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 princìpi 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 agire[1]. 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 trasformazione[2]. 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 pratica[3]. Si afferma infatti che non si può conoscere senza amare, e che non si può conoscere il mondo senza abitarlo e senza interpretarlo[4]. 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 fede[7].

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'*effettuabilità* 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 determinante[8].

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 metodo[10]. 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 Medioevo[11].

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 evidenzi 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 INTERNATIONALIS, «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 *riconcialiati* 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 soggettualità 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 noi[16], 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 inferi[17]. 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 Dio[18] 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 studio[19]. 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 parola[21] 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 intellettiva, 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 ascolto[22]. 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) 1984[4],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 storia[23].

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 esperienziale[24] vi fa continuo riferimento partendo dal presupposto che anche "fare teologia" è un compito ed una missione nell'*ekklesìa* 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 paolina[25]. 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 comunione[26].

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 custode[27]. 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 problema[30]. 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 chiesa[31]. Anche se non possiamo nasconderci che il ministero della riflessione teologica è certamente meno capito e più problematico di quello magisteriale[32].

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 intellettivo. 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'argomento[33]. 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, che 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 parola[34], con un impegno non generico, ma che investe i grandi ambiti della giustizia e della carità[35].

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 esempio[38], riconoscendo l'importanza avuta dai teologi al concilio da poco concluso[39]. 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 Dio[40]. 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 Concilii oecumenici Vaticani 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 arbitrarietà[41]. 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 II[45], 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 pastorali ministerio episcoporum, 22 februari 1973, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, n.63: *EV*/4, 2038.

44 COMMISSIO THEOLOGICA INTERNAZIONALIS, «Theses Rationes magisterii cum tehologia de Magisteri ecclesiastici et theologia 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 teologi[51].

Sulla relazione tra magistero dei vescovi e teologi il sinodo del 1985 ha potuto riassumere tale rapporto[52] 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 principio[54] 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 comunicazione[56], 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 rispetto[57]. 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 magisteriale[58]. 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 *comunionale* (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 diversa[59]. 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 contrappongano 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 prassi[60], 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 *susseguentemente* 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 similari 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 intraecclesiastici 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 mondo[62], 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 *diakonìa* verso gli uomini[63].

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 teologici* 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 *topòi*, legati alla storia e alle testimonianze concrete, introduceva un principio in teologia, che alla lunga si sarebbe dimostrato innovatore, se non rivoluzionario[64]. 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 del 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 Dio[65] 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 liberazione[66].

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 insieme[68], 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 parte[70], ma anche la significatività e persino la rilevanza teologale di ciò che Dio opera nella storia, con tutta la ricchezza e la fantasia, spesso imprevedibile, di cui egli da 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'alto[72], ma diventa ogni giorno storia e carne di uomini che vivono e che soffrono, associandosi, in collocazioni storiche, geografiche e culturali[73].

[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 sapienza[74]. 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 coessenziali. 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 antropo-logia, 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*, Messagero, 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 cosi 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:

---

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

[78] Così 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 princìpi. 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 divina[80], 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 *sofìa* (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 tempo[81]. 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 Dio[82]. 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 Dio[83]. Alla stessa maniera è concessa da Dio la scienza, che è sinonimo di sapienza o si collega ad essa[84]. 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 ecclisserà 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 Gesù[87] 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 prescinderne. Intorno all'unico *oggetto* della teologia, il cattolico e l'evangelico non possono non convenire: è Gesù Cristo[88], 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 decisivamente 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 uomini[90] 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 compivano[91]. Coloro che, come il Battista testimoniavano la vera natura di Gesù, attestavano anche che egli stesso era la sapienza[92]. 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 Cristo[93]. 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 grecità 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 umana[95] oppure costituisce già la dottrina della fede opposta alla mitologia[96]. 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* (*theologeìn* come *kyriologeìn*). 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 teologale.

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 cristiana[101].

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 Scoto[102]. 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 cattolici[104], 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 e 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 autoregolamentare[105]. 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 rivelazione[106]. 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 tradizione[107].

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 "logìa", 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.