



Lubomir Žák

Pontificia Università Lateranense, Facoltà di Teologia, Roma

## L'amore nella teologia: tra Oriente e Occidente<sup>1</sup>

**Abstract:** Prendendo spunto dalla lettera enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI (pubblicata il 25 dicembre 2005), l'autore intende percorrere la via di riflessione legata a uno dei tratti più innovativi dell'enciclica, ossia al fatto di rappresentare, nel contesto di tutta la storia ecclesiale, il primo documento pontificio in assoluto, dedicato esplicitamente e interamente al tema dell'amore. L'autore, anche accenna solo ad alcuni aspetti del ritorno del tema dell'amore nella teologia (nella teologia dogmatica, nell'epistemologia teologica), aspetti di grande rilievo per un ripensamento della teologia come intellectus o scientia fidei, che si sono profilati, soprattutto nel '900, grazie ai teologi sia nell'Occidente che nell'Oriente cristiano.

**Key words:** amore, caritas, epistemologia, comunione, teologia manualistica, teologia dogmatica.

### 1. Introduzione

Il 25 dicembre 2005 è stata pubblicata la *Deus caritas est* di Benedetto XVI, lettera enciclica accolta con grande interesse non solo da parte dei cattolici e dei membri di altre chiese e comunità cristiane, ma anche da donne e uomini estranei alla fede cristiana. Infatti, appena uscita, in molti paesi del mondo la *Deus caritas est* è diventata un vero e proprio *bestseller*, entrando immediatamente nelle classifiche dei libri di maggiore successo. Sarebbe di indubbio interesse interrogarci sui motivi di tale straordinaria e sorprendente accoglienza. Non sarà fatto, però, in questa sede. Prendendo spunto dalla *Deus caritas est* intendo, infatti, percorrere un'altra via di riflessione: quella legata a uno dei tratti più innovativi dell'enciclica, ossia al fatto di rappresentare, nel contesto di tutta la storia ecclesiale, il primo documento pontificio in assoluto, dedicato esplicitamente e interamente al tema dell'amore.

Detto ciò, va subito ricordato che Benedetto XVI, Josef Ratzinger, ha avvertito l'importanza di questo tema, vuoi per la teologia che per la Chiesa, sin dagli albori della sua lunga e intensa attività teologica. Ne sono testimonianza molti dei suoi saggi, tra i quali, ad esempio, il breve, ma illuminante studio *Die christliche Brüderlichkeit* (1958), in cui Ratzinger, collocando la sua riflessione nell'ambito

<sup>1</sup> Il presente saggio è la relazione letta l'11 maggio 2009 davanti ai professori e agli studenti della Facoltà di Teologia ortodossa di Belgrado.

dell'ecclesiologia, si occupa dell'amore inteso come *philadelphia* e riconosce in esso quella che è la modalità tipicamente cristiana di vivere le relazioni interpersonali nella comunità. Infatti, l'uso neotestamentario del termine *philadelphia* (l'amore fraterno) attesta che, nei primi tempi, i "correligionari cristiani formano insieme una specie di anello interno" e che "sono uniti (o devono essere uniti) da uno spirito di amore fraterno che supera anche lo spirito dell'agape universale"<sup>2</sup>. Di conseguenza, Ratzinger critica la precoce riduzione, già nel III secolo, del concetto di fratello/fratelli – e, con ciò, di quella specifica esperienza interpersonale che esso indica –, ossia il limitarne l'attribuzione ai vescovi, ai chierici e agli asceti (più tardi ai monaci e alle monache), considerati i principali protagonisti dell'autentica vita ecclesiale. E constata: "È evidente che questa situazione è rimasta in vigore fin nel nostro secolo, con tutte le dannose conseguenze che essa necessariamente comporta"<sup>3</sup>.

Ratzinger non è stato, certo, l'unico teologo ad aver scritto parole del genere. Hanno espresso idee simili molti altri teologi cattolici, in modo particolare quelli che, sin dai primi decenni del '900, si sono preoccupati di riportare il tema dell'amore dalla periferia dei manuali di teologia morale (l'amore come virtù) al centro della riflessione teologica, sperando di contribuire con ciò ad un rinnovamento della vita ecclesiale e, ovviamente, della stessa teologia. Come è noto, sono stati proprio loro ad aver preparato, teologicamente, il terreno per la celebrazione del Concilio Vaticano II che, nel suo insegnamento, ha valorizzato il tema dell'amore, adottandolo come tema prospettico, che ha innervato e orientato tutta la riflessione conciliare.

Va detto, tuttavia, che l'impegno della teologia romano-cattolica, del '900, diretto al recupero del tema dell'amore e, insieme, a un suo ripensamento in relazione all'aggiornamento conciliare della Chiesa, non è stato uno sforzo confessionalmente solitario. Tendenze analoghe sono presenti sia nel mondo della teologia della Riforma sia nel mondo dell'Ortodossia. Questa mia relazione non può e non vuole proporre una presentazione sistematica delle tappe cruciali né dei principali protagonisti del lungo cammino della teologia cristiana verso la riscoperta del tema dell'amore e tanto meno potrò occuparmi degli influssi che, su questo comune cammino, sono certamente rinvenibili tra i teologi e le scuole teologiche delle tre grandi confessioni cristiane. La mia intenzione è molto più modesta: desidero, cioè, accennare solo ad alcuni aspetti del ritorno del tema dell'amore nella teologia, aspetti di grande rilievo per un ripensamento della teologia come *intellectus* o *scientia fidei*, che si sono profilati, soprattutto nel '900, grazie ai teologi sia nell'Occidente che nell'Oriente cristiano.

## 2. L'amore: un tema di teologia dogmatica

È stato già accennato che, nella tradizione teologica occidentale, il tema dell'amore ha subito una significativa riduzione da parte del modello di teologia

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *La fraternità cristiana*, tr. it., Brescia 2005, 49.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 55.

manualistica, e ciò sin dalla comparsa dei primi cosiddetti ‘manuali’ (sec. XVI–XVII). Impostati secondo una logica deduttiva e animati dall’intenzione di voler dimostrare la veridicità degli asserti dogmatici a partire dall’autorità delle fonti, essi hanno classificato l’amore come tema di carattere morale<sup>4</sup>. Per questo, di regola, gli veniva assegnato il posto nel trattato *De praeceptis virtutum theologiarum*, inserito nel quadro complessivo della riflessione casuistica – tipica dei manuali – sugli atti umani, sulla loro peccaminosità o legittimità. In quest’ottica i manuali tendevano a presentare l’amore come una sorta di impegno da praticare, comunque, con moderazione. Per dirla con le parole di un manuale: “*caritas non obligat cum gravi incommodo*”<sup>5</sup>.

Va detto, tuttavia, che una simile impostazione del tema dell’amore non è un’invenzione dei manualisti, in quanto essa inizia già con la nascita della teologia scolastica. È noto che quando gli scolastici si interrogavano sul nesso tra la *caritas* e l’essenza della vita soprannaturale, alcuni di loro hanno risposto positivamente, identificando la *caritas* con la grazia di Dio; altri, invece, tra i quali Tommaso d’Aquino, hanno affermato la distinzione tra i due ‘ordini’. Secondo questi, la grazia appartiene all’ordine ontologico, mentre la *caritas* all’ordine dinamico. Di conseguenza, la *caritas* veniva definita ultima forma e fondamento di ogni virtù. Il modello di teologia manualistica ha adottato proprio la seconda linea di interpretazione, denunciata come teologicamente insufficiente da diversi teologi del ’900, tra i quali G. Gilleman, autore del noto saggio *Le primat de la charité en théologie morale* (1952). Egli ha criticato la mancanza, nei manuali, del riferimento a quella che doveva dirsi l’anima della vita morale dei credenti: la legge dell’amore. Il libro di Gilleman doveva segnalare una svolta, indicando “come far sì che la carità diventasse il principio di tutto l’insegnamento sistematico della teologia morale”<sup>6</sup>.

In realtà, le voci di coloro che invitavano a una seria rivalutazione del tema dell’amore si erano fatte sentire già nell’800. Mi riferisco a quei teologi, sia cattolici che protestanti e ortodossi, che hanno cercato di abbattere o, almeno, di scavalcare il muro con il quale il diffusissimo e apprezzato modello della manualistica aveva circondato le facoltà e le accademie teologiche di tutte le confessioni. Nel mondo della Riforma vanno citati gli esponenti della cosiddetta teologia liberale, nel mondo del cattolicesimo i teologi come A. Rosmini (1797–1855) e J.H. Newman (1801–1890). Mentre il recupero del tema dell’amore da parte dei primi coincide con l’elaborazione di un modello di teologia segnato dall’egemonia del metodo storico-critico e dall’appiattimento della verità dogmatica in verità etica, molto più equilibrata ed efficace è la proposta dei teologi cattolici. Basti pensare a Rosmini, che già nel saggio giovanile *Storia dell’amore* (1820–1821) si lascia guidare dall’intuizione di interpretare la storia della salvezza, raccontata nella Sacra Scrittura, come una storia della progressiva rivelazione e dell’attuazione del comandamento dell’amore del Signore. Ed è proprio quest’intuizione

<sup>4</sup> Cfr. D. Capone, *Teologia morale e carità*, in AA.VV., *La carità. Teologia e pastorale alla luce del Dio-Amore*, Bologna 1988, 137–154.

<sup>5</sup> J. D’Annibale, *Summula Theologiae Moralis*, pars II, 1, 3, Roma 1891<sup>3</sup>, 59.

<sup>6</sup> D. Capone, *Teologia morale e carità*, cit., 141.

che egli, più tardi, tenta di teorizzare filosoficamente e teologicamente nella sua poderosa opera.

Eppure il mondo dell'Ortodossia non era, nell'800, uno spettatore passivo di tali sforzi e non solo perché il tema dell'amore è riuscito a guadagnarsi un posto maggior rilievo nei manuali scritti dagli autori ortodossi, o perché vi sono stati dei teologi di grande autorità e molto seguiti, come ad esempio il metropolita Filaret Drozdov (1821–1867), orientati a voler ripristinare il nesso tra il tema dell'amore e la riflessione dogmatica su Dio e la Sua universale volontà salvifica<sup>7</sup>. L'Ortodossia dell'800, cioè, si è pronunciata sul recupero di tale tema soprattutto grazie agli slavofili, nati in Russia, ma seguiti anche in altri paesi di tradizione ortodossa e guidati da A.S. Chomjakov (1804–1860). Chi legge oggi gli scritti di questo teologo laico rimane sorpreso dalla determinazione con cui egli insiste sulla centralità del tema dell'amore nella teologia. Secondo il suo parere, persino la soluzione del problema dell'unità dei cristiani ne è determinata, nel senso di dipendere dal ritorno delle confessioni cristiane non ortodosse alla prassi del comandamento nuovo di Gesù. Certo, Chomjakov non era del tutto a conoscenza delle proposte simili – circa la centralità teologica del tema dell'amore – formulate al di là dell'ambito della tradizione ortodossa. In ogni caso, però, ha apprezzato la teologia del cattolico J.A. Möhler (1796–1838), lasciandosi ispirare dalla sua ecclesiologia romantica, impostata nella prospettiva dell'amore<sup>8</sup>.

Questi e altri teologi, dunque, sono stati le sentinelle che annunciavano il sorgere del tema dell'amore sopra l'orizzonte della teologia. Annoto solo brevemente che essi hanno potuto raggiungere tale grado di chiarezza percorrendo o la via della riscoperta dei Padri della Chiesa e della spiritualità monastica o/e la via del confronto con la filosofia della Rivelazione di Schelling. In ogni caso sono stati loro ad aver iniziato a evidenziare lo spessore dogmatico del tema dell'amore, ribadendo la sua centralità per la teologia dogmatica, in particolare per la trattazione su Dio Uno e Trino, per la cristologia e per l'ecclesiologia. Data la necessaria brevità della presente relazione, mi soffermerò solo rapidamente su questo primo importante momento e aspetto del ritorno del tema dell'amore nella teologia.

Già P.A. Florenskij (1882–1937), ma prima di lui anche Rosmini e altri teologi ancora, ha avvertito la necessità di introdurre il tema dell'amore nella riflessione dogmatica sul mistero di Dio, prospettando, nella sua celebre opera *La colonna e il fondamento della verità*<sup>9</sup> (1914), un percorso di attuazione di tale intuizione. L'idea di partenza è la seguente: se la tradizione giovannea ha scritto ripetutamente e a chiare lettere che "Dio è amore", e da questa verità su Dio ha tratto conseguenze per l'esperienza di fede, centrata anch'essa sull'amore, ciò significa che l'amore di cui parla la Scrittura non può essere un semplice sentimento o una

<sup>7</sup> Per una sintetica presentazione mi permetto di rimandare a L. Žák, *L'agape nella teologia ortodossa russa*, in U. Muratore (ed.), *La teologia dell'amore*, Stresa 2006, 159–186.

<sup>8</sup> Cfr. G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, tr. it., Genova 1987, 222; si veda anche N. Arseniew, *Chomjakov und Möhler*, in Id. - A. von Martin, *Die Ostkirche*, Stuttgart 1927, 89–92.

<sup>9</sup> Titolo originale dell'opera: *Столп и утверждение Истины*, ripubblicata nel 1990 a Mosca, presso la casa ed. Pravda. Tr. it.: *La colonna e il fondamento della Verità*, Milano 1998.

qualità meramente morale, ma ù prima di tutto un qualcosa di sostanzialmente legato al mistero stesso di Dio. Per dirla con le parole di Florenskij:

Se Dio esiste (per me è diventato indubitabile), Egli è necessariamente amore assoluto. (...) Dio è essere assoluto perché è atto sostanziale di amore, atto-sostanza. Dio, o la Verità, non solo *ha* amore, ma anzitutto 'è amore', "*ho Theòs agápe estín*" (1Gv 4, 8), cioè l'amore costituisce l'essenza di Dio, la sua propria natura, non è solo una relazione provvidenziale. In altre parole, "Dio è *amore*" (o, più precisamente, l'Amore) e non soltanto 'Uno che ama', sia pure 'perfettamente'<sup>10</sup>.

A queste parole del teologo ortodosso se ne potrebbero aggiungere molte altre di teologi sia cattolici (H. Mühlen, H.U. von Balthasar, W. Kasper, K. Hemmerle...) che protestanti (E. Jüngel...), tutti convinti che l'espressione giovannea getti una luce di particolare intensità sul mistero della triunità (o uni-trinità) di Dio rivelatosi nella persona di Gesù Cristo<sup>11</sup>. Un mistero che certamente non si esaurisce con tale accostamento, ma che, tuttavia, proprio grazie ad esso, mostra la sua inesauribile e sapienziale profondità, da scoprire e da desiderare come spazio di vita per tutti gli uomini. Nel senso che il grande mistero dell'essere-uno e dell'essere-tre (Ipostasi) di Dio viene concepito come mistero della relazione di amore tra le tre Ipostasi divine: una relazione che, in quanto fondata sull'amore, permette allo stesso tempo la loro massima unificazione e la loro massima differenziazione. Occorre aggiungere che alcuni teologi, sia in Occidente che in Oriente, partendo dall'idea che l'evento pasquale – cioè la morte e la risurrezione di Gesù – sia stato la manifestazione per eccellenza dell'identità relazionale del Figlio di Dio incarnato<sup>12</sup>, introducono nella concezione dell'uni-trinità di Dio una definizione dell'amore, formulata in chiave kenotica. Secondo la loro opinione, solo un amore così radicale come quello della kenosi, vissuto come rinnegamento, svuotamento di sé per l'amore verso l'altro, rende possibile e pensabile il mistero sia della tri-unità di Dio (Trinità immanente) sia del rapporto salvifico tra Dio e il mondo (Trinità economica).

Ma cosa si può dire del ritorno del tema dell'amore nella cristologia? Rispondo brevemente, seguendo il pensiero di M. Bordoni, autorevole cristologo italiano, professore emerito dell'Università Lateranense di Roma. In un suo saggio dedicato a questo argomento, egli prospetta una cristologia in grado di cogliere e di esprimere il cuore del mistero della persona di Gesù Cristo, un mistero legato alla sua *pro-esistenza*<sup>13</sup> trinitaria come principio di identità. Gesù, infatti, è colui che vive per amore del Padre, essendo sostenuto, nell'essere Figlio, dalla relazione con il Padre, caratterizzata dalla reciprocità nell'amore. Tuttavia, Egli, nel Suo essere il

<sup>10</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della Verità*, cit., 112.

<sup>11</sup> Per uno studio di tale argomento con il riferimento alla teologia ortodossa russa rimando a M. Meerson, *The Trinity of Love in Modern Russian Theology*, Quincy 1998.

<sup>12</sup> Identità attestata dalle parole come "Chi ha visto me ha visto il Padre" (Gv 14, 9), "Io e il Padre siamo una cosa sola" (Gv 10, 30) e altre.

<sup>13</sup> La parola 'pro-esistenza' ('Pro-Existenz') è stata introdotta come termine teologico, oggi ampiamente diffuso nella teologia cattolica, nel 1972 dall'esegeta H. Schürmann, per indicare l'essere-per-gli-altri di Gesù Cristo. Cfr. H. Schürmann, *'Pro-Existenz' als christologischer Grundbegriff*, in Id., *Jesus – Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994, 286–315.

Figlio che è nel e per il Padre, è 'pro-esistente' anche in rapporto agli uomini. Nel senso che in "Gesù la 'pro-esistenza' per il Padre si estende per abbracciare anche gli uomini in uno stesso amore: 'come il Padre ha amato me così io ho amato voi' (Gv 15, 9)"<sup>14</sup>. Ciò significa che quando la cristologia studia la persona e la vita di Gesù Cristo, in particolare la Sua morte e risurrezione, essa dovrebbe saper cogliere l'unità di tutti i momenti del Suo vivere, agire e parlare, unità possibile grazie al fatto che in tutto ciò che Gesù viveva, faceva e diceva Egli manifestava lo stile di 'pro-esistenza', ossia il suo 'essere in sé' come un essere-per-amore vero un altro da sé (il Padre, gli uomini).

È in questa prospettiva agapica che la cristologia dovrebbe, di conseguenza, ripensare anche la soteriologia. Bordoni ricorda che i tentativi di un simile ripensamento non mancano né in Occidente né in Oriente. Infatti, i teologi come S.N. Bulgakov, J. Moltmann, E. Jüngel, H.U. von Balthasar, H. Schürmann, K. Rahner, H. Mühlen, W. Kasper e altri ancora hanno elaborato proposte interessanti, caratterizzate dall'introduzione, nella soteriologia, non solo della categoria dell'amore, ma anche di un'ermeneutica trinitaria di tale amore. Dunque, questi teologi comprendono la soteriologia cristiana come 'salvezza nell'amore', ribadendo che grazie a Gesù Cristo l'amore trinitario entra "nel cuore stesso della storia della sofferenza umana, della storia della croce, facendone un momento interno della vita dell'amore divino"<sup>15</sup>. Tutto ciò significa che tutta la vita di Gesù, e in particolare la sua morte e risurrezione, vanno interpretati come "narrazione, in una veste di assoluta libertà, di quella vicenda eterna di amore che unisce le tre persone divine nella più perfetta e assoluta comunione, nella più profonda alterità ed estasi"<sup>16</sup>.

È possibile, però, aprire a tale 'ermeneutica trinitaria dell'amore' il linguaggio dogmatico, connesso obbligatoriamente ai termini come 'ousia', 'physis', 'hypostasis', 'prosopon', che compaiono nella seconda parte della formula dogmatica di Calcedonia? Bordoni risponde positivamente, spiegando che con tali termini il Concilio non ha voluto assumere nessun contenuto predeterminato filosoficamente, ma che con essi si è preoccupato di sancire e garantire alcuni asserti fondamentali della fede cristologica. Trattandosi di "una struttura linguistica 'aperta'", questo linguaggio permette che vi sia un'interpretazione fedele – cioè in sintonia con le intenzioni della tradizione – dei suoi contenuti dogmatici, fatta alla luce della manifestazione storica dell'amore tripersonale di Dio nella persona 'pro-esistente' di Gesù Cristo; manifestazione che suggerisce di comprendere l'identità di Gesù "in una prospettiva metafisica dell'essere relazionale"<sup>17</sup>.

Ebbene, il risultato finale di un simile sforzo interpretativo – attuato da Bordoni e, prima di lui, da alcuni altri teologi sia dell'Oriente sia dell'Occidente – è il seguente: "L'unico amore divino, nel suo dinamismo trinitario eterno e nella sua libera storica manifestazione nella vicenda di Gesù di Nazaret, ci appare come

<sup>14</sup> M. Bordoni, *La dimensione della carità nella cristologia e nella teologia trinitaria*, in AA.VV., *La carità. Teologia e pastorale alla luce del Dio-Amore*, cit., 85.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 93.



il contenuto più autentico di quanto il mistero dell'incarnazione e della pasqua annunciano e il linguaggio dogmatico della chiesa si preoccupa di trasmetterci<sup>18</sup>.

### 3. L'amore: un tema di epistemologia teologica

Un altro aspetto del ritorno del tema dell'amore riguarda l'epistemologia teologica. Anche qui: *nihil novum sub sole*. Già molti santi Padri hanno evidenziato, con la loro vita e nei loro scritti, l'esistenza di un nesso indissolubile tra la fedeltà al 'comandamento nuovo' e la specificità della riflessione cristiana su Dio e i Suoi misteri. Secondo san Giovanni Crisostomo, ad esempio, proprio la mancanza dell'amore, vissuto nella Chiesa come amicizia, è ciò che ha provocato e provoca le eresie teologiche. Per questo motivo sant'Agostino, nel *De doctrina christiana*, suggeriva di riconoscere nel comandamento della *gemina caritas* (del 'duplice amore') il significato più profondo delle Sacre Scritture – e, perciò, anche della stessa *regula fidei* condensata nel Simbolo – e, insieme, l'approccio più adatto per un loro giusta interpretazione. Egli scrive: “Se uno dunque ritiene di aver compreso le Sacre Scritture o una qual si voglia loro parte, ma non in modo tale da edificare con la sua interpretazione questo duplice amore di Dio e del prossimo, vuol dire che non ha ancora compreso” (I, XXXVI, 40)<sup>19</sup>.

È vero che la storia della teologia è spesso contrassegnata dalle tensioni e dagli scontri, a volte anche spietati, tra gli stessi teologi, ed è anche vero che con la teologia scolastica e, più tardi, con la manualistica il metodo teologico è stato costruito e perfezionato sul fondamento di un concetto di *scientia* elaborato e utilizzato dalle scienze umane, senza un radicamento epistemico nell'ambiente di una 'logica' della fede. Ciò, però, non deve significare che siano queste le condizioni canoniche per 'fare' la teologia. Tra i teologi convinti della possibilità e dell'urgenza di una svolta verso un metodo fondato su una prospettiva diversa – quella elaborata alla luce della rivelazione di Dio come Amore trinitario e della fede in Lui vissuta nella dinamica agapica – va citato Chomjakov. La sua proposta parte dal presupposto – presente, tra l'altro, già nella *Settima lettera* di Platone – che una verità, di spessore metafisico, può essere conosciuta solo tramite una comunione dell'amore. “Inaccessibile al pensiero individuale” – scrive Chomjakov –, “la verità può essere colta solo dall'insieme dei pensieri uniti dall'amore”<sup>20</sup>. Ovviamente, la reciprocità nell'amore è indispensabile ancora di più, se si vogliono conoscere le verità rivelate. Secondo il teologo russo, l'amore reciproco, e solo esso, è “quell'occhio con cui ogni cristiano vede le cose divine”. “Quest'occhio” – spiega – “non si era chiuso dallo stesso giorno in cui le lingue di fuoco sono apparse sopra le teste degli apostoli e non si chiuderà mai fino al giorno in cui verrà il Giudice supremo chiedendo la resa dei conti per il dono della verità che

<sup>18</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>19</sup> “Quisquis igitur scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit”.

<sup>20</sup> Citato in G. Cioffari, “A.S. Chomjakov e l'itinerario filosofico della sobornost”, in *Nicolaus* 6 (1978), 107.

egli stesso ha fatto all'umanità, sigillandolo con il suo sangue. La chiaroveggenza spirituale, che viene donata ad ogni cristiano, trova la sua pienezza nell'unità organica di tutti, e non altrove<sup>21</sup>.

L'intuizione di fondo di tale proposta è chiara e, in un certo senso, risale ad Aristotele, il quale scrive, nella *Metafisica*, che la verità stessa traccia ai pensatori la via verso la sua conoscenza (A 3, 984 a e b). La trascrizione cristiana di tale intuizione gnoseologica è la seguente: se l'amore sta al centro del mistero di Dio, della Sua vita trinitaria e della Sua rivelazione in Gesù, se l'amore è la sintesi e la pienezza del messaggio evangelico e se esso è il migliore e più autentico carisma spirituale, allora ne consegue che l'unica via verso la conoscenza di Dio e, in Lui, di ogni altra verità da Lui rivelata, è la via dell'amore. Per dirla con le parole di Florenskij: "si conosce la Verità [Dio come Amore trinitario] solo attraverso la Verità". E quindi: "La conoscenza effettiva della Verità è pensabile nell'amore e soltanto nell'amore, e, viceversa, la realizzazione dell'amore nasce dalla conoscenza della Verità: chi è con l'Amore non può non amare"<sup>22</sup>.

Sia Florenskij che Bulgakov intravedono, però, dietro un simile orientamento della gnoseologia teologica anche qualcos'altro: lo statuto del tutto specifico della verità rivelatasi in Gesù Cristo. Specifico, in quanto il suo spessore è prima di tutto ontologico, e solo dopo gnoseologico; nel senso che questa verità "è la norma dell'essere, e solo dopo una norma della conoscenza"<sup>23</sup>. Ciò significa che ogni conoscere la verità presuppone stare in essa, essere "tutt'uno con essa". Ma, data la particolarità di tale oggetto di conoscenza, questo stare nella verità è possibile solo grazie a "un vivo e immediato farsi uno con gli altri, ossia grazie a una concreta onni-unità della vita, secondo l'immagine della SS. Trinità, unisostanziale indivisibile"<sup>24</sup>.

Visti i frequenti riferimenti – in questa parte – ai teologi appartenenti alla tradizione ortodossa potrebbe sembrare che siano stati solo o prevalentemente loro a evidenziare il nesso tra l'amore e l'epistemologia. In realtà, simili richiami e tentativi si possono trovare anche in Occidente. In questo momento, però, desidero ricordare soltanto che nell'occasione di un convegno, organizzato nel 1987 dall'Università Lateranense e dalla Caritas italiana, è stato lo stesso papa Giovanni Paolo II a invitare i teologi a elaborare "anche metodicamente un discorso di fede che rispetta il suo orientamento essenziale alla vita per mezzo della carità: *fides quae per caritatem operatur* (Gal 5, 6)". Egli disse:

Nella misura in cui la teologia prende atto del suo riferimento alla vita della chiesa vissuta nella carità, il suo compito critico ed ermeneutico viene vivificato e allargato: non resta confinato alla preoccupazione dell'obiettività scientifica e della precisione dottrinale, che sono requisiti pur sempre necessari, ma, mantenendosi in stretto contatto col dinamismo vivente nella carità e nella comunione ecclesiale,

<sup>21</sup> A.S. Chomjakov, *Сочинения в двух томах*, vol. 2: *Работы по богословию*, Moskva 1994, 150.

<sup>22</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della Verità*, cit., 115.

<sup>23</sup> S.N. Bulgakov, *Православие. Очерки учения православной Церкви*, Paris 1989, 151.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 151.



contribuisce ad aprire le vie del futuro della chiesa, nella quale essa perennemente si rinnova, pur sempre mantenendo la sua identità essenziale voluta da Cristo.

In tal modo, una teologia attenta alla “operosità della carità” si libera dal rischio di restare prigioniera di un immobilismo conservatore, e diventa sempre più una “teologia dinamica” e aperta, preoccupata di preparare il futuro da costruire per il domani dei credenti, e venendo ad assolvere a un ruolo profetico nella stessa chiesa e nel mondo, in comunione con la chiesa stessa e i suoi pastori<sup>25</sup>.

#### 4. L'amore: l'essenza del cristianesimo e della Chiesa

Non è eccessiva, però, una simile attenzione al tema dell'amore o forse non pecca di presunzione chi parla della necessità di porre l'amore al centro della teologia, sia come tema sia come categoria epistemica? Non è infatti vero che la tradizione giovannea chiama Dio non soltanto amore, ma anche spirito (*Gv* 4, 24) e luce (*1Gv* 1, 5)?

Vi sono molti teologi sia in Oriente che in Occidente che, sulle orme della tradizione patristica, non hanno avuto e non hanno nessun dubbio riguardo al fatto che proprio l'affermazione “Dio è amore” sia la parola definitiva su Dio e sull'uomo<sup>26</sup>. Il motivo di tale determinazione è fondamentalmente uno, ed esso, con la *Deus caritas est* di Benedetto XVI, si può giustificare così: “Queste parole della *Prima Lettera di Giovanni* esprimono con singolare chiarezza il centro della fede cristiana: l'immagine cristiana di Dio e anche la conseguente immagine dell'uomo e del suo cammino” (1).

Studiando la storia della teologia si può notare che questo motivo è stato ed è finora evidenziato in modo particolare da quei teologi, che hanno sentito e sentono l'urgenza della domanda circa l'essenza del cristianesimo. Domanda che tutti loro mettono in legame con l'esigenza di individuare un punto centrale, un DNA (R. Penna), in cui convergono e vengono autenticamente interpretate, nel loro significato più profondo, le varie tappe della storia della salvezza – da quelle iniziali descritte dalla *Genesi*, fino a quelle vissute dalla cristianità dei tempi nostri –, i ricchi insegnamenti sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, ma anche le molteplici verità di fede che la Chiesa, guidata dal Paraclito, custodisce e tramanda come *depositum fidei*. Come afferma von Bathasar nel saggio *Glaubhaft ist nur Liebe*<sup>27</sup> (1963), mai, “nella storia della Chiesa, il rimando ad una pluralità di misteri da credere ha soddisfatto come risposta ultima: sempre si è mirato a un punto unitario in cui trovasse la sua giustificazione la richiesta che vien fatta all'uomo di credere: un *logos*, anche se di carattere e di natura particolari, mai

<sup>25</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso ai convegnisti* (23 gennaio 1987), in AA.VV., *La carità. Teologia e pastorale alla luce del Dio-Amore*, cit., 14.

<sup>26</sup> Per dirla con le parole di uno dei più importanti teologi evangelici contemporanei: “La teologia cristiana ha dato molte risposte alla domanda sull'essere di Dio. Ma fra tutte le risposte ha sempre dato il primato incondizionato ad una: Dio è amore” (E. Jüngel, *Dio mistero del mondo*, tr. it., Brescia 1991, 410).

<sup>27</sup> Questo saggio del teologo svizzero viene considerato da molti un vero e proprio manifesto della teologia cattolica dell'amore. Tr. it.: *Solo l'amore è credibile*, tr. it., Roma 1982.

però così persuasivi, anzi così travolgenti ed irresistibili che, balzando fuori dalle 'contingenti verità storiche' conferisca loro il carattere di necessità"<sup>28</sup>.

Della necessità – per la Chiesa e la teologia – di trovare un simile punto di Archimede è stato convinto, e lo è finora, anche Ratzinger, cosa che si può notare, ad esempio, dalla lettura del suo celebre saggio *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*<sup>29</sup> (1968). In esso, dopo aver descritto quelle che egli chiama "particelle elementari del composto cristiano", ossia le "formule strutturali dell'esistenza cristiana", il teologo cattolico si chiede: "ma dietro ad esse, non deve forse esistere un unico, semplice nucleo centrale del cristianesimo?". La sua risposta è ovviamente positiva: "Sicuro che esiste. E io penso che ora, dopo quanto abbiamo detto, senza alcun pericolo di cadere in una fraseologia meramente sentimentale, possiamo tranquillamente affermare che i sei principi<sup>30</sup> si sintetizzano in ultima analisi in un unico trascendentale principio: l'amore"<sup>31</sup>.

Perché, però, occorre sintetizzare tutta la ricchezza della fede e della dottrina cristiana in un unico punto, un unico principio, considerandolo essenziale? Ratzinger, nel saggio appena citato, risponde indirettamente, formulando altre due domande: "chi è capace di dire ad un interpellante, in modo sufficientemente comprensibile ma conciso, che cosa realmente significhi 'esser cristiano'? Chi sa spiegare agli altri in maniera convincente perché egli creda, indicando loro quale sia il lineare indirizzo, il nucleo centrale della decisione della fede?"<sup>32</sup>. Von Balthasar, invece, colloca la sua risposta sull'orizzonte del confronto – oggi ancora più attuale di allora – tra il cristianesimo e le altre religioni. E, identificando anche lui l'essenza o il *logos* della fede cristiana con l'amore, scrive: "Se la parola fondamentale di questo *logos* non suonasse amore e – poiché trattassi di rivelazione divina – amore assoluto, incondizionato e quindi liberissimo, il *logos* cristiano dovrebbe mettersi in fila con i *logoi* di quelle altre tradizioni e sapienze religiose che rivelando (in chiave filosofica, gnostica o mistica) i tesori della sapienza assoluta, conducono a un completamento delle conoscenze frammentarie"<sup>33</sup>.

Dunque, la questione dell'essenza del cristianesimo è una questione di identità che, allo stesso tempo, riguarda l'identità sia di ogni credente che della stessa Chiesa. Se tale essenza viene identificata con l'amore, ciò vuol dire che l'amore, rivelatosi in e per mezzo di Gesù Cristo, rappresenta l'elemento fondativo o, meglio, la forma formante di ogni realtà che è in relazione con il mistero del Dio cristiano. Potrebbe sorprendere, ma uno degli autorevoli propugnatori di una simile

<sup>28</sup> H.U. von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, cit., 11.

<sup>29</sup> Tr. it.: *Introduzione al cristianesimo*, tr. it., Brescia 1996<sup>41</sup>.

<sup>30</sup> Ratzinger si riferisce a quei 'principi' che, a suo parere, rappresentano le linee fondamentali del cristianesimo. Essi sono: a) l'individuo singolo e il tutto; b) il principio del 'pro'; c) la legge dell'incognito; d) la legge della sovrabbondanza; e) stadio definitivo e speranza; f) preminenza della ricezione e positività cristiana (cfr. *ibid.*, 195–216).

<sup>31</sup> J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, cit., 217.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 195.

<sup>33</sup> H.U. von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, cit., 57.

interpretazione agapica dell'essenza della fede cristiana è stato il papa Pio XII. Egli è stato spinto verso di essa non tanto per le ragioni accademico-teologiche, quanto piuttosto per quelle più concrete, di natura pastorale. Di fronte a un'umanità divisa dalle guerre e dall'odio, Pio XII ha sentito la necessità di richiamare tutti i credenti alla fedeltà nei confronti del 'comandamento nuovo', a riscoprire la Chiesa come casa e madre comune di tutti, senza distinzioni di razza, di nazionalità o di stato sociale, e a iniziare nel mondo una 'crociata di carità'<sup>34</sup>.

Un'autorevole conferma di tale centralità dell'amore per la fede, per la Chiesa e per la teologia l'ha data, nel '900, il Concilio Vaticano II<sup>35</sup>, celebrato con l'intenzione di aiutare la Chiesa cattolica e la sua teologia a compiere i nuovi passi sulla via della loro fedeltà al Vangelo di Gesù Cristo e, quindi, sulla via della loro stessa autocomprensione. Quando, infatti, i padri conciliari vogliono descrivere le realtà fondamentali di fede e di vita ecclesiale – come Dio e la Sua rivelazione in Gesù Cristo, la Chiesa e la sua missione nel mondo, l'identità ecclesiale dei laici e dei ministri, la loro vocazione alla santità ecc. – essi si collocano nella prospettiva agapica: Dio, che è Amore, si rivela per amore, chiamando tutti gli uomini alla comunione agapica con Lui (*Dei Verbum* 2), cosicché poi la Chiesa, "procedendo dall'amore eterno del Padre" (*Gaudium et Spes* 40), è chiamata ad essere un luogo dove gli uomini si amano con lo stesso amore gratuito di Dio, e, estendendolo a tutti, a essere nel mondo quel lievito che contribuirà "a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la Legge divina" (*Gaudium et Spes* 42)<sup>36</sup>.

Uno dei numerosi passaggi, nei documenti conciliari, che sono i più espliciti riguardo all'intenzione di inaugurare uno sguardo nuovo, ovvero ancora più concentrato sulla centralità dell'amore per la Chiesa e la teologia, è il n. 42 della costituzione *Lumen Gentium*, dove, partendo dalle parole "Dio è amore e chi dimora nell'amore dimora in Dio, e Dio in lui" (*1Gv* 4, 16), si afferma:

Ora Dio ha largamente diffuso il suo amore nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci fu dato (cfr. *Rm* 5, 5); perciò il dono primo è più necessario è la carità

<sup>34</sup> Per una breve presentazione del contributo di Pio XII allo sviluppo della teologia dell'amore mi permetto di rimandare a L. Žák, *Teologia dell'evangelizzazione di Pio XII e la sua ricezione conciliare*, in G. Ghirlanda - Ph. Chenux (edd.), *Eredità del magistero di Pio XII*, Città del Vaticano 2009 (di prossima uscita).

<sup>35</sup> Quanto fosse centrale il tema della dell'amore nei lavori conciliari è stato ribadito il 14 settembre 1965 da Paolo VI; cfr. *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. III (1965), cit., 460–482. Quanto alla presenza del lemma e del tema 'carità'/'amore' nei documenti conciliari rimando a J. Deretz - A. Nocent, *Konkordanz der Konziltexzte*, Styria, Graz-Wien-Köln 1968, 361–368. Per una presentazione di tale tema nel contesto del dibattito conciliare, si veda Ph. Delhaye, *Le kerygme de la charité à Vatican II*, in *Revue théologique de Louvain* 1 (1970), 144–174. Molto significative, per la comprensione conciliare della carità, le parole – formulate con il riferimento a sant'Agostino (PL 43, 197) – presenti nella costituzione *Lumen Gentium*: "Non si salva, però, anche se incorporato alla Chiesa, colui che, non perseverando nella carità, rimane sì in seno alla Chiesa col 'corpo', ma non col 'cuore'" (14).

<sup>36</sup> Oltre ai passaggi appena indicati, tale prospettiva viene esplicitamente evocata in molti documenti conciliari, come, ad esempio, in *Lumen Gentium* 40, 51; *Unitatis Redintegratio* 2; *Apostolicam Actuositatem* 3, 8; *Ad Gentes* 2–3, 7–8, 10–13; *Gaudium et Spes* 19, 22, 24, 32, 42, 45, 78, 92–93.

[*ideoque donum primum et maxime necessarium est caritas*], con la quale amiamo Dio sopra ogni cosa e il prossimo per amore di Lui. Ma perché la carità come buon seme cresca e fruttifichi, ogni fedele deve ascoltare volentieri la parola di Dio e con l'aiuto della sua grazia compiere con le opere la sua volontà, partecipare frequentemente ai sacramenti, soprattutto a quello dell'Eucaristia, all'abnegazione di se stesso, all'attivo servizio dei fratelli e all'esercizio di ogni virtù. La carità infatti quale vincolo della perfezione e compimento della legge (cfr. *Col* 3, 14; *Rm* 13, 10), regola tutti i mezzi della santificazione, dà loro forma e li conduce a compimento. Perciò il vero discepolo di Cristo è contrassegnato dalla carità sia verso Dio che verso il prossimo.

È chiaro che, come si evince anche da questa relazione, con tali parole il Concilio invita tutta la Chiesa a fare sua una comprensione di sé, della sua identità e della sua dottrina, accogliendo le profonde intuizioni maturate nelle menti e nei cuori dei teologi sia dell'Oriente che dell'Occidente.

### 5. Conclusione: l'amore e la spiritualità della comunione

Sono consapevole che per una maggiore completezza del mio intervento avrei dovuto accennare alle discussioni – avvenute nel secolo scorso – attorno al tema del rapporto tra eros e agape<sup>37</sup>, come anche ai dibattiti sul nesso tra l'amore verso Dio e l'amore verso il prossimo, discussioni e dibattiti che hanno coinvolto soprattutto i teologi in Occidente<sup>38</sup>. Avrei dovuto altresì citare un maggior numero delle opere teologiche che – scritte nel campo degli studi sia biblici e patristici che dogmatici e pastorali – hanno sviluppato il tema dell'amore<sup>39</sup>. Eppure, nonostante la limitatezza della presente trattazione, penso che da essa sia potuta emergere l'attualità del tema dell'amore sia per la teologia che per la vita della Chiesa, attualità sottolineata molte volte dai gerarchi e dalle voci dei *leaders* spirituali della cristianità sia in Occidente che in Oriente, come ad esempio dai patriarchi Atenagora I, Alessio II, Bartolomeo I o dai papi Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Mi si perdoni se, a causa della mia appartenenza confessionale, evidenzierò brevemente ora come questa attualità è stata motivata dal papa Wojtyła verso la fine del suo pontificato.

Mi riferisco in modo particolare al periodo da lui compreso come cruciale per la sua carica simbolica, ossia quello della preparazione dei cristiani al Grande Giubileo dell'Anno 2000 e alla sua celebrazione. Quando nel 1994 Giovanni Paolo II decide di pubblicare la lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*, in cui riflette sul significato di tale storico evento e individua i passi preparatori da compiere verso la sua accoglienza e attuazione, egli mette al centro la persona divinoumana di Gesù Cristo con il Suo radicamento nel mistero trinitario di Dio, da intendere

<sup>37</sup> Tali discussioni hanno preso l'avvio dalla pubblicazione del celebre libro del teologo luterano A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, voll. 2, Berlin 1930–1937.

<sup>38</sup> Cfr. K. Rahner, *Liebe*, in Id. (ed.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, vol. 4, 319–333.

<sup>39</sup> Di esse desidero citare almeno una, scritta e pubblicata nel 1971 (l'originale è in rumeno) dal teologo ortodosso D. Staniloae, *Dieu est amour*, tr. fr., Genève 1980 (tr. it.: *Dio è amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*, Roma 1986).

come mistero di unità e di amore. Sottolineando la dimensione trinitaria della persona e della missione di Gesù Cristo e ricordando, con il Concilio Vaticano II, che Cristo, “proprio rivelando il mistero del Padre e del Suo amore svela anche pienamente l’uomo all’uomo e gli fa notare la sua altissima vocazione” (*Gaudium et Spes* 22), il papa individua due grandi compiti che dovranno impegnare i cristiani negli anni avvenire: il dialogo con le grandi religioni e il confronto con il secolarismo. Soffermandosi su questo secondo, egli non ha dubbi: il secolarismo è il segno palpabile di una crisi di civiltà, scaturita dalla dimenticanza e dall’emarginazione di Dio. Così come non dubita del modo con cui i cristiani dovrebbero affrontare tale situazione. Egli scrive: “Alla crisi di civiltà occorre rispondere con *la civiltà dell’amore*, fondata sui valori universali di pace, solidarietà e libertà, che trovano in Cristo la loro piena attuazione” (52).

L’attualità del tema dell’amore per la Chiesa e la teologia è fortemente richiesta dalla situazione in cui versa il mondo di oggi: questa convinzione di Giovanni Paolo II emerge ancora di più dalla lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, pubblicata alla conclusione delle celebrazioni del Grande Giubileo. In essa il papa invita all’*“impegno di un amore operoso e concreto verso ogni essere umano”* (49), affermando che con l’attuazione di tale impegno si tratta “di continuare una tradizione di carità che ha avuto già nei passati millenni tantissime espressioni”, tuttavia oggi è “l’ora di una nuova ‘fantasia della carità’” (50). Ed essa deve estendersi anche al dialogo interreligioso. Infatti, – scrive Giovanni Paolo II –: “Non dobbiamo aver paura che possa costituire offesa all’altrui identità ciò che è invece *annuncio gioioso di un dono* che è per tutti, e che va a tutti proposto con il più grande rispetto della libertà di ciascuno: il dono della rivelazione del Dio-Amore che “ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito” (*Gv* 3, 16)” (56).

Allo stesso tempo, però, il papa indica una condizione, senza la quale la carità dei cristiani solo difficilmente potrebbe svolgere il suo servizio universale, condizione che corrisponde al significato delle parole con cui Gesù si è rivolto ai discepoli, esortandoli: “Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri” (*Gv* 13, 35). In concreto: il mondo potrà intravedere il nesso tra la carità operosa dei cristiani e il mistero salvifico di Dio soltanto se i cristiani metteranno in pratica le parole di Gesù: “Come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri” (*Gv* 13, 34)<sup>40</sup>. Ma per fare ciò i cristiani devono ricredere al mistero di Dio Amore, cosicché – intuendo che l’amore “è davvero il ‘cuore’ della Chiesa” (42) – dovrebbero voler dire con Teresa di Lisieux: “Capii che la Chiesa aveva un Cuore e che questo Cuore era acceso d’Amore. Capii che solo l’Amore faceva agire le membra della Chiesa [...] Capii che l’Amore racchiudeva tutte le Vocazioni, che l’Amore era tutto”<sup>41</sup>.

Secondo la convinzione di Giovanni Paolo II, tutto ciò dovrebbe corrispondere alla realizzazione di un urgente impegno, che deve coinvolgere tutti i battezzati: “fare della Chiesa *la casa e la scuola della comunione*”. Detto ciò, il papa aggiunge:

<sup>40</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte*, 42.

<sup>41</sup> Citato in *ibid.*, 42.

“ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo” (43). Sì, una casa e scuola di comunione, nella quale deve entrare e ricevere l’ammaestramento divino, tutto il popolo di Dio, inclusi vescovi, presbiteri, religiosi e religiose e, ovviamente, teologi. Tutti essi dovrebbero aderire ad una comune spiritualità evangelica, corrispondente a tale esperienza di *koinonia* ecclesiale: la spiritualità della comunione. Ecco come il papa definisce i tratti di tale ‘nuova’ e comunque antica spiritualità cristiana ed ecclesiale:

Spiritualità della comunione significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto. Spiritualità della comunione significa inoltre capacità di sentire il fratello di fede nell’unità profonda del Corpo mistico, dunque, come “uno che mi appartiene”, per saper condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia. Spiritualità della comunione è pure capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo è nell’altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio: un “dono per me”, oltre che per il fratello che lo ha direttamente ricevuto. Spiritualità della comunione è infine saper ‘fare spazio’ al fratello, portando “i pesi gli uni degli altri” (*Gal 6, 2*) e respingendo le tentazioni egoistiche che continuamente ci insidiano e generano competizione, carrierismo, diffidenza, gelosie (43)<sup>42</sup>.

Non posso negare che la mia presenza oggi qui da voi si nutra proprio di queste stesse convinzioni e ambizioni. Sono, infatti, persuaso che la collaborazione tra la mia Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense e la vostra Facoltà di Teologia ortodossa di Belgrado, se essa verrà vissuta da noi e voi teologi e studenti nello spirito di comunione, sia in grado di offrire una valida testimonianza della verità universale e salvifica della nostra fede, importante, sì, per noi – per i nostri istituti accademici e per le nostre Chiese –, ma anche per tutti coloro che, tra i nostri contemporanei, sono alla ricerca del vero senso della vita.

---

<sup>42</sup> Il papa conclude: “Non ci facciamo illusioni: senza questo cammino spirituale, a ben poco servirebbero gli strumenti esteriori della comunione. Diventerebbero apparati senz’anima, maschere di comunione più che sue vie di espressione e di crescita” (43).



Љубомир Жак

Папски латерански универзитет, Богословски факултет, Рим

## Љубав у теологији: између Истока и Запада

Полазећи од енциклике *Deus caritas est* папе Бенедикта XVI (објављене 25. децембра 2005), аутор жели да пређе пут размишљања који се тиче најважнијих новина поменуте енциклике. Конкретно, жели да подвуче и искористи чињеницу да је овај папски документ, у контексту читаве црквене историје, први који је експлицитно и у потпуности посвећен теми љубави. Аутор, такође, подвлачи само неке аспекте повратка теме љубави у теологију, аспекте што имају велику важност за ново промишљање теологије као *intellectus*-а или *scienti-je fidei*, који су се профилисали првенствено у 20. веку, захваљујући не само теолозима Запада него и хришћанског Истока.