

II PARTE

PRASSI TEOLOGALE E METODOLOGIA TEOLOGICA

4. CAPITOLO

Il ruolo della teologia nella comunità cristiana

4.1 «Fare teologia»: attività sapienziale e operazione scientifica

La particolarità della teologia è emersa già per ciò che riguarda i suoi principi ed i suoi contenuti. La teologia possiede una sua specificità scientifica (un proprio «statuto epistemologico») in ragione di alcune caratteristiche che la configurano in rapporto al suo principio che è quello della fede. Tali caratteri sono stati da noi raccolti attorno al concetto della fede storicizzata nell'agire solidale, come agire di pace (*prassi teologale*). Sono apparsi saldamente impiantati in quel rapporto teologale di fondo, che è la base della fede e della conseguente prassi di pace: il rapporto tra Dio e uomo.

Delineando la *prassi di pace* come *prassi teologale*, abbiamo potuto qualificare questo rapporto in riferimento ad un agire che è liberazione e promessa di futuro per tutta l'umanità. La *prassi teologale* è stata evidenziata nelle sue ragioni ultime e nel suo intimo dinamismo ed ha pertanto consentito di cogliere caratteri e contenuti della teologia. È però apparsa come qualcosa di più. La trattazione nella prima parte ha infatti messo in luce che essa indica già un metodo fondamentale, dal quale non si può prescindere, giacché investe il suo stesso costituirsi come prassi motivata ed informata da una corretta conoscenza di Dio e dell'uomo. Scartata l'interpretazione riduttiva ed intimistica, che vorrebbe la salvezza come puro avvenimento intimo ed interiore, la stessa interiorità (per così dire, lo spessore più profondo del rapporto salvifico) non può non essere che una corrispondenza biunivoca tra fede ed agire, una convergenza *ortopratica* (cioè di un retto agire). Questa consente alla convinzione della fede di esprimersi in maniera conforme ai suoi stessi convincimenti: l'agire *in risposta* all'appello di Dio e in sintonia con il suo agire¹. A ciò segue un effettivo cambiamento nell'uomo e nelle opere da lui compiute. Subentra la *conversione*, che non è altro che l'inizio della realtà teologica della "trasfigurazione". Infatti non si contempla veramente Dio senza restarne trasfigurati. Non si è veramente trasfigurati senza che subentri un agire che trasformi la realtà. Se non c'è contemplazione senza trasfigurazione, non c'è trasfigurazione senza trasformazione². Sono questi i passaggi della nostra *prassi teologale*.

Giunti a questo punto, si solleva ora il problema se la prassi teologale non sia essa stessa metodo teologico, se cioè non ci sia altra teologia che una teologia pratica³. Si afferma infatti che non si può conoscere senza amare, e che non si può conoscere il mondo senza abitarlo e senza interpretarlo⁴. Per il teologo dovrebbe valere a maggior ragione ciò che si va ormai

¹ È un concetto che ricorre anche in: E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, Paoline, Roma 1975, 104-107.

² È su questa base che deve avvenire l'innesto della teologia spirituale e della pastorale.

³ Cf. il I° volume della serie AA. VV., *Iniziazione alla pratica della teologia*, Queriniana, Brescia 1986.

⁴ *Ivi*, 88-116.

affermando sullo scienziato: il suo punto di partenza è sempre dinamico, «flusso perpetuo di interazioni»⁵. Sicché anche per il teologo la prassi è determinante. Non ne può prescindere, perché la fede nasce in un agire che è ecclesiale e si compie nell'agire solidale che è la *carità*. Per il teologo vale sempre ciò che è espresso con rara efficacia nella *I Lettera di Giovanni*: «Chi non ama non conosce Dio»⁶ ed è nella scia di quanto Gesù aveva già prefissato come orizzonte di comprensione (*orizzonte ermeneutico*) della fede⁷.

Tutto ciò conferma che la fede esiste solo se c'è una sua modalità d'essere: l'agire in conformità con la stessa fede. *Confessare la fede praticandola* costituisce pertanto il *metodo teologale* per eccellenza. Ciò significa che in teologia non c'è ortodossia (*retta dottrina*) senza ortoprassi (*retto agire*). Il metodo fondamentale è quello di congiungere sempre la confessione della fede con la pratica dell'amore. Ma affermato tale principio, la nostra domanda non riguarda più questo metodo fondamentale, bensì la modalità di attingerlo, di precisarlo, tematizzandolo in un sistema "logico" e verbale che abbia caratteristiche scientifiche. Ci chiediamo allora se accanto a questo *metodo teologale* fondamentale e tipico della teologia (chiamato da noi "prassi teologale") ci sia anche una metodologia *teologica*, relativa alla concettualizzazione, alla sistemazione, all'approfondimento critico proprio di quella prassi o di quel metodo.

La risposta a questo quesito è positiva. La teologia, proprio perché si impernia sull'agire teologale, deve rispondere alla pretesa di scientificità che comporta il sapere di questa prassi. Deve giustificare, cioè: a) la *possibilità*, b) la *significanza*, 3) l'*effettività* di quel rapporto tra Dio e l'uomo che costituisce il suo centro unificatore e il suo continuo punto di partenza. Con un'accortezza tutta propria, dalla quale non può prescindere: deve salvaguardare allo stesso tempo l'*attività* della fede, così fondamentale per il suo stesso statuto e la *scientificità* della riflessione critica su di essa. Insomma se non ci può essere teologia senza sistemazione scientifica, non ci può essere ugualmente teologia senza attività di fede. Si tratta di un'attività che viene chiamata diversamente dagli autori, così come riceve una denominazione differenziata l'attività scientifica che è ugualmente determinante⁸.

Il *metodo teologico* indica, in conclusione, la modalità propria della teologia che viene a configurarsi come *sapienza* e come *scienza*: vale a dire: 1) come *sguardo sulla realtà* dalla stessa prospettiva e nella stessa direzione indicate dalla Parola di Dio (la teologia come sapienza) e 2) come *sistema teorico critico*, con il necessario approfondimento analitico, la sua contestualità ermeneutica e la propria funzione pratica-comunicativa (la teologia come scienza)⁹. Procedendo per gradi, vedremo in questo capitolo come e perché la teologia debba considerarsi come *attività credente* capace di conciliare nella *persona del teologo* e nel *rapporto con la comunità* la sapienza e la scienza. Ciò si può considerare anche una riflessione sul

⁵ *Ivi*, p. 99: «Il mondo dello scienziato non è più un ordine immutabile che invariabilmente riproduce le medesime configurazioni, bensì un ambiente di autostrutturazione che edifica le proprie architetture a partire da un flusso perpetuo di interazioni».

⁶ I Gv 4, 7, alla lettera: «colui che non è nell'atto dell'amare (*agapèn*)», cioè chi non agisce nell'amare, non conosce Dio.

⁷ Mt 7, 21: L'acclamazione: «Signore, Signore!», poteva essere ai tempi della redazione del Vangelo anche un'acclamazione liturgica, ed era sicuramente un'espressione della confessione di fede in Gesù. Eppure essa non basta se non è fede che compie (*poièn*) le opere.

⁸ Mentre Schillebeeckx parla di «agire cristiano ortopratico» (cf. nota 1, pag. 105), O'Collins parla di «pratica spirituale» e «teoria critica» (vedi seguito).

⁹ Questa ripartizione mi sembra possa anche compendiare quanto scritto con notevole acume e profondità teorica in: B. J. F. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit.

valore dell'analisi in teologia. Dedicheremo invece i capitoli successivi all'approfondimento del valore dell'ermeneutica (l'interpretazione in teologia) e all'indispensabile riferimento che in essa deve avere la comunicazione in un sistema comunicativo pratico .

4.2 La teologia tra «attività spirituale» e «teoria critica»

La definizione di attività sapienziale già data («guardare la realtà dalla stessa prospettiva e nella stessa direzione indicate dalla Parola di Dio») deve essere ulteriormente precisata. Da essa comunque discende il valore dell'agire teologale in quanto partecipazione alla prassi di pace di Dio. Cercando di purificarla dagli inevitabili antropomorfismi (senza tra l'altro riuscirci mai del tutto, com'è nella nostra natura quando parliamo di Dio), l'espressione vuol includere nella definizione di teologia non solo l'attività della fede in se stessa, ma anche il dinamismo della conversione (*la prospettiva di Dio*), che essa sempre innesca, in vista di una sempre più puntuale risposta alla chiamata alla santità (*la direzione di Dio*). È in questa accezione che si deve intendere il binomio: «pratica spirituale e teoria critica» di O. Collins, avvertendo che si tratta di un'espressione che ad alcuni potrebbe sembrare troppo debole ed ad altri eccessivamente forte. La «pratica spirituale» infatti potrebbe indurre alcuni a pensare che si tratti di un atteggiamento spiritualistico ed intimistico, mentre la «teoria critica» potrebbe far insorgere altri contro una presunta «razionalizzazione della fede» o una sua continua problematizzazione, fino a farne un problema di metodo¹⁰. A noi sembra invece che sia un'espressione accettabile, purché si facciano le necessarie precisazioni sia per ciò che riguarda l'aggettivo *spirituale*, che per ciò che riguarda la *teoria critica*. Per «pratica spirituale» è da intendersi infatti un agire informato dalla fede, mentre per «teoria critica» si intende la riflessione su quell'agire, sulle condizioni e sulle modalità che lo precedono e lo accompagnano. Ciò fa sì che la fede vissuta diventi un tema scientificamente da articolare e da sviluppare. In una sola parola, la teoria critica è la *tematizzazione scientifica* dell'attività di quel complesso personale e comunitario riguardante la fede.

Nella formulazione del difficile equilibrio tra pratica e teoria, O. Collins ripropone, anche se con altri termini, la sintesi che era già di San Tommaso, che parlava della *teologia come scienza e come sapienza*, venendo a porre una parola definitiva a proposito di una contrapposizione teorica (*antinomia*) dibattuta a lungo nel Medioevo¹¹.

Alla sintesi di queste due realtà teologiche, che sembrerebbero contrapposte, si dovrà inevitabilmente pervenire, non solo per il motivo, pur valido, che di solito si adduce, sul carattere scientifico della riflessione sulla fede, ma anche per la ragione, già affiorata altrove, dell'unità del reale e dell'unità tra la componente riflessiva e quella pratica-esperienziale. Abbiamo già accennato alla convergenza tra alcuni risultati della sociologia della comunicazione e quelli ai quali perviene la teologia non appena evidenzia i presupposti della comunicazione e della solidarietà. Proprio la teologia mette ulteriormente in luce che il reale è unitario. Di conseguenza anche gli esiti di approcci da luoghi molto differenti (ad esempio, dalla sociologia, dalla psicologia, e dalla teologia) mostreranno interessanti convergenze.

¹⁰ Pratica spirituale è semanticamente diversa da prassi teologale, eppure rimanda al medesimo significato di fondo: la realizzabilità di una fede che, come dimostra lo stesso O'Collins, è esperienza non intimistica ma *esperienza storica*, cioè di una rivelazione che avviene *nella storia ed in vista della storia*: cf.: G. O'COLLINS, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, 10; 44-143.

¹¹ Cf. D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaka Book, Milano 1985.

Sulla base di queste considerazioni, non deve affatto sorprendere in teologia il ricorso al carattere scientifico e quindi *critico-razionale*, né in sociologia il ricorso alla solidarietà come *base teorica etica*, elemento che sembrerebbe più eminentemente teologico. Così come non deve sorprendere l'insistenza sulla dimensione ortopratica della teologia. L'intuizione di una tale sintesi era, come vedremo meglio in seguito, uno dei cardini della *Summa Theologica* di S. Tommaso ed è presente quasi ininterrottamente nella storia dell'intero pensiero teologico. La si chiami «sapienza» o «pratica spirituale», «attività della fede» o «prassi teologale», la *dimensione storico-esperienziale* della teologia non potrà mai essere negata. Così come non potrà essere negata la *concettualizzazione* di tale attività, sia che si chiami «scienza della fede» oppure «teoria critica», sia che si chiami «riflessione critica» oppure più semplicemente «scienza», senza altre qualificazioni.

La contrapposizione tra scienza e fede appare così del tutto artificiosa, anche se a nessuno sfugge che la peculiarità della teologia pone, almeno inizialmente dinanzi a un dilemma, che tuttavia, ben presto si dimostra meno insormontabile di quanto si creda:

«Insomma, sembra che il teologo si trovi di fronte ad un imbarazzante dilemma: o la fede che cerca la comprensione o la comprensione che cerca la fede. La scelta dell'una o dell'altra sembra collocarsi tra una non rispettabilità intellettuale e una irresponsabilità pastorale. Si può optare per la certezza senza comprensione e unirsi ai fondamentalisti. Si può scegliere la comprensione, senza certezza e allinearsi con gli scettici»¹².

Il teologo sembrerebbe trovarsi dinanzi a queste due vie: o dubiterà di tutto e di tutti e allora avrà sempre e soltanto nuovi dubbi e cadrà inevitabilmente nello scetticismo, oppure sceglierà un'altra strada, che è quella della fede che giustifica se stessa e non ha bisogno di ulteriori giustificazioni. In realtà si tratta di un dilemma falso. Perché tra lo *scetticismo* e il *fideismo* si apre una terza via, quella che sa *congiungere fede e ragione in una prima circolarità metodologica*, dove l'approfondimento teoretico spinge a una fede sempre più matura e la fede che matura spinge a un approfondimento sempre più puntuale. Intanto l'alternativa fede o ragione, fedeltà a Dio o teoria critica è del tutto malposta:

«Possiamo tuttavia spezzare questo dilemma, riconoscendo che la teologia implica che si mantengano in una tensione feconda sia la fede religiosa, che la comprensione scientifica, oppure, per dirla in altri termini, sia la pratica spirituale che la teoria critica»¹³.

Sul valore, del resto acquisito, di questa sintesi, è utile citare il parere della *Commissione Teologica Internazionale*, la quale afferma:

«I teologi derivano la loro autorità specificamente teologica dalle loro qualifiche scientifiche; ma queste non possono essere separate dal carattere proprio di questa disciplina come scienza della fede che non può essere esercitata senza un'esperienza viva e una pratica della fede»¹⁴.

L'*esperienza viva*, come pratica della fede, e le *qualifiche scientifiche*, come fonte di autorevolezza dei teologi, non sono pertanto in contrapposizione, né in alternativa. Sono parti integranti di un unico procedimento che cerca di essere fedele alla Parola di Dio, accettata e praticata, e alle esigenze della propria ragione, anch'essa dono di Dio. Ma una simile doppia fedeltà non è che una stessa, unica fedeltà: fedeltà a Dio, a Dio in quanto

¹² G. O'COLLINS, cit., 10.

¹³ *Ivi*.

¹⁴ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNACIONALIS, «Theses de Magisterii Ecclesiastici et Theologiae ad invicem relatione», in *Gregorianum* 57 (1976), 549-63, *thesis* 6, n. 2, citata da: O'COLLINS, cit., 10-1.

creatore e a Dio in quanto rivelatore. In questa fedeltà all'unico Dio si apre la strada di un agire che ne segue l'itinerario di fondo e i momenti che ci riconciliano continuamente con noi stessi e con la comunità ecclesiale; ci riconciliano con la storia. Vediamo più da vicino come ciò avviene nel passaggio dalla prassi teologale alla metodologia più propriamente teologica, attraversando i diversi contesti di quest'unica fedeltà e che attendono di essere tutti *riconciliati* con il progetto di Dio. Sono il contesto della rivelazione; quello della vita del teologo; il contesto ecclesiale e il contesto storico esistenziale. Li riprenderemo, sebbene con espressioni diverse, nei punti seguenti.

4.2.1 Il contesto della rivelazione

Nella prima parte del libro la riflessione sulla nostra *socialità ecclesiale* ci ha mostrato la necessità di ancorare l'agire del singolo a quello della comunità. La soggettività umana che riceve luce da Dio in quanto persona ci consente di intravedere la complessità e ricchezza dell'essere umano, che può essere espressa nella dicitura che l'uomo è *mistero* che si apre al *Mistero* per eccellenza, cioè a Dio. Da una parte la comunità e dall'altra la storia estendono in ampiezza e profondità quella dimensione della persona umana, che altri ha chiamato *misteriosità dell'essere*, ma che si può chiamare anche *dimensione trascendente* dell'uomo, indicando con ciò un radicale e costitutivo imparentamento tra l'uomo e Dio, e persino tra ogni singolo ente e chi per sua natura è *Colui che è*¹⁵. Il resto della nostra riflessione avrebbe dovuto dimostrare come linea preferenziale voluta da Dio la caratterizzazione storica e sociale, attraverso cui Egli stesso, per sua grazia e senza esserne minimamente obbligato, ha voluto che il mistero umano si dispiegasse. Il prendere infatti *parola* della sua eterna *Parola*, fino al divenire *figlio dell'uomo* di Colui che è suo Figlio, il *Figlio di Dio*, rappresenta quell'atto gratuito e dolcissimo, insieme intraprendente e soccorrevole, con cui Dio ha compiuto la comunicazione verso di noi, dopo aver da tempo iniziato a chiamarci. Aveva insomma iniziato a parlare, uscendo dal suo abissale silenzio, perché qualcuno della famiglia umana rispondesse, dicendosi disposto a seguirne la voce. Quel suo silenzio era diventato *voce* fin dai tempi passati, ma ora la sua *Parola*, creatrice di ogni altra parola, dimorava tra uomini e donne, al punto che l'*Incontenibile* che tutto contiene non disdegnava di essere contenuto nell'utero di donna, proprio come uno di noi¹⁶, e di lì a poco nel grembo di una grotta, quasi a significare che compiva per noi la discesa nel grembo della terra, fino a penetrare più tardi, a trent'anni da tempo compiuti, nell'oscuro e angusto ricettacolo di un sepolcro, e ancor di più, fino a scendere nel cuore degli inferi¹⁷. Ma tutto questo non era forse che il compimento dell'unico movimento di discesa di Dio nel cuore della storia e nel cuore della comunità umana? Il resto della rivelazione offre le coordinate spazio-temporali del venire del Figlio tra i figli. Ci attesta il passaggio di Dio attraverso l'andare dei piedi di Gesù in una regione precisa, la Palestina, e in un'epoca anch'essa precisa, quella circoscritta da Tiberio e da Ponzio Pilato. Ci mostra infine come il germoglio dell'intera comunità umana fiorisse in quella terra, già prima di Cristo, in quel popolo d'Israele pensato, amato e fedelmente seguito proprio come *suo* popolo, cioè come popolo di Dio. Qui si compie e ricomincia la storia, quella che spalanca le finestre del nostro vivere e del nostro morire, dell'essere soli e dell'essere insieme, del camminare in avanti, sentendoci continuamente sospinti e chiamati.

¹⁵ Cf. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Roma 1977, 104-145.

¹⁶ «Non horruisti virginis uterum» canta con commozione la liturgia mattutina nel *Te Deum*.

¹⁷ È la parte terminale, ma non per questo meno importate del simbolo della nostra fede, che afferma l'incarnazione, la passione e morte di Gesù e la sua discesa agli inferi.

In questo *accondiscendere* di Dio¹⁸ c'è il suo *discendere* e il suo venire tra strutture e situazioni già date e proprio in esse, *propter nos homines et propter nostram salutem* (per noi uomini e per la nostra salvezza), portare a compimento la sua discesa dal cielo.

Anche per tutte queste ragioni, la teologia si fonda sull'agire di Dio manifestato a noi dalla sua Parola. Non però una Parola generica, ma la Parola che è il Figlio stesso di Dio venuto tra noi. La teologia non fa altro che riandare con stupore a quell'atto di misericordia e di amore con cui l'ineffabile Verbo di Dio inizia a pronunciare parole per noi comprensibili, parole come vagiti, perché le nostre orecchie e più ancora la nostra struttura esistenziale non ne restino annichilite. La teologia non può fare altro che accostarsi a quei vagiti di un Dio fattosi bambino, per tentare di decifrarne i sensi reconditi appena dicibili. Nel suo perenne e costitutivo balbettare di Dio (di più non può certamente pretendere), la teologia può almeno tentare di cogliere le tappe e le modalità di quel gesto, per indicarlo affinché anche altri odano e credano. Perché ascolti e creda essa stessa. Se la teologia è veramente tale, la sua attività, prima ancora di ogni altra cosa, è quest'attività che contempla e che ama.

4.2.2 La teologia come riconciliazione dell'esistenza

Pertanto, fare teologia significa impegnare, e persino compromettere, l'intera propria vita, in modo esistenziale e spirituale, in modo personale e collettivo e non solo a livello di impegno di studio¹⁹. Con una coimplicanza tra la propria persona e l'oggetto *investigato* che inizia già dal difficile *uso* dell'apparentemente semplice parola "Dio", per arrivare, come abbiamo già accennato a porre «domande sulla realtà come complesso nel suo fondamento originario»²⁰. Ecco ancora un'ulteriore ragione della difficoltà a definire questa scienza particolare che *si occupa* di Dio. Anche perché bisogna sempre tenere presente che non essendo né la rivelazione, né la teodicea, la teologia si colloca come cerniera tra la Parola rivelata e la risposta credente. Ciò significa che il teologo è totalmente coinvolto in ciò che esercita: che la sua «professionalità» è anche professione e confessione di fede.

Il teologo non è soltanto un parlatore di Dio ma anche un suo *uditore*. Non c'è infatti possibilità di fare teologia senza ascoltare la parola²¹ di Dio, come non c'è nemmeno possibilità di riflettere criticamente sulla parola di Dio qualora si abdicasse alla propria ragione. L'ascolto tende infatti a una sistemazione nella vita di tutte le dimensioni dell'uomo, quella intellettuale, psicologica, emotiva, affettiva ecc. Studiando teologia ci manterremo su questa strada, se saremo anche noi trasformati dal nostro studio. Non solo trasformati intellettualmente, ma trasformati anche esistenzialmente, perché vivremo quei contenuti che approfondiremo nella teoria e resteremo in un atteggiamento di ascolto²². L'ascolto dell'altro

¹⁸ L'accondiscendenza è discesa e disponibilità di Dio nei nostri confronti, è chiamata *sunkatabasi* (*synkatàbasis*) e significa l'atteggiamento di grazia con cui Dio si mette quasi al nostro livello (cf. DV 13: EV/1, 894; G. CRISOSTOMO, *In Gen.* 3,8: PG 53,134)..

¹⁹ «Se in linea di principio è possibile risolvere in forma diretta e positiva (e in grado soddisfacente) tutti i problemi filosofici e storici della teologia, nei fatti ciò è ormai impossibile nell'arco finito dell'esistenza del singolo teologo, sia per la complessità attuale dei problemi, sia per la differenziazione dei metodi, sia per la sterminata produzione di opere sui vari argomenti» (K. RAHNER, *Riflessioni sul metodo della teologia* in ID., *Nuovi saggi IV*, Paoline, Roma 1973, 108.

²⁰ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*. Introduzione al concetto di cristianesimo, Paoline, Alba (Cuneo) 1984⁴,78.

²¹ Preferiamo scrivere Parola di Dio quando ci riferiamo esplicitamente alla Bibbia, scriviamo invece con la minuscola parola di Dio quando ci riferiamo a ogni suo atto comunicativo.

²² Sulle implicanze esistenziali dello studio della teologia nel teologo si confronti K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana*, Paoline, Roma 1984, 142-60.

è già di per sé fondamento di ogni corretto parlare di se stessi. Su un piano anche puramente scientifico, la comunicazione tra gli esseri umani è alla base della definizione di se stessi: infatti lo stesso linguaggio nasce da un contesto comunitario, il nostro linguaggio è ascolto oltre che parola. Il nostro comportamento (lo si è già visto nella teoria dell'agire comunicativo) cambia in base all'ambiente circostante. La nostra comunicazione è sempre influenzata dagli altri. Se questo vale per le altre scienze, vale ancor di più per la teologia, dove la Parola di Dio è l'elemento caratterizzante la stessa «scienza» teologica.

In conclusione, il teologo è l'uomo dell'ascolto: dell'ascolto di Dio, e dell'ascolto dell'uomo che è in lui, nella sua razionalità e negli altri. Il teologo è l'uomo della riflessione critica: avrà bisogno non di abdicare dalla sua ragione, ma di strumenti critici di riflessione sistematica (se si tratta di materia biblica, avrà bisogno di una ermeneutica corretta ecc.). E ancora: è l'uomo della sintesi tra la scienza e la sapienza, tra la pratica e la teoria, è un uomo che può far sì che la sua ortodossia diventi ortoprassi. Chi vuol fare veramente teologia deve superare il divorzio tra vita e riflessione. Deve inoltre vivere la sua identità teologica all'interno di quel più ampio contesto dell'attività di fede che è la chiesa. Qui riscopre un ulteriore ambito di un agire che si riconcilia con gli altri, dando concretezza sociale al suo agire di pace.

4.2.3 La comunità come contesto dell'esistenza condivisa

L'esercizio teologico è anche attività teologale, ed è pertanto esperienza storica e prassi socializzata. Si inserisce in un'ulteriore forma di contestualità (successiva alla singola esistenza del teologo): la contestualità di una fede comunitariamente vissuta. Una fede che non ha nulla di intimistico, perché si pone come obbedienza al Dio che si rivela *tra* gli uomini e *per* gli uomini. L'ascoltare Dio che parla è dunque *obbedire* (*ob*-audire) al suo progetto del Regno, accogliendolo nella sua valenza salvifica che innerva la storia²³.

L'attività teologico-teologale resta una *riflessione critica* anche all'interno della storia, e si pone come servizio della stessa comunità che è il popolo di Dio. La prassi esistenziale ed esperienziale²⁴ vi fa continuo riferimento partendo dal presupposto che anche "fare teologia" è un compito ed una missione nell'*ekklesia* del Signore. Proprio per questo, investe (riflettendovi criticamente, e obbedendo umilmente) una prassi comunitariamente intesa e storicamente vissuta.

Fin dagli inizi la storia della chiesa vede affiancati il compito magisteriale dei "pastori" e il ministero della riflessione dei "teologi", chiamati "dottori" (o anche "maestri", con un compito diverso da quello dei vescovi) e aventi un ruolo determinante già nell'ecclesiologia paolina²⁵. Per Paolo l'unità nella fede e nella conoscenza del Cristo si raggiunge non con l'omologazione di tutti a una medesima identità che livella le persone, bensì attraverso la molteplicità di compiti di cui lo Spirito Santo ha dotato la sua chiesa. Ciò richiede contemporaneamente il duplice esercizio ecclesiale dell'autorità e della libertà. L'uno e l'altro

²³ Cf. anche, a riguardo, G. O'COLLINS, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, 10.44-143.

²⁴ La nostra affermazione della «teologia come prassi» presuppone questo livello di impostazione, anche se tenta di andare oltre, cercando di mostrare come la riflessione sulla prassi sia - per sua natura - prassi medesima, a motivo delle scelte «pratiche» e «pragmatiche» che la riflessione comporta e dalle quali è inevitabilmente influenzata.

²⁵ Cf. Ef 4,11-13: «È lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come *pastori* e maestri [*poiménas kai didaskàlous*], per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo, finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo».

si sono istituzionalizzati nel compito di guida assunto dai "pastori" e in quello della ricerca teologica tipico dei dottori della chiesa. E tuttavia l'ufficio pastorale dei vescovi della conduzione del popolo di Dio (chiamato *munus pascendi*), congiuntamente a quello magisteriale (*munus docendi*) che interviene come ultimo criterio di fede, non abolisce, anzi presuppone la *vocazione* di altri alla ricerca e alla sistemazione scientifica di ciò che riguarda lo stesso patrimonio della fede. Sicché, a buona ragione, si può affermare che sia il compito dei teologi che il dono dell'insegnamento sono legittime espressioni dell'ecclesiologia di comunione²⁶.

Si può dire che siamo davanti al problema del rapporto tra due diversi ministeri (in quanto servizi) nello stesso popolo di Dio e che *l'attività magisteriale* e la *ricerca scientifica* corrispondono a due diverse e complementari forme di servizio alla stessa Parola di Dio e di vocazione nella stessa chiesa. L'ufficio magisteriale è un ministero saldamente legato alla fedeltà alla Parola di Dio, di cui esso è annunciatore e custode²⁷. Ma è anche autentico ministero quello del teologo che compie la riflessione teologica sulla Parola, come «*incontro tra la fede e la cultura, sul piano di una riflessione teoretica rigorosa*» :

«È questo, propriamente, l'ufficio del teologo nella comunità cristiana, vero e proprio ministero di fatto, e non semplice professione, in analogia al compito di quei "dottori" di cui Paolo ci parla in Ef 4,11, quali ministri che rendono idonei i fratelli al servizio dell'edificazione del corpo di Cristo. Né diversa era la convinzione di s. Tommaso, il quale definiva il suo lavoro teologico come "missione" e "vocazione"²⁸.

Ne discendono una fedeltà altrettanto impegnativa da parte del teologo alla Parola di Dio, e di conseguenza a ciò che lo stesso magistero ha ritenuto ad essa vincolante, ma anche una non meno rigorosa fedeltà ad una riflessione teoretica ben argomentata e serenamente critica. Perché questo avvenga, come da tempo è ormai unanimemente riconosciuto, è indispensabile per il teologo la *libertà di ricerca*:

«Condizione fondamentale, dunque, perché la teologia progredisca è la "libertà di ricerca": essa non può avere dei binari prefissati davanti a sé, salvo i dati obiettivi della fede e le definizioni o dichiarazioni autentiche del magistero, nel grado e a quel livello di certezza in cui esso intende proporla»²⁹.

Questa *libertà di ricerca* è radicata nella convinzione maturata dalla chiesa conciliare di essere oggi in una situazione in cui gli stessi pastori non sempre possono avere la risposta a ogni nuovo problema³⁰. È sempre ribadita nei documenti riguardanti la vocazione del teologo e testimonia l'accettazione ormai pacifica di quel principio da noi più volte enunciato relativo all'indagine critica che correda la scientificità della teologia.

²⁶ In questo contesto non si può qui che accennare a una problematica ecclesiologica complessa, che abbraccia, tra l'altro, questi importanti aspetti: 1) compresenza di carismi diversi nel medesimo popolo di Dio; 2) reciproca corrispondenza tra «pastorale» e riflessione teologica; 3) il valore *pastorale* della ricerca teologica.

²⁷ «Da una parte essa [la teologia] è legata alla fede ecclesiale, di cui il magistero è l'autentico depositario e annunciatore; dall'altra si avventura nelle strade della storia per illuminare ogni cultura con la luce perenne della Parola. E in questo incontro tra fede e cultura la teologia si pone sul piano di una riflessione teoretica rigorosa, senza certo dimenticare la sua finalità di servizio alla vita spirituale e pastorale della comunità cristiana» (COMMISSIONI EPISCOPALI PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, LA CATECHESI E LA CULTURA E PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Nota pastorale *La formazione teologica nella chiesa particolare*, Roma 19 maggio 1985: ECEI 3/2393).

²⁸ *Ivi*. Il riferimento a S. Tommaso è *Contra gentes* I, 2.

²⁹ EPISCOPATO ITALIANO, Lettera *Magistero e teologia nella chiesa*, Roma 16 gennaio 1968; ECEI 1/1509.

³⁰ Cf. GS 43: EV/1, 1455.

Ciò coinvolge l'intero popolo di Dio ad una coerente e integrale confessione di fede che impegna tutti nella chiesa: i vescovi e i teologi, i maestri non meno dei dottori. Tutti sono impegnati in quell'unità tra fede professata e testimonianza praticata, che congiunge l'ortodossia con l'ortoprassi, pur nella diversità delle singole vocazioni e dei differenti ruoli nella comunità ecclesiale. Anche in affermazioni più vicine a noi nel tempo viene più ribadito che la ricerca teologica è un vero e proprio *ministero* e corrisponde a una esplicita vocazione nella chiesa³¹. Anche se non possiamo nasconderci che il ministero della riflessione teologica è certamente meno capito e più problematico di quello magisteriale³².

Il pregiudizio, o almeno un certo atteggiamento spontaneamente sospettoso verso il teologo, può risalire, da una parte, ad una ipervalutazione, nel nostro mondo occidentale, dell'aspetto intellettuale. Una delle cause di ciò si può ritrovare nell'avvenuta separazione tra l'elemento pensante e l'elemento concreto (la *res cogitans* e la *res extensa* di cartesiana memoria) o, ancor prima, nel modello spiritualista mutuato nel nostro occidente cristiano dal mondo platonico. Ciò ha fatto sì che per secoli si valutasse la fede solo sulla base di una fedeltà alla esattezza delle proposizioni *formulate* e non alla globalità della testimonianza *praticata*. Con la conseguenza di vedere nella riflessione teologica il primo e maggiore pericolo per la purezza della fede. Dall'altra parte, ad alimentare la diffidenza concorre un malinteso senso della fede che ancora molti scambiano con una sorta di *creduloneria*, che non deve mai dubitare di nulla. Infine, assistiamo oggi a forme di *attivismo* e talora di *pragmatismo pastorale* che ritengono la ricerca teologica un'inutile perdita di tempo, a fronte dei tanti e urgenti compiti che la chiesa deve assumere. Una più serena valutazione delle cose e un autentico ritorno all'ecclesiologia di comunione può, al contrario, dimostrare quanto sia indispensabile saper unificare i diversi aspetti qui contrapposti e ricongiungere l'attività pastorale con la riflessione teologica. Ciò diventa tanto più urgente, quanto più si rifletta sulle stesse modalità con cui Dio si è rivelato. Egli per primo ha congiunto l'aspetto conoscitivo a quello pratico, la parola all'evento, l'appello alla confessione della fede e alla sua necessaria applicazione storica.

Di conseguenza non c'è rivelazione, (né comunità, né tanto meno storia salvifica) senza una sintesi che congiunga questi due aspetti teologici tra loro reciproci. Per la chiesa non è possibile separare la dimensione magisteriale da quella vitale, la sperimentazione pastorale dalla ricerca teologica e dalla verifica dottrinale. Ma ciò significa anche che ogni riflessione teologica è fondata nell'agire e che la teologia tende per sua natura all'agire. Tutto ciò è espresso con chiarezza nella teologia della *Dei Verbum*, che riconoscendo un'inscindibile relazione tra Parola ed evento, pone una pietra miliare sull'argomento³³. Senza dubbio questa concezione unitaria del compito dottrinale e dell'attività pastorale è soggiacente ai molti pronunciamenti sull'argomento, tra i quali si potrebbe citare la *Ratione habita* della

³¹ Nei termini di *ministero* e di autentica *vocazione* e perfino di *missione* viene considerato il lavoro teologico dal testo CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «La vocazione ecclesiale del teologo», 26.6.1990», in: *Il Regno/Documenti* 25 (1990/15) 469ss. Cf. anche *Presbyteri* 24 (1990/8), che porta il titolo significativo: Teologi una vocazione dallo spirito e G. MAZZILLO, «Teologi e pastori: un dialogo che nasce dalla conversione», in *Horeb* 1 (1992) n. 3, 45-54.

³² Le ragioni sono molteplici. Sono riconducibili all'artificiosa separazione tra attività pastorale «concreta» e riflessione, ritenuta, per definizione, «astratta» e perciò lontana dalla vita ed inutile. Questo luogo comune dell'inutilità, o addirittura della pericolosità della riflessione teorica non è raro da cogliere. È presente talvolta in neofiti, appartenenti a gruppi ecclesiali come pure in alcuni responsabili di attività pastorali. «Pensare troppo» è ritenuto pericoloso in materia di fede. In realtà l'attività teologica può mettere in discussione modi e modelli pastorali dati come indiscutibili e per questo è considerata nociva da chi invece con entusiasmo vede passare la via della *propria* risposta della fede attraverso il solo impegno «concreto» (sia esso di natura liturgico, catechetico o caritativo).

³³ Cf. DV 2.

Commissione sinodale, del 28.10.1967, che evidenziava le ragioni di questa necessaria sintesi da compiere già da parte dei "pastori", tra testimonianza di vita e annuncio della parola³⁴, con un impegno non generico, ma che investe i grandi ambiti della giustizia e della carità³⁵.

In questo testo troviamo espressioni molto chiare sulla funzione dei teologi, ai quali è riconosciuto un'indispensabile e irrinunciabile compito-servizio, che è ugualmente essenziale per la vita cristiana:

«Sebbene l'ufficio dell'insegnamento autentico non appartenga ai teologi, tuttavia il loro compito nella chiesa è insigne, ed indispensabile è il servizio che essi prestano. Spetta a loro ricercare, con sforzo incessante, una più perfetta comprensione e formulazione del mistero rivelato in modo da dare, per quanto è possibile, una risposta ai problemi - spesso di grande importanza per la stessa vita cristiana - che continuamente sorgono»³⁶.

Non è un'affermazione retorica, se si riconosce anche qui il valore della libertà di ricerca di cui deve sempre godere il teologo, che rimane anche lui vincolato alla fedeltà di un costante ascolto della Parola di Dio. È la dimensione "spirituale", ortopratica, della ricerca dei teologi:

«Affinché poi possano adeguatamente svolgere questo loro compito, occorre riconoscere loro una giusta libertà per affrontare nuove ricerche e perfezionare il patrimonio tradizionale di verità. Essi a loro volta devono porsi fedelmente e umilmente al servizio della parola di Dio, senza strumentalizzarla a vantaggio delle proprie opinioni»³⁷.

Alla luce di ciò che è stato detto, le eventuali tensioni tra pastori e teologi non possono essere ascritte a pura e semplice mancanza di disciplina da parte dei teologi, ma devono essere viste piuttosto come sintomi di una non ancora compiuta armonizzazione tra riflessione critica e prassi di comunione, tra attività pastorale e ricerca scientifica. A soli cinque anni dal Vaticano II, Paolo VI sentiva il bisogno di richiamare i teologi agli ambiti ermeneutici propri del loro lavoro: il dato rivelato e la comunità ecclesiale. Egli invitava tutti al rispetto e alla valorizzazione dell'approfondimento teologico, ma ne offriva anche un esempio³⁸, riconoscendo l'importanza avuta dai teologi al concilio da poco concluso³⁹. Precisava che di tale compito teologico i pastori devono riconoscere il valore, ma anche indicare il luogo onde esso nasce e a cui fa riferimento: il popolo di Dio⁴⁰. Ciò costituisce

³⁴ «Occorre che i vescovi con la cooperazione di tutti i fedeli, e soprattutto dei sacerdoti e dei religiosi, rendano testimonianza alla loro fede non solo con la parola, ma anche con le opere, in particolare con la carità genuina ad imitazione di Cristo che ci ha amato» (*SYNODUS EPISCOPORUM, Relatio Ratione habita Commissionis Synodalis constitutae ad examen ulterius peragendum circa «opiniones periculosas hodierna necnon atheismus»*, n.6, 28 octobris 1967: *E V/2*, 1724).

³⁵ «E' opportuno rilevare quanto sia necessario che la chiesa, con l'azione collettiva dei suoi pastori e dei suoi fedeli, soprattutto di quelli che nella società civile rivestono uffici più importanti, risulti efficace e premurosa della giustizia e della carità, non solo privata, ma pure sociale e internazionale» (*Ivi*).

³⁶ *Ratione habita*, cit., n.4: *EV/2*, 1722.

³⁷ *Ivi*.

³⁸ Infatti scriveva: «A coloro che assumono nella chiesa il compito delicato di approfondire l'insondabile ricchezza di tale mistero, teologi ed esegeti in particolare, noi daremo a testimonianza un incoraggiamento e un sostegno che li aiuterà a condurre avanti il loro lavoro nella fedeltà alla grande corrente della tradizione cristiana» (*PAOLO VI, Adhortatio apostolica Quinque iam anni quinto expleto anno a Concilio oecumenico Vaticano II exitu*, 8 decembris 1970 : *AAA 63 (1971) 97-106: EV/3*, 2882).

³⁹ «All'indomani di un concilio, che è stato preparato con le migliori conquiste della scienza biblica e teologica, un considerevole lavoro resta da compiere, specialmente per approfondire la teologia della chiesa e per elaborare un'antropologia cristiana adeguata allo sviluppo delle scienze umane e alle questioni che esse pongono all'intelligenza dei credenti» (*Ivi*, *EV/3*, 2886).

⁴⁰ «Per quanto necessaria la funzione dei teologi, non ai sapienti però Dio ha affidato la sua missione di interpretare autenticamente la fede della chiesa: questa s'innesta nella vita di un popolo, di cui responsabili davanti a Dio sono i vescovi»

sempre un limite invalicabile per il teologo, ma non di meno richiama anche i pastori a vigilare su ogni eventuale arbitrarietà⁴¹. Il motivo che vincola «ciascun vescovo nella propria diocesi», «ciascun sinodo», «ciascuna conferenza episcopale» a questa vigilanza è lo stesso che vincola ogni teologo:

«non siamo noi i giudici della parola di Dio: è essa che ci giudica e che mette in luce il nostro conformismo alla moda del mondo»⁴².

4.3. Il valore pastorale dell'impegno teologico

Con queste premesse diventano comprensibili tutte le affermazioni successive del Magistero, che invitano i vescovi non solo a dialogare con i teologi, a servirsene anche quali loro collaboratori. Molto chiaramente si esprimeva già il *Direttorio pastorale dei vescovi*, nel 1973:

«Per adempiere il proprio ufficio di maestro e di giudice della fede il vescovo, quantunque abbia ricevuto con la successione episcopale un carisma sicuro di verità, assai opportunamente si rivolge ai teologi per averne aiuto, sia nel suo magistero a vantaggio dei fedeli della diocesi, sia nella sua opera di collaborazione alla conferenza episcopale, al sinodo dei vescovi, alla sede apostolica o anche al concilio ecumenico»⁴³.

Sono tutti temi che hanno ricevuto una sistemazione più organica nel testo approntato dalla *Commissione teologica internazionale* su «il mutuo rapporto fra magistero ecclesiastico e teologia»⁴⁴. Il testo chiarisce i dati che sono loro comuni, che noi abbiamo già considerati, e quelli che li distinguono. Riprendendo non pochi passaggi di un'allocuzione di Paolo VI al Congresso internazionale sulla teologia del Vaticano II⁴⁵, del 1966, si riconosce al compito dei teologi una «funzione mediatrice tra il magistero e il popolo di Dio», se è vero che

«la teologia “aiuta il magistero ad essere sempre luce e guida della chiesa, pienamente all'altezza del compito”»⁴⁶.

Infatti la teologia può offrire una sintesi di più ampio respiro dei dati dottrinali permettendone una migliore conoscenza da parte del popolo di Dio. Sicché i teologi collaborano

«a diffondere, ad illustrare, a giustificare, a difendere la verità autorevolmente insegnata dal magistero»⁴⁷.

La congregazione ammetteva, tuttavia, con molto realismo, che

(*Ivi*, 2887).

⁴¹ «Bisogna segnatamente vigilare affinché una scelta arbitraria non coarti il disegno di Dio entro le nostre umane vedute, e non limiti l'annuncio della sua parola a quel che le nostre orecchie amano ascoltare, escludendo, secondo criteri puramente naturali, quel che non è di gradimento ai gusti odierni» (*Ivi*, 2881).

⁴² *Ivi*, 2882.

⁴³ SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Directorium Ecclesiae imago de pastoralis ministerio episcoporum*, 22 februarii 1973, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, n.63: EV/4, 2038.

⁴⁴ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNAZIONALIS, «Theses Rationes magisterii cum teologia de Magisterii ecclesiastici et teologia ad invicem relatione», 6 iunii 1976, in *Gregorianum* 57 (1976) 549-556: EV/5, 2032-2053.

⁴⁵ Reperibile in: AAS 58 (1966), 890ss.

⁴⁶ È citata l'allocuzione, di cui alla nota precedente, *Ivi*, 892, in COMMISSIO THEOLOGICA INTERNAZIONALIS, *Theses...*, cit., 2041.

⁴⁷ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNAZIONALIS, *Theses*, cit., 2041, che riprende l'allocuzione di cui sopra (n. 891).

«Nell'esercitare i compiti del magistero e dei teologi non raramente si riscontra qualche tensione. Ciò non desta meraviglia (...) Dovunque c'è vera vita lì c'è pure tensione. Essa non è inimicizia né vera opposizione, ma piuttosto una forza vitale ed uno stimolo a svolgere comunitariamente ed in modo dialogico l'ufficio proprio di ciascuno»⁴⁸.

Su questa linea si può cercare il fondamento di quella correzione fraterna e reciproca che può e deve essere praticata anche tra pastori e teologi, sicché

«il magistero può acquistare una maggiore comprensione della verità di fede e di morale da predicare e difendere; [mentre] la comprensione teologica della fede e dei costumi, fortificata dal magistero, acquista la certezza»⁴⁹.

Tutto ciò conferma e motiva l'idea che il ministero degli uni e degli altri nel popolo di Dio è complementare e reciprocamente collegato. Ciò significa che tanto i pastori che i teologi esercitano un'attività pastorale vera e propria. La teologia, infatti

«in quanto funzione vitale nel e per il popolo di Dio, deve avere un intento e un effetto pastorale e missionario»⁵⁰.

Non si allude a un dovere retorico, ma a un compito di fatto, come il magistero più recente ha precisato, riconoscendo tutto il valore scientifico della riflessione teologica e tutto il valore ministeriale del compito dei teologi⁵¹.

Sulla relazione tra magistero dei vescovi e teologi il sinodo del 1985 ha potuto riassumere tale rapporto⁵² nei termini di un riconoscimento esplicito per il ruolo e l'opera dei teologi 1) per l'elaborazione dei documenti del Vaticano II, 2) per la loro «fedele interpretazione» e 3) la loro «fruttuosa applicazione». Ma ha espresso anche il proprio rammarico per le incomprensioni e ha raccomandato maggiore comunicazione ed autentico dialogo tra vescovi e teologi.

Con maggiore sistematicità si è occupata della funzione del teologo la *Congregazione per la dottrina della fede* nella già citata «vocazione ecclesiale del teologo». Ecco un passaggio che non lascia più adito ad alcun dubbio:

«Fra le vocazioni suscitate dallo Spirito nella chiesa si distingue quella del teologo, che in modo particolare ha la funzione di acquisire, in comunione con il magistero, un'intelligenza sempre più profonda della parola di Dio contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalla tradizione viva della chiesa»⁵³.

⁴⁸ *Ivi* 2048.

⁴⁹ *Ivi*, 2049.

⁵⁰ *Ivi*, 2038.

⁵¹ Sono idee ribadite anche recentemente da parte della Congregazione per l'educazione cattolica, che parlando della formazione nei seminari scrive: «L'attività formativa dei seminari viene inoltre profondamente influenzata da quanto succede nel campo teologico [...] Non solo i professori, ma anche il rettore, il direttore spirituale e gli altri educatori, devono continuamente aggiornarsi, in modo critico e preciso, su queste questioni, sottoponendole docilmente alla luce che ad esse deriva dai pronunciamenti del magistero» (CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari*, 4 novembre 1993, n. 69).

⁵² SYNODUS EPISCOPORUM (in coetum generalem extraordinarium congregata, 1985), *Relatio finalis Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7.12.1985, n.3: EV/9, 1796.

⁵³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «La vocazione ecclesiale del teologo», 26.6.1990, n.6, in *Il Regno-Documenti* 25 (1990/15) 469.

La congregazione riprende, collegandoli, i diversi aspetti già presenti nel magistero precedente e pur sottolineando ripetutamente i confini (veritativi ed ecclesiali) in cui la vocazione del teologo è sempre da circoscrivere, riconosce per principio⁵⁴ e in *actu exercito* la libertà della ricerca, che può generare situazioni diverse, che vanno dall'accoglienza immediata dei suoi risultati, alla lenta decantazione pervenendo solo dopo all'accettazione, e persino con un tardivo riconoscimento delle ragioni dell'altro. Notevole è infatti l'ammissione circa i limiti di alcuni interventi magisteriali sui teologi, dettati dalla prudenza:

«In questo ambito degli interventi di ordine prudenziale, è accaduto che dei documenti magisteriali non fossero privi di carenze»⁵⁵.

Di fronte a una siffatta situazione il problema torna ad essere un problema non solo di comunicazione, ma anche e soprattutto di conversione. Se la teologia nasce dall'amore e dal suo dinamismo, tendendo alla comunicazione⁵⁶, lo stesso amore a Dio e all'uomo, che anima il teologo e anima il pastore, dovrà portare ad una reciproca accoglienza e a un reciproco rispetto⁵⁷. Sarà questa l'unica sorgente capace di suscitare l'auspicato dialogo e rapporti di leale collaborazione. Anche per questo la teologia è prassi di pace. La stessa prassi di pace che vediamo all'opera nella riconciliazione di aspetti tanto differenti tra loro eppure tra loro congiunti.

4.3.1 Sintetizzando

Siamo partiti dalla compresenza di *molteplici circolarità* che interagiscono tra loro e sono tutte ugualmente determinanti per l'attività teologica riscoperta come *prassi teologale*. Il primo è bipolare ed è quello considerato con particolare insistenza da quanti pongono l'analisi sul piano della ricerca della verità. Riguarda il rapporto tra fede e ragione. È qui che avviene la prima forma di riconciliazione e il primo momento di un agire ispirato alla pace: congiungere le ragioni della fede alle esigenze della ragione e condurre le esigenze della ragione alla soglia del mistero. Il secondo appare anch'esso bipolare e riguarda l'attività scientifica del teologo e la testimonianza della sua fede. Investe una corrispondenza tra riflessione ed esperienza, tra realtà ricercata e vita vissuta ed abbraccia, riconciliandola con se stessa e con il suo Dio, la contestualità della vita del teologo. Il terzo rapporto circolare è tripolare ed è tra prassi del popolo di Dio, riflessione teologica e attività magisteriale⁵⁸. La riconciliazione avviene qui tra singolarità soggettiva e soggetto comunitario, tra esigenze critiche e ubbidienza nella fede, ai pronunciamenti magisteriali. A noi sembra infatti che non basti approfondire il rapporto tra ragione e fede, perché s'impone un'indagine ulteriore non solo relativamente alla prassi teologale dello studioso di teologia, ma anche in riferimento al ruolo del magistero e agli appelli che vengono dalla teologia vera e propria. È una circolarità da

⁵⁴ «La libertà della ricerca, che giustamente sta a cuore alla comunità degli uomini di scienza come uno dei suoi beni più preziosi, significa disponibilità ad accogliere la verità così come essa si presenta, al termine di una ricerca, nella quale non sia intervenuto alcun elemento estraneo alle esigenze di un metodo che corrisponda all'oggetto studiato» (*Ivi*, n.12: *Il Regno*, cit., 470). Cf., a questo riguardo anche la lettera all'episcopato tedesco *Die umfangreiche Dokumentation* (sul caso Küng) di Giovanni Paolo II, 15.5.1980, n.2: *EV/7*, 379ss: «Il teologo cattolico, come ogni scienziato, ha diritto alla libera analisi e ricerca del proprio campo: ovviamente nella maniera che corrisponde alla natura stessa della teologia cattolica».

⁵⁵ *Ivi*, n.21: *Il Regno*, cit., 471.

⁵⁶ *Ivi*, n.7: *Il Regno*, cit., 469.

⁵⁷ Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Augustinum Hipponensem*, *EV/10*, 867.

⁵⁸ L'ultima istanza del magistero, quando sono in gioco elementi determinanti della fede del popolo di Dio non toglie né spazio, né libertà alla ricerca teologica. Cf, oltre ai testi magisteriali citati anche A. NAUD, *Il magistero incerto*, Queriniana, Brescia 1990; M. SECKLER, *Teologia Scienza Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1988.

non liquidare sbrigativamente, come pericolosa per la fede o riduttiva della teologia. Se le esperienze storiche precedenti, come quella di Rosmini, hanno insegnato qualcosa alla teologia e al popolo di Dio, esse sono eloquenti anche per l'ufficio magisteriale, che come attestano le dichiarazioni menzionate, deve evitare gli atti di arbitrarietà e deve praticare continuamente il dialogo e la corretta comunicazione.

Ma oltre il circolo *epistemologico* (fede-ragione), quello *esistenziale* (vita del teologo) e quello *comunione* (chiesa, magistero e teologi) se ne affaccia ora un *quarto*. È quello del contesto storico-geografico e culturale in cui si viene a trovare la fede e con essa anche la stessa riflessione teologica. È ciò che riguarda le cosiddette *teologie contestuali*, alle quali dedicheremo un rapido accenno.

4.3.2 Riconciliarsi con il proprio contesto

Le *teologie contestuali* nascono dall'intuizione che la fede è contestualizzata e sempre da contestualizzare (secondo la logica e il paradigma della stessa *incarnazione*), e coprono spazi nei quali la credibilità del pensare e dell'agire cristiano è seriamente messa al banco di prova. Abbracciano correnti diverse, sono tutte nell'ottica della liberazione e sono denominate in maniera diversa⁵⁹. Ciò che ne costituisce l'originalità e la notevole carica innovativa (che, come sempre è anche il loro famoso tallone d'Achille, il loro punto più vulnerabile) è l'aver preso sul serio la problematica dei «luoghi teologici». Esse hanno osato individuare non in una storia astrattamente intesa, ma in una storia concreta e attuale, il *luogo* o i *luoghi* toccati dalla salvezza. Sono questi i «loci theologici». Costituiscono il punto d'innesto del farsi carne umana della salvezza offerta da Dio. Ciò non significa aver voluto eliminare o ridurre al contesto la dimensione trascendente della grazia. Tra l'elemento immanente e quello trascendente della storia c'è infatti un dinamismo circolare e reciproco, simile a quella circolarità che s'instaura tra fede e ragione nel credente e tra riflessione ed esistenza nel teologo. Dare credito alle teologie che nascono dal contesto significa superare sterili e datate impostazioni-scorciatoie dicotomiche che contrappongono il politico e il religioso oppure la prassi e la riflessione. Se una certa enfasi della «teologia della liberazione», specificamente latino-americana, ha insistito sul primato della prassi⁶⁰, il vero problema è capire cosa significhi questo *primato*. Certamente non è un primato valoriale, ma solo metodologico, che ci fa capire come, storicamente parlando, anche nella storia del dogma, l'approfondimento teologico e quello definitorio magisteriale sono venuti *sussequentemente* e *contemporaneamente* e non antecedentemente all'esperienza cristiana, quella stessa esperienza in cui ogni *prassi* è radicata ed assume valore di fede.

⁵⁹ La catalogazione di queste teologie, o comunque simili e a questi assimilabili, non è uniforme: alcune di esse, incluse la «teologia della speranza» si trovano sotto la denominazione «teologie politiche», non come teologie *della* politica, ma perché dopo la *svolta antropologica* di Rahner ed altri, si sono occupati dei risvolti storico-politici dell'esistenza cristiana vivente nella *polis*. Così, ad esempio in A. FIERRO, *Introduzione alle teologie politiche*, Cittadella, Assisi 1977. Per il concetto ed il dibattito relativo all'interpretazione di «politico», si rimanda a AA. VV., *Dibattito sulla 'teologia politica*, Queriniana, Brescia 1971. Un recente volume le cataloga in maniera diversa: R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992. Altre collane parlano di «teologie del III mondo» e raccolgono sotto singole voci (per continenti), i nuovi approcci teologici, da noi chiamati «contestuali»: cf., ad esempio, in Germania, la serie in fase di esecuzione di KLAES / T. SUNDERMEIER (Hg), 4. Bd. Cf. anche AA.VV. *Teologie dal terzo mondo*, Queriniana, Brescia 1974.

⁶⁰ Cf. soprattutto H. ASSMANN, *Teologia dalla prassi di liberazione*, Cittadella, Assisi 1974, che tuttavia propone un «primato della storia della salvezza in generale e la diaconia della storia della salvezza in particolare» (p. 154). L'autore sollecitava il popolo di Dio a fare uscire fuori dagli ambiti strettamente intraecclesastici il significato reale dell'espressione «storia della salvezza» (p. 154ss).

Il primato della *prassi* (che si badi è pur sempre prassi cristiana e quindi informata dalla fede) non significa che «tale presupposto, da un lato, sottrae e immunizza la prassi cristiana da ogni controllo critico»⁶¹; al contrario, sottopone a critica non solo gli ambiti tradizionalmente criticabili dalla teologia classica, ma lo stesso agire cristiano, in forza e sulla base della risposta stessa della fede alla rivelazione di Dio. L'amore preferenziale e l'impegno profuso, in nome della pace per la giustizia e quindi per la liberazione, in un determinato contesto storico-sociale ricevono proprio nella risposta di fede la loro giustificazione ultima e la fondazione più autorevole.

Come è diventato ormai sempre più chiaro, anche e soprattutto dopo il crollo di buona parte dei collettivismi storici ideologicamente ispirati, ciò che muove le teologie tese alla liberazione integrale non è una ideologia previamente scelta, ma la stessa qualità «profetica» e «salvifica» della prassi cristiana, come risposta alla rivelazione liberante di Dio. A noi sembra che le diverse teologie contestuali, riconducibili tutte a sorta di *meta-teologia della liberazione*, restino sostanzialmente fedeli all'ispirazione conciliare di una *diakonia* che non contrappone, ma integra le varie componenti ecclesiali, nell'ottica del comune servizio d'amore da prestare al mondo⁶², che deve essere sempre un servizio teologicamente ispirato e teologalmente mosso, e non altro. Ma a conclusioni analoghe si perviene anche in una prospettiva teologica che prenda sul serio la prassi solidale di Dio e di Gesù, anch'essa autentica *diakonia* verso gli uomini⁶³.

Nel secolo XVI apparve l'opera di Melchiorre Cano sui *loci theologici*, che ispirandosi alla topica aristotelica o, come altri vogliono, a quella ciceroniana, intendeva fornire i contrassegni probanti la validità indubitabile del dogma cattolico e poneva accanto ai *luoghi theologici* della Scrittura e della tradizione quello delle decisioni dei Concili, del magistero del papa, in quanto successore di Pietro, e della dottrina dei padri della chiesa. Il teologo di Salamanca non si fermava tuttavia a questi e ne indicava altri, che andavano dalle testimonianze storiche di singoli teologi a quelle dei filosofi e dei pensatori pagani. Egli non poteva forse immaginare che proprio l'accettazione come *loci theologici* di questi *topoi*, legati alla storia e alle testimonianze concrete, introduceva un principio in teologia, che alla lunga si sarebbe dimostrato innovatore, se non rivoluzionario⁶⁴. Il principio è lo stesso che giustifica la validità teologica del contesto: cioè di quel complesso umano, esistenziale e storico nel quale

⁶¹ G. COLOMBO, *La prassi nella «teologia della liberazione»* (TL), in: AA. VV. *L'evidenza e la fede*, (a cura di G. Colombo), Glossa, Milano 1988, 182-198, qui p. 182. L'autore in verità non condivide del tutto questa deduzione che viene piuttosto pregiudizialmente dall'autocomprensione della teologia corrente; non sembra però riporti il discorso a quella circolarità di cui qui si parla.

⁶² Già il teologo latinoamericano J. C. Scannone, ad esempio, in dialogo con Rahner ed altri teologi europei, affermava: «Questa linea riguarda il popolo credente come *comunità organica*, per cui riconosce parimenti l'autorità dei suoi pastori e anche la missione propria delle diverse élites. Ma soprattutto essa contempla il suo carattere come *soggetto collettivo*, nel quale abbiano un posto d'onore i poveri e gli uomini semplici». J. C. SCANNONE, *Das Theorie-Praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung*, in: K. RAHNER (Hg.), *Befreiende Theologie*, Stuttgart 1977, 93. Traduzione e sottolineature sono mie.

⁶³ Non è un'interpretazione isolata, ma è sostenuta anche da alcuni teologi europei, quella che ritiene le varie forme di teologia della liberazione come il frutto e la concretizzazione storica delle opzioni teologiche del Vaticano II. Così, ad esempio, E. Klinger parla di un «nuovo concetto di pastorale e dell'opzione dei poveri» come nuovo punto di vista della teologia radicata nell'ultimo concilio (E. KLINGER, *Der neue Begriff von Pastoral und die Option für die Armen. Ein neuer Standpunkt der Theologie*, in: ID., *Armut. Eine Herausforderung Gottes*. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Benzinger, Verlag, Zürich 1990, 272ss).

⁶⁴ Sul valore non solo ecclesiologico, ma anche epistemologico dell'opera di Cano, cf. E. KLINGER, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil*, Freiburg/Basel/Wien 1978. Sui *loci theologici* cf. la stessa voce in: K. RAHNER (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, 4, 352-365 e la voce *Cano* in *Lexikon für Theologie und Kirche* II, coll. 731-732.

la fede non si immette come se calasse dall'alto, ma ne è l'elemento vivificante e determinante. A questo principio innovatore, arricchito con la tradizionale dottrina del *sensus fidei* dell'intero popolo di Dio⁶⁵ si è potuta ancorare la dottrina dei «segni dei tempi», che nella loro rilevanza teologica significano un ingresso della Grazia nella storia *hic et nunc*, qui e adesso, come salvezza che si contestualizza in quanto offerta di gioia e di liberazione⁶⁶.

La lettura e l'interpretazione dei segni dei tempi avviene infatti, per il Vaticano II, non solo *alla luce del Vangelo*, ma anche *alla luce dell'esperienza umana*⁶⁷. Leggere questi segni è un dovere per tutta la comunità cristiana, per laici e presbiteri insieme⁶⁸, sicché la globalità del popolo di Dio

«cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza di Dio o del disegno di Dio»⁶⁹.

È un'affermazione di grande importanza: giustifica infatti non solo il valore teologico della chiesa particolare, che merita un discorso a parte⁷⁰, ma anche la significatività e persino la rilevanza teologica di ciò che Dio opera nella storia, con tutta la ricchezza e la fantasia, spesso imprevedibile, di cui egli dà prova.

Coerentemente, E. Schillebeeckx può dedurre:

«I segni dei tempi non parlano, non hanno voce. Gli esseri umani li fanno parlare interpretandoli. Nuovi imperativi etici come reazione a una situazione e le decisioni storiche conseguenti sono stati lanciati con determinazione da filosofi, teologi, o dall'autorità pastorale della Chiesa. Nascono da esperienze concrete, specialmente dalle esperienze negative di contrasto; evidentemente si impongono con la forza dell'esperienza. Solo dopo, noi vi riflettiamo teoricamente, li investighiamo criticamente e li suffraghiamo di motivi sufficienti».⁷¹.

Di conseguenza il teologo olandese può affermare che la Chiesa non può adempiere il suo compito profetico di fronte al mondo e ai suoi problemi partendo dalla pura e semplice rivelazione, ma deve prestare attenzione anche alla «profezia-estranea» (*Fremd-prophetie*) che la sfida con la situazione secolare. Il «valore salvifico», insito nella «profezia estranea», egli

⁶⁵ *Lumen gentium* n. 12 EV/1, 316-317.

⁶⁶ Anche la Congregazione per la dottrina della fede ammetteva la legittimità dell'uso del termine «liberazione» già nel suo primo intervento in merito: «D'altronde è significativo che il termine di *liberazione* sia talvolta sostituito dalla Scrittura, con quello, molto vicino, di *redenzione*» (*Libertatis nuntius* Ivi, IV, 3: EV/9, 887), precisando più volte che è nel contesto della redenzione di Cristo che bisogna inquadrare ogni aspetto della liberazione. Mentre nella sua seconda istruzione elenca gli aspetti del concetto medesimo: *Libertatis conscientia*: n. 44: EV/10, 251.

⁶⁷ Confronta *Gaudium et spes* n. 4 (EV/1, 1324) con n. 46 (EV/1, 1466).

⁶⁸ *Ivi*, n. 9 EV/1, 1272.

⁶⁹ *Ivi*, n. 11 EV/1, 1352.0.0

⁷⁰ La stessa denominazione «chiesa locale» o «chiesa particolare» andrebbe approfondita. Se esse si equivalgono tanto nei documenti conciliari che negli interventi magisteriali (anche in Giovanni Paolo II), la ragione si fa risalire alla diverse diciture adoperate da due teologi: K. Rahner, («chiesa locale») e Y. Congar («chiesa particolare»). Il loro contributo confluì però unitariamente al Vaticano II. Oggi alcuni si orientano a vedere nella chiesa locale la chiesa diocesana e nella chiesa particolare le altre forme ecclesiali, dalla chiesa di un continente a quella di una comunità di base nella quale si celebra l'eucaristia. La cattolicità è inclusa nella località della chiesa. Sulle chiese particolari cf. *Ad Gentes* cap. III: «de ecclesiis particularibus». Il testo li individua così: «i gruppi di fedeli con crescente consapevolezza si fanno comunità viventi della fede, della liturgia e della carità; i laici, con la loro attività, che è a un tempo civica ed apostolica, si sforzano di instaurare nella città terrena l'ordine secondo giustizia e carità» (EV 1, 1151). Cf. l'intervento di Valentini al Corso sull'Ecclesiologia contemporanea dell'ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (Roma 2-4 gennaio 1992): *Rassegna di teologia* 33 (1992) 87-98.

⁷¹ E. SCHILLEBEECKX, *In search of the salvific value of a political praxis of peace*, in: AA. VV., *Peace spirituality for peace makers*, (a cura di Pax christi international), Omega, Antwerpen 1983, 31.

afferma, ci rende capaci e ci obbliga persino alla contestualizzazione dell'atto di fede. Ciò deriva dall'attualità e dalla concretezza di un progetto salvifico che non cade d'alto⁷², ma diventa ogni giorno storia e carne di uomini che vivono e che soffrono, associandosi, in collocazioni storiche, geografiche e culturali⁷³.

⁷² Si confronti, a riguardo, G. CASALIS, *Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel*. Grundlagen einer induktiven Theologie, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980.

⁷³ Sono direttamente collegabili a questa teologia del contesto salvifico i «segni dei tempi» come *kairòi*, cioè momenti densi della presenza della grazia e occasioni nelle quali occorre intercettare il passaggio di Dio. Recentemente A. Rizzi ne ha parlato nella seconda parte del suo libro *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991.

5. CAPITOLO

Attività teologica e definizione della teologia

5.1 Sapienza e scienza nella storia della teologia

Nel capitolo precedente si è fatto esplicito riferimento a due elementi essenziali della teologia, intorno ai quali ruotano tutti gli altri: la scienza e la sapienza⁷⁴. È una solida impostazione, i cui termini di base sono ricorrenti nella stessa Bibbia e che pur essendo ricorrenti, e spesso di fatto intercambiabili, ricevono una sistemazione ed una definizione più puntuale nella riflessione di Tommaso d'Aquino.

Proprio questo grande teologo è oggi apparso in tutta la sua modernità, per aver dedicato non pochi sforzi a chiarire i termini e l'ampiezza di questi due elementi che egli considera coesenziali. Egli scrive in maniera inequivocabile:

«la teologia è più teorica che pratica perché, di fatto, si occupa più delle cose divine che degli atti umani»⁷⁵,

e tuttavia precisa anche l'intrinseca indole sapienziale della scienza teologica, dicendo:

«Certo questa dottrina è somma sapienza, rispetto alle altre forme di sapienza, e non limitatamente ad alcuni contenuti, ma in assoluto [...]. Guardando l'insieme della vita umana, sarà sapiente l'uomo prudente che indirizzi tutti gli atti umani al debito fine»⁷⁶.

È una posizione che noi recepiamo in tutto il suo valore di sintesi efficace e sempre valida, che cerca di tenere inscindibilmente congiunte ciò che oggi chiamo *ortodossia* e *ortoprassi*. È una felice congiunzione che, sebbene appaia già inficiata in quanti vengono dopo S. Tommaso (la cosiddetta Scolastica) ritrova oggi più che mai nella connessione tra pratica spirituale ed analisi critica il carattere principale dell'attività teologica.

I due aspetti possono essere ricavati anche dall'analisi dello stesso concetto di teologia come «discorso di Dio». Cosa significa il genitivo «di Dio»? Quando diciamo antropologia, intendiamo studio dell'uomo, discorso sull'uomo. Ma possiamo dire che lo stesso vale per la teologia? Possiamo davvero noi fare un discorso su Dio? Quando noi parliamo di teologia e vogliamo intenderla «discorso di Dio», è la specificazione «di Dio» un genitivo puramente oggettivo oppure è da considerarsi anche come genitivo soggettivo, per cui dobbiamo intendere il concetto «teologia» come discorso «di Dio», fatto da Dio per noi uomini? La teologia come un discorso fatto dagli uomini su Dio, non sarebbe altro che una scienza alla stregua di tutte le altre scienze e non comporterebbe la fede. Anche un non credente può scrivere, ad esempio, la storia della religione dell'Islamismo, come puro fatto scientifico e positivo. La teologia invece come «discorso» fatto da Dio all'uomo escluderebbe la riflessione critica, precludendoci la strada di una verifica concettuale di alcuni elementi che ci vengono dalla stessa rivelazione di Dio. Come uscire da questo dilemma? Innanzitutto diciamo che nei primi secoli della Chiesa la teologia è stata intesa prevalentemente come teologia spirituale.

⁷⁴ *Summa Theol.* q. 1, a. 2; traduzione da TOMMASO D'AQUINO, *La conoscenza di Dio*, Messaggero, Padova 1982.

⁷⁵ *Ivi*, a. 4. Riguardo alla forza innovatrice della posizione di Tommaso, cf. Il contesto della rivelazione.

⁷⁶ *Summa Theol.*, q. 1, a. 6.

Chi studiava teologia praticava anche teologia. I grandi teologi che furono anche santi dimostrano come siano inscindibili la pratica spirituale e la riflessione teologica. La teologia in questo contesto ci appare più come sapienza, prassi di vita illuminata dalla parola di Dio, che come scienza, elaborazione critica-scientifica. Scrive il teologo G. Gutiérrez:

«Nei primi secoli della Chiesa, ciò che oggi chiamiamo teologia era strettamente legato alla vita spirituale. Si trattava fondamentalmente di una meditazione sulla Bibbia, fatta per progredire spiritualmente: si faceva distinzione fra i principianti semplici fedeli e i progressisti, che cercano la perfezione. Siffatta teologia fu, soprattutto, monastica e pertanto caratterizzata da una vita spirituale che fuggiva gli affari mondani (...). Attorno al XIV secolo inizia una separazione tra teologi e spirituali. Troviamo questa separazione, ad esempio, in un libro come *L'imitazione di Cristo*, che segnò fortemente la spiritualità cristiana di questi ultimi secoli. Ancora oggi soffriamo di questa separazione, anche se è certo che il rinnovamento biblico e la necessità di riflettere sulla spiritualità dei laici stanno già dando dei segni di quella che può considerarsi una nuova teologia spirituale»⁷⁷.

È una teologia - ci si augura - che recupera la pratica di fede insieme alla riflessione scientifica; teologia come sapienza, vissuta nei primi secoli della Chiesa, che unifica pratica spirituale e teoria critica.

5.2 La concezione innovativa di Tommaso d'Aquino

La teologia come scienza, invece, o come sapere razionale, si afferma nel secolo XII. Si era passati dalla «*lectio divina*» della teologia al significato moderno che Abelardo per primo le aveva attribuito in quanto scienza. Momento culminante di questo processo è considerata la riflessione di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, con cui, grazie alle categorie aristoteliche, si qualifica la teologia come scienza subalterna. È una definizione che consente di mantenere il principio della fede senza snaturarne la natura e di applicare alla teologia le caratteristiche della scienza che pur procedendo in modo razionale e argomentativo, presuppone validi i principi attinti ad una scienza superiore, della quale essa è detta subalterna.

S. Tommaso può così dare una risposta affermativa alla domanda, scottante ai suoi tempi, se la teologia sia una scienza ed una risposta altrettanto positiva alla domanda se la teologia sia sapienza. Per avere un'idea del carattere innovativo, se non rivoluzionario, della sintesi di Tommaso e della applicazione della scienza al campo teologico, basti qui pensare alle accuse che egli riceveva insieme a quanti compivano quella stessa operazione. Accuse di infedeltà e svendita delle ragioni teologiche a quelle filosofiche:

«Molti tengono in eccessiva considerazione i modi di espressione dei filosofi, e si vendono così ai figli dei Greci, cioè ai filosofi»⁷⁸.

Non si tratta di un parere isolato. La diffidenza verso il suo modo di fare teologia era così diffusa, che il papa Gregorio IX intervenne direttamente sui teologi di Parigi con una lettera, con la quale lamenta la «*commistione adulterina con la dottrina dei filosofi*» da parte dei teologi:

⁷⁷G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1981, pp. 12-3.

⁷⁸Così Oddone di Chateauroux (1238-1244), cancelliere di Parigi, sull'uso della filosofia che si faceva alla facoltà teologica di Parigi: cf. M. D. CHENU, *La teologia come scienza*, cit., 45.

«Mentre... dovrebbero esporre la teologia secondo le approvate tradizioni dei santi e, con armi non carnali ma potenti di Dio, distruggere ogni altezza che si erge contro la scienza di Dio e ridurre in servizio di Cristo ogni intelletto, essi stessi spinti da dottrine mutevoli e peregrine riducono la testa a coda e obbligano la regina a servire l'ancella, cioè quel che è celeste la scienza terrena [...]. E mentre si sforzano più del dovuto di rafforzare la fede con argomenti razionali, non la rendono forse inutile e vana, giacché non ha merito quella fede a cui la ragione umana offre la dimostrazione?»⁷⁹.

Nell'uno e nell'altro caso egli rispetta in pieno e persino ribadisce ciò che stava a cuore a coloro che negavano il carattere scientifico della teologia, per salvaguardare la trascendenza dei suoi principi. Il suo lavoro non fu apprezzato da tutti, anzi fu guardato persino con scetticismo e sospetto. Pur potendo insegnare con successo a Parigi e a Napoli, Tommaso ebbe non pochi oppositori, i quali qualche anno dopo la sua morte (1274), riuscirono a farlo condannare, raccogliendo gli «errori» della sua filosofia. Non fu una vittoria definitiva, perché, a distanza di circa mezzo secolo, fu riabilitato e dichiarato santo.

Tommaso elaborò un concetto di teologia, che per i suoi tempi era senza dubbio ardito. Si aiutò con l'analogia delle scienze dell'epoca e affermò decisamente la scientificità della teologia. Ritenne che, in quanto scienza umana, la teologia è subalterna alla scienza divina, quella del sapere di Dio comunicato all'uomo attraverso la rivelazione. In quanto sapienza, la teologia determina, ordina e giudica in base ai suoi criteri specifici. Questi sono informati dalla carità, che unisce l'uomo a Dio, e sono ispirati dallo Spirito Santo. Sostenendo che la teologia è una scienza subordinata alla scienza divina⁸⁰, fondava contemporaneamente sia l'aspetto teorico che quello pratico della teologia, con la preoccupazione di mostrare comunque sempre il valore di una scienza che, diremmo oggi, coinvolge i suoi stessi soggetti.

Da qui si può argomentare che il carattere pratico della teologia risulta dal continuo sforzo che l'attività umana deve compiere per conformarsi alla volontà di Dio. È la teologia come sapienza, sempre da congiungere con la teologia come scienza, perché per compiere rettamente la volontà di Dio, bisogna anche adeguatamente conoscerla. Questa sintesi può essere considerata la radice di una costante doppia dimensione ricorrente nella storia della teologia, che si preciserà di volta in volta in sempre nuove accezioni. Anche la *pratica spirituale* e la *teoria critica*, in quanto aspetti costitutivi e complementari della teologia, si possono considerare le varianti più recenti del binomio di fondo: scienza-sapienza. Così come, per ciò che riguarda l'approccio personale, il momento pratico dell'*ascolto* (in quanto conversione) e della *riflessione* (in quanto elaborazione dottrinale) sono momenti essenziali e atteggiamenti fondamentali del teologo e del cristiano in genere. Infatti l'ascolto attento e fedele della parola di Dio porta ad un atteggiamento di accoglienza e solidarietà con quanto vive, cresce, si dibatte e si progetta nel mondo e nella storia. Su questo terreno storico la pratica spirituale diventa prassi di solidarietà e di pace che trova le sue radici ultime nella sapienza, come conoscenza di Dio nel suo protendersi verso l'uomo e nel suo agire verso di lui. Guardare con gli occhi della fede significa allora cogliere lo stile ed i contenuti dell'agire di Dio, assecondandolo nel proprio agire personale e comunitario.

⁷⁹ Citazione da Chenu, cit, pp. 47-8.

⁸⁰ Art.2 della I *Quaestio*.

5.3 L'origine dei concetti "sapienza" e "scienza"

Sapienza e scienza sono concetti teologici che vengono dal mondo patristico, ma trovano la loro fondazione sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento. Non possiamo che farvi qualche rapido accenno. Si possono prendere come base i libri sapienziali, dove i due termini talora sono sinonimi e altre volte, invece, esprimono due aspetti differenti di quell'unica capacità che Dio conferisce agli uomini di poter seguire la sua vita e le sue leggi. La sapienza sembra allora indicare prevalentemente l'attitudine spirituale e la predisposizione interiore, la scienza invece sembrerebbe avere a che fare con la conoscenza dei contenuti espliciti della legge di Dio oppure la cosiddetta "istruzione". Così, ad esempio, autopresentandosi, la stessa sapienza proclama: «Accettate la mia istruzione e non l'argento, la scienza anziché l'oro fino, perché la scienza vale più delle perle e nessuna cosa preziosa l'uguaglia» (Pr 8,10-11). La scienza è qui equiparata alla sapienza, se di essa si dice che è più preziosa di ogni altra cosa, come si afferma anche della sapienza (cf. Pr 3,14; 16,16; Gb 28,15-19).

Gli esegeti fanno notare che la parola greca *sofia* (tradotta con *sapienza*, dal verbo latino *sapere*, assaporare, comprendere) corrisponde all'ebraico *hokmah* e simili, mentre la *gnōsis* (*scientia*, scienza, dal latino *scire*, conoscere) ha il vocabolo corrispondente in *da`at*). Il linguaggio biblico ha però molti altri vocaboli affini, come *prudenza*, *assennatezza*, *disciplina*, e ciò rende difficile la traduzione di termini che già nell'originale sono abbastanza fluidi. Viene talvolta anche affermato che, essendo la sapienza capofila di tutti questi concetti affini, essa è da considerare come il frutto di un'istruzione e di un'acquisita esperienza che la renderebbero simile alla sapienza di ogni popolo e di ogni tempo⁸¹. Tuttavia riteniamo che chi è mosso da un interesse più sistematico può trovare, se non sempre, qualche volta delle differenziazioni nei due concetti fondamentali che ci interessano e nella concezione di base della stessa *sapienza*. Per il mondo pagano questa è certamente il frutto di un'acquisita esperienza e di uno studio continuo. Per il mondo biblico sembrerebbe invece che frutto dell'esperienza e dello studio è senza dubbio la *scienza* (istruzione, disciplina o altro), ma ciò non sempre vale per la *sapienza*, che sembra invece essere comunicazione di Dio al suo fedele.

A ciò si arriva confrontando, ad esempio, Sap 1,1-10 con Pr 1,1-7, dove sembrerebbe piuttosto evidente che la sapienza è un dono di Dio, non essendo frutto di ragionamenti tortuosi. Anzi ha origine nel timore-amore di Dio: «Il timore del Signore è principio della scienza; gli stolti disprezzano la sapienza e l'istruzione» (Pr 1,7). Sicché il saggio è chi osserva la legge di Dio, cioè chi agisce in conformità con il progetto divino: «Così *agirà* chi teme il Signore; chi è fedele alla legge otterrà anche la sapienza» (Sir 15,1). Se il concetto di prassi ricorre spesso accanto a quello della sapienza, ciò sta a dimostrare che essa non è una semplice conoscenza intellettuale, ma nasce e si sviluppa in un agire concreto: «tutta la sapienza è timore di Dio e in ogni sapienza è la *pratica* della legge» (Sir 19, 18; cf Qo 12,13-14).

Pertanto il sapiente è colui che *accoglie*, più che colui che *acquisisce* la sapienza, vista come parola uscita dalla bocca di Dio venuta a prendere dimora in Israele (Sir 24,3-31), la stessa Parola creatrice e rivelatrice di Dio⁸². È Dio infatti che dà la sapienza. Essa "viene dall'alto",

⁸¹ Cf. M. GILBERT, «Sapienza», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1988, 1427-1442, qui 1428.

⁸² Cf. ad esempio, Sap 9,1-2: «Dio dei padri ... che tutto hai creato con la tua parola, che con la tua sapienza hai formato l'uomo». Sir 42,15ss. contiene un concetto simile sulla parola creatrice di Dio (cf. anche Sir 43,5; 43,26) mentre Pr 8,22-31 attribuisce la stessa opera alla sapienza, che, dopo l'esilio viene personificata.

essendo frutto dello *spirito* di Dio⁸³. Alla stessa maniera è concessa da Dio la scienza, che è sinonimo di sapienza o si collega ad essa⁸⁴. È un bene che Dio accorda al singolo, perché lo ha concesso alla comunità in cui egli vive:

«Eccelso è il Signore poiché dimora lassù; egli riempie Sion di diritto e di giustizia. C'è sicurezza nelle sue leggi, ricchezze salutari sono sapienza (*Hokmah*) e scienza (*da`at*); il timore di Dio è il suo tesoro» (Is 33,5-6).

È un pensiero che viene ripreso anche da Paolo in un contesto cristologico, che coniuga insieme l'essere nell'amore di Dio con l'entrare sempre più profondamente nel suo mistero, perché quanti sono credenti in Cristo

«vengano consolati e così strettamente congiunti nell'amore, essi acquistino in tutta la sua ricchezza la piena intelligenza, e giungano a penetrare nella perfetta conoscenza (*epìgnōsin*) del mistero di Dio, cioè Cristo, nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza (*sofia*) e della scienza (*gnōsis*)» (Col 2,2-3).

A quest'accezione *teologale* (cioè dono di Dio) della sapienza-scienza, che qui quasi coincidono, può essere affiancata l'altra che riguarda invece la scienza (questa più della sapienza) come frutto di conquista e virtù acquisita. Solo così è comprensibile la vanità che talora le si ascrive:

«Pensavo e dicevo fra me: "Ecco, io ho avuto una sapienza superiore e più vasta di quella che ebbero quanti regnarono prima di me in Gerusalemme. La mia mente ha curato molto la sapienza e la scienza. Ho deciso allora di conoscere la sapienza e la scienza, come anche la stoltezza e la follia, e ho compreso che anche questo è un inseguire il vento, perché molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore"» (Qo 1,16-18)⁸⁵.

È una linea interpretativa che, in determinate circostanze, vede una certa scienza non solo lontana da questa sapienza di Dio, ma persino contraria a lui, quando diventa tortuosità di ragionamenti, o autosufficienza che si chiude in se stessa.

Per questa ragione se la scienza, in nome della logica umana, pretende di dettare le condizioni alla sapienza divina, diventa un ostacolo alla stessa rivelazione. Diventa nemica della croce di Cristo. Parlando di sapienza e di scienza, la teologia dovrà sempre comprendere in modo teologico e non mondano tanto la sapienza che la scienza, perché il suo modo di sapere e di parlare di Cristo sia sempre in conformità al vangelo:

«non però con un discorso sapiente, perché non venga resa vana la croce di Cristo. La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio. Sta scritto infatti: Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l'intelligenza degli intelligenti» (1Cor 1,17-19)⁸⁶.

⁸³ Cf. Gen 41,38; Esd 7,25; Gb 11,6; Sal 51,8; Pr 2,6; Qo 2,26; Sap 7,7; Sap 7,15; Sap 7,21; Sap 9,17; Sir 1,8; Sir 39,6; Sir 43,33; Sir 45,26; Is 11,2; Dn 2,21; Dn 2,23; Lc 21,15; At 6,10; 1Cor 1,9; 1Cor 2,6; 1Cor 12,8; Ef 1,8; Ef 1,17; Gc 3,15; 2Pt 3,15.

⁸⁴ Es 31,3; Es 35,31; 2Cr 1,10; Qo 2,26; Sir 17,9; Sir 38,6; 1Cor 12,8.

⁸⁵ Ma cf. anche 1Re 3,12; 1Re 10,1-13; Sir 47,14-18.

⁸⁶ Cf. anche Is 29,14 («perirà la sapienza dei suoi sapienti e si eclisserà l'intelligenza dei suoi intelligenti»); Sal 33,10; Rm 1,16.

Il teologo per essere tra i piccoli e i semplici ai quali si è manifestato Gesù⁸⁷ deve tenere a mente quanto scriveva Paolo ai Corinzi:

«Anch'io, o fratelli, quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso. Io venni in mezzo a voi in debolezza e con molto timore e trepidazione; e la mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio» (1Cor 2,1-5).

Le parole di Gesù e i testi paolini tracciano chiari confini tra scienza umana e sapienza divina e suggeriscono i parametri della sapienza e della scienza in teologia. Il modo particolare di essere della teologia non può prescindere. Intorno all'unico *oggetto* della teologia, il cattolico e l'evangelico non possono non convenire: è Gesù Cristo⁸⁸, con una nostra precisazione, e cioè egli è un *oggetto* particolare, non mai completamente identificabile come oggetto, conformemente a un altro oggetto di qualsivoglia scienza. Nelle altre scienze infatti l'oggetto è un *settore dello scibile* da investigare, la *materia* di cui discorrere, l'*argomento* da trattare. In teologia invece siamo davanti ad un vero e proprio *soggetto*. Gesù Cristo non è omologabile a un semplice argomento *di cui* si parla, ma è *Colui che* ci parla. Non è materia inerte da ponderare, ma è il *Vivente* che ci invita a seguirlo. Non è segmento dello scibile, ma è la *Verità* stessa da adorare. Anche per questa ragione, i parametri della scienza e della sapienza sono da reimpostare in quella tipicità della fede cristiana che attinge sempre da lui il suo modo di essere.

Rievocando il fascino che la sapienza di Salomone aveva esercitato nel popolo di Dio e sui pagani, Gesù affermava una sua diversità e superiorità a quella sapienza e ad ogni altra forma di sapienza:

«La regina del sud sorgerà nel giudizio insieme con gli uomini di questa generazione e li condannerà; perché essa venne dalle estremità della terra per ascoltare la sapienza di Salomone. Ed ecco, ben più di Salomone c'è qui» (Lc 11,31)⁸⁹.

⁸⁷ «In quel tempo Gesù disse: «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te. Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare»(Mt 11,25-27).

⁸⁸ «Ora se l'oggetto della teologia è Dio in *Gesù Cristo* - e se la teologia è evangelica, allora è Gesù Cristo e solo lui l'oggetto della teologia: se la teologia si chiama ed è conoscenza di Dio in Gesù Cristo, non può essere altrimenti: la sua attività, insieme a quella della sua comunità e ad ogni altra attività umana, ma la sua in modo speciale, può svolgersi solo all'ombra del *giudizio* sull'uomo pronunciato sulla croce del Golgotha; conseguentemente la sua attività deve necessariamente portare almeno i segni e le caratteristiche del rischio cui *Gesù Cristo* per primo e decisamente è stato esposto e che *in lui* è divenuto palese. «Che cos'è un professore di teologia?», si è chiesto con amara ironia Kierkegaard, e in tono altrettanto amaro si è dato questa risposta: «<<E' uno che è professore di teologia per il fatto che un altro è stato crocifisso>>. Ora, appunto per questo suo modo di essere professore di teologia egli deve pagare un prezzo. Se si rifiutasse di pagarlo, se cercasse di sottrarsi al tormento causatogli dalla solitudine, dal dubbio e dalla prova, che cosa avrebbe mai a che fare con Gesù Cristo?» (K. BARTH, *Introduzione*, cit., 190).

⁸⁹ L'allusione è all'episodio di 1Re 10,1-10.

Poteva presentare se stesso come l'unico in grado di soddisfare completamente la fame di sapienza degli uomini⁹⁰ e di fronte all'indifferenza o ai pretesti di chi si chiudeva a lui, poteva esclamare:

«E' venuto il Figlio dell'uomo, che mangia e beve, e dicono: Ecco un mangione e un beone, amico dei pubblicani e dei peccatori. Ma alla sapienza è stata resa giustizia dalle sue opere» (Mt 11,19).

Ma cosa volevano dire queste sue ultime e misteriose parole? A quale sapienza veniva resa giustizia? E da quali opere? Dai suoi testimoni e dai segni che essi compivano⁹¹. Coloro che, come il Battista testimoniavano la vera natura di Gesù, attestavano anche che egli stesso era la sapienza⁹². Una sapienza che diventa appello e si autopresenta in forma di solidarietà verso i più oppressi e i derelitti:

«Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per le vostre anime. Il mio giogo infatti è dolce e il mio carico leggero» (Mt 11,28-30).

In conclusione, questo breve *excursus* biblico ci ha mostrato che la teologia ha a che fare con un particolare tipo di *sapienza* e di *scienza* che non può prescindere dalla centralità di Gesù Cristo e dai sensi che il costante riferimento a lui impone alla sua stessa materia. Mediando dalla Scrittura *sapienza* e *scienza*, adegueremo queste due categorie, per noi così importanti, al loro valore eminentemente cristologico. Ma ciò conferma una volta di più l'importanza decisiva che hanno la sequela di Gesù e l'agire in conformità con lui, in qualsiasi operazione teologica che noi vogliamo condurre. Confermeranno anche il fatto che Cristo, o più in generale Dio, sono soggetto piuttosto che oggetto della teologia.

5.4 Sul concetto di "teologia"

La parola "teologia" ha una storia abbastanza travagliata. Ciò è dovuto anche al fatto che un termine di origine greca, e quindi per giunta pagano, si trova ad essere adottato a designare la realtà cristiana, di natura biblica e antipagana, ossia un fenomeno incentrato sulla coscienza di una rivelazione di Dio in Gesù Cristo⁹³. Inoltre, non è difficile dimostrare che l'uso cristiano del termine "teologia" è notevolmente tardivo, al punto che sembra affermarsi, in modo piuttosto costante, soltanto nel XII sec. e in una scuola precisa, quella di Abelardo.

⁹⁰ Sembra essere questo il senso dell'espressione di Gesù «io sono il pane della vita; chi viene a me non ha più fame e chi crede a me non ha più sete» (Gv 6,35). Così infatti è della sapienza (Pr 9,1s), che invita gli uomini al suo banchetto e che è alimento che nutre e soddisfa (cf. Sir 24,19-22; Mt 4,4ss). Nel vangelo di Giovanni Gesù è la sapienza di Dio (manifestazione del *Logos* e rivelazione del Padre: cf. Gv 1,1ss). Si evince già dai sinottici (Mt 11,19; Lc 11,31p) e si coglie in Giovanni, per le origini misteriose di Gesù (Gv 7,27-29; Gv 8,14; Gv 8,19) la sua esclusiva conoscenza dei misteri di Dio, che egli solo può rivelare (Gv 3,11-12; Gv 3,31-32; cf. anche Mt 11,25-27; Sap 9,13-18; Bar 3,29-38); per questo è pane sapienziale vivo che sazia ogni fame.

⁹¹ Una variante del testo di Matteo legge «per mezzo dei suoi figli», anziché «dalle sue opere», con una più chiara allusione ai testimoni di Dio nel mondo.

⁹² «Ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio» (1Cor 1,24).

⁹³ Cf. G. BOF-A. STASI, *La teologia come scienza della fede*, Dehoniane, Bologna 1982, 15. Per la ricostruzione storica del termine cf. *ivi*, cap. II, pp. 15-19.

Si riconosce oggi da parte di tutti che il concetto di “teologia” ha subito una sorprendente evoluzione. Nella greco antica la *teologia* era in pratica la *mitologia*⁹⁴. Platone, ad esempio, adopera il termine, ma per indicare un particolare dottrina sui miti o sulla divinità stessa. La *teologia* designava, in Aristotele, la dottrina del motore immobile. Nel Nuovo Testamento il termine non compare mai, così come è assente nei Padri Apostolici. È presente in altri padri, ma ha il senso classico di *dottrina mitica*, opposta alla “vera” filosofia. L’uso già indicato, designante la dottrina filosofica su Dio, rimane secondario fino al IV secolo, quando comincia a farsi strada lentamente, grazie a Clemente ed Origene, anche se ancora con molte incertezze di significati. Per altri padri della chiesa (iniziando da Agostino) *teologia* è ciò che concerne la divinità oppure è «allegorizzare», cioè riconoscere Dio in forma umana⁹⁵ oppure costituisce già la dottrina della fede opposta alla mitologia⁹⁶. Talora è l’attività del *Logos* fatto uomo, per cui Cristo è il vero «agente teologico»⁹⁷. Successivamente, la teologia è il complesso dottrinale cristiano in genere, mentre ciò che oggi noi chiamiamo «teologia» è indicato nel medioevo con denominazioni del tipo: *sacra doctrina*, *lectio divina*, *sacra pagina*⁹⁸.

Sono termini molto vari, e tuttavia si noterà che al fondo c’è sempre il rapporto tra Dio e la *parola*, per il motivo fondamentale che Dio si è “fatto parola” e per il fatto che ogni riflessione su questo evento si esprime verbalmente. È un rapporto che si coglie anche in Agostino, se, la nozione di teologia era per lui «*De divinitate ratio sive sermo*» (discorso sulla divinità)⁹⁹.

La filosofia successiva viene ad indicare con “teologia” quella parte della filosofia che si interessa del fenomeno religioso. Nel neoplatonismo, ad esclusione di Plotino, il termine trova applicazione ancora nell’ambito filosofico, anche se *teologia* non significa mai un discorso scientifico su Dio, quanto piuttosto una religione. Eusebio ne fa uso con molta frequenza. Dionigi l’Aeropagita distingue i modi di parlare di Dio, menzionando una *teologia apofatica* (teologia ascendente, negativa, nel senso che l’uomo arriva a Dio, abolendo dalla realtà i suoi limiti ed esaminando al sommo grado ogni virtù o valore), e una *teologia catafatica* (la quale parte da Dio e arriva all’uomo). Dionigi parla infine di una *teologia mistica* o *simbolica*, nella quale si attinge la realtà di Dio attraverso quella forma esperienziale particolare che è dei mistici.

Passando dal mondo greco a quello latino, il termine appare molto raramente e sembra piuttosto esoterico. In questo contesto letterario i «teologi» sono poeti mitici e non pensatori cristiani. Si deve a Boezio l’applicazione alle scienze cristiane della terminologia aristotelica della teologia filosofica. Ma, ancora una volta si accede a Dio, restando nell’ambito della teodicea. Facendo un bilancio storico, si può sottoscrivere il giudizio di chi afferma che non è possibile indicare il momento preciso in cui la parola *teologia* passa dal significato di *dottrina su Dio* a quello più preciso e noi più vicino di *scienza teologica*¹⁰⁰. La concezione della teologia

⁹⁴ Platone, *Rep.*, 379a e successivamente lo stoicismo.

⁹⁵ *Teologare* ha a che fare con il riconoscere Cristo come *Signore* (*theologeîn* come *kyriologeîn*). Così in Giustino, *Dial. cum Tryphone*.

⁹⁶ Cf. Clemente Aless., *Strom.*, I, 12.

⁹⁷ Così in Eusebio, *Historia eccl.*, V,28, che parlando del *Logos* afferma: *autòs ò theologoumenos*).

⁹⁸ Cf. voce «teologia» in: *Enciclopedia teologica*, Queriniana, Brescia 1989, 1009-1016 e G. BOF - A. STASI, *La teologia come scienza della fede*, Dehoniane, Bologna 1982; per la ricostruzione storica del termine cf. cap. II, pp. 15-19.

⁹⁹ Le citazioni degli autori sono reperibili nello stesso capitolo.

¹⁰⁰ È l’opinione di G. Bof, che vede tuttavia anticipazioni in tal senso in Abelardo e in Gilberto Porretano e sottolinea l’importanza avuta dalle designazioni a carattere accademico, come, ad esempio, «*facultas theologica*», e «*theologia-scientia*», grazie, soprattutto all’Università di Parigi dell’inizio del XIII secolo» (*Ivi*, 17).

come *conoscenza* e come *scienza* riceve una svolta nella *Scolastica*, in forza di una sistemazione concettuale attraverso le categorie filosofiche mediate dall'aristotelismo. C'è nondimeno una grande novità, evidenziata dalla stessa individuazione dell'*oggetto* della teologia: Dio «*sub ratione deitatis*» (Dio considerato nella sua divinità), una novità sicuramente non assoluta, ma abbastanza caratterizzante, perché indica una svolta nella storia della disciplina teologica, che si dà finalmente un proprio oggetto e un suo statuto in quanto scienza. Se è senz'altro negativa la separazione dalla spiritualità, che prima procedeva di pari passo con la riflessione, è positivo il definitivo abbandono del significato di teologia come dottrina mitica o come pura e semplice disciplina filosofica. Si riconosce invece alla teologia il carattere di una riflessione specifica sulla fede, oltre alla omologia, come confessione della fede, richiesta in via preliminare. È una fede che non va oltre l'adesione intellettuale alle "verità rivelate", perché non coinvolge più nella sua concezione di scienza teologica la prassi teologica.

Nell'epoca moderna sono da registrare alcune mutazioni di fondo nel concetto di teologia, a causa dell'approfondimento di alcuni concetti, quali la scientificità e la storicità. La Riforma protestante, preoccupata di recuperare l'aspetto più «pratico» della teologia come confessione di fede, rigettava, in molti suoi rappresentanti, la definizione di teologia come scienza, considerandola una perversione della stessa fede cristiana¹⁰¹.

La critica dell'impossibilità di applicare alla teologia il principio di scienza subalterna, come voleva S. Tommaso, era stata espressa abbastanza presto, già da Duns Scoto¹⁰². Restava la possibilità di optare per la teologia come *scienza pratica*. Ispirandosi alla scuola di Occam, che raccoglieva l'eredità di questa definizione, Lutero asseriva senza mezzi termini:

«La vera teologia è pratica...la teologia speculativa, invece, appartiene chiaramente al diavolo»¹⁰³.

Il motivo era per Lutero il fatto che l'oggetto della teologia non può essere Dio in sé, ma il Dio rivelato e salvatore, mentre colui che esercita l'attività teologica è sì, l'uomo, ma l'uomo concreto, peccatore e salvato. Da allora in poi, nel mondo evangelico ha predominato l'idea della teologia come scienza pratica. Si riteneva infatti che la teologia non avesse affatto bisogno della scienza, ma che anzi la pretesa di ricorrere alla ragione sarebbe stata intrinsecamente malvagia. Ma in questo modo assecondava un pericolo, quello del fideismo, non avendo la fede bisogno di nessun criterio di affidabilità e di razionalità. Affermava, in linea di principio, che tale contraddizione non si potesse dare e che dove ciò fosse riscontrabile, il difetto risiedesse comunque nel nostro modo umano di pensare alla rivelazione. Solo successivamente la teologia evangelica ha accolto un'accezione della teologia come *scienza positiva* (con particolare riferimento alla sua prima fonte, che è la Parola di Dio), concordando con quanto in epoca moderna si andava affermando anche tra i cattolici¹⁰⁴, almeno sulla distinzione tra una teologia *scolastica* (o *accademica*) e una teologia

¹⁰¹ Cf. W. PANNENBERG, «La concezione della teologia come scienza nella storia della teologia», in ID., *Epistemologia e Teologia*, Queriniana, Brescia 1973, 215-281.

¹⁰² Nel caso della teologia, diceva Duns Scoto, si tratta di una *theologia viatorum*, che non può mai raggiungere l'evidenza dei principi, anche se sono derivati da un'altra scienza. Cf. W. PANNENBERG, *Epistemologia...*, cit., 217-218. Il riferimento è a DUNS SCOTO, *Ordinatio*, prol., pars 4, q. 2 (ed. Vat. I, 148s., n. 216).

¹⁰³ Citato in W. PANNENBERG, *Epistemologia...*, cit., 222, che si riferisce a LUTERO, W A TR 1, n.153.

¹⁰⁴ Il primo dei luoghi teologici è anche per il cattolico M. Cano la sacra Scrittura, ma a questo ne seguono altri che la teologia evangelica non accetta. La differenza tra i *luoghi teologici* di Cano, già considerati altrove, e quelli del protestante Melantone è che per quest'ultimo si tratta di realtà salvifiche che il predicatore deve accentuare, per mettere in risalto la gratuità e la generosità da parte di Dio nei nostri confronti.

positiva. Quest'ultima accezione è fondamentale per il teologo evangelico F. D. Schleiermacher, che mette tale teologia in rapporto con la chiesa, da lui ritenuta destinataria propria della teologia, per avere in essa un insieme di nozioni scientifiche e norme grazie alle quali potersi autoregolamentare¹⁰⁵. Più recentemente, nel mondo protestante, da autori come E. Troeltsch, G. Heinrici, M. Kähler e M. Rade, per la teologia viene elaborato il concetto di una *scienza del cristianesimo*, con tutti i rischi che ciò comporta, in primo luogo una sorta di autosufficienza ed autogiustificazione che la isola dal contesto più ampio delle altre scienze e della scienza in genere.

K. Barth ricostruisce le vicende della teologia protestante nel secolo XVIII e nel secolo XIX, e fa notare che la teologia compie un passo avanti soprattutto come scienza della religione cristiana, anche se personalmente opta con decisione per un concetto di teologia legato alla *positività* della rivelazione¹⁰⁶. In generale, si nota però nel mondo evangelico un recupero della dimensione positiva dello studio dei dati del passato, e ne vengono fissati i momenti di pensiero più significativi.

Bisogna arrivare ad Ebeling, per affermare che la teologia ha una sua specificità, e per risolvere quel travaglio verificatosi nel mondo protestante sul concetto di teologia. Ebeling dice che la teologia ha una sua specificità come originalità. Nessun'altra scienza può essere assimilabile ad essa, perché nessun'altra scienza ha caratteristiche simili. La teologia è di nuovo non solo riflessione, ma anche un'attività ed esperienza di fede. E non di meno ha anche carattere di scientificità, dovuto al fatto che essa è una *scienza responsabile*, nel senso che si assume verso le future generazioni il compito di una trasmissione fedele di ciò che essa stessa ha ricevuto dalla tradizione¹⁰⁷.

Il cammino che era andato avanti in una forma divaricante tra cattolici e protestanti, arriva a una tappa, ci sembra, molto significativa. Oggi siamo di certo più vicini, per ciò che riguarda la concezione della teologia: avendo loro e noi scoperto che nella teologia è indispensabile un'attività e un'esperienza di fede, un'esperienza, che è pur tuttavia da approfondire nelle sue motivazioni ultime e nella sua fedeltà alle origini. Ma ciò apre il capitolo sull'origine della riflessione teologica nella fede, sul rapporto complesso e affascinante tra teologia e fede.

¹⁰⁵ Cf. W. PANNENBERG, *Epistemologia...*, cit., 236.

¹⁰⁶ Parlando del *luogo* della teologia, Barth lo indica nella parola di Dio, e giocando con il termine, asserisce: «Il termine "teologia" contiene il concetto di *Lógos*. La teologia è una "logia", una logistica che anzitutto è resa possibile e poi è anche determinata dal *Theós*. E *Lógos* a sua volta significa "Parola" ...» (K. BARTH, *Introduzione...*, cit., 68).

¹⁰⁷ I rimandi relativi ad Ebeling sono soprattutto G EBELING, *Theologia e annuncio*, Roma 1972.

6. capitolo Fede e teologia

6.1 Premessa: alla ricerca di una «ragione teologica»

Si è ripetutamente accennato al rapporto *strutturale* esistente tra la fede e la teologia, al punto di ravvisare nella fede il principio da cui ha origine la teologia. Un principio, si potrebbe aggiungere, non solo *originale*, rispetto alle altre scienze, ma anche *originante*, perché generatore dell'intero sistema teologico. La particolarità della teologia consiste in questa sua capacità interna di autoprodursi grazie al principio della fede e agli strumenti di cui dispone il sistema in cui essa è inserita (la rivelazione, le testimonianze dei padri della chiesa, le dichiarazioni magisteriali, il precedente approfondimento teorico basato sulla liturgia, la vita e la prassi della fede, la storia del popolo di Dio). Ciò non significa un rifiuto della ragione da parte della teologia. È al contrario la ricerca delle intime ragioni dalle quali essa muove. Se Agostino ha potuto parlare della necessaria *intelligenza della fede* (*intellectus fidei*), la ricerca di intelligenza da parte della fede non significa una resa incondizionata della fede alla ragione. In questo caso la fede non sarebbe più tale. Il principio della teologia rimane sempre la fede, perché è della teologia restare permanentemente in un atteggiamento che contempla Dio e le sue opere, così come contempla Dio nel suo agire per gli uomini.

È da registrare con soddisfazione che una simile idea venga sempre più affermata anche nella riflessione teologica contemporanea, dopo l'intuizione medioevale teorizzata da Tommaso d'Aquino, che come si è visto, pur difendendo la scientificità teorica della teologia, la derivava dal principio della scienza divina. In questa direzione è forse anche da leggere e da apprezzare la sottolineata esigenza di una «ragione teologica», non come una seconda ragione da collocare parallelamente alla ragione «normale» o scientifica, ma come coerenza interna da cui l'universo teologico sgorga e riceve una sua coerenza organica¹⁰⁸.

La teologia cerca dunque, per sua natura, una sintesi che sia pariteticamente e adeguatamente rispettosa delle *ragioni* della fede e di quelle della *ragione* umana. Non nascondendosi, tuttavia, che anche «la ragione» non è più utilizzabile acriticamente, ma deve tener conto degli approfondimenti e degli esiti di un dibattito, per altro non ancora concluso,

¹⁰⁸ Oltre alla già accennata riflessione di G. COLOMBO, «La ragione teologica», in: ID. (a cura di), *L'evidenza e la fede*, cit., cf. anche L. BORDIGNON, «Chi fa teologia nella chiesa?», in *Credereoggi* 1 (1980/0) 59-70, dove si parla della fede cristiana, che per sua natura «dà da pensare» (*ivi*, 60). Cf. anche G. LORIZIO, «Che cos'è la teologia? Riflessioni introduttive a carattere epistemologico», in G. LORIZIO - N. GALANTINO (edd.), *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, 13-38, dove si dà una definizione della teologia nei termini sintetici di un «approfondimento della dimensione conoscitiva della fede», come «dinamismo della conoscenza interno all'atto di fede (=fides qua creditur) e ai suoi contenuti (=fides quae creditur), con l'interessante precisazione che «si tratta dunque di un movimento, ossia di un cammino mai pienamente compiuto, tendente a esplicitare l'intelligenza della fede, a strutturarla in un sapere o, se si vuole, in una "scienza" o, meglio, in un insieme di discipline che costituiscono appunto tale sapere» (*ivi*, 17). Anche in B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia, Paoline Cinisello Balsamo (Milano) 1987 si riprende l'idea di un intimo ricercare della fede stessa, che - come già detto altrove - era in Agostino [«*credere est cum assensionibus cogitare* (*De praedest. Sanct.* 2,5: PL 44, 963)]: «La fede si fa ricerca, provocata e nutrita dal santo racconto della rivelazione, inquietudine santa, che non lascia l'uomo dove lo ha trovato, ma lo seduce e l'attira verso un più vasto orizzonte. L'assenso si fa "cogitativo", pervaso cioè dall'agitazione del desiderio e della vita sempre in movimento del pensiero» (*ivi*, 60).

sull'affidabilità della stessa ragione, non solo sui problemi della scienza, ma anche per ciò che riguarda la sua effettiva capacità a rispondere con sensatezza ai profondi interrogativi che travagliano l'uomo e il suo destino. Se il primo campo riguarda il «problema epistemologico», il secondo investe il «problema esistenziale». Entrambi toccano trasversalmente la teologia.

Sembra insomma che possa valere per la ragione ciò che vale per la vita. Rispetto a questa, a chi gli chiedeva di indicare «una teologia con cui poter vivere», K. Rahner, da grande maestro qual era, rispondeva: «occorre però parimenti chiedersi che genere di vita sia quella che vogliamo vivere!»¹⁰⁹. Anche la ragione non è immune da possibili fraintendimenti sul suo significato di base. Non ci riferiamo solo alla pur necessaria distinzione tra *ragione* e *ragionevolezza*. Termini che nell'epoca della razionalizzazione di molteplici aspetti del nostro vivere finiscono con l'indicare, rispettivamente, l'*organizzazione* produttivamente efficace di un settore del sapere (come, ad esempio l'informatica) e la *sensatezza* umana dell'intero sapere (il senso della vita)¹¹⁰. Ci riferiamo piuttosto ai riferimenti ultimi dai quali muove la conoscenza, all'effettivo *valore conoscitivo* che ha la ragione umana nell'accezione in cui l'abbiamo ininterrottamente ereditata dall'aristotelismo prima e da Cartesio poi. La «purezza» della ragione, obiettivo sempre vagheggiato non solo da Kant, ma da tutti gli appassionati del conoscere, esisterà poi davvero e soprattutto sarà quell'arnese ritenuto unanimemente e infallibilmente indispensabile per conoscere la verità? A questa formidabile domanda si risponde talora in maniera radicale (o forse pretestuosa) che la verità stessa non esiste. È ciò che conosciamo in questo scorcio di secolo sotto il nome di *nichilismo*, in tutte le sue forme¹¹¹. Sembrerebbe, a prima vista, una reazione a quelle pretese della ragione che dall'illuminismo in poi si era autopromossa ad avere l'esclusiva sulla verità. Una reazione comunque spropositata, che finisce con il curare la malattia eliminando il paziente.

Può essere una valida alternativa evitare simili eccessi, riflettendo non solo sui limiti della ragione, ma anche sul suo effettivo valore nella ricerca di un senso più vasto, sufficientemente ragionevole, al di là della pura e fredda razionalità parcellare. È comunque da prendere sul serio chi avverte:

«Gli uomini spesso non si rendono conto che, in tutto il loro pensare e agire, essi in pratica presuppongono continuamente la razionalità della ragione e si abbandonano così alla realtà ambivalente del mondo e dell'uomo. Il che significa che in ogni nostro dubitare e pensare, nelle nostre intuizioni e deduzioni regna a priori, una *primarietà della fiducia*, che noi, certo, praticiamo; per lo più in maniera naturale e ogni uomo - cristiano o non cristiano, teista o ateo - può osare in maniera del tutto razionale, ma anche rifiutare»¹¹².

Si può anche facilmente condividere che ciò che alla fine è determinante non è una maggiore o minore *razionalità* della ragione, non ulteriormente definibile, ma una fondamentale fiducia o sfiducia verso la vita e verso la realtà nel suo insieme e, di conseguenza, verso la ragione che ne è una delle vie di accesso. Ma in questo caso sembra anche che non mostri particolare difficoltà l'accettazione delle due conseguenze di un simile

¹⁰⁹ Cf. K. RAHNER, «Una teologia con cui poter vivere», in ID., *Scienza e fede cristiana*, Paoline, Roma 1984.

¹¹⁰ Cf. F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, La terza, Roma-Bari 1983, 17ss.

¹¹¹ Sono forme note anche nella varie accezioni della *postmodernità*, quando questa ci presenta la realtà radicalmente frammentata, senza alcuna possibilità di cercarvi progetti complessivi e compiuti. Cf. A. RIZZI, *L'Europa e l'altro*. Abbozzo di una teologia europea della liberazione, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991; G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985; P.P. OTTONELLO *Struttura e forme del nichilismo europeo*, 1. *Saggi introduttivi*, Japadre, l'Aquila/Roma 1987..

¹¹² H. KÜNG, *Teologia in cammino*. Un'autobiografia spirituale, Mondadori 1997, 226.

procedere e che sono state così formulate: 1) la fede non è al di sopra della ragione (nel senso che anche questa fiducia di fondo sembra avere a che fare con una scelta che, almeno implicitamente, sconfinava nella scelta di fede); 2) la fede non è contro la ragione¹¹³. Due affermazioni che sbloccano la pregiudiziale medioevale (ritenente la fede costitutivamente al di sopra della ragione) e quella di K. Barth (per il quale tra fede e ragione esiste un'insanabile inconciliabilità) e riconducono a una visione più unitaria e a un atteggiamento più fiduciale verso la realtà. Ciò che però ora si chiede è di enucleare più a fondo ciò che tanto la fede che la ragione pretendono, nel rispetto delle specifiche competente.

6.2 La fede resta fede e la ragione resta ragione

Non possiamo evitare il problema di vedere fino a che punto fede e teologia si condizionino vicendevolmente e, di come, nonostante ciò, restino se stesse, ciascuna nel suo ambito¹¹⁴. La determinante presenza della fede come principio generatore della teologia non impedisce certo, anzi per alcuni versi lo esige, che l'opera teologica come tale si riferisca a determinate *fonti*, (in genere la Scrittura, i padri, il magistero etc.). Così come non compromette, ma anzi richiede che la teologia adoperi un metodo di esatta *comunicabilità*, usando, ad esempio, termini che siano in un determinato contesto e che non siano ambigui. La fede non esige che siano sacrificati i criteri di riferibilità oggettiva in ordine alle proprie affermazioni¹¹⁵. Al contrario trova in essi ulteriore sostegno di autenticità, nel senso che, grazie a questi riscontri, può discernere tra *rivelazione* e sedicenti *rivelazioni*. Può infine restare se stessa, anche se la teologia compie delle operazioni che le sono dovute, in forza della sua scientificità. Sono, ad esempio le sue riferibilità concettuali, il fatto che i concetti siano in ordine logico, non siano in contraddizione e formino una parte di un sistema.

In tal modo la teologia è salvaguardata come scienza, ma tutto questo non esaurisce la sua specificità propria, che le deriva dal suo carattere che è l'attività della fede. Questo riferimento rimane infatti determinante per rispondere alla domanda «che cosa è la teologia?». Sicché, se non si può rispondere adeguatamente ricorrendo all'etimologia e neppure facendo riferimento alla ricerca storica lessicografica, si dovrà convenire con chi dice che la teologia è ciò che i teologi cristiani (trattandosi della fede cristiana e non di altro) indicano con tale termine¹¹⁶. L'affermazione sembra essere legittima, anche se inizialmente potrebbe evocare una sorta di *circolo vizioso*. Di questo però non si tratta, e ciascuno se ne può rendere conto, non solo perché ogni scienza si va definendo strada facendo, ma anche perché la teologia non può essere definita dall'esterno, ma solo dall'interno del sistema stesso contenete il suo principio e i fattori che sono all'origine della sua particolare forma di comunicabilità. I suoi principi sono anche alla base dello statuto che essa si è data. *La teologia è pertanto ciò che i teologi considerano teologia*. Va in questa direzione l'affermazione che la teologia si autodefinisce partendo dai suoi principi. E ciò vale in particolar modo per la teologia fondamentale¹¹⁷. Ma vale anche per tutti quei tentativi di ripensare alla fede partendo

¹¹³ Cf. *ivi*, 227-228.

¹¹⁴ Nel loro approccio lessicografico al termine, Alszeghy e Flick scrivevano, che la teologia pretende di essere una scienza e lo è nella misura in cui soddisfa a queste condizioni. Cf. Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *Come si fa la teologia*, Paoline, Roma 1978, 24.

¹¹⁵ Cf. *Ivi*.

¹¹⁶ *Ivi*, 14.

¹¹⁷ «La teologia fondamentale si occupa dei principi della teologia ed è il luogo nel quale la teologia si richiama ai suoi principi e dà ragione di essi. Il problema principale dei manuali è la confusione tra questo luogo con i suoi principi.

da alcune caratteristiche sue tipiche e qualificanti, capaci cioè di restare saldamente ancorati a idee bibliche teologiche particolarmente pregnanti, come, ad esempio, le diverse forme di teologie della liberazione, la teologia della speranza, la teologia della pace, la legittimità delle quali è fondata sulle idee portanti del Vaticano II¹¹⁸. Non solo per l'*opzione pastorale* di questo concilio come *opzione dogmatica*, ma anche perché la teologia non è costretta a ricorrere a criteri o a principi surrettizi derivati da scienze ad essa esterne, fossero anche quelle così importanti come l'ermeneutica, la sociologia o le scienze ad esse similari¹¹⁹.

Secondo i suoi stessi principi la teologia, pur restando un'attività della fede, che si manifesta come prassi sapienziale, rimane a pieno titolo anche scienza, perché ha una capacità di tematizzazione e di riflessione critica sui contenuti della fede e sulle sue implicanze pratiche. Di fronte alla fede, la teologia si trova ad essere in posizione recettiva. Non ne può disporre, può solo accoglierla e chiarire la struttura fondamentale del rapporto tra Dio e l'uomo che è già dato da Dio ed è continuamente dato da lui. Questo rapporto deve essere sempre presupposto in ogni attività teologica, ragion per cui il teologo è innanzi tutto un credente, «uno che ha la fede, o meglio è posseduto dalla fede»¹²⁰. E ciò giustifica l'affermazione che senza fede non esiste teologia¹²¹.

Riflettendo sul rapporto di fede, la teologia è in grado di descriverlo non solo come accettazione di proposizioni dottrinali¹²², ma anche come atteggiamento esistenziale, con il quale l'uomo aderisce a Dio come Persona, si affida Lui e, da Lui sorretto, guarda la realtà con occhi nuovi e con cuore riconciliato. Si tratta di un atteggiamento colloquiale, grazie al quale entriamo in rapporto con Dio che ci ha preceduti, chiamandoci ad un dialogo con Lui¹²³. Al *dialogo*, di cui si è già parlato nella prima parte, segue il *colloquio*, che è preghiera rivolta a Dio ed è testimonianza conviviale vissuta nell'assemblea dei fratelli.

Entrambi non si possono più distinguere l'uno dagli altri né rapportarsi l'uno agli altri. Invece dell'ermeneutica come uno dei principi della teologia si parla di una teologia fondamentale ermeneutica e invece di un necessario rapporto della teologia a un contesto, si parla di una teologia fondamentale contestuale. Il nuovo libro di Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer e Max Seckler soffre di questa mancanza. Invece di dire che la teologia fondamentale è il luogo nel quale la teologia dà ragione di come essa intenda la fede - ermeneutica- di ciò che di essa difende - apologetica - o di ciò che essa stessa rappresenta -analitica -, si parla di una teologia fondamentale integrativa. Ciò non è un luogo dove qualcuno si trova, ma un concetto generale (*Oberbegriff*) integrativo, che abbraccia molteplici attività» (E. KLINGER, *Der neue Begriff von Pastoral und die Option für die Armen. Ein neuer Standpunkt der Theologie*, in: ID., Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Benzinger, Verlag, Zürich 1990, 277).

¹¹⁸ Klinger precisa meglio la sua posizione differenziandosi da quella degli autori citati, dicendo che se per Seckler «il suo punto determinante si trova nel raggiungimento cognitivo e nella ricostruzione ragionevole della realtà e verità costruente l'esistenza cristiana», ciò significa lasciare da parte i significati, pur di principio, del Concilio e ciò porta ad una mancanza di prospettiva (Ivi, 277; cf. nota 7).

¹¹⁹ Nell'opera tedesca citata precedentemente, alla nota 7 E. Klinger porta come esempio di attività teologica dedotta consequenzialmente ai principi interni della fede la collana da lui diretta *Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie*, Frankfurt/Bern/New York 1986 ss, l'opera di C. BOFF, *Theologie und Praxis*, München 1983 e la mia precedente edizione di *Theologia come prassi di pace*, La Meridiana, Molfetta 1988.

¹²⁰ Ivi, 15.

¹²¹ Cf. l'enciclica di Gregorio XVI (anno 1832) *Mirari Vos Arbitramur* (D 2732), il quale rivolgendosi a quanti si dedicano «alle discipline sacre e alle questioni filosofiche», li esorta a che non succeda che «spinti dalle capacità del solo ingegno deflettano con imprudenza dai sentieri della verità cadendo nella via degli empi». Piuttosto «ricordino che Dio soltanto è la guida della sapienza e il precettore dei saggi» (Cf. Sap 7,15) e che non può accadere «che senza Dio conosciamo Dio, il quale attraverso il Verbo insegna agli uomini a conoscere Dio».

¹²² Sono di questo tipo, ad esempio, le affermazioni: «Dio è uno e Trino»; «nell'unica persona del Verbo Incarnato sussistono due nature», «la chiesa è stata fondata da Cristo» etc.

¹²³ Cf. *Dei Verbum* 2.

6.3 Credere significa affidarsi

La fede si esprime così come prassi cristiana nel contesto di una comunità che vive secondo Dio, i cui membri imparano ad affidarsi a Dio e ad affidarsi l'uno all'altro. Credere significa *credere in qualcuno*. Lo stupore con cui, al pari della fede, inizia la teologia, diventa anche affidamento di se stessi all'altro. È la *fede in*: un consegnare se stessi come persona, riconoscendosi in Dio come colui che ci chiama ad un rapporto filiale ed intimo con Lui. Ma è anche un affidarsi reciprocamente. In ogni caso è un atteggiamento di fiducia, che tende sempre più all'amore.

Fede è ancora *credere a qualcuno*. A Dio che parla e che si è rivelato in una storia e attraverso le vicende di un popolo. Ma è credere anche a lui che parla ancora, attraverso i segni che testimoniano l'amore e attraverso la presenza di un agire, che seppure a fatica, avanza nella storia come agire di pace e bisogno di diffonderla. Credere a colui *che ha parlato* non è credere a uno qualunque, ma a colui che ci dà una nuova qualità di vita già in questo mondo¹²⁴. Aderendo a Dio con la vita, crediamo anche alle promesse che egli ha rivolto all'umanità. *Credendo in lui*, ne scopriamo la paternità; *credendo alla sua parola*, scopriamo la nostra fraternità umana. In entrambi i casi la fede ci immette in un orizzonte nuovo, che ci avvolge e ci trasforma. Anche per questo e per il fatto che è stato Dio per primo a chiamarci, si può affermare che non noi possediamo la fede ma siamo da essa posseduti.

La fede è di conseguenza *abbandono ed ascolto*. Colui che le si affida è simile al bambino che Gesù indica come il prototipo di ogni credente¹²⁵, perché la consapevolezza di essere come avvolti dalla fede, come il bambino in braccia a sua madre¹²⁶, conferisce sicurezza¹²⁷. Ma ciò non esclude difficoltà e problemi, che affiorano nel momento in cui ci troviamo di fronte a particolari vicende della vita o dobbiamo soddisfare la legittima esigenza di integrare l'esperienza di fede nella nostra complessità umana, fatta anche di razionalità e di domande alle quali dobbiamo dare una risposta. Nascono allora richieste ulteriori di senso, difficoltà e persino obiezioni, verso le quali la fede stessa pretende che si diano spiegazioni. È ciò che Agostino indicava come *fides quaerens intellectum*, è la fede che cerca l'intelligenza. Certamente la fede non la richiede per se stessa, né viene meno l'atteggiamento fiduciale in Dio, ma la richiede per confermare una volta di più che Dio non ci può essere mai contro, anche quando non dovesse essere immediatamente evidente. Ma già affermare questo è accogliere una delle richieste che salgono dalla fede. È ricevere conferma che nulla può veramente nuocere a chi si è abbandonato nelle braccia di Dio¹²⁸. Infatti non ci può essere nulla, veramente nulla, né in questo né nell'altro mondo che potrà mai separarci dall'amore

¹²⁴ Le parole di Gesù «io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10) possono essere intese proprio in questo senso, se è vero che la vita che egli dà è pienezza di vita già su questa terra, anche se raggiungerà il culmine nella vita futura (cf. Gv 6,51; Gv 6,68; Gv 10,28; Gv 17,2; Gv 17,3; Gv 17,24; At 13,46).

¹²⁵ Cf. Mc 9,36; Lc 9,47; Mt 19,13; Mc 10,13; Lc 18,15; Lc 18,16.

¹²⁶ Come non ricordare alcune tra le espressioni più tenere che la Parola di Dio riserva a chi si affida a Dio, come a sua madre? Cf. «Su di te mi appoggiai fin dal grembo materno, dal seno di mia madre tu sei il mio sostegno» (Sal 71,6); «Come una madre consola un figlio così io vi consolerò» (Is 66,13) «Io sono tranquillo e sereno come bimbo svezzato in braccio a sua madre» (Sal 131,2).

¹²⁷ Cf. Is 30,15 Mt 18,3p; Os 11,4; Is 66,12-13.

¹²⁸ «Che diremo dunque in proposito? Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?» (Rm 8,31; cf. anche Is 50,7-9 Rm 5,6-11; Gen 22,16).

di Cristo¹²⁹. Si tratta di un'esperienza che si fa forte delle affermazioni della Parola di Dio, pur avvertendo le difficoltà che la vita e l'intelligenza non fanno mai mancare. Non si tratta allora di «dubbi di fede», nel senso di dubitare su Dio o sulla sua Parola, ma di dubitare sulle nostre effettive capacità a comprenderlo. E così che la fede, mentre illumina, conserva pur sempre delle zone di penombra, attraverso le quali dobbiamo camminare¹³⁰. Ci rischiarà quel tanto che basta, perché continuiamo ad appoggiarci sulla parola di Dio, ma non al punto di evitarci la fatica dell'ulteriore ricerca. È l'esperienza espressa con l'immagine della lampada, sicché la stessa Parola di Dio è paragonata ad una «lampada che arde in un luogo tenebroso finché non spunti il giorno» (Pt 1,19)¹³¹. La fede, che è sempre rischiarata dalla «parola profetica», è essa stessa quel tenue chiarore che ci consente di avanzare anche quando la notte fosse ancora fonda. La teologia muove da questo chiarore e tenta di distinguere gli oggetti, spesso soltanto a tentoni¹³², pur con la consapevolezza di non possedere la verità, né di poterne disporre. Al contrario non può essere che a servizio della verità e dell'intelligenza credente, la quale in quella penombra deve comunque poter avanzare. La sua conoscenza si differenzia pertanto dalla chiara visione, che si raggiungerà soltanto quando tutto sarà compiuto:

«Sappiamo infatti che quando verrà disfatto questo corpo, nostra abitazione sulla terra, riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna, non costruita da mani d'uomo, nei cieli. Perciò sospiriamo in questo nostro stato, desiderosi di rivestirci del nostro corpo celeste... In realtà quanti siamo in questo corpo, sospiriamo come sotto un peso, non volendo venire spogliati ma sopravvestiti, perché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita. È Dio che ci ha fatti per questo e ci ha dato la caparra dello Spirito. Così, dunque, siamo sempre pieni di fiducia e sapendo che finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione» (2Cor 5,1-7).

Il cammino evoca una costante della vita cristiana. Vale non solo per la prassi in quanto tale, ma anche per la teologia. Come è per la fede, anche per la teologia lo stato non è quello di chi ha già raggiunto la meta, ma di chi resta in cammino. Anche per questo motivo si può concludere che la teologia nasce sempre in un ambito di fede, ma la fede non abolisce la ricerca né lo studio. Questi la rafforzano, mentre essa fornisce il chiarore iniziale in cui studio e ricerca si possono muovere.

¹²⁹ Il testo paolino prosegue in una sequenza che deve impregnare ogni esperienza teologica e teologale nello stesso tempo: «Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa insieme con lui? Chi accuserà gli eletti di Dio? Dio giustifica. Chi condannerà? Cristo Gesù, che è morto, anzi, che è risuscitato, sta alla destra di Dio e intercede per noi? Chi ci separerà dunque dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? Proprio come sta scritto: Per causa tua siamo messi a morte tutto il giorno, siamo trattati come pecore da macello. Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori per virtù di colui che ci ha amati» (Rm 8,32-37).

¹³⁰ Sul dubbio in teologia, le sue cause e i possibili rimedi cf. K. BARTH, *Introduzione ...*, cit., 161ss.

¹³¹ L'intera citazione è la seguente: «E così abbiamo conferma migliore della parola dei profeti, alla quale fate bene a volgere l'attenzione, come a lampada che brilla in un luogo oscuro, finché non spunti il giorno e la stella del mattino si levi nei vostri cuori. Sappiate anzitutto questo: nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione, poiché non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio» (2Pt 1,19-21).

¹³² Vale anche per il teologo ciò che Paolo diceva a proposito della ricerca di Dio da parte di ogni uomo: «Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi» (AT 17,26-27).

6.4 Ortodossia, ortoprassi ed eresia

Se senza fede non è possibile «fare» teologia, si solleva il problema del rapporto tra mancanza di fede e coscienza di tale difetto¹³³. È il problema dell'*eresia* e della sua formalizzazione. Gli autori parlano di un *eretico formale* e di un *eretico materiale*. Definiscono *formalmente* eretico (eretico come tale) chi, negando alcuni contenuti della fede, ne è consapevole; indicano come solo *materialmente* eretico chi, pur negando di fatto alcuni contenuti di fede, non si rende conto di farlo, o ritiene che non si tratti di contenuti di fede, bensì, per esempio, di materia opinabile¹³⁴.

In quest'accezione è veramente grave l'*eresia formale*, anche se nel passato potevano verificarsi casi in cui una simile distinzione non veniva fatta e ogni acattolico era considerato un peccatore e persino un dannato. Differenziata e, come al solito, meno precipitosa era la posizione di Tommaso d'Aquino che, ritenendo colpevole solo l'eretico formale, annotava però che l'eresia formale subentra anche nel caso si neghi deliberatamente anche un solo articolo di fede, perché l'eretico che si rifiuti di credere in un solo articolo, non ha l'*habitus* della fede, non aderendo più alla verità¹³⁵. In questo caso viene meno lo stesso principio di obbedienza alla fede, che chiama all'ascolto. Qualora uno pensi volontariamente di poter fare a meno di ascoltare, non solo è contro la fede, ma contro Dio stesso.

Forti di una concezione alquanto *arrogante* della verità, non si deve nascondere che il concetto di eresia è stato dilatato oltre misura nella storia della chiesa, fino ad avere avuto l'ardire di considerare già dannati tutti coloro che non riconoscono formalmente la verità cristiana. Così argomentava K. Rahner, che aggiungeva:

«Ebbene non si può negare anzitutto che molti cristiani, muovendo da questo concetto cristiano di verità, abbiano avuto tale "coraggio". Ancora un Francesco Saverio diceva ai Giapponesi, nella sua opera di conversione, che naturalmente tutti i loro antenati erano dannati all'inferno. Un Sant'Agostino, fondandosi sulla sua teologia, non avrebbe potuto rispondere diversamente, e simile atteggiamento rientrò, fino quasi ai nostri giorni, nello spirito dell'opera missionaria cristiana fra i pagani»¹³⁶.

Ma tutto ciò è proprio vero? È giusto teologicamente? Non sembra proprio. Non si tratta di avere il "coraggio" di ritenere dannati tutti gli altri, quanto di credere di più alla potenza della Grazia di Dio. Scriveva lo stesso K. Rahner:

«È fuori discussione, però, che tale "coraggio" [di ritenere dannati tutti coloro che non aderiscono formalmente alla verità cristiana] non bisogna averlo, anzi sarà lecito dire che un cristiano odierno, allo stato attuale dell'evoluzione dogmatica e della coscienza cristiana della fede, proprio dal punto di vista cristiano questo coraggio non lo *deve* avere più»¹³⁷.

Perché mai? Il teologo citato risponde portando quegli argomenti che sono stati ampiamente ripresi dal Vaticano II e che trovano, del resto, fondazione biblica nella libertà e

¹³³ Cf. Sull'eresia cf. K. RAHNER, «Che cos'è l'eresia?» in ID. *Saggi di spiritualità*, Paoline Roma 1965, 517- 590; ID., «Sul problema dell'evoluzione del dogma», in ID., *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 261-325, cf. anche saggio seguente «Riflessioni sull'evoluzione del dogma» *ivi*, 327-389.

¹³⁴ «L'eretico materiale è quello che sbaglia in materia di fede, ma senza volerlo, egli è in buona coscienza. Questo è generalmente il caso dei protestanti. L'eretico materiale può avere la fede e la carità e fare vera opera di teologo» (R. LATOURELLE, *Teologia scienza della salvezza*. Prospettive della sapienza cristiana, Cittadella, Assisi 1980, 36).

¹³⁵ *Ivi*, è citata la 2a 2ae, q. 5, a. 3, ad. 1.

¹³⁶ K. RAHNER, «Che cos'è l'eresia?», cit., 527.

¹³⁷ *Ivi*.

liberalità di Dio nel salvare chiunque egli voglia, anche ad di là dei confini istituzionali della chiesa. Inoltre, occorre mettere in luce il fatto che se l'eresia formale è ben comprensibile su un piano di distinzione intellettuale, sembra meno individuabile sul piano pratico. L'eretico non parte dall'idea di voler negare la verità, ma piuttosto da una sorta di passione per la verità, che, a suo modo di vedere, sarebbe stata invece tradita. Sicché, come è stato anche riconosciuto dal Vaticano II¹³⁸, non si può affermare che quanti noi riteniamo eretici, abbiano voluto essere tali, perché perfino l'eresia sembrerebbe tendere verso la verità¹³⁹. Certamente essa ripropone il tema di una chiesa che nella sua totalità è sempre da riformare (*ecclesia semper reformanda*)¹⁴⁰ e ciò conferma l'importanza dell'ortoprassi.

L'ortodossia è, dal punto di vista concettuale, l'opposto dell'eresia, è la «retta gloria» data a Dio con la retta dottrina. È significativo il fatto che l'ortodossia richiami etimologicamente la «retta gloria» (*doxa*) di Dio e non semplicemente la dottrina. Ciò conferma che la teologia è un'attività della fede e che l'uomo anche «facendo» teologia, rende gloria a Dio. La professione di fede, la «omologia» è essa stessa già teologia, ma è anche attività teologica, perché avviene come retto agire nei confronti di Dio

Ma l'ortodossia, considerata in questa prospettiva, è qualcosa di più di ciò che spesso, alquanto frettolosamente, si ritiene. Non è soltanto il mantenere una dottrina retta e sicura oppure il puro e semplice ossequio formalistico dell'intelligenza al «deposito» delle dottrine. Se ciò avvenisse solo in ubbidienza a un cristianesimo sociologico e mettesse sistematicamente da parte i risvolti *pratici* della fede professata con la bocca, costituirebbe di per sé già uno slittamento verso l'*eteroprassi* (una prassi falsa) e con ciò anche verso una vera e propria *eterodossia*. Nell'ortodossia rientra infatti anche l'ortoprassi, cioè l'agire retto e conforme alla dottrina. La chiesa non ha mai cessato di interrogarsi sulla dottrina della fede, vedendo l'importanza dell'integrità dottrinale. Accanto a questa preoccupazione, grazie al Vaticano II, la chiesa ha iniziato a diventare cosciente anche dell'importanza dell'ortoprassi, con la quale rendere la pienezza della gloria a Dio. A questa si arriva non solo affermando e difendendo integralmente il «*depositum fidei*», ma anche vivendo e testimoniando le verità di fede con la vita.

6.5 La fede non annulla, ma richiede la ragione

Avendo considerato più da vicino la funzione della fede nell'impiantazione dell'attività teologica, ci prefiggiamo ora di approfondire le modalità con cui la ragione interviene in questo rapporto dinamico e circolare che coinvolge entrambe. Scrive S. Paolo nella Lettera ai Romani che la *fede nasce dall'ascolto*:

¹³⁸ Cf, ad esempio, *Unitatis Redintegratio*, nn. 5.6.15.

¹³⁹ «Eresie che acquistano efficacia e portata storica non sono semplicemente principi originati da stupidità, ostinatezza e cattiva informazione; ma poggiano piuttosto su un'esperienza genuina e originale, formata in base ad una realtà e verità. E può senz'altro essere, e così sarà anzi nella maggior parte dei casi, che questa realtà, e la verità in essa implicita, nel cristianesimo ortodosso (in cui certo non veniva negata, che anzi veniva vista e dichiarata) non fosse ancora vista e vissuta con la stessa esplicita passione, profondità e forza che viene richiesta e imposta, nella sua ora storica, a colui che poi attuerà questa genuina esperienza nella forma di un errore» (K. RAHNER, «Che cos'è l'eresia?», cit., 555).

¹⁴⁰ «La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno, in modo che se alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica ed anche nel modo di enunciare la dottrina - il quale non deve essere assolutamente confuso con lo stesso deposito della fede - siano state secondo le circostanze, osservate meno accuratamente, siano opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine. Questo rinnovamento ha quindi un'importanza ecumenica singolare» (*Ivi*, n. 6: EV/1 520-521).

«Quanto sono belli i piedi di coloro che recano il lieto annuncio di bene! Ma non tutti hanno obbedito al Vangelo. Lo dice Isaia: “Signore chi ha creduto alla nostra predicazione?” La fede dunque dipende dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo» (Rm 10, 15b-17).

Il testo originale ha in verità *ascolto* e non *predicazione*, per cui più esattamente occorre tradurre: «la fede [nasce] dall'ascolto (*pistis ex akoēs*), l'ascolto [viene] attraverso la parola di Cristo». La sequenza è dunque accuratamente tracciata e nessuno può modificarla. L'ascolto deve sempre restare anche per il teologo il sottofondo costante della sua attività. Ciò nonostante, egli può affermare questa stessa proposizione sulla base dei risultati delle sue conoscenze “scientifiche”. Solo studiando i testi nella loro lingua originale, ad esempio, e facendone correttamente l'ermeneutica, si può arrivare a dire che la fede nasce dall'ascolto. Così come si può ugualmente asserire, che si deve restare in atteggiamento di ascolto anche rispetto ai risultati delle scienze, perché queste non potranno certamente nuocere né alla fede, né alla teologia. La fondamentale capacità dell'uomo di ascoltare, permane immutata sia rispetto alla Parola di Dio che rispetto a ciò che l'intelligenza e la ricerca con studio sereno e senza preconcetti riescono ad assodare con un buon margine di probabilità¹⁴¹.

La fede è ascolto personale, ma anche «venire a sapere», per conoscenza ricevuta tramite terzi. Ecco perché dipende dall'ascolto di “coloro che recano il lieto annuncio di bene” (letteralmente degli *evangelizzatori*). Ma questo “venire a sapere” tramite terzi non ha luogo solo nella trasmissione ed acquisizione della fede. Investe anche l'ambito più direttamente scientifico della teologia e per ciò stesso le diverse modalità del conoscere.

Si è già detto che la fede tende anche alla comprensione, alla conoscenza, dovendo essere giustificata da punto di vista scientifico. Essa cerca l'intelligenza secondo le modalità della scienza, che riassumiamo in queste tre: 1) l'analitica; 2) l'ermeneutica; 3) la pragmatica. Dovendo ritornare sui singoli punti nei capitoli seguenti, limitiamoci a dare ora delle indicazioni generali su questa tripartizione, che tuttavia è da considerare unitariamente sia per le scienze in genere, che per la teologia.

6.5.1 Dimensione analitica della conoscenza

Analitica significa analisi concettuale e non semplicemente linguistica. È piuttosto una ricerca sui concetti e sulle categorie fondamentali di una qualsiasi scienza. È un'analisi essenziale anche per la teologia, poiché essa ha a che fare con concetti, categorie e proposizioni che hanno una loro logica e regole interne precise. La ragione interviene già in questa dimensione analitica della conoscenza teologica, per dimostrare che ciò che si crede non è *in contrasto* con la ragione: cioè non è *insensato*, non è *insignificante* e non è *impossibile*. Inoltre la ragione interviene per dimostrare che ciò che si crede non è *irrilevante* per l'uomo, i suoi problemi e i suoi interessi.

Ma facciamo una chiarificazione su due termini che nella lingua italiana, e non solo in essa, vengono adoperati indifferentemente, ma che devono essere distinti e spiegati a parte: il *sensu* e il *significato*¹⁴². Il *sensu* si distingue dal *significato*, perché delimita un ambito dove non

¹⁴¹ Cf, a riguardo, quanto è affermato in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1993, 30ss.

¹⁴² Ci rifacciamo qui prevalentemente ai risultati delle ricerche di G. G. Frege, filosofo matematico vissuto tra il 1848 e il 1925, il quale è stato uno dei primi a scrivere espressamente sul concetto, sul *sensu* e sul *significato*, mettendoli in rapporto

si affronta ancora il problema dell'esistenza dell'oggetto preso in considerazione. Il *significato* invece si riferisce all'oggettività di ciò che si afferma. Si possono portare alcuni esempi, nei quali compaiono espressioni che contengono lo stesso significato, ma non lo stesso senso. Così nei nomi propri, come nel caso di *Aristotele*, le opinioni sul senso (*Sinn*) possono certamente divergere. Si potrebbe dire: «Aristotele, il discepolo di Platone e il maestro di Alessandro Magno». Ma si può anche usare un'altra frase: «Aristotele era nativo di Stagira». Il significato (*Bedeutung*) è lo stesso, si tratta infatti della stessa persona. Eppure i sensi sono diversi, perché nel primo caso noi esaminiamo il rapporto esistente tra quella persona (Aristotele), il suo maestro e il suo discepolo; nel secondo invece esaminiamo il rapporto tra la stessa persona e il suo luogo di nascita. I sensi sono differenti, ma il significato è il medesimo, dal momento che si tratta sempre della stessa persona, che appare però in contesti differenti¹⁴³. Possiamo fare allora una equiparazione.

Allo stesso risultato arriviamo se esaminiamo una qualsiasi parola di una lingua. Se prendiamo la parola in un contesto, essa ha un suo senso in questo contesto; il significato invece del concetto può essere vero o falso. In una favola tutti gli elementi del racconto costituiscono un senso, anche se la favola non è una storia vera. Il significato non è vero, il senso è valido. Possiamo anche ricorrere alle traduzioni che si fanno da una lingua in un'altra. Una parola può essere resa con una parola straniera (*sense*); ciò che si indica però con lo stesso concetto, pur espresso con parole diverse, costituisce il significato. Si possono raccogliere alcuni risultati dalla ricerca analitica dicendo che punto di partenza è l'esistenza come caratteristica del concetto, in quanto mezzo per comprendere l'oggetto-cosa (*Ding*) avente una struttura spazio-temporale e l'oggetto-fatto (*Tatsache*) che ha una struttura storica. Ci sono realtà che si possono indicare con il racconto, ma non si possono mostrare, in quanto non sono oggetti-cosa; come, al contrario, ci sono oggetti-cosa che si possono mostrare. Per comprendere il senso e il significato occorre analizzare il concetto in riferimento all'esistenza. Il senso di un concetto è ciò per cui si comprende una cosa come questa o quella (la cosa non è contraddittoria, è possibile, ha un senso, come ad esempio la parola scritta). Il significato è ciò per cui si constata che ciò che si comprende esiste realmente (la parola non solo ha un senso, perché non è contraddittoria ed è possibile), ma ha anche un riscontro oggettivo, riscontro che può essere anche un fatto.

Tale distinzione è per noi di notevole importanza, perché ci permette di affermare che *la teologia è possibile come scienza in quanto ha un senso e un significato*. Infatti mentre la fede cerca l'intelligenza, proprio l'intelligenza dimostra che la fede ha un senso e un significato. Ha un senso perché la fede non è contraddittoria, in un universo dove ogni affermazione ha un suo posto, un suo valore ed anche una sua riferibilità a tutte le altre. Ha un significato perché ciò che le sue proposizioni affermano ha una consistenza reale, un riscontro oggettivo e storico. Se diciamo: «Dio esiste», «Gesù è Dio» affermiamo un significato del tipo *oggetto-cosa*, se diciamo «Dio ha agito nella storia degli Ebrei», «Gesù è risorto», affermiamo un significato di tipo *oggetto-fatto*. In entrambi i casi c'è significato, perché c'è un riscontro reale (*di esistenza*) di ciò che è asserito. Il problema del senso e del significato è dunque connessa a quello della fondatezza dei contenuti della fede. La ragione interviene nella teologia perché cerca la fondatezza della rivelazione (il parlare di Dio nella storia); cerca la fondatezza del Gesù storico (Parola ed evento centrale della storia); cerca la fondatezza della Chiesa (depositaria e mediatrice della Parola e della salvezza di Dio attraverso i secoli).

con le funzioni matematiche.

¹⁴³ Cf. G. FREGE, *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen 1980, 42, nota 2.

La ragione interviene ancora nel perseguire non la comprensione dei misteri della rivelazione in se stessi (un mistero compreso non è più tale), ma le connessioni teorico-dottrinali tra gli aspetti differenti dello stesso mistero e quelli esistenti tra un mistero e l'altro. Così, ad esempio, partendo dal presupposto che il mistero della Trinità non può essere in contraddizione con il mistero di Cristo, si vedrà la connessione esistente tra l'essere Cristo Figlio di Dio e contemporaneamente Uomo-Dio.

La ragione interviene, inoltre, in quanto fa dei riferimenti continui alla conoscenza «naturale» di Dio attraverso l'analogia. È l'*analogia entis* (analogia dell'essere), con la quale si procede dal negativo al positivo, dall'imperfetto a ciò che è perfetto, dall'uomo a Dio. In questo modo la ragione esplora infine la connessione esistente tra il mistero di Dio e il mistero dell'uomo. Su questa strada si dimostra la rilevanza della teologia per l'uomo, data la rilevanza del mistero di Dio per comprendere l'uomo.

6.5.2 Dimensione ermeneutica della conoscenza

L'intervento della ragione appare indispensabile per "fare teologia", anche se si parte dalla considerazione dell'ermeneutica come dimensione della conoscenza scientifica. Per comprendere meglio questa affermazione, è utile richiamare alcune nozioni fondamentali sulla conoscenza. La ragione ricerca anche nella conoscenza, in genere, il modo di essere del conoscere e il suo funzionamento. Le domande che si pongono sono: come conosciamo? Come possiamo conoscere gli avvenimenti lontani da noi nel tempo? Con quali strumenti possiamo avvicinarci al passato e con quali criteri possiamo cogliere ciò che del passato è indispensabile sapere, per capirne gli avvenimenti? Inoltre: come il presente, una volta conosciuto, si proietta verso il futuro? Che cosa accomuna passato e presente, presente e futuro? A queste domande cerca di dare risposta l'ermeneutica, ossia la «*scienza dell'interpretazione*», che è di particolare importanza per lo studio positivo della rivelazione: per i testi scritturistici e i documenti rilevanti per la nostra fede in generale.

Rimandando al prossimo capitolo la trattazione dell'ermeneutica, dobbiamo qui tracciare una prima differenza innanzitutto tra *conoscenza* e *consapevolezza*. La prima è un modo di sapere, la seconda è avvertire la rilevanza di ciò che è conosciuto. Inoltre c'è un rapporto tra fatto storico, conoscenza e consapevolezza che di esso avevano i protagonisti, e un ulteriore rapporto tra colui che interpreta il fatto del passato e il fatto stesso. Quest'ultimo si va successivamente precisando come rapporto tra la consapevolezza dell'interprete e i personaggi coinvolti nella storia del passato, oppure tra coloro che conoscevano la storia di questi, senza esserne personalmente coinvolti, e la persona dell'interprete. La teologia non può esimersi dal tenere in considerazione tali interazioni interpretative. Di fatto pratica l'ermeneutica. Per questo stesso motivo ricorre dunque alla ragione che esplora proprio la modalità ermeneutica della conoscenza.

6.5.3 Dimensione pragmatica della conoscenza

Abbiamo già affermato che, oltre alla conoscenza, c'è nell'uomo la consapevolezza, e che ambedue entrano a far parte del processo ermeneutico. Si verifica in genere un primo atto conoscitivo che chiamiamo «*conoscenza*». Ma questo è accompagnato spesso da un *ri-conoscere* e da un *riconoscersi in* qualcosa o in qualcuno. Conosciamo per mezzo dei concetti acquisiti

attraverso l'esperienza. I concetti sono il veicolo dell'esistenza verso di noi e viceversa. Sono, per così dire, i vettori attraverso i quali giunge a noi l'esistenza, che noi cogliamo sia partendo dalla nostra soggettività che dalle cose stesse. Questa riferibilità doppia tra ciò che conosciamo e il nostro io conoscente è espressa e veicolata dal concetto. Ma accanto a questa conoscenza è utile ricordare il *ri-conoscere*. Non si tratta soltanto di un'operazione della memoria, per cui confermiamo quanto avevamo intuito o rivisitiamo ciò che avevamo intravisto, e nemmeno di un conoscere "realmente" quanto si era pre-conosciuto. Riconoscere è dire che ciò che conosciamo si adatta a noi, scoprire in modo personale la doppia riferibilità strutturale della stessa conoscenza. Questa è ratificata dal conoscente, che si ritrova soggetto di conoscenza arricchito del nuovo che è stato conosciuto. Riconoscere è trovare le cose al loro posto ed esserne soddisfatti, perché si sa di essere anche personalmente al posto giusto. Nel riconoscere è implicito sempre un primo atto come *riconoscersi in qualcosa*.

Una tappa ulteriore è quella del *riconoscersi in qualcuno*. In questo caso la conoscenza e il riconoscere diventano attestazione di fiducia. Nel caso della teologia si può cogliere una differenza e una profonda unità tra conoscenza e confessione di fede, o, riprendendo la terminologia tedesca, tra *Kenntnis* e *Bekanntnis*. La *prima* è una conoscenza collegata con il venire a sapere, che non esclude e anzi contiene il venire a sapere in prima persona, con l'esperienza; la *seconda*, proprio perché collegata con un'esperienza diretta, personale, e tuttavia capace di cogliere connessioni trascendenti la sfera della singola esperienza "soggettiva", è un'attestazione di conoscenza, un aver conosciuto e un ritrovarsi in quella stessa esperienza e in ciò che ne costituisce il nucleo portante. Se nella prima prevale la conoscenza come esperienza, la seconda tende ad un ulteriore inveroamento nella prassi, diventa testimonianza ed impegno di vita. Il riconoscere si completa nell'interpersonalità del volersi riconoscere in qualcuno. È un affidarsi a questo qualcuno. Nella teologia costituisce il momento esistenziale e l'adesione della propria persona a Dio.

Nell'atto di fede troviamo una sintesi dei due momenti. Confessando la nostra fede, professiamo la nostra fiducia in Colui dal quale essa proviene; compiamo nondimeno un atto conoscitivo, perché ci dischiudiamo davanti a una realtà nuova e anche intellettualmente aderiamo a dei «contenuti» di fede. La Scrittura ci dà la possibilità di comprendere questa sintesi in alcuni esempi, nei quali la conoscenza intellettuale appare da sola insufficiente, ed esige anche un atto di abbandono a Dio e a Cristo: la conoscenza di fede nasce nell'*humus* della prassi e tende a manifestarsi nell'*omologia* (confessione di fede) non solo della bocca, ma della sequela.

In *Marco 8,27-35*, che contiene sia l'attestazione di fede di Pietro che la confessione della sua incapacità a comprendere il cammino di Gesù verso il compimento della sua sorte a Gerusalemme, affiora l'insufficienza teologica di una confessione di fede che non tende all'inveroamento della prassi. Certamente anche nel caso di Pietro e degli apostoli la "conoscenza" di Gesù è avvenuta e sta avvenendo per esperienza, e quindi rimanda a un primo livello di prassi, quello della sua origine. Ma la confessione di Cesare di Filippo non è che una tappa di un'attestazione di fede che arriverà fino al martirio. Professare la fede senza testimoniare è ancora solo il primo passo. Confessare senza seguire il Cristo può essere, ai fini della predicazione, persino controproducente. La predicazione può e deve avvenire solo quando è suffragata dalla convinta, personale e sofferta testimonianza.

In un primo momento, infatti, Pietro afferma: «Tu sei il Cristo», facendo uso di un'espressione che per noi ha un senso e un significato preciso: ti comprendo (e ti

comprendiamo noi tutti che siamo con te) come Messia (*senso*); tu lo sei realmente (*significato*). Ciononostante, questa affermazione non basta. Sebbene sia fondata sulla prassi di una partecipazione diretta e di un coinvolgimento personale alla vicenda di Gesù, resta di tipo intellettuale. Appena Gesù comincia a dire che il cammino del Messia deve concludersi a Gerusalemme nella sofferenza e nel ripudio da parte delle autorità del suo popolo, Pietro, che pure ha *conosciuto* il Cristo, non lo *ri-conosce* più, non *si riconosce in* lui. Conosce il suo passato e il suo presente, ma non è disposto ad accettare il futuro così come viene disegnato da Cristo. Il senso del Messia è diverso da quel significato che lo stesso Gesù ora dà alla sua figura. Non si lascia acquisire in un mero momento «teorico». Contro il nuovo significato, Pietro arriva a ribellarsi direttamente a Cristo.

« Ma egli voltatosi e guardando i discepoli, rimproverò Pietro e gli disse: “Lungi da me satana, perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini” ».

All'insufficienza di una conoscenza “teorica”, Gesù reagisce dicendo che se essa non diventa *pratica* non è secondo Dio. Chi non ragiona secondo Dio va lontano da lui. Infatti si è già rifiutato di seguirlo. Ma l'intervento di Gesù, pur severo e deciso, contiene anche un'offerta di perfezionamento di tale conoscenza secondo gli uomini. Essa può diventare conoscenza secondo Dio. La confessione di fede rimanda e si realizza nella sequela:

«Se qualcuno vuole venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua».

Pietro e gli altri discepoli sono invitati ad accettare non solo la parola di Gesù, il suo insegnamento e il «*senso*» teologico della sua figura, ma anche ad accettare la sua persona; non solo il suo presente, ma soprattutto il suo futuro. Sono chiamati a fidarsi di lui, a continuare a coinvolgere la loro storia nella sua storia. Solo quando saranno capaci di questo, potranno nuovamente parlare. Il Vangelo sottolinea che Gesù «impose loro severamente di non parlare di lui a nessuno». Potranno farlo dopo la risurrezione, quando saranno capaci di comprenderlo nella sua interezza e saranno disposti a seguirne fedelmente le orme.