

La “funzione” ecclesiale della teologia¹

di Giuseppe Lorizio

Il genere letterario delle pagine che seguono non intende affatto essere quello della *lectio*. È vero che tra i convenuti ci sono anche degli studenti, ma si tratta di persone che hanno alle spalle un itinerario formativo di base; né a loro, né – a maggior ragione – ai direttori degli ISR e ai colleghi docenti mi sembra opportuno offrire una lezione di epistemologia teologica o di ecclesiologia fondamentale. Piuttosto si tratterà di una *relatio*, che, quanto ai contenuti, intende affrontare l’argomento della “funzione” ecclesiale del sapere teologico attuando una sorta di andirivieni fra la figura o il soggetto che si occupa di teologia e la sua occupazione, appunto il teologare. La prospettiva o il punto di vista sono quelli di chi lavora quasi da un ventennio in questo settore ed intende mettere a disposizione di quanti fossero in qualche modo interessati all’argomento una serie di riflessioni che nascono da questa esperienza sul campo e dalla specifica competenza acquisita nell’ambito della teologia fondamentale.

In quanto *relatio* il “dire” e il “detto” intendono relazionarsi alle tesi e alle considerazioni che nascono da altri punti di vista e da altre esperienze di servizio ecclesiale. Niente di definitivo, quindi o di inappellabile, nonostante il tono severo di qualche giudizio che verrà espresso (e che va correttamente interpretato soprattutto in direzione auto-critica), ma soltanto la proposta di alcune suggestioni e provocazioni, che ci auguriamo possano avviare o alimentare il nostro pensiero e il nostro agire nella Chiesa e nelle chiese, che siamo concretamente chiamati a servire.

1. Suggestioni contestuali

Il fatto che da più parti si vada proclamando la fine dell’epoca moderna ed il suo superamento/inveramento in un non meglio identificato “post-moderno” non sembra possa contribuire a rassicurare più di tanto chi si è battuto in prima linea contro le cadute ideologiche prodottesi nella modernità compiuta e i loro tragici frutti. In quanto figlio del “moderno”, il “post-moderno” conserva nel proprio DNA alcune convinzioni di fondo che

¹Relazione al Convegno ISR, promosso dall’apposito comitato CEI (Roma 3-4 giugno 1998).

hanno caratterizzato la cultura della ragione emancipata e che qui intendiamo richiamare come provocazioni per la nostra ragione credente, perché non si impigrisca e non canti facilmente vittoria sulle ceneri della modernità e del razionalismo sia filosofico sia scientifico che ne hanno caratterizzato gli esiti.

E una prima provocazione ci viene dal breve, occasionale scritto di Immanuel Kant, in cui il filosofo di Königsberg, col quale sarà difficile smettere di fare i conti, risponde a suo modo alla domanda *Che cos'è l'Illuminismo?*:

“Se ho un libro che pensa per me, se ho un direttore spirituale che ha coscienza per me, se ho un medico che decide per me [...] non ho bisogno di pensare, purché possa soltanto pagare: altri si assumeranno per me questa noiosa preoccupazione - Odo da tutte le parti gridare: “Non ragionate!”. L'ufficiale dice: “Non ragionate, ma fate esercitazioni militari!”. L'impiegato di finanza dice: “Non ragionate, ma pagate!”. L'uomo di chiesa dice: “Non ragionate, ma credete!”².

Il grido che emana da queste notissime pagine kantiane è quello di un invito pressante, quanto appunto disatteso, nel suo come nel nostro tempo: *Sapere aude!* (“Abbi il coraggio di usare la tua testa!”)³, grido che assumerà un tono ben più minaccioso nelle pagine del diario del padre dell'ateismo di massa, Ludwig Feuerbach, dove al credere si oppone il pensare, al vaneggiare e fantasticare della teologia la sobria, rigorosa e discreta analisi filosofica: “[...] la mia testa e il mio cuore furono rimessi sulla loro via; io seppi ciò che dovevo e volevo: non teologia, ma filosofia! Non vaneggiare e fantasticare, ma imparare! Non credere, ma pensare!”⁴.

Circa il permanere di concezioni sostanzialmente contigue rispetto a quelle espresse negli scritti sopra citati possiamo evidentemente discutere, la tesi che chi scrive evidentemente sostiene intravede una sorta di continuità spirituale fra la convinzione secondo cui il credere sia destinato a soccombere per mano di una ragione trionfante e convinta della propria supremazia e l'attuale tolleranza esercitata nei confronti di istituzioni e pratiche religiose e cristiane, omologabili e spesso omologate intorno a quel “ritorno del sacro”, che fondamentalmente rappresenterebbe la rivincita dell'irrazionale e del simbolico sul concetto e le sue espressioni sistematiche. Comunque fra “credere” e “pensare” permarrebbe un abisso di distanza insormontabile, che solo degli illusi (appunto i teologi) possono ancora ritenere di poter valicare. La loro illusione è così palese che lo stesso atteggiamento dei veri credenti, ossia di coloro che vivono semplicemente la loro appartenenza cristiana, contribuisce a smascherare: questi esprimono la loro fede

²I. KANT, *Beantwortung der Frage: “Was ist Aufklärung?”*, in N. HINSKE (hrsg), *Was ist Aufklärung?* Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, 453.

³Il motto usato da Kant viene da ORAZIO, *Epistolae*, I, 2, 40.

⁴E. GRÜN (hrsg), *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner Charakterentwicklung*, Leipzig 1874, I, 387.

attraverso il servizio agli ultimi, nella lode e nel canto delle liturgie, col profondo sentirsi in comunione con Dio - sentimento che non mancano di comunicare a chi non crede -, certo non pensando, o, peggio, ragionando e studiando, passatempi perniciosi e alla lunga deleteri per una fede sana e robusta, che finirebbero per infiacchire ed uccidere.

Ma a queste radicate convinzioni, che informano la cultura del tempo cui apparteniamo, frutto di una (impossibile in altri campi) congiura fra laicisti e fideisti, ci sembra di dover contrapporre l'atteggiamento assunto dalla Chiesa e dal pensiero cattolico, che, sia nella temperie della modernità compiuta, come in quel trapasso epocale che porta i contrassegni del "post-moderno", si fa carico, di volta in volta, di sottolineare i limiti di una ragione presuntuosa, ebbra della propria (presunta appunto) onnipotenza ed, inversamente, di custodire l'esercizio della ragione, richiamandole i propri compiti e inducendola a continuare nel suo lavoro di scavo delle domande di senso, perché la ricerca di risposte profonde e veritiere non abbia a smarrirsi. Presunzione immotivata e vittimismo debolistico costituiscono i due fronti sui quali si gioca la credibilità del messaggio di cui la Chiesa è portatrice in rapporto alla cultura occidentale.

In questi tempi, che sono i nostri, il pensiero credente non deve stancarsi di vigorosamente opporsi ad ogni atteggiamento rinunciatario nei confronti della ragione e del pensiero. La fede - come la sindone⁵ - costituisce una "provocazione all'intelligenza", un suo stimolo costante e insopprimibile. La provocazione - come si vede - è reciproca: non è solo il pensiero a provocare la fede e la Chiesa, ma anche il contrario, la fine di questo reciproco provocatorio dinamismo segnerebbe non solo la morte del pensiero, ma anche quella dell'autentico credere. L'imprescindibile istanza veritativa è propria non solo della fede e del sapere che da essa promana, bensì non può non caratterizzare l'umana ricerca e costituirne l'orizzonte di riferimento.

Sarebbe ingenuo, e forse anche miope, ritenere che siano quelli sopra citati gli unici impegni che la nuova evangelizzazione deve affrontare: il grido delle vecchie e nuove povertà, la sete di verità e di giustizia, il bisogno di sicuri riferimenti morali, l'indifferenza e il rifiuto verso le religioni istituzionali, l'individualismo e il tecnicismo, che caratterizzano l'uomo del nostro tempo, certamente non richiedono risposte soltanto intellettuali e

⁵Ci permettiamo qui di parafrasare un passaggio del suggestivo discorso di Giovanni Paolo II a Torino, dove, a proposito della sindone, tra l'altro ha detto: "La sindone è provocazione all'intelligenza. Essa richiede innanzitutto l'impegno di ogni uomo, in particolare del ricercatore, per cogliere con umiltà il messaggio profondo inviato alla sua ragione e alla sua vita. Il fascino misterioso esercitato dalla sindone spinge a formulare domande sul rapporto tra il sacro lino e la vicenda storica di Gesù. Essa affida agli scienziati il compito di continuare a indagare per giungere a trovare risposte adeguate agli interrogativi connessi con questo lenzuolo che, secondo la tradizione, avrebbe avvolto il corpo del nostro Redentore quando fu deposto dalla croce. La Chiesa esorta ad affrontare lo studio della sindone senza posizioni precostituite, che diano per scontati risultati che tali non sono; li invita ad agire con libertà interiore e premuroso rispetto sia della metodologia scientifica sia della sensibilità dei credenti" (discorso pronunciato domenica 24 maggio 1998 e riportato dall'*Avvenire* martedì 26 maggio 1998).

culturali, ma la presenza discreta e attiva di comunità credenti che, nonostante il peccato e i compromessi mondani cui soggiacciono, pongono comunque al centro della loro vita la Parola e il Sacramento e ad essi orientano il loro essere e il loro agire. Eppure non solo il nostro tempo ci chiede di essere pensato e di pensare⁶, ma la nostra fede personale e comunitaria (“testimoniale” - come si dice oggi) non può esimersi dalla riflessione inerente alle proprie profonde ragioni. Almeno sulla carta e nelle intenzioni sembrano molto lontani i tempi in cui “appresi gli elementi essenziali della lingua latina, un po’ di dialettica e l’arte oratoria, il chierico “era tenuto ad applicarsi, senza ritardi, allo studio del Catechismo, dei casi penitenziali o di coscienza e dei canoni ecclesiastici, esercitarsi nella predicazione, senza spendere troppo tempo nella filosofia e teologia, al fine di evitare il pericolo che venisse disprezzato il comune ministero pastorale con pretese più ambiziose”⁷. La tentazione ricorrente di tornare ad un duplice livello di formazione (accademica e seminaristica) per il clero, qualora vi si cedesse, da un lato comprometterebbe la consapevolezza della imprescindibilità del sapere della fede anche per la cosiddetta “pastorale ordinaria”, dall’altro favorirebbe un ulteriore arroccamento della teologia accademica e dei suoi cultori, col triste risultato di acutizzare la già diffusa diffidenza fra coloro che si occupano della pastorale e quanti elaborano la *scientia fidei*.

2. Acquisizioni a carattere fondativo

Dalle precedenti considerazioni proviene la profonda convinzione, radicata nella migliore tradizione cattolica, secondo cui il sapere teologico attiene all’essere stesso della Chiesa prima ancora che all’agire ecclesiale, o, peggio, al fare ecclesiastico, a condizione, naturalmente, che la teologia resti fedele alla propria natura e al compito che le è proprio e

⁶“Il più considerevole è che noi ancora non pensiamo; continuiamo ancora a non pensare, benché la situazione del mondo diventi sempre più preoccupante. Questa situazione sembra invero esigere che l’uomo agisca, che anzi agisca subito, invece di parlare in conferenze e congressi, muovendosi nella semplice rappresentazione di ciò che dovrebbe essere e di come lo si dovrebbe realizzare. In questa prospettiva, ciò che manca non è certo il pensiero, ma l’azione [...]. Che si mostri interesse per la filosofia, non attesta ancora alcuna disposizione al pensiero. Certo, ci si occupa ovunque in modo serio della filosofia e delle sue questioni. Si fa sfoggio di encomiabile erudizione nell’indagine storica. Si tratta di compiti utili e lodevoli, per il cui adempimento bastano appena le forze migliori, soprattutto quando ci mettono davanti agli occhi gli esempi del grande pensiero. Anche il fatto che ci dedichiamo per anni a penetrare i trattati e gli scritti dei grandi pensatori non è ancora una garanzia che pensiamo o che siamo almeno preparati a imparare a pensare. Al contrario: l’occuparci di filosofia può anche ingannarci nel modo più tenace, dandoci l’illusione di pensare, perché in fin dei conti, senza sosta “filosofiamo” (M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?* Chi è lo Zarathustra di Nietzsche, SugarCo, Milano 1971, I, 38-39). “Il grido continuerà a non essere udito fin che non si comincerà a pensare. Ma il pensiero incomincia solo quando ci si renderà conto che la ragione glorificata da secoli è la più accanita nemica del pensiero” (M. HEIDEGGER, “La sentenza di Nietzsche: “Dio è morto””, in ID., *Sentieri interrotti*, La nuova Italia, Firenze 1968, 246).

⁷Il testo sopra riportato riguarda la formazione intellettuale del seminarista nel seminario romano maggiore a ridosso del Tridentino. Devo la citazione a M. SENSI, “Cultura religiosa e formazione ecclesiastica nella Roma di Gregorio XII”, in L. FALCONE (a cura), *Incunaboli e cinquecentine della biblioteca di Gregorio XIII Boncompagni*. Dal Collegio Germanico alla Pontificia Università Lateranense, PUL-Mursia, Roma 1998, 26.

che è chiamata ad esprimere anche nel ruolo di “custode dei misteri speculativi e della metafisica”, rifiutandosi di arretrare su posizioni di vago sentimentalismo, di esasperato prassismo, di sterile erudizione⁸. Ridurre il sapere teologico a mero supporto della prassi, sia pure con le migliori e pie intenzioni, o a esercizio di pura curiosità scientifica significa dimenticare la magistrale lezione di Tommaso d’Aquino, il quale, allorché si interroga relativamente al carattere “speculativo” o “pratico” della *sacra doctrina*, così risponde: “[Sacra doctrina] magis est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis” (S. Th. I, 1, 4). Questa preminenza della dimensione speculativa su quella operativa indica il ruolo che fondamentale la teologia è chiamata a svolgere nella comunità dei credenti, ossia il suo specifico servizio, che è quello di accompagnare la fede nella scoperta e nell’espressione delle proprie profonde ragioni e della propria intrinseca ragionevolezza. Un compito ed un ruolo, che, in quanto strettamente legati alla dinamica stessa sia della *fides qua (creditur)* che della *fides quae (creditur)*, non possono essere considerati come occasionali, opzionali o meramente ornamentali all’interno della comunità credente.

“Il lavoro del teologo risponde [...] al dinamismo insito nella fede stessa: di sua natura la Verità vuole comunicarsi, perché l’uomo è stato creato per percepire la verità, e desidera nel più profondo di se stesso conoscerla per ritrovarsi in essa e trovarvi la sua salvezza (cf *1Tm 2,4*). Per questo il Signore ha inviato i suoi apostoli perché facciano “discepoli” tutte le nazioni e le ammaestrino (cf *Mt 28,19s*). La teologia, che ricerca la “ragione della fede” e a coloro che cercano offre questa ragione come una risposta, costituisce parte integrante dell’obbedienza a questo comandamento, perché gli uomini non possono diventare discepoli se la verità contenuta nella parola della fede non viene loro presentata (cf *Rm 10,14s*)”⁹.

L’abbandono di questa prospettiva risulterebbe fatale non solo per la teologia, ma per la fede stessa sulla quale la Chiesa si costituisce e si costruisce. Abbiamo bisogno di motivazioni per la nostra azione caritativa, catechetica, liturgica, culturale, chiamiamo il teologo, se è bravo, penderemo dalle sue parole per il trascorrere di una relazione o di un minicorso, per poi immediatamente tornare all’azione, che, nel migliore dei casi, avrà guadagnato dall’incontro il supporto di qualche dotta citazione. Incontri occasionali di

⁸Cf il forte appello a non perdere il carattere speculativo del sapere teologico da parte di Hegel, il quale in un brano molto famoso, dopo aver lamentato il “prodursi del singolare spettacolo di un popolo civile privo di metafisica”, paragonato ad un “tempio riccamente ornato, ma privo di santuario”, rimprovera la teologia del suo tempo (oggi senz’altro bisognerebbe rincarare la dose!) accusandola di non svolgere più il suo ruolo di “custode dei misteri speculativi e della metafisica”, avendo preferito muoversi in una triplice fuorviante direzione: quella dei sentimenti, quella dell’indirizzo pratico-popolare ed infine quella dell’erudizione storica [cf G.-W.-F. HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1974, I, 6 (= introduzione alla I edizione del 1812)]. Ecco come ha espresso la stessa preoccupazione il compianto don Italo Mancini, che tuttavia non dimentica il rischio opposto del totale disancoramento dalla prassi e dalla vita: “Un pensiero, e il linguaggio che esso crea, che non avesse “cogenza” pratica, sarebbe puramente ludico, se non oppiaceo. [...] Ma neppure un prassismo teologico ritenuto radicale può essere una soluzione soddisfacente. Disarcionata dalla questione veritativa, la teologia rivestirebbe in questo caso l’intenzione propria della ideologia, nel preciso senso nietzschiano di un “tener per vero”, atto non allo svelamento dell’essere, ma all’accrescimento della “volontà di potenza” dell’uomo il cui traguardo superoministico può essere misurato soltanto dalla “sopportazione”, e quindi dalla effettuabilità” (I. MANCINI, *Con quale cristianesimo*, Coines, Roma 1978, 106-107).

⁹CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Instructio “Donum veritatis” de ecclesiali theologi vocatione* del 24 maggio 1990, in EV, XII, 253, n. 7.

questo genere sono frequenti nella programmazione di convegni, conferenze, corsi di aggiornamento delle nostre chiese, ma il nesso "ontologico" fra la fede della comunità e il suo sapere esige ben altro tipo di rapporto: il teologo non è come il medico o l'avvocato che si consulta solo quando è strettamente necessario e il rapporto col quale si spera di chiudere per sempre con il pagamento della parcella. D'altra parte i teologi non sembrano del tutto immuni dalla tentazione di autogratificazione che comporta effettuare conferenze, partecipare a tavole rotonde e incontri occasionali (magari porgendo a pubblici diversi gli stessi contenuti con qualche aggiustamento cosmetico), preferendo quest'ultimo impegno a quello di dedicarsi all'attività educativa in una comunità, che richiede la fatica del giorno per giorno e alla quale non si possono raccontare le stesse cose per più di una volta.

2.1. L'appartenenza della teologia all'essere della Chiesa

È vero - grazie a Dio! - che non tutti nella Chiesa sono chiamati ad esprimere il carisma della teologia, ma è pur vero che chi se ne occupa con convinzione e senza riserve e pretese, esprime in maniera forte e precipua una dimensione fondamentale del credere. Analogamente al carisma del religioso, quello del teologo sottolinea, radicalizzandolo, un elemento che, sia pure in forma embrionale e spesso irriflessa non può non caratterizzare il credere di tutti. In quanto comunità credente, convocata dalla Parola e chiamata ad essere e a celebrare il Sacramento, la Chiesa non esprime solo una comunione di volontà e di sentimenti, bensì anche di intelligenze e di pensieri, sicché il "sentire cum Ecclesia"¹⁰ deve includere il "cogitare cum Ecclesia", se non vuol ridursi a scelta velleitaria o dettata solo da pii sentimenti. È in gioco la credibilità dell'appartenenza e della testimonianza ecclesiale, integralmente intese, dove - come scrive giustamente un teologo spagnolo - "si incrociano la dimensione esterna, frutto della connessione storica con la *testimonianza apostolica fondante* della Chiesa, la dimensione interiorizzata, sorta dall'esperienza ecclesiale della *testimonianza vissuta*, e infine la dimensione interiore e interiorizzante, grazie alla *testimonianza dello Spirito*, che anima e santifica la Chiesa"¹¹. L'elaborazione di una "metafisica della testimonianza" - fondata sulla filosofia riflessiva di Jean Nabert¹² o su quella ermeneutica di Paul Ricoeur¹³ - ci sembra particolarmente suggestiva e significativa in questa direzione.

¹⁰Cf l'ultima parte degli esercizi: IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali* (a cura di P. SCHIAVONE), Paoline, Roma 1984, 248-257: "Per il vero criterio che dobbiamo avere nella Chiesa militante...".

¹¹S. PIÉ-NINOT, "La dimensione ecclesiale della teologia fondamentale", in G. TANZELLA NITTI (a cura), *La teologia, annuncio e dialogo*, Armando, Roma 1996, 125-126.

¹²Cf J. NABERT, "La rencontre de l'Absolue. Le témoignage", in *Études philosophiques* 17 (1962) 323-338.

¹³Cf P. RICOEUR, "L'herméneutique du témoignage", in E. CASTELLI (ed.), *Le Témoignage. Actes du Colloque de Rome*, Aubier, Paris 1972, 35-61, cf inoltre X. TILLIETTE, "Témoignage et vérité. Valeur et limite d'une philosophie du témoignage", *ivi*, 89-100.

Resta dunque accertato che “non sono il singolo teologo o la totalità dei teologi il soggetto autentico dell’attività che si chiama “teologia” o “scienza della fede”, bensì la Chiesa. E proprio questo, cioè il fatto che la Chiesa come *congregatio fidelium* sia il soggetto autentico (e non solo p. e. il *partner* e l’*oggetto*) della teologia cristiana, fonda il distintivo della sua *ecclesialità teoretico-scientifica*”¹⁴. Costituendosi la teologia come “funzione vitale” del popolo di Dio, né il suo esercizio, né colui che la esercita si può considerare alla stregua di un “funzionario di un sistema”¹⁵. Piuttosto, a questo livello fondamentale, la radicale appartenenza della teologia alla Chiesa incrocia il carattere profondamente “tradizionale” della teologia, laddove la tradizione costituisce la vita stessa della comunità credente e non fa riferimento soltanto al passato, bensì anche al presente e al futuro del comunicarsi della fede. La teologia è un elemento imprescindibile di questa catena dinamica che è la “tradizione ecclesiale”¹⁶, un tema che a nostro avviso merita di essere proposto con maggior forza, ben oltre il ruolo, che purtroppo svolge nella manualistica corrente, di “cenerentola” della teologia fondamentale, che spesso finisce con l’esaurire le proprie energie e i propri interessi intorno alla tematica, pur importante e decisiva, della “rivelazione”. Ma il riferimento originario alla dimensione tradizionale della teologia mi sembra suggerire all’intelligenza credente l’impegno all’esercizio del “discernimento” (categoria certamente spirituale, ma che non può non caricarsi di una valenza speculativa e pastorale) nei confronti delle tradizioni e dell’adesione non idolatrica ed estrinseca che nei loro confronti il popolo di Dio esercita. Non solo la Chiesa nel suo insieme è realtà intrinsecamente tradizionale, ma le comunità nelle quali si articola vivono la ricchezza del riferimento a tradizioni spesso antichissime ed estremamente suggestive, che tuttavia non possono riproporsi senza un adeguato esercizio critico intorno al loro senso autentico e al loro riferimento al Vangelo.

Da quanto abbiamo detto risulta che il carisma della teologia non può non essere trasversale rispetto a quelli che con von Balthasar possiamo chiamare gli “stati di vita del

¹⁴M. SECKLER, “La teologia come scienza della fede”, in W. KERN - H.-J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Trattato di gnoseologia teologica*, in *Corso di Teologia fondamentale*, IV, Queriniana, Brescia 1990, 249.

¹⁵*Ibidem*.

¹⁶Cf D. WIEDERKEHR, “Il principio della tradizione”, *ivi*, 107-136 e H.-J. POTTMEYER, “Norme, criteri e strutture della tradizione”, *ivi*, 137-172. Per ulteriori approfondimenti si vedano: H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1968, 17-33. Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*, 2vv. (= saggio storico e saggio teologico), Paoline, Roma 1965²; ID., *La tradizione nella vita della Chiesa*, Paoline, Roma 1983²; H. HOLSTEIN, *La tradizione nella Chiesa*, Vita e pensiero, Milano 1968. H. DE LUBAC, *La Sacra Scrittura nella tradizione*, Morcelliana, Brescia 1969; ID., *Meditazione sulla Chiesa*, Paoline, Milano 1965; W. PANNENBERG, *Strutture fondamentali della teologia*, Dehoniane, Bologna 1970, 55-90; K. RAHNER - J. RATZINGER, *Rivelazione e tradizione*, Queriniana, Brescia 1970; B. SESBOÛÉ, “Tradition et traditions”, in *Nouvelle Revue Théologique* 112 (1990) 570-585. Molto interessante il modo di inserire la tematica in una teologia fondamentale nel volume di H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*. Grundriss der Fundamentaltheologie, Patmos, Düsseldorf 1991.

cristiano”¹⁷, in quanto è un carisma-servizio chiamato a convivere con la vocazione che si è abbracciata di laico, di religioso, di ministro ordinato. E si tratta di una convivenza non sempre pacifica nel momento in cui si cala nel quotidiano e fa i conti con la tirannia del tempo e delle strutture. Prima preoccupazione di colui che si ritiene chiamato alla teologia sarà dunque quella di armonizzare le esigenze di rigore e di impegno che il lavoro intellettuale comporta con i doveri connessi al proprio stato di vita cristiana, onde evitare schizofrenie e tensioni nocive ad una sana vita umana e spirituale. Questa vocazione comunque non può essere appannaggio di un gruppo ristretto di funzionari o di una sorta di casta di eletti, né risultare destinata solo a chi è chiamato al ministero ordinato. Si tratta di una dimensione del credere (quindi di un diritto/dovere) del popolo di Dio (= *laos*) in quanto comunità credente. Il problema dello “spazio” per i “laici teologi”, recentemente riproposto in rapporto alle istituzioni accademiche e alla comunità ecclesiale italiana¹⁸, va a nostro avviso affrontato nel quadro generale dello “spazio” (che significa strutture, energie, tempo, strumenti economici) e dell’attenzione che la comunità ecclesiale riserva e intende riservare alla teologia e ai suoi cultori¹⁹.

2.2. La essenziale connotazione ecclesiale della teologia

Veniamo ora all’altra faccia della medaglia: l’autentico teologare non può prescindere dall’orizzonte ecclesiale. Se il grembo della teologia è la fede testimoniale, il rapporto con la comunità credente sarà per il teologo originario e fontale, e alla Chiesa e nella Chiesa dovrà indirizzare il proprio lavoro di ricerca e di comunicazione del sapere. Scrive il cardinale teologo Joseph Ratzinger:

“[...] per la scienza teologica, la Chiesa non è un’istanza estranea, essa è piuttosto il fondamento della sua esistenza, la condizione della sua possibilità. E la Chiesa non è, a sua volta, un principio astratto; essa è invece soggetto vivente, è contenuto concreto. Per sua natura questo soggetto è più ampio di ogni singola persona; anzi di ogni singola generazione. La fede implica sempre appartenenza ad un tutto, e, proprio per questo, un uscire dal chiuso di sé. Ma la Chiesa non è neppure uno spazio spirituale non tangibile, in cui ciascuno ha da scegliere quel che più gli aggrada. Essa è concreta, nella parola vincolante della fede. Ed è voce vivente, che dice le parole della fede”²⁰.

¹⁷Cf H.-U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca book, Milano 1996².

¹⁸Mi riferisco all’intervento di M. VERGOTTINI, “Spazio per i laici teologi?”, apparso nel forum ATI di *Rassegna di teologia* 39 (1998) 119-121.

¹⁹Indicazioni a nostro avviso preziose e stimolanti nel recente volume di G. COLZANI, *La teologia e le sue sfide*. Aperture e dialogo, Paoline, Milano 1998, con postfazione di S. DIANICH, “Il futuro della teologia: pensare la fede con molti diversi pensieri” (*ivi*, 189-207). Interessanti annotazioni dal punto di vista strutturale nell’intervento di S. MURATORE al forum per il progetto culturale: “Il contributo della teologia al progetto culturale”, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE), *Fede, libertà, intelligenza*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 353-356.

²⁰J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma, Jaca book, Milano 1993, 57.

Se sul piano epistemologico può portare un qualche guadagno la distinzione fra il “rapporto personale del teologo con la Chiesa” e “l’ecclesialità teoretico-scientifica strutturale della teologia”²¹, a livello di una riflessione esistenziale ci sembra che la coscienza dell’appartenenza della teologia alla Chiesa risulti confermata anche all’interno di queste sottili, a volte sofistiche, distinzioni, perfino nella posizione (che non condividiamo assolutamente) di chi ritiene che l’esercizio del teologare non richieda necessariamente l’adesione di fede personale del teologo, tale mancanza sarebbe comunque compensata dal fatto che lo studioso dovrà comunque far riferimento alla fede della comunità²².

Ci preme a questo punto sottolineare come la fedeltà al Magistero ecclesiale costituisca una condizione necessaria e indispensabile per l’ecclesialità del teologo e della teologia che egli esprime²³, ma che si tratta di una componente non sufficiente a connotare autenticamente tale ecclesialità, piuttosto è una condizione minimale e dunque non esauriente di tale appartenenza. Sarebbe mortificante sia per il Magistero e chi lo rappresenta che per la teologia e chi la esercita se il rapporto con la comunità credente si esaurisse e si esprimesse unicamente in termini di ortodossia formale. La fedeltà che non solo il teologo, ma il credente, deve alle indicazioni del Magistero ecclesiale ai suoi diversi livelli, in particolare nell’attuale momento di trapasso culturale, non può che essere una fedeltà creativa e dinamica. In particolare l’elaborazione speculativa della fede richiede, insieme a profonde capacità recettive, una notevole creatività. Il teologo non renderebbe un buon servizio alla comunità credente e alla stessa fede della Chiesa se si autocensurasse, riducendosi a mero trasmettitore di indicazioni magisteriali. Finché e nei campi ed argomenti in cui non si danno pronunciamenti e positiva censura, va esercitata la libertà di ricerca e di espressione, senza falsi timori e senza remore.

Posta la fedeltà come *conditio sine qua non*, non vanno dimenticati altri criteri di ecclesialità della teologia. Ne indichiamo soltanto due: 1) l’ecclesialità della teologia si esprime nella capacità di realizzare e vivere la “comunione”; 2) tale ecclesialità, non può prescindere dalla condizione del “servizio” precipuo richiesto al teologo.

Una teologia che si esprimesse prevalentemente, se non esclusivamente, in termini polemici e controversisti, sia al proprio interno che in rapporto alla comunità credente e al

²¹Distinzione sulla quale lavora M. SECKLER, “La teologia come scienza della fede”, *cit.*, 248ss.

²²Cf una posizione analoga in G. BOF - A. STASI, *La teologia come scienza della fede*, Dehoniane, Bologna 1982, 367-370.

²³Cf a proposito del rapporto Magistero/Teologia: J. ALFARO, “La teologia di fronte al Magistero”, in R. LATOURELLE - G. ‘O COLLINS (edd.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980, 413-432; A. DULLES, “Magistero e infallibilità”, in W. KERN - H.-J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Trattato di gnoseologia teologica*, *cit.*, 173-203. Interessante per la ricostruzione storica e per gli spunti di attualizzazione lo studio di M. RIVELLA, *Autorità dei dottori e magistero gerarchico nella canonistica posttridentina* (1563-1730), Glossa, Milano 1994.

proprio contesto culturale, avrebbe ancora molto da imparare sul versante dell'ecclesialità. Purtroppo nella situazione della teologia contemporanea (mi riferisco soprattutto al nostro Paese) sembrano *talvolta* far capolino atteggiamenti di sterile polemica, frutto della presunzione e della saccenteria proprie degli intellettuali insicuri delle proprie convinzioni, che riescono ad esprimere solo sparando a raffica su quelle degli altri. Una sana competitività può essere senz'altro stimolo per la ricerca e aiutare a conseguire risultati di maggior livello, tuttavia dobbiamo imparare a distinguerla dalla sofistica e dalle sue espressioni ricorrenti.

Accanto a queste modalità estreme, bisogna purtroppo segnalare il più diffuso spirito individualistico che caratterizza il lavoro teologico. In un momento in cui non sembrano emergere grandi figure di teologi, sarebbe quanto meno auspicabile unire le forze e realizzare un vero e proprio gioco di squadra, per non rinchiudersi nella propria specialistica competenza e d'altra parte non pretendere di poter parlare e scrivere di tutto (il teologo non è, né può essere, soprattutto oggi, un tuttologo). L'interdisciplinarietà e la transdisciplinarietà, di cui a livello teorico ed epistemologico tutti parlano, molto difficilmente viene a costituire l'orizzonte di riferimento del lavoro quotidiano dei teologi: eppure potrebbe essere segno in maniera concreta e sul campo di quella dimensione ecclesiale costitutiva della teologia di cui stiamo dicendo. Il costituirsi, nella storia della teologia e della Chiesa, di vere e proprie "scuole" di pensiero è espressione di questa capacità vitale e pluriforme del sapere della fede, che sa creare comunione anche nella diversità e nella differenza delle prospettive. L'indagine di alcuni anni or sono promossa da una rivista sulle scuole teologiche italiane, nonostante i limiti strutturali, a suo tempo rilevati, ha avuto il merito di aver mostrato l'assenza, nel panorama del nostro Paese, di vere e proprie "scuole" di pensiero teologico. Ad eccezione dell'esperienza milanese, le altre realtà censite in quell'occasione non hanno manifestato una vera e propria comunanza di intenti e di lavoro e l'elaborazione di prospettive comuni a gruppi di teologi, ci si è infatti limitati a segnalare la presenza di luoghi istituzionali in cui si insegna e si "produce" la teologia in Italia²⁴.

Accanto a questa auspicata comunionalità *ad intra* del sapere teologico, non va dimenticato l'esercizio faticoso della comunione nella comunità cui si appartiene e che si è chiamati a servire. Lo studio della sacra dottrina non può essere causa di divisione e discordia, piuttosto ricerca incessante di ciò che unisce e fonda il rapporto fra credenti. Le diffidenze dei pastori verso i teologi spesso nascono dal timore, non del tutto ingiustificato, di complicare ulteriormente la vita delle comunità con ulteriori elementi di divisione, allorché si fa riferimento agli specialisti del sapere della fede. Di sapiente equilibrio a

²⁴Cf *Communio*, fascicolo monografico nov.-dic. 1994 e relativo Convegno milanese del 3-4 marzo 1995 sulle scuole di teologia in Italia.

questo proposito ci sembra l'indicazione offerta dall'istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo, dove si dice che "là ove la comunione di fede è in causa vale il principio dell'"unitas veritatis"; là ove rimangono delle divergenze che non mettono in causa questa comunione, si salverà l'"unitas caritatis"²⁵.

La dimensione diaconale della teologia va espressa a nostro avviso nella capacità e nella disponibilità all'aiuto offerto alle comunità nel non facile compito investigare le ragioni del proprio credere e contestualmente di interpretare se stesse e il loro ruolo nella storia e nelle vicende che l'umanità del proprio tempo è chiamata a vivere. La lettura e l'interpretazione dei "segni dei tempi" non è solo carisma profetico, bensì richiede l'esercizio dell'intelligenza e la pratica della scienza, propri della teologia. Ci limitiamo a segnalare un fronte particolarmente attuale sul quale ci sembra doversi esercitare la diaconia del teologo oggi nel nostro occidente "post-moderno", un fronte ricco di fascino, ma al tempo stesso non privo di possibili pericolose deviazioni. L'ha indicato nella sua prolusione all'ultima assemblea generale dei vescovi italiani il cardinal Ruini quando ha invitato a "cogliere, interpretare e purificare la ricerca del sacro e del divino"²⁶, cui sembra tanto sensibile l'uomo del nostro tempo. Mi sembra evidente che anche in questo campo il "discernimento" si imponga, e un discernimento che non può non avvalersi delle capacità e delle energie intellettuali, di cui dispone il sapere della fede. Non basta - ha sottolineato il cardinale - una ricerca psicologica e sociologica²⁷, per poter distinguere il carattere di avvento e di attesa del messaggio evangelico di cui il "ritorno del sacro" è portatore dalle sue chiusure e contrapposizioni, occorre certo "un cuore nuovo e uno spirito nuovo", che non può prescindere dall'esercizio dell'intelligenza credente e dal rigore della scienza teologica per potersi e poter orientare le coscienze dei singoli e delle comunità in relazione a questo macroscopico fenomeno: un servizio dal quale non sembra che la nostra teologia possa esimersi. L'esempio addotto esprime l'esigenza che il teologo nel programmare le proprie ricerche e la propria attività non si ispiri soltanto ai propri interessi intellettuali e spirituali, ma abbia presenti le necessità dell'azione pastorale, catechetica, liturgica e caritativa del popolo di Dio.

2.3. La non autoreferenzialità del sapere teologico

²⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Instructio "Donum veritatis" de ecclesiali theologi vocatione*, cit., EV XII, 278, n. 26.

²⁶ Mi riferisco al testo integrale della prolusione riportato dall'*Osservatore romano* del 18-19 maggio 1998.

²⁷ Per una lettura critica di recenti indagini sociologiche sulla religiosità degli italiani con spunti interessanti per il nostro tema cf il recente saggio di S. BURGALASSI, "La religiosità degli italiani e le sue ambivalenze di valutazione e di metodo in una fase di intensa e radicale trasformazione (svolta epocale)", in *Rassegna di teologia* 39 (1998) 325-348.

La conseguenza di questa duplice, reciproca appartenenza della teologia alla Chiesa e della Chiesa alla teologia non può che condurre all'affermazione della non autoreferenzialità del sapere teologico. Il riferimento cristologico potrebbe bastare a supportare questa tesi: il professore di teologia è uno che insegna perché un altro è stato crocifisso (diceva Kierkegaard), ma non mancano ulteriori provocazioni sia interne che provenienti dall'esterno, che dovrebbero indurre i teologi e la teologia a fuggire la tentazione, sempre in agguato, dell'autoreferenzialità. La mania di autocitarsi (fino all'esasperazione autobiografica), la tendenza ad istruire questioni ed interlocutori, senza anche lasciarsi istruire, innanzitutto dalla Parola di Dio, ma anche dai fratelli e dai colleghi, il fatto che spesso i libri di teologia più che trattare le questioni e affrontare direttamente i problemi finiscono con l'espone le posizioni dei teologi sono alcuni tra i sintomi più evidenti della deriva autoreferenziale, che purtroppo rischia di compromettere il lavoro teologico e la sua credibilità nella e fuori dalla Chiesa²⁸. In tempi nei quali la supremazia della teologia sugli altri ambiti del sapere (filosofia compresa) era indiscussa, il genio di Tommaso aveva saputo da par suo cogliere questa peculiarità o singolarità del sapere teologico, senza tuttavia dimenticare la non autoreferenzialità di una scienza che non attinge da se stessa i propri fondamenti ma dalla *scientia Dei et beatorum*²⁹. Il carattere contemplativo ed insieme escatologico della *sacra doctrina*, spesso dimenticato e disatteso, va ripreso e riattualizzato in modo da non compromettere ulteriormente l'identità stessa del teologo cristiano.

In questa prospettiva di alterità e di ulteriorità non va dimenticata la necessità di includere il carattere scientifico della teologia in un orizzonte sapienziale, che, senza demordere sul versante del rigore e dell'impegno richiesti da una vera e propria scienza, quale appunto la teologia vuole e deve essere, sia capace comunque di trascendere ed inverare tale dimensione in sapere che sappia parlare non solo alla mente, bensì anche al cuore e alla volontà dell'uomo, secondo il dettato di un famoso testo rosminiano, dove il grande Roveretano, introducendo la *Teodicea* scrive che non gli sembra "degnata del titolo di Sapienza quella conoscenza che nulla opera sul cuore umano e che, quasi inutile peso, ingombra la mente dell'uomo mortale, senza accrescergli i beni, senza diminuirgli i mali, e

²⁸Il paradigma del teologo autoreferenziale è stato così individuato ed ironicamente dipinto da Rosmini, che pone a confronto il saccente professore tedesco col Maestro del vangelo: "Il Maestro, dunque, di cui noi teniamo il discorso, ha, fra le altre, questa singolarità che lo distingue da tutti gli altri maestri, che mentre a questi nel trasmettere che fanno a' loro discepoli le varie scienze e discipline ch'essi professano d'insegnare, non cade mai alla mente d'insegnare loro se stessi: e s'alcun d'essi, foss'anco un professore di qualche Università del Settentrione, invasato dal demonio della vanità, prendesse seriamente ad annunziare dalla cattedra la materia del suo insegnamento in questo modo: "O giovani, io in quest'anno vi darò lezioni sopra me stesso, la scienza che v'insegnerò sarà la scienza della mia propria persona". Probabilmente quegli uditori, benché così generosi, così entusiasti de' loro professori, vinti questa volta non dall'ammirazione, ma dalla compassione, andrebbero mestamente ad avvisare il Rettore Magnifico della disgrazia accaduta a quel gran cervello. All'incontro il Maestro unico non destò né compassione né riso, dicendo espressamente agli uomini, che la scienza che insegnava, era quella che faceva loro conoscere lui stesso" (A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. OTTONELLO, Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1979, 157).

²⁹Cf a questo proposito *S. Th.* I, 1, 2: "Utrum sacra doctrina sit scientia".

senza appagare o consolare almeno di non menzognera speranza i perpetui suoi desideri”³⁰. Se tale necessità di fatto sembra dover caratterizzare ogni settore del sapere scientifico, essa risulta davvero inderogabile e imprescindibile per la *scientia fidei*. Già a suo tempo il grande Goethe aveva espresso col genio poetico che gli è proprio l’insufficienza delle conoscenze meramente scientifiche:

“E le ho studiate – dice Faust -, ah! filosofia, / giurisprudenza e medicina / e anche, purtroppo, teologia – da capo a fondo, con tutto l’ardore. / Povero pazzo: e ora eccomi qui / che ne so quanto prima. / Dicono: “professore”. Persino “maestro”, dicono; / e sono già quasi dieci anni che / - su e giù, dritto e traverso – gli studenti / li meno per il naso... / E mi è chiaro che nulla possiamo conoscere! / È qualcosa che quasi mi brucia il cuore. Certo / io ne so più di tutti quei saccenti, / maestri, professori, chierici e segretari. / Non mi tormentano dubbi né scrupoli, / non ho paura d’inferno e di diavoli: / ma in cambio non ho piacere di nulla, / non ho idea di sapere qualcosa che abbia un senso, / non ho idea di poter insegnare qualcosa / per migliorarli, gli uomini, o mutarli. / E non ho beni né ricchezze, / non onori e splendori mondani. / Neanche un cane potrebbe resistere così! / Ecco perché mi sono dato alla magia / se mai per forza o voce dello spirito / qualche segreto mi s’aprìsse / e non dovessi più sudare sangue / a dire quello che non so”³¹.

E se la provocazione del *Weltkind* può sembrare lontana o aliena dalla nostra situazione, non così, almeno credo, l’irriverente, irritante e irrispettosa parodia del teologo tedesco presente nel testo di Mario Sgalambro, che il cantautore Franco Battiato ha posto a conclusione del suo album, intitolato *L’ombrello e la macchina da cucire*, dove il professore di teologia viene descritto alla stregua di un chirurgo, che col suo bisturi osa sezionare e analizzare l’assoluto³².

Parodie che non ci lasciano indifferenti, e che comunque indicano la necessità dell’inclusione della scienza nella sapienza, a condizione che il passaggio non avvenga frettolosamente e non costituisca una sorta di alibi per poter abbassare il livello e la qualità degli studi in nome appunto della loro sublimazione spirituale o addirittura mistica. Il sapere nesciente è comunque un sapere, la dotta ignoranza è comunque dottrina, ne andrebbe dell’autenticità stessa di quella dimensione e formazione spirituale che pur si intende salvaguardare. È comunque all’interno di questa feconda inclusione che va reimpostato il rapporto fra cogenza pratica e valenza speculativa del sapere teologico, in quanto la sapienza denota un sapere orientato alla vita e che non perde di vista il vissuto personale e comunitario di chi lo esercita e di coloro ai quali viene comunicato:

“Il filosofo – scrive Rosenzweig - deve essere di più che la filosofia. Noi dicevamo: egli deve essere uomo, carne e sangue. Ma non basta che egli sia soltanto questo. In quanto carne e sangue che egli è, deve pronunciare la preghiera delle creature, la preghiera rivolta al proprio destino [per Rosenzweig tale è la preghiera di Goethe], quella appunto in cui inconsapevolmente la creatura si professa creatura. La sapienza che abita in lui, nella sua carne e nel suo sangue, è Dio che gliel’ha impartita

³⁰A. ROSMINI, *Teodicea* (a cura di U. MURATORE), Città Nuova - CISR, Roma - Stresa 1977, 31.

³¹J. W. GOETHE, *Faust*, a cura di F. FORTINI, Mondadori, Milano 1980, I, 33-34 (vv. 355-385).

³²Il titolo del libro da cui è tratto il recitativo è: *Il Trattato dell’empietà*.

creandolo, come frutto maturo è appesa all'albero della vita. Ed il teologo deve essere più che la teologia. Noi dicevamo: egli deve essere veritiero, deve amare Dio. E non è sufficiente che lo faccia per sé solo, nella sua cameretta. Come l'amante solitario, che egli è, deve esprimere la preghiera dei figli di Dio, la preghiera della comunità timorata di Dio [che per Rosenzweig è la preghiera di Mosé], nella quale egli si professa consapevolmente membro del suo corpo immortale. La sapienza che abita in lui, nel suo cuore pieno di venerazione, è Dio che l'ha destata in lui con la rivelazione del suo amore; essa, come scintilla accesa di luce eterna, procede ora dalla sua bocca, che è pronta a lodare Dio nelle assemblee liturgiche³³.

Il testo appena letto ci offre lo spunto per un'ulteriore breve riflessione intorno al nostro tema. La struttura profondamente ecclesiale del sapere della fede gli impone da un lato di configurarsi ed esercitarsi come dinamismo della "ragione redenta", ma nello stesso tempo mette in guardia dai rischi di un'impostazione epistemologica di tipo formalistico o integralistico della teologia. Il teologo non può dimenticare la "ragione creata", le sue figure, le sue esigenze, i suoi risultati e non può esimersi dal dialogo con le sue espressioni. La teologia cattolica del peccato aiuta in questa direzione, proprio in quanto non ritiene del tutto spento nell'uomo il lume della ragione che lo porta a cercare la verità e ad aprirsi ad essa. Se da un lato per il cammino della Chiesa nel mondo e per la nuova evangelizzazione, risulterebbe in ultima analisi sterile una teologia che impiegasse le proprie risorse nell'unico obiettivo di darsi un metodo rigoroso, strutturalmente e sistematicamente perfetto, ma così scheletrico da non saper accogliere la carne e il sangue dell'uomo, da non saper ascoltare le sue urla di disperazione e i suoi canti di gioia, altrettanto inadeguata sarebbe un'impostazione teologica del rapporto fede/ragione tale da ritenere di doversi applicare unicamente alle ragioni interne al credere, demonizzando gli sforzi di quella che abbiamo chiamato la "ragione creata", che comunque esprimono le esigenze più profonde dell'uomo del nostro come di ogni tempo. Il modello epistemologico formalista produce una sorta di impalcatura teologica non disponibile, come invece nella natura di queste strutture, a lasciare il posto all'edificio del sapere e al vissuto dei suoi abitanti. Il modello integralista genera una teologia arroccata ed arcigna, ripiegata su se stessa e sulle proprie ricerche, con la sindrome del nemico che si annida e si nasconde in ogni espressione culturale, che non ha origine dal proprio sapere.

La vocazione ecclesiale della teologia implica la dialogicità nei confronti delle altre forme del sapere e delle loro espressioni. Un'epistemologia dialogica abbandona quell'atteggiamento oggi tanto diffuso e arrogante di esclusione dei *praeambula fidei*, pur nella consapevolezza di dover impostare la ricerca ad essi relativa in modo adeguato al nostro tempo e al pensiero che in esso si esprime e con l'accortezza a non conferire valore di fondamento ai risultati di un percorso filosofico estraneo o distinto dal credere. Tuttavia un sapere tutto e solo interno alla fede finirà col parlare – a patto che ci riesca – solo ai credenti e dunque a precludersi quel compito missionario proprio della comunità cristiana e quindi anche della teologia. La ragione non abita solo la teologia e i teologi, ma, in quanto abita l'uomo, va ascoltata e custodita. Da questo punto di vista quel serrato

³³F. ROSENZWEIG, *La Stella della Redenzione*, trad. it. (a cura di G. BONOLA), Casale Monferrato 1985, 318.

dialogo fra credenti e non credenti, fra teologi e “laici”, cui siamo chiamati ad assistere sempre più spesso nelle nostre cattedrali o in luoghi affini, costituisce il paradigma, che non può pertanto restare occasionale e isolato, di un sapere che quotidianamente deve confrontarsi e dialogare per potersi rigenerare.

Un'ultima fugace annotazione riguarda le istituzioni nelle quali quotidianamente si esercita e si esprime la fatica del teologo. Mi sembra che a questo punto dovrebbe risultare evidente che la Chiesa e non l'Università è il luogo della teologia. Né si può pensare ad un rapporto conflittuale fra teologia ecclesiale e teologia accademica. In questo senso sia l'Università, sia le altre strutture più o meno ad esse collegate, in cui si lavora per il sapere della fede, vanno considerate come strutture ecclesiali, e devono mostrarsi come autenticamente tali. Il servizio del teologo è una vera e propria *diakonia* in rapporto a quella che Rosmini chiamava la dimensione intellettuale della carità³⁴. L'attuale dibattito e le timide esperienze, da cui emerge una sorta di nostalgia di qualche teologo nei confronti delle istituzioni universitarie pubbliche, rischia di farci perdere questa prospettiva fondamentale, quasi che non sarebbe scientifico un lavoro non svolto in ambito accademico statale, mentre avrebbe un indiscutibile certificato di garanzia in tal senso la produzione che proviene da tale ambito. C'è produzione altamente qualificata in ambedue i luoghi istituzionali, come in entrambi si danno spesso e volentieri prodotti di medio o basso livello. La presenza degli studi teologici nella *Universitas studiorum* potrebbe indicare un riconoscimento, ma a condizione che 1) non risulti marginale rispetto agli ambiti del sapere ospitanti eventuali corsi o insegnamenti di teologia 2) e che non si perda il profondo legame ecclesiale del teologo e del sapere che è chiamato ad esercitare. D'altra parte se tale attenzione fosse sincera, a nostro modesto parere, dovrebbe esprimersi in termini di adeguato riconoscimento dei titoli conseguiti nelle Istituzioni ecclesiastiche, piuttosto che in corteggiamenti verso questo o quel teologo perché venga a dire la sua in un minicorso o miniseminario interno e funzionale ad altri ambiti epistemologici, che non hanno nulla a che vedere col sapere della fede. Può darsi che abbia ragione chi ritiene che attraverso questi primi timidi passi successivamente la teologia possa entrare a pieno titolo nell'Università di Stato, allora la comunità ecclesiale dovrebbe seriamente interrogarsi intorno ai reali vantaggi e ai rischi di tale operazione, ma i tempi ci sembrano molto lontani perché si debba porre qui ed ora il problema. L'invito è

³⁴Il lavoro di chi si occupa di teologia nella Chiesa viene da Rosmini annoverato nell'esercizio della forma intellettuale della carità e chiama in causa quel rapporto fra Verità e Carità, di cui oggi tanto si parla in ambito ecclesiale. La carità viene descritta come “via” della verità e sua “pienezza”, per cui il cristiano “dovrà custodire in modo preclaro, contemplare ed indagare la verità, promuovendo in modo ottimo ed instancabile la cognizione della verità fra gli uomini. Di qui deriva il genere di carità che abbiamo chiamato intellettuale, il quale tende immediatamente ad illuminare ed arricchire di cognizioni l'intelletto umano”. La ricerca e la condivisione del vero, in quanto esercizio della carità intellettuale, si deve compiere nell'orizzonte della profonda unità, che, nella prospettiva sapienziale propria del Roveretano, caratterizza l'autentico sapere (cf A. ROSMINI, *Constitutiones Societatis a Charitate nuncupatae*. Il testo citato è tratto dalla traduzione italiana che accompagna l'edizione critica curata da D. SARTORI, Città Nuova - CISR - Roma - Stresa 1996, 799).

piuttosto quello a non enfatizzare queste prime timide esperienze e a coglierle piuttosto come momenti di quel dialogo missionario di cui dicevamo poc'anzi. Resta chiaro – e i maestri del pensiero teologico cattolico lo confermano abbondantemente - che la teologia non è un sapere mondano, anche se non può essere un sapere disincarnato. La logica dell'incarnazione costituisce la stella polare chiamata ad orientare il nostro fare, il nostro dire, il nostro studiare e pensare.

3. Indicazioni prospettive

Per uscire dal tunnel dell'autoreferenzialità e dai suoi rischi la teologia ha bisogno di un rapporto vitale con la comunità credente. Il canto della lode, il servizio agli ultimi, la comunicazione-educazione della fede, il rapporto drammatico con il contesto culturale e sociale, che caratterizzano la vita ordinaria e quotidiana delle nostre chiese non possono lasciare indifferente il teologo, quasi si trattasse di operazioni marginali da guardare con autosufficienza. Cosa ha da imparare la teologia da questa vitalità, a volte arruffata e confusa, che si esprime nella concretezza della pastorale? Evidentemente molto, né è possibile compilare un elenco di contenuti e di problematiche, mi basta segnalare che se non altro imparerà ad affrontare i problemi reali che il credere e il pensare impongono. La teologia si potrà così riscattare dalle maglie dei sofismi e dalle astruserie concettuali e concettuose per esprimere con chiarezza e semplicità, ma non banalmente, il sapere della fede. Ancora una volta ci soccorre l'esempio dell'Angelico dottore, che, non disdegnava la predicazione e riusciva – pensiamo al famoso quaresimale napoletano del 1273 – ad esprimere con cristallina chiarezza i contenuti profondi del nostro credo. Chi pensa che nei sermoni si esprima una teologia di livello inferiore rispetto a quella della *Summa* o delle *Quaestiones disputate* a nostro avviso sbaglia di grosso: cambia il genere letterario, lo stile, il linguaggio, la capacità di penetrare i misteri della fede resta la stessa³⁵.

E a proposito del linguaggio ci sia consentita un'annotazione concernente quella sorta di "marinismo teologico", che rappresenta un segnale di quell'autoreferenzialità, che - ormai lo avrete colto - costituisce il bersaglio di tutta la nostra trattazione. Si tratta di un atteggiamento "preoccupato o soltanto di parole, formule, che si avvitano su se stesse, senza verità e senza efficacia, o di rincorse sentimentali verso il numinoso e l'erotico, anche se venato di millenarismo"³⁶, dove l'erudizione si dissolve in esercitazioni meramente letterarie, che non hanno nulla della sobrietà e del rigore scientifico. In quanto tale la teologia non può non far ricorso anche a una terminologia tecnica e specifica, diremmo, per addetti ai lavori, ma, in quanto deve saper autotrascendere il momento

³⁵Cf TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli teologico-spirituali*, a cura di R. M. SORGIA, Paoline, Roma 1976.

³⁶I. MANCINI, *Con quale cristianesimo*, cit., 101-102.

scientifico e quindi comunicarsi fuori dalla ristretta cerchia degli specialisti, allora deve saper tradurre i propri contenuti e il proprio messaggio. Dal primo punto di vista apprendere la teologia nelle istituzioni educative a ciò preposte significa soprattutto imparare un metodo e un linguaggio adeguati ai contenuti indagati; in ordine alla seconda prospettiva la sfida che la comunicazione lancia ai teologi è quella di non usare termini tecnici se non nei casi in cui non si può fare diversamente, riservando il gergo agli incontri specialistici. La consapevolezza della propria appartenenza ecclesiale dovrebbe aiutare il teologo ad uscire dal guscio delle proprie espressioni per donare il proprio sapere nell'esercizio della carità intellettuale a chiunque esprima la propria fame e sete di verità.

Da questo punto di vista gli ISR mi sembra siano chiamati a svolgere un ruolo davvero importante nelle nostre comunità. Le indicazioni offerte nel documento del 1993 mi sembrano preziose, in quanto, se calate nella concretezza delle nostre situazioni particolari, consentono un vero e proprio superamento di quel rischio dell'autoreferenzialità, cui ci sembra invece maggiormente esposta la teologia accademica³⁷.

L'arricchimento che le nostre chiese possono e devono aspettarsi di ricevere dal sapere teologico riguarda in primo luogo la ricerca e l'esplicitazione delle ragioni della propria fede, attraverso una sorta di "maieutica" paziente ed accorta, in grado di far emergere, piuttosto che inventare ed imporre, l'intrinseca ragionevolezza del credere da un lato e la credibilità della Rivelazione e dei suoi contenuti dall'altro, in modo che, sia nella mentalità dei credenti come in quella di chi non crede, venga superata la contrapposizione fra credere e pensare, di cui parlavamo all'inizio e che comporta la strisciante convinzione, presente spesso ahimè anche nei credenti, secondo cui i dogmi e i misteri che essi esprimono sono delle assurdità, ma "badisi bene, che quando un dogma è reso un assurdo, egli è bello ed annullato in tutte le intelligenze umane; e quand'esso è ridotto ad una parola, basta un frego sulla carta per cancellarlo. No, i dogmi della Chiesa non consistono in meri vocaboli; sono ciò che i vocaboli significano, e costituiscono l'oggetto della nostra credenza: la Chiesa colle sue parole non cerca di illudere gli uomini"³⁸.

In secondo luogo la comunità credente chiede alla teologia di essere sorretta in quel lavoro di "discernimento" intellettuale, di cui abbiamo parlato, innanzitutto al proprio interno, come capacità di cogliere ciò che è essenziale nella fede e nelle sue espressioni distinguendolo da ciò che è secondario o marginale, perché appunto né il praticante né

³⁷Cf Nota illustrativa e normativa del Comitato per gli Istituti di Scienze Religiose, *Gli Istituti a servizio della fede e della cultura*, aprile 1993, in ECEI V, 1622-1700, in particolare 1635. Sull'ISR come strumento di crescita culturale della comunità ecclesiale *ad intra* e *ad extra* cf N. GALANTINO, "Gli Istituti di Scienze Religiose tra realtà e progetto, in *Rassegna di Teologia* 33 (1992) 75-86.

³⁸A. ROSMINI, *Il razionalismo teologico*, a cura di G. LORIZIO, Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1992, 98-99.

l'osservatore esterno incorrano nell'equivoco di confondere o sostituire i livelli. Scoprire le ragioni del credere ed abituarsi ad esprimerle richiede questo lavoro previo di purificazione da ogni idolatria palese o latente. In secondo luogo il servizio di una teologia autenticamente dialogica nella comunità ecclesiale riguarda la capacità di esercitare un adeguato "discernimento" verso l'esterno, attraverso l'esercizio di quell'*auditus temporis*, che accanto all'*auditus* e all'*intellectus fidei*, contribuisce a formare una fede adulta e consapevole, tale da non incorrere negli opposti rischi della superbia saccente, propria di chi non sa non pensarsi intellettualmente superiore agli altri, e dell'ingenuità sprovvista, che al contrario caratterizza chi è affetto da complessi di inferiorità culturale.

Il quadro che abbiamo disegnato circa il reciproco profondo rapporto fra comunità credente e sapere della fede, se preso sul serio e non come mera esercitazione accademica, non può non concretizzarsi informando le strutture di formazione teologica esistenti ed eventualmente creandone laddove non fossero presenti. Se servire il pensiero è servire il *Logos* e questo servizio non può prescindere dall'incarnazione e dalla storia, esso non potrà non strutturarsi sul territorio. Come ogni chiesa non può non darsi delle strutture di servizio per la carità temporale e per la carità spirituale, così non può esimersi dal darsi delle strutture di servizio per la carità intellettuale. La parrocchia (e quindi la diocesi) è anche una scuola, perché la fede è anche conoscenza.

Una non secondaria emergenza strutturale riguarda a nostro avviso la formazione dei teologi. Siamo abituati a considerarli in qualità di soggetti della formazione intellettuale, come figure che compaiono dal nulla o come funghi, senza bisogno di alcuna attenzione e cura formativa, oppure spesso si sottovalutano le energie e le opportunità da investire in tale processo, che riguarda sia le nuove leve, sia l'aggiornamento e l'attività di ricerca di chi già pratica questo mestiere. Il primo aspetto di tale emergenza include la necessità ormai improrogabile di un ripensamento dell'*iter* formativo e dei *curricula*, il secondo implica che le nostre attuali strutture formative non vengano interpretate come luoghi in cui esclusivamente si macina didattica (lezioni – esami – tesi) senza alcun riferimento alla ricerca, che pure ha bisogno di strutture, di tempi (spesso lunghi per potersi esprimere ad alto livello), di energie. Manca nelle nostre chiese la consapevolezza della necessità di una programmazione in tal senso. Chi ritiene di avere la vocazione allo studio spesso la deve attuare a proprio rischio e pericolo, in condizioni di assoluta precarietà, spesso dovendo svolgere contemporaneamente altri lavori. Nel caso del laico probabilmente il problema si acutizza, ma riguarda anche il prete diocesano e il religioso. È il momento che nelle sedi competenti si ponga seriamente il problema e si cerchino soluzioni adeguate nello spirito di quanto abbiamo cercato di dire circa la reciproca appartenenza della Chiesa alla teologia e della teologia alla Chiesa.

"In questo secolo – scriveva Jean Paul Richter in un momento di trapasso epocale analogo al nostro – si è scatenato il diavolo e si è scatenato anche lo Spirito Santo. Siamo, ahimé, alle soglie di tempi duri;

frane e slavine precipitano insieme! Verranno alcuni decenni (se fossero molti, il cuore immortale dell'uomo non li sopporterebbe) in cui chimica, fisica, geogonia, filosofia e politica si congiungeranno insieme per spacciare il velo di Iside – di quella silenziosa e alta figura di dea – per la figura di Iside stessa e per non tenere invece in nessun conto la dea che sta sotto di esso. Il cuore che obbedisce a Nemese e che tempi più modesti e più pii hanno educato, mostrerà di esitare di fronte a un'epoca di Titani, insolente e nefanda, dominata solo dal commercio e dalla furberia e nel cui tribunale dello spirito impera il diritto del più forte. L'epoca odierna è piena di ombre che, come le ombre omeriche, dimostrano forza e loquela solo dopo aver bevuto sangue. Forse l'umanità si è svegliata; non so se nel proprio letto o nella propria tomba. Ma essa giace ancora come un cadavere che è stato ridestato, col volto all'in giù e scruta in giù dentro la terra [...]. Frattanto anche quest'epoca troverà il suo solstizio. Il cuore umano si polverizza, ma non si polverizzerà mai la meta di esso. [...] Invece di migliorare l'epoca, ciascuno lavori a migliorare se stesso [...]. Ognuno seguiti a lavorare e a scavare in silenzio con la lampada sulla fronte, nel buio del suo ripiano e nel pozzo della sua miniera, senza preoccuparsi delle acque che rumoreggiano intorno”³⁹.

Questo lavoro di scavo silenzioso ed umile ma consapevole del proprio fondamentale ruolo di servizio all'intelligenza e alla fede caratterizzi il ritmo quotidiano delle nostre istituzioni ed il nostro personale impegno a servizio della Chiesa e del tempo in cui ci è dato di vivere e pensare.

Roma, 4 maggio 1998

³⁹Cit. in H. SEDLMAYR, *La perdita del centro*. Le arti figurative del diciannovesimo e ventesimo secolo come sintomo e simbolo di un'epoca, Borla, Roma 1983, 335-336.