

“Insegnare in Facoltà teologica oggi: sfide e prospettive”

La diagnosi di una progressiva marginalizzazione culturale della teologia può essere accolta come una indiretta conferma della missione originaria della teologia, che è di porsi a servizio alla fede della Chiesa. Non stupisce dunque che soffra della crisi di appartenenza che affligge la compagine ecclesiale. Però non possiamo fermarci alla superficie del dato statistico e nemmeno rinviare alla peculiare vicenda storica italiana della fuoriuscita della teologia dal circuito universitario per dichiarare in decadenza o addirittura obsoleto il *munus* teologico, magari a favore di una Chiesa integralmente dedicata all'azione sociale. Piuttosto ne ricaviamo la raccomandazione a riflettere sulle ragioni proprie della ministerialità della teologia, anche al di là del pubblico consenso.

1. La questione veritativa

Soffermiamoci anzitutto su alcuni tratti dell'ethos occidentale, che in parte investono direttamente la pratica religiosa (al riguardo, si potrebbe discutere se la categoria di secolarizzazione sia ancora adeguata a caratterizzare un panorama che ha per lo più dismesso i tratti della militanza e dell'*engagement*, per assumere prevalentemente quelli dell'indifferenza), ma che, più diffusamente, connotano la nostra temperie culturale: penso al pluralismo delle opportunità, alla frammentazione dei saperi, alla globalizzazione delle merci e delle idee, all'individualismo delle scelte... Rispetto a questo panorama frastagliato e fluido vedo affiorare una costante: la disaffezione nei confronti della verità. Ad alimentare questo sintomo concorrono ragioni ideologico-politiche (in molti di coloro che registrano con favore il compiersi dell'ideale moderno della tolleranza vige il presupposto che l'istanza della verità si addice a mondi piccoli e a menti provinciali, incapaci di misurarsi con le sfide planetarie della nostra epoca; per non parlare del furore fondamentalista che assume la verità come pretesto...), economico-mercantili (il consumismo ha in sé la sua legittimazione: non tollera un criterio che ne possa normare il dispiegamento, perché la sua affermazione va di pari passo con la crescita e la diffusione del benessere) e, soprattutto, epistemologiche: della verità si può parlare solamente al plurale; ecco perché è ragionevole derubricarle al piano dei molteplici orizzonti di significato, sospesi all'opzionalità delle preferenze degli individui (mettendo semmai in conto un correttivo di tipo contrattuale). In linea con questa posizione, l'invito ad assumere un *modus operandi* dialogale, così come la disponibilità al confronto interdisciplinare potrebbero talora celare una resa nei confronti di una preoccupazione considerata troppo forte e troppo rigida, quale sarebbe appunto quella della verità.

Sui presupposti di questa resa vale la pena sostare, dato che i fondamentali del discorso teologico si riconducono ad uno solo: Gesù Cristo, indagato proprio nello specifico orizzonte dell'interrogazione radicale sulla verità. Impresa ormai impossibile?

Limitandoci al dibattito filosofico, dobbiamo ammettere che una certa inanità del pensiero a cimentarsi con la questione della verità vanta delle buone ragioni, che ruotano attorno alla contestazione dell'ideale rappresentazionistico (che concepisce la verità come il corrispettivo di un soggetto trasparente e sicuro di sé) e della figura intellettualistica dell'evidenza, garantita a monte del dramma della storia e del cemento

della libertà¹. Sarebbe fatale se la teologia accondiscendesse alla tentazione della disaffezione alla verità per proporsi come discorso forte e alternativo, magari contando sull'esigenza psicologica di conseguire rassicurazioni e "terra-ferma" in un contesto decisamente fluido. Qualora accadesse, sarebbe difficile distinguere l'invito a credere dalla strumentalizzazione e dal plagio, particolarmente odioso perché ammantato dal delirio della totalizzazione religiosa.

La sfida è a cogliere la crisi dell'ideale fondazionale come una risorsa, nella misura in cui non conclude ad una rinuncia, ma incoraggia una tematizzazione delle *condizioni istitutive* del discorso sulla verità. L'indicazione programmatica positiva, e non relativistica, della fine della ragione fondativa riguarda l'articolazione fra la questione della verità e la questione del soggetto (non è proprio questa l'idea direttiva del moderno?). Vorrei mostrarlo confrontandomi con l'unico sbocco che la disaffezione summenzionata sembra lasciare aperto, ovvero quel *naturalismo* in cui il dinamismo del senso viene ricompreso in chiave evolutiva e la teleologia della libertà viene attratta sul piano di un necessitarismo destinale², dal momento che l'umano è parte della Totalità³.

A mio giudizio, lo scientismo è ancora una variante del razionalismo, perché la verità dell'*anthropos* è derivata dalla necessità del *logos*, ora rappresentata in termini biologico-evolutivi⁴. Ci si chiede, però, se nell'esame del funzionamento del sapere scientifico questa restrizione trovi legittimazione. La scienza semplicemente "riflette" il reale o lo conosce nella misura in cui lo interpreta? Si può obliterare la dimensione originariamente soggettiva del sapere oggettivo? L'azione ermeneutica del "raccontare" – peraltro necessaria alla comunicazione anche scientifica – non ha la dignità di un sapere?

Nelle figure storiche della filosofia prima il pensiero fenomenologico occupa un posto di rilievo, perché il suo contributo non è semplicemente di tipo metodologico-procedurale. Al di là degli esiti trascendentalistici del pensiero husserliano, l'apriori di correlazione ha un significato ontologico (ecco perché Husserl, senza essere tolemaico,

¹ Nella versione hegeliana, (anche) le manifestazioni storiche della religione costituiscono l'intermedio (strumentale) di una vitalità della ragione che è orientata verso il compimento assoluto. Nel tentativo hegeliano di conciliazione fra l'istanza del soggetto e la storicità il processo dell'Assoluto comporta la perdita della coscienza effettiva.

² In versione dolce: «"Noi", esseri umani, siamo prima di tutto il soggetto che osserva questo mondo, gli autori, collettivamente, di questa fotografia della realtà che ho provato a comporre. Siamo nodi di una rete di scambi, di cui questo libro è un tassello, nella quale ci passiamo immagini, strumenti, informazioni e conoscenza. Ma del mondo che vediamo siamo anche parte integrante, non siamo osservatori esterni. Siamo situati in esso. La nostra prospettiva su di esso è dall'interno. Siamo fatti degli stessi atomi e degli stessi segnali di luce che si scambiano i pini sulle montagne e le stelle nelle galassie» (C. ROVELLI, *Sette lezioni di fisica*, Adelphi, Milano 2014, 72).

³ Nella concezione olistica del rapporto tra la storia e la totalità, l'alterità del mondo e della storia rispetto all'assoluto della Natura vengono sacrificate ad un continuismo panenteistico. Il discorso sulla verità viene modulato secondo il canone della non-relazionalità e/o del fato, nel quadro di un continuismo materiale di tipo fisico e biologico, esaustivamente spiegabile nei suoi meccanismi di funzionamento mediante una metodologia empirico-sperimentale. Dal monismo naturalistico consegue una teologizzazione del finito (poiché la legittima autonomia dell'indagine sperimentale viene scambiata per autosufficienza ontologica) ed una de-soggettivizzazione dell'esperienza.

⁴ «La confusione fra queste due diverse attività umane, inventare racconti e seguire tracce per trovare qualcosa, è l'origine dell'incomprensione e della diffidenza per la scienza di una parte della cultura contemporanea. La separazione è sottile: l'antilope cacciata all'alba non è lontana dal dio antilope dei racconti della sera. Il confine è labile. I miti si nutrono di scienza e la scienza si nutre di miti. Ma il valore conoscitivo del sapere resta. Se troviamo l'antilope possiamo mangiare. Il nostro sapere riflette quindi il mondo. Lo fa più o meno bene, ma rispecchia il mondo che abitiamo» (C. ROVELLI, *Sette lezioni di fisica*, Adelphi, Milano 2014, 75).

poteva protestare che: “la Terra non si muove!”): la correlazione è la forma della verità, perché la verità non si manifesta se non realizzando, nella sua stessa fenomenalità, l’a priori della coscienza ch’è la condizione del suo riconoscimento⁵.

A meno di sposare un continuismo di strisciante tonalità monista-panteista, il compito che si delinea in rapporto alla tematica veritativa è di tipo antropologico-fondamentale: mettere a tema le condizioni di unicità dell’esistenza umana (“ciò che fa di un uomo un uomo”). Qui si raggiunge la forma morale dell’esistenza (nella detranscendentalizzazione del soggetto kantiano operata da Heidegger, l’esserci è ricompreso come poter-essere che determina la verità dell’essere). Per riallacciarci alla formulazione alla formula classica: la sintesi veritativa non è meno che *adaequatio*, poiché ha le caratteristiche di una *vocatio* (di una manifestazione interpellante) che intenziona un’*actio*. La variante ermeneutica del pensiero fenomenologico supera l’alternativa tra l’istanza di oggettività e dell’individualità soggettiva nell’atto della coscienza effettiva. Il principio di correlazione non ha una portata riduttivamente gnoseologica, perché nella descrizione della forma di libertà dell’intenzionalità viene raggiunta una determinazione della coscienza come a priori costitutivo della verità che la anticipa. Quando l’ermeneutica articola la questione della verità sul piano del senso senza rinunciare a pensare l’alterità che lo istituisce, raggiunge come originario un dinamismo di *reciprocità*, tra l’assolutezza della verità e l’autodeterminazione della coscienza che la riconosce. Per quanto possa essere evocativa la formula, una filosofia prima può essere solo una metafisica dell’azione, che non ha l’esigenza di superare l’effettività dell’autoattuazione (autorizzata) della libertà⁶.

È qui che si può enucleare l’intenzionalità teo-logica della coscienza. La libertà umana, nel decidersi (che ha i caratteri di una ingiunzione), ha sempre una gittata totalizzante, perché nel decidersi a fronte di “qualcosa” decide sempre di sé come un tutto (in questo senso è intransitiva), dando anticipatamente forma compiuta all’esistenza. Senza essere assoggettata ad un credo religioso, è nella forma etica dell’esistenza – incarnata e interpersonale – che “Dio” viene all’idea. Il nome “Dio” non è secondario per l’analitica della libertà, perché fa riferimento al *telos* ed all’origine dell’ingiunzione autorizzante l’ipseità. La questione teo-logica ha diretta attinenza a una verità degna dell’uomo, proprio perché non è il prodotto di un dinamismo di tipo proiettivo-sublimate (con la velleità di un’impossibile superamento dell’umano), ma il corrispettivo di un’anticipazione effettiva in capo ad una soggettività insuperabile nella sua alterità. Le condizioni dell’affermazione realistica di “Dio” sono inseparabili dalle condizioni dell’affermazione realistica dell’io come un sé.

Mentre per una certa metafisica Dio è evidente *etsi homo non daretur*, l’analitica svolta orienta ad una ontologia della relazione come originaria nella forma

⁵ Devo questa lucida formulazione alle riflessioni di A. BERTULETTI, *Dio Mistero dell’Unico*, Queriniana, Brescia 2014, 27. Quando diciamo che la differenza ontologica ha uno statuto fenomenologico intendiamo dire che l’attuazione del sé è costitutiva della sua evidenza. La differenza ontologica (tra l’essere e l’ente) articola una duplice trascendenza – della verità e del soggetto – che mette in opera una articolazione ternaria (verità-soggetto-senso): l’origine è trascendente rispetto al sé che non ne è mera derivazione; infatti, la trascendenza della verità convoca l’atto della coscienza rendendolo capace del senso. «La differenza ontologica non riguarda una struttura del reale preordinata all’attuazione, ma ciò che questa riconosce come la condizione immanente della sua verità per il fatto che la realizza» (*ivi*, 302).

⁶ È originario il nesso che la verità intrattiene con la libertà, cioè con la capacità di ogni uomo di esporsi e di decidersi a fronte di una verità che gli si presenta come costitutiva della qualità totalizzante, e per ciò veramente libera, del suo stesso riconoscimento. A questo livello, la questione della verità e di Dio sono una sola questione, la quale impegna allo stesso titolo la teologia e la filosofia, perché è da essa – e non per una decisione arbitraria di dialogo – che entrambe traggono la loro giustificazione.

dell'istituzione di una responsabilità ch'è relativa alla mia unicità. Infatti, in ogni relazione nella quale l'altro è voluto come altro (mi sembra questa la declinazione tipica della *giustizia*) si attesta una verità dell'origine ed una anticipazione del compimento della mia libera attuazione che abbia le caratteristiche di una relazione che custodisce i soggetti implicati⁷. Nell'orizzonte di questa fenomenologia dell'azione può affacciarsi come degna dell'uomo soltanto una *notitia Dei* che introduca in una condizione filiale e fraterna. Per ciò la determinazione più areligiosa non è quella atea, ma la figura narcisistica dell'esistenza, del desiderio (idolatrato) che vuole solo se stesso (l'individualismo autoreferenziale, dissolutivo del legame sociale, è nichilistico perché alienante).

Se diciamo che non abbiamo altro argomento per dire Dio che l'uomo stesso, non stiamo proponendo il rovesciamento semplice del principio barthiano della soggettività di Dio (*Gott ist Gott*), ma – per rimanere nell'alveo della teologia protestante – il principio bultmanniano dell'evidenza ermeneutica della verità, anche di Dio. Nello svolgimento di queste riflessioni è venuto in luce che la “posta” radicale della verità è antropologica e di qui teo-logica.

Ecco perché è così importante applicarsi ad una comprensione critica del significato antropologico dei cambiamenti culturali in atto (dati i quali sarebbe più opportuno parlare di un cambiamento d'epoca), in particolare i mutamenti antropologici propiziati dai *social media*⁸.

2. La genesi e la forma della fede cristiana

Nell'era del pluralismo e della globalizzazione si registra una recrudescenza dei fondamentalismi. Il dato è solo apparentemente paradossale, perché può essere interpretato anche come una esasperazione difensiva, per contrastare l'omologazione indifferenziante ed un certo laicismo disposto a riconoscere le identità (specie religiose) solo per sottrazione (se non per rimozione). Dà da pensare che persino negli editoriali dei quotidiani, affinché l'istanza dell'identità non venga sequestrata dai fondamentalismi, né sia appannaggio dei dogmatismi settari, si invochi un processo di tipo illuministico (di appropriazione critica) all'interno delle tradizioni religiose. Di fatto è un appello alla teologia, come antidoto alla strumentalizzazione (violenta) degli ideali religiosi.

Al di là delle intenzioni reali dei proponenti (secondo alcuni, l'assunzione del registro critico sancirebbe la dissoluzione dei racconti fondatori), credo si debba raccogliere la sfida come un'opportunità: non possiamo semplicemente presupporre l'identità della fede cristiana. Piuttosto dobbiamo mettere a tema le condizioni della sua istituzione e della ragioni di universalità intrinseche alla sua figura). Quando al discorso

⁷ L'istanza dell'unicità è relativa a quella della giustizia e, insieme, esibiscono una portata ontologica.

⁸ La presenza è commutabile con l'essere *on-line*? Come cambia la fenomenologia del tatto nell'affermarsi della tecnologia del *touch*? Come si ridefinisce nello spazio virtuale della rete il vissuto dell'incontro? La tecnoscienza e le possibilità dell'*enhancement* quale figura di corpo suppongono e mediano? Quale significato assume il passaggio dalla comunità alla *community*? Come incide nella strutturazione della personalità il passaggio dall'apprendimento sequenziale (narrativo ed argomentativo) alla modalità sinottica, che fa leva sulla potenza dell'immagine? Gli interrogativi qui sbrigativamente formulati possono contare su una vasta letteratura, dalla quale si evince l'affacciarsi di una nuovo trascendentale, di tipo digitale-informazionale. Come si modifica lo spirito critico nell'era dell'*Automated Insights*, dei software che producono articoli e testi? Lo stesso dibattito sulla post-verità non solleva solamente un problema di igiene delle notizie, poiché investe le forme della prossimità e della coscienza collettiva.

cristiano viene riconosciuta una valenza meramente espressiva, l'ostensione della sua propulsività estetica rimane estetizzante.

Già la contestazione antidocetistica delle origini sancisce l'impossibilità di rinunciare all'"oggettività", senza autorizzarne la reificazione (la difesa oggettivistica). Dare ragione dell'assertività della fede cristiana impegna a una presentazione dell'oggettivo cristiano nelle sue articolazioni fondamentali. A questo riguardo, la teologia viene immediatamente provocata a prendere posizione sul metodo. Poiché la chiarificazione auspicata verte sulla forma veritativa della testimonianza biblica, non basta appellarsi nominalmente al primato della Scrittura e considerare la tradizione dogmatica come il semplice frutto della sua rilettura. Occorre prendere in esame *come* la Scrittura "costruisce" la verità che media. Siamo proprio sicuri di aver raggiunto un punto di equilibrio teorico nella disputa tra l'esegesi critica e l'ermeneutica della fede? Non si preferisce l'armistizio di una divisione dei campi?

Dobbiamo nutrire profonda gratitudine nei confronti della metodologia storico-critica. Però l'approccio storico-critico non esaurisce il potenziale veritativo di cui la testimonianza testuale è capace. Lo mostrano le metodologie di impronta linguistico-strutturale, magari anche al di là dell'orizzonte teoretico che le ha generate. Nel riconoscimento del testo non come semplice strumento-mezzo di comunicazione di una verità che lo precede, ma come opera attiva nella costituzione della verità che comunica è implicita una teoria della verità che riconosce valore ontologico al processo (antropologico) dal quale il testo proviene e ch'esso genera proprio in quanto testo. Mi sembra si debba ravvisare in queste indicazioni programmatiche il recupero, con una differente avvertenza critica, della lettura tipologica antica.

Sopra si accennava al timore che la cura dell'identità celi nostalgiche oggettivistiche. Non appena ci si lascia istruire dalla teologia della (genitivo soggettivo) della Scrittura, si scopre che l'identità del "rivelato" non può essere garantita a monte della storicità della sua formazione e della sua presenzialità (quindi anche della storicità del lettore-interprete di ogni tempo). Il principio ermeneutico della verità biblica trova infatti autorizzazione nella ragione antropologica intrinseca all'iniziativa incondizionata di Dio.

È sufficiente evocare alcune scansioni fondamentali che, nel testo, ne dettano il ritmo. Antico e Nuovo Testamento non sono due corpi letterari che stanno "accanto", perché insieme rinviano ad una verità – Gesù Cristo – che non è testuale, ma che nel corpo (nell'antropologia) del testo reperisce le sue anticipazioni necessarie e al testo consegna il suo essere compimento che autorizza una ripresa sempre originale. L'oggettivo che il testo biblico offre non dilegua in una ermeneutica infinita, ma nemmeno può essere reificato in una *enuntiatio*. Nella Scrittura biblica ci viene incontro una *res* – il kerygma del Crocifisso risorto secondo le Scritture – che nel vincolo fondante all'evento cristologico assegna reale valore anticipativo (sin dalla creazione) ad una forma dell'esistenza umana in rapporto alla salvezza indeducibile; e autorizza una ripresa creativa nell'effettività della sequela.

Per precisare questi rilievi basterebbe riaprire il dossier sulla dottrina dell'ispirazione (e dell'inseparabile tematica del canone). La formula de: "tutta di Dio e tutta dell'uomo", vuole rendere giustizia alla forma propria in cui si dispiega il primato di Dio: "tu conti per Lui proprio in quanto altro da Lui". È a partire da questa implicazione che trova senso la distinzione tra rivelazione e fede, senza che venga equivocamente trasposta nella coppia oggettivo-soggettivo. Il fascino della disputa pelagiana si deve alla vitalità della schema dualistico che presiede sia alla concezione soprannaturalistica della grazia che ad una concezione puramente pragmatica della libertà.

La teologia della Scrittura assume un valore sistematico nell'intero assetto della enciclopedia teologica. L'oggettivo cristologico della fede è principio dell'insuperabilità dell'umano, in quanto costitutivo della sua novità. Solo l'evento cristologico adduce l'evidenza di questa implicazione; ma si tratta dell'evidenza della qualità già teologica dell'attuazione della nostra libertà. È in questa prospettiva – cristologica *et quidem* antropologica – che si comprende il ruolo di *cardo* della carne nell'*ordo salutis*. Come anche trova legittimazione l'intento di superare ogni exteriorità depositato nell'ardito adagio di *EG*: la grazia suppone la cultura.

3. La trasmissione della fede

È ormai acquisita all'ermeneutica sociologica la manifesta rottura del patto generazionale, che coinvolge i rapporti tra le istituzioni comunitarie e le biografie individuali, con un impatto massiccio sulle dinamiche educative, in specie per quanto riguarda la pratica religiosa. Il contesto di secolarizzazione dolce (dove i giovani si abitano a vivere senza Dio, l'alfabetizzazione religiosa non può avvalersi del catecumenato sociale e l'incredulità è spesso sopravanzata dalla delusione per l'inadeguatezza delle figure istituzionali e comunque ben integrate nella comunità cristiana) sollecita direttamente anche la teologia, chiamata a riflettere sulla responsabilità *pastorale* della Chiesa.

Mi sembra istruttivo richiamare i termini di una ambigua contrapposizione che risale già agli esordi dell'ultima assise conciliare. Cedo la parola ad uno dei testimoni più autorevoli:

[...] Ce caractère *pastoral* est devenu le premier critère de la vérité à formuler et à promulguer, et pas seulement le motif des décisions pratiques à prendre. Bref, *pastoral* qualifie une théologie — une manière de penser la théologie et d'enseigner la foi, mieux: une certaine vision de l'économie du salut⁹.

“Pastorale” non è indice di una sensibilità periferica o meramente applicativa, perché involve una determinata concezione della verità, qui stilizzata nei termini di una salvezza (quindi secondo un'estensione inclusiva delle dimensioni dell'umano) intrinsecamente economica. Secondo Chenu, è in nome del dinamismo proprio della verità cristologica di Dio che la contestualità (l'umano nella sua effettività reale) non rimane esterna alla *res* dell'annuncio. Allo stesso tempo, si deve convenire con il monito del card. Siri citato nel medesimo articolo di Chenu. Con la consueta sferzante lucidità, Siri osserva che se la pastorale viene configurata come un compito *ad extra*, o, peggio, come una pratica che lascia remota la verità, si riduce a dispensazione di carinerie, di sorrisi e di atti di compiacenza. Piuttosto, il primo dovere pastorale è di “dare tutta la verità rivelata da Nostro Signore”. È evidente l'inflessione dottrinalistica dell'auspicio. Però non si può dissentire dall'obiettivo. La Chiesa non può puntare a meno di questo: servire la verità *integrale* del Vangelo. Qui si cristallizza o si supera il dualismo per antonomasia: “pastorale o dottrinale?”. La teologia è chiamata a pronunciarsi su come si determini l'integrale del Vangelo.

Torniamo ad alcune formulazioni di Chenu:

L'histoire du salut entre dans la construction de la théologie. Elle entre dans le tissu même de la *vérité*, substance de la foi dans le croyant: *vérité de salut*. C'est là, en définitive,

⁹ M.-D. CHENU, Un Concile “pastoral”, ora in ID., La Parole de Dieu II. L'Évangile dans le temps, Cerf, Paris 1964, 658.

qu'une conception théorique et spéculative de la vérité atrophie, même si elle n'implique aucune erreur, la vérité de la foi¹⁰.

In conformità all'economia della rivelazione, la verità non designa in primo luogo l'opposto dell'errore, ma una *attività*:

Inventer un langage intelligible aux hommes du XXe siècle, dans la diversité des cultures de base et dans l'essor admirable et ambigu d'une civilisation technique, ce n'est pas simple exigence pédagogique à partir de définitions de principe; c'est donner à la Parole de Dieu son actualité dans l'histoire. L'histoire sainte continue¹¹.

Poco prima, Chenu aveva dato questa folgorante definizione:

La pastorale est la Parole de Dieu en acte¹².

Non importa tanto in questa sede discutere la *mens* di Chenu implicita nel lemma "Parola di Dio"; quanto piuttosto recepire il richiamo alla vitalità della verità rivelata (in termini sistematici si può dire che la pneumatologia è la ragione cristologica della decisività delle mediazioni antropologiche). Riprendendo quanto sopra (§ 2) suggerito, non si può considerare la *cosa* trasmessa al di fuori dell'*atto* (esperienza) nel quale si realizza effettivamente la sua tradizione. Ecco perché il vedere e il giudicare non rimangono preliminari all'azione evangelizzatrice della Chiesa. Già, ma di quale Chiesa?

A testimonianza della vivacità dell'elaborazione teologica in questa direzione vorrei citare il modello della generazione o dell'*engendrement*, proposto da Theobald (con Bacq e Fossion). La fine del regime di cristianità non coincide con le fine del Vangelo; piuttosto costituisce un appello a ritrovare il senso dell'essere-Chiesa e della sua missione, sempre da determinare in relazione all'umanità concreta cui rivolge la sua testimonianza. Theobald assume a viso aperto il confronto con la cultura attuale, riponendo ogni nostalgia di riconquista. In un contesto non solo di minoranza, ma di dissoluzione del corpo ecclesiale (*l'Église disparue*) e di crisi dell'umanesimo di matrice cristiana, ritiene sia da abbandonare l'ideale dell'inquadramento, per far leva piuttosto sulla fede elementare, ovvero sull'universale dar-credito alla vita. Sullo sfondo della contestazione della figura dottrinalistica della trasmissione, per Theobald alla Chiesa non è data la possibilità di trasmettere la fede, ma semplicemente di ravvivare la fede elementare. In nome dell'autonomia e del potere creativo della libertà, la preoccupazione ancora oggettivistica della verità deve essere superata nel quadro di un processo relazionale-comunicativo. È nelle relazioni fondamentali della vita che prende forma una mistica della fraternità, rispetto alla quale la Chiesa assume una postura raddomante: rileva e potenzia una fede che è già all'opera. L'istituzione Chiesa è *disparaissante*. Però, attingendo dalla risorsa ispirante delle Scritture si pone in dialogo con le situazioni di apertura dell'esistenza, tenendo come canone il criterio dell'autenticità.

Pur condividendo la riserva nei confronti della reificazione dottrinalistica della fede, ci si chiede se, in quest prospettiva, il principio cristologico della fede non venga assunto piuttosto nominalmente (se cioè la sua singolarità non venga attratta sul piano dell'esemplarità), in nome di una storicità che rimane sospesa tra l'attualismo della decisione personale e la teleologia di un compimento finale. In questa sospensione non riaffiora ancora una figura storicistica (quindi razionalistica) della verità? La possibilità

¹⁰ *Ivi*, 667.

¹¹ *Ivi*, 665.

¹² *Ivi*, 661.

di riconoscere anche il nostro tempo come un *kairos* è legata alla *ratio* cristologica della *fides*, ovvero al dinamismo grazioso di autorizzazione dell'umano a determinare l'evento di Dio.

prof. Massimo EPISdocente di Teologia fonda