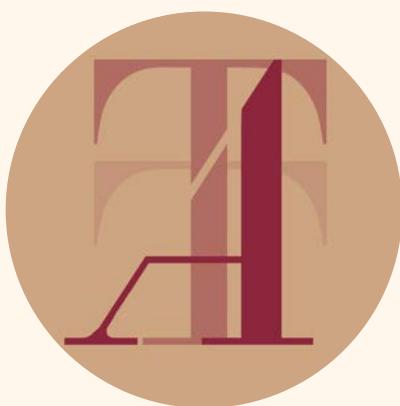


ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE



2023/2

luglio-dicembre 2023 • Anno XXIX • Numero 2

Rivista della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE

SEZIONE DI TORINO

Nerbini

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

A cura della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale – sezione di Torino
Anno XXIX – 2023, n. 2

Proprietà:

Fondazione Polo Teologico Torinese

Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale – sezione di Torino

Via XX Settembre, 83 – 10122 Torino

tel. 011 4360249 – fax 011 4319338

istituzionale@teologitorino.it

e-mail Segreteria: donandrea.pacini@gmail.com

Registrazione n. 1 presso il Tribunale di Torino del 27 gennaio 2015

Direttore responsabile: Mauro Grosso

Redazione: Andrea Pacini (direttore), Gian Luca Carrega e Antonio Sacco (segretari), Oreste Aime, Dino Barberis, Roberto Carelli, Ferruccio Ceragioli, Carla Corbella, Mauro Grosso, Pier Davide Guenzi, Luca Margaria, Paolo Mirabella, Alberto Nigra, Alberto Piola

Editore:

Edizioni Nerbini - Prohemio Editoriale srl

via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze - ROC n. 34429 (10.6.2020)

e-mail: edizioni@nerbini.it

www.nerbini.it

Realizzazione editoriale e stampa: Prohemio Editoriale srl - via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze

Amministrazione e ufficio abbonamenti:

abbonamenti@nerbini.it

ABBONAMENTO 2023

Italia € 44,50 – Europa € 64,50 – Resto del mondo € 74,50

Una copia: € 27,00

Per gli abbonamenti e l’acquisto di singoli fascicoli dal 2022 in poi:

Versamento sul c.c.p. 1015092776

intestato a Prohemio Editoriale srl, Firenze

Sommario

Le radici storiche e teologiche della nozione di asilo <i>René M. Micallef s.j.</i>	» 255
Corridoi umanitari: il bene nel male <i>Marco Colella</i>	» 277
Sulla «interdisciplinarità» della teologia morale <i>Pietro Cognato</i>	» 295
La questione del metodo teologico nella seconda metà del XX secolo <i>Giacomo Canobbio</i>	» 307
Coscienza, scienza e teologia. Un confronto con la prospettiva di Lonergan <i>Ferruccio Ceragioli</i>	» 335
<i>Il Metodo in Teologia</i> di B. Lonergan: un contributo per una prospettiva interdisciplinare <i>Valter Danna</i>	» 355
Implicazioni antropologiche e teologiche sul metodo. Problematicità storiche e opzioni di B. Lonergan <i>Rosanna Finamore</i>	» 373
Politica ed etica in Franz Rosenzweig e Martin Buber <i>Laura Viotto</i>	» 391
L'insegnamento di religione a scuola tra il 1923 e il 1984 <i>Federico Zamengo</i>	» 415

RELAZIONI DEL CONVEGNO
DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE –
SEZIONE DI TORINO (16 novembre 2022):
LE CHIESE CRISTIANE NELLA SOCIETÀ PLURALE

Le sfide dell'evangelizzazione nella città <i>Rowan Williams</i>	» 433
La situazione dell'Ortodossia di fronte alla sfida dell'evangelizzazione <i>Vladimir Zelinsky</i>	» 445
La sinodalità, nuovo paradigma cattolico dell'evangelizzazione? <i>Luc Forestier</i>	» 457

NOTA BIBLIOGRAFICA

O. AIME, <i>La singolarità umana. Contributi per l'antropologia filosofica</i> (Valter Danna)	» 477
--	-------

RECENSIONI

F. HARTOG, <i>Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo</i> (O. Aime)	» 489
C. BALDI, <i>Caritas. Un lavoro o una missione?</i> (G. Piana)	» 492
O. SANGUINETTI – P. ZOCATELLI, «Costruiremo ancora cattedrali». <i>Per una storia delle origini di Alleanza Cattolica (1960-1974)</i> (C. Anselmo)	» 495
A. RICCARDI, <i>La guerra del silenzio. Pio XII, il nazismo, gli ebrei;</i> O. DI GRAZIA – N. PIROZZI, <i>La croce e la svastica.</i> <i>Il pontificato di Pio XII tra silenzi e complicità</i> (L. Casto)	» 499
AGOSTINO, <i>L'anima e la sua origine</i> (A. Nigra)	» 505

L. CASTO, <i>Storia della Santità in Piemonte e in Valle d'Aosta</i> (R. Savarino).....	» 510
--	-------

G. CALACIURA, <i>Io sono Gesù</i> (M. Nisii).....	» 513
--	-------

SCHEDA

G. CAVALLOTTO, <i>Il grido dei profeti. Parole senza tempo</i> (F. Mosetto)	» 519
--	-------

La questione del metodo teologico nella seconda metà del XX secolo¹

Giacomo Canobbio

La teologia cattolica alla vigilia del Vaticano II

La figura della teologia è tradizionalmente «comprensione e spiegazione della fede». In tal senso la ricerca teologica si è pensata e si pensa al servizio della verità e della Chiesa. Alla vigilia del Vaticano II questo servizio era inteso in maniera diversa dai teologi: per alcuni significava difendere la verità che la Chiesa aveva sempre proposto; per gli altri significava tenere conto che la verità nel corso della storia aveva conosciuto espressioni diverse e quindi si dovesse anche ora trovare modalità nuove per dirla. Per gli uni la teologia aveva anzitutto il compito di difendere la verità; per gli altri, invece, di proporla al mondo contemporaneo. Le ragioni dei primi stavano nell'immutabilità della verità e nella funzione del magistero di custodire il deposito rivelato, identificato con l'insegnamento attuale del magistero; le ragioni degli altri derivavano dalla ricerca storica. Lo scontro tra le due posizioni fu duro e comportò notevoli censure e quindi sofferenze per gli appartenenti al secondo gruppo. La questione che stava sullo sfondo era quella che il modernismo aveva posto: la verità rimane sempre identica o, pur restando identica, nelle sue espressioni varia a seconda delle culture nelle quali è formulata? L'episodio modernista si era chiuso senza risolverla. In gioco era il metodo teologico che le indagini storiografiche avviate negli ultimi decenni del secolo XIX avevano messo in discussione. Esse avevano mostrato che le verità cristiane si erano modellate nel corso del tempo in risposta ai problemi che la fede poneva all'intelligenza umana dentro e fuori la Chiesa. Sulla base di tale constatazione si sarebbe dovuto tentare un dialogo con la cultura in modo da ridire le medesime ve-

¹ Il *terminus ad quem* della nostra attenzione, salvo qualche incursione negli anni successivi, sono gli anni Ottanta del secolo scorso, cioè gli anni della conclusione dell'attività scientifica di B. Lonergan († 1984).

rità con un linguaggio comprensibile a chi poneva nuovi interrogativi alla fede. I tentativi compiuti nella seconda metà dell'Ottocento non erano stati soddisfacenti: avevano infatti suscitato la percezione che la verità cristiana si perdesse dentro gli smarrimenti della cultura moderna. Per fare da argine alla deriva si sarebbe dovuto ritornare al pensiero di san Tommaso, nel quale ragione e fede, anziché contrapporsi come avveniva nella cultura dominante, procedevano insieme prestandosi reciproco servizio. Nasceva il movimento neotomista che troverà un sostegno autorevole nell'enciclica *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII. Forte del sostegno papale, la teologia divenne prevalentemente riproposizione del pensiero di Tommaso d'Aquino, peraltro mediato dai commentatori dell'inizio dell'epoca moderna. L'operazione si mostrò non solo incapace di comprendere il pensare di Tommaso, che aveva saputo dialogare con la cultura aristotelica emergente al suo tempo, ma pure incapace di entrare in dialogo con la cultura caratterizzata da una visione evolutiva. La teologia divenne specchio di una Chiesa preoccupata di correggere gli errori del tempo attraverso la verità antica, più che di far comprendere quella medesima verità al mondo moderno connotato da sensibilità storica e convinto di dover abbandonare il passato come stadio «primitivo» del progresso umano. Quando alcuni teologi cercarono di introdurre tale sensibilità nel teologare videro ergersi un argine di opposizione: il magistero, non la teologia, doveva dire dove si trovi la verità; se la teologia ha un compito è quello di illustrare quanto il magistero propone. La teologia continuava a comprendersi al servizio della verità; siccome però la verità era quella detta dal magistero, la teologia di fatto divenne servizio al medesimo magistero. Ciò si accentuò quando per contrastare le tendenze «moderniste» si arrivò a identificare il magistero con la tradizione: siccome il magistero non può che dire la verità in forza del mandato ricevuto da Cristo e dell'assistenza dello Spirito Santo, quanto il magistero insegna è quanto la tradizione ha sempre insegnato. In tale visione, compito della teologia è «dimostrare» – mediante la Scrittura, le testimonianze della tradizione e la ragione teologica – la fondatezza dell'insegnamento magisteriale. Si sviluppò così il metodo cosiddetto regressivo: il ritorno alla storia è finalizzato a confermare quanto attualmente il magistero insegna.

A fronte di questo orientamento si sviluppava gradualmente una teologia diversa. Constatando che la teologia neoscolastica con la sua preoccupazione di difendere la verità perenne non riusciva a innervare la vita dei fedeli, si faceva strada l'idea che si dovesse elaborare una teologia attenta alla cultura del tempo e alla vita delle persone. L'idea trovava alimento negli studi patristici e scritturistici: si tornava al passato, ma per lasciarsi da esso educare. Gli studi biblici portavano a usare la Scrittura non più come «miniera» dalla quale trarre prove per dimostrare la conformità tra il magistero attuale e i testi ispirati, bensì come fonte per cogliere la disposizione

di Dio per l'umanità. Ciò comportava anche attenzione ai generi letterari che nel lungo corso della formazione del testo sacro erano serviti per dire la Parola di Dio. A tale attenzione peraltro richiamava anche il papa Pio XII con l'enciclica *Divino afflante Spiritu* (30 settembre 1943). Gli studi storico-dogmatici mettevano in evidenza che i dogmi erano cristallizzazione della coscienza di fede della Chiesa in risposta agli interrogativi e alle provocazioni che la cultura di un'epoca aveva posto alla medesima fede. Per comprendere il senso dei dogmi si doveva pertanto contestualizzarli e rileggerli nell'orizzonte più ampio di tutto il mistero cristiano.

La teologia neoscolastica faticava però ad accogliere questi orientamenti della ricerca poiché essi comportavano distinguere la lettera del testo e la verità in essa contenuta, e quindi introduceva una differenza tra la verità e il modo di esprimerla. Questa era appunto l'istanza che nella *théologie nouvelle* (così venne denominata, in maniera un po' sprezzante, la teologia di lingua francese avviata soprattutto nei due centri di ricerca: Lyon-Fourvière, dove operavano i gesuiti, e Le Saulchoir, dove operavano i domenicani) si cercava di proporre. Peraltro rinnovare la teologia studiando il passato, fossero i padri (a Fourvière prende avvio la collana «Sources chrétiennes» che continua ancora oggi e pubblica opere dei padri e degli autori medievali) o san Tommaso e la teologia medievale, e lasciandosi da essi istruire voleva dire rinnovare la teologia abilitandola a dialogare con la cultura del tempo, oltre che aprirsi ai cosiddetti dissidenti, cioè i protestanti, gli anglicani, che gradualmente si avvicinavano tra di loro fino a costituire nel 1948 il Consiglio ecumenico delle Chiese, al quale in epoca successiva aderirono anche gli ortodossi. Va ricordato che il movimento ecumenico portava gradualmente a riscoprire gli elementi comuni tra le confessioni cristiane, e anche alcuni teologi cattolici cominciavano a rendersi conto che non si poteva procedere con l'atteggiamento tipico della teologia controversistica. Tra questi teologi si deve menzionare Y.M. Congar, che nel 1937 dava avvio alla collana di testi teologici denominata «*Unam sanctam*» con l'opera *Chrétiens désunis* nella quale, senza abbandonare la visione di un ritorno dei dissidenti alla Chiesa cattolica, faceva intravedere la possibilità di un ecumenismo cattolico.

Gli orientamenti accennati apparivano però troppo innovativi: in essi si metteva radicalmente in discussione il metodo neoscolastico e quindi sembrava che si minasse alla radice la verità cristiana. I protagonisti dovettero subire, in momenti successivi, censure pesanti: proibizione di pubblicare saggi teologici senza previa verifica delle autorità dell'ordine di appartenenza, sospensione dall'insegnamento, perfino esilio e messa all'indice di loro opere (la più famosa di queste fu *Le Saulchoir. Una scuola di teologia* di M.-D. Chenu, nella quale il padre domenicano esponeva il metodo teologico praticato nella scuola dell'ordine a Le Saulchoir, raccogliendo gli stimoli che venivano dal fondatore della stessa, A. Gardeil; l'opera era apparsa nel

1937 e fu messa nell'elenco dei libri proibiti nel 1943). La loro passione per la Chiesa e per la verità non venne tuttavia mai meno: gli anni di silenzio e di sofferenza divennero anni di assidua ricerca, i cui frutti giungeranno fin dentro i documenti del Vaticano II, alla cui redazione essi contribuirono, sia come periti chiamati da Giovanni XXIII sia come consulenti teologici di alcuni vescovi. Paradossale: il rinnovamento della teologia si attuava grazie al ritorno al passato, alle fonti del pensiero cristiano (non a caso nella storiografia teologica si parla di *ressourcement*); lì si poteva attingere nuova linfa per far giungere il vangelo agli uomini del secolo XX.²

In questa direzione orientava il saggio di Jean Daniélou – diventato riferimento nei bilanci della teologia della prima metà del secolo XX – *Les orientations présentes de la pensée religieuse*,³ nel quale si denunciava anzitutto la rottura tra la teologia e la vita. Questa separazione era stata rimarcata dal fenomeno variegato del modernismo, che aveva posto il problema, ma aveva offerto una soluzione inadeguata: alla «cosificazione» di Dio aveva opposto una forma di agnosticismo; all'irrigidimento del pensiero teologico nelle forme scolastiche aveva opposto l'esegesi critica, rischiando di appiattire la verità cristiana sugli esiti della ricerca storica. Il problema non veniva risolto e la reazione del magistero, nonché della teologia neoscolastica, lo aveva reso ancora più acuto. Daniélou individuava tre compiti per una teologia che voglia essere viva:

Essa deve trattare Dio come Dio, non come un oggetto ma come il Soggetto per eccellenza, che si manifesta quando e come vuole, e di conseguenza deve essere anzitutto penetrata da uno spirito di religione; essa deve rispondere alle esperienze dell'anima moderna e tenere conto delle nuove dimensioni che la scienza e la storia hanno dato allo spazio e al tempo, che la letteratura e la filosofia hanno dato all'anima e alla società; essa deve essere, infine, un atteggiamento concreto di fronte all'esistenza, una risposta unica che impegna l'uomo tutto intero, la luce interiore di un'azione in cui la vita si gioca interamente.⁴

Per realizzare questi compiti, la teologia dovrebbe ritornare alle fonti (la Bibbia e il pensiero dei padri), arricchirsi con il contatto con il pensiero contemporaneo, «tenere conto dei bisogni delle anime, essere animata da uno spirito di apostolato, essere impegnata interamente all'opera di edi-

² Cf. una sintetica esposizione della situazione qui allusivamente richiamata in F.G. BRAMBILLA, «Teologia del Magistero» e fermenti di rinnovamento nella teologia cattolica, in G. ANGELINI – S. MACCHI (a cura di), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, 189–236.

³ In *Études* 79/249 (1946), 5–21; traduzione in G. PASQUALE, *Jean Daniélou*, Morcelliana, Brescia 2011, 100–124.

⁴ *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, 7 (tr. it. 103).

ficazione del Corpo di Cristo».⁵ Daniélou concludeva il breve saggio con una espressione lapidaria: «Le generazioni precedenti hanno accumulato i materiali; si tratta ora di costruire».⁶

La costruzione comportava però ripensare il modo di fare teologia. Il gesuita francese delineava il percorso, che appariva però accidentato a causa delle resistenze che si incontravano. I timori di non difendere a sufficienza la verità prevalevano sulla consapevolezza di dover proporre la verità al mondo contemporaneo. Fu questa la sfida che il Vaticano II assunse.

A questo si deve dare pertanto uno sguardo, poiché esso raccoglie l'eredità della teologia soprattutto francese e tedesca dei due decenni precedenti e costituisce il punto di partenza per un rinnovamento del metodo teologico.⁷

La teologia nella visione del Vaticano II

I luoghi nei quali i documenti conciliari trattano direttamente della teologia non sono molti.⁸ Tra questi occupa un rilievo singolare il n. 16 di *Optatam totius*, che recepisce alcuni orientamenti della riflessione preconciliare grazie anche alla presenza dei protagonisti discussi di questa riflessione nelle commissioni deputate a redigere gli schemi da sottoporre ai padri conciliari.⁹

L'ampio testo intende proporre il metodo da assumere nell'insegnamento delle discipline teologiche, indicando anzitutto quale sia l'obiettivo di queste: attingere accuratamente la dottrina cattolica dalla divina rivelazione. In questa notazione si coglie già una presa di distanza rispetto al metodo in uso nei manuali scolastici, i quali notoriamente procedevano a ritroso: si prendeva avvio dall'insegnamento magisteriale per mostrarne

⁵ *Ivi*, 17 (tr. it. 119).

⁶ *Ivi*, 21 (tr. it. 124).

⁷ «In chiave diacronica, l'evento conciliare funge da crinale tra la prima e la seconda metà del secolo XX, così da rappresentare la linea di demarcazione fra due modi di fare teologia affatto differenti, quanto ad impostazione e priorità, a metodo e forme espressive» (G. TRABUCCO – M. VERGOTTINI, *Il concilio Vaticano II e il nuovo corso della teologia cattolica*, in ANGELINI – MACCHI [a cura di], *La teologia del Novecento*, 297).

⁸ Ci si limita qui a considerare le indicazioni che esplicitamente vengono offerte dal Vaticano II per il modo di fare teologia; si dovrebbe ampliare lo sguardo al teologare dei documenti conciliari: su questo cf. *ivi*, 356-366.

⁹ A parere di C. Vagaggini, questo articolo 16 di *OT* «è certamente il passo principale nel quale il Concilio Vaticano II ha manifestato il suo pensiero intorno alla natura e al metodo della teologia» (*La teologia dogmatica nell'art. 16 del Decreto sulla formazione sacerdotale*, in *Seminarium* 18 [1966], 819).

la fondatezza nella Scrittura e nella tradizione oltre che la plausibilità «razionale».

Il testo di *Optatam totius* introduce anzitutto una distinzione tra rivelazione e dottrina cattolica: questa trova la sua fonte nella rivelazione, ma non si identifica con essa; piuttosto ne è come l'espressione storica, che nel corso del tempo si è formata. Sicché compito delle discipline teologiche è mostrare come essa sia coerente con la rivelazione. L'insegnamento delle discipline teologiche dovrà quindi abilitare gli studenti ad attingere *accuratamente* la dottrina cattolica dalla rivelazione. L'avverbio non è scelto a caso: evoca quanto nella *Dei Filius* del Vaticano I si diceva a proposito della teologia: «*Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuissimam assequitur*» (DH 3016). Nell'avverbio *accuratamente* si coglie un invito a non procedere con superficialità, ma anche a non utilizzare frettolose citazioni della Scrittura per provare una dottrina, fosse pure insegnata dal magistero. Una volta abilitato ad attingere la dottrina cattolica dalla rivelazione, lo studente dovrà dedicarsi alla comprensione approfondita (*profunde penetrant*) di essa, in modo che possa diventare alimento della vita spirituale;¹⁰ deve altresì imparare a come «annunciare, esporre e difendere» la dottrina. Trattandosi di studenti orientati al ministero sacerdotale, si delinea con questi tre verbi il compito principale del ministero ordinato, in sintonia con la descrizione che di esso si propone nei documenti del concilio, nei quali coerentemente con l'assunzione del *triplice munus* si dà priorità – e *pour cause* – all'annuncio della Parola. Merita attenzione che, secondo il testo, la comprensione approfondita della dottrina sia la condizione per l'annuncio, l'esposizione e la difesa della dottrina. L'insegnamento delle discipline teologiche deve avvenire poi «*in lumine fidei, sub Ecclesiae Magisterii ductu*». Ciò lascia intendere che le discipline teologiche non sono equiparabili ad altre forme di sapere: suppongono la fede e questa si lascia guidare dal magistero nella determinazione dei contenuti. La rivelazione, che è l'oggetto della teologia, è accessibile però anzitutto attraverso la sacra Scrittura. Per questo la sacra Scrittura deve essere come (*veluti*) l'anima di tutta la teologia. La formula è ripresa in altra forma anche da *Dei Verbum*, n. 24, dove però si dice che è lo *studio* della sacra Scrittura a dover essere l'anima della teologia. Le note danno conto dell'origine magisteriale delle due formule, che però hanno un'origine più

¹⁰ Nella nota 6 si cita un passo del Prologo dell'*Itinerarium mentis in Deum* di san Bonaventura, che trova eco nel testo di *Dei Filius* sopra citato, a dire che la dottrina cattolica compresa profondamente, non è oggetto di conoscenza «neutra»; è piuttosto orientata alla vita nello Spirito, e lo studente deve fare in modo di non limitarsi a imparare alcuni contenuti, ma deve far diventare alimento per la sua vita quanto ha compreso.

lontana.¹¹ Va da sé che non è l'esegesi l'anima della teologia, sebbene essa serva a comprendere il senso della Scrittura; il suo scopo infatti è arrivare a cogliere (*perspicere*) i temi centrali della divina rivelazione e a stimolare a leggere e meditare i libri sacri ricevendone nutrimento. Si intravede da questo cenno che l'esegesi alla quale si devono educare i futuri presbiteri (ma, per estensione, tutti gli studenti di teologia) non è semplicemente quella storico-critica, che riveste sicuramente importanza, bensì quella «teologica», mirante cioè a cogliere nei testi biblici la rivelazione di Dio e quindi a trovare in essi l'azione salvifica di Dio anche per il lettore dei tempi successivi alla redazione degli stessi. Del resto, la tradizione cristiana si era riconosciuta nel brocardo, che riassumeva i diversi modi di leggere la Scrittura dai padri fino al Medioevo, «*littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*».¹²

Una illustrazione più ampia del modo di leggere la Bibbia nella Chiesa si ha nel capitolo VI della *Dei Verbum*, in particolare al n. 23, dove si indica anche quale sia l'obiettivo degli studi esegetici: «studiare e spiegare con opportuni sussidi le divine Lettere, in modo che il maggior numero di ministri della divina Parola possa offrire con frutto al popolo di Dio l'alimento delle Scritture, che illumini la mente, corrobori la volontà, accenda i cuori degli uomini all'amore di Dio».¹³

Questa visione verrà ripresa e sviluppata nel documento della Pontificia commissione biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (21 settembre 1993),¹⁴ dove si trova, pur *en passant*, l'affermazione: «Il credente legge e interpreta la Scrittura nella fede della Chiesa».¹⁵

¹¹ Cf. G. CANOBBIO, *La Scrittura anima della teologia*, in G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – R. TONONI (a cura di), *Interpretare la Scrittura*, Morelliana, Brescia 2008, 107-136; J.A. FITZMYER, *Scripture, the Soul of Theology*, Paulist Press, New York 1994; C. TORCIVIA, *Lo studio delle Scritture anima della teologia (DV 24)*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia dalla Scrittura. Attestazioni e interpretazioni*, Glossa, Milano 2011, 3-25.

¹² Resta riferimento fondamentale a questo riguardo l'opera di H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, Aubier, Paris 1959-1964, che aiutò la teologia e l'esegesi a uscire dalle secche sia della considerazione della Scrittura come *locus* da cui togliere prove sia di un'esegesi puramente storico-critica.

¹³ «Si noti come anche nella descrizione del lavoro esegetico in quanto tale [...] il testo conciliare metta assieme l'aspetto scientifico con quello pastorale/comunicativo; la menzione degli "opportuni sussidi", poi, richiesta da diversi padri conciliari, ricorda come gli esegeti debbano servirsi di tutti quegli strumenti che la scienza esegetica stessa è in grado di offrire allo studioso» (L. MAZZINGHI, *La sacra Scrittura nella vita della Chiesa*, in S. NOCETI – R. REPOLE [a cura di], *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 5: *Dei Verbum*, EDB, Bologna 2017, 289).

¹⁴ In *Enchiridion biblicum*, EDB, Bologna 1993, nn. 1259-1560.

¹⁵ *Ivi*, n. 1468. Su questa affermazione cf. R. MAIOLINI, «*Il credente legge e interpreta la Scrittura nella fede della Chiesa*» (*EB*, n. 1468). *Una questione teologico-fondamentale prima che ermeneutica*», in CANOBBIO – DALLA VECCHIA – TONONI (a cura di), *Interpretare la Scrittura*, 77-105, secondo cui «la vera lettura e interpretazione della Bibbia avviene sempre e imprescin-

La Scrittura tornava ad essere considerata la «fonte» mediante la quale si poteva avere accesso all'auto-comunicazione di Dio e per questo lo studio¹⁶ della Scrittura diventava il punto di partenza per la teologia: senza un continuo *Scripturam perscrutari*, la teologia perderebbe il suo fondamento.

In questa prospettiva si pone sempre *Optatam totius*, n. 16, indicando per la dogmatica il metodo genetico: temi biblici, il contributo dei padri e della storia del dogma, la riflessione che porti ad approfondire e a cogliere il senso dei misteri cristiani per illustrarlo, per quanto è possibile, mediante la connessione degli stessi misteri tra di loro, lasciandosi guidare da san Tommaso. L'esito di questo percorso è la comunicazione: studiare dogmatica ha come scopo non solo comprendere i misteri, ma pure imparare a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione nonché imparare ad applicare le verità eterne alle mutevoli condizioni di questo mondo e a comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei.¹⁷

Sullo sfondo di questa delineazione dello studio della dogmatica sta l'idea, sviluppata soprattutto nella *Dei Verbum*, della rivelazione come storica auto-comunicazione di Dio all'umanità, che ha trovato il suo culmine nell'evento Gesù Cristo. Su questa base si comprende anche la sottolineatura della prospettiva cristocentrica di tutte le discipline teologiche, in particolare della morale. Appunto la sottolineatura della prospettiva cristocentrica permette di superare la figura controversistica della teologia e di assumere un orientamento ecumenico¹⁸ e interreligioso. Si avverte un

dibilmente "nella fede della Chiesa", cioè nella vita di quel popolo che, animato dallo Spirito, ha accolto e vive della rivelazione cristologica che la Scrittura canonicamente attesta» (p. 104).

¹⁶ Va precisato che il termine *studio* non coincide con lo studio scientifico, l'esegesi, bensì con l'attenta considerazione, che ovviamente non esclude l'esegesi, ma va oltre questa. Il termine presente in DV 24 è ripreso in DV 25 con l'aggiunta dell'aggettivo *exquisito*: coloro che si dedicano al ministero della parola «assidua *lectio* sacra atque *exquisito* *studio* in *Scripturis haerere*». Peraltra si tenga presente che in DV 24 si usa il verbo *perscrutari*, che indica, come suggerisce il n. 25, non semplicemente una conoscenza intellettuale, informativa o culturale (cf. J. RATZINGER, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in *Lexikon für Theologie und Kirche: Das zweite Vatikanische Konzil*, vol. II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967, 579); la teologia si rafforza e rinnova «omnem veritatem in mysterio Christi conditam sub lumine fidei perscrutando». Non pare perciò condivisibile l'interpretazione di T. SÖDING, secondo cui «*Sacrae Paginae studium*» indicherebbe l'esegesi (*Exegese und Theologie. Spannungen und Widersprüche, Kohärenzen und Konvergenzen aus katholischer Perspektive*, in *Theologische Revue* 99 [2003], 5). Che il significato di *studium* vada oltre la ricerca esegetica scientifica lo si potrebbe cogliere ripercorrendo l'uso di questo termine nella tradizione cristiana; basti una citazione del *De Trinitate* di Agostino: «Quod si ardenter atque instanter vult, *studere* dicitur: quod maxime in assequendis atque adipiscendis quibus doctrinis dici solet» (IX, 12,18).

¹⁷ Non sarebbe difficile trovare qualche sintonia tra queste indicazioni e le otto specializzazioni funzionali proposte da B. LONERGAN, *Method in Theology*, Darton, Longman & Todd, London 1972, delle quali l'ultima è appunto la comunicazione: cf. pp. 355-368.

¹⁸ Merita essere ricordato a questo proposito quanto si legge in *Unitatis redintegratio* 11 a proposito del compito dei teologi nel dialogo ecumenico: devono prestare attenzione alla

deplacement della teologia: senza smettere di essere attenta ai «dogmi» la teologia (dogmatica) sposta il suo sguardo sulla *res* che i dogmi vogliono annunciare e custodire. A fronte della ineludibile preoccupazione per la verità da conservare, prevale la preoccupazione di dire la verità ai destinatari dell'auto-comunicazione di Dio avvenuta nella storia e in forme storiche. La verità va poi ricercata insieme con gli altri cristiani, tenendo conto anche dei semi del Verbo che sono presenti nelle religioni e nelle culture.

L'insistenza sulla storia risentiva delle indagini soprattutto di due esegeti protestanti: Gerhard von Rad e Oscar Cullmann, che negli anni Quaranta-Cinquanta avevano richiamato l'attenzione sul progresso storico della rivelazione.¹⁹ Nulla di nuovo, se si pensa che già Ireneo nella sua opera *maior* aveva proposto appunto il graduale manifestarsi di Dio per preparare l'evento Gesù Cristo²⁰ e che questa idea era presente ancora nella teologia medievale.²¹

La teologia neoscolastica di sapore controversistico aveva perso questa prospettiva che ora diventava dominante a partire da un saggio che raccoglie considerazioni fatte insieme da Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar, prima della loro controversia, e pubblicato da Rahner con il titolo *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*.²² È noto che questo Schema di dogmatica sta alla base della monumentale impresa del *Mysterium salu-*

«gerarchia delle verità». In questo modo si supera sia l'atteggiamento controversistico sia la preoccupazione «apologetica»; la ricerca teologica deve essere condotta «una cum fratribus seiunctis» e deve procedere «cum veritatis amore, caritate et humilitate»: cf. il commento di A. MAFFEIS, *Unitatis redintegratio*, in S. NOCETI – R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 3: *Orientalium Ecclesiarum – Unitatis redintegratio*, EDB, Bologna 2019, 338-348.

¹⁹ Sulla pervasività della teologia della storia della salvezza nella teologia del XX secolo cf. G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, EDB, Bologna 2002.

²⁰ Il tema della *praeparatio evangelica*, che il Vaticano II assume, impropriamente estendendolo a ciò che di buono e di vero è presente nelle religioni e nelle culture (cf. *LG* 16), era diventato centrale nella rilettura della storia da parte di Eusebio di Cesarea nella sua opera apologetica che aveva per titolo appunto *Praeparatio evangelica*; a quest'opera rimandava la nota 20 di *LG* 16.

²¹ La si trova anche in Tommaso, come convincentemente ha mostrato M. SECKLER nell'opera *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel, München 1964. Per avere un riscontro basterebbe dare uno sguardo alla struttura della *Summa Theologiae*, che trova il suo centro nella trattazione della persona di Gesù Cristo (III parte) alla cui conoscenza si accede dopo aver conosciuto l'identità di Dio e quella dell'uomo attraverso un processo di conoscenza degli articoli di fede, che nel corso del tempo sono cresciuti man mano ci si avvicinava allo stesso Gesù Cristo (cf. II-II, q. 1, a. 7).

²² In K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. I, Benzinger, Einsideln 1960⁴, 9-47; tr. it. *Saggio di uno schema di dogmatica*, in Id., *Saggi teologici*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 51-111. Che i contenuti del saggio siano frutto di considerazioni congiunte dei due teologi lo dichiara lo stesso Rahner: *ivi*, 74, nota 15.

tis, che ha come sottotitolo *Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*. Nel saggio di Rahner si trova anche la convinzione che non si può aggiungere alla teologia scientifica una teologia kerygmatica:²³ «In realtà la teologia più rigorosa, che s'impegna appassionatamente e unicamente al suo oggetto e si prospetta questioni sempre nuove, anzi la stessa teologia più scientifica è, a lungo andare, la più kerygmatica».²⁴ Nella visione di Rahner «ogni dogmatica cattolica dev'essere teologia essenziale ed esistenziale. [...] deve investigare e riferire che cosa effettivamente è accaduto – in modo libero e indeducibile – nella storia della salvezza».²⁵

La recezione dello Schema influenzò notevolmente la ricerca teologica, soprattutto attraverso la mediazione del *Mysterium salutis*, la cui impostazione meriterebbe però di essere riconsiderata. Infatti l'articolazione cronologica, che vorrebbe rispecchiare la storia della salvezza, presenta alcuni limiti, tra i quali due sembrano maggiormente rilevanti: l'azione di Cristo sembra perdere la dimensione sovrastorica; i sacramenti – seguendo l'impostazione prevalente della teologia tedesca del tempo – sono posti dopo la Chiesa intesa come *Grundsakrament*.

Di fatto l'impostazione storico-salvifica è diventata prevalente negli ultimi decenni del secolo scorso, con il rischio di identificare metodo genetico con prospettiva storico-salvifica: lo schema evolutivo potrebbe aprire alla considerazione che il progresso dottrinale coincide con il manifestarsi graduale della verità-rivelazione (dimenticando che il processo

²³ Era questo un orientamento assunto dalla teologia tedesca per integrare la teologia dogmatica di scuola. Con le parole di Hugo Rahner, uno degli esponenti più significativi di questo orientamento, «la cherigmatica è una forma "speciale" di teologia per il suo contenuto, perché essa si accinge ad un'impresa che non può e non vuole essere volta univocamente nella sfera di una pura teologia di scuola. E tale impresa consiste nel trasformare la teologia scientifica, così com'è ormai fissata e come tale inevitabilmente necessaria, nella sua forma storica e speculativa (e anche didattica), in una costruzione teologica che metta in luce più chiaramente l'intrinseca coordinazione e organicità delle verità rivelate alla loro funzione salvifica, al loro valore salvifico, e che lo ponga in luce più di quanto non sia possibile farlo nello studio intellettuale delle verità rivelate, studio che deve essere condotto speculativamente oppure storicamente» (*Teologia e kerygma*, Morcelliana, Brescia 1958, 7-8: *Premessa* alla seconda ed. tedesca). Si tenga presente che questa teologia riconsidera tutti i temi della dogmatica per mostrare come questi possano essere «predicati».

²⁴ RAHNER, *Saggio di uno schema di dogmatica*, 62. La citazione va completata con le righe che la seguono: «I nostri testi scolastici sono poco vivi, servono poco alla predicazione e alla testimonianza della verità, non perché contengono troppa filosofia scolastica e scientifica, ma perché ne offrono troppo poca» (*ivi*). In questo senso l'opera sintetica di K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede* nell'intenzione dell'Autore ha una funzione kerygmatica: mostrare la plausibilità del cristianesimo a una cultura che vuol capire le ragioni del credere e quindi le condizioni di possibilità dell'autocomunicazione storica di Dio all'uomo connotato da storicità.

²⁵ RAHNER, *Saggio di uno schema di dogmatica*, 75.

rivelativo che è giunto a Gesù Cristo non continua nel periodo successivo a lui); potrebbe altresì portare a far coincidere il processo storico con la storicità.

Possibilità/necessità di teologie «contestuali»

Accanto all'impostazione storico-salvifica, il Vaticano II apriva alla possibilità di una pluralità di teologie.

Sono soprattutto due i luoghi nei quali si apre a questa possibilità: *Ad gentes*, n. 22, dove – in sintonia con *Lumen gentium*, n. 13 – si riconosce alle Chiese particolari la meravigliosa capacità di assorbire tutte le ricchezze delle nazioni, ricavando dalle consuetudini e dalle tradizioni, dal sapere e dalla dottrina, dalle arti e dalle scienze dei loro popoli tutti gli elementi utili a rendere gloria al Creatore, a mettere in luce la grazia del Salvatore e a organizzare bene la vita cristiana. Per raggiungere questo obiettivo deve essere promossa la ricerca teologica, che sottoporrà *facta et verba a Deo revelata* a una nuova investigazione.

In questo passaggio si delinea un metodo che riconosce soggettualità teologica alle Chiese particolari, nonché possibilità di scoprire aspetti del mistero cristiano finora non colti perché la cultura dominante ne limitava lo svelamento. Le culture diventano pertanto punto di partenza per la comprensione del mistero cristiano, non solo destinatarie di una comprensione avvenuta al di fuori di esse.²⁶

Con la consapevolezza di semplificare, si potrebbe dire che ci sono tante teologie quante sono le culture: se teologia è *intellectus fidei* e la fede è sempre vissuta in un contesto storico, la teologia necessariamente non potrà proporsi come sapere critico della fede con categorie proprie di culture diverse rispetto a quelle nelle quali la fede è vissuta. D'altra parte, appare «velleitario e ingenuo il tentativo di ripulire la fede dal rivestimento culturale occidentale per piazzarne l'ipotetica essenza in un ambiente culturale altro. Invece, si tratterà di intercettare con mitezza e rigore gli assetti culturali, le traiettorie della transizione religiosa, le forme pratiche dei vincoli sociali in cui le coscienze vengono alla luce e crescono».²⁷ La fede non arriva mai in un nuovo contesto svestita dalle forme culturali di un contesto

²⁶ Secondo C. Theobald, avremmo in questo passo di AG «l'ultima parola del concilio sul problema ermeneutico» (*La réception du concile Vatican II*, vol. 1: *Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009, 314).

²⁷ M. ANTONELLI, *Ad gentes*, in S. NOCETI – R. REPOLE (a cura), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 6: *Ad gentes - Nostra aetate - Dignitatis humanae*, EDB, Bologna 2018, 317-318.

precedente, benché non si identifichi con quelle forme culturali. Il compito della teologia è rendere possibile mediante «una nuova investigazione» la comprensione della rivelazione da parte di ogni cultura, tenendo conto di quanto è avvenuto nel corso dei secoli, cioè della tradizione, che è la condizione di possibilità del giungere all'incontro con la rivelazione. Si delinea pertanto la possibilità di nuove teologie, se non nel metodo, almeno nell'esito.

Questa affermazione trova giustificazione in quanto si legge in *Gaudium et spes*, n. 62, dove si invitano i teologi a trovare modi sempre più adatti di comunicare la dottrina agli uomini del loro tempo, mantenendo tuttavia fedeltà ai metodi e alle esigenze della scienza teologica. Il collegamento tra «metodi» e «scienza teologica», da una parte riconosce che la teologia ha esigenze particolari rispetto a tutte le altre forme di sapere scientifico, dall'altra prevede che il metodo non sia unico. Tuttavia non perché ci siano metodi diversi nella ricerca teologica, bensì perché la scienza teologica è un arcipelago costituito da diverse discipline.

La recezione «creativa» del Vaticano II

Nel periodo immediatamente successivo al Vaticano II, se si prescinde dallo zelo iconoclasta che voleva stabilire un distacco radicale con la teologia precedente e dai tentativi di riproporre pari pari questa teologia, prende avvio una riflessione sul metodo, che inizialmente si focalizza sul rapporto tra esegeti e dogmatica/morale – già nell'aria agli inizi del Vaticano II²⁸ – e successivamente su due istanze tra loro correlate: il primato ermeneutico del contesto culturale e la priorità della prassi.²⁹

Per quanto attiene al primo aspetto, la questione nasceva dalle implicazioni dell'affermazione della Scrittura come anima della teologia. Il sottofondo della questione era l'attenzione alla storia dell'auto-comunicazione di Dio: se si deve assumere la storia come luogo della manifestazione di Dio, si deve anzitutto accertare quali siano i fatti che nei testi della Scrittura sono riletti in fasi successive sulla base delle esperienze delle comunità. Di questo modo di procedere, che voleva prendere le distanze dall'orientamento bultmaniano dell'ermeneutica biblica, si può vedere un esempio

²⁸ Si veda la raccolta di studi curata da H. VORGRIMLER, *Esegesi e dogmatica*, Edizioni Paoline, Roma 1967 (or. tedesco 1962), tra i quali va ricordato soprattutto il saggio di K. RAHNER, *Esegesi e dogmatica*, 39-93, dove si rimprovera agli esegeti di dimenticarsi di essere teologi cattolici (cf. p. 43).

²⁹ Si prescinde qui da tutto il lavoro finalizzato a commentare i documenti conciliari, la cui ricaduta non sempre ha evitato il rischio di trasformarsi in una nuova *Denzingertheologie*.

emblematico nella cristologia di Edward Schillebeeckx,³⁰ soprattutto dei primi due volumi: *Gesù, la storia di un vivente*,³¹ *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*.³² Il primo volume ha come obiettivo risalire alla vicenda di Gesù per mostrare come questa sia stata in grado di provocare una trasformazione in un gruppo di ebrei, il secondo illustra come esperienze diverse abbiano provocato interpretazioni diverse della vicenda dello stesso Gesù. Se il primo volume mette in rilievo la priorità ermeneutica del fatto («offerta di realtà»), il secondo quella dei soggetti che da quel fatto sono raggiunti.³³

Per quanto attiene al secondo aspetto, già il titolo del secondo volume lasciava intravedere la sintonia tra la visione del teologo olandese e quella che si stava sviluppando, prima in America Latina, poi anche in Africa e in Asia. Ci si riferisce all'orientamento liberazionista della teologia, che migrando verso l'Africa e l'Asia assumerà connotazioni nuove, legate alle culture, e in Asia anche alle grandi tradizioni religiose ivi diffuse.

La letteratura su questi orientamenti è sterminata, sintomo dell'interesse che suscitavano anche in Europa, dove peraltro molti dei teologi latino-americani si erano formati e dove avevano subito l'influsso della nuova teologia politica, che aveva trovato espressione significativa in Johann Baptist Metz, in ambito cattolico, e in Jürgen Moltmann, in ambito evangelico.

Il primato della prassi, tipico del pensiero neomarxista (in particolare di Ernst Bloch, per il Moltmann di *Teologia della speranza*), veniva recepito in America Latina nella Teologia della liberazione, che più propriamente si qualificava come teologia «desde la praxis de la liberación». Il testo più importante a questo riguardo, per quanto attiene al metodo, è rappresentato dallo studio di Clodovis Boff, *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*.³⁴ Qui, assumendo come punto di partenza soprattutto il pensiero di L. Altusser, il teologo brasiliano struttura una teoria del metodo teologico secondo una triplice mediazione: socioanalitica (MSA), ermeneutica (MH), pratica, che corrispondono ai tre verbi coniati da mons. Cardijn, fondatore della JOC, vedere, giudicare, agire.

³⁰ Le linee metodologiche di questa cristologia sono illustrate nel breve saggio *L'approccio a Gesù di Nazaret. Linee metodologiche*, Queriniana, Brescia 1972 (or. olandese 1972).

³¹ Queriniana, Brescia 1976.

³² Queriniana, Brescia 1980.

³³ Sullo sfondo della impostazione sta l'idea che «rivelazione non è [...] "azione salvifica di Dio nella storia", bensì tale azione salvifica in quanto sperimentata ed enunciata da credenti, in risposta alla domanda circa la definizione o il senso definitivo della vita umana» (*L'approccio a Gesù di Nazaret*, 20).

³⁴ Ed. Vozes, Petrópolis 1978; qui si userà la seconda edizione: 1982. Nella terza edizione (1993) lo stesso autore premette una prefazione autocritica, i cui contenuti sono ripresi nel suo *Teoria do método teológico*, Ed. Vozes, Petrópolis 1998.

La teologia del politico si costruisce grazie a due mediazioni teoriche fondamentali: la MSA e la MH. La prima le fornisce l'oggetto materiale, la seconda i mezzi di elaborazione specifica. Inoltre la Teoria (teologica) resta sempre determinata dalla relazione dialettica che ha con la Prassi (della Fede), mentre essa stessa interviene nella Prassi a suo modo, cioè teoricamente. Sicché mentre la MSA e la MH devono essere intese nella categoria di *medium quo* della Teologia, la Prassi deve esserlo nella categoria di *medium in quo*.³⁵

Obiettivo di questo tipo di riflessione, che, come già si diceva, si ispira a orientamenti europei,³⁶ era quello di evidenziare la responsabilità pubblica delle fede.³⁷

La teologia non solo cercava il dialogo con le scienze, fossero esse sociali o «esatte» (mutuando da queste concezioni o metodi),³⁸ ma cercava di uscire dagli ambiti accademici, che in Europa si ponevano in dialogo con la filosofia, per mettersi al servizio della prassi. Sintomatica al riguardo la dichiarazione dell'Associazione ecumenica dei teologi del terzo mondo (EATWT) al termine del suo primo congresso tenuto a Dar-es-Salaam nell'agosto del 1976:

Oggi le nostre Chiese sono dominate dalle teologie dell'Europa e del Nord America e queste rappresentano una forma di dominazione culturale. Esse vanno intese in quanto sono state generate da situazioni particolari di quei Paesi e non possono quindi essere acriticamente adottate senza porre la questione della loro rilevanza nel contesto dei nostri Paesi. Per essere fedeli al vangelo, e ai nostri popoli, noi dobbiamo riflettere sulla realtà delle nostre situazioni e interpretare la Parola di Dio in rapporto a questa realtà. Noi respingiamo in quanto irrilevante il tipo di teologia accademica che è separata dall'azione. Siamo disposti a una radicale svolta nell'epistemologia, che faccia

³⁵ BOFF, *Teologia e prática*, 377.

³⁶ L'opera di C. Boff è la rielaborazione della tesi di dottorato all'Università di Lovanio sotto la guida di A. Gesché.

³⁷ Per una illustrazione cf. G. CANOBBIO, *Teologia e storia: emergenza della responsabilità pubblica della fede*, in ANGELINI – MACCHI (a cura di), *La teologia del Novecento*, 413-468.

³⁸ A questo riguardo si dovrebbero ricordare i tentativi di W. Pannenberg, che si serve dell'idea di «campo» sviluppata dalla fisica moderna per descrivere la presenza/azione dello Spirito, sulla scorta delle antiche concezioni stoiche: tutti i campi di tensione che danno origine alle forze (e ai corpi) sarebbero riconducibili a un unico, ampio campo di forza. Dal punto di vista teologico questo potrebbe venir identificato con lo Spirito, il quale apparirebbe perciò come la condizione di possibilità della relazione tra Dio e la sua creazione, in quanto egli (esso) conferisce al mondo la sua struttura spazio-temporale, conferendo una consistenza autonoma alla realtà mondana, ma indicando al tempo stesso anche l'origine divina e la destinazione eschatologica della creazione (cf. *Teologia sistematica* 2, Queriniana, Brescia 1994, 94-101); come anche i tentativi di A. Dulles di fare teologia per modelli, mutuando il concetto di modello da T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Il teologo americano usa questo metodo sia per la Chiesa (*Models of the Church*) sia per la rivelazione (*Models of Revelation*).

dell'impegno il primo atto teologico e impegni a una riflessione critica sulla prassi storica del terzo mondo.³⁹

Il testo rappresenta lo specchio del *deplacement* della ricerca teologica: il terzo mondo si affaccia alla riflessione teologica con la convinzione che si debba cambiare il metodo, cosa che comporta anche il ripensamento dei contenuti della fede cristiana.⁴⁰

Lo sfondo sul quale questa convinzione si appoggia è la questione ermeneutica: l'interprete, sempre determinato dal contesto, assume la priorità rispetto al dato.⁴¹ Ciò che è in gioco è la verità rivelata: se questa, come abbiamo accennato sopra con una citazione di Edward Schillebeeckx, non si dà mai nella pura fattualità, bensì nella recezione di essa in contesti diversi, e questi diventano matrice di comprensioni plurime, la rivelazione non può essere ritenuta chiusa in un tempo e racchiusa in un libro. Non basta pertanto quanto papa Giovanni XXIII aveva indicato nel discorso di apertura del Vaticano II (11 ottobre 1962) relativamente alla distinzione tra contenuto e forma della dottrina: ora la «nuova» forma è il contenuto. Muta pertanto anche il modo di considerare la Scrittura in teologia.

Emblematica al riguardo è l'opera di Juan Luis Segundo, *Liberazione della teologia*.⁴² La tesi che Segundo sviluppa è che dalla Scrittura non si debbano attingere verità perenni, bensì un *metodo nell'affrontare i problemi*. Punto di avvio per l'illustrazione della tesi è la dichiarazione della necessità di una nuova ermeneutica. In questa la priorità spetta al presente, non al passato, sebbene i due debbano collegarsi mediante un *circolo ermeneutico* e cioè mediante il

continuo mutamento della nostra interpretazione della Bibbia in funzione dei continui mutamenti della nostra realtà presente, tanto a livello sociale che individuale. Ermeneutica significa interpretazione. Il carattere circolare di tale interpretazione consiste nel fatto che ogni nuova realtà esige una nuova interpretazione della rivelazione di Dio, un cambiamento della realtà da parte di quest'ultima e, quindi, una nuova interpretazione... e così di seguito.⁴³

³⁹ *Manifesto dei teologi del terzo mondo*, in *Il Regno/documenti* 22 (1977), 86. Nella Teologia della liberazione della prima ora era diventato abituale ripetere che la teologia è atto secondo, che sgorga dall'impegno per la liberazione dei popoli oppressi.

⁴⁰ Per una panoramica sintetica delle teologie del terzo mondo, cf. B. CHENU, *Nascita delle teologie dei Terzi mondi. Nuovi luoghi, nuove letture, nuovi metodi*, in G. CANOBBIO (a cura di), *Teologia e storia: l'eredità del '900*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 87-142.

⁴¹ Cf. G. CANOBBIO, *Teologia e contesto ecclesiale*, in G. LORIZIO – S. MURATORE (a cura di), *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 171-201.

⁴² Queriniana, Brescia 1976.

⁴³ SEGUNDO, *Liberazione della teologia*, 16.

Da questa concezione si ricava il compito della teologia: rispondere agli interrogativi che l'attuale situazione pone e che mettono in discussione le nostre abituali convinzioni. In altri termini, in teologia si lavora con il «dubbio ideologico», lasciando cioè che la realtà si ponga come fonte di interrogativi e come principio per una nuova interpretazione della fonte della nostra fede, la Scrittura. Se il circolo ermeneutico non è completo, non si dà teologia viva, «ossia legata a quella fonte di vita che è la realtà storica, senza la quale l'altra fonte divina di vita può seccarsi non per propria colpa, ma a causa della nostra impermeabilità».⁴⁴ Ciò che, in ultima analisi, decide se il circolo ermeneutico sia completo è la risposta che dalla rivelazione si ricava nei confronti del bisogno manifestato dalla realtà attuale, senza la pretesa di una risposta definitiva e universale.⁴⁵ Del resto, «la Bibbia non è il discorso di un Dio universale rivolto a un uomo universale». Ogni risposta sarà parziale, e sarà risposta se ci dice che cosa sia veramente utile per la liberazione cui Dio ci chiama e ci spinge.⁴⁶

Se questo è il senso del circolo ermeneutico, la teologia non potrà non incrociarsi con la sociologia e con la politica. Con la sociologia per il fatto che tramite essa si possono smascherare i meccanismi che «modellano la nostra teologia allontanandola dalla sua base rivelata e mettendola al servizio di interessi sociali».⁴⁷ Con la politica poiché non ci si può adattare alla realtà esaminata, tanto meno legittimarla con una specie di asettica, quindi falsa, illustrazione della verità. Il rapporto tra teologia e politica si fonda su due tipi di analisi: una relativa al comportamento umano e all'influenza della scienza su di esso, l'altra relativa alla teologia di Gesù rispetto alla teologia dei farisei. Nel primo caso, si prende in considerazione l'unico vero problema, cioè «quello di determinare se la teologia pon-

⁴⁴ *Ivi*, 42.

⁴⁵ *Ivi*, 54.

⁴⁶ Per illustrare la sua convinzione riguardo al circolo ermeneutico, Segundo analizza l'uso dello stesso in quattro autori: H. Cox, K. Marx, M. Weber, J. Cone. Dei quattro solo l'ultimo porterebbe a compimento il circolo, sebbene lasci aperta la questione della verità. Dall'analisi dei quattro modelli l'A. «spera» di aver chiarito: 1) «che una teologia degna di essere presa in considerazione da una persona seria nasce non da un interesse scientifico e accademico ma da un impegno umano pre-teologico, per cambiare e migliorare il mondo»; 2) «che la teologia, se non comprende i meccanismi ideologici della società stabilità, è un portavoce inconscio delle esperienze e idee delle classi e dei gruppi dominanti, invece di rendere nella sua purezza la parola di Dio»; 3) «che senza una sensibilità impegnata nel fare della teologia uno strumento e un'arma al servizio dell'ortoprassi ossia di una prassi di socialità e di liberazione, un falso concetto quasi magico dell'ortodossia stempera la teologia in concetti universali e astorici»; 4) «che dobbiamo far sprigionare la sovrana libertà della parola di Dio se vogliamo dire, in ogni situazione, ciò che vi è di creativamente liberante» (*ivi*, 56-57). Le quattro conclusioni mettono in evidenza il punto di partenza e di arrivo di ogni teologia che voglia essere liberatrice.

⁴⁷ *Ivi*, 68.

ga l'uomo in condizione migliore per scegliere e cambiare politicamente il mondo».⁴⁸ Nel secondo caso, si apprende che, mentre la metodologia di Gesù ha come criterio ultimo «il lenimento del dolore umano»,⁴⁹ la metodologia dei farisei parte dalle certezze teologiche e cerca di inquadrare in esse quanto avviene. Si preclude così la possibilità di riconoscere Gesù. In effetti, «sembra che le certezze teologiche, che si hanno prima, chiudano il cuore e la comprensione ai segni che permettono di riconoscere Gesù per quello che realmente è».⁵⁰ Di conseguenza, il problema della teologia non può essere quello di «*discendere dalle sue certezze sul terreno fluttuante della storia, della sociologia e della politica, perché una teologia che si proponesse questo, altro non sarebbe che quella squalificata da Gesù*».⁵¹ Ciò equivale a dire che non si può sapere in antecedenza quale sia il contributo che i cristiani danno al processo di liberazione. Esso, infatti, non può essere dedotto, nella sua concretezza, neppure dal messaggio di Gesù, perché, così come sta, questo è determinato dal contesto e se «Gesù vivesse e agisse oggi, direbbe cose molto diverse da quelle dette venti secoli fa».⁵² Coerentemente, «oggi noi dobbiamo scoprire senza di lui, non senza però il suo Spirito, ciò che direbbe per liberarci se vivesse nella nostra epoca».⁵³ Questo, tuttavia, può essere stabilito solo dall'interno della prassi di liberazione. Ma la scelta di partecipare a questa prassi si giustifica mediante una ideologia: «nessuno può *decidere* che la sua prassi fa parte della prassi unitaria dell'unico processo rivoluzionario se non basandosi sulla propria ideologia o sulla propria fede».⁵⁴ Per *ideologia* si intende «un'idea del fine e dei mezzi atti a tale processo».⁵⁵ Se però si introduce il tema dell'ideologia, dato che la fede è, di fatto, per molti il motivo giustificante la prassi di liberazione, si pone il problema del rapporto tra fede e ideologia. Esse stanno intrinsecamente connesse, per il fatto che la fede, intesa qui come adesione a dei valori assoluti, si attua sempre mediante un'ideologia. La differenza fondamentale sta in questo:

⁴⁸ *Ivi*, 106.

⁴⁹ *Ivi*, 109.

⁵⁰ *Ivi*, 112s.

⁵¹ *Ivi*, 111.

⁵² *Ivi*, 119.

⁵³ *Ivi*.

⁵⁴ *Ivi*, 136.

⁵⁵ *Ivi*, 137. J.L. Segundo riprende questa descrizione di ideologia anche nella lunga Introduzione a *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré. Dos Sinóticos a Paulo*, Paulus, São Paulo 1997, in part. 19-97.

la fede «*impone* un valore assoluto *oggettivo*»,⁵⁶ mentre l'ideologia non lo impone. Più precisamente, la fede mette in contatto con la fonte oggettiva di ogni verità, ma, bisogna aggiungere, tale incontro «viene operato in un processo di ricerca ideologica e porta immediate conseguenze ideologiche».⁵⁷ Queste consistono nel dare orientamento alla propria vita. Tale orientamento tuttavia non può essere definitivo, per il fatto che la fede, rimandando all'assoluto, relativizza qualsiasi orientamento; d'altra parte le situazioni che mettono in crisi le ideologie rimandano oltre le stesse, alla fede. Mediante l'ideologia in tal modo «impariamo a imparare»,⁵⁸ e in questo consiste appunto la fede, la quale pertanto non ha un contenuto proprio da dare all'ideologia, ma ne costituisce la «riserva» in quanto la relativizza e insieme la fonda. In tal senso la verità rivelata non è una verità *finale*, per quanto assoluta essa sia, ma è un elemento fondamentale per la ricerca della verità. Questa ricerca poi è continuamente aperta, e il criterio di essa non può che essere storico, più precisamente il servizio al processo di liberazione.

È questo medesimo rapporto tra fede e ideologia che troviamo nella rivelazione di Dio: la fede costituisce l'elemento permanente e unico, l'ideologia l'elemento mutevole e articolato a seconda delle diverse circostanze storiche. La Scrittura, in ultima analisi, non sarebbe altro che la successione di ideologie religiose, cioè di «sistemi di fini e mezzi», ciascuno messo in rapporto con il suo contesto e solamente in questo contesto comprensibile.⁵⁹

Questa convinzione permette alla Teologia della liberazione di mantenersi libera nello scegliere l'ideologia che nel suo contesto risponde meglio ai problemi che la realtà pone. Nella scelta si potrebbe procedere in due modi: 1) cercare nella Scrittura situazioni simili alle attuali e assumere l'ideologia che in quella situazione è stata creata ed è attestata dalla stessa Scrittura. Tale via si mostra però impraticabile, date le trasformazioni culturali e storiche intervenute; 2) inventare oggi «l'ideologia usata da un evangelio contemporaneo»;⁶⁰ e per realizzare questo «la fantasia e la creatività *secolari* o profane sarebbero più atte e più ricche».⁶¹ Ciò suppone che non si comprenda la rivelazione come un deposito, ma come un processo che continua. Coerentemente, la fede «non è un contenuto sintetico, universale e atemporale della rivelazione quando la si è sbarazzata dalle ideologie. È, invece, la maturità delle ideologie, la possibilità di sprigiona-

⁵⁶ SEGUNDO, *Liberazione della teologia*, 145.

⁵⁷ *Ivi*.

⁵⁸ *Ivi*, 147.

⁵⁹ *Ivi*, 158.

⁶⁰ *Ivi*, 159.

⁶¹ *Ivi*, 160.

re pienamente e coscientemente il contenuto ideologico dal quale dipende la vera e reale liberazione degli uomini».⁶² In ultima analisi, la fede non è altro che *apprendere ad apprendere*, cioè capacità di non fissarsi su alcuna ideologia come definitiva, ma di lasciarsi determinare dalla situazione nuova che mette in crisi l'ideologia precedente.

In questa visione, il riferimento alla Scrittura cessa di essere assunzione di contenuti precisi e definitivi; diventa piuttosto accettazione del processo di apprendimento, in essa attestato, come normativo rispetto ad altri processi; la Scrittura, infatti, ha la funzione di insegnarci a inventare ideologie.

Non è difficile vedere che permane per la teologia la necessità di riferirsi alla Scrittura, ma non più nel senso indicato sia da *Optatam totius*, n. 16, sia da *Dei Verbum*, n. 24. Qui si attua una lettura della Bibbia non solo selettiva, perché funzionale a uno scopo pratico (la liberazione, che richiede necessariamente una ideologia), ma pure finalizzata a imparare come costruire ideologie, e quindi in funzione semplicemente metodologica. Sicché nel «circolo ermeneutico» non è la Scrittura a svolgere la funzione principe, bensì l'opzione previa per la liberazione dei poveri. La Scrittura «serve» a imparare come nelle diverse situazioni storiche si possano trovare strumenti atti al raggiungimento del fine, che è indicato dalla fede, il cui contenuto è pregiudizialmente stabilito nella liberazione.

L'ombra lunga della svolta verso il soggetto si fa avvertire in questo orientamento, come pure nell'orientamento che in nome della pluralità delle culture prefigura il pluralismo teologico. A questo tema la Commissione teologica internazionale aveva dedicato un documento con quindici tesi pubblicato il 5 ottobre 1972.⁶³ Alla elaborazione aveva dato il suo contributo anche Bernard Lonergan.⁶⁴ Il tema diventava urgente, soprattutto

⁶² *Ivi*, 166.

⁶³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, EDB, Bologna 1974.

⁶⁴ Nel volume appena indicato, che raccoglie i contributi di alcuni membri della Commissione, non appare però un testo di Lonergan, sebbene J. Ratzinger nel commento alla prima Tesi lo citi, richiamando soprattutto la conversione: la fede è correlata alla conversione e non alle differenze nei gradi di comprensione (p. 19). Il gesuita canadese pubblicherà però la rielaborazione del suo contributo al lavoro della CTI (*Il pluralismo dottirinale*, Edizioni Paoline, Catania 1977, or. 1971) nel quale illustra la sua convinzione: la pluralità di popoli comporta una pluralità circa la comunicazione. Occorre dire in un'altra cultura ciò che finora non è stato detto. Ciò denota la vitalità della fede, che è per tutti i popoli e quindi è assimilabile da tutti. Confinare la Chiesa cattolica nella mentalità classicista sarebbe mantenerla fuori del mondo moderno, prolungando la crisi che già da troppo tempo la travaglia (cf. *ivi*, 22). Il pluralismo va pertanto perseguito, senza timore di diventare relativisti. Il pluralismo «si fonda sulla differenza culturale, sulla differenziazione più o meno grande della coscienza, sulla presenza o assenza della conversione religiosa, morale e intellettuale» (*ivi*, 61). Il tema verrà ripreso nel 1972 in *Method in Theology*, 300-311; 326-330.

nel contesto immediatamente successivo al concilio, che, come abbiamo accennato sopra, assumendo una concezione antropologica e non classica di cultura apriva alla possibilità/necessità di una pluralità di teologie.

Il problema che si poneva era però come salvaguardare l'unità della fede nella pluralità delle interpretazioni. Il documento della Commissione teologica internazionale lo affrontava e indicava la soluzione con riferimento alla verità oggettiva totale.⁶⁵ Proprio qui però stava la difficoltà: come si raggiunge la verità oggettiva totale? Se prevale la percezione di essa in una cultura, se la verifica di essa sta nella prassi e questa è determinata dal contesto sociale – che però nella riflessione teologica non si dà mai senza una mediazione analitica, che richiede modelli interpretativi selezionati in base all'obiettivo che si deve/vuole raggiungere – diventa alquanto difficile cogliere la verità che unisce. Certo, si potrebbe rimanere alla Scrittura o ai simboli di fede; ma in questo modo si sposterebbe soltanto il problema: sia Scrittura sia simboli di fede sono nati in culture diverse, e quindi come possono essere intesi come normativi?

Il problema diventava quello del rapporto tra verità e interpretazione. E si rendeva particolarmente acuto in due continenti, l'Africa e l'Asia, i cui vescovi al Sinodo del 1974 avrebbero fatto sentire la loro voce in riferimento alla necessità dell'inculturazione, con accentuazioni diverse: mentre per l'Africa la prospettiva sarà prevalentemente, almeno agli inizi, quella dell'annuncio del vangelo a culture ataviche,⁶⁶ per l'Asia la prospettiva sarà quella del dialogo con le grandi religioni. Nei due casi la questione del rapporto tra verità evangelica e annuncio diventava spinosa e si incrociava, talora in modo critico, con la questione del primato della prassi liberatrice.⁶⁷ Si profilava infatti la funzione anzitutto pratica della

⁶⁵ Cf. Tesi 15: «La necessaria unità della fede e della comunione non impediscono una diversità di vocazioni e di preferenze personali nella maniera di accostarsi al mistero di Cristo e di viverlo. La libertà del cristiano (cf. Gal 5,1-13), lungi dall'implicare un pluralismo illimitato, esige uno sforzo verso la verità oggettiva totale non meno che la pazienza di fronte alle coscienze deboli (cf. Rm 14,15; 1Cor 8)» (COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, 72).

⁶⁶ Andrebbe ricordata la Dichiarazione dei vescovi africani e malgasci al termine del Sinodo del 1974, nella quale si manifestava la necessità di una teologia africana ai fini di una efficace incarnazione del vangelo nella vita dei popoli africani: cf. F. BUTTURINI, *Le nuove vie del vangelo. I vescovi africani parlano a tutta la Chiesa*, EMI, Bologna 1975, 287-291. La Dichiarazione considera conclusa la fase dell'adattamento e necessaria la via dell'incarnazione. Questo termine è diventato pervasivo, giustificato con il riferimento all'incarnazione del Verbo. Sulla pertinenza del parallelo si dovrebbe eccepire.

⁶⁷ Per l'Africa basti un riferimento al teologo camerunense J.M. ELA, *Identité propre d'une théologie africaine*, in C. GEFFRÉ (a cura di), *Théologie et choc des cultures*, Cerf, Paris 1984, 23-54 (un pressante appello a elaborare una teologia che tenga conto della situazione di oppressione delle masse africane; infatti, una teologia legata alle tradizioni ancestrali, ormai sconosciute alle nuove generazioni, offrirebbe alibi ai dittatori); per l'Asia un riferimento ad A. PIERIS, *Una*

teologia, che implicava la priorità dell'attenzione alle situazioni concrete dei popoli rispetto all'attenzione a quanto la rivelazione attestata indicava. Emblematico quanto C. Boff scriveva: il teologo «deve stare maggiormente attento a quanto succede nella comunità e nella società in generale che non al senso passato delle pagine della Scrittura. Per lui è più importante teorizzare "ciò che lo Spirito dice alle Chiese" che imparare quanto il medesimo Spirito disse una volta».⁶⁸ E lo Spirito parla attraverso la storia.

Il postulato dal quale si prende avvio è che Dio continua a parlare oggi – l'uso del prologo di Ebrei, come di Giovanni 3,8, diventa pervasivo – e lo fa mediante gli avvenimenti, oltre che mediante le religioni. Queste devono pertanto essere riconosciute come luoghi di autentica esperienza di Dio e quindi come luoghi di rivelazione. Di conseguenza, alla teologia non basta più riferirsi alla Scrittura canonica cristiana; deve riferirsi anche alle Scritture sacre delle altre religioni perché anch'esse sono attestazione della rivelazione. Se nel rinnovamento della teologia indotto dal Vaticano II il punto di riferimento era Gesù Cristo considerato come il compimento dell'auto-comunicazione di Dio attestata nella Scrittura cristiana, ora il punto di riferimento è lo Spirito, molte volte sganciato anche da Cristo e non solo dalla Chiesa.

Non si sfugge però all'impressione che l'appello allo Spirito sia funzionale a legittimare la pluralità la cui matrice sta nella pluralità delle culture. In fondo, si avrebbe anche qui il risvolto della comprensione della teologia come ermeneutica, che pone il soggetto – nel e con il suo mondo – come prioritario nel processo interpretativo. Sullo sfondo si profila il tema della verità, non in generale, ma della verità che è la rivelazione avvenuta nella storia di Gesù.

Una proposta «fuori coro»

Su questo tema in Italia ha richiamato l'attenzione la cosiddetta Scuola di Milano, che fin dall'inizio aveva orientato la sua ricerca sul problema del metodo.⁶⁹ Introducendo il volume programmatico, *L'evidenza e la fede*,⁷⁰ che raccoglie i saggi più significativi apparsi sulla rivista *Teologia*, che

teologia asiatica della liberazione, Cittadella, Assisi 1990 (che cerca di collegare attenzione alle culture/religioni asiatiche e condizioni di povertà delle grandi masse popolari. Da queste stavano nascendo teologie contestuali: la teologia del *minjung* coreana, la *waterbuffalo theology* tailandese, la teologia *dalit* indiana).

⁶⁸ BOFF, *Teología e práctica*, 268.

⁶⁹ Cf. M. Epis (a cura di), *Fare teologia in Facoltà. Percorso storico e opzioni teoriche*, Glos-sa, Milano 2018.

⁷⁰ Glossa, Milano 1988.

aveva avviato le sue pubblicazioni nel 1976, Giuseppe Colombo, capofila del *think-tank* della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, delineava il compito che la Facoltà avrebbe assunto: proporre una teoria della ragione teologica.⁷¹ La scelta derivava da una constatazione: a partire dall'epoca moderna la ragione teologica avrebbe vissuto di un complesso di inferiorità, dal quale né il tentativo di restaurazione tomista di Leone XIII né il Vaticano II avrebbero liberato. Si poneva pertanto la necessità che la ragione teologica, uscendo dalla figura apologetica che l'aveva connotata nell'epoca moderna, privilegiasse l'intenzione critica, che peraltro è conaturata all'universalità della fede, la quale accetta senza alcun timore o pregiudizio di esporsi al procedimento critico e quindi è attenta ad accogliere tutte le provocazioni.

Accogliere le provocazioni non significava tuttavia adattare la teologia delegando la progettazione della criticità a una ragione esterna a se stessa. E ciò perché la fede reclama la critica, sa cioè di potersi giustificare in sede critica, e quindi non va contrapposta alla ragione, come invece è avvenuto nell'epoca moderna. Piuttosto, la fede non sta «accanto» alla ragione per esprimere l'umano in forma «altra»; essa esprime l'umano in quanto aperto alla rivelazione, non in quanto alternativo alla ragione. Rivelazione poi non è da intendere in termini di verità metastorica, bensì in termini di evento storico: la vicenda di Gesù di Nazaret.⁷² Coerentemente, la fede si configura come un sapere poiché il suo oggetto è storico e quindi riconoscibile dalla ragione. «Su questo presupposto [...] il compito della ragione teologica è precisamente quello di formalizzare l'intelligibilità della rivelazione in modo soddisfacente per la ragione critica, e più propriamente di adeguare la ragione critica al sapere della fede, che si legittima precisamente in quanto "realizza" – lunghi dal contraddirsi o negare – la struttura originaria della ragione».⁷³ Ciò comporta che la ragione teologica

⁷¹ Il saggio porta come titolo appunto *La ragione teologica* (pp. 7-17).

⁷² La descrizione della rivelazione come «principio» della ragione teologica si ha nel saggio scritto da A. BERTULETTI e P. SEQUERI, *La rivelazione come «principio» della ragione teologica*, in FACOLTÀ TEOLGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *La teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno*, Morcelliana, Brescia 1979, 149-193; ripreso poi, con alcune variazioni, in *L'evidenza e la fede*, 201-234, decurtato però del § 5 «Ripresa sintetica: la forma della verità di Dio e la rivelazione del senso assoluto»: cf. *La teologia italiana oggi*, 185-193. Di questo saggio merita di essere ripresa la descrizione sintetica del sapere teologico, che «assume in proprio l'interrogazione radicale intorno alla verità e quindi si pone come un suo svolgimento legittimo, senza delegarla a un sapere supposto già costituito o mutuarla dai canoni di qualche disciplina particolare, implica di restituire lo spazio proprio della domanda ontologica, la quale trascende la distinzione fra esperienza e teoria, giacché ne ricomprende i termini dentro la struttura dell'evidenza storica» (ivi, 184; in *L'evidenza e la fede*, 230, con leggere variazioni che aiutano a rendere più chiaro il pensiero).

⁷³ COLOMBO, *La ragione teologica*, 14.

ca si assuma il compito di mostrare che la ragione critica non può essere identificata con la ragione ermeneutica, che ha dimenticato la questione della verità riducendola alla questione del senso; altresì di mostrare che la questione della verità non può essere risolta nella questione della «evidenza sperimentale» quale criterio esclusivo e totalizzante del sapere. Per poter realizzare questo compito la ragione teologica deve aprire la ragione alla nozione di «evidenza simbolica», che «integra il duplice riferimento ineludibile alla verità assoluta e incondizionata nella sua trascendenza e alla libertà come esercizio necessario per il suo riconoscimento, in quanto la verità nella sua absolutezza del "compimento del tutto" si dà e quindi si può riconoscere solo nella forma dell'"anticipazione", che in questo senso si dice "simbolica"».⁷⁴ In tal senso la ragione teologica trasforma il sapere precritico della fede in sapere critico.

A partire da questa visione si rivolgevano notazioni critiche sia nei confronti delle teologie «politiche» sia nei confronti delle teologie contestuali. Nelle pubblicazioni della Facoltà Teologica di Milano – che raccolgono in genere gli atti dei convegni annuali – si ripropone con costanza una prospettiva metodologica: quella che dà priorità ermeneutica alla «verità» rispetto alla condizione storica, alla quale la teologia deve far «vedere» la verità.⁷⁵

⁷⁴ *Ivi*, 15.

⁷⁵ Questa medesima prospettiva si fa valere nel confronto con altri modi di pensare la teologia: si prenda ad es. la rilettura critica che P. Sequeri fa dell'opera di I. MANCINI, *Novecento teologico*, nel breve, ma denso saggio *L'immagine della teologia secondo la filosofia della religione. Nota retrospettiva in occasione del Novecento teologico di I. Mancini*, in *Teologia* 3 (1978), 3-12. Il *Leitmotiv* che accompagna i saggi relativi allo statuto della teologia si trova anche nelle riletture critiche degli orientamenti delle teologie contemporanee: cf., ad es., G. COLOMBO, *La teologia politica di Johannes Baptist Metz*, in *Teologia* 4 (1979), 327-367, nel quale si fa notare che il teologo tedesco risolverebbe la verità nella rilevanza, precludendosi però «la professione della verità intesa come assoluto e incondizionato, che, se non può essere il correlato né il prodotto di una riflessione asoggettuale, d'altro lato non può essere risolta prassisticamente nella "rilevanza", sia pure di una rilevanza assolutamente universale, che evidentemente non ha il potere di produrre il cambiamento di segno» (pp. 362-363). Non dissimili le notazioni critiche rivolte alla Teologia della liberazione latinoamericana: cf. *La prassi nella «Teologia della Liberazione» (TL)*, in *L'evidenza e la fede*, 182-198. Andrebbe riletta anche l'icastica «difesa» della teologia praticata dalla rivista *Teologia* proposta da G. COLOMBO, «*Teologia* e la teologia», in *Teologia* 6 (1981), 3-15, dove, rintuzzando le accuse velate alla teologia praticata in Facoltà, si fa valere la funzione della teologia, oltre la radicazione geografica, ma non oltre la storicità: «Poiché infatti il compito proprio della teologia, all'interno della fede, si specifica non tanto nella conoscenza della verità che è il dono proprio della fede e che la teologia riceve dalla fede, ma piuttosto nel riconoscere ed esibire le ragioni della verità di fronte all'intelligenza critica (credente e non), consegue necessariamente che la teologia non può riposare nella professione della verità immutabile e senza storia, ma deve "convertirsi" incessantemente alla storia, cioè all'esperienza – o, come dicevano gli antichi, al "sensibile" – perché proprio e solo nel riferimento alla storia la verità può far valere e quindi esibire le sue ragioni eterne» (p. 14).

Ovvio che per recuperare la «verità», che è quella di Gesù – meglio detto: che è Gesù nella totalità della sua vicenda in quanto è la «verità» detta da Dio, cioè la rivelazione «storica»⁷⁶ – si deve fare ricorso all'attestazione biblica, cui la teologia deve necessariamente tornare.

Il problema sta però nel modo di riferirsi all'attestazione biblica, come sopra abbiamo richiamato. Detto in altri termini, si tratta di verificare il rapporto tra esegeti/teologia biblica e teologia sistematica. Toccava ancora a Giuseppe Colombo proporre la descrizione di questo rapporto, coerentemente con la figura di teologia praticata nella Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Ci si può riferire almeno al saggio *Dogmatica e biblica*,⁷⁷ in esso si attribuisce alla teologia biblica il punto di partenza adeguato di tutta la teologia; sicché è «la teologia successiva che deve giustificare se stessa nei confronti della teologia biblica, non è invece la teologia biblica che deve giustificare la teologia successiva».⁷⁸

Questa visione appare coerente con la concezione generale di teologia, come sapere critico della «verità» da far valere di fronte ad ogni cultura. Questa impostazione libera dalla selezione di testi biblici a partire dalle necessità del soggetto o della cultura; qualora infatti si selezionassero testi a favore del soggetto, sia esso singolo o collettivo, si attuerebbe un'operazione ideologica che pregiudica il mostrarsi della «verità» e quindi l'accettare ad essa.⁷⁹

⁷⁶ A questo riguardo andrebbero riletti i due saggi di G. COLOMBO, *La problematica del dogma nella teologia postconciliare. I. Dogma e verità; II. Dogma e linguaggio*, in *Teologia* 3 (1978), 203-224; 301-331; con leggere variazioni i due articoli sono ripresi in *L'evidenza e la fede*, 276-335. Sintonica, almeno in linea generale, la prospettiva offerta da C. COLOMBO nel saggio, *Osservazioni sul valore metodologico della tradizione teologica*, in *Teologia* 4 (1979), 211-219 (nella titolazione interna tradizione diventa traduzione), che attribuisce al teologo il dovere di conoscere e comprendere la cultura del suo tempo, ma non può dipendere da essa «perché il suo criterio di giudizio è la fede della Chiesa e non la cultura» (p. 219).

⁷⁷ In *Rivista Biblica* 21 (1973), 241-278; ora in G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 627-658.

⁷⁸ *Ivi*, 641.

⁷⁹ Sulla questione del rapporto tra esegeti e dogmatica si dovrebbero considerare i numerosi articoli di G. Segalla apparsi su *Teologia* e verificare ancora una volta che il «dialogo» tra esegeti e sistematici non aveva raggiunto (nei limiti temporali che ci siamo imposti) esiti soddisfacenti. Lo riconosceva anche A. BONORA nell'articolo *Vent'anni dopo la costituzione dogmatica Dei Verbum: il metodo esegetico (critica e teologia)*, in *Teologia* 10 (1985), 287-306, ovviamente non solo in riferimento alla teologia praticata in Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Si dovranno aspettare gli ultimi anni del secolo scorso per trovare nei sistematici un riferimento quasi costante all'opera di P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. Il primo volume di quest'opera era apparso in traduzione italiana nel 1985 presso la Paideia di Brescia (Bonora nell'articolo appena citato si limita a proporlo come «originale e interessante tentativo di coniugare l'esegeti scientifica e la lettura credente dell'AT e del NT»: *Vent'anni dopo la costituzione dogmatica Dei Verbum*, 298). Nel 2001 l'editrice Glossa tradurrà il secondo volume (originale 1990), come primo volume di una collana di studi biblici, con una Introduzione di A.

In questa prospettiva, la teologia, intesa come sapere critico della fede, si prefigge di far valere la verità; questa, in quanto salvifica, non si lascia rinchiudere in nessuna forma precostituita, e quindi anche nei confronti delle culture – come in genere delle situazioni concrete dell'umano – si propone come eccedente e per ciò in grado di aprire a orizzonti inediti dell'umano, quelli apparsi in Gesù di Nazaret, che è insieme verità di Dio e verità dell'essere umano. A questa verità si accede nella fede, che è un sapere non mutuato da altrove, bensì dalla rivelazione che si trova attestata nella Scrittura.

Si diceva di una voce «fuori coro» poiché si pone come critica del dominante orientamento ermeneutico.

La critica che si rivolge a questo orientamento milanese è che, alla fine, la situazione storica delle persone e dei popoli sembra non essere determinante agli effetti dell'elaborazione teologica.

Non si può tuttavia negare che l'istanza difesa dalla cosiddetta Scuola di Milano provochi a domandarsi se la teologia, che è il sapere critico della fede, non possa diventare guida al sapere critico richiamandolo al suo originario obiettivo, che è la ricerca della verità. Se in alcuni orientamenti sopra considerati la teologia si è lasciata «imporre» dall'esterno metodi di ricerca in vista della comunicazione e/o del dialogo, ci si potrebbe domandare se la teologia non possa anche mostrare l'originalità della sua fonte e forma di sapere da far valere nell'agorà dei saperi.

Per un germinale confronto con Lonergan

La ricerca di Bernard Lonergan sul metodo, che aveva preso avvio già nella esposizione dei trattati scolastici e aveva trovato in *Insight* i presupposti relativi all'apprensione nell'atto del conoscere, si pone nel contesto qui sopra sommariamente descritto, si sviluppa avendo sullo sfondo indicazioni e procedimento dei documenti del Vaticano II, il desiderio di prendere distanza dal passato – contrariamente al programma preconciliare del

BERTULETTI, *Un modello di teologia biblica*, IX-XXXIV, nella quale risuona una delle convinzioni guida della teologia praticata in Facoltà: «Nella rivelazione cristologica si manifesta pienamente ciò che era già contenuto nel nucleo originario della fede di Israele. Nella storia di Gesù non si tratta solo della coerenza con un senso di Dio che è dato indipendentemente da questa storia, ma del fatto che la storia di Gesù realizza la verità di Dio che essa manifesta. Perciò essa porta inseparabilmente sulla verità di Dio e di Gesù: il riconoscimento di Gesù non è mediato da un concetto di Dio esterno alla sua storia, poiché è questa storia che decide del senso di Dio» (XXXII). L'indirizzo di Teologia biblica della Facoltà Teologica di Milano aveva dedicato molti seminari al tema: ne dà conto R. VIGNOLO, *La Bibbia anima della teologia*, in EPIS (a cura di), *Fare teologia in Facoltà*, 281-325.

ressourcement –, i primi vagiti delle teologie dai terzi mondi.⁸⁰ Al centro del suo interesse sta il desiderio di superare la separazione tra teologia e orizzonte culturale, che si riscontra nell'epoca moderna. A fronte di una tendenza, rappresentata emblematicamente da Leslie Dewart, *Il futuro della fede*,⁸¹ che riteneva necessario ripensare la verità cristiana liberandola dallo stretto legame con la filosofia greca, operando quindi una forma di de-ellenizzazione, Lonergan ritiene che dal passato si può imparare a non essere inghiottiti dalla cultura, agganciando la teologia allo sviluppo patristico e alla metodologia tomista, ritentando in particolare l'operazione compiuta da Tommaso nel suo tempo. Per questo è necessario sviluppare un nuovo metodo che permetta alla teologia di inserirsi pienamente nell'orizzonte contemporaneo in modo scientifico, critico ed esistenziale, seguendo l'invito di Giovanni XXIII all'aggiornamento e restando fedeli al programma di Leone XIII «*vetera novis augere et perficere*». Le otto specializzazioni hanno appunto lo scopo di immettersi nel processo della tradizione per giungere alla comunicazione, il cui obiettivo è rendere possibile alle persone, la cui coscienza è sempre storicamente e culturalmente determinata, di vivere consapevolmente l'esperienza dell'amore di Dio che è stato effuso nel nostro cuore mediante lo Spirito Santo. Se si tiene conto di questo obiettivo, anche le obiezioni rivoltegli da Rahner,⁸² tra le quali la metodologia proposta da Lonergan sarebbe troppo generica e non varrebbe specificatamente per la teologia, cadono. Infatti l'obiettivo ultimo è la conversione religiosa, che porta a compimento il dinamismo intenzionale della coscienza, che è transculturale.

In questo modo, si può dire che Lonergan tiene conto sia dell'istanza delle teologie contestuali sia della provocazione della Scuola di Milano.

Giacomo Canobbio
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
Via Bollani, 20
25133 BRESCIA
giacomocanobbio@alice.it

⁸⁰ Non si possono dimenticare al riguardo le richieste avanzate a Kinshasa da T. Tshibangu nel suo dialogo con A. Vanneste alla Facoltà Teologica dell'Università Lovanium della capitale dello Zaire nel 1960: il giovane teologo zairese auspicava la possibilità di una teologia africana, mentre il teologo fiammingo replicava: «*D'abord une vraie théologie*». L'istanza era già stata avanzata nel 1956 da un gruppo di preti africani studenti di teologia in Europa nel dossier *Des prêtres noirs s'interrogent*, che si domandavano se non si dovesse tenere conto delle culture africane per annunciare il vangelo in quel continente.

⁸¹ Queriniana, Brescia 1968 (or. 1966).

⁸² *Osservazioni critiche sull'articolo di B.J.F. Lonergan «Functional Specialties in Theology*», in *Rassegna di Teologia* 12 (1971), 46-48; Lonergan aveva anticipato su *Gregorianum* nel 1969 (pp. 485-505) le otto specializzazioni in teologia.

Sommario

L'opera di Bernard Lonergan si colloca nel processo di rinnovamento della teologia avviato già nei decenni precedenti al concilio Vaticano II. Il breve saggio intende descrivere in forma sintetica questo processo, che ha compor-tato le seguenti tappe: 1) la critica e il superamento del manuale neoscola-stico, soprattutto del metodo regressivo da questo praticato; 2) le indicazioni del Vaticano II circa lo studio della sacra Scrittura come anima della teologia e circa il metodo genetico nella spiegazione della dogmatica; 3) la recezione «creativa» del Vaticano II nella duplice direzione del pluralismo teologico e del primato della *prassi*; 4) l'assunzione della prospettiva ermeneutica, che riconosce priorità al soggetto nel suo contesto culturale; 5) la ripresa della prospettiva che intende far valere la verità a fronte dell'interpretazione. *Method in Theology* cerca di indicare una via mediana tra le teologie contestuali e l'istanza veritativa.

Summary – The Question of *Method in Theology* in the Second Half of XX Century

The work of Bernard Lonergan is part of the process of renewal of theology already started in the decades preceding the Second Vatican Council. The short essay intends to briefly describe this process, which has involved the following stages: 1. The critique and the overcoming of the neo-scholastic textbook, above all of the regressive method practiced by it; 2. The indications of Vatican II about the study of Sacred Scripture as the soul of theology and the genetic method in explaining dogmatics; 3. The «creative» reception of Vatican II in the dual direction of theological pluralism and the primacy of praxis; 4. The assumption of the hermeneutic perspective, which gives priority to the subject in its cultural context; 5. The resumption of the perspective that intends to assert the truth in the face of interpretation. Method in Theology seeks to indicate a median path between contextual theologies and the instance of truth.