

## 1. Attività del Consiglio di Presidenza

In data 29 dicembre u.s. si è riunito il Consiglio di Presidenza dell'Associazione.

Punti all'OdG: 1) Congresso 2000; 2) Ipotesi per il Corso di Aggiornamento del 2000

\* Quanto al Punto 1, il Consiglio ha deliberato il seguente programma:

*Teologia e storia:  
l'eredità del Novecento*

(Brescia, 11-15 settembre 2000)

11 pom. Apertura del Congresso:  
*Bilancio della teologia del  
XX secolo:*

Relazione di apertura:  
G. CANOBBIO

12 matt. *La 'teologia dei segni dei  
tempi' e la sua Wirkungsge-  
schichte:*

Relazione: G. RUGGIERI  
Reazione: G. MORETTO

pom. *La fine dell'eurocentrismo e  
le teologie dei terzi mondi:*

Relazione: B. CHENU  
Reazione: M. GUASCO

13 matt. *La persecuzione contro gli  
ebrei e il suo influsso sulla  
teologia:*

Relazione: P. STEFANI  
Reazione: E. BACCARINI

pom. Visita al museo di S. Giulia

sera Concerto pianistico

14 matt. *La 'crisi della metafisica' e  
le trasformazioni della teo-  
logia:*

Relazione: P. CODA  
G. LORIZIO  
Reazione: A. FABRIS

pom. *I movimenti di emancipa-  
zione-liberazione e i nuovi  
paradigmi in teologia:*

Relazione: C. MOLARI  
Reazione: V. BOLDINI

15 matt. *Il Vaticano II, tornante del-  
la teologia del XX secolo:*

Reazione: P. HÜNERMANN  
Reazione: M. VERGOTTINI

– *Conclusioni aperte: l'eredi-  
tà teologica del secolo XX:*  
L. SARTORI – F. ARDUSSO

Per quanto riguarda la *preparazione al* Convegno, il Consiglio ha indicato il *Forum ATI* come 'luogo' di confronto e di discussione aperto ai Soci.

\* *Quanto al Punto 2*, il Consiglio ha fissato il prossimo Corso di Aggiornamento ATI per il 27-29 dicembre p.v., sempre presso l'Istituto Sacro Cuore in Roma, Via Marsala 42. Quanto ai possibili temi, i consiglieri hanno individuato una serie di ipotesi: Sacramenti e sacramentalità della Chiesa; il magistero della Chiesa in relazione con la teologia e il senso della fede; i carismi come luogo teologico; i laici e la teologia; ricerca di uno statuto teologico della storia della chiesa. Nell'incontro di chiusura del Corso di aggiornamento, il 30 di-

cembre u.s. queste proposte sono state portate a conoscenza dell'Assemblea, che ha confermato e integrato il ventaglio delle ipotesi.

\* Il Consiglio ha anche letto e commentato il Regolamento del CATI, sottolineando l'utilità del coordinamento, ma rimarcando anche la necessità di studiare forme di collabo-

razione adatte a far crescere l'unità, senza per questo ostacolare i cammini delle singole Associazioni. Il Consiglio ha anche nominato Maurizio Gronchi come referente dell'ATI presso il Consiglio CATI.

Il Segretario  
Don Dario Vitali

---

## 2. X Corso di aggiornamento per docenti di Teologia Dogmatica

*Lo studio della teologia nella formazione ecclesiale  
(situazione – nodi problematici – proposte)*

---

Dal 28 al 30 dicembre 1999, si è tenuto a Roma presso l'Istituto Sacro Cuore l'ormai tradizionale corso di aggiornamento dei soci ATI che ha svolto il tema *Lo studio della teologia nella formazione ecclesiale*. Il tema, per essere già stato affrontato dal Seminario *La frammentazione del sapere teologico* tenutosi nel 1996 presso la PUL (si vedano gli atti curati da G. Lorizio e S. Muratore, pubblicati nel 1998 dalle Edizioni San Paolo) in vista della revisione di *Sapientia Christiana*, comportava, come ben evidenziato da Franco Arduoso, coordinatore del corso, la necessità di tenere presenti due esigenze di fondo: superare la "frammentazione" del sapere teologico e giungere ad una maggiore "integrazione" dei diversi saperi o razionalità teologiche. L'argomento era di sicuro interesse e nutrita è stata la presenza non solo dei soci ATI ma anche dei Rettori e dei Padri Spirituali dei Seminari.

Il corso è iniziato nel pomeriggio di martedì 28 con due relazioni sulla situazione dell'insegnamento della teologia nei seminari. Relatori un Rettore di Seminario del Nord e una Do-

cente laica di una Facoltà teologica del Sud. Le quattro relazioni del giorno dopo hanno toccato i rapporti "nodali" tra "filosofia e teologia", "Sacra Scrittura e teologia sistematica", "teologia e formazione spirituale", "teologia e formazione pastorale". Nella mattinata di giovedì 30 c'è stata una comunicazione del Segretario della Congregazione per l'Educazione Cattolica (mons. Giuseppe Pittau), seguita dal dibattito assembleare e da un bilancio provvisorio dei lavori. Particolarmente gradito è stato il saluto del "vescovo amico" mons. Lorenzo Chiarinelli il quale nel ringraziare l'ATI per il contributo offerto in questi anni alla Chiesa italiana, ha espresso l'augurio che esso possa anche servire da orientamento per la pastorale del prossimo decennio.

La sintesi che segue scaturisce dagli appunti del sottoscritto e di alcuni relatori. Non vuole essere un resoconto completo di tutti i contributi, quanto piuttosto una sottolineatura dei punti salienti e della prospettiva delle relazioni.

1. La prima relazione, quella di mons. Severino Pagani – Rettore del

Biennio Teologico del Seminario Arcivescovile di Milano, era centrata sulla pertinenza dell'istanza formativa della teologia nella comunità del seminario. Mons. Pagani ha precisato di ritenersi interprete di un sentire comune da parte degli educatori di comunità e degli studenti, rivelando così un dato confortante: «Ho potuto registrare un interesse più vivo, una riconoscenza più sincera e una migliore disposizione da parte dei seminaristi nei confronti della teologia». In ciò gli educatori possono individuare un maggior senso di responsabilità e, soprattutto, il punto di partenza per meglio strutturare l'itinerario di formazione al ministero, che può articolarsi in tre momenti principali: mettere ordine nella mente di soggetti confusi e frastornati, tendenti alla emotività e ad una eccessiva idealità; fornire gli strumenti per presentare la «verità nella forma matura della libertà»; infine, introdurre ad una «esistenza teologica» che possa esprimersi nel frutto di una vocazione 'riconosciuta' e di un ministero sereno.

Per quanto riguarda il primo momento, la teologia costituisce una «considerevole applicazione del pensiero». Essa, infatti, con le sue serrate e solide argomentazioni, consente al giovane di riconsiderare in forma «critica» il proprio vissuto fatto di emozioni, sentimenti, scelte e distacchi. La mente apre così la strada dell'affidamento duraturo del giovane studente a Dio e del suo mettersi al servizio della Chiesa. Il pensare può essere veramente uno strumento di verità e un luogo di affidamento. Può avviare il soggetto a diventare maturo se diretto verso una più obiettiva lettura di se stesso, una comprensione più reale della verità di Dio e della sua Parola e una interpretazione della cultura. Quando lo studente

impara ad allargare il campo di interpretazione dei problemi passando dai propri a quelli degli altri, cominciano a crescere in lui le motivazioni apostoliche e un maggior senso di responsabilità. A tal proposito occorre rivedere alcuni dannosi e insufficienti modelli di rapporto tra teologia e vita spirituale: teologia ritenuta «inutile» oppure, al contrario, necessaria «per tutti»; teologia contrapposta alla pastorale, «fatica obbligata» in vista della formazione presbiterale. Secondo Pagani, occorre invece sostenere la teologia come un «atto spirituale». Questo significa che lo studio e la pratica della teologia, in se stessi, al pari di tutti gli atti della vita, possono e devono costituirsi come un agire secondo lo Spirito di Gesù.

Secondo momento: se nell'azione formativa promossa da educatori e docenti si riuscirà a togliere il vizio dualistico che contrappone azione e contemplazione, studio e carità, all'interno dell'agire credente, e si eviterà di ricorrere alla teologia a motivo della sua funzione strumentale di preparazione al ministero, allora si potrà capire che «la teologia in seminario non è una cosa da fare ma un modo di vivere». Questo costituisce un guadagno prezioso a livello di formazione al ministero in quanto mostra la possibilità di accedere alla verità attraverso l'unità originaria della persona e un accostamento al sapere attraverso una forma matura. Pertanto, il sapere teologico dovrà configurarsi come sapere «dialogico» («ermeneutico, anarcheologico e indeducibile»). All'interno di questa prospettiva occorrerà tornare a spiegare il senso dei quattro momenti classici dello studio teologico e cioè l'insegnare, lo studiare, l'imparare e il ricordare. Essi costituiscono le tappe del grande ascolto del «racconto teologico» il quale

coinvolge direttamente non solo l'insegnante e lo studente ma anche la loro disposizione d'animo, le loro attitudini intellettuali e spirituali. Se l'insegnante «coltiva il carisma teologico degli alunni, valorizza e non umilia, favorisce il dialogo, coglie i reali bisogni di una generazione», il seminarista entra volentieri in una "scuola di teologia" perché luogo di testimonianza di fede e di comunione.

Il terzo momento è rappresentato dalla "esistenza teologica". Lo studio della teologia dovrebbe condurre i giovani seminaristi a uniformarsi alla persona di Gesù. Questo però è anche lo scopo della vita spirituale. Perciò, il rapporto tra vita spirituale e scienza teologica deve essere molto stretto e profondo, quasi un rapporto di necessità poiché lo scopo è comune: quello di una ricerca di santità.

2. Nella seconda comunicazione, la prof.ssa Ina Siviglia Sammartino della Facoltà Teologica di Palermo ha sottolineato l'aspetto vitale della teologia. Essa mette in gioco tutta la persona perché è esperienza comunicativa, è ricerca di senso e di fedeltà a Dio e all'uomo. L'accento sull'aspetto comunicativo si è rafforzato in questi anni anche a seguito della 'immissione' dei laici allo studio della teologia. Con la loro presenza, fatta non solo di studenti (soprattutto donne) ma anche di docenti laici/che, essi hanno allargato il senso della "formazione teologica" e favorito il lento processo di declericalizzazione della teologia, di superamento dell'ecclesiocentrismo e di apertura ecclesiale alla diversità di esperienza dei soggetti.

L'urgenza che lo studio della teologia vada oltre la preparazione al ministero presbiterale è motivata anche da ragioni *ad extra*: il mondo sociale, gli ambienti della cultura e della politica hanno bisogno di nuove perso-

ne, di cristiani adulti. Di fronte a certi scadenti livelli di vita pastorale sui quali si attestano alcuni giovani preti bisognerà chiedersi se la teologia non possa favorire la maturazione di motivazioni più profonde, personali e gratuite al ministero pastorale.

Nella parte centrale della sua comunicazione, Ina Siviglia ha messo soprattutto in evidenza la prospettiva antropologica. Il cammino di formazione teologica può partire dal vissuto rilevando gli aspetti positivi (punti forza) presenti nel contesto storico, sociale e culturale, in particolare valorizzando il soggetto, il suo bisogno di relazione e la sua domanda di spiritualità. Infatti, la disponibilità all'apprendimento si accompagna alla capacità di porsi delle domande. Lo studente conosce meglio ciò che ha imparato ad amare. E l'insegnamento del docente è maggiormente incisivo se avviene all'interno di una relazione di comunicazione globale coinvolgente "docente e discente". Tutto ciò rende necessario che sia meglio precisato l'*identikit* del "teologo docente". Richiede, inoltre, che i docenti costituiscano tra loro una "comunità accademica" nella quale vi siano momenti comuni di crescita umana e spirituale e di lettura critica della realtà. Ciò aiuterà a superare atteggiamenti egocentrici e concorrenziali. Alla domanda "Quale figura di teologia?", Ina Siviglia ha risposto dicendo che essa deve essere inclusiva dell'aspetto speculativo, non esclusiva degli aspetti storici bensì agganciata alle dinamiche della tradizione e dei mutamenti culturali.

3. *Filosofia e teologia*, il primo dei quattro nodi di cui ci si doveva occupare nella giornata di mercoledì 29, è stato affrontato dal prof. Saturnino Muratore. Egli ha esordito riconoscendo alla enciclica *Fides et ratio* «il

pregio di aver lanciato un forte e autorevole richiamo nei confronti di una linea di tendenza che sta conducendo a una progressiva emarginazione della filosofia nel contesto degli studi ecclesiastici». Riferendosi all'area italiana, e precisando la differenza di situazione tra Facoltà teologiche – Istituti teologici ad esse collegati e Università romane, egli ha indicato due ragioni di fondo che spiegano la situazione di “schacciamento” della filosofia all'interno del quinquennio istituzionale: una ragione “strutturale” e un'altra più legata alla stessa filosofia. Per quanto riguarda la prima, l'orientamento sancito dalla Costituzione apostolica *Sapientia Christiana* del 1979 che divide il curriculum degli studi ecclesiastici in tre cicli ha portato alla concentrazione della formazione filosofico-teologica nel quinquennio istituzionale, mentre prima, al contrario, la Costituzione *Deus Scientiarum Dominus* prevedeva la formazione filosofica come requisito previo all'iscrizione alla Facoltà di teologia. In realtà, il curriculum filosofico-teologico in diversi Seminari Maggiori (raramente lo schema del ciclo istituzionale è 2+3, vigente nelle Università romane) e quella che era l'unica Licenza in Sacra Teologia è stata sostituita da diverse Licenze specializzate. La seconda ragione che spiega il livello basso della filosofia all'interno del quinquennio istituzionale deve tenere conto di aspetti interni ed esterni alla filosofia: la crisi della filosofia neoscolastica e quella della razionalità filosofica nella cultura generale (ragioni interne), l'entrata in crisi del deduttivismo, l'ingresso prepotente degli studi biblici, patristici e storici, l'approccio “morbidito” alle situazioni attraverso la descrizione fenomenologica (ragioni

esterne). L'effetto d'insieme è «quello di un vistoso scollamento tra formazione filosofica e formazione teologica e, nei casi in cui non si voglia più insistere sul tradizionale insegnamento teoretico, un chiaro spostamento dell'obiettivo verso qualcosa di più accessibile e più spendibile, vale a dire, l'acquisizione di una informazione/cultura filosofica, piuttosto che di una effettiva posizione teoretica».

I nodi problematici sono pertanto i seguenti: il modello tradizionale neoscolastico di impostazione teoretica è difficilmente armonizzabile con le caratteristiche assunte dalla teologia nell'epoca moderna; l'estenuazione/annullamento della istanza teoretica rende impossibile assicurare un reale sviluppo di tematiche irrinunciabili (quelle ad esempio, della fondazione critica dei metodi e della elaborazione sistematica delle dottrine all'interno dei nuovi contesti culturali); l'emarginazione di singoli Autori o correnti di pensiero, di tradizioni filosofiche e teologiche che hanno arricchito il cammino culturale della Chiesa d'Occidente e che in passato hanno svolto una funzione paradigmatica e normativa; ma soprattutto il nodo formativo cioè la necessità di una formazione filosofica che garantisca alla teologia un suo spessore culturale all'interno del contesto culturale contemporaneo.

S. Muratore ha suggerito alcune proposte, precedute da due istanze generali: la filosofia ha bisogno di autonomia critica e di presentarsi per quello che è, “non un insegnamento anonimo” ma “un'avventura dello spirito” guidata da un “maestro” capace di risvegliare dimensioni nascoste e al limite di “risvegliare noi a noi stessi”. A queste condizioni è possibile una maturazione critica e una crescita personale. A livello pratico è urgen-

te dare soluzione a due questioni: una riguarda l'architettura degli studi, un'altra il riconoscimento dei titoli. Per quanto riguarda la prima, nella prospettiva di una auspicata revisione della *Sapientia Christiana*, egli ha espresso la sua personale propensione a «un ciclo di base sessennale (2+4) con conferimento del grado accademico di baccalaureato in filosofia al termine del secondo anno e di laurea in teologia al termine del sessennio», seguito da un ciclo di specializzazione (laurea/master di specializzazione) e dal dottorato di ricerca. Invece, per quanto riguarda il riconoscimento dei vari gradi accademici teologici egli ha giustamente fatto notare che oramai si deve fare riferimento all'Unione europea e che tuttavia non ci si deve accontentare di vedere equiparato il grado accademico terminale ad una laurea civile breve.

3. Nella relazione su *Esegesi e teologia sistematica* il prof. Roberto Vignolo ha spiegato la conversione del titolo iniziale in quello di *Scrittura e teologia*. Infatti, con il termine "esegesi" si intende un'area limitata dell'intero percorso biblico, spesso carica di "sacralità" nell'immaginario degli studenti. Perciò, è sembrato opportuno considerare il rapporto "scrittura-teologia" anziché "esegesi-teologia" perché così viene appagata l'istanza di fondo che è quella di collocare l'esegesi in una prospettiva integrata sotto il profilo formativo, biblico e teologico. Per di più, la quantità smisurata di pubblicazioni di carattere biblico-esegetico, suggerisce al biblista di evitare due "voracità": quella della 'restrizione' del campo di studio biblico e quella della 'divulgazione' facile, priva di un adeguato discernimento nella scelta dell'approccio biblico.

Pertanto, occorre che lo studio biblico ritrovi il suo principio di fondo

(è Scrittura, attestazione di Rivelazione) per poter essere (e prima di essere) "anima della teologia" e interpretazione nella e per la vita della Chiesa. Vignolo ha perciò proposto di riguadagnare la prospettiva di un respiro olistico del testo biblico ovvero una sua visione integrale in rapporto a un *kairòs* culturale rappresentato dal fatto che mai come oggi si riflette sul fenomeno "scrittura e lettura". Nei tempi odierni, i mass media sono stati molto attenti alla Bibbia in quanto testo scritto. C'è anche un interesse verso il "lettore" (Il ritorno del "lettore"). Ciò si spiega anche sotto il profilo della "ragion grafica": una cosa scritta è una cosa vissuta. Quando si scrive si sceglie un ambito, un vissuto particolare da destinare alla comunicazione. Se colui che scrive compie una azione simbolica finalizzata a dare universalità alla particolarità del vissuto, colui che legge deve invece possedere la capacità di lettura dell'esperienza e non della pagina. La cultura estetica può favorire il recupero dell'esperienza emotiva del leggere. Infatti, leggere significa prendere contatto, vivere delle emozioni altrui, lasciarsi "risvegliare", ritrovare il senso ed essere rigenerati dal senso, fare esperienza dell'altro come interfaccia della vita. Anche la "voce" di chi legge il testo va valorizzata di più per essere evento, comunicazione di una presenza. In tal modo "scrittura/lettura" possono venire intesi come due atti della medesima rivelazione. Inoltre, potrà essere ritrovato il profilo referenziale del testo biblico uscendo dal rischio del "biblicismo" che ignora la prospettiva testimoniale; verrà riscoperta la sua potenza inclusiva («*se anche non la leggi, tu sei nella Bibbia*»: E. Canetti) e il lettore si sentirà coinvolto fino ad appropriarsene, a lasciarsi coinvolgere e a

riconoscere l'identità di Cristo "*veritas*" dicendo "eccomi!".

In definitiva, secondo Vignolo, è necessario elaborare un approccio biblico complessivo (storico-letterario-teologico), «nei termini di una *poetica della Scrittura*, capace di rivisitare i tradizionali trattati introduttivi (canone – testo – ispirazione – ermeneutica)» e di saldare insieme «rivelazione attestata» con «rivelazione interpretata», forma originaria della teologia biblica.

4. Punto di partenza della relazione di Maurizio Aliotta su *Teologia e formazione spirituale* è stata la domanda di formazione spirituale da parte degli studenti di teologia. Di fronte ad essa egli si è chiesto quale rilevanza abbia la teologia nella vita spirituale delle persone. La risposta non è semplice. Infatti, occorre anzitutto chiarire il senso delle nozioni «teologia spirituale» – «spiritualità» – «vita spirituale» e poi cercare di stabilire il rapporto tra «teologia» e «spiritualità». Ma non basta. Occorre anche saper riconoscere il punto di vista dei diversi concetti in modo da individuare i modelli antropologici e teologici sottostanti e il livello semantico presente nell'uso del termine «spiritualità». Tutto ciò è reso necessario dal fatto che il processo formativo della persona rinvia all'esperienza vissuta a livello di fede e di intelligenza e all'equilibrio raggiunto tra le due componenti fondamentali dell'esistenza personale, l'amore e la conoscenza. In tal senso, sarebbe più conveniente parlare di «vita spirituale» piuttosto che di «spiritualità».

Ma il punto più interessante e decisivo è stato quello relativo all'idea di «formazione spirituale». Si deve intendere formazione di una parte della persona, quella spirituale? Ma allora, qual è l'origine dello «spirituale»?

Antropologica o teologica? O entrambe?

A modo di esempio, Aliotta ha preso in esame il modello educativo presente nella *Ratio fundamentalis*. Lì il modello formativo è finalizzato al raggiungimento degli obiettivi e agli strumenti per conseguirli. Esso non è un modello neutro. Il «soggetto concreto», destinatario dell'azione formativa passa in secondo piano o, addirittura, «non è per nulla considerato». In una tale prospettiva passa in secondo piano la «vita spirituale»; invece, viene accentuata la «spiritualità» e si fa riferimento ad una precisa antropologia la quale anziché privilegiare la persona nella sua interezza ne sottolinea invece le caratteristiche individuali in ordine a una certa funzionalità. Al contrario, secondo Aliotta «la formazione non dovrebbe essere finalizzata a raggiungere «obiettivi», ma a sviluppare le capacità, le potenzialità della persona, sì da condurla alla piena realizzazione di sé. In questo processo vitale possono essere previsti obiettivi da raggiungere, ma non come fine principale dell'azione educativa (la formazione), bensì come strumenti, sussidi, per la crescita».

Nel rapporto con il processo di formazione spirituale, la teologia deve rivedere il concetto di scientificità e la sua capacità di dare posto all'esperienza spirituale. Il perdurare di una nozione intellettualistica del criterio di scientificità e della separazione tra teologia e metafisica potrebbero essere la causa di un «atteggiamento «anti-intellettualistico» che caratterizza una certa parte della teologia attuale e una certa parte del mondo ecclesiastico. Questo anti-intellettualismo si maschera talvolta sotto le vesti di un richiamo all'essenzialità del messaggio cristiano e alla prevalenza della sfera emotivo-sentimentale su

quella intellettuale, ciò in nome della integralità della natura umana».

In questa situazione paradossale, anti-intellettualismo da una parte e contesto culturale emotivo dall'altra, la teologia deve ritrovare il senso del suo statuto formativo e scientifico. Esso non può prescindere dai soggetti che fanno teologia e dalla considerazione dei loro contesti e delle loro esperienze nei quali la razionalità può svolgere un ruolo di orientamento. In futuro bisognerà evitare di dare alla teologia un valore puramente speculativo, così come talvolta appare nei documenti del Magistero. Bisognerebbe «orientarsi a concepire il “fare” teologia alla stessa stregua del “fare” in genere, criticamente orientato dalla riflessione e dallo studio. La teologia inserita nel contesto formativo, nei luoghi di formazione: facoltà, seminari, dovrebbe essere considerata già in se stessa azione pastorale della comunità cristiana».

6. Da ultimo, il rapporto tra *Teologia e formazione pastorale* trattato da mons. Pietro Fragnelli – Rettore del Pontificio Seminario Romano Maggiore. Egli ha anzitutto indicato la priorità del “che cosa” della pastorale (e il suo oggetto formale) sul soggetto e sul metodo. Per questo ha ritenuto opportuno riprendere l'icona della “via” (*odos*) seguendo la triplice scansione presente negli *Atti degli apostoli*: a) 22,1-5: Paolo perseguita la “via” (*primo momento*); b) 18,24-28: Apollo ha ricevuto la “catechesi circa la via del Signore” ma ha bisogno di essere rafforzato da Aquila e Priscilla e da alcuni fratelli di Efeso (*secondo momento*); c) 24,10-21 davanti al governatore romano Felice, Paolo si comporta da seguace compiuto della “via” (*terzo momento*). Questi tre momenti della “via” uniscono la dimensione teologica a quel-

la pastorale e pongono l'esigenza di una sinergia comune tra teologi e formatori quasi fossero una “comunità-dottrina in cammino”.

Per quanto riguarda il primo momento, è indispensabile che chi approfondisce la “via” come ‘dottrina’ non si separi dalla “via” intesa come comunità. Quando il dialogo tra teologi e popolo di Dio è fecondo e reciproco si fa chiara a tutti l'esigenza di risalire «al senso originario della vocazione di tutta la Chiesa e di ciascun cristiano» per dare forma alla testimonianza radicale occupando quel “posto” (*taxis*) nella Chiesa e nel mondo che Dio ha assegnato ai cristiani (cf *A Diogneto*). In tale prospettiva va vista la domanda di sostegno nella “formazione ecclesiale” al sacerdozio che il Seminario pone al teologo (domanda di scientificità) e alla comunità cristiana (domanda di pastoralità) nel segno di un autentico “camminare insieme” e di un “approccio coordinato, globale e popolare”.

Per quanto riguarda il secondo momento, l'immagine della “coppia teologica” Priscilla e Aquila che si prende cura del giovane seguace Apollo, richiama l'attenzione sul soggetto dell'attività pastorale che è tutto il popolo di Dio. Questa indicazione ecclesiologica che ingloba i fedeli laici nell'unico esercizio dei *tria munera Christi* non sembra ancora oggi essere supportata da sintesi teologiche inclusive di aspetti formali apparentemente contrapposti: teologia kerigmatica – teologia scientifica; fedeltà alla Parola – fedeltà al contesto. La provenienza da particolari ambiti di esperienza ecclesiale di giovani con precomprensioni soggettive della missione e del ministero presbiterale, richiede, da parte degli educatori, un'opera di confronto con il modello cristologico e pneumatologico al

quale fanno riferimento ed anche di interpretazione del rapporto tra “teologia e movimenti” e “teologia e nuova evangelizzazione”.

Infine per quanto riguarda il terzo momento, Fragnelli ha indicato i quattro punti che caratterizzano la “via”: il ruolo della Parola, la memoria del Risorto, l’etica e la liturgia. Il rapporto tra questi quattro elementi richiede che sia promossa una “formazione all’azione ecclesiale” e una “formazione ecclesiale all’azione”. Ciò è possibile se i teologi e i pastori hanno coscienza di essere “teologi e pastori di un popolo in cammino”. Ma non basta. Occorre che tutta la comunità cristiana sia stimolata ad essere soggetto della pastorale imparando ad esercitare il *sensus fidei* e a vivere quello del *consensus fidelium*. Dal canto suo, la formazione dei candidati al sacerdozio dovrebbe curare maggiormente la loro dimensione “pastorale”, tanto da conformarla all’immagine di Cristo “buon pastore”, nella partecipazione alla vita della Chiesa “mistero-comunione-missione” e nella docilità all’azione dello Spirito.

7. Nella mattinata di giovedì 30, S. Ecc. Mons. Giuseppe Pittau – Segretario della Congregazione per l’Educazione Cattolica – ha preceduto il dibattito conclusivo dei lavori con una comunicazione su *Il contributo della teologia alla formazione degli studenti. Considerazioni a partire dalla situazione mondiale*.

Egli, fatte alcune eccezioni (Università Cattolica di Milano e LUMSA di Roma), ha sottolineato la situazione italiana di emarginazione della teologia dalle Università statali. In altri Paesi, come ad esempio la Germania, i Paesi di lingua slava e soprattutto gli USA, si trovano corsi di teologia inseriti nei *curricula* universitari. Ciò offre il vantaggio di dare una forma-

zione teologica a coloro che scelgono studi di tipo tecnico-scientifico. Quando si ha un laicato teologicamente preparato è più facile vincere le diverse forme di clericalismo presenti nella Chiesa e nei suoi rapporti con il mondo.

In Italia, invece, la formazione teologica è prevalentemente rivolta ai seminaristi. È auspicabile che, sebbene finalizzata al ministero presbiterale, mantenga la sua qualifica di “studio accademico” in modo da preparare sacerdoti colti e capaci di presentare il messaggio di Cristo agli uomini del nostro tempo.

Oggi i maggiori problemi sulla formazione teologica sono i seguenti:

- una formazione intellettuale lacunosa, priva di una visione globale e completa della dottrina cattolica. Ciò viene favorito da tre punti deboli presenti nell’insegnamento: approfondimenti scientifici dispersivi, ripetizioni di contenuti (i docenti non si confrontano nei programmi), opposizione della prassi alla teoria.

- una debole formazione filosofica: la coincidenza tra crisi della metafisica e recupero del soggettivismo ha fatto perdere di vista il senso del fare filosofia. Sembra essere divenuto inutile lo sforzo di “cercare la verità”, con senso critico, badando alle “ragioni di vita” che possono conferire alla persona una “struttura interiore”.

È importante che la proposta di formazione teologica tenga conto del metodo del confronto specifico tra Rivelazione e pensiero umano. Inoltre, essa deve aiutare a saper distinguere ciò che è fondamentale (Scrittura, tradizione e liturgia – anche sacramenti) da ciò che è secondario, anche attraverso una opportuna distribuzione dei tempi di lezione.

La Congregazione per l’Educazione Cattolica ritiene necessario che sia

costituito un periodo propedeutico di iniziazione allo studio teologico e alla formazione seminaristica. Molti giovani, infatti, giungono nei seminari sapendo poco della fede e hanno bisogno di 1 anno, talvolta anche di 2 per ricevere una formazione di base a livello dogmatico e liturgico. E poi escono dai seminari senza essere giunti a un momento di sintesi teologica. Di ciò terrà conto la revisione della *ratio studiorum* in modo da evitare il pericolo della frammentazione presente sia nel primo, sia nel secondo ciclo istituzionale degli studi.

8. Gli interventi seguiti alle relazioni e quelli effettuati durante il dibattito conclusivo hanno tutti evidenziato come l'argomento del corso abbia suscitato interesse, aspettative ma anche posto interrogativi di ordine teorico e pratico. Intanto, a chi ci si doveva riferire parlando di "formazione ecclesiale", ai seminaristi o ai diversi soggetti che attraverso lo studio teologico acquisiscono una formazione ecclesiale finalizzata alla ministerialità? E poi, cosa intendere per "formazione"?

Comunque, il confronto tra docenti ed educatori-formatori nei seminari è stato assai apprezzato. Anche se ci si è riferiti non ad una prospettiva globale ma solo parziale, la disamina è

valsa come campione di verifica per una teologia contestuale, che ha riproposto questioni di fondo quali, ad esempio, il rapporto tra statuto scientifico della teologia ed esigenze formative, la plausibilità del percorso "antropologico" come porta di ingresso al sapere filosofico e a quello teologico, la necessità di indicare le categorie teoretiche sulle quali strutturare la riflessione e il confronto, l'imprescindibilità dal soggetto rispetto ai fini e del momento dell'ascolto (*fides quaerens – Ecclesia quaerens*) rispetto a quello della sintesi. Il fatto, poi, che non esista una formazione standardizzata, valida per tutti gli obiettivi, comporta una maggiore attenzione alla identità del docente (all'équipe dei docenti) e alla sua funzione teologica nei confronti della esperienza ecclesiale della fede e nella determinazione delle figure ministeriali.

Altre questioni di natura pratica riguardanti i titoli di studio, la frequentazione degli studi teologici da parte dei laici e l'equiparazione dei titoli accademici ecclesiastici a quelli delle Università statali, sono state affidate all'interessamento di mons. Pitau affinché rientrano nella revisione della *ratio studiorum* che ci si augura rapida e approfondita.

Gaudenzio Zambon

---

### 3. «Altri modellano l'uomo, io lo racconto» (M. De Montaigne)

*Considerazioni filosofico-teologiche intorno al*

*X corso di aggiornamento di teologia Dogmatica:*

*"Lo studio della teologia nella formazione ecclesiale"*

---

Il corso non si è interessato dello statuto epistemologico delle discipline in questione: filosofia, teologia e scienze umane, né della loro articola-

zione interdisciplinare, ma si è soffermato prevalentemente sul momento applicativo di queste discipline, cioè sulle domande o sulle attese del desti-

natario. L'applicazione non è certamente una dimensione secondaria per la determinazione della verità stessa se questa, oltre ad essere teorica, deve proporsi anche come pratica, se oltre ad essere scientifica deve mostrarsi anche sapienziale, se oltre ad essere spiegazione fondante deve costituire anche un momento comprendente e interpretante della realtà.

La verità dell'applicazione, a cui si fa ricorso nel momento formativo, fin dall'inizio supera l'ideale logico dell'oggettività scientifica del conoscere, e anche quello pratico-strumentale dell'operatività. La concretezza esistenziale della verità, in gioco nella rivelazione storica di Dio e nella libertà situata dell'uomo, che ne è il destinatario, esige il superamento dell'apriorismo cognitivo e di qualsiasi procedura deduttiva di comodo.

La formazione teologica è il risultato della possibile e auspicabile convergenza tra le varie discipline o aree disciplinari interessate al processo formativo e si fa garante non solo della crescita del sapere oggettivo e strumentale dello studente di teologia, ma anche della sua identità personale e vocazionale, e della sua abilitazione al discernimento pratico, all'agire comunicativo e all'efficacia operativa.

Tratti rilevanti dell'*identikit* dello studente-tipo di teologia, risultanti dalla descrizione competente di chi ne segue quotidianamente il cammino, sembrano essere la sensibilità estetica, la predilezione della concretezza e la resistenza alla speculazione filosofica e teologica. Il momento positivo nelle varie discipline è più apprezzato di quello puramente logico o riflessivo. Ragioni culturali-generazionali e dinamiche di tipo esistenziale-personale portano dunque facilmente in questa direzione.

La fatica del concetto perciò non essendo un obiettivo facile e spontaneo, deve diventare una meta culturale e formativa rilevante sia per poter rendere ragione della propria fede che per assumere una cura competente della fede degli altri. In ogni caso si deve mirare alla libera autoformazione personale e comunitaria più che all'addestramento funzionale ed operativo. Per questo anche la formazione spirituale ed etica non si propone innanzitutto di abilitare a qualche scopo, ma solo di risvegliare, attraverso una libertà responsabile, il senso della propria identità vocazionale e della propria capacità ministeriale. La paura della complessità e la ricerca di una sicurezza, realizzata con metodi difensivi piuttosto che attraverso dinamiche di confronto coraggioso e creativo, può portare all'incapacità o all'impossibilità di fare esperienza in senso pieno.

Lo studente di teologia così evocato, proprio con la sua preferenza per la concretezza, la singolarità e la libertà, sembra proporre la sensibilità specifica dell'uomo contemporaneo. Infatti una delle svolte più significative del pensiero contemporaneo riguarda l'oltrepassamento della teoria critica della conoscenza in direzione della critica del giudizio, dell'estetica in senso forte e in definitiva della ragione storica. Questo è un evento in corso già da tempo nei piani alti della cultura in generale e di quella filosofico-teologica in particolare. In questo orientamento estetico e storico degli studenti, a volte spontaneo e quasi istintivo e a volte più cosciente e motivato, si avverte contemporaneamente qualcosa di regressivo e qualcosa di innovativo. Cominciamo con l'aspetto più positivo. Il ritorno alla concretezza riapre l'avventura del pensiero e riporta alla verità originaria. «È

straordinario come l'uomo moderno possa aver perduto i sensi senza aver perso nello stesso tempo la vita» dell'intelletto (Kafka). La formalizzazione della conoscenza e del linguaggio ha portato in molti campi alla neutralizzazione e alla spersonalizzazione. Se lo studente di teologia sviluppa dunque una diffidenza e una resistenza critica alla neutralizzazione e alla spersonalizzazione, dimostra certamente di avere i riflessi pronti e discernimento culturale profondo. Ma se la refrattarietà alla logica e all'astrazione è solo il riflesso e l'indice della sua fragilità strutturale ed emotiva, dovrà essere aiutato a contrastarla con decisione in modo da favorire esperienze sempre più ricche e aperture alla realtà sempre più ampie.

Il corso di aggiornamento, dopo aver messo a tema le domande e la problematicità di fondo dello studente che è il vero soggetto del processo formativo, ha cercato di individuare anche una direzione di risposta nello spazio storico narrativo. La Sacra Scrittura anima della teologia non è riducibile a fonte di deduzioni logiche né a dato positivo oggettivabile con metodo storico-critico. Nello spazio narrativo l'oralità e la scrittura non sono fenomeni oggettivabili, ma processi storici vivi. Per questo scegliere la scrittura, ossia la "ragion grafica" nella sua esteriorità e nella sua autonomia dall'intenzionalità del parlante come momento iniziale e originario del discorso teologico e filosofico significa sottolineare sia la storicità della verità che quella degli effetti che ne conseguono ai quali resta esposta la libertà stessa dell'interprete. L'applicazione ritorna dunque in primo piano. La storia infinita della scrittura o della "ragion grafica" si risolve nella forza dell'appello al lettore perché ne scopra la singolarità e la riscatti

dal nulla col suo riconoscimento libero. «Io sono nel testo biblico anche se non lo so» (E. Canetti).

L'orizzonte letterario-narrativo evoca dunque un concetto di verità intesa come promessa e come racconto piuttosto che come principio aprioristico, logico-deduttivo o come dato positivo ed esige pertanto l'inclusione della responsabilità del destinatario stesso nelle premesse del processo di comprensione e di narrazione. Questo processo dialogico, oscillante tra un'identità evocata e un'alterità presupposta e riconosciuta, potrebbe costituire lo spazio teorico interessante per un rinnovato incontro tra la filosofia, la teologia e le scienze umane, in una chiave che, pur essendo estetica, non rinuncia ma anzi intensifica la sua dimensione ontologica e che, pur attestando il suo soggiorno e la sua familiarità presso la verità stessa da cui veniamo, ne riconosce anche l'indisponibilità proprio in quel suo inesauribile manifestarsi come origine della più profonda interiorità.

La posta in gioco è alta. Mentre molti orientamenti della filosofia contemporanea e anche delle scienze umane sembrano più attenti alle strutture che alla singolarità e alla libertà del destinatario, la teologia ha l'opportunità di non farsi rimorchiare dall'intelletto astratto, ma di candidare la sua prospettiva storica a riconoscere nella soggettività libera il suo momento originario e fondante. La fenomenologia, con la sua capacità di cogliere ciò che appare al di là della parvenza come cifra di una trascendenza interna alla stessa sensibilità, di una spiritualità che si manifesta nella corporeità, di un'invisibile che si annuncia nell'effettività e nella visibilità, sembra in grado anche di registrare il cambiamento dei rapporti di forza tra la filosofia e la teologia. Il disagio dello stu-

dente di teologia in questo caso si salda a quello del fenomenologo che pensa a partire dalla «Crisi delle scienze europee» (E. Husserl). La crisi nasce dalla percezione dell'insufficienza della matematizzazione o della geometrizzazione della realtà e dall'esigenza correlativa di un ritorno alla storicità comprendente e interpretante intesa come orizzonte della libertà originaria.

Coltivando con passione il rapporto tra la filosofia e la teologia in riferimento ad un concetto di esperienza e di realtà, si può intravedere la possibilità di abbattere i muri di diffidenza che oppongono queste due originarie visioni del mondo, senza trincerarsi dietro uno specialismo pigro diventato spesso fine a se stesso. Forse da qualche tempo, su questo piano, la filosofia sta anticipando la teologia dichiarando un rinnovato interesse per essa. L'irriducibilità della prospettiva critica della filosofia all'atteggiamento fiduciale della rivelazione e della fede, a cui si attiene la teologia, non viene usato come pretesto per chiudersi in un pregiudizio di incomensurabilità, ma viene valorizzato per un più attento e polifonico ascolto della verità da parte della filosofia: «La fenomenologia può squalificare la teologia razionale, ma non si può disinteressare della teologia rivelata» (J. Greisch). Il tema della formazione teologica pertanto, non solo in vista della missione a cui tanto la filosofia ha contribuito, ma soprattutto in vista della comprensione della verità storica e dell'identità personale dell'uomo, si profila come un compito comune alla filosofia e alla teologia.

Le difficoltà sperimentate dalla teologia o dallo studente di teologia nel processo formativo-teologico nei confronti della filosofia, pertanto, sono riconducibili sia ai problemi contingenti dei destinatari, condizio-

nati dal loro contesto culturale, sia ai problemi epistemologici delle due aree disciplinari.

La questione dei rapporti tra filosofia e teologia è diventata più complessa di quanto voglia far credere la riscoperta contrapposizione tra Atene e Gerusalemme. È comunque di grande interesse e di inesausta forza programmatica il comportamento, suggerito da una citazione di E. Lévinas riportata nel suo saggio *Al di là del versetto* nei confronti della filosofia e della teologia. L'ideale dell'uomo di fede è quello di restare in un ascolto pieno e ininterrotto della Parola di Dio, allontanando ogni tentazione di distrazione e di dispersione. La saggezza greca non è vietata, ma il fedele ascoltatore della parola di Dio dovrà dedicarsi in «un'ora particolare che non appartenga né a quelle del giorno né a quelle della notte».

La paradossalità di questo invito ha una sua logica profonda e una sua originale indicazione per la riscoperta del senso storico della verità. Se la filosofia passa dall'orizzonte logico dei principi a quello storico della verità non può più far a meno, nel nostro contesto occidentale almeno, della teologia. Ma perché la teologia possa dialogare a fondo con la filosofia, quest'ultima deve accettare di misurarsi col dato originario della rivelazione storica e personale e quindi riscoprire la sua temporalità originaria ed effettiva. In questo spazio narrativo la possibilità della conoscenza e il compito della formazione si corrispondono e si potenziano reciprocamente. Solo in questo senso poi la formazione e la narrazione non si oppongono, come nel detto di Montaigne, ma sembrano due frutti prodotti dallo stesso albero, due espressioni riconducibili alla stessa radice portante.

*Giuseppe Accordini*

La scelta del tema nasce dalla considerazione ovvia che il '900, tra gli aspetti del teologare che lascia in eredità, annovera sicuramente lo stretto legame della teologia con la storia. Osservando il percorso della teologia nel secolo che ci lasciamo alle spalle, si può dire senza tema di smentite che la storia ha fatto il suo ingresso in forma dirompente. Se il "rinnovamento neoscolastico" si era posto come recupero del passato, ritenendolo medicina per il male intellettuale che travagliava il sapere filosofico e teologico, la ricerca sul passato ha contribuito a determinare il fallimento dell'intento della neoscolastica. Riandando alle fonti – siano esse bibliche, patristiche, liturgiche, scolastiche – ci si è avveduti che la teologia doveva superare le "assenze" che i rappresentanti della cosiddetta *théologie nouvelle* denominavano tecnica, psicologica e storica. L'istanza che si imponeva era quella della "presenza" al tempo: la storia veniva intesa come "luogo teologico"; in essa si dovevano decifrare i "segni" dell'azione di Dio. Esemplicativamente si potrebbero ricordare due pagine dell'opera *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, con la quale M.D. Chenu tracciava il percorso della Scuola di teologia dell'ordine domenicano a partire dall'orientamento impresso da Gardeil: in esse si enumerano i nuovi "luoghi teologici" che il pensatore cristiano non può preterire.

A partire da questi faticosi inizi, che andavano di pari passo con la "scoperta" della storicità delle rappresentazioni (Bouillard), e quindi della teologia – contro una mal intesa *theologia perennis* –, si faceva strada la convinzione che la riflessione

teologica non solo è storicamente determinata, ma ha come oggetto la prassi credente della Chiesa e più in generale gli avvenimenti della storia. Questi, peraltro, anche a prescindere dalla riflessione su di essi, provocano svolte nel modo di pensare il senso della storia e il tipo di presenza di Dio in essa, e quindi la rivelazione.

Lo scopo del Congresso è quello di comprendere come alcuni avvenimenti e/o movimenti culturali abbiano provocato trasformazioni nel teologare. È ovvio che non si possano considerare tutti. Ci si soffermerà su quelli che appaiono più rilevanti. Il quadro teorico dentro il quale verranno considerati sarà la "teologia dei segni dei tempi", ovvero l'istanza espressa soprattutto da M.D. Chenu secondo la quale, come la rivelazione è avvenuta nella storia, così nella storia si può vedere la traccia della presenza di Dio che interpella la Chiesa e il credente che riflette criticamente. A partire da tale rilettura ci si interrogherà sulle prospettive che si dischiudono per la teologia nel secolo XXI. Considerando il Vaticano II punto di arrivo e insieme punto di partenza per un "nuovo" modo di fare teologia, appare, infatti, ineludibile ricercare come si possa raccogliere l'eredità del secolo XX, appunto per quanto attiene al rapporto tra storia e teologia.

Il percorso del Congresso è pertanto il seguente:

#### **11 sett. Apertura del Congresso:**

Saluti delle Autorità;

Relazione: *Uno sguardo complessivo sulla teologia del '900*. (Giacomo Canobbio). Si tratta di una ses-

sione pubblica nell'Aula magna dell'Università Cattolica.

**12 sett. Mattino:**

*La teologia dei 'segni dei tempi' e la sua Wirkungsgeschichte.* (Giuseppe Ruggieri) Obiettivo è quello di capire da dove sorge tale teologia e verificare l'influsso che ha avuto nei decenni successivi. Si tratta di una rilettura critica, finalizzata a cogliere l'istanza inscritta in tale teologia.

*Reazione* di Giovanni Moretto.

**Pomeriggio:**

*La fine dell'eurocentrismo e le teologie dei terzi mondi.* (Bruno Chenu) Obiettivo è quello di descrivere-interpretare la graduale fine del colonialismo e l'imporsi di un "altro" "luogo ermeneutico" (i "nuovi punti di vista"), onde mostrare come questo determini una trasformazione della/e teologia/e.

*Reazione* di Maurilio Guasco.

**13 sett. Mattino:**

*La persecuzione contro gli ebrei e il suo influsso sulla teologia.* (Piero Stefani). Obiettivo è quello di considerare come questo fatto abbia condotto a ripensare il rapporto tra la Chiesa e l'ebraismo, e abbia provocato un ripensamento della teodicea.

*Reazione* di Emilio Baccharini.

**Pomeriggio:**

Visita al museo di Santa Giulia.

**Sera:**

concerto pianistico del Maestro Daniele Alberti.

**14 sett. Mattino:**

*La 'crisi della metafisica' e le trasformazioni della teologia.* (Giuseppe

pe Lorizio e Piero Coda). Obiettivo è quello di verificare in che modo le trasformazioni della filosofia che normalmente vanno sotto il nome di "fine della metafisica" abbiano influito sulla teologia.

*Reazione* di Adriano Fabris.

**Pomeriggio:**

*I movimenti di emancipazione-liberazione e nuovi paradigmi in teologia.* (Carlo Molari). Obiettivo è quello di mostrare come questi movimenti abbiano introdotto l'uso delle scienze sociali in teologia e cosa tale uso comporti per il teologare.

*Reazione* di Valeria Boldini

**Sera:**

celebrazione in Cattedrale per la festa della Santa Croce.

**15 sett. Prima parte:**

*Il Vaticano II tornante della teologia del secolo XX.* (Peter Hünermann). Obiettivo è quello di mostrare come il Vaticano II costituisca "fine e inizio" di un processo di trasformazione del teologare.

*Reazione* di Marco Vergottini.

**Seconda parte:**

*Conclusioni aperte: l'eredità teologica del secolo XX:* bilancio di Luigi Sartori e Franco Arduoso.

Qui di seguito vengono pubblicati due contributi che hanno lo scopo di avviare la preparazione al Congresso. Non si potranno, infatti, tenere pre-congressi o seminari. Il *Forum* ATI diventa pertanto luogo di discussione. Perciò brevi saggi sulle tematiche connesse con le Relazioni del Congresso sono benvenuti.

Il Presidente  
*d. Giacomo Canobbio*

---

## 5. Verso il Congresso ATI 2000:

### Teologia e storia: l'eredità del Novecento

#### Alle radici dell'ingresso della storia nella teologia del Novecento

---

Il tema del prossimo congresso dell'Associazione è a tutti gli effetti un tema aperto, essendo rivolto ad indagare un rapporto – quello tra teologia e storia nel '900 – vitale e per certi versi almeno apparentemente denso, ma d'altra parte sommerso, complesso e perciò tutto da verificare e da mettere a fuoco. Tale rapporto si dà sostanzialmente a due livelli, in due sensi distinti. Il primo è quello dell'influenza che la storia di questo secolo breve ed intenso ha esercitato sugli orientamenti e sull'impostazione stessa della riflessione teologica; questo primo livello, che costituisce l'oggetto proprio ed immediato del congresso, verrà affrontato concentrandosi su alcuni tra gli snodi ed i fenomeni storici e culturali del secolo XX più pregnanti e significativi per la teologia, scelti non senza discussione tra i diversi possibili. Tale indagine, attraverso lo studio di questi snodi e del loro impatto sulla teologia, è volta ad evidenziare gli impulsi, le prospettive e le piste aperte che questo secolo lascia in eredità al cammino futuro della teologia.

Il secondo livello del tema del congresso è invece quello più profondo dell'instaurarsi nel XX secolo di un nuovo, più intimo ed intrinseco rapporto tra teologia e storia, dovuto non tanto, o almeno non solo, alle vicende storiche e al loro influsso sulla teologia, quanto soprattutto ad una sua trasformazione interna che ha portato progressivamente all'ingresso della storia in teologia come categoria, prospettiva e sensibilità dominante, e quindi come oggetto, coordinata fondamentale e in certo modo fat-

tore determinante del pensare teologico stesso. Ciò non significa per la teologia aver semplicemente assunto, come dall'esterno di se stessa, la categoria e la prospettiva della storia per riesprimere i propri contenuti in una nuova veste ed in modo nuovo; bensì significa aver ritrovato e riguadagnato una propria dimensione, originariamente costitutiva di se stessa e del proprio oggetto, in armonia con la sensibilità spirituale e culturale di quest'epoca, di cui anche il pensiero teologico, quale elaborazione riflessa della coscienza credente che vive e si modula nel tempo, è speciale e significativa espressione.

Questo secondo livello del rapporto tra teologia e storia nel '900 costituisce la condizione di possibilità del primo, in quanto è condizione dell'apertura e della permeabilità della teologia alla storia, l'influsso della quale ne ha poi trasformato ulteriormente impostazioni ed orientamenti.

Questo processo di trasformazione interno alla teologia che ha portato alla maturazione e all'elaborazione della sua nuova sensibilità storica, affonda le sue radici nel XIX secolo e comincia ad affiorare all'inizio del XX.

Un testimone emblematico dell'insorgere di questa evoluzione che costituisce una significativa, e finora poco studiata, figura di transizione singolarmente rappresentativa del passaggio dalla teologia moderna di stampo neoscolastico alla teologia contemporanea caratterizzata proprio, tra altri aspetti, da questo nuovo rapporto ed apertura alla storia, è Ambroise Gardeil. Teologo domenicano vissuto a cavallo del XIX e XX

secolo (1859-1931), Gardeil è infatti il fondatore e l'ispiratore della celebre scuola di teologia di Le Saulchoir nella quale si è forgiato, dopo di lui, un originale modo di fare teologia ampiamente e profondamente caratterizzato da una nuova sensibilità e attenzione alla storia. Benché Gardeil non possa essere considerato l'iniziatore di questa nuova impostazione storica del metodo e del lavoro teologico che contribuirà in modo determinante alla trasformazione interna della teologia del XX secolo, si può dire tuttavia che egli ne ha posto alcune basi e premesse indispensabili. In che senso?

Innanzitutto per l'evoluzione e per lo spostamento del suo pensiero e della sua visione generale da una prospettiva essenzialista, statica ed astratta verso una prospettiva più dinamica, esistenziale e concreta, più attenta all'unità della persona, al primato dell'amore e della grazia, alle esigenze e alle implicazioni dell'ordine storico e concreto della salvezza, come risulta dai suoi scritti successivi al 1912. Infatti dalla sua iniziale impostazione prevalentemente concettualistica, in cui prevaleva un forte estrinsecismo e una netta separazione tra ragione e fede, intelligenza e volontà, naturale e soprannaturale, il pensiero teologico di Gardeil evolve verso una visione più armoniosa ed unitaria basata su una comprensione della ragione non più autonoma e previa rispetto alla fede, bensì costitutivamente aperta ed interna ad essa, sul radicamento dell'intelligenza e della volontà nel centro autocosciente e libero, unificante e profondo, della persona, a partire dal quale esse si integrano e si compenetrano reciprocamente, e sulla sua originale concezione dell'analogia come fondamento della potenza obbedienziale, espressione dell'ori-

ginaria apertura a Dio dello spirito umano e cerniera tra il piano naturale e l'ordine soprannaturale. Questa nuova prospettiva globale verso cui si orienta il movimento del pensiero di Gardeil si rivela più ospitale, adeguata ed attenta alle condizioni reali delle relazioni dell'uomo con Dio all'interno dell'ordine storico ed esistenziale in cui egli è di fatto inserito, rispetto alla visione più astratta ed essenzialista da cui egli stesso era partito e che dominava generalmente nella teologia neoscolastica.

Un secondo motivo per cui il suo pensiero ha creato le premesse del successivo sviluppo teologico realizzatosi in particolare a Le Saulchoir è rappresentato dal suo orientamento verso una concezione intuitiva e mistica della fede, elaborata ed approfondita alla luce della struttura riflessiva e autocosciente dello spirito umano. In questo modo infatti si veniva a stabilire la verità creduta e conosciuta nella fede anche sulle sue basi mistiche ed intuitive, oltre che sul tenore concettuale degli enunciati rivelati e dogmatici garantiti dall'autorità della Chiesa, aprendo così lo spazio alla legittima ricerca critica, storica ed ermeneutica nei loro confronti. In altre parole attraverso il recupero della forza fondante della *fides qua* e delle sue valenze e dimensioni mistiche ed intuitive, si poteva superare la visione riduttivamente oggettivistica ed essenzialista della verità della rivelazione che implicava la strenua difesa del valore concettuale delle formulazioni e degli asserti delle fonti teologiche, impedendone un adeguato e legittimo studio storico e critico, libero dalla preoccupazione apologetica ed immediatamente dottrinale. Oltre a relativizzare in certa misura le mediazioni proposizionali e concettuali della rivelazione, questa concezione mi-

stica della fede permetteva anche di capire la percezione di fede della verità rivelata come una percezione esistenziale e dunque storica, che si attua ed evolve nel tempo, secondo quanto Gardeil stesso affermava relativamente al *sensus fidei* intuitivo dei credenti, offrendo così una nuova base di comprensione dello sviluppo dogmatico e della progressiva penetrazione della rivelazione tra il “già” ed il “non ancora” dell’economia della salvezza. Anche quest’aspetto spinge così verso una visione più storica della fede, della rivelazione, della tradizione e della stessa teologia.

Infine un terzo aspetto del pensiero di Gardeil che ha determinato, questa volta in modo più diretto come si vede dalla esplicita ripresa che più tardi ne farà Chenu, un approccio più storico della teologia soprattutto nei confronti delle fonti, è il recupero fondante del primato del dato rivelato sulle successive costruzioni ed elaborazioni dogmatiche e teologiche. Con ciò Gardeil impostava le basi stesse dell’evoluzione del metodo teologico che si sarebbe realizzata a Le Saulchoir, compiendo, come recita il titolo di una sua serie di articoli, una vera e propria “riforma della teologia” secondo quanto Congar stesso afferma nella voce “Théologie” del *Dictionnaire de Théologie Catholique* (col. 443): «Sui punti veramente strutturali *Le Donné révélé* ristabiliva la teologia nel suo vero statuto: omogeneità relativa del lavoro teologico al rivelato, unità della teologia integrata dalle due grandi funzioni, positiva e speculativa, definizione della positiva come una funzione teologica e un lavoro sui principi condotto sotto la regolazione della fede, distinzione della scienza e dei sistemi teologici, pieno valore razionale e pieno valore religioso del lavoro teologico». Così,

riconoscendo la duplice istanza fondamentale della teologia – da un lato la sua radicale dipendenza dal dato rivelato e dalla luce regolatrice della fede, dall’altro l’uso della ragione critica nel rispetto delle sue regole e dei suoi strumenti – Gardeil poneva le premesse immediate del successivo rinnovamento della teologia, come i suoi discepoli riconobbero più tardi esplicitamente. Anche perché la sua concezione del dato rivelato, benché resti segnata dalla visione concettualista e proposizionale della rivelazione predominante nel suo tempo, lascia tuttavia trasparire una considerazione più ampia e differenziata delle sue mediazioni, che comincia ad includere e valorizzare anche gli elementi e gli aspetti narrativi, simbolici e storici. Per cui la mediazione della rivelazione inizia ad essere concepita non più soltanto ed essenzialmente in termini concettuali, tendenzialmente storici, ma anche in termini più esperienziali e concreti, rivolta non solo alla ragione ma a tutto l’uomo nella sua interezza e nella sua costitutiva dimensione storica.

Per questi diversi motivi sinteticamente enucleati, ma che necessiterebbero ovviamente di maggiori giustificazioni e spiegazioni, l’opera teologica di Gardeil, che nel ’55 Daniélou non temeva di definire «profonda, difficile e la più importante della sua epoca», ha posto emblematicamente alcune delle più importanti premesse dell’evoluzione verso quella profonda e vivace apertura alla storia e al senso storico che caratterizzerà la teologia e la sua impostazione di metodo nel secolo XX, aprendola a tutte le ulteriori trasformazioni ed influenze che di fatto la determineranno, come il prossimo congresso si propone di evidenziare.

*Alessandro Doni*

---

## 6. I segni dei tempi nella riflessione teologica di M.D. Chenu

---

L'espressione *Segni dei tempi* entra per la prima volta in un documento ufficiale del magistero nella bolla *Humanae salutis*, del 25 Dicembre del 1961, con la quale Giovanni XXIII indicava il Concilio ecumenico Vaticano II. Nella prospettiva di «mettere a contatto con le energie vivificatrici e perenni dell'Evangelo il mondo moderno», Giovanni XXIII afferma di voler far sua la raccomandazione di Gesù di saper distinguere i segni dei tempi (Mt 16,3), quali indizi che possono creare ambiti di incontro tra la Chiesa e le nuove sensibilità dell'umanità. In seguito questa categoria è fatta propria da Paolo VI nella sua prima enciclica *Ecclesiam suam* e formalizzata ed approfondita nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*. Qui «scrutare i segni dei tempi» designa il metodo che la Chiesa vuole seguire per instaurare un dialogo fecondo con il mondo contemporaneo<sup>1</sup>.

1. Per comprendere la posizione di M.D. Chenu sui “segni dei tempi” vogliamo fare un cenno sommario alle grandi linee del suo itinerario teologico per mostrare come tutta la riflessione chenuana sia stata orientata da sempre, con tonalità e sensibilità diverse, a cogliere e individuare connessioni tra gli eventi del mondo e l'economia della Parola di Dio.

Dalla fine degli anni trenta, infatti, la riflessione teologica di Chenu si è sempre caratterizzata per l'attenzione alla storia e anche ai problemi della società, praticando, come medievista, una lettura storica della filosofia di Tommaso in contrasto con la visione del suo confratello e maestro il p. Garrigou-Lagrange; proponendo

un metodo teologico «aperto alle nuove congiunture della vita dello spirito»<sup>2</sup> e sensibile al superamento di tutti i dualismi in prospettiva incarnazionistica<sup>3</sup>; e, con la partecipazione attiva alle settimane sociali dei cattolici francesi e all'esperienza della *Mission de France*, cercando di dimostrare come il fenomeno della socializzazione, con le prese di coscienza che esso provoca e le ambiguità di cui è portatore (divenendo una dimensione strutturale della società e della vita degli uomini) non può non essere assunto dalla grazia<sup>4</sup>.

Il perno sul quale ruota tutta la teologia del nostro Autore è dunque costituito dalla consapevolezza «che il cristianesimo ha costitutivamente uno statuto storico, radicato nel mistero stesso dell'incarnazione. Il Cristo della fede si riconosce nel Cristo della storia»<sup>5</sup>.

Chenu intende così ribadire che il Verbo incarnato, il quale è nel suo statuto teandrico il paradigma della «economia della vita divina offerta agli uomini»<sup>6</sup>, avendo fatto delle condizioni terrestri degli uomini la legge della sua grazia, mancherebbe alla sua impresa se si facesse sfuggire zone importanti della condizione umana. Anzi su questa premessa egli compie un passo ulteriore: è convinto che le solidarietà di classe create dal lavoro e dalla rete di produzione, possono essere terreno adatto, *potentiae oboedientiales* perché si realizzi l'incorporazione mistica del Cristo nella vita sociale e concreta degli uomini.

In questi anni, il nostro Autore conduce una vera battaglia contro un cristianesimo individualista e disincarnato, che, volendo salvare l'uomo

fuori dalle sue concrete condizioni terrestri, non vuol riconoscere nel fenomeno della socializzazione, al di là di certe aberrazioni collettivistiche, una grande aspirazione di fraternità

Egli comprende la sua attenzione alla storia come un atto di fedeltà al cosiddetto realismo tomista, nel quale il rapporto natura e grazia è regolato dall'assioma *gratia non tollit sed perficit naturam* e dove la distinzione degli oggetti formali garantisce l'autonomia delle discipline umane e dei suoi metodi<sup>7</sup>.

Queste intuizioni iniziali determineranno tutto lo svolgimento della teologia di p. Chenu e costituiscono l'*humus* teologico sul quale si innesterà il discorso sulla teologia del lavoro e, negli anni del Concilio, la riflessione sui "segni dei tempi".

2. Il dibattito conciliare e gli stessi documenti del Vaticano II, che esprimono una concezione di Chiesa come sacramento di Cristo in una mediazione dialogica con la storia e con il mondo, costituiscono per Chenu l'occasione propizia per articolare in maniera più coerente le sue proposte sulla dimensione storica dell'economia cristiana.

Ora perché il dialogo Chiesa-mondo possa instaurarsi sul piano della concretezza storica diventa urgente chiarire la categoria tanto conclamata dei "segni dei tempi" e dare ad essa uno statuto teologico<sup>8</sup>.

I "segni dei tempi" indicano quei "fenomeni generalizzati" che esprimono le attese più profonde dell'umanità, dentro le congiunture temporali nelle quali si sviluppano le risorse e le facoltà della natura umana. Superando una concezione astratta della natura umana e nell'ottica della storicità dell'uomo, gli eventi storici non debbono considerarsi come

«circostanze esteriori e accidenti avventizi, ma elementi integrati alla natura umana per fornirle le condizioni di esistenza e di esercizio [...]», e anche il tempo assume «un valore coesenziale poiché modifica la vita dello spirito non solo nei suoi meccanismi, ma nella sua stessa sostanza»<sup>9</sup>.

Gli eventi storici diventano segni e quindi sono significativi per la testimonianza della Chiesa solo quando, dentro il loro spessore di eventi, esprimono un'altra realtà.

«Perciò la cosa che va considerata in primo luogo non è il contenuto dell'evento in se stesso – anche se importante – ma la presa di coscienza che esso suscita, captando le energie e le speranze di un gruppo umano, al di là della comprensione personale di tal o tal altro individuo. In verità la storia si svolge non tanto mediante una concatenazione di fatti, ma attraverso prese di coscienza collettive, di massa, che fanno attraversare subito agli uomini spazi spirituali per molto tempo impensati»<sup>10</sup>.

Partendo inoltre dall'idea che il mondo profano è «il luogo dove si incarna la vita divina»<sup>11</sup>, Chenu afferma che "i segni dei tempi" si possono classificare in due categorie, in base alle tappe della storia della salvezza.

«Ci sono delle realtà atte a prendere valore dall'economia della Creazione [...], se è vero che la Creazione non è un atto divino iniziale e preliminare [...], ma una azione presente e continua alla quale gli uomini partecipano per condurre a termine come cause seconde, l'opera divina»<sup>12</sup>.

Altre realtà, invece, creando aperture dinamiche in direzione dell'amore fraterno, «trovano il loro senso divino in riferimento all'Incarnazione redentrice»<sup>13</sup>.

Su questa premessa Chenu può asserire che i segni dei tempi, scrutati e interpretati da una fede vigile, indicano i luoghi dove la Parola e la Grazia di Dio possono e debbono incarnarsi, scandendo il cammino storico dell'economia cristiana.

Ciò perché – secondo Chenu – taluni eventi, con le nuove sensibilità individuali e collettive che generano, «sviluppano nell'uomo delle disponibilità positive all'incarnazione della vita divina. Poiché l'uomo è nel senso forte della parola 'soggetto' di grazia, *capax Dei*, non solo nella sua natura originaria, ma anche nella sua natura sviluppata, non solo nella sua persona ma anche nella sua socialità»<sup>14</sup>.

La categoria "segni dei tempi" assume quindi un duplice significato: da un lato i segni dei tempi manifestano l'autocomprensione storico-esistenziale dell'uomo contemporaneo; dall'altro sono quasi delle epifanie dell'azione arcana di Dio nella storia e indicazioni concrete dei suoi disegni sul mondo e sull'uomo<sup>15</sup>.

In questo orizzonte si ridefinisce in maniera più articolata la sacramentalità della Chiesa e la natura della *praxis ecclesiae* come tradizione viva dell'Evangelo e luogo di intellegibilità teologale. La testimonianza ecclesiale deve far sì che «l'atto rivelatore di Dio si iscriva nella storia degli uomini e vi apporti la sua verità»<sup>16</sup>; la Chiesa deve allora *abitare il mondo* per comprendere le speranze degli uomini, i processi di umanizzazione in atto nella storia, e tutto quanto è "pietra d'attesa" e apertura alla grazia perché le aspirazioni dell'umanità trovino nel Vangelo la loro piena determinazione.

«Anche nella loro sconcertante ambiguità questi valori sono in attesa. Essi hanno un *senso*, implicito, indubbiamente non formulabile, che oltrepassa il fatto brutto che

ne è il supporto. Negli eventi che li fanno affiorare alla coscienza collettiva degli uomini, con tutto il dinamismo obiettivo di una storia in cammino, la fede vigile potrà leggere i disegni di Dio, del Dio creatore e del Dio redentore, del Dio che conduce la storia sacra. Allora gli avvenimenti, come altrettante interpellanze, presentano un senso esplicito, così orientati e valorizzati da questa inserzione nel tessuto unico dell'economia del *Logos* venuto nella storia. Tutta la natura è così *in attesa* attraverso la mediazione dei figli di Dio: 'poiché la creazione sarà riscattata anch'essa dalla schiavitù della corruzione; per partecipare alla libertà della gloria dei figli di Dio'»<sup>17</sup>.

La vita della comunità cristiana, testimoniando il Vangelo nei gangli della storia, diventa anche il luogo proprio dell'intelligenza teologale, l'ambito in cui si ricomprende costantemente la Parola.

Tale funzione ermeneutica della tradizione si iscrive nella natura e nella funzione profetica della Chiesa. La vita di fede della comunità segna l'itinerario di comprensione del Vangelo, diventando così «l'emanazione autentica di questa verità definitiva, a favore degli avvenimenti del mondo, secondo il ritmo delle civiltà nelle quali la Chiesa si impianta nel corso dei secoli»<sup>18</sup>.

3. Fin qui abbiamo cercato di descrivere la concezione dei "segni dei tempi" nella teologia di p. Chenu. Vorremmo adesso tentare una breve ripresa critica mettendo in evidenza talune questioni che ci sembrano importanti e qualche nodo problematico.

Abbiamo detto come "i segni dei tempi", indicando i punti di impatto della Parola nella storia, costituiscano l'elemento dinamico per una attualiz-

zazione del Vangelo nel tempo, aprendo ad esso nuovi orizzonti di intellegibilità.

Questa categoria, in una teologia che si concepisce sotto il segno della storia, assume un valore epistemologico fondamentale per l'intelligenza della fede. Essa rende possibile la realizzazione della legge strutturale dell'economia cristiana: la continua incarnazione della Parola nel tempo per la redenzione dell'uomo.

Da questo punto di vista sembra immediatamente che ai segni dei tempi sia riconosciuto solo il compito prospettato dal n. 44 della *Gaudium et Spes*, secondo il quale l'evoluzione storico-culturale del mondo può aprire ai cristiani nuovi percorsi di comprensione del dato rivelato. I segni dei tempi allora, «per la presenza operante dell'opera redentrice di Dio»<sup>19</sup> nella storia, manifestano i disegni di Dio creatore per il mondo e la storia

A questo riguardo Chenu sente di esporsi al duplice rischio di vanificare la consistenza delle realtà create e di assolutizzare la storia, facendola quasi coincidere con il Regno di Dio. Perciò quando parla di segni dei tempi, come manifestazioni dei disegni di Dio, si affretta a ribadire che ciò non sopprime il significato diretto e proprio degli accadimenti storici; che i segni dei tempi non sono «delle capacità positive di accedere alla grazia»<sup>20</sup> e che essi emergono all'interno di una storia problematica e ambigua, il cui sviluppo non sfocia di per sé nel Regno di Dio<sup>21</sup>. Tali cautele, ci pare, non riescano ad evitare i limiti della chiarificazione tematica.

A tale scopo occorre elaborare una criteriologia per individuare, nella vasta gamma delle prese di coscienza storiche, quelle che sono segni dei tempi e attese della grazia e quelle che rappresentano una chiusura all'azio-

ne di Dio. Mentre lo statuto incarnazionistico della grazia si può applicare senza ambiguità quando si riferisce alla struttura conoscitiva dell'uomo, esso non risulta immediatamente praticabile quando, con i segni dei tempi, ci si riferisce alla storia nel suo complesso. La storia infatti è l'effetto della libertà umana, la quale si muove nella dialettica di grazia e di peccato e rinvia, come tale, a un discernimento.

In questa prospettiva il p. Valadier osserva che un ricorso troppo rapido ai segni dei tempi, nell'intenzione di proporre una teologia concreta e storica, quando non affronta i nodi teorici connessi a una corretta ermeneutica del segno, rischia di risolversi in una scorciatoia che crea più problemi di quanti ne risolve<sup>22</sup>.

Ciò vale per i fenomeni generalizzati, quali la promozione della donna, l'accesso di nuovi popoli all'autonomia politica, ecc., che Chenu indica come segni dell'azione di Dio nella storia.

In questo modo – nota il Valadier – «non si rischia di attribuire alla divinità ciò che deriva dalla libera e ambigua iniziativa dell'uomo»<sup>23</sup>?

Non è aperta così la strada a una sorta di soggettivismo dove ciascuno può «leggere nei segni dei tempi i propri desideri e la conferma delle proprie idee»<sup>24</sup>?

La difficoltà riguarda più radicalmente la stessa nozione di presenza agente di Dio nella storia: con il rischio di compromettere da una parte la trascendenza della volontà di Dio e, dall'altra, la consistenza della libertà umana.

L'assioma teologico-cristologico potrebbe sancire una visione troppo ottimistica della storia, percepita come un cammino verso una maggiore umanizzazione dell'uomo, preordi-

nato ad aprirsi necessariamente sul Regno di Dio.

La mancanza di una criteriologia per una ermeneutica dei segni dei tempi è avvertita dallo stesso Chenu. Egli riconosce che per una corretta lettura dei segni dei tempi «bisognerà avere delle regole di discernimento contro un'intollerabile soggettività»<sup>25</sup>. Tuttavia la soluzione che egli propone sembra incerta, lasciando intatte le tensioni. Da una parte si attribuisce al Magistero la regolazione del discernimento, dall'altra si riafferma che la teologia «deriva la sua luce da se stessa, nella fede in atto di intelligenza, e non dal potere dell'istituzione»<sup>26</sup>.

Ci sembra importante osservare che la richiesta di una criteriologia per l'interpretazione dei segni dei tempi, per essere feconda, debba spostarsi dal campo teorico della ermeneutica storica a quello della cristologia. Ciò per evitare di imporre all'economia cristiana schemi di lettura impropri che imbriglierebbero la sua trascendenza e il suo dinamismo pratico dentro rigidi criteri intellettualistici che non possono restituirle tutta la sua singolarità e la sua ricchezza.

A nostro giudizio i nodi problematici messi in evidenza riconducono al significato del principio stesso che Chenu pone a fondamento del suo discorso sui segni dei tempi, il principio dell'incarnazione. Questo interviene come un paradigma<sup>27</sup>. Si parla spesso di statuto teandrico della realtà cristiana e dell'economia della grazia per indicare che la potenza salvifica della grazia deve assumere tutti gli spazi dell'umano. Un tale discorso dovrebbe essere attento a evitare il cosiddetto «cristocentrismo obiettivo»<sup>28</sup>, che potrebbe generare il rischio di «un tendenziale dissolvimento della concretezza-singolarità di Gesù Cri-

sto nell'universalità-astrazione dell'idea di Cristo, riducendo pertanto Cristo a sigla del reale»<sup>29</sup>.

Il discorso sui segni dei tempi, anche se esprime la legittima esigenza dell'inculturazione, di ancorare la grazia alla natura e la rivelazione alla storia attuale, in un rapporto osmotico che comporta il duplice movimento del dare e del ricevere, non può esimersi dall'approfondimento dello statuto *singolare* di Gesù di Nazaret.

Ciò comporta che solo nel Cristo l'avvenimento è verità, nel senso che solo in Lui la parola di verità si dice pienamente in termini di esistenza e di individualità storica.

Ciò esclude anche una certa "ontologia cristiana" secondo la quale la storia condurrebbe energeticamente al Regno. L'evento-verità di Gesù Cristo determina e realizza ultimamente il senso della storia della salvezza, cosicché solo un riferimento al significato *specifico* di questo evento può fondare una criteriologia di lettura dei segni dei tempi.

Più concretamente: gli eventi storici e le prese di coscienza degli uomini possono essere qualificati come segni dei tempi, dal punto di vista teologico, solo se da essi emerge un riferimento alla singolare rivelazione di Dio in Gesù Cristo e alle sue pretese salvifiche<sup>30</sup>.

Qui non si tratta di confessionalizzare la storia, ma di ribadire che il credente, allorché si pone davanti alla storia per interpretarla, può riconoscere come segni dei tempi e predisposizioni alla grazia solo quelle prese di coscienza storiche che lasciano la libertà umana incondizionatamente aperta alla verità.

Queste aperture possono essere percepite come *praeparatio evangelica*, nel senso che possono e debbono

trovare nella fede-carità la loro piena determinazione.

È quindi necessaria una criteriologia di lettura dei segni dei tempi, fondata sul rapporto responsorio-dialogico della libertà umana con la singolarità di Gesù Cristo. Solo a questa condizione il discorso della rivelazione come *historia salutis* acquista pertinenza teologica e la lettura della storia si libera da equivoci ottimistici o da schemi astratti che mortificherebbero il suo dinamismo.

Antonino Franco

## Note:

<sup>1</sup> «... è dovere della chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto» (GS,4).

<sup>2</sup> J.P. JOSSUA, «Le Saulchoir revisité: 1937-1983», in M.-D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir* (avec les études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière et J.P. Jossua), Cerf, Paris 1985, 83. Nel corso dell'articolo la traduzione dei testi in lingua straniera è nostra.

<sup>3</sup> Cf M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir, Kain lez Tournai - Etiolles 1937* (tr. it., a cura di N.F. REVIGLIO, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia, con Introduzione di G. Alberigo, Marietti, Casale Monferrato 1982*). Questo testo è nato nella sua versione originaria come un discorso del Rettore della facoltà di Le Saulchoir in occasione della festa di S. Tommaso sui metodi di lavoro della facoltà stessa. Così nota p. Chenu nel *Avant-Propos*: «Un groupe de théologiens éprouve le besoin de prendre conscience de ses méthodes de travail et de ses orientations spirituelles: c'est tout»; (9).

<sup>4</sup> Sono espressione di questo orientamento taluni scritti del 1937: l'articolo «Dimension nouvelle de la Chrétienté», in *Vie intellectuelle* LIII (1937) 325-351 e due conferenze: una tenuta alla settimana sociale di Rouen del 1938 dal titolo *Liberté et engagement du chrétien* e l'altra intitolata *Classes et Corps mystique du Christ* pronunciata alla settimana sociale di Bordeaux del 1939, *Evangile dans le temps*, Cerf, Paris 1964.

<sup>5</sup> G. ALBERIGO, «Cristianesimo come storia e teologia confessante», in *Le Saulchoir*. Una scuola di teologia, cit., XI.

<sup>6</sup> M.-D. CHENU, «Classes et Corps mystique», in *Evangile dans le temps*, cit., 483.

<sup>7</sup> Chenu dando un giudizio retrospettivo di questo momento fondativo della sua teologia, nel quale all'impegno metodologico nell'approfondire lo statuto storico dell'economia cristiana, faceva riscontro la sua collaborazione attiva a movimenti e riviste di carattere sociale, vede tutta la sua opera ispirata al metodo tomista, professato nella Scuola di Le Saulchoir. Così scrive in una intervista rilasciata a J. Duquesne: «Credo che ciò che in me è stato dominante, è il rispetto dell'autonomia delle situazioni e delle discipline umane: la legge della mia teologia, di buon discepolo di S. Tommaso, vuole che le realtà terrestri, sotto la grazia di Dio e la predicazione del Vangelo conservino la loro autonomia di gestione, di metodo, di impatto» (J. DUQUESNE, *Un théologien en liberté*. J. Duquesne interroge le père Chenu, Paris 1975, 100).

<sup>8</sup> Nel 1965 pubblica nella *Nouvelle Revue Théologique* (LXXXVII) un articolo di undici pagine nel quale cerca di articolare e di tematizzare la categoria dei "segni dei tempi" dal punto di vista sociologico e teologico. Questo articolo, variamente ripreso e precisato in altri scritti, costituisce il punto di riferimento più importante per descrivere la concezione chenuana di "segni dei tempi".

<sup>9</sup> ID., «Les signes des temps», in NRT, LXXXVII (1965) 29-39:29.

<sup>10</sup> *Ib.*, 32.

<sup>11</sup> ID., «I laici e la *consecratio mundi*», in AA.VV., *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 980.

<sup>12</sup> ID., «Les signes des temps», cit., 38.

<sup>13</sup> *Ivi*.

<sup>14</sup> *Ib.*, 36.

<sup>15</sup> «(I segni dei tempi) [...] sono eventi che, nel quadro dello spazio e sulla linea del tempo, costituiscono altrettante direzioni per la realizzazione di una economia di salvezza, tutta intera inclusa nell'Evento assoluto, Gesù Cristo, loro punto culminante, loro centro, loro misura storica, loro pienezza» (ID., «Une Constitution pastorale de l'Eglise», in *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 18).

<sup>16</sup> ID., «Les signes des temps. *Post-scriptum*», in *Peuple de Dieu dans le monde*, cit., 52.

<sup>17</sup> ID., «Les signes des temps», cit., 37

<sup>18</sup> ID., «Recherche interdisciplinaire et théologie», in *Théologie et recherche interdisciplinaire*, Cerf, Paris 1970, 73.

<sup>19</sup> ID., «Les laïcs et la consécration du monde», in *Peuple de Dieu dans le monde*, cit., 86.

<sup>20</sup> ID., «Post-scriptum», in *Evangile dans le temps*, Cerf, Paris 1964, 28.

<sup>21</sup> *Ib.*, 52-53. «Certes les événements qui constituent la trame de l'histoire n'entrent aucunement dans l'objet ni dans la lumière de la Révélation, pas plus qu'ils ne débouchent sur l'avènement du royaume; ni la nature ni l'histoire n'ont capacité de révéler le mystère de Dieu: sa Parole vient "d'en haut", par l'initiative d'un amour gratuit, s'engageant dans une communion amoureuse...». ID., «Histoire du salut et historicité de l'homme dans le renouveau de la théologie», in AA.VV., *La théologie du renouveau*, Montréal-Paris 1968, 21-32:28.

<sup>22</sup> Cf P. VALADIER, «Signes des temps, signes de Dieu?», in *Etudes* 335 (1971) 261-279.

<sup>23</sup> *Ib.*, 268.

<sup>24</sup> *Ib.*, 269.

<sup>25</sup> M.D. CHENU, «La théologie en procès», in AA.VV., *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison II*, Bruxelles 1976, 691-696: 694.

<sup>26</sup> *Ib.*, 695

<sup>27</sup> Cf ID., «La dimension nouvelle de la Chrétienté», cit., 92.

<sup>28</sup> L'espressione è di A. Grillmeier. Essa viene utilizzata qui per indicare quel filone della teologia che tende a vedere «Cristo come la

categoria comprensiva del reale, dissolvendone la individualità e la storicità». Cf G. MOIOLI, *Cristologia*. Proposta sistematica, Glosa, Milano 1986, 72.

<sup>29</sup> G. MOIOLI, *Cristologia*. Proposta sistematica, *pro manuscripto*, Milano 1978, 48.

<sup>30</sup> L'esigenza è formulata in modo pertinente da G. COLOMBO: «Se il cristocentrismo in quanto cristologia di Gesù di Nazareth, *determina* la verità della rivelazione, configurandola, al di là della semplice nozione formale, come la rivelazione del Dio di Gesù cioè del Dio trinitario, correlativamente il *cristocentrismo* determina la verità dell'uomo, fondamentalmente nel senso dell'alterità di Dio, che interdiciendo ogni identificazione o risoluzione dell'uomo in Dio, impone di riconoscere all'uomo una propria verità» (G. COLOMBO, «Teocentrismo e Cristocentrismo», in *Teologia* 4 [1981] 300). Per una sintetica messa a punto della problematica teologica sui segni dei tempi, cf H. SCHUTZSCHEL, «Die Zeichen der Zeit erkennen», in *TThZ* 91(1982) 303-313: 310-311. È qui sottolineata con forza la singolarità di Cristo come «l'unico, effettivo e irripetibile segno del tempo» (310). «Die Zeichen der Zeit sind nicht der Oder fur ein neues Wort Gottes an die Kirche. Sie enthalten jedoch von Gott gesteuerte Anrufe und Anfragen an die abgeschlossene Offenbarung Gottes. Sie koennen helfen, das Evangelium tiefer und allseitiger zu verstehen. Für den christlichen Glauben bedeutet das: Er nährt sich grundlegend und entscheidend durch die Erinnerung an die vergangene Geschichte Gottes mit den Menschen in der Zeit Abraham bis Jesus von Nazareth» (*Ivi*).