalla sommità verso l’infimo, secondo la misura della sua discesa, si allargava verso un’estensione proporzionata, ma ora esso, salendo dalle cose inferiori verso ciò che sta al di sopra di tutto, man mano che si innalza, si abbrevia; e finita tutta l’ascesa si fa completamente muto e si unirà totalmente a colui che è inesprimibile» (traduzione di P. SCAZZOSO, nel volume citato sopra).

¹⁹ E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio* (ed. Messaggero, Padova 1983, 187). Nella stessa luce dell’Incarnazione, la Vergine Maria è per eccellenza “teologa simbolica”, Colei che «ha accolto il Verbo di Dio nel suo cuore e nel suo corpo» (*Lumen Gentium* cap VIII, n. 53). Maria è beata nel suo cuore che ha accolto con fede e amore la Parola, e nel suo seno che ha portato e nutrito la stessa Parola diventata carne (cf. *Lc* 11, 27-28). La Vergine Madre «raccolge nel cuore» (*sumballousa en tē kardía*, cf. *Lc* 2, 19) e «concepisce nel grembo» (*sullabousa en tē koilia*, cf. *Lc* 2, 21) la stessa Parola del Padre per opera dello stesso Spirito Santo. Questa teologia simbolica è comunione intima al Mistero dell’Incarnazione, vissuta con Maria. A tutti i discepoli di Gesù, Maria dice sempre: «fate tutto ciò che egli vi dirà» (cf. *Gv* 2, 5), insegnando come custodire la Parola. Questa componente mariologica della teologia dei santi ha trovato la sua più alta espressione nel capolavoro di san LUIGI MARIA GRIGNON DE MONTFORT, *Il Trattato della Vera Devozione alla Santa Vergine* (cf. il mio articolo, F.-M. LETHÉL, *Marie Toute Sainte et Immaculée dans le Mystère du Christ et de l’Eglise: La doctrine de saint Louis-Marie Grignon de Montfort à la lumière du Concile Vatican II*, in PATH, 2004/2).

«Bisogna anche capire che duplice è la tradizione dei teologi (tutti gli autori della Scrittura): una *indicibile e mistica*, l'altra *manifesta e più conoscibile*; l'una è *simbolica e iniziatica*, l'altra è *filosofica e dimostrativa*. L'inesprimibile s'incrocia con l'esprimibile; l'uno persuade e conferma la verità delle cose dette; l'altro opera e stabilisce in Dio mediante mistagogie che non si possono insegnare. Ecco perché, per iniziarci ai santissimi misteri, i santi iniziatori (*hieromustai*) della nostra Tradizione, proprio come quelli della Tradizione mosaica, non hanno esitato ad utilizzare dei simboli adatti a Dio. Più ancora, vediamo che i santissimi angeli, attraverso degli enigmi, espongono misticamente le cose divine; e soprattutto, che *Gesù stesso parla di Dio (theologounta) in parabole e trasmette i misteri divinizzanti (theourga musteria) per mezzo di una Cena tipica*»²⁰.

Questo testo è una vera chiave per l'interpretazione teologica dei Dottori e dei Mistici. Basta pensare a san Tommaso e a san Giovanni della Croce che conoscono Dionigi e che rappresentano perfettamente la sua duplice discendenza. San Tommaso, che ha scritto il commento dei *Nomi Divini*, rappresenta la teologia noetica "filosofica e dimostrativa", mentre san Giovanni della Croce, che cita sempre la *Teologia Mistica*, rappresenta la teologia "mistica e simbolica". È esemplare la sua scelta del linguaggio simbolico della poesia per dire l'indicibile conoscenza mistica. Ma il Dottore Mistico è anche capace di usare la teologia noetica che aveva studiato all'Università di Salamanca. Invece le tre donne Dottori della Chiesa: Caterina da Siena, Teresa d'Avila e Teresa di Lisieux, che non conoscevano questa teologia universitaria, sono delle grandi maestre della teologia simbolica. In Caterina è soprattutto la simbolica del Corpo di tutta corporeità di Gesù²¹. In Teresa di Lisieux, è principalmente la simbolica

²⁰ Lettera IX.

²¹ Il Corpo di Gesù Crocifisso e Risorto è il centro di tutta la sintesi teologica di Caterina. È la piena rivelazione di tutti i Misteri di Dio e dell'Uomo nella Carne del Verbo e nel suo Sangue. Contemplando sempre: «Gesù stesso, cioè il corpo suo» (L 74), la santa interpreta corporalmente la parola di Gesù: «io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6), contemplando il suo Corpo tutto intero in una dinamica ascendente, «dalla pianta dei piedi fino alla testa» (Is 1, 6). In questa contemplazione, Caterina distingue tre principali realtà del Corpo: i piedi, il costato e la bocca, inseparabilmente nella Passione ed alla Resurrezione di Gesù. Infatti, i piedi di Gesù inchiodati alla croce, dopo la Resurrezione mantengono i segni dei chiodi, così come il suo costato rimane sempre aperto. La sua bocca che ha bevuto l'amarezza dell'aceto nella Passione, pronuncia la pace e soffia lo Spirito Santo dopo la Risurrezione. Piedi, Costato e Bocca sono i tre "scaloni" del Corpo di Gesù contemplato come scala, cioè via; sono anche i tre "capoversi" o capitoli dello

del fiore e di tutta la natura²². La complementarità tra teologia noetica e teologia simbolica viene specialmente illustrata da san Tommaso e santa Caterina da Siena, due Dottori della Chiesa che hanno vissuto nello stesso contesto dell’Italia medioevale, nella stessa spiritualità domenicana e che esprimono la stessa grande verità della nostra Incorporazione in Cristo, nel «Tempio del suo Corpo» (cf. *Gv* 2, 21). Ma ciò che Tommaso esprime in modo più astratto, attraverso la complessa architettura della *Somma Teologica* (simile ad una cattedrale gotica), Caterina lo dice nel modo più concreto, più corporeo, contemplando la Chiesa, “dolce Sposa di Cristo” nel suo Costato aperto. Così anche, tutta l’efficacia della Redenzione che Tommaso esprime attraverso i concetti (merito, soddisfazione, sacrificio, redenzione, efficienza...), Caterina lo dice con il grande simbolo del Sangue di Gesù «più eloquente di quello di Abele» (*Eb* 12, 24).

stesso Corpo contemplato come libro, cioè verità; Il Costato e la Bocca sono i principali luoghi del Corpo contemplato come sorgente della vita.

²² Cf. P. MOSTARDA, *La simbolica della natura nella teologia di santa Teresa di Lisieux* (ed. OCD, Roma 2006).