

LA TEOLOGIA ITALIANA

Percorsi e prospettive

Premessa

L'introduzione al panorama della "teologia italiana" impone una delimitazione temporale. Occorre concentrarsi sulla seconda metà del secolo, perché è soprattutto in questo periodo che si può riconoscere alla teologia italiana una qualche consistenza e vitalità. La consapevolezza della *geograficità* del lavoro teologico in Italia diventa significativa in concomitanza con la scoperta del carattere *storico* della teologia. Come procedere nel disegnare in modo persuasivo un tale panorama? Mi sono lasciato guidare da un'immagine, che intende onorare questa occasione in cui celebriamo i vent'anni di *Vivens Homo*, la rivista accademica della Facoltà teologica dell'Italia centrale. Ho immaginato di fornirvi una sorta di planimetria articolata in cinque sezioni per la visita guidata a un'ideale galleria che porta il titolo di "Novecento Teologico Italiano". Qui troviamo ordinati in bella evidenza la rappresentazione di figure, istituzioni e prospettive della teologia in Italia degli ultimi cinquant'anni. Come per ogni mostra si tratta di un "racconto" in cui la "Guida" tende ad indirizzare lo sguardo soprattutto su alcune figure e momenti, lascia volutamente spazi non spiegati da completare, sembra persino dimenticare alcune aree per suscitare la reazione del visitatore, ma soprattutto enfatizza un "filo rosso" di lettura del percorso. Ogni visita, però, ha un tempo e uno spazio delimitato e la guida che vi accompagna non ha la pretesa di farvi vedere tutto, ma dovrà stimolare la curiosità per un ritorno più calmo e meditato. Le cinque sezioni che vi presento sono divise in due parti: una retrospettiva e l'altra prospettica, rispettivamente intitolate *memoria* e *futuro*.

1. *MEMORIA*: PAESAGGI DELLA TEOLOGIA ITALIANA DEL SECONDO NOVECENTO

1.0 *Portale di ingresso*. Una prima sosta va fatta sul portale d'ingresso. Esso presenta il bastione turrato e un po' incombente della *teologia (neo)scolastica*. La teologia italiana nella prima metà del Novecento, salvo rare eccezioni, sta sotto il segno della "teologia romana" di impronta scolastica. Per una ragione semplice: il suo luogo di insegnamento, prima del Concilio, erano prevalentemente i Seminari. La grande maggioranza dei suoi docenti era di formazione romana e aveva fatto gli studi tra la Gregoriana e la Lateranense. A queste bisogna accostare il caso singolare del Biblico che ha forgiato una scuola italiana di biblisti di singolare valore. Senza escludere le altre facoltà legate agli ordini religiosi, cioè al carisma o alla prospettiva dell'ordine o dell'istituzione che la

promuoveva (l'Angelicum per i Domenicani, il PAS per i Salesiani, il Teresianum per i Carmelitani, l'Antoniano per i Francescani, l'Urbaniana per le missioni, per non citare che i più importanti...). Un luogo a parte avevano le Facoltà di Diritto Canonico, Liturgia, Patrologia, Arte cristiana, ecc. L'Urbe in ogni caso era fino al Concilio quasi la fucina esclusiva di formazione degli insegnanti di teologia in Italia.

L'assetto della teologia manualistica si fonda sul suo particolare connubio con la filosofia (neo-)tomista che è deputata alla elaborazione più alta della "verità naturale" attraverso lo strumento della *ratio*, mentre la teologia deve assumere dalla rivelazione biblica le verità "sopranaturali", conoscibili mediante la *fides*. L'esteriorità tra *ratio* e *fides* – per quanto poi la stessa *ratio* venga applicata alla piena illustrazione dei misteri rivelati – e il dualismo di naturale e soprannaturale rappresenta la struttura portante della teologia manualistica. Da un lato, la teologia manualistica ha avuto un successo che non si può spiegare solo con la sponsorizzazione da parte del Magistero, ma per la sua capacità di chiarezza quasi geometrica, ottenuta al prezzo della sua collocazione in una sorta di zona franca. Ne ha beneficiato la sua funzione pratico-formativa, che ha generato un manuale di teologia ad uso del pastore e uno di morale ad uso del confessore, pastore/confessore pensato come *defensor fidei* e medico dell'anima. Per questo essa si esprime anche nel genere letterario del manuale, del compendio, del prontuario. Uno tra i più famosi, ma non certo il più originale e creativo, è la *Synopsis Theologiae Dogmaticae* di M. Tanquerey che dal 1896 al 1947 ha contato ben 25 edizioni. Un tomista non sospetto l'ha gratificato della definizione di "un pio oltraggio all'intelligenza" (Maritain). D'altro lato, e per conseguenza, questa figura di teologia ha allargato, anziché colmare il divario tra pensiero cristiano e coscienza moderna, producendo una teologia cristiana, che è servita di più alla scuola che alla vita. L'uso di una lingua "scolastica" appunto, ha funzionato da antidoto non tanto alla contaminazione con il pensiero moderno, che per altro registrava già numerosi episodi con esiti non del tutto soddisfacenti (si pensi nell'Ottocento alla Scuola di Tubinga, per non parlare del Modernismo), quanto come censura per una critica che ne guadagnasse il contributo e ne discutesse radicalmente l'insufficienza teorica. Ambedue i risultati non sono da imputare tanto a san Tommaso e alla sua riflessione, ma all'uso che ne è stato fatto, premuti dal bisogno di una formazione sicura dei pastori e dall'intonazione apologetica della riflessione teologica in generale.

Tuttavia una fede «che presume di trasmettersi senza "pensarsi", in quanto ha lasciato, sia pure sotto forma di delega, alla filosofia, cioè alla *ratio* intesa come "estrinseca" alla fede, la funzione del pensare» (G. Colombo) è una situazione che va assolutamente oltrepassata. I fermenti di rinnovamento, che seguiranno in Francia, saranno i primi ad influenzare il panorama italiano.

1.1 *Teologia storica*. Dopo il portale d'ingresso nella *prima sezione* troviamo le indicazioni per collocare la teologia italiana almeno dentro il vasto

panorama della teologia europea. Considerata per molto tempo a rimorchio della teologia d'oltralpe, la teologia italiana è stata giudicata sovente una teologia di "importazione", prima della teologia francese, poi di quella germanica.

Nella prima direzione occorre far menzione delle grandi figure della teologia di area francofona, con una forte sensibilità alla teologia dei Padri della Chiesa (si pensi a Danielou, De Lubac), allo studio della storia della teologia (si veda Chenu, Bouillard, Fessard), all'interesse per le questioni ecclesiali, del laicato, del rapporto chiesa e mondo, dei ministeri, ecc (Congar). Qui la teologia italiana ha trovato una prima fonte di ispirazione per l'introduzione della *dimensione storica*. La restituzione del carattere storico della rivelazione, se da un lato, consente di apprezzare il metodo storico, con le sue straordinarie risorse, non solo come utile, ma necessario alla comprensione della rivelazione, dall'altro, però, approda a una tesi più radicale: la comprensione umana è essa stessa essenzialmente storica, non può comprendere anche l'eterno che in quanto si dà nel tempo e non lo può capire che in maniera storica. Prendendo sul serio la storicità della fede e, di conseguenza della teologia, la riflessione in ambito francese porta ad una forte relatività della teologia alla fede, che non si esprime solo in una vasta ricerca storica dei documenti della fede e delle figure della teologia, ma anche e soprattutto in un'ermeneutica del tempo presente, in una presenza al mondo e all'epoca attuale. Il "ritorno" a San Tommaso è visto come il caso emblematico per una comprensione storica della fede che si riappropria continuamente della sua intuizione spirituale e della sua costruzione teologica, tra di loro interdipendenti; la "conversione" al tempo presente attua un comprensione della rivelazione come accoglienza attuale nella fede di quel dato rivelato, che per un verso è inesauribile e per l'altro necessita di pensarsi continuamente nel tempo. L'ispirazione storica francese si fa sentire negli autori della Scuola di Venegono (C. Figini, C. Colombo, G. Oggioni, G. Biffi, G. Colombo), dove molti docenti del Nord si sono formati prima del Concilio. Ma questa ispirazione consentirà anche un incontro con altri filoni che per via propria avevano percorso un fecondo cammino: il rinnovamento liturgico e patristico con i nomi di Vagaggini, Marsili e qui da voi Barsotti; e il rinnovamento biblico con i padri nobili Galbiate, Piazza, Festorazzi (oltre ai Professori del Biblico).

Nella seconda direzione l'attenzione alla teologia tedesca è esplosa negli anni attorno al Vaticano II: la poderosa opera di traduzione (si pensi solo a Mancini, Rizzi, Bellini, Gherardini, Marranzini) ha fatto conoscere sia la grande teologia protestante (Barth, Bultmann, Cullmann, e poi più vicini a noi Moltmann, Pannenberg, Jüngel), sia la teologia cattolica collegata ai grandi nomi che hanno superato la teologia del "manuale" della neoscolastica e, in particolare, del neotomismo. Il superamento è avvenuto mediante l'introduzione della "svolta antropologica" (si veda K. Rahner, E. Schillebeeckx), che afferma l'implicazione del soggetto storico nella conoscenza della rivelazione. Questo è stato il momento più innovativo della teologia, perché ha consentito di assumere l'istanza stori-

ca della teologia di matrice francese, ma pensandola dentro una più rigorosa prospettiva di epistemologia della fede. Si pensi al “prospettivismo gnoseologico” di Schillebeeckx come forma per superare il “rappresentazionismo concettualista” della neoscolastica. Si pensi alla “svolta antropologica” di Rahner con la quale si afferma l’implicazione del soggetto storico in ogni conoscenza di fede. «L’uomo è visto come preambolo di ogni realtà, perché, in quanto soggetto conoscente, non è semplicemente “cosa” tra le cose e quindi possibile oggetto di indagine, ma è al tempo stesso presente in ogni affermazione della realtà» (*MySa*, IV,12). Senza questa prospettiva sarebbe impensabile pensare all’approdo conciliare alla *Dei Verbum*, la quale mette in luce il carattere storico, personale e salvifico della rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Il passaggio a una teologia cristocentrica della rivelazione e alla sua necessaria implicazione antropologica è stato senza dubbio il momento più fecondo della teologia italiana nei dintorni del Vaticano II. Qui tutti i maggiori teologi, che allora si riconoscevano nell’ATI, hanno frequentato nei loro primi congressi tutti i temi principali che l’agenda conciliare aveva messo in campo.

A questa stagione è poi seguita la teologia politica (Metz, l’ultimo Schillebeeckx), che ha portato l’attenzione non solo sulla storicità del soggetto conoscente, ma anche all’uomo come “attore” della storia, nel serrato confronto con il pensiero e la prassi marxista. L’egemonia della svolta antropologica, ma soprattutto la sua prosecuzione “politico-liberazionista” ha avuto sovente eco in Italia più nella teologia di risonanza pubblica, che in quella insegnata nelle scuole (qui a Firenze La Pira, Balducci e altri). Il tramonto della “vague” (neo-)marxista ha fatto riscoprire anche un filone, che va datato almeno contemporaneamente alla svolta antropologica, e che era stato per così dire ibernato dallo spirito del momento, ma che si è riservato tenacemente la possibilità di recupero. Si tratta del filone che sottolinea la singolarità della fede cristiana, che lascia apparire la rivelazione nel suo splendore e nel suo storico dispiegarsi (si veda la grande trilogia di von Balthasar, e l’orientamento di Kasper, Ratzinger).

Questi autori, insieme ad altri nella stessa linea, sono collocati nella prima grande sala a ridosso del portale di ingresso della nostra galleria, e la teologia italiana si è impegnata in uno sforzo di conoscenza e di traduzione, nel senso forte del termine, tentando cioè di raccoglierne l’eredità dentro la tradizione culturale ed ecclesiale italiana. Questa impressione di “minorità” della teologia italiana proviene da diversi fattori: la mancanza di un interlocutore culturale abbastanza forte, come poteva essere invece la filosofia tedesca per la teologia in Germania, il regime di separazione dell’Istituzione teologica dai luoghi accademici della cultura (Università statali e/o cattoliche, Accademie, Istituti di ricerca, ecc.). Questo aspetto abbastanza insolito per una nazione di cosiddetta cultura cattolica (in Germania le Facoltà di Teologia sono collocate dentro l’ordinamento delle Università statali) ha avuto anche un risvolto positivo collocando le Facoltà di teologia nello spazio ecclesiale e favorendo l’interesse ai fat-

ti di chiesa e all'agire pastorale. Questo è forse il tratto più caratteristico della teologia italiana e il filtro specifico che fa comprendere anche la sua modalità di ricezione della teologia d'oltralpe.

1.2 *Figure della teologia.* Possiamo ora, con queste indicazioni, avventurarci nella *seconda sezione* della nostra galleria del Novecento Italiano. In essa sono esposte le linee portanti della figura di teologia praticata nelle varie parti d'Italia.

La seconda sala si presenta abbastanza affollata e concitata. Le guide cercano di imporre la loro voce sugli altri gruppi di visita e, quindi, si possono ascoltare pareri diversi che illustrano ciò che si vede. Questo può a prima vista disorientare, come se il criterio ordinatore del lavoro teologico sia abbandonato alla casualità. C'è persino qualcuno che cerca di esorcizzare l'apparente disorganicità dei temi con una parola tranquillizzante, quella che afferma la necessità di un "pluralismo" teologico, quasi affidato alla diversità irrinconciliabile delle prospettive teologiche.

In realtà questo impone alla Guida di raccogliere subito il gruppo e di fare una riflessione sulla *figura della teologia*, ponendola nel suo contesto postconciliare. La questione del pluralismo non può essere evocata solo per riferimento alla dispersione delle prospettive culturali che entrano nel fare teologia, ma deve trovare un punto di unità e di confronto critico nell'accademia delle scienze teologiche. In altre parole – suggerisce la Guida – questa seconda sezione è stata pensata per far emergere la "figura di teologia". Ora la teologia, soprattutto la teologia postconciliare, si presenta come intelligenza della fede nella rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Superata faticosamente la figura "dogmatica" della teologia preconciliare, nel senso di una teologia che si comprendeva come spiegazione e difesa del dogma, assunto come punto di partenza architettonico del discorso teologico, la teologia seguita al Concilio assume come punto di avvio la Rivelazione, che certo non esclude la ripresa autorevole del dogma, ma assume la logica della Rivelazione come forma del discorso teologico. Questa è pensata non tanto come una costellazione di affermazioni rintracciabili nella Scrittura, ma secondo la *Dei Verbum* come la comunicazione agli uomini della vita stessa di Dio nell'evento storico di Gesù Cristo.

La rivelazione-avvenimento che suscita la risposta credente degli uomini è l'oggetto proprio della teologia: essa cerca di comprenderlo nel duplice riferimento alla storicità dell'evento e alla vicenda degli uomini. Questo carattere *storico* dischiude al discorso teologico un orizzonte veramente universale, strapandolo dalla sua unilaterale concentrazione sulla Chiesa come destinataria (quasi unica) della rivelazione. La Chiesa da depositaria della dottrina della fede viene ora posta a servizio dell'evangelo perché sia riconosciuto come annuncio buono per tutti. Anche l'aspetto dottrinale della rivelazione-parola (e il suo momento vincolante nel "dogma") viene visto in funzione di una testimonianza di

comunione perché l'evangelo sia reso accessibile a tutti, mediante l'attestazione della Chiesa. La Chiesa così è il segno reale della rivelazione accolta, ma in quanto rivolta a tutti gli uomini. Questa attenzione missionaria caratterizza la passione pastorale della teologia italiana postconciliare, qualche volta al limite di un invaghimento, che confonde la necessità di comunicare il più possibile il vangelo a tutti, con l'abilità tecnica della comunicazione. Ma ormai è tempo di passare alla terza sezione.

1.3 *Orientamenti e traiettorie della teologia.* In questa *terza sezione* sono rappresentati gli orientamenti fondamentali della teologia italiana. Anch'essa, come è ovvio, ha subito gli scossoni dell'evoluzione e qualche volta delle mode, che si sono puntualmente trasmesse nel dibattito teologico. Così alla questione del soprannaturale e della mariologia che hanno occupato le menti prima del Concilio, è succeduta dopo il Concilio l'attenzione alla tematica del futuro, della speranza in piena coerenza con il mutamento culturale. La Guida, però, fa notare che se si guarda non ai cambiamenti congiunturali, ma a quelli in profondità, il secolo XX è stato definito il "secolo della Chiesa", che ha trovato il suo coronamento nell'evento conciliare. Sul finire di questo la Chiesa è stata proiettata nel mondo, come attirata nel vortice dall'accelerazione avvenuta sul finire degli anni '60 e degli inizi anni '70.

Si è così determinato nella teologia un triplice registro. Anzitutto, il bisogno di ritornare a verificare sul centro, cioè su Cristo, il senso dell'annuncio e dell'aggiornamento che la Chiesa stava proponendo: è stata la grande stagione di studio della cristologia sullo sfondo del discorso trinitario. Qui anche la teologia italiana ha dato un positivo contributo negli anni '70 e '80 (Moioli, Forte, Bordoni, Serenthà). Un filone importante, in secondo luogo, ha tentato di ripensare il senso stesso del fare teologia, rivedendo il suo impianto contrassegnato dal dualismo di fede e ragione, per ritrovare originariamente nella fede il principio del sapere teologico, che sa rendere ragione da se stesso del suo accesso alla verità di Dio. Questa attenzione ai problemi di teologia fondamentale ha dato significativi frutti con la pubblicazione di opere e di saggi che si sono imposti anche nell'arena dell'accademia italiana (G. Colombo, Sequeri, Bertuletti, Angelini, Ruggieri, Mancini, Coda, Rizzi, Molari, Ferretti, Fisichella). Infine, in filone incentrato sull'attenzione all'azione storica della Chiesa, ai problemi pastorali, sacramentali, di evangelizzazione, che in qualche modo hanno accompagnato il cammino della Chiesa italiana nel programma pastorale di questi trent'anni (Sartori, Chiavacci, Dianich, Canobbio, la scuola di S. Giustina a Padova). Questi orientamenti fondamentali non hanno certamente offuscato il contributo competente che viene dato in altre branche del sapere teologico, tanto che è difficile citare tutti, perché come al solito – afferma la Guida – è facile tralasciarne alcuni... Merita però citare tre aree nelle quali la teologia italiana si è segnalata *extra moenia*: l'area della Sacra Scrittura e delle scienze bibliche, con la schiera dei

discepoli dell'Istituto Biblico di Roma, l'area degli studiosi di diritto canonico e l'area dei moralisti.

1.4 *Teologia e chiesa.* La *quarta sezione* della nostra galleria ci fa incontrare alcuni problemi specifici della teologia italiana. Quello certo più urgente che forse qualifica il discorso della teologia svolta in Italia e che deriva anche dalla particolare situazione dei luoghi dove è praticato il lavoro teologico, cioè in Facoltà ecclesiali, pone la teologia in un rapporto singolare con l'esperienza di chiesa. Questa circostanza ha fatto persino pensare ad alcuni che la teologia italiana sia organica alla giustificazione dell'istituzione ecclesiale e quindi sia meno libera, come dev'essere libera la scienza.

Conviene tuttavia valorizzare questa circostanza positiva della situazione italiana dove si può notare una reciproca e feconda interazione tra teologia e chiesa. L'accompagnamento dell'azione pastorale della Chiesa italiana è stata ed è una preoccupazione costante del lavoro teologico e sta seguendo l'agire ecclesiale per sottrarlo alla sua comprensione ristretta. La pastorale precedentemente intesa come l'azione del pastore per la *cura animarum*, è stata via via allargata verso una visione più ampia, vista come l'azione di tutto il popolo di Dio, nella varietà dei suoi carismi e ministeri, a servizio dell'edificazione della chiesa come luogo del vangelo rivolto a tutti. Perciò l'evangelizzazione (nel rapporto con la promozione umana) si è andata precisando come nuova evangelizzazione ed è sfociata nel programma del progetto culturale. Così anche la comprensione dell'azione pastorale è stata decentrata dal suo ripiegamento ecclesiale e ricentrata sulla missione verso tutti, anzi è stata concentrata sul tema dell'agire storico della chiesa, sul fatto che il suo annuncio ha un'indubitabile componente di scelta e di progetto. Ciò ha gradualmente reso attenta la teologia al fatto socio-culturale più evidente, cioè all'uscita dal regime di cristianità e all'entrata in una situazione culturale in rapido mutamento.

Quest'attenzione, sotto il profilo teorico, è stata scandita dalle varie fasi in cui si è articolato il rapporto con la cultura, cioè con le scienze dell'uomo, l'ermeneutica, la filosofia della storia, fino al pensiero debole e al postmoderno. Mentre sul piano pratico l'azione pastorale della chiesa sente la necessità di collocarsi in un contesto pluralistico, sia riguardo ai quadri di riferimento, sia per l'aspetto socio-religioso. Tale mutato contesto getta le sue luci e le sue ombre sul discorso pastorale e, di risulta, su quello teologico, a misura che l'azione della chiesa sente di non poter affrontare la nuova situazione sguarnita da un forte momento di riflessione.

II. FUTURO: PROGETTI PER I CANTIERI DEL DOMANI

Giunti ormai alla *quinta* sezione, la Guida affretta i passi dei suoi uditori verso l'ultima sala – brulicante di molte proposte e figure – nella quale qualcuno del gruppo ci ha già anticipato, attratto dalla varietà dei colori e delle luci. Si

tratta della sala dove sono presentati in bella mostra per così dire le “sfide” per la teologia del futuro. Vi sono pannelli, *posters*, pubblicazioni e qualcuno più ardito ha esposto anche le figure dei propri *big*. Tre grandi pannelli illustrano le *piste di ricerca* aperte per il futuro, mentre vicino alla porta di uscita della sala un ampio stand presenta pubblicazioni, libri, depliant e foto dei *luoghi istituzionali* della teologia di oggi e di domani.

2.1 *Teologia ed estetica*. Il primo pannello ci presenta forse la sfida più interessante del lavoro teologico che ha trovato già alcune prefigurazioni, da un lato proprio nella vostra Facoltà Teologica di Firenze e sulla vostra rivista *Vivens Homo* e dell’altro negli ultimi due Convegni della Facoltà Teologica di Milano a cui sono stati significativamente invitati anche vostri docenti. Ed ha prodotto mi sembra strette collaborazioni anche con altre accademie artistiche, con Brera a Milano e con la locale Facoltà di Architettura per Firenze (con la costituzione del Master in “Teologia e architettura di chiese”). Si tratta del rapporto tra teologia ed estetica, nel senso del ricupero della dimensione estetica come forma sintetica del conoscere della fede, nella scia della grande lezione di von Balthasar nella sua “Estetica teologica”. In forme diverse, più teologico-fondamentale a Milano, più ecclesiologico-sacramentale a Firenze, questa accentuazione della teologia sta imponendo una comune coscienza di cui intravediamo appena la portata. Si tratta di sottrarre la dimensione estetica alla sua funzione ornamentale nel discorso teologico, per correggere la pesantezza di una dogmatica e di una morale, dove verità e bene non si incontrino nel fuoco ardente e abbagliante del bello. Anzi più radicalmente occorre discutere della forma della ragione “moderna” a cui la teologia degli ultimi secoli appare, nonostante tutto, profondamente debitrice. Ora, se il momento estetico nel conoscere e dell’agire (cristiano) non vuole essere aggiunto posticciamente come un orpello figurativo, esso deve essere portato sul terreno stesso della divaricazione moderna tra ragione e fede, per denunciare insieme, da un lato, la figura di una ragione che non riconosce il debito alle diverse e plurali forme di linguaggi in cui l’esperienza credente si configura e, dall’altro, di una fede come un sentimento che non deve fare i conti con le forme mediate del visibile e del sensibile. Una ragione anestetica e una morale anaffettiva, consegnano se stesse alla rigidità di un sapere veritativo e alla insensibilità di un agire morale che non riesce a istruire le forme effettive del vivere, per dischiudere in esse quella promessa che può trovare compimento solo nell’evento pasquale.

2.2 *Teologia e antropologia*. Il secondo pannello continua, senza soluzione di continuità, la focalizzazione proposta sotto il profilo teologico-fondamentale. Si tratta del rapporto fra antropologia e teologia, su cui la vostra Facoltà ha scommesso in questi vent’anni (Mannucci, Rizzi, Giannoni, Colzani, Frosini e gli altri autori dei contributi antropologici, in particolare un gruppo di teologhe che hanno puntualmente riflettuto dal punto di vista femminile). Tutto ciò

ha trovato ricca documentazione proprio sulla rivista *Vivens Homo*. Potremmo dire che la relazione fra l'antropologico e il teologico (versione specifica del rapporto tra cultura e fede) è la sfida più ardua e audace, per mostrare che la forma cristiana della libertà, si attua solo mostrando la mutua implicazione di agire di Dio e liberazione dell'uomo, che avviene in forma fontale ed esemplare in Gesù Cristo. Ciò esige oggi una forte mediazione antropologico-culturale del messaggio cristiano, che certo tenga sotto controllo ogni forma di riduzionismo antropologico e ogni restrizione culturalista della fede ma, del pari, corregga il pericolo oggi ritornante di positivismo teologico.

Ora è noto che l'attenzione antropologica segna profondamente il rinnovamento della teologia del Novecento e ha conosciuto un'impetuosa accelerazione a partire dal Vaticano II. La "svolta antropologica" è universalmente legata al nome di K. Rahner. Il riferimento all'espressione di Rahner si assume l'onere di precisare in che senso la nuova fase di ricerca marca una discontinuità rispetto alla "prima svolta". Il passo in avanti si precisa con un duplice tratto convergente: il riferimento alla questione moderna dell'identità del soggetto; la figura di un'antropologia che mostri come la fede nel vangelo di Gesù, rivelazione storica di Dio, renda possibile l'insopprimibile bisogno di autonomia dell'uomo.

Ora, la ripresa moderna della coscienza come punto di vista sintetico a proposito dell'identità dell'uomo deve scontare e superare la sua comprensione autarchica, quella cioè che immagina il sapere della coscienza come trasparenza immediata del soggetto a se stesso, senza istituire il debito con le forme culturali con cui il soggetto perviene alla sua identità decidendo di sé. Il carattere "pratico" della costruzione del soggetto marca precisamente la distanza tra la prima fase della svolta antropologica e la ripresa attuale per mostrare che l'identità dell'uomo è ad un tempo transitiva, pratica e narrativa.

Occorrerà procedere costruendo un'antropologia della libertà che segni, però, il superamento dell'egemonia del cogito razionale, non tanto con una sopravvalutazione del sentire e del volere (come avviene in talune proposte recenti, semplicemente capovolgendo l'ordine della gerarchia delle facoltà), ma pensando più radicalmente l'unità della coscienza come libertà. Un'antropologia della libertà così intesa appare l'anticipazione promettente del compimento che avviene nella figura, indeducibile eppur corrispondente, della libertà di Gesù. E che si attua nella sua Pasqua, configurando la coscienza del credente, come evento spirituale della libertà. Questa sfida sta ancora tutta davanti a noi, perché l'embricatura tra antropologia e teologia non comprime l'insopprimibile singolarità del Vangelo di Gesù.

2.3 *Teologia, chiesa e religioni.* Infine, una terza pista di ricerca ha trovato nella vostra Facoltà un terreno di coltura molto promettente: l'attenzione alla figura storica della Chiesa, come luogo del Vangelo destinato a tutti gli uomi-

ni. La rilettura dell'ecclesiologia sull'arco incandescente del primato dell'evangelizzazione ha contrassegnato la ricerca di un maestro riconosciuto e di un amico sincero della vostra scuola S. Dianich con i suoi discepoli, in particolare S. Noceti. Egli ha certamente avuto il merito del superamento di un ecclesiocentrismo autoreferenziale e fondato sul principio di autorità, ma non ha perso l'attenzione, che dovrà essere sempre più affinata, al soggetto storico della chiesa come forma che realizza la *communio*.

È noto che la discussione su questo punto si è animata soprattutto sulla questione dei ministeri, cioè dell'accesso alla forma pratica della chiesa (in vista della sua missione nel mondo) di nuove figure che rompono lo schema duale clero-laici, introducendo una triade più articolata: uno-alcuni-molti. La questione dei ministeri e delle missioni (laicali) così anima il panorama ecclesiale, ma con essa mette in campo la necessità di una rinnovata riflessione non solo sulla *communio*, ma sui "modelli di chiesa" in cui si media e si attua nella storia, sotto il primato del Vangelo. Qui è noto che la discussione è ancora aperta e l'ecclesiologia entra in feconda dialettica con la dimensione pratica della Chiesa cioè la possibilità di ripensare la pastorale e le sue leggi in ordine al realizzarsi storico della Chiesa e in particolare della Chiesa locale.

Per questa via, però, cioè per via di una comprensione della chiesa in relazione costitutiva al mistero di Cristo e alla sua destinazione universale agli uomini, la tematica ecclesiologica oggi incontra il problema spinoso e urgente della necessità della sua missione evangelizzatrice in un contesto multireligioso. Come debba essere intesa la sua missione evangelizzatrice, come possa essere immaginata la figura storica della Chiesa nel contesto della *missio ad gentes*, come essa non debba assolutamente perdere la sua (relativa) singolarità di essere il "segno reale" dell'evangelo accolto per il mondo, sono tutte questioni che, nel contesto di una teologia delle religioni e nella pratica di un dialogo tra le religioni che non sia inutilmente irenico o, peggio, sincretistico, devono raccogliere l'ardua sfida di pensare Vangelo, chiesa e mondo nel mutato contesto culturale.

Giunti alla fine, la Guida ci lascia all'ultimo *stand* dedicato ai "luoghi istituzionali" dove si fa teologia. Ci avvisa di non spaventarci se tutto sembra ancora un grande cantiere in costruzione. L'istituzione teologica vive una situazione di trapasso da una teologia prevalentemente rivolta alla formazione del clero a una teologia a cui accedono sempre più i laici e laici giovani. Certo v'è ancora molta incertezza sul futuro, ma qualche possibilità si sta aprendo, nel grande mondo della cultura diffusa. Questo spiega la situazione particolare dell'Istituzione teologica italiana.

Abbiamo anzitutto le *Facoltà Teologiche* dove si fa teologia in senso accademico (a Milano, Padova, Bologna, Firenze, Napoli [Sezione di S. Tommaso e S. Luigi], Molfetta, Palermo e Cagliari); poi vi sono *Sezioni parallele* o situate nei Seminari, spesso aperti ai religiosi e ai laici, o in Istituti di cultura, che pos-

sono far accedere ai gradi accademici; e infine gli *Istituti affiliati*, prevalentemente dedicati alla formazione del clero. Una posizione particolare esiste nell'Italia centrale, dove gli Istituti teologici sono collegati con le Università romane. In questa variegata galassia la teologia è insegnata e articolata in tre cicli: i primi cinque anni (dieci semestri) portano al titolo di Baccellierato (equiparato ora solo a una laurea breve), i seguenti due anni fanno approdare alla Licenza specializzata (una specie di *master*) e, infine, v'è un periodo di un biennio dedicato al raggiungimento della Laurea in teologia (Dottorato di ricerca). Qualcuno del gruppo domanda impensierito se il conto totale fa proprio nove anni. Almeno! – ribatte la Guida –, ma aggiunge rassicurante che ad ogni ciclo è prevista un'uscita di sicurezza e un riconoscimento dei titoli a livello italiano.

C'è da segnalare poi la novità degli *Istituti Superiori di Scienze Religiose* che sono dedicati alla formazione dei professori di religione per la scuola italiana, ma che si stanno aprendo pure alla formazione delle nuove ministerialità laicali e nuove professionalità (bioetica, famiglia, beni culturali, religioni). Infine – conclude la Guida – qualcuno conoscerà i *Dipartimenti* di Scienze Religiose o Istituti di Ricerca, collocati nell'Università civili o cattoliche, tra cui sono da segnalare certamente quelli di Milano e di Bologna.

Un discorso a parte merita la riconfigurazione dell'ATI nel nuovo quadro della teologia italiana, fortemente segnata dal sempre maggiore taglio accademico (Facoltà e ISSR). Come mostra una recente tesi di dottorato conseguita poche settimane fa proprio qui a Firenze, da parte di Simona Segoloni, sotto la direzione del prof. Dianich, sulla quarantennale attività dell'ATI, che suggerisce all'associazione dei teologi italiani di riconfigurarsi come “agorà”, così da favorire un dialogo/confronto fra teologi e scuole di diversa sensibilità presenti sul territorio nazionale.

Ormai il tempo della visita volge al termine. L'appuntamento per tutti è alla fine per lo scambio di impressioni e per accendere l'animo a nuove imprese. Perché la teologia non sia “straniera” in Italia.

+ Franco Giulio BRAMBILLA