

SEVERINO DIANICH*

Oltre l'aula Fare teologia oggi

A partire dall'osservazione della diversità dei modi di pensare fra il procedere scientifico del discorso e quello corrente nella vita comune, si tracciano alcune linee sulle quali muoversi nell'opera di divulgazione della teologia. L'esperienza della divulgazione a sua volta si ripercuote con interessanti conseguenze sullo stesso procedere scientifico in teologia.

Beginning with the observation of the diversity of ways of thinking between the scientific proceeding of discourse and that current in common life, some lines are drawn on which to move in the work of popularizing theology. The experience of popularization in turn has interesting consequences, for the scientific procedure itself, in theology.

Premessa

Non intendiamo in questa riflessione riferirci all'evangelizzazione, né alla predicazione, né alla catechesi. Queste componenti della vita ecclesiale possono essere condotte all'insegna del dantesco «State contenti, umana gente, al *quia* / ché se potuto aveste veder tutto / mestier non era parturir Maria»¹. Qui è posto a tema il problema del far teologia, cioè dell'ascolto dei problemi dell'interlocutore e del suscitare dei nuovi, del sollevare questioni e cercare spiegazioni. «*Per causas*», si direbbe aristotelicamente, quindi al modo con cui si fa scienza, se pure in maniera diversa dalle scienze esatte e dalle scienze sperimentali. Caso mai, al modo delle cosiddette scienze umane. O, più semplicemente, nel senso che una volta affermato, per fede, un certo dato, si procede a interpretarlo in maniera metodica e razionale, concettualizzando e procedendo nel rispetto della logica dell'argomentazione.

¹ DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia, Purgatorio*, III, 37-39.

* Già docente di *Ecclesiologia* presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze, dianichseverino@gmail.com

Fare teologia fuori dell'aula non significherà, quindi, rinunciare al senso critico e a porre questioni alla fede. Ci si dovrà domandare, però, se è possibile farlo con lo stesso metodo, concettualizzando e argomentando, con la stessa logica del procedere scientifico, così come si procede nell'accademia. Basterà mettersi in ascolto e verificare la maniera con cui di solito vengono poste le questioni, per rendersi conto che qui sta il problema. Il questionare, infatti, della gente comune nella vita comune, generalmente, non parte dal domandarsi *Quid est?*, a proposito di una certa cosa. È più facile sentirsi domandare *Ad quid?*, a che cosa serve una certa cosa? È necessario quindi passare da un modo di pensare a un altro.

1. I molti modi diversi di pensare

Dalle prime osservazioni di che cosa e come credono i cristiani, risulterà con immediatezza che il loro pervenire a credere non è il frutto di un processo cognitivo uguale a quello di chi perviene al sapere a partire dalla percezione sensitiva diretta dell'oggetto, né da una dimostrazione razionale di ciò che ritiene per vero e intende asserire. Tanto meno i loro percorsi sono del tipo dello scienziato, cui si impone di pervenire alla conoscenza dell'oggetto nella sua purezza, nell'esclusione di ogni possibile interferenza della sua soggettività. La teologia in aula prende atto del modo di conoscere e di pensare le cose della fede nella vita delle grandi masse religiose, ma poi si permette di scavalcare il loro modo di pensare per adottare il modo di pensare scientifico, nella chiarezza dei concetti e nel rigore della logica dell'argomentare. Lo hanno fatto i vescovi nella solenne aula del concilio di Calcedonia; ma quando, dopo il concilio, l'imperatore Leone I chiedeva loro quale fosse il loro giudizio sull'evento, un certo vescovo Euippo gli rispondeva di tenere presente che in concilio si era proceduto *aristotelice* e non *piscatorie*². Egli coglieva in tal modo l'esistenza di due modi diversi di parlare della fede e di interrogarsi sulle cose che si credono.

Pierre Bourdieu, l'antropologo ben noto per i suoi apporti, al di là delle sue ricerche sul campo, alla problematica epistemologica, nel corposo saggio del 1980 *Le sens pratique*³, analizza con acribia le differenze che

² A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/2: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982, 969s.

³ P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980. Antropologo culturale ed epistemologo proveniente dal Béarn (angolo sudoccidentale al confine con la Spagna), dove, da

intercorrono fra il modo di conoscere dello scienziato nelle sue ricerche e il modo di conoscere dell'uomo comune nella vita comune. Lo farà in seguito, con risultati sorprendenti quando, ritornando a operare da antropologo sul campo, assumerà a oggetto dell'indagine la "tribù", cui egli stesso appartiene, quella dei professori universitari: come pensa, come discerne, come decide l'intellettuale, quando, uscito dal suo laboratorio o dalla biblioteca, si ritrova con i colleghi a discutere e decidere sull'andamento della vita accademica?⁴ Il metodo scientifico impone al ricercatore l'imperativo di oggettivare l'oggetto della sua ricerca, la *res*, escludendo radicalmente qualsiasi interferenza del soggetto e dei suoi interessi personali nell'oggetto dell'indagine. Bourdieu ritiene l'imperativo, imposto dogmaticamente al ricercatore scientifico, di estraniare sé stesso dall'oggetto dell'indagine, utopico e, alla fine, del tutto falsificante. Subirlo conduce, infatti, questo spettatore "imparziale" del mondo, interessato a comprendere solo per comprendere, ad attribuire il suo stesso modo di procedere agli agenti che assume a oggetto della sua ricerca, come se tutti intendessero comprendere per comprendere e non, invece, come accade nella maggioranza dei casi, comprendere per agire⁵. Egli denuncia il trionfalismo della ragione teorica, che intende raggiungere l'oggetto emarginando l'apparenza, scavalcando la *doxa* per tendere all'*episteme*, trascurando il senso comune per arrivare alla scienza. Il suo linguaggio è determinato da una sua finalità senza fine e le cose di cui egli parla sembra esistano solo per essere interpretate⁶. Ne deriva la collocazione nell'ambito del reale anche di ciò che esiste solo nel pensiero⁷. Ci si inibisce di riconoscere che esistono vie diverse della conoscenza, la via di quel che appare e la via di ciò che è al di là di quel che appare, le vie del senso comune e la via della scienza. Dalla presunzione della scienza di essere l'unico modo valido di conoscere le deriva l'impotenza a con-

celebre accademico, ritorna (fra il 1962 e il 1989) a indagare sulla civiltà rurale della sua regione natia. Ha studiato anche la cultura etnica e le tecniche di agricoltura tradizionali dei Berberi in Algeria.

⁴ Id., *Homo academicus*, Les Editions de Minuit, Paris 1984.

⁵ Id., *Le sens pratique*, 53.

⁶ Esempio a questo proposito l'esperienza che don Milani raccontò di un suo colloquio con i giovani del circolo di padre Balducci: «[...] due ore di inferno per me e per loro. Si parlava due lingue: per me era lo stesso che essere all'estero, all'estero ma senza lingua!» («A Elena Brambilla, 23.06.1959», in *Lettere di don Lorenzo Milani priore di Barbiana*, a cura di M. Gesualdi, Mondadori, Milano 1970, 109).

⁷ Al cardinal Gasparri, nell'ambiente dei canonisti, si attribuisce il detto: «Quod non est in Codice non est in mundo».

quistarsi la verità di tutto ciò che, di fatto, si conosce per quelle vie di cui essa contesta la validità⁸. L'antropologo non manca, quindi, di rimarcare le gravi ricadute di questo monopolio del "pensiero" da parte degli ambienti della ricerca scientifica sulla convivenza umana e le sue drammatiche divisioni sociali⁹. Tredici anni prima, Lorenzo Milani aveva pubblicato *Lettera a una professoressa*. Senza avventurarsi nella problematica epistemologica, egli denunciava con estremo vigore, sul piano pedagogico e politico, le posizioni privilegiate che gli intellettuali in tal modo si erano conquistati nella vita della società.

Pierre Bourdieu, nelle sue conclusioni, è in buona compagnia con non pochi studiosi delle più varie discipline scientifiche, oggi praticate nelle università e negli istituti di ricerca. Basarab Nicolescu, fisico teorico, tiene su questo problema una posizione radicale. Egli sostiene che, continuando a sottostare all'imperativo di estromettere la soggettività nei processi conoscitivi, la scienza sta mettendo a repentaglio il destino stesso del soggetto, escludendolo dal suo pensare per relegarlo, come un oggetto qualsiasi, a materia di studio di altre discipline¹⁰. Per salvaguardare tutta l'ampiezza del pensiero umano e il ruolo centrale del soggetto pensante, in molti ambiti della ricerca scientifica si stanno imponendo le pratiche dell'interdisciplinarietà e della transdisciplinarietà. Per papa Francesco questa è un'esigenza vitale, in maniera particolare per la teologia, cui egli dedica accurata attenzione nella *Veritatis gaudium*¹¹.

⁸ Giacomo Leopardi coglieva il problema, domandandosi retoricamente a proposito della scienza: «Non penetra ella fino all'essenza delle cose che esistono e anche di sé medesima? Non ascende fino al trono di Dio, e non giunge ad analizzare fino a un certo segno la natura del sommo Essere? [...] ma ella è dannosa, ella rende impotente colui che l'usa, e tanto più quanto maggiore uso ei ne fa [...] ella rende piccoli e vili e da nulla tutti gli oggetti sopra i quali ella si esercita, annulla il grande, il bello, e per così dire la stessa esistenza, è vera madre e cagione del nulla, e le cose tanto più impiccioliscono quanto ella cresce [...]. Non diciamo che la ragione vede poco [...] ma essa vista ha questa proprietà che lo spazio e gli oggetti le appaiono tanto più piccoli quanto ella più si stende e quanto meglio e più finemente vede. Così ch'ella vede sempre poco, e in ultimo nulla» (G. LEOPARDI, *Zibaldone* 1226, Mondadori, Milano 1997).

⁹ P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, 61-62.

¹⁰ B. NICOLESCU (ed.), *Transdisciplinarity. Theory and Practice*, Hampton Press, Cresskill N.J. 2008; ID., *Il manifesto della transdisciplinarietà*, Armando Siciliano, Messina 2014. Era stato Jean Piaget ad avanzare nel 1970 l'idea e il termine di "transdisciplinarietà", prospettando per il futuro l'avanzare di un sapere capace di superare i confini tra le diverse discipline: J. PIAGET, «L'épistémologie des relations interdisciplinaires», in L. APOSTEL ET AL. (edd.), *L'interdisciplinarité. Problèmes d'enseignement et de recherche*, Centre pour la Recherche et l'Innovation dans l'Enseignement, Paris 1972.

¹¹ FRANCESCO, *Costituzione Apostolica "Veritatis gaudium"*, 2018, 4c.

Leggere Bourdieu offre al teologo un duplice guadagno. Il primo è la delucidazione dei processi conoscitivi dell'uomo comune, che non sono affatto quelli della ricerca scientifica. Il secondo è la possibilità di retroproiettare l'analisi dei processi conoscitivi sulla sua stessa ricerca di carattere scientifico. La teologia è un'elaborazione razionale, con un suo metodo scientifico specifico, dell'esperienza della fede, nella quale i processi conoscitivi si svolgono con dinamiche diverse. La fede non nasce né emerge alla coscienza, attraverso un processo logico-logico, ma percorrendo i cammini della logica pratica. Per fare teologia fuori dell'aula, in maniera divulgativa è, quindi, indispensabile conoscere e impossessarsi delle dinamiche proprie del conoscere dell'uomo comune nella vita comune. Si tratta, senza mezzi termini, di ricominciare a pensare da capo, in maniera diversa.

Il modo di pensare praticato nell'accademia ha la sua fase cruciale nei processi di astrazione, tesi a elaborare concetti universali, nella maggiore chiarezza e distinzione possibile, sui quali condurre il ragionamento con argomentazioni rigorosamente governate dalla logica razionale, per induzione e deduzione, fino a giungere a interpretazioni, per quanto ci si riesce, incontrovertibili della *res* in oggetto. Fuori dell'aula, invece, l'attenzione si concentra sul particolare concreto, al punto da provocare una certa diffidenza verso l'astrazione e i concetti universali, di cui si nutre il pensare nell'accademia. Lo suggerisce anche l'uso, frequente nel linguaggio comune, del termine *accademico*, per qualificare come inutili alcuni pensieri e giudizi. La via della conoscenza, che si attesta sul particolare concreto, non procede con la logica dell'argomentare scientifico, la logica-logica, ma con la logica del fare, una sorta di logica prelogica. Vien da dire: *Primum vivere deinde philosophari*. La conoscenza prelogica, o logica pratica non passa attraverso i processi di astrazione, concettualizzazione, induzione e deduzione, ma coglie il presente nella sua singolarità, valuta il da fare e perviene al fatto. Si muove condotta da un sistema di schemi percettivi, di pensiero e di azione, generati dalle particolari condizioni oggettive, ma che tendono a persistere anche dopo il mutamento di queste condizioni, per cui risultano acquisiti in maniera duratura. L'*habitus* delle pratiche, soggettive e collettive, quindi, come è un prodotto della storia, così produce storia, in base agli schemi generati dalla storia. È in grado di garantire in modo più sicuro di tutte le regole formali la conformità delle pratiche al buon giudizio, la loro costanza attraverso il tempo e la loro capacità di soddisfare i bisogni.

A questo proposito, Bourdieu ritorna sull'argomento della scommessa di Pascal ed esprime la sua ammirazione per la genialità di quel discorso, ma osserva allo stesso tempo la sua inadeguatezza a spiegare non già l'atto del credere nella sua singolarità, ma la credenza in Dio come un *modus vivendi*, capace di superare le intermittenze della coscienza e della volontà nella durata del tempo. Solo un *habitus* è in grado di inserire l'atto del credere nella struttura complessiva del conoscere e del vivere. L'osservazione fa pensare all'importanza che ha, nel proporre a qualcuno la fede, la capacità di dire il Vangelo come Parola che, pur venendo da un Altrove, si intreccia con la vita vissuta della persona nel suo contesto. L'*habitus*, in quanto capace di una infinita generatività, ma limitata agli stessi suoi schemi, scavalca in tal modo l'alternativa fra determinismo e libertà. Vi si opera, infatti, dentro i suoi limiti, ma decidendo liberamente, in modo che l'azione resta lontana sia dalla creazione di imprevedibili novità, sia dalla riproduzione meccanica sempre delle stesse azioni¹².

Una volta delineati i due modi diversi di pensare, senza volerli attribuire in esclusiva uno a un gruppo umano e l'altro a un altro, essendo praticabili ambedue dal medesimo soggetto, bisognerebbe riconoscere che, per pervenire a un sapere autentico, è necessario muoversi in una continua alternanza fra l'uno e l'altro, rispondendo alla necessità vitale del conoscere e del fare, dell'interpretare le cose e del servirsene, del costruire sistemi simbolici e attuare pratiche correnti, in un costante intreccio della logica-logica e della logica prelogica della pratica¹³. Si comincia a delineare in tal modo la singolare fecondità che avrà per il teologo il fare teologia "fuori dell'aula". L'esperienza della fatica di dover passare da un modo a un altro di pensare non potrà non incidere nella stessa sua struttura personale e, ritornando in aula, egli sperimenterà la impossibilità di liberarsene, in modo tale da obbedire perfettamente all'imperativo di procedere, nell'intelligenza della fede, escludendo qualsiasi interferenza della sua soggettività.

2. Il luogo del credere

Il luogo normale del credere non è certamente l'aula, anche se, ovviamente, nella normalità dei casi, anche nel discettare accademicamente

¹² P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, 87-109. Si osservi l'illustrazione in copertina nell'edizione del 1980: una vecchia foto di un uomo, di spalle, che sta spalando sul greto di un fiume.

¹³ *Ib.*, 37.

sulla fede, si crede. Che l'aula sia il luogo in cui si comincia a credere può anche accadere, ma l'esperienza dell'accedere alla fede e del credere ha il suo *humus* nel quotidiano vivere comune. Siccome, poi, anche nella comune pratica del vivere e del credere, l'intelligenza suscita domande, accade di far teologia anche senza andare a scuola. Chi si muove verso la fede, come chi ci vive abitualmente, una volta che si sia posto, o altri gli abbia posto, delle domande, non può fare a meno di cercare ragionevoli risposte.

Nel suo celebre *Memoriale*, Blaise Pascal ha depositato la sua esperienza della notte del 23 novembre: «Fuoco / Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti / Certezza, Certezza. Sentimento. Gioia. Pace / Dio di Gesù Cristo / *Deum meum et Deum vestrum*». La teo-logia cristiana non è un ragionare su quel Dio che «nessuno ha mai visto» (*Gv* 1,18), ma è sempre un questionare su un'esperienza vissuta. Non è un puro e semplice questionare su Dio, ma è un discorso su quel Dio nel quale i cristiani credono, assumendo la sua rivelazione in Gesù Cristo come la forma secondo la quale intendono vivere¹⁴. La teo-logia cristiana è in fondo, almeno in prima battuta, un'antropo-logia dell'uomo cristiano, in analogia, per certi aspetti, all'antropologia culturale, in quanto analisi e comprensione del comportamento di un certo gruppo umano¹⁵. Come l'antropologo fa ricerca sul campo, su un determinato gruppo umano, così il teologo inizia la sua impresa osservando, in prima battuta, le pratiche del gruppo umano dei cristiani, da quelle del dire a quelle del celebrare e del fare. È da ciò che i cristiani credono e dal modo con cui intendono vivere che si deriva la conoscenza della fede cristiana. È in questo spazio che il teologo individua la fonte di tutto ciò che ha davanti a sé e su cui intende investigare, l'autorivelazione di Dio attestata nella Sacra Scrittura, letta e meditata dai cristiani lungo i secoli della loro lunga storia e predicata dai pastori delle loro comunità. San Tommaso annotava che anche il Credo non è un semplice elenco di enunciati da credere, ma l'enunciazione di ciò che i Padri dei primi concili credevano: le verità della fede sono elencate in proposizioni sin-

¹⁴ Ciò non toglie che il teologo cristiano debba conoscere e investigare anche i diversi patrimoni religiosi dei popoli e le elaborazioni della insonne ricerca dell'uomo del senso della vita da parte dei filosofi.

¹⁵ I teologi ne prendevano consapevolezza soprattutto dopo il concilio. Cf ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Dimensione antropologica della teologia. IV Congresso Nazionale 2-5 gennaio 1971*, Ancora, Milano 1971.

tatticamente dipendenti da quel *Pisteuomen eis* che sta scritto all'inizio del testo¹⁶.

Nella sua insuperabile analisi dell'atto di fede, san Tommaso parte dalla convinzione che «anche nel conoscere per grazia, cioè nella rivelazione divina, è necessario che l'intelligenza si rivolga a delle immagini»¹⁷. Le immagini, salvo l'artificio degli emblemi, non raffigurano le idee, ma le cose visibili e tangibili e i fatti che accadono, cioè realtà particolari. Nonostante la raffinatezza del suo astrarre e concettualizzare, san Tommaso resta costantemente attaccato al particolare. Siccome il numero dei fatti particolari che sono accaduti, che accadono, e che si prevede accadano, è infinito, il giudizio sul particolare è possibile solo «per memoriam et experimentum», in base «ad aliqua finita quae ut in pluribus accidunt»¹⁸. Riprendendo il pensiero di Agostino, per il quale il credere «nihil aliud est, quam cum assensione cogitare»¹⁹, egli vede l'atto di fede come un assentire fermamente a ciò che si crede ma, allo stesso tempo, come un pensare interrogandosi continuamente, in attesa di un'intelligenza perfetta nella visione, per cui il credente è uno che sa e comprende ma, poiché il suo sapere non è un vedere, il credente è anche simile a uno che dubita, sospetta, suppone²⁰.

¹⁶ TOMMASO, *Summa Theologica*, II-II q. 1 a. 2 ad 2: «In symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res, non enim dicitur ibi quod Deus sit omnipotens, sed, credo in Deum omnipotentem. Ergo obiectum fidei non est enuntiabile, sed res».

¹⁷ *Ib.*, 1a q. 84 a. 7 ad 3: «Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; [...] Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata»; *Id.*, *De veritate*, q. 18 a. 5c: «Cognitio enim gratiae est elevatior quam cognitio naturae [...] Modus autem quo naturaliter cognoscit intellectus est ut a phantasmatibus accipiat, ut dictum est, in isto art. Unde nisi homo in alium statum mutetur, oportet quod etiam in cognitione gratiae, quae est per revelationem divinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata; et hoc est quod Dionysius dicit, quod impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum».

¹⁸ *Id.*, *Summa Theologica*, II-II q. 47 a. 3 ad 3: «Prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum»; *ib.*, II-II q. 47 a. 2: «Quia infinita singularium non potest ratione humana comprehendere, inde est quod sunt incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sap. IX. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quae ut in pluribus accidunt, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam».

¹⁹ AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum* 2,5: «Credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare».

²⁰ TOMMASO, *Summa Theologica*, II-II q. 2 a. 1 co. «... dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis... Actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente, et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante. Et sic pro-

Ciò che rende possibile la fermezza dell'adesione alla fede è la passione per il fine cui la fede conduce: «Dall'amore, infatti, e dal desiderio del fine uno inizia a muoversi verso il fine: è così che credendo ci si dirige al fine»²¹. Von Balthasar avrebbe detto che, contemplando lo splendore della *Gestalt* del Cristo, il credente vi si immerge e ne esce totalmente trasformato, in quanto lo Spirito la realizza in lui. Il credente vive determinato dalla forma di Cristo, che ne rappresenta il mistero nascosto nella sua bellezza, come una *res* degna di essere amata²². Pavel Evdokimov racconta la suggestiva leggenda di Vladimir, principe di Kiev, il quale avrebbe inviato suoi emissari nel mondo, per scegliere la migliore delle religioni per il suo popolo. Avrebbe scelto il cristianesimo, perché i suoi messaggeri, giunti a Costantinopoli ed entrati nella *Hághia Sophía*, gli avrebbero scritto: «Noi non sapevamo se eravamo in cielo o sulla terra, perché sulla terra non si trova simile bellezza [...] Noi non sappiamo cosa dire, ma una cosa sola sappiamo: là Dio dimora con gli uomini»²³. È la narrazione di Cristo, della sua vicenda, della testimonianza che i discepoli hanno reso di lui, che suscita nella mente immagini che, brillando davanti alle scelte di vita che si impongono all'uomo, per la potenza della grazia di Dio, lo attraggono a credere.

3. Fare teologia fuori dell'aula

Fare teologia “con la gente” significherà fare teologia in presa diretta con l'esperienza del credere e i suoi caratteristici processi conoscitivi. Per poterlo fare, quindi, il teologo dovrà uscire dall'aula e adottare un nuovo modo di pensare, non più quello abitualmente impiegato nell'esercizio del suo mestiere.

Nella tradizione occidentale, a partire dalla riforma carolingia, la teologia, che prima aveva la sua casa nelle chiese e la sua voce nel risuonare della predicazione, si è gradualmente trasferita nelle aule degli *Studia* dei monasteri e delle cattedrali, per poi approdare a quelle, più solenni, dell'*Universitas Studiorum*, di fondazione sia pontificia che imperiale. I

prium est credentis ut cum assensu cogitet, et per hoc distinguitur iste actus qui est credere ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum vel falsum».

²¹ Id., *Scriptum super Sententiis*, 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 5: «Praeexigitur enim primo affectio ad finem; et ad hoc pertinet credendo amare. Ex amore autem et desiderio finis aliquis in finem incipit moveri; et ad hoc pertinet credendo in eum ire».

²² H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, I, *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, 19s.

²³ P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza*, Paoline, Roma 1981, 36.

teologi vi hanno elaborato, via via, i loro metodi specifici di impostare le questioni e trattarle in vista di una più profonda intelligenza della fede. Anche nella scuola si ha cura di raccogliere l'immenso patrimonio dei fatti depositati nelle narrazioni bibliche, attivando le immagini dell'immaginario collettivo cristiano che si anima nel culto, nelle visioni dei mistici, nella tradizione spirituale e nella prassi dei cristiani con lo scopo, però, di sottoporre descrizioni, racconti e immagini ai severi processi di astrazione, che caratterizzano il metodo teologico più praticato in Occidente, onde distillarne idee formulabili in concetti universali. Il particolare verrà progressivamente emarginato, in quanto non governabile dalla logica logica. Il teologo, in aula, obbedirà all'imperativo del metodo scientifico che gli impone di estraniarsi, in quanto soggetto particolare, con le esperienze sue proprie e le sue emozioni, dal procedere dell'indagine, mirando alla massima oggettivizzazione della *res* di cui intende raggiungere l'intelligenza. Così si spiega come fra l'esperienza vissuta del credere e dell'interrogarsi sulla fede nella vita vissuta, da un lato, e la teologia, diciamo così, professionale, dall'altro, si sia creata, non di rado, una zona cuscinetto che rende difficile, quando non impedisce, la comunicazione fra i due mondi. Il teologo di professione che intende dedicarsi a un'opera di divulgazione e, quindi, si attiva a fare teologia "con la gente", ha bisogno di occuparla, ricostruendo i canali della comunicazione fra due modi di pensare diversi. Per farlo, ovviamente, ciò che egli faceva col modo di pensare dell'accademia dovrà ora farlo nel modo di pensare del vivere comune, con la sua logica pratica, la logica prelogica propria del fare.

Il primo problema che incontrerà, così facendo, sarà quello del lessico da adoperare, dovendo rinunciare all'uso di una vasta e complessa terminologia abitualmente adoperata negli ambienti accademici, ma non fruibile dai non addetti ai lavori²⁴. Ma non la rinuncia alle idee che con questa si intendono veicolare, per le quali, però, bisognerà trovare altre parole che siano capaci di ricollocarle nel loro *humus* originario dal quale sono state tratte. Il ricorso ai testi scritti, sia a quelli biblici, che a quelli della grande tradizione cristiana, sarà praticabile nel recuperarne il fondo

²⁴ Non manca fra i teologi anche chi ha il vezzo di creare termini nuovi, suoi propri, anche là dove si dispone di una abituale e adeguata terminologia, o chi ama praticare un certo "marinismo teologico" (Italo Mancini), consistente nel comporre intrecci artificiosi del ragionamento, quasi che il pensiero così acquistasse brillantezza.

narrativo e le flessioni parenetiche, quando animate da calore emotivo e poesia. La citazione di *auctoritates*, di Tommaso e Agostino, o di teologi illustri del nostro tempo, come in queste pagine si sta facendo, creerebbe solo zone buie che si interporrebbero fra le cose della fede e l'intelligenza degli interlocutori.

Tenendo presente come il credere cristiano sia stato sperimentato e come si sia evoluto agli inizi, e mantenendo l'occhio attento alle dinamiche dell'atto di fede di chi perviene a credere, si individuerà il terreno opportuno, sul quale porre le domande che alimentano un vero e proprio far teologia anche "fuori dell'aula". I *professori* di teologia non potranno esonerarsi dall'impegnarsi in queste uscite dall'aula, perché, anche dopo le definizioni dei concili e dei documenti del magistero, la Chiesa continuerà a dover parlare come prima di qualsiasi definizione e a predicare non *aristotelice*, ma *piscatorie*.

La prima indispensabile risorsa per assicurarsi una comunicazione di alto potere performativo sarà quella di andare subito incontro a quell'imponente emporio di racconti che è la Bibbia, Antico e Nuovo Testamento. Oltre che leggerne le pagine e, forse, anche prima di farlo, si tratterà di ri-raccontare le storie che vi sono narrate, attraverso le quali Dio rivela anche i suoi più profondi misteri. Narrando si mette in moto l'immaginazione dell'interlocutore, per la quale le cose nuove che si narrano, o quelle già note di cui si risveglia la memoria, si intrecciano con le esperienze quotidianamente vissute e si offre all'interlocutore la possibilità di rinvenire il filo che unisce il sapere al fare²⁵. In tal modo si potranno affrontare i quesiti sulla fede che implicano immediatamente quelli sul proprio personale "Che fare?" e la ricerca delle risposte si muoverà sullo stesso piano, inseguendo non tanto la logica logica quanto la logica pratica. L'interesse alle cose concrete da fare non dovrà venire come buon ultimo, quasi momento applicativo di una teoria precedentemente elaborata ma, al contrario, si imporrà come il luogo originario nel quale porre anche le questioni teoriche.

Basta osservare come la Sacra Scrittura riveli il mistero della Trinità di Dio narrando. Scorrendo la vicenda di Gesù, che i vangeli mostrano come costantemente guidata dallo Spirito e tutta protesa all'ascolto della volontà del Padre, continuamente raggiunto nella preghiera, ci si ritrova

²⁵ S. DIANICH, «Virtualità ermeneutiche di un racconto», in *Rassegna di Teologia* 61 (2020) 447-458.

di fronte al mistero del dialogo intercorrente in Dio fra tre divini soggetti, Gesù figlio di Dio, il Padre e lo Spirito Santo. Gli Apostoli, alla fine, avranno capito come mai Gesù li inviasse a predicare e a battezzare «nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28,19). Per un secolo e mezzo, il cristianesimo ha portato nel mondo la fede nel Dio di Gesù Cristo e la Chiesa ha battezzato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, prima che Teofilo di Antiochia inventasse il termine *Trinità*. Sono stati necessari tre secoli prima che, con il concilio di Nicea, si cominciasse a formare un linguaggio concettualmente determinato che diventasse la regola del parlare cristiano e autorizzasse a condannare «*toùs dè légontas*» le cose della fede in maniera deformante. Solo così i cristiani avrebbero potuto, pur con le loro molteplici diversità, dire tutti insieme, con le stesse parole, la loro fede. Come ancora oggi accade anche attraverso i confini confessionali.

Per quanto non sia elegante raccontare, in un testo *accademico*, le proprie personali esperienze, mi sembra utile, a questo punto, narrarne una, vecchia di almeno cinquant'anni, che di fatto, per me, è stata determinante del lavoro successivo. Pochi anni dopo il concilio, come accadeva allora a tutti i professori di teologia, mi fu chiesto di spiegare, in una breve serie di incontri, l'ecclesiologia del Vaticano II a un piccolo gruppo di operai, in un circolo ACLI di periferia. In aula, in quegli anni si discuteva quale chiave ermeneutica si dovesse adoperare per un'approfondita intelligenza della Chiesa, quali categorie utilizzare, se società o comunità, se comunione, mistero, sacramento, fraternità, o qualche altra ancora, se dare all'ecclesiologia un'impostazione marcatamente cristologica, o pneumatologica o trinitaria, e così via. In quella piccola stanza del circolo ACLI, disturbata dal vociare dei giocatori di scopa dei locali del bar, di fronte ai miei volenterosi interlocutori, la percezione che, di quel dotto disquisire, nulla era utilizzabile in quel momento, era chiarissima. A nessuno sarebbe interessato poter dire cosa sia la Chiesa e come la si debba definire, ma come ci si possa vivere e convivere in maniera positiva. La Chiesa è un dato di fatto, amato da alcuni, privo di interesse per altri e detestato da altri ancora. Chi la ama è perché ammira le cose che vi si fanno, chi non se ne interessa è perché ritiene che non serva ad alcunché, chi la detesta è perché vede nella Chiesa un fatto dannoso per la società. Visto che è sempre possibile essere religiosi, credere in Dio e pregare, anche senza andare in chiesa, la questione era come mai ci fosse la Chiesa e a che servisse, perché mai uno dovesse andare a Messa e si do-

vesse dare retta a quel che diceva il Papa a proposito di ciò che accadeva nel mondo.

Non era facile scavalcare i secoli e passare dall'attualità ai tempi remoti in cui la Chiesa era nata e porre in quel contesto la domanda: «Come mai? Perché?». Il racconto degli *Atti degli Apostoli*, però, mi sembrò suggerire la risposta. Gesù era stato ucciso, gli Apostoli l'avevano visto ed erano convinti che fosse risuscitato, ma rimanevano chiusi in casa per paura. Tutto sarebbe finito lì se, dopo una cinquantina di giorni, Pietro non fosse comparso in pubblico a dire alla gente che Gesù era risuscitato, che era vivo e che, alla fine dei tempi, sarebbe stato lui a giudicare il mondo. Senza questo avvenimento, senza che gli Apostoli comunicassero la loro fede alla popolazione di Gerusalemme e senza che intorno a loro si formasse un gruppetto di credenti, che vollero farsi battezzare, i quali formarono una prima comunità cristiana, il cristianesimo sarebbe morto sul nascere. Solo il formarsi della Chiesa dopo Gesù ha permesso che l'opera di Gesù non affondasse nell'oblio ma si prolungasse nella storia. Come dire che senza la Chiesa non ci sarebbe il cristianesimo.

Oltre a questo dato elementare, nel racconto del fatto si rivelavano anche le componenti essenziali della Chiesa e le loro dinamiche. Non era necessario ricorrere a questa o quella categoria, né scegliere fra una direzione o l'altra del teologare, per impostare un discorso ragionevole sulla Chiesa. Il cuore dell'evento era stato semplicemente Pietro che dice alla gente quel che crede, nella sua fede, e coloro che accolgono il suo discorso venendo a condividere la sua stessa fede. Da quel racconto sembra tutto sia avvenuto in pochi momenti, ma in realtà sono cose che accadono anche oggi, ogni volta che un ateo, o una persona di altra religione, attraverso un cammino spesso travagliato, perviene a sentirsi e a farsi cristiano. Ma il racconto degli Atti mette in gioco anche le componenti mistiche più profonde dell'accaduto. I segni prodigiosi dello Spirito che vi si erano manifestati dichiaravano con forza che ciò che stava succedendo non era solo un fenomeno umano, ma una straordinaria opera di Dio. L'imperativo di Pietro ai nuovi credenti di farsi battezzare dava inizio anche alla pratica della comune preghiera rituale della comunità, che avrebbe trovato il suo punto di incontro più importante nel rivivere, così come Gesù stesso aveva chiesto, la sua ultima cena assieme ai suoi discepoli. Ed è la Messa che ancora è il cuore della vita della Chiesa.

Il racconto, nella sua concretezza e semplicità, stava rivelando le sue straordinarie virtualità ermeneutiche. Infatti, grazie a quel racconto, po-

tevo comprendere come è che ancora oggi la Chiesa esiste e vive in tante parti del mondo. Se oggi, proprio come all'inizio, qui e ora esiste una comunità cristiana, è perché anche qui oggi c'è qualcuno che ha comunicato a qualcun altro la sua fede in Gesù. In Europa questo accade ancora, nel suo momento iniziale, soprattutto nelle famiglie cristiane che intendono educare i figli nella fede; in altre regioni, nelle quali non c'è una tradizione di fede cristiana, accade perché vi giunge un credente che comunica a qualcuno la sua fede, questi la condivide, la comunica a sua volta ad altri e così via e così si forma la comunità dei cristiani. Se oggi nessuno dei credenti facesse questo, il cristianesimo, nell'arco di due-tre generazioni, scomparirebbe dalla storia. In questo primordiale evento si trovano, *in nuce*, tutte le componenti essenziali della Chiesa che si sono dipanate e hanno preso forma, in seguito, nella grande e complessa composizione della Chiesa sparsa nel mondo, con le sue istituzioni e le sue molteplici manifestazioni. Si poteva, quindi, formulare l'ipotesi che l'atto di comunicazione della fede potesse servire da modello euristico per una soddisfacente intelligenza del *mysterium Ecclesiae*. L'ecclesiogenesi avrebbe potuto costituire il filo conduttore di tutto il dipanarsi dell'ecclesiologia²⁶.

È questo un capitolo circoscritto della teologia. Si tratta solo dell'ecclesiologia, una delle molteplici discipline che vi si intrecciano. Procedure analoghe, però, possono venire sperimentate in tutti i suoi ambiti. La ricchezza narrativa del Grande Codice, senza disdegnare quella della tradizione né l'osservazione delle vicende che oggi accadono, è in grado di offrire sempre un buon terreno al questionare teologico su tutte e ciascuna delle diverse esperienze che i credenti vivono.

4. Fare teologia tornando in aula

Il teologo di professione che fa un'esperienza impegnativa e prolungata del far teologia fuori dell'aula, non in ristretti circoli di intellettuali, ma con la gente comune, non ne esce indenne. Da un lato ha sperimen-

²⁶ Dall'esperienza narrata avevo ricavato l'impostazione del mio primo libro sulla Chiesa, *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Torino 1974. In seguito ne è venuta la proposta di una determinata metodologia (cf S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 1993). Anche il canonista Carlo Fantappiè annoterà, a proposito dell'ecclesiogenesi, che «questa teoria ha risvolti metodologici determinanti sulla impostazione canonistica» (*Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum, Venezia 2015, 350).

tato quanto gli sia preziosa la chiarezza delle idee, il rigore logico dell'argomentazione e la profondità della penetrazione delle cose credute, che caratterizza la sua teologia praticata con i ferri del mestiere. Da un altro lato ne avrà sperimentato i limiti e avrà compreso che l'esperienza dell'interrogarsi dell'uomo comune sulla fede, nel quadro dei diversi modi di pensare, è in grado di fornire importanti apporti anche alle riflessioni che egli sta conducendo nell'accademia. Egli non ritornerà "in aula", risalendo in cattedra o sedendosi con i colleghi intorno a una tavola rotonda, senza portare su di sé il marchio impressogli nella mente dalla pratica di pensare la fede in un modo diverso. Si resta, di fatto, provocati da nuovi interrogativi. Il primo è quello sul significato della differenza fra due modi diversi di pensare la fede, determinati da soggettività diverse, che vengono a divaricare il cammino verso l'unica mèta, che è sempre un'adeguata soddisfazione alle domande dell'intelligenza, su due sentieri diversi. Non che un cammino appaia più valido dell'altro, né che uno sia più impervio dell'altro. È vero però che ogni soggetto percepirà più affine a sé e alle sue aspirazioni conoscitive l'uno o l'altro dei due percorsi. A questo punto il teologo di professione non potrà non riconoscere che prima di essere un *teologo* egli è un credente come tanti e che non potrà mai vivisezionarsi, pensando e ragionando, in una determinata sede, secondo una certa maniera e, in un'altra sede, in maniera diversa. Anche nell'ipotesi del non credente che pratica con competenza la ricerca teologica, bisogna riconoscere che gli sarà pur sempre necessario almeno accostarsi simpateticamente alla fede della comunità credente.

Ritorna alla ribalta, viva e acuta, la problematica proposta da Pierre Bourdieu e si riaffacciano le preoccupazioni, oggi vive anche nel pensiero delle scienze dure, a proposito dell'imperativo, diffuso nella comunità scientifica, di estromettere la soggettività dai suoi processi conoscitivi. Ne va, infatti, della consistenza stessa del soggetto e del suo destino in una cultura così fortemente determinata dalla scienza e dalla tecnica²⁷. Nella *Veritatis Gaudium* papa Francesco attribuisce agli studi ecclesiastici il compito di costituire «una sorta di provvidenziale laboratorio culturale

²⁷ Gli studiosi che nel 1989 stendevano e pubblicavano la *Carta della Transdisciplinarietà* (Basarab Nicolescu, Edgar Morin e Lima De Freitas) intendevano includesse «anche una dimensione etica, perché, in un'epoca di grandi progressi della conoscenza, la mancanza di dialogo e di circolazione dei saperi accresce la disuguaglianza fra quelli che posseggono tali conoscenze e coloro che ne sono sprovvisti [...] dando così luogo a disuguaglianze crescenti sia all'interno dei popoli che tra le nazioni sul nostro pianeta» (<https://disf.org/carta-transdisciplinarieta>).

in cui la Chiesa fa esercizio dell'interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento di Gesù Cristo e che si nutre dei doni della sapienza e della scienza di cui lo Spirito Santo arricchisce in varie forme tutto il Popolo di Dio» (VG 3). Su questa linea anch'egli ne consegna la fortuna, come avviene non di rado nella comunità scientifica, alla pratica dell'inter- e della transdisciplinarietà, al fine di salvaguardare «l'unità del sapere nella distinzione e nel rispetto delle sue molteplici, correlate e convergenti espressioni» (VG 4c).

5. Una teologia ancora e di nuovo dialettica

Mantenendo vivi contemporaneamente i diversi modi di conoscere, di pensare e di far teologia in aula e fuori dell'aula, ci si ritrova a navigare fra due scogli e a non dover andare a sbattere né su quello della logica esclusiva del procedere scientifico, né su quello della logica prelogica del fare e del narrare. Se con la prima si può approdare all'imperialismo discriminante della scienza e della tecnica e, per quel che riguarda la teologia, a un distacco dalla vita vissuta dai credenti e all'incomprensione del modo più diffuso del pensare la fede, neppure ci si può consegnare all'immaginazione, inseguendone acriticamente i variopinti percorsi.

A suo tempo Abelardo aveva messo in luce quale potente motore di sviluppo poteva essere la scoperta che egli andava facendo del *Sic et non* presente nei testi della Scrittura e dei Padri. Anche la scoperta dei due diversi modi di conoscere e di pensare la realtà mette il teologo di fronte a un *Sic et non*, capace di mettere in questione sia il procedere per astrazione, concettualizzazione, argomentazione logica, sia l'attestarsi sulla concretezza della *res*, così come viene *udita, vista, toccata con mano* (cf *IGv* 1,1), conservata nella memoria e rivitalizzata nell'immaginazione, alle conseguenze da trarne nella prassi. Nel primo caso è dominante l'idea dell'oggetto, colta nella forma del concetto universale, liberata dalle sue declinazioni particolari, desoggettivizzata e detemporalizzata, tesa, nel gioco dell'argomentazione razionale, a pervenire alla verità obiettiva delle cose. Nel secondo caso è dominante il soggetto con la sua esperienza estetica, cioè nella sua percezione dei sensi, che colgono direttamente le cose, declinate nelle loro proprie particolarità e nella particolarità del soggetto che le percepisce, e della sua immaginazione, sia quella già depositata nella memoria che in quella creativa progettante le cose da fare. Si potrà continuare a navigare fra i due sco-

gli, se si farà penetrare nella riflessione e nell'argomentazione teologica l'esperienza estetica, senza per questo cedere a una estetizzazione della teologia²⁸.

Si tratta di mettere in moto, ancora una volta, una teologia dialettica, in quanto costante confronto critico fra *lógos* e *aísthesis*, discorso e immagine, idea e realtà, concetti e fatti. La ricchezza polisemica dell'immagine²⁹ smonta la presunzione del concetto di poter adeguare la realtà e frena l'arroganza della logica logica, mentre l'astrattezza del concetto e la rigorizzazione dell'argomentazione logica si ergono a difesa dell'uomo, nel suo rapporto con le cose, dalla creatività selvaggia della fantasia e dell'immaginazione e, infine, dalla violenza che fermenta nel potere delle immagini³⁰. La pulizia del concetto, astratto e universale, e il rigore del procedimento logico difendono l'uomo dall'irruenza delle emozioni e delle passioni, che le immagini provocano e nutrono. Come si dà, infatti, una prepotenza del pensiero oggettivante sull'esperienza vissuta della fede, così si rischia il cedimento dell'intelligenza alla pressione estetica e allo scatenamento di passioni capaci di condurre nelle direzioni più disparate³¹. Senza dire del fascino sottile e ambiguo dell'esoterismo e della gnosi.

²⁸ Cf S. DIANICH, «Esperienza estetica e teologia», in *Vivens Homo* 32 (2021/1) 113-143; ID., «*Ratio imaginis*. Verso una nuova prospettiva nella ricerca teologica», in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA CENTRALE – INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *Rato imaginis. Esperienza teologica – Esperienza artistica. Atti del Convegno di Firenze 26-28 settembre 2000*, Dehoniane, Bologna 2001, 41-76. Anche in *Vivens Homo* 21 (2001) 41-76.

²⁹ È stato osservato che la foto sulla Carta d'identità fornisce più numerose e migliori informazioni, utili all'identificazione del soggetto, di quante ne possano fornire i dati anagrafici relativi (A. STOCK, «Zur idee einer poetischen Dogmatik», in E. ARENS [hg.], *Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, 26-28).

³⁰ Sull'immaginazione in teologia cf N. STEEVES, *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2018. Sulla valenza teologica degli spazi e delle immagini in alcune creazioni delle arti visive e dell'architettura cf S. DIANICH, *Spazi e immagini della fede*, Cittadella, Assisi 2015.

³¹ Vedi lo studio fondamentale di David Freedberg, *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure. Reazioni e emozioni del pubblico*, Einaudi, Torino 2009 (ed. or. 1989). M.J. MONDZAIN, *Immagine, icona, economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, Jaca Book, Milano 2006, 153-189, mette bene in luce la complessa rete dei poteri politici e religiosi, nella quale restò sempre imbrigliata la lotta fra gli iconoclasti e gli iconoduli. In seguito la studiosa, dopo l'attentato dell'11 settembre 2001 alle Torri Gemelle di New York, pubblicò un saggio, piccolo ma suggestivo, intitolato *L'image peut-elle tuer?*, Bayard, Paris 2002 (tr. it. *L'immagine che uccide*, Dehoniane, Bologna 2017). Vi si rimarcava il carattere spettacolare che gli autori hanno inteso dare all'attentato, ottenendo perfettamente il loro scopo, quello di accendere a livello mondiale le ostilità e le guerre fra mondo islamico e mondo cristiano.

La ricerca di un'adeguata intelligenza della fede, come complesso fenomeno della vita e non solo contenitore delle verità rivelate, richiede quindi di operare in una costante interazione tra concettualizzare, obiettivare e argomentare, da un lato e il sentire, il fare, vedere, toccare, contemplare, dall'altro, ma anche l'entusiasarsi della fede come il perdersi nel dubbio. San Bernardo non voleva che nei chiostri si scolpissero immagini, perché i monaci dovevano maturare nella fede «non marmoribus sed codicibus». Egli annota, però, che il Verbo, facendosi carne, «divenne oggetto del nostro ricordo, del nostro pensiero e della nostra stessa immaginazione» e sostiene l'importanza dell'immaginazione, convinto che, se nell'orazione non immaginassimo gli eventi della storia della salvezza, noi ci faremmo un'immagine di Dio puro «frutto di fantasia»³². Si tratterà, quindi di “detotalizzare” gli schemi logici della pura teoresi, intrecciandone le sequenze teoriche con quelle della prassi, tenendo sempre viva la tensione tra il conoscere e il fare, l'interpretazione e l'uso delle cose, tra la competenza simbolica e la competenza pratica, tra la *logica logica* e la *logica prelogica* del fare (Bourdieu).

San Tommaso, come è noto, sosteneva il primato della cosa sugli enunciati: «Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem». E, a proposito della *res* egli osservava che «tanto più aumenta l'indeterminazione quanto più si scende nel particolare»³³. Ne consegue la necessità per la teologia di configurare in maniera corretta e feconda il rapporto fra gli *enuntiabilia* e la *res*, fra il concetto universale dell'idea e l'immagine particolare della *res*. Non senza perderne la *vis* dialettica che lo anima. Le verità della fede brilleranno allora nell'*intelligentia fidei*, non solo per la lucidità della loro ragionevolezza, ma anche per la loro potenza performativa che anima tutto il vivere cristiano³⁴. La indefinibilità del

³² BERNARDO, «Apologia all'abate Guglielmo», in *Opere di San Bernardo*, I. *Trattati*, a cura di F. Gastaldelli, Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984, 213; ID., «De aqueductu», in J. LECCLERCQ – C.H. TALBOT – H. ROCHAIS (edd.), *Sancti Bernardi Opera*, V, Editiones cistercienses, Roma 1968, 282s.

³³ TOMMASO, *Summa Theologica*, I-II q. 94 a.4. Per H.U. von Balthasar, la ricerca teologica, anche quando «maggiormente appare assimilata alle scienze umane, con la loro propria esigenza di esattezza, raggiunge la vera e propria forma del pensiero teologico solo sotto l'impulso dell'eros della ricerca, qui animato non dal demone, ma dallo Spirito Santo» (H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, I, *La percezione della forma*, 67).

³⁴ È analogo, per certi aspetti, il percorso ermeneutico di Christoph Theobald, con la sua proposta di assumere lo stile di Gesù, come dire il suo modo di fare, l'*habitus* che connota il suo comportamento, a fondamentale strumento ermeneutico dell'essere cristiano (cf C. THEOBALD,

particolare, che è la sola cosa effettivamente esistente, e il fattore tempo nella sua continua mobilità costituiscono una sfida agli asserti connotativi di carattere universale della teologia sistematica, ma soprattutto agli asserti imperativi della teologia morale. Papa Francesco l'affronta con decisione in *Amoris laetitia*³⁵.

Ci ritroviamo così a riaprire continuamente l'annosa questione del metodo in teologia, che in Christoph Théobald approda all'audace idea di dover operare per la genesi di una nuova teologia sistematica. Egli la pensa come «un'arborescenza di generi letterari e di strumenti linguistici, che risponda strutturalmente al bisogno di riflettere sull'evento della fede». Egli vi sottolinea il narrare, che intende come necessario «nel passaggio escatologico al nuovo in seno all'antico» e «l'argomentazione, opera di ragione in vista di un consenso». Vi aggiunge opportunamente la dossologia, che se ne distacca, per andare a cogliere l'identità comune dei credenti dal Cristo Gesù e dal suo Spirito di santità»³⁶.

«Si tratta di offrire – scrive papa Francesco nella *Veritatis gaudium* – attraverso i diversi percorsi proposti dagli studi ecclesiastici, una pluralità di saperi, corrispondente alla ricchezza multiforme del reale». L'unità dell'insieme verrà dalla sua sorgente, «quale è dispiegata escatologicamente in Cristo Gesù [...] garantendogli coesione insieme a flessibilità, organicità insieme a dinamicità». Giungendo, quindi, alla fine del lungo e molto elaborato Proemio della Costituzione Apostolica egli osserva che «la teologia e la cultura d'ispirazione cristiana sono state all'altezza della loro missione quando hanno saputo vivere rischiosamente e con fedeltà sulla frontiera. Le domande del nostro popolo, le sue pene, le sue battaglie, i suoi sogni, le sue lotte, le sue preoccupazioni, possiedono un valore

Il Cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità, Dehoniane, Bologna 2009). Se ne potrebbe considerare, in qualche modo, una interessante applicazione concreta, il saggio di analisi narrativa dell'episodio dell'incontro con Gesù della donna peccatrice nella casa del fariseo, di J. TOLENTINO MENDONÇA, *Gesù, la sorpresa di un ritratto*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016.

³⁵ FRANCESCO, *Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia "Amoris laetitia"*, 19 marzo 2016. Cf il n. 304: «È vero che le norme generali presentano un bene che non si deve mai disattendere né trascurare, ma nella loro formulazione non possono abbracciare assolutamente tutte le situazioni particolari».

³⁶ CH. THEOBALD, *Selon l'esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique*, Cerf, Paris 2015, 31 (tr. it. *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, Dehoniane, Bologna 2017).

ermeneutico che non possiamo ignorare se vogliamo prendere sul serio il principio dell'incarnazione» (VG 4c e 5)³⁷.

Collocandosi in queste prospettive di una molteplicità di percorsi che si intrecciano fra di loro, di una teologia come «un'arborescenza di generi letterari e di strumenti linguistici», ci si mette in condizione di riportare l'opera di oggettivazione delle cose credute nel suo *humus* originario che è l'esperienza vitale del credere del popolo di Dio.

³⁷ Una vasta panoramica delle molte strade che si aprono al rinnovamento della teologia è stata disegnata dalla Associazione Teologica Italia nel suo XXVII Congresso dell'agosto 2021. Si vedano gli *Atti* in M. FARCI – M. NARDELLO (edd.), *Fare teologia per questo mondo, per questo tempo*, Glossa, Milano 2022. L'ATI, a dire il vero, ha sempre prestato grande attenzione a questa problematica. Si vedano gli Atti del XIII Congresso, *Teologia e istanze del sapere oggi in Italia*, Messaggero, Padova 1991.