

Presentazione

di Paolo Brambilla

Il presente volume nasce come libro di testo a servizio delle *Scuole di Teologia per laici* che si tengono da più di 25 anni nella Diocesi di Milano. La prima si svolse nell'anno pastorale 1997-1998 a Cinisello Balsamo e da allora, ininterrottamente, donne e uomini delle nostre comunità cristiane hanno potuto formarsi a partire dalle lezioni tenute dai professori del Seminario.

Questo testo sostituisce il precedente volume di D. D'ALESSIO (ed.), *Il Dio di Gesù Cristo. Introduzione alla cristologia e alla teologia trinitaria*, Ancora, Milano 2008. La nuova edizione si è resa necessaria per il naturale avvicinarsi dei docenti e il conseguente cambiamento della struttura delle lezioni. Dopo alcuni anni di esperienza nell'insegnamento, abbiamo voluto onorare l'impegno di fornire, alle persone che frequentano i nostri corsi, i testi di accompagnamento e approfondimento di quanto si insegna.

L'anno scolastico a cui sono destinate queste lezioni è il secondo, mentre precedentemente era il terzo. Viene indicato, nel nostro percorso, come l'*anno teologico*, in quanto, dopo un primo anno di lettura e interpretazione del testo biblico, viene messo a tema il mistero di Dio Trinità, del suo Cristo, della via per conoscere il Padre e del rapporto tra la fede cristiana e le altre religioni.

La prima parte è scritta da don Luca Castiglioni. Vi è anzitutto una lezione introduttiva che pone a tema il senso della teologia e illustra il percorso dei cinque anni della scuola. Si entra poi nella *Teologia Fondamentale*. Due lezioni illustrano il concetto di Rivelazione a partire dalla Bibbia e dall'insegnamento della Chiesa. Le successive due lezioni affrontano il tema della fede, anche nell'articolazione con la ragione.

La seconda parte è scritta da don Paolo Brambilla e tratta di *Cristologia*, riguarda cioè lo sguardo teologico su Gesù il Cristo. Le quattro lezioni affrontano il mistero di Cristo nella Scrittura, Gesù vero Dio e vero uomo, la salvezza che viene dalla Pasqua del Signore e infine i misteri della vita di Gesù.

La terza parte è scritta anch'essa da don Paolo Brambilla e si presenta come una sintesi originale di *Teologia Trinitaria*. Anzitutto si tratta del mistero dell'unico Dio, della sua esistenza e delle sue proprietà. Poi si affronta il tema

della vita intima di Dio Trinità, mostrando come la ricchezza di Dio venga comunicata all'uomo. La terza lezione si occupa del tema della Trinità nella liturgia e nella vita. Conclude il percorso una riflessione sul male.

La quarta parte è scritta da don Pietro Lorenzo Maggioni e si presenta come un'introduzione alla *Teologia delle Religioni*. La prima lezione affronta la questione della fede nell'epoca attuale, mentre nelle restanti tre lezioni si introducono i tre paradigmi utilizzati per considerare le altre confessioni religiose: l'esclusivismo, che marca la loro differenza con la fede cristiana; l'inclusivismo, che cerca di rileggere la credenza altrui in relazione alla nostra fede; il pluralismo, che mira a dare dignità ad ogni espressione religiosa.

Al di là della finalità per cui è stato scritto, speriamo che questo testo possa aiutare molti ad accostarsi alla teologia cristiana.

Introduzione generale

di Luca Castiglioni

Concluso l'anno "biblico" della nostra scuola – una sorta di "anno zero", essendo la sacra Scrittura, "anima della teologia", trasversalmente presente in ogni fase – ha ora inizio il primo anno propriamente teologico del percorso (secondo del quinquennio). Cerchiamo di introdurlo rispondendo a tre domande, che vertono sul *cosa*, sul *dove* e sul *come* della teologia. Più precisamente, ci chiediamo che cos'è la teologia (e, contestualmente, che cosa significa "fare teologia"); in quale ambito si svolge la ricerca teologica e quali sono le sue sfide (una teologia asettica rispetto al suo ambiente sarebbe inutile) e quale modo di procedere scegliamo di adottare (in concreto, come la materia teologica è disposta lungo il quinquennio).

1. Che cos'è la teologia?

Nel tentativo di definire la teologia, il ricorso all'*etimologia* designa gli elementi della questione (*théos*, Dio e *-logia*, discorso), ma non articola le due realtà, mentre proprio questa è la questione essenziale. Dal canto suo, il *linguaggio corrente* impiega "teologia" secondo accezioni assai varie, il che genera dispersione. È però frequente alludere alla teologia quale "scienza della fede": in questo caso, è il termine scienza che apre ai fraintendimenti, rendendo necessario un chiarimento previo dell'accezione. A queste difficoltà di ordine terminologico, si accompagna il problema *culturale* della nostra epoca post-moderna che – seppure presume di aver superato l'epoca moderna – risente ancora dell'influenza del clima razionalistico, quindi dell'istanza di legittimare la "credibilità" della fede con atteggiamento apologetico (difensivo) e puntando tutto sulla ragionevolezza dell'argomentazione speculativa, staccata da ogni interferenza soggettiva e da ogni afflato spirituale.

Questo tentativo preliminare di definire la disciplina teologica segnala l'importanza di evitare concezioni parziali della sua identità che la riducano a sterile erudizione, dovere da assolvere, realtà sganciata dal vissuto e dalla spiritualità.

La posta in gioco è mostrare che chi fa teologia sono credenti rigorosi e al contempo pronti a vibrare spiritualmente per ciò che studiano; che la teologia è un'arte di vivere la fede, la quale – sotto la guida della rivelazione – conduce la ragione sul terreno del mistero; che essere teologo significa riscoprire il palpito di una fede che si misura con il quotidiano e cerca di crescere nella comprensione dell'oggetto del suo amore. In breve, che la teologia è lucida passione per il mistero in cui si crede.

Fatte queste premesse, per approfondire l'esplorazione dell'identità della teologia è utile accompagnare a un breve percorso storico (1.1) la recensione e il confronto di alcune definizioni di teologia autorevolmente offerte in tempi recenti (1.2).

1.1 *Excursus storico*

Il termine teologia nasce nel *mondo greco*: Platone lo adotta per indicare il linguaggio mitologico, che contrappone al *logos*; anche Aristotele, in un primo momento, lo impiega per designare le opere poetiche e immaginose di autori come Omero ed Esiodo, anche se, più tardi, egli stesso denomina teologia la metafisica (o filosofia prima), creando così le premesse di una transizione semantica.

Nella *cristianità ellenistica*, il termine teologia appare con la scuola alessandrina, che lo impiega in sostituzione di “gnosi” e “teoria”. Dionigi Areopagita, in particolare, distingue la “teologia” come retta dottrina trinitaria dall’ “economia” come scienza dell’incarnazione, iniziando la caratterizzazione della teologia come dottrina su Dio. Nei primi secoli della Chiesa, la teologia è *tutt'uno* con la spiritualità e con la vita; per i Padri, infatti, la teologia è espressione di un’assidua frequentazione delle Scritture, di una conseguente predicazione attenta alla realtà e di una spiritualità incarnata nel vissuto: la teologia sa esprimere anche i concetti più difficili e densi in modo ricevibile, vivo, appassionato.

Nella *cristianità latina*, l’evoluzione del termine teologia è fluida e articolata, ma globalmente analoga all’evoluzione dello stesso in ambito greco. Peculiare è la figura di Agostino, che per primo definisce la teologia come *intellectus fidei*, contribuendo così a porre la questione dell’identità della disciplina sul terreno del rapporto fra ragione e fede. Con questa semplice e pregena definizione, il santo vescovo di Ippona sottolinea (i) che la fede non rinuncia mai all’intelletto, non lo sacrifica e (ii) che il punto di partenza della teologia è la fede, attivata nella sua irrinunciabile dimensione intellettuale. La teologia, dunque, non è un’indagine sulla fede messa in opera dalla ragione, bensì un’indagine *della* fede (genitivo soggettivo: un’indagine che la fede compie). In tal senso, è significativo che Agostino preferisca *intellectus* a *ratio*: il primo termine permette di intendere la teologia come un’attività inerente alla fede (che svolge una sorta di

introspezione), mentre il secondo tende a veicolare una visione estrinseca della teologia (che svolgerebbe un'analisi logica dal di fuori della fede).

In realtà, nel Medioevo avrà luogo proprio tale transizione dall'*intellectus fidei* alla *ratio fidei*, soprattutto a motivo del consistente recupero dell'aristotelismo. Nel XIII secolo, in particolare, l'impiego della dialettica e della logica di Aristotele connotano la teologia in termini fortemente razionali. In tale contesto, Tommaso d'Aquino articola il rapporto tra fede e ragione non più sull'*ut* finale (*intelligo ut credam, credo ut intelligam*), ma sull'*et* congiuntivo e al contempo distintivo (*fides et ratio*). La teologia comincia ad essere attraversata da ansie autonomistiche, che produrranno in futuro una divaricazione, e conosce un'accentuata differenziazione fra il suo esercizio in ambito scolastico e in ambito monastico (a quest'ultimo è demandata la competenza sulle questioni spirituali). Il trapasso dall'idea della dottrina su Dio a quello della scienza su Dio avviene probabilmente grazie alle dispute polemiche di Abelardo; in ogni caso, la logica e la dialettica divengono gli elementi strutturali della teologia medievale, con il suo approccio razionale che ricerca l'universalità degli enunciati e la loro scientificità.

Questa divaricazione fra fede e ragione si accentua nella Modernità, che favorisce una concezione di teologia quale approccio razionale all'oggetto della fede. In effetti, all'Illuminismo e al razionalismo che minacciano la fede, la manualistica apologetica risponde ingaggiando una lotta sullo stesso terreno, ossia impiegando termini *teoretici e razionali* (tipici del linguaggio scolastico) e *metodo logico-deduttivo*. In questo periodo si affievolisce il contatto con l'esperienza viva della fede e il collegamento con la spiritualità e si smarrisce anche il senso autentico del ricorso alla Scrittura, che viene sbriciolata e manipolata ad uso probatorio.

Tale impostazione conoscerà una benefica scossa solo con l'inizio del XX secolo: i vettori di rinnovamento sono la riscoperta dei Padri e del loro modo di fare teologia e, prima ancora, la riscoperta del tesoro inestimabile del testo biblico. Il Novecento è il secolo che avvia la transizione ad una teologia *ricongiunta* con la ragione e la postmodernità contribuisce a questo passaggio invocando una riconfigurazione del discorso teologico. L'umiliazione che la ragione conosce in quest'epoca, infatti, la fa desistere dal concepirsi quale dominatrice della realtà: essa, debole e malata, cede il passo a relativismo e soggettivismo. Ciò ha profondamente interpellato la teologia, che negli ultimi decenni si è erta a *sostegno e difesa* delle irrinunciabili capacità e del valore della ragione. In verità, su questo terreno si registrano *ambivalenze*: da un lato, il venir meno della ragione forte ha sollecitato uno stile teologico attento alla dimensione antropologica globale (il desiderio di conoscere è visto come parte integrante della dinamica umana globale, dalla quale scaturisce la stessa fede); d'altro lato, alla spaventosa complessità delle problematiche taluni hanno reagito in termini

nostalgici, cercando di restaurare l'idea di teologia come manuale di asettica scienza e inconfutabile dottrina.

In sintesi, la parabola storica della teologia si lascia disegnare considerando il rapporto fra fede e ragione, che transita dalla sapienza della vita e da una visione d'insieme (Antichità) alla razionalità dell'apologetica, in cui fede e ragione si misurano allontanandosi (Medioevo e Modernità), per poi giungere a una riconciliazione (Novecento) e addirittura all'impegno della teologia e della fede a difesa della ragione di fronte al tribunale postmoderno. Oggigiorno, la sfida è quella di concepire fede e ragione come unite nel dinamismo credente riconosciuto come strutturale dell'umano.

1.2 Definizioni di teologia a confronto

«La teologia è una disciplina in cui, a partire dalla rivelazione e sotto la sua luce, le verità della religione cristiana si trovano interpretate, elaborate e ordinate in un corpo di conoscenza; [...è] una scienza attraverso cui la ragione del cristianesimo, che ha la certezza e la luce della fede, cerca con la riflessione di comprendere ciò a cui crede, cioè i misteri rivelati le loro conseguenze» (Yves Congar, 1967). «La teologia è “scienza della fede”, vale a dire la chiarificazione e lo sviluppo riflettenti, guidati con metodo, della rivelazione di Dio afferrata e accettata nella fede» (Karl Rahner, 1977).

Per Congar, la teologia nasce sul terreno della *rivelazione* e della *fede*, dunque non può essere considerata un'attività indipendente e autonoma dello spirito umano. Se la può definire scienza, dunque, non è perché essa adotta il metodo induttivo delle scienze sperimentali (che mai ammetterebbero un presupposto dogmatico), ma perché applica con rigore il suo procedimento di analisi, elaborazione e sintesi. La teologia ha dunque uno *statuto epistemologico specifico*, verificato dalla sua capacità di interpretare, elaborare e ordinare le verità di fede in modo da costituire un *corpus* organico di conoscenze. Il limite di questa definizione è che non pone sufficientemente in risalto gli aspetti soggettivi della teologia. La definizione di Rahner, analoga alla precedente nelle sue componenti fondamentali (rivelazione e fede come presupposto, benintesa scientificità), accentua significativamente l'idea di “sviluppo riflettente”, che esprime la natura attiva e produttiva della teologia. Essa, infatti, non è disciplina archeologica o meramente ordinatrice rispetto a una quantità di dati presupposti, e neppure solo esplicativa: la teologia *produce* riflessioni e conclusioni nuove. Entrambi questi autori, però, sembrano intendere il nesso fede-ragione in senso cronologico e consequenziale, come se prima venisse la fede e poi la ragione, prima la rivelazione e poi la teologia. Il rischio è di presentare la teologia quale attività non necessaria che ha per oggetto la fede e non è piuttosto quale attività *della*

fede. Anche la prima parte della prossima definizione indulge ancora a questa logica, mentre la seconda introduce una novità.

«La teologia, come scienza, è l'opera del credente che si serve della ragione per comprendere meglio quanto già possiede con la fede. La teologia è fede vissuta da una mente che pensa; essa è scientificamente elaborata. È la fede “in stato di scienza”» (René Latourelle, 1968). La teologia è qui descritta come fede vissuta da una mente che pensa, il che significa che il soggetto della teologia è la fede stessa che *ritorna su se stessa mediante riflessione razionale*. Nella stessa direzione, anche Rino Fisichella definisce la teologia quale «autocoscienza riflessa della fede» (1987) e Giuseppe Lorizio (1994) conferma l'unità sostanziale fra fede e ragione teologica: «La teologia è l'approfondimento della dimensione conoscitiva della fede, il dinamismo della conoscenza interna all'atto di fede (= fides qua creditur) e ai suoi contenuti (= fides quae creditur) [...] si tratta dunque di un movimento, ossia di un cammino mai pienamente compiuto, tendente a esplicitare l'intelligenza della fede, a strutturarla in un sapere o, se si vuole, in una “scienza” o meglio in un insieme di discipline che costituiscono appunto tale sapere».

Conviene rimarcare che queste cinque definizioni fanno un capo a due diversi modelli concettuali, storicamente riversatisi l'uno nell'altro. Il primo modello (Congar, Rahner, Latourelle) è stato elaborato in un contesto che chiedeva di sottolineare l'integrazione fra fede e ragione e di valorizzare la struttura scientifica del trattato. In questo frangente, l'urgenza era la determinazione del *primato* assoluto della rivelazione quale fonte della fede, ma senza esclusione della *collaborazione* paritaria della ragione alla formazione di questa disciplina chiamata teologia e dotata di metodo scientifico rigoroso. Il secondo modello (Fisichella, Lorizio) segnala lo spostamento del problema su un terreno in parte diverso: la nuova urgenza è dimostrare che la ragione, nella sua legittima autonomia, non è estrinseca alla fede ma costituisce parte *integrante e necessaria* dell'unico atto credente.

Questa seconda impostazione è già presente *in nuce* in *Dei Verbum* 5, che definisce la fede come atto di consegna *totale*, che coinvolge l'uomo al livello del suo assenso intellettuale e della sua volontà. Ciò significa che il rapporto tra fede e ragione non può essere inteso come quello fra due realtà giustapposte, bensì secondo la logica integrativa in cui *una facoltà* (la ragione) apporta il suo specifico contributo nell'esercizio di *un atto globale* della persona (l'atto di fede). Questo punto è nevralgico: il rapporto che esiste fra fede e ragione è il rapporto che esiste fra un atto esistenziale della persona e l'apporto delle sue singole facoltà. La ragione è una facoltà mediante la quale l'uomo – nella fede, che è atto personale globale – può e deve esprimersi. In matematica forse si direbbe che la facoltà della ragione è un sottoinsieme della persona, mentre la fede è un atto che la circoscrive e designa interamente. Per essere vero, tale atto

umano esige la convergenza di tutte le umane facoltà, compresa, appunto, la ragione. Insomma: quando l'uomo crede, contestualmente pensa e prova sentimenti. Si coglie che l'alternativa fra fede e ragione – percepita come dialettica per intere epoche storiche – di per sé non sussiste. Non ha senso domandare in che modo ragione e fede possano affiancarsi (e sopportarsi) a vicenda: la vera questione è percepire in che modo l'una si esercita nell'altra.

Stante questo ragionamento, non solo non esiste una teologia senza fede, ma non può esistere neanche una fede senza teologia, sebbene quest'ultima possa essere presente in forma (ancora) implicita e incipiente. La fede, infatti, dacché si pone esercita le facoltà della ragione. È interessante allora indicare che esistono stadi diversi dell'atto teologico: un primo è la teologia *intuitiva* (o elementare), che è l'assenso inizialmente offerto quando si esplora la gratuità della rivelazione, senza esplicita attività intellettuale; un secondo stadio è la teologia applicata con intento *ermeneutico*: in esso si impiega l'intelligenza per analizzare, riflettere ed elaborare il dato della propria fede; un terzo stadio è la teologia con indole *prospettica*, che analizza il proprio atto credente e si affaccia sulla realtà operando un discernimento a partire dall'intelligenza del dato rivelato.

2. La teologia nel contesto odierno: la postmodernità occidentale

Quanto fin qui detto aiuta a comprendere che il compito della teologia consiste in larga misura nell'annunciare la novità cristiana attualizzandola per il mondo in cui la Chiesa è chiamata a vivere. L'efficacia di tale attualizzazione – e dunque la ricevibilità del messaggio cristiano – dipendono molto dalla capacità di assumere e interpretare le circostanze concrete. Perché la teologia sia “incarnata”, insomma, è indispensabile conoscere il tempo e il contesto in cui si vive, raccogliendone le domande, i problemi e le risorse. Il contesto del mondo Occidentale e specificamente europeo è connotato da un profondo mutamento culturale, al punto che è divenuto corrente definire il nostro tempo non solo come epoca di cambiamenti, ma come cambiamento d'epoca. In tale mutazione maggiore, le sfide che la fede e la teologia devono affrontare possono essere ricondotte a tre: la postmodernità, con il diffuso predominio, in essa, della mentalità tecnico-scientifica; la secolarizzazione e, insieme ad essa, il pluralismo religioso; la povertà di due terzi dell'umanità.

2.1 Postmodernità e tecnica

(a) Il termine “postmoderno” si diffonde con la pubblicazione, a firma di J.-F. Lyotard, de *La condizione postmoderna* (1979); con postmodernità s'intende la condizione dell'uomo contemporaneo conseguente al tramonto della

modernità, condizione identificata da quattro crisi. (i) La crisi delle *ideologie* (idealismo, marxismo, positivismo), che ha condotto alla “frammentazione del senso” in cui viviamo, producendo anche esiti nichilistici. (ii) La crisi della *ragione illuministica*, che lascia emergere una nuova soggettività, centrata sugli impulsi vitali più che sulla sola ragione. (iii) La crisi dell’*umanesimo*, cioè delle visioni del mondo fondate sulla soggettività umana; essa apre alla comprensione dell’uomo quale elemento di un sistema complesso. (iv) La crisi del *pensiero metafisico*, inteso come sforzo di oggettivazione della trascendenza, e dello stesso pensiero *scientifico*, volto al dominio del mondo: essi cedono il passo, come detto, a un “pensiero debole” e a un’ontologia della finitezza. Questo composito processo, nella sua globalità, produce la difficoltà a riferirsi a valori assoluti, il marcato ripiegamento sull’immediatezza (si vive in un “permanente presente”) e la tenue percezione del senso della vita, al punto che per molti nemmeno ha senso porsi tale domanda. In una simile condizione di incertezza e frammentazione, le visioni del mondo globali appaiono impraticabili e il riferimento a valori incondizionati risulta improponibile.

Non è facile dare un *giudizio* della postmodernità, soprattutto perché vi siamo immersi. Certo, nei suoi esiti nichilistici – secondo i quali la realtà è inesorabilmente destinata a finire nel nulla – essa è incompatibile con la fede cristiana. Tuttavia, la postmodernità facilita la presa di coscienza della fragilità umana, ridimensiona le pretese di una ragione egemonica e invita a formulare un discorso su Dio non più a partire da un’ontologia forte (con il suo linguaggio di necessità, causalità e dovere), ma focalizzandosi sulla rivelazione cristologica, dunque sul linguaggio evangelico della grazia e del dono di vita.

(b) Il contesto postmoderno è fortemente connotato anche dallo *sviluppo della tecnica* e, più precisamente, del nefasto processo che l’ha trasformata da mezzo a fine. La presenza della tecnica è pervasiva e il suo sviluppo sembra inarrestabile, al punto da instaurare una situazione di “rivoluzione permanente”. Essa condiziona pesantemente l’intera esistenza umana e, nella pratica, diventa l’orizzonte di riferimento. In particolare, la tecnica induce un profondo mutamento antropologico perché penetra fin nel recinto del corpo delle persone, dapprima inaccessibile. La tecnica può manipolare il corpo fino a sconvolgerne una dimensione dall’altissimo valore simbolico come la generazione. Qui si misura con sgomento il rischio di soccombere all’egemonia della tecnica svincolata dall’etica, dalla religione e dalla questione del senso. Simili rischi sono un allarmante richiamo all’*inedita responsabilità etica* che grava sull’umanità, posta di fronte al potenziale apocalittico della tecnica biologica. Essa, a differenza della tecnica meccanica, può produrre risultati imprevedibili e irreversibili, come la modificazione del patrimonio genetico, dunque dell’immagine dell’uomo. Un simile intervento sarebbe legittimo? Abbiamo il diritto di privare l’uomo della

sua immagine? Come legiferare circa il potere e il diritto di esercitarlo in questo ambito? Nell'affrontare queste spinosissime questioni, è bene evitare la polarizzazione ideologica fra l'immagine di una tecnica onnipotente e mostruosa, da una parte, e quella di una tecnica buona e meravigliosa, dall'altra. La tecnica, infatti, resta pur sempre nelle mani degli uomini. Questi, però, devono tempestivamente avvedersi che alcune "scelte tecniche" – essendo irreversibili nei macrosistemi in cui l'uomo è situato – sono già scelte politiche, sociali, culturali ed etiche (es. la selezione dell'embrione umano che genera esseri umani non voluti "per se stessi").

Dal punto di vista del rapporto fra tecnica e fede, occorre segnalare che il Dio di Gesù Cristo non entra affatto in concorrenza con l'onnipotenza della tecnica. Egli si manifesta, piuttosto, come radicale alternativa alla sua presa totalizzante sulla vita dell'uomo. In effetti, il Dio cristiano non si impone, Gesù Cristo anzi si spoglia delle sue prerogative divine scegliendo ciò che nel mondo è debolezza: di qui introduce e fa valere la differenza cristiana. L'onnipotenza di Dio non ha niente a che vedere con la volontà di potenza e di predominio propria della mentalità tecnica: è *onnipotenza dell'amore*. Anche il concetto di salvezza nei due ambiti è completamente differente: mentre la tecnica propone una sorta di salvezza intramondana dell'individuo per se stesso e mediante le sue forze, la fede riceve la *salvezza* unicamente *dalla morte redentrice* di Cristo, dono gratuito per ogni creatura, accolta nella sua radicale debolezza.

2.2 Secolarizzazione e pluralismo

(a) Se la modernità ha conosciuto un processo di secolarizzazione connotato come critica frontale alla religione, nella postmodernità *coesistono* una mutata forma di secolarizzazione e il fenomeno religioso. Nel contesto postmoderno, in effetti, il termine "secolarizzazione" non indica la scomparsa del religioso, ma una sua significativa trasformazione.

Nel suo autorevole saggio *A secular Age* (2007), Charles Taylor descrive le tre dimensioni del fenomeno della secolarizzazione. (i) La *privatizzazione della fede religiosa*. La fede diviene affare privato, poiché le norme e i principi che regolano la vita sociale non fanno più riferimento alle credenze religiose e non contengono alcun rimando a una realtà ultima. La pur legittima affermazione della "laicità" dello stato (nei casi peggiori del laicismo), sancisce la "morte culturale" di Dio, variabile non più necessaria al mondo e all'organizzazione della società. (ii) *L'indebolimento della credenza e della pratica religiosa individuale*. Gli aderenti alle religioni istituzionalizzate sono diminuiti dal punto di vista numerico, ma il fatto più rilevante è che il legame con il sacro ha cessato di radicarsi in un quadro di riferimento forte e allargato. Così, l'unico criterio dell'appartenenza religiosa diviene la consonanza immediata che il singolo

avverte con il proprio sviluppo spirituale, valutato in termini meramente soggettivi. Spesso, poi, l'appartenenza religiosa va costituendosi in modo sincretistico, racimolando cioè elementi diversi nella pluralità delle proposte (religione "fai-da-te"). Si crede in "qualcosa", senza sapere esattamente cosa ("croyance molle"). Questo esasperato individualismo del credere mette in discussione ogni pretesa di verità e depotenzia il ruolo normativo delle chiese. (iii) *L'opzionalizzazione dell'esperienza religiosa*. Il legame con Dio è percepito come accessorio in ordine a vivere una vita buona: è semplicemente facoltativo. In positivo, questo rimarca fortemente il fatto che la scelta religiosa non può non avere carattere libero e consapevole.

L'esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Ecclesia in Europa* (2003), benché abbastanza datata, completa il quadro or ora tratteggiato e offre criteri per valutare il fenomeno della secolarizzazione. (i) Il papa legge il tempo presente come *una stagione di smarrimento*, connotata dall'agnosticismo pratico e dall'indifferentismo religioso. La tradizione cristiana non è contestata, ma semplicemente cancellata dalla memoria collettiva, come provano la crisi della trasmissione della fede (rottura del "patto religioso" fra le generazioni) e la perdita di rilevanza del cristianesimo nella cultura e nella cosa pubblica. Dunque, oggi è più difficile optare per una scelta di vita cristiana, senza contare che anche fra quanti sono nati e cresciuti in famiglie cristiane si rileva una "apostasia silenziosa": persino chi si professa credente o simpatizza per il cristianesimo spesso vive, pensa e sceglie come se Cristo non esistesse. (ii) Ciò detto, il religioso *non è affatto scomparso, però si è molto trasformato*, e in una maniera intrisa di ambiguità. Si può persino parlare, in effetti, di "ritorno del religioso", ma tale dato va letto attentamente. Perché se è vero che, dal punto di vista quantitativo, la larga maggioranza della popolazione mondiale dichiara di dedicare qualche tempo alla meditazione, di credere in una qualche forma di potere superiore all'umano e nella vita oltre la morte, dal punto di vista qualitativo la religione non determina più le scelte culturali, sociali e politiche. Nei fatti, la secolarizzazione è saldamente presente. (iii) In ogni caso, la Chiesa dà una *valutazione sostanzialmente negativa* del vago sentimento religioso diffuso, registrandolo come poco impegnato, non privo di fughe nello spiritualismo, non immune dal sincretismo e dalla ricerca dello straordinario, spesso connotato da fenomeni devianti, come le sette.

(b) Al fenomeno del ritorno del religioso è strettamente connessa l'inevitabile esperienza del *pluralismo religioso*. La novità non sta nell'esistenza di altre religioni, ma nel fatto che oggi il confronto e il contatto con queste diverse esperienze è realtà ordinaria, quasi quotidiana, il che lascia non di rado disorientati. Fra i credenti si delineano principalmente due reazioni a questo fenomeno. (i) *L'integrismo (o fondamentalismo)*: irrigidimento difensivo che si fa

scudo dietro l'istituzione e può anche assumere forme settarie che si prefiggono di difendere "la" verità e l'identità religiosa. (ii) *L'individualizzazione*: tendenza per cui il soggetto svincola la sua appartenenza religiosa dall'istituzione ed erge sé stesso (il suo ben-essere religioso, che prende il posto della salvezza) a criterio di scelta dell'esperienza religiosa; questa, poi, si manifesta il più sovente come nebulosa e fluttuante, continuamente rinegoziabile, come attesta il fenomeno del nomadismo religioso. Certo, vi sono anche reazioni più nobili e costruttive, ma questa era solo una descrizione macroscopica.

Ad essa occorre articolare le reazioni che il fenomeno del pluralismo religioso suscita anche fra chi non si professa credente: oggi, infatti, ciascuno è chiamato a confrontarsi con la varietà delle proposte e a prendere posizione di fronte ad esse, considerato che il fatto di non scegliere alcunché di preciso segnala già l'assunzione di una posizione. Hans Waldenfels identifica quattro tipologie di reazione alla "provocazione" del pluralismo religioso. (i) *Conservatorismo timoroso* (cf *integrismo*). Si proclama vera la propria religione di tradizione, di popolo, di famiglia ma, sapendosi incapaci di far valere le ragioni di tale scelta (non personalmente assunta), ci si oppone in modo difensivo ad ogni influenza esterna che potrebbe scuotere dalla proprie sicurezze presunte. (ii) *Atteggiamento sincretistico* (cf *individualizzazione*). Si fa dell'inclinazione personale il criterio insindacabile della propria opzione religiosa, senza però vincolarsi in modo definitivo e nemmeno forte alla scelta effettuata. (iii) *Lettura pragmatica*. Si sostiene l'equivalenza di tutte le religioni, ritenendo che l'appartenenza è dovuta soltanto a circostanze contingenti, così come la scelta di restarvi fedele o di passare ad altro. (iv) *Rifiuto scettico*. Si rifiuta di implicarsi in una scelta religiosa perché si ritiene impossibile risolvere il problema di quale sia la vera religione in mezzo alla pletora di proposte.

Tre osservazioni conclusive contribuiscono a completare questo quadro generale. (i) Molti ritengono che il pluralismo renda necessaria più la cooperazione che la competizione; essi, dunque, propendono per un rinnovamento sociale e teologico che cerchi il superamento *pratico, non teoretico*, delle differenze che generano conflitto. (ii) Dal punto di vista teologico ed ecclesiale, con il Vaticano II si è passati dalla vecchia apologetica, che considerava false e peccaminose tutte le altre religioni, alla *teologia delle religioni*, disciplina nevralgica e in pieno sviluppo, anzi prospettiva trasversale di tutta la teologia. (iii) Da questo variegato insieme di atteggiamenti risulta evidente che l'adesione di fede, quale che sia la sua forma, necessita oggi di una sempre maggiore consapevolezza e di una corrispondente formazione.

2.3 Povertà mondiale

Mentre la secolarizzazione e il pluralismo sono stati tempestivamente recepiti come sfide per la teologia, il fatto macroscopico della povertà di due terzi dell'umanità ha faticato ad imporsi alla coscienza teologica della Chiesa. Da sempre, infatti, la povertà è stata vista come luogo di esercizio della carità e mai, in tal senso, la Chiesa ha mancato di attivarsi; solo recentemente, però, la povertà è stata intesa come "luogo teologico". In tal senso, l'esperienza della "teologia della liberazione", sorta negli anni '70 in America Latina (G. Gutierrez, J. Sobrino), è stata decisiva. Mentre in Europa la sfida proveniva dal mondo emancipato e dal non credente, in Sudamerica la sfida è lanciata dal mondo estremamente impoverito e dall'uomo sfigurato, anzi dal "non-uomo". Ecco la domanda lancinante: come è possibile annunciare il nome di Dio Padre a esseri umani che sono sì suoi figli, ma che vivono in modo disumano a motivo della povertà e dell'ingiustizia che la genera, non senza gravi responsabilità dei loro fratelli?

Con la globalizzazione, la coscienza di questo fenomeno planetario si è diffusa capillarmente: la povertà di due terzi del pianeta è ormai posta come sfida permanente e irrevocabile al mondo intero (soprattutto a noi "ricchi"), alla Chiesa e alla teologia. Quest'ultima non può permettersi di "rendere ragione della fede" senza mostrarne – sul piano pratico – la forza liberante e trasformatrice. La povertà, insomma, rende l'ortoprassi necessaria e vincolante almeno quanto l'ortodossia.

2.4 Come raccogliere le sfide

La teologia – lo si è capito – è intelligenza della fede finalizzata alla sua comunicabilità e alla sua trasmissione. La riflessione teologica, infatti, non è mai solo un compito *ad intra* (approfondimento dei fondamenti ad uso dei credenti), perché sempre si colloca anche *ad extra*, in interazione con il contesto in cui vive. E così la teologia – proprio mentre sostiene e accresce la coscienza che la Chiesa ha di se stessa nel mondo – si fa carico di tutta l'umanità, offrendosi ad essa come testimone di Cristo e come sostegno nel pellegrinaggio verso quella che crede la meta di ogni esistenza. Tale disposizione consente di interpretare la sconcertante situazione appena descritta non come una minaccia, ma come la condizione esistenziale delle donne e degli uomini per cui Cristo dona la sua vita, chiedendo ai suoi di imitarlo. Il contesto in cui viviamo è il campo in cui il seme del Vangelo deve essere seminato, per morire e portare frutto, e le sfide che esso lancia sono l'occasione per scoprire le virtualità inesplorate o ancora non pienamente espresse della nostra fede.

Tentiamo alcune modeste esemplificazioni in tal senso. (i) La *condizione postmoderna* può divenire stimolo a ridimensionare le pretese della ragione,

ormai consapevole dei suoi limiti; a valorizzare i bisogni vitali e l'autenticità personale; a riscoprire la molteplicità delle culture e dei punti di vista, rimanendo aperti al dialogo e alla ricerca condivisa della verità, permettendo all'identità cristiana di riscoprirsi comunicativa e mai esclusiva. (ii) La *mentalità tecnica* e le scoperte della scienza invitano a rendere ragione in modo nuovo della fede nella creazione di Dio e nella carica umanizzante della salvezza cristiana. (iii) La *secolarizzazione* permette la purificazione di un'immagine di Dio troppo legata a precomprensioni metafisiche che avevano oscurato il volto del Dio di Gesù Cristo. (iv) Il *pluralismo* può indurre ad esplorare l'azione dello Spirito in tutte le religioni, nella convinzione che Dio vuole la salvezza di tutte le genti, e ad approfondire la propria originalità non esclusiva precisamente nel più serrato confronto con gli altri. (v) La *povertà* è stimolo costante a cercare un'ermeneutica pratica del messaggio cristiano: da un lato, essa aiuta la fede a riscoprire l'intrinseca forza evangelizzatrice e trasformatrice della carità; dall'altro fa misurare, nel concreto confronto con la disumanità, il senso e la verità della salvezza che la fede annuncia.

3. L'articolazione degli studi teologici

In genere, gli studi teologici sono articolati in modo da proporre all'inizio i corsi introduttivi (introduzione generale alla Bibbia, teologia fondamentale, morale fondamentale, introduzione alla liturgia), in seguito i corsi sistematici di approfondimento. Il nostro percorso si muove secondo una logica più peculiare. Suo scopo è offrire una prima ma non affrettata esplorazione delle principali aree del sapere teologico, entrando progressivamente in contatto con tutti i capitoli nevralgici: la lettura ecclesiale delle Sacre Scritture, anima e fonte del sapere teologico; Dio stesso, evidentemente: il Padre, di cui il Figlio ha rivelato il volto, e lo Spirito che rende possibile l'accesso alla comunione trinitaria; la Chiesa, nella sua dimensione di mistero e con le sue strutture istituzionali; l'apertura costitutiva dell'essere umano, creato a immagine di Cristo; la libertà degli uomini e delle donne che – avendo incontrato Cristo – possono agire come lui nel mondo.

Ogni anno dei cinque proposti ha un senso in sé compiuto e, del resto, i diversi docenti sviluppano l'esposizione della loro materia seguendo una precisa logica tematica. Lo studente, pertanto, potrebbe frequentare anche un solo anno (o due o tre e, al limite, anche iniziare in corso d'opera); nondimeno, è il percorso nel suo insieme ad assicurare un accesso ordinato alle aree fondamentali della teologia. Ad esse rivolgiamo ora uno sguardo panoramico, per apprezzare il movimento globale del percorso e familiarizzare con esso, magari provando a collocare i nostri interrogativi e interessi peculiari nell'ambito percepito come più opportuno, pur consapevoli della loro trasversalità.

3.1 L'anno di *introduzione al sapere biblico* è il primo perché, come recita il sottotitolo del testo adottato, la Bibbia è “anima della teologia”. Più precisamente, DV 24 afferma che “La sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, inseparabile dalla sacra Tradizione; in essa vigorosamente si consolida e si ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo. Le sacre Scritture contengono la parola di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio; sia dunque lo studio delle sacre pagine come l'anima della sacra teologia». Se la base della teologia sono le Scritture lette nella Chiesa, le due lezioni preliminari devono essere sul *contesto ecclesiale del testo biblico* (canone ispirato, ermeneutica dei testi), indispensabili per cogliere il modo in cui i cattolici leggono l'AT e il NT. Dell'*Antico Testamento* si “asSaggia”, dopo una necessaria panoramica sulla storia di Israele, un esempio di ciascuna delle tre classi di scritti (Tora, Profeti, altri Scritti). Del *Nuovo Testamento*, dopo aver analizzato il passaggio da Gesù ai Vangeli (la messa per iscritto delle tradizioni orali), si considera ognuno dei quattro Vangeli. In seguito, fatta una panoramica sulla chiesa primitiva, si studiano esempi diversi degli scritti apostolici (lettere autentiche di Paolo: Rm; deuteropauline: Ef/Col; Eb; Ap). Questo è l'anno “zero”, trasversale ai successivi quattro.

3.2 Di qui si transita al *discorso propriamente teologico*. Il primo modulo, *teologico-fondamentale*, mostra il nesso fra la rivelazione di Dio all'uomo e la risposta di quest'ultimo, cioè la sua fede. A Dio “è piaciuto” (DV 2) autocomunicarsi alle sue creature, parlare agli uomini “come ad amici”: la sua Parola – irriducibile a un insieme di precetti o di istruzioni – è Gesù Cristo stesso. Alla sua persona amabile, perciò credibile, si indirizza la risposta credente, atto globale che coinvolge la persona nell'insieme delle sue facoltà, ragione compresa. Nel secondo modulo, *crisialogico*, si lambisce il mistero di Gesù Cristo, vero uomo e vero Dio, focalizzando l'attenzione su tre aspetti maggiori: la preoccupazione centrale della sua vita (l'annuncio del Regno); la sua Pasqua, realtà decisiva e compendio di tutta la sua vicenda (la morte di Gesù come offerta di sé e la sua risurrezione da parte del Padre); il modo in cui i credenti hanno iniziato a comprendere questa realtà assolutamente inedita (i “titoli” attribuiti a Gesù). Il terzo modulo, *trinitario*, è la considerazione globale di quanto implicitamente contenuto nella vicenda di Gesù, ossia la sua relazione con il Padre e la natura del legame esistente fra il Padre e il Figlio, cioè lo Spirito Santo. Si considera il mistero della trinità “in sé” (trinità immanente) ed anche il modo in cui il Dio Unitrino agisce nella storia “per noi” (trinità economica), riservando una particolare attenzione al problema del male (teodicea), che sembrerebbe smentire la realtà divina quale somma potenza e somma bontà. L'ultimo modulo, di *teologia delle religioni*, è dedicato a una dimensione trasversale alla

teologia contemporanea, ossia la considerazione del contesto pluralista in cui essa necessariamente si svolge. Oggi più di un tempo, il cristianesimo si deve confrontare con le altre religioni: di fronte ad esse come giustifica la sua pretesa di assolutezza? A tali esperienze (quali?) si può riconoscere un valore salvifico mentre si mantiene l'affermazione di fede che Gesù Cristo è l'unico universale e necessario salvatore? E la Chiesa è necessaria per la salvezza o ci si può salvare anche senza di essa?

3.3 La transizione dal mistero di Dio a quello della Chiesa è assai naturale, quando si riconosce che la Chiesa è il corpo (mistico) di Cristo. L'anno di *introduzione all'ecclesiologia e alla sacramentaria* si concentra sulle ragioni di esistenza della Chiesa e ne studia la configurazione. Senza limitarsi a descrivere il funzionamento interno dell'istituzione, se ne apprezza la dimensione di mistero. La Chiesa, infatti, si compone di una dimensione visibile (organizzazione, struttura, soggetti) e di una realtà invisibile. Ci si concentra, in un primo modulo, sulle caratteristiche essenziali della *Chiesa di sempre* (la sua identità, la sua missione, le sue note distintive, i carismi e i ministeri in essa presenti), per poi procedere allo studio dei *sacramenti* (Eucaristia, Battesimo-Cresima, Penitenza) che la Chiesa amministra in obbedienza a Cristo, colui che ha stabilito tali segni e che in essi sempre agisce. Gli ultimi due moduli dell'anno si concentrano sulla *storia della Chiesa*, toccando passaggi decisivi dei secoli passati – come lo scisma d'Oriente, la Riforma protestante, la scoperta del Mondo Nuovo e l'incontro con l'Islam – per concentrarsi in seguito su temi nodali della chiesa di oggi.

3.4 L'anno di *introduzione all'antropologia teologica* affronta il mistero dell'uomo in modo peculiare: ci si domanda, infatti, chi è l'uomo *davanti a Dio?* (cf Sal 8: "Chi è l'uomo perché te ne curi?"). Il primo modulo, *filosofico*, presenta l'idea di uomo nella riflessione contemporanea, esplorandone dimensioni decisive: le sue relazioni, la sua identità, la sua libertà, i suoi bisogni/desideri, la sua fragilità/mortalità. Questa riflessione è propedeutica all'antropologia teologica, che approfondisce il modo in cui la fede cristiana concepisce l'uomo e la donna creati a immagine di Cristo. A questo scopo, si succedono due moduli. Il primo, più "statico", verte sull'idea dell'*uomo (donna) quale figlio(a) nel Figlio*, dunque sul fatto di essere creature, creature libere, capaci di comunione, differenziate sessualmente. Il secondo modulo è più "dinamico", perché pone al centro il *dramma della storia umana* che conosce il peccato, ma anche la conversione (luogo in cui si uniscono libertà e grazia) e che è orientata verso un compimento definitivo (escatologia). L'ultimo modulo dell'anno antropologico, *teologico-spirituale*, è dedicato a quattro testimoni della maniera "cristomorfa" di essere al mondo. Nella varietà e diversità delle esperienze di sant'Agostino, santa Teresa

di Lisieux, Dietrich Bonhoeffer e santa Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein) si può cogliere il medesimo spirito filiale, che è lo specifico del cristiano.

3.5 L'anno di *introduzione alla teologia morale* si interroga sulla vita del cristiano nel mondo, nella varietà dei suoi ambiti. Vi è dapprima un'indispensabile introduzione alla *teologia morale fondamentale*, che studia appunto l'agire dell'uomo incentrandosi sulla libertà di quest'ultimo, che si lascia attrarre dall'amore di Dio o che, tragicamente, vi resiste. Si procede poi con i tre trattati classici della teologia morale speciale, che riguardano gli ambiti della *bioetica*, della *sessualità* e della *società*.

Bibliografia

Questa lezione si basa in larga parte su:

- C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede. Un percorso di teologia fondamentale*, San Paolo, Milano 2012, pp. 13-30.
- F. TESTAFERRI, *Il tuo volto Signore io cerco. Rivelazione, fede, mistero: una teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi, 2016², pp. 7-43.

Altri riferimenti impiegati:

- S. PIE-NINOT, *Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2018, pp. 90-96.
- G. TANZELLA-NITTI, *La rivelazione e la sua credibilità. Percorso di teologia fondamentale*, EDUSC, Roma 2016, pp. 50-58.
- A. TONIOLO, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2013, pp. 19-59.