

THEOLOGY

Francesco Pesce (a cura)

AZIONE, ESPERIENZA  
E FEDE

Una prospettiva  
di teologia pratica



TRIVENETO  
THEOLOGY  
PRESS

Questa pubblicazione afferisce alle seguenti aree dell'Anvur  
(Agenzia nazionale di valutazione della ricerca universitaria):

Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)

Area 11 (Scienze storiche, filosofiche e pedagogiche)

Area 12 (Scienze giuridiche)

Area 14 (Scienze politiche e sociali)

PUBBLICAZIONE OPEN ACCESS  
[www.fttr.it](http://www.fttr.it) - Sezione "Digital Press"

ISBN 979-12-81328-03-7

Publicato nel mese di ottobre 2023.  
Editing: Facoltà Teologica del Triveneto  
[editoria@fttr.it](mailto:editoria@fttr.it)

© 2023 Triveneto Theology Press  
Facoltà Teologica del Triveneto  
Padova  
[www.fttr.it](http://www.fttr.it)

# THEOLOGY - 3

---

## RELIGIOUS STUDIES

### ABSTRACT

Il testo presenta la riflessione teologica della Facoltà Teologica del Triveneto sul profilo pratico dell'agire credente ed ecclesiale, maturata nel tempo grazie al contributo di vari docenti, la cui ricerca si innesta sulla tensione polare tra teoria e prassi, propria dell'esperienza umana.

Dopo aver esplorato alcune emergenze del *pratico* a partire dall'ascolto della realtà, viene messa a tema la costitutiva dimensione pratica della teologia, attraverso l'articolazione tra vita della Chiesa e riflessione teologica. Il testo, infine, delinea alcune prospettive per la riflessione teologico-pastorale nell'ambito liturgico, nell'azione pastorale, nella vita spirituale.

Ne risulta una prospettiva di teologia pratica, articolata nei due ambiti, pastorale e spirituale, in cui il *pratico* si delinea come elemento che favorisce una possibile articolazione tra le varie discipline.

*Parole chiave:* teologia pastorale, pratico, chiesa, azione, Triveneto.

*The text presents the theological reflection of the Theological Faculty of Triveneto on the practical profile of believing and ecclesial action, matured over time thanks to the contribution of various professors, whose research is grafted onto the polar tension between theory and praxis, proper to human experience.*

*After having explored some emergencies of the practical starting from listening to reality, the constitutive practical dimension of theology is addressed, through the articulation between the life of the Church and theological reflection. Finally, the text outlines some perspectives for theological-pastoral reflection in the liturgical sphere, in pastoral action, and in the spiritual life.*

*The result is a perspective of practical theology, articulated in the two spheres, pastoral and spiritual, in which the practical is outlined as an element that favours a possible articulation between the various disciplines.*

*Keywords:* pastoral theology, practical, church, action, Triveneto.



Questa pubblicazione afferisce all'attività di didattica e di ricerca della Facoltà Teologica del Triveneto (Padova) e di tutti gli Istituti a essa collegati (Ita e Issr) [www.fttr.it](http://www.fttr.it)

Comitato Editoriale della Facoltà Teologica del Triveneto (Fttr) / *Editorial Board*  
[editoria@fttr.it](mailto:editoria@fttr.it)

#### *Gruppo Redazionale*

Gaburro Sergio (*Ita di Verona*) – responsabile sezione Didaché  
Girolami Maurizio (*sede Fttr*) – responsabile sezione Episteme  
Osto Giulio (*Issr di Padova*) – responsabile sezione Praxis

#### *Membri*

Barcaro Marco (*Sede Fttr*)  
Bertazzo Luciano (*Sede Fttr*)  
Boscolo Gastone (*Sede Fttr*)  
Curzel Chiara (*Issr di Trento*)  
Dal Pozzolo Alessio (*Issr di Vicenza*)  
Didonè Stefano (*direttore "Studia patavina"*)  
Frausin Sergio (*Issr di Gorizia, Trieste, Udine*)  
Merlo Luca (*Ita di Verona*)  
Toniolo Andrea (*preside Fttr*)  
Zambon Gaudenzio (*segretario generale Fttr*)  
Zonato Simone (*Issr di Vicenza*)

Segreteria: Paola Zampieri (*ufficio stampa Fttr*)

*Le opere proposte o richieste per la pubblicazione sono sottoposte a peer review.*

## SOMMARIO

---

<i>Andrea Toniolo</i> Presentazione	7
<i>Francesco Pesce</i> Introduzione - Lo studio e la ricerca in teologia. L'impegno di «fare coro»	11
PARTE PRIMA ESPLORAZIONI DEL «PRATICO»	
<i>Roberto Tommasi</i> Il pratico, le pratiche, l'esistenza	15
<i>Ermenegildo Conti</i> La rilevanza del pratico per l'antropologia filosofica	28
<i>Giorgio Bonaccorso</i> Il «pratico» in teologia secondo la prospettiva antropologica	41
<i>Giovanni Trabucco</i> L'estetico, il pratico e il poetico. Per un possibile chiarimento	57
PARTE SECONDA IL «PRATICO», LA TEOLOGIA E LA CHIESA	
<i>Gilles Routhier</i> L'ecclesiologia come teologia pratica	71
<i>Roberto Tommasi</i> Peculiarità della teologia pratica nel Triveneto	88
<i>Andrea Toniolo</i> L'istanza del «pratico» in teologia: pastorale, azione, esperienza	103

<i>Paolo Asolan</i> La dimensione pratica della teologia	112
<i>Hubert Windisch</i> Rilevanza e interpretazione del pratico e delle pratiche in teologia pastorale	127
PARTE TERZA PROSPETTIVE	
<i>Roberto Tommasi</i> Prospettive per la teologia: «dialogo a tutto campo»	138
<i>Giuseppe Mazzocato</i> Il tema del «pratico» a procedere dall'ambito liturgico, spirituale e pastorale della vita ecclesiale	152
<i>Marzia Ceschia</i> La teologia spirituale e la dimensione del pratico	156
<i>Assunta Steccanella</i> La pastoralità in <i>Amoris laetitia</i> . Radici conciliari e sviluppo «pratico»	166
<i>Assunta Steccanella</i> Un percorso di ricerca originale: il seminario-laboratorio	179
Fonti dei testi	185
Autori	186
Bibliografia ragionata	187
Profilo del curatore	189
Indice generale	190

## PRESENTAZIONE

---

*Andrea Toniolo*

«Soltanto negli atti Dio può prendere piede in noi con l'immensità del suo dono»: il passaggio breve ma emblematico dell'*Action* di Maurice Blondel rimarca la centralità antropologica e teologica dell'azione. L'accesso alla fede non avviene per via gnostica – la grande tentazione presente fin dagli albori del cristianesimo - ma nella pratica, nel vissuto, nell'esperienza, nella storia. La rivelazione cristiana si attua, come ribadisce *Dei Verbum*, nell'intreccio di azioni e parole (*gestis verbisque*), proprio in quest'ordine, dove il primato non è dato dalla parola o dalla teoria, ma dalla storia, colta come salvezza grazie alla parola.

La tensione polare tra prassi (tutto ciò che si riferisce all'azione, alla storia, all'esperienza) e teoria (il momento della riflessione, la presa di coscienza, la verità) è originaria dell'esperienza umana: l'essere umano inizia "praticamente" (attraverso le sue azioni) a esprimere la propria posizione nel mondo, a rispondere alle domande fondamentali, a elaborare una comprensione della realtà, a mettersi in rapporto con gli altri, con il mondo, con se stesso.

L'epoca contemporanea è indubbiamente caratterizzata da una svolta culturale pratica, dovuta al venir meno di un pensiero "forte", alla crisi della verità intesa come un qualcosa di già dato, stabile, fisso, eterno, che l'uomo conosce e in base al quale agisce. Il ruolo importante attribuito alla storia e alla cultura ha, senza dubbio, fatto maturare un'idea di conoscenza e di verità connesse strutturalmente con l'agire, con il divenire, con il molteplice. Si pensi al pensiero di H. Arendt e alla riabilitazione del sapere pratico, a H.G. Gadamer secondo cui la prassi è la nostra *Lebensform*, comporta l'intersoggettività, la solidarietà (l'azione è sempre linguaggio e l'ermeneutica non è la teoria dell'interpretare ma la prassi dell'interpretazione); si pensi a J. Habermas e alla teoria dell'agire comunicativo, secondo cui l'agire non è solo strumentale o strategico per realizzare qualcosa, ma è rappresentativo, dice l'essere dell'uomo e della società.

Sempre in questo movimento di pensiero moderno, il già citato filosofo francese Blondel ha rigorosamente messo in luce la precedenza, l'eccedenza e l'incidenza dell'azione rispetto al pensiero. Esiste, infatti, non solo una *precedenza*, attestata dall'esperienza, ma anche un'eccedenza dell'azione rispetto al pensiero; ne è prova il

fatto che la conoscenza non è sufficiente da sola a realizzare una prassi, poiché in ogni gesto c'è sempre qualcosa di più di un'idea, c'è «un atto di fede». Un gesto di amore ha in sé qualcosa di più dell'idea di amore; un atto di preghiera ha qualcosa di più dell'idea di preghiera; un atto criminale ha di più, e con quali conseguenze, dell'idea di crimine. La prassi, inoltre, ha un'*incidenza* straordinaria: un'azione posta è oltre le mie intenzioni, pesa su di me e sugli altri più di quanto preveduto. Un'azione posta è *irreversibile*: fissa il passato, incide il futuro. Dopo un'azione si conosce e si desidera in maniera diversa: nell'azione c'è un incremento dell'essere che merita di essere approfondito, afferrato. Vi è inoltre, secondo Blondel, la necessità di una *determinazione pratica*, di una sottomissione del pensiero all'azione: l'intenzione – come pure la fede – trova corpo negli atti. La fede si realizza, non si traduce, in atti ben precisi, nella «prassi terra-terra e magari umiliante».

Il rinnovamento teologico del XX secolo avviene in dialogo, non sempre facile, con la svolta culturale della modernità, con il primato dato alla storia, all'azione e all'esperienza, e grazie al rinnovato studio delle fonti bibliche, liturgiche e storiche. La chiave di lettura della rivelazione cristiana che il concilio Vaticano II ci consegna, recependo tale svolta, è quella storico-cristocentrica, dove il registro interpretativo primo della fede non è quello della conoscenza ma della storia della salvezza, di cui la Chiesa è segno e strumento attraverso tutto ciò che è e ciò che fa.

Il compito della teologia pratica – prendendo spunto da queste riflessioni – è quello di ridestare l'attenzione al “concreto vivente” (R. Guardini), di scorgere quel di più di infinito che c'è nell'azione credente, negli atti della fede, nell'agire della Chiesa: è il di più che ha la sua origine in Dio stesso. L'atto realizzato e l'esperienza vissuta (che è la presa di coscienza dell'azione) sono il luogo dell'alleanza con Dio, il luogo della sintesi dell'uomo proteso interamente verso l'infinito (carne, desideri, appetiti, mente).

La teologia pratica, perciò, è la *scienza rigorosa della prassi credente ed ecclesiale*, osserva le azioni con cui la Chiesa si realizza, ha per oggetto le condizioni dell'agire della Chiesa. Indaga ciò che si “nasconde” nella prassi ecclesiale, nell'agire dei credenti, in una messa feriale, in un atto di preghiera, in una confessione. Lo studio dell'azione, quindi, non è un corollario, ma il cuore, il punto di partenza: la verità è colta nell'azione. La prassi è «la prova di laboratorio» e contiene un metodo completo; sempre secondo Blondel bisogna porre «il problema speculativo della prassi». “La” questione per eccellenza della teologia pratica e, direi, della teologia in genere consiste nel cogliere l'orientamento più intimo dei cuori così come emerge dalla volontà e dall'azione poiché la prassi ha in sé la propria giustificazione o la propria condanna. Anche il rapporto tra pratica e dogma (prassi e teoria) va colto nella giusta direzione: l'azione, infatti, non è arbitraria, ma è normata, poiché è la lettera che dice lo spirito; si realizza in quel modo preciso, chiaro, come una spada tagliente. Di qui la questione: che cosa *deve* essere l'azione? Lo si ricava da sé: la legge/il dogma è nell'azione stessa.



C'è quindi un doppio rapporto tra conoscenza e azione; c'è una logica dell'azione, che ha in sé il timone che regola la vita.

Il concilio Vaticano II ha contribuito in maniera determinante a superare un modello deduttivo e astratto della teologia e della pastorale, a ripensare il nesso originario tra vangelo e dottrina, storia e parola. Secondo il concilio, infatti, pastorale è ciò che si riferisce alla Chiesa nella sua realizzazione storica e nel suo rapporto con il mondo (pastorale è ciò che qualifica il rapporto della Chiesa con il mondo, la qualifica della costituzione *Gaudium et spes*). La pastorale, intesa come la forma con cui la Chiesa realizza la propria missione nella storia, non è il frutto dell'applicazione di una teoria (una verità dogmatica o morale), non è la semplice deduzione logica di una buona ecclesiologia, ma è un processo complesso, che la nozione non facile di "pratico", sviluppata nel presente volume, intende esplorare.

L'articolazione tra pratica e pensiero, pur segnando originariamente l'esperienza credente, è un capitolo possiamo dire nuovo della teologia, nuovo nella pretesa di strutturarsi seriamente, di avere un'incardinazione più precisa all'interno dell'impianto teologico; la teologia pratica, infatti, è ancora considerata come un corollario della teologia sistematica, è "posta alla fine" della *ratio studiorum*. Come il citato filosofo francese Blondel auspicava, è necessaria, invece, una scienza rigorosa dell'azione, un pensiero teologico che parta rigorosamente dalle pratiche, non tanto come espediente, ma come metodo che indaga la verità di fede, senza con questo cadere nell'empirismo pastorale.

Certo, rimane sempre aperta la questione del metodo della teologia pratica, ovvero del come accedere alle azioni, di come studiare la prassi senza già deformarla, catturarla, prevenirla con schemi concettuali. Il teologo italo-tedesco Romano Guardini, con il suo metodo dell'opposizione polare, recepisce in teologia l'approccio fenomenologico alla realtà, dove il primato conoscitivo è dato allo sguardo (*anschauen*) o, come diceva, all'occhio che ascolta. La riflessione teologico-pratica svolge primariamente una funzione analitica, possiamo dire *kairologica* (osserva tutti gli elementi, a volte anche complessi, che segnano una pratica); procede con una funzione interpretativa o *criteriologica* (fa dialogare l'orizzonte della *traditio fidei* con l'orizzonte culturale di un tempo, comprende alla luce specifica della fede un'azione, rendendola comunicabile, comprensibile, recependone la portata di verità); infine, la teologia pratica svolge una funzione propositiva o *prasseologica*, indica il percorso per recepire o rinnovare una prassi. Si cela qui il grande tema della riforma della Chiesa, nelle sue strutture e prassi.

Il compito della teologia pratica, mediante lo studio attento, rigoroso dell'azione ecclesiale "realizzata" e dell'esperienza cristiana "vissuta", è quello di cogliere le linee strutturali dell'identità cristiana, come pure l'originalità, la creatività con cui si realizza un'azione pastorale (un processo di iniziazione cristiana, un percorso di formazione per

le famiglie, un programma di catechesi, un'azione caritativa, una celebrazione) o un'esperienza cristiana (la santità). Solo in questo modo è possibile attuare anche riforme pastorali che non siano velleitarie, legate alla moda, ma che colgano i meccanismi culturali strutturali di trasmissione di valori e atteggiamenti, e suggeriscano anche forme o sperimentazioni di prassi nuove.

I vari articoli pubblicati nel presente volume attorno alla categoria del "pratico" (che possiamo definire come il "trascendentale" delle pratiche, le condizioni di possibilità dell'agire), curati da Francesco Pesce, docente ordinario di teologia pastorale, sono il frutto di un lavoro decennale di riflessione portato avanti, in maniera condivisa, da diversi docenti della nostra Facoltà Teologica. Attestano la prospettiva di ricerca della Facoltà, che fin dall'inizio si qualifica per il suo indirizzo teologico-pratico, articolato in due specializzazioni, pastorale e spirituale.

La teologia pratica è chiamata a tenere desta la dimensione pratica di tutta la teologia. Non è possibile svolgere, solo per fare un esempio, un corso di cristologia senza un confronto serio con le categorie culturali, spirituali e religiose contemporanee. Non ha alcun senso parlare di salvezza (il cristianesimo è una religione soteriologica) senza cercare di comprendere quali sono e se ci sono domande di "salvezza" nell'uomo contemporaneo. Non è possibile pensare a riforme pastorali della Chiesa in Europa senza un dialogo continuo con i cammini delle Chiese di altri continenti, che hanno molto da insegnarci sulla ministerialità battesimale. Le grandi trasformazioni pastorali delle Chiese in Europa, legate al fenomeno crescente dell'esculturazione del cristianesimo, chiedono un grande lavoro di riflessione teologico-pastorale su alcuni nodi pratici strutturali, che lo strumento di lavoro del sinodo della Chiesa per la prima sessione (ottobre 2023) ha bene evidenziato: comunione, missione e partecipazione.

Speriamo che il presente volume, edito tra le prime pubblicazioni nella nuova collana digitale della Facoltà, contribuisca a "incardinare" in maniera più significativa la teologia pratica all'interno dell'architettura teologica, viziata ancora troppo dalla valenza deduttiva e positivista, nonostante i criteri di rinnovamento teologico prospettati da *Veritatis gaudium*.

Di fronte al rischio di una teologia "astratta" mette in guardia sempre l'autore dell'*Action*:

La pratica non tollera indugi, non consente mai un'assoluta chiarezza, non essendo possibile un'analisi completa a un pensiero finito. Ogni regola di vita unicamente fondata su una teoria filosofica e su principi astratti sarebbe temeraria: non posso rimandare l'azione fino al raggiungimento dell'evidenza e ogni evidenza che riluce alla mente è sempre parziale. Una pura conoscenza non basta mai a farci muovere, perché non ci impegna nella nostra totalità<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 66-67.

## INTRODUZIONE

### Lo studio e la ricerca in teologia L'impegno di «fare coro»

---

*Francesco Pesce*

«Impegnatevi a “fare coro”. Fate coro! L'università, infatti, è la scuola dell'accordo e della consonanza tra voci e strumenti diversi. Non è la scuola dell'uniformità: no, è l'accordo e la consonanza tra voci e strumenti diversi»<sup>1</sup>: citando Sant'Ignazio di Antiochia, papa Francesco rivolge a rettori, docenti e studenti delle università pontificie l'invito ad un'unità dei saperi che eviti il rischio e la tentazione di confondersi con l'uniformità. Il discorso prosegue con un riferimento a J.H. Newman che descrive l'università «come il luogo dove diversi saperi e prospettive si esprimono in sintonia, si completano, si correggono, si bilanciano l'un l'altro»<sup>2</sup>. Ancora una volta, il pontefice argentino è preoccupato che lo studio e la riflessione teologica superino sia l'uniformità che la disarticolazione dei saperi tra loro.

È sulla scia di tale invito ad un accordo, di tipo *corale*, delle diverse discipline che sono stati raccolti in un unico volume alcuni articoli pubblicati nella rivista scientifica della Facoltà. Si tratta di testi apparsi in *Studia Patavina* dal 2011 al 2018 che pongono le basi, le ragioni e le prospettive di una riflessione di teologia pratica, nel duplice indirizzo pastorale e spirituale.

La raccolta dei diversi contributi e la necessaria scelta di alcuni di essi documentano l'ampia produzione avvenuta negli ultimi anni attorno al tema del *pratico*. Un unico volume rende disponibile tale ricchezza in modo maggiormente fruibile a studenti e nuovi docenti della Facoltà, per orientarsi nello studio e nella ricerca. Inoltre, permette ad un pubblico più ampio di confrontarsi con alcuni elementi della prospettiva teologico-pratica della stessa.

Gli autori sono sia docenti della Facoltà che studiosi invitati a giornate di studio, seminari di ricerca (G. Routhier, P. Asolan, H. Windisch). Alcuni contributi nascono dalla riflessione dei docenti attorno agli indirizzi della Facoltà e al rapporto tra pratico ed estetico altri sono stati pubblicati in due diversi *Focus* della rivista stessa. A tali contributi

---

<sup>1</sup> FRANCESCO, *A rettori, docenti, studenti e personale delle università pontificie romane*, 25 febbraio 2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/february/documents/20230225-univ-pontificieromane.html>.

<sup>2</sup> *Ibid.* Cf. J.H. NEWMAN, *L'idea di università*, Studium, Roma 2005, 101.

è stata aggiunta una riflessione della prof.ssa Marzia Ceschia sulla prospettiva della teologia spirituale, al fine di presentare in modo maggiormente organico tale ambito.

Nella presente pubblicazione sono stati uniformati le note metodologiche e la numerazione dei paragrafi, corretti alcuni refusi, esplicitate alcune fonti che non risultavano del tutto chiare. Inoltre, sono stati eliminati i riferimenti a specifici *Focus* della rivista in cui gli articoli erano contenuti o ad altri, per rendere la lettura più scorrevole e coerente. Il volume è arricchito da una bibliografia di approfondimento.

Il materiale originale è stato organizzato in tre parti intitolate: 1) *Esplorazioni del «pratico»*; 2) *Il «pratico», la teologia e la Chiesa*; 3) *Prospettive*. Tale articolazione richiama i tre passaggi della riflessione teologico-pratica che viene condotta nei seminari-laboratori della licenza in teologia della Facoltà: momento kairologico, momento criteriologico, momento prassiologico<sup>3</sup>. Nella prima parte del volume vengono esplorate alcune emergenze del *pratico* a partire dall'ascolto della realtà, secondo diverse discipline. La seconda parte, la più corposa, mette a tema la costitutiva dimensione pratica della teologia, attraverso un'articolazione tra vita della Chiesa e riflessione teologica. L'ultima parte, infine, delinea alcune prospettive di cammino per la riflessione teologico-pastorale nell'ambito liturgico, nell'azione pastorale, nella vita spirituale.

Tale articolazione fa emergere il *pratico* come la chiave di violino per un possibile accordo tra le diverse discipline, oltre che la possibilità di ulteriori riflessioni e sviluppi che mantengano tale tonalità corale. La recente acquisizione del necessario *riferimento biblico*, presente solo in parte in questo testo, entro un circolo ermeneutico tra teologo, vita dei credenti, Parola scritta, tradizione ecclesiale e comunità, rappresenta una di queste nuove prospettive, che già si stanno percorrendo nella Facoltà e che domandano un'ulteriore riflessione: con le parole di E. Grieu, si tratta di «ascoltare le risonanze tra le parole delle persone di oggi, da una parte, e il testo biblico, dall'altra, attraverso la mediazione della stessa domanda posta ad entrambe le fonti<sup>4</sup>».

Nel discorso citato poc'anzi, il pontefice invita i suoi uditori ad osservare la scultura del Cristo Risorto, opera dell'artista Pericle Fazzini, presente nell'aula Paolo VI e, in particolare, le mani, indicate «come quelle di un maestro di coro»: la destra, continua il papa, «è aperta: dirige tutto l'insieme dei coristi»; la sinistra, invece, «pur rivolta a tutto il coro, ha l'indice puntato, come per convocare un solista, dicendo: "Tocca a te!"».

---

<sup>3</sup> Cf. A. STECCANELLA, *Alla scuola del Concilio per leggere i «segni dei tempi»* (Sophia/Episteme-Dissertazioni 15), Edizioni Messaggero Padova - Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2014, 286-290.

<sup>4</sup> E. GRIEU, *Une manière d'envisager la théologie pratique*, intervento presso il «groupe de Santiago», 16 aprile 2016, [https://www.academia.edu/25476908/Une\\_maniere\\_denvisager\\_la\\_theologie\\_pratique](https://www.academia.edu/25476908/Une_maniere_denvisager_la_theologie_pratique), 1 (traduzione nostra).

Di conseguenza, le mani del Cristo coinvolgono nel contempo il *coro* e il *solista* perché nel concerto il ruolo dell'uno si accordi con quello dell'altro, in una costruttiva complementarità. Per favore: mai solisti senza coro. "Tocca a tutti voi!" e al tempo stesso: "Tocca a te!". Questo dicono le mani del Risorto: a tutti voi e a te! Mentre ne contempliamo i gesti, rinnoviamo allora il nostro impegno a "fare coro", nella sintonia e nell'accordo delle voci, docili all'azione viva dello Spirito<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> PAPA FRANCESCO, *A rettori, docenti, studenti e personale delle università pontificie romane*, cit.

PARTE PRIMA

ESPLORAZIONI DEL «PRATICO»

## Il pratico, le pratiche, l'esistenza

---

Roberto Tommasi

Con questo contributo intendiamo porre in luce il senso del pratico e delle pratiche che determinano l'«esistenza» umana, attraverso una considerazione fenomenologica di alcuni degli «intrecci» che essa ospita e che la animano. Si tratta di intrecci – qui ne evidenzieremo quattro: passivo e attivo; pratico e teorico, cura e temporalità, sé e altro – che, colti nel loro apparire alla coscienza, non si risolvono in un dispositivo dialettico o in conglomerati di semplici presenze e vanno compresi come i confini aperti di un continuo transitare e transire che è l'accadere della vita umana in quanto esistenza incarnata animata dalla libertà<sup>1</sup>. Un tale accadere è legato al fatto che l'uomo anzitutto agisce: per lui l'azione – individuale e/o cooperativa – è inevitabile. Attraverso i suoi atti il soggetto si cerca e nello stesso tempo ordina la realtà nel mondo-della-vita: in ciò si manifestano a un tempo la libertà in esercizio nelle molteplici pratiche umane, il «pratico» quale ambito della correlazione originaria di libertà e verità<sup>2</sup> e l'essere-nel-mondo nella pluralità delle sue forme storiche, tutti caratteri dell'«esistenza» in cui si esprime effettivamente la struttura evenemenziale dell'essere umano<sup>3</sup>.

### 1. Passivo e attivo

Il senso del pratico e delle pratiche comincia a emergere allorquando si osserva la necessaria correlazione tra passività e attività che caratterizza la nascita e lo sviluppo dell'agire.

---

<sup>1</sup> La libertà non si vede, si vive. L'uomo giunge a riconoscerla riflettendo sulle sue pratiche quali espressioni del proprio esistere, dove l'agire, nella ricchezza delle sue espressioni, appare come il luogo che la manifesta in esercizio.

<sup>2</sup> La considerazione di questa correlazione originaria permette di introdurre l'idea di «verità pratica» incarnata e attestata nell'agire. Cf. M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 516-519; R. TOMMASI, *La co-appartenenza di verità e libertà in «Sein und Zeit» di Martin Heidegger*, in *Studia patavina* 1 (2007) 163-188.

<sup>3</sup> Parliamo di evenemenzialità perché l'esistenza umana non si dà nella forma di una natura che produrrebbe poi gli atti corrispondenti alla potenza nativa, ma proviene da un'origine indeducibile dal soggetto rispetto alla quale è consegnata a se stessa e alla decisione della sua libertà (cf. G. ANGELINI, *L'agire e l'identità del soggetto*, in *Teologia* 36 [2011] 333).

Istruttiva in proposito è la fenomenologia *ante litteram* di Maurice Blondel che, superando l'inflessione razionalistica della considerazione moderna del pratico, ha messo in luce il primato del pratico sul teoretico dato dall'inevitabilità dell'agire. Nella terza parte de *L'azione* (1893) Blondel ha illuminato lo «sviluppo naturale dell'azione» dalla sua formazione nel mondo interiore fino alla sua espansione esterna e pubblica. Procedendo da antecedenti preconsoci il filosofo provenzale ha individuato nella complessa relazione di libertà e determinismo lo spazio del sorgere della coscienza e della necessaria incarnazione dell'intenzione consapevole nell'organismo<sup>4</sup>. Il soggettivo appare così una sorta di punto di arrivo della dinamica delle forze naturali e dei loro determinismi. Di qui ha poi analizzato gli sviluppi inevitabili dell'azione nelle sue diverse tappe che sono le molteplici concrezioni della sua espansione. L'analisi chiarisce i rapporti tra le prime esperienze passive (le forme del sentire e dell'essere affetti) e la generazione dell'attitudine a volere, correggendo la visione atomistica dei singoli atti ed evidenziando come, muovendo dalle esperienze passive attraverso la distensione dei tempi e l'orientazione finalistica della ragione, prenda progressivamente forma quella volontà volente che appare sempre eccedente rispetto alla volontà voluta. Inoltre essa palesa come l'azione mediante cui il soggetto dell'agire prende forma è fatta per gli altri e riceve dagli altri un coefficiente inedito e una riforma.

L'analisi così svolta sul piano naturale lascia però ancora in sospeso la questione della possibilità e del destino dell'azione, ossia l'interrogativo se e come la volontà volente possa giungere a trovare il suo adempimento nella volontà voluta, cioè nell'azione compiuta. Nell'ordine naturale questa adeguazione sembra impossibile perché il limite psicofisico si intreccia con l'ambiguità della volontà in un io psicofisicamente necessitato all'unificazione di sé: «con la sua azione volontaria l'uomo trascende i fenomeni; egli non può adeguare le sue stesse esigenze; possiede in sé più di quanto non possa utilizzare da solo; con le sue sole forze non riesce a mettere

---

<sup>4</sup> Secondo Blondel esiste un rapporto di necessità tra i determinismi naturali e la libertà, costituito dal necessario ascendere dell'organico dei determinismi naturali verso lo psichico (per riferimento alla figura della coscienza) e dall'altrettanto necessario discendere della libertà verso la natura (con riferimento alla scansione tra *mobile* e *motif*). È questo rapporto di necessità che rende possibile una scienza della libertà e del soggettivo. E che permette di scorgere come l'agire non provenga da intenzioni previe, in qualche modo definite a monte dell'agire stesso, perché è soltanto attraverso l'agire che prende forma e viene alla luce quell'intenzione arcana che definisce il soggetto fin dall'origine. La coscienza è dunque una sorta di mediazione mentale – operata dalla ragione che è ragione dei fini e dell'infinito – dell'energia cosmica volta all'unificazione delle energie dell'organismo, oltre che dello stesso soggetto: è atto unificatore che nella progressione del suo sviluppo muta le forze in campo ed è mutata da esse (cf. BLONDEL, *L'azione*, cit., 239; R. TOMMASI, *La forma religiosa del senso. Al crocevia di filosofia, religione e cristianesimo*, Messaggero – Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2009, 308-347, in partic. 323).



nella sua azione voluta tutto quello che è all'origine della sua azione volontaria»<sup>5</sup>.

Tuttavia, come emerge nelle successive parti de *L'azione* dedicate al confronto con l'alternativa necessaria tra la morte dell'azione e la sua vita<sup>6</sup>, in tale scacco la libertà che appare drammaticamente esposta al fallimento per la grandezza delle sue ambizioni vede scaturire necessariamente la più positiva delle conclusioni<sup>7</sup>. Al volere non resta altro che prendere atto della propria irrealizzabilità, almeno pari alla propria indistruttibilità, per giungere finalmente alla scoperta di una realtà insita nell'agire che, gratuita e irraggiungibile, risulta premonitrice di un definitivo livello opzionale. La volontà espressa nell'atto modifica così le sue proprie condizioni. La quarta parte de *L'azione* approfondisce l'argomento inderogabile di un compimento per il fenomeno dell'azione in virtù della provata manchevolezza naturale del volere e dell'ipotesi filosoficamente accessibile di un atto assoluto che, interno a essa, dona una piena consistenza alla molteplicità delle nostre attività: siamo così condotti all'orizzonte di un vincolo totale (immanente in tutto il percorso dell'azione) e di una sintesi definitiva che si può comprendere dall'alto e non dal basso. A questo punto si può cogliere il potenziale simbolico dell'azione: essa e la pratica che genera, portando con sé e indicando l'evidenza inevidente di una conversione interiore e di una fede, significano oltre ciò che possiamo volere e conoscere in quanto provengono da un implicito che le nutre<sup>8</sup>. Perciò nel suo progressivo sviluppo l'azione implica sempre più un'opzione fondamentale a fronte dell'alternativa generata dall'oggetto completo del volere, un'opzione che nella sua natura profonda si rivela «opzione religiosa», segreta radice di quella morale<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> BLONDEL, *L'azione*, cit., 421.

<sup>6</sup> «È impossibile che lo sviluppo dell'azione volontaria non sfoci in un'alternativa. Infatti l'opzione è la forma necessaria nella quale una volontà, imposta a se stessa, prende possesso di sé al fine di volere ciò che è essendo ciò che vuole» (*ibid.*, 459).

<sup>7</sup> *Ibid.*, 422.

<sup>8</sup> «Ciò che non possiamo conoscere, e che soprattutto non possiamo comprendere chiaramente, lo possiamo fare e praticare: qui sta l'utilità, la ragione eminente dell'azione. Essa non è soltanto il veicolo provvisorio che consegna alla coscienza il dono agognato, la sua mediazione non è effimera, ma permanente, è lo strumento perenne della conversione interiore e del regno della fede. Infatti essa fa scorrere fino al midollo, in un modo incomprensibile, il senso di una fede ancora oscura, e percorre le vie misteriose che conducono alla luce della riflessione le verità implicite di cui si è nutrita. Questo è il segreto del valore, questo è il principio naturale dell'efficacia della pratica letterale. Insomma la fede per vivificare le membra ha bisogno di agire in loro, e per vivificare se stessa ha bisogno che esse agiscano su di lei. Sempre l'azione dà più di quanto riceve, e riceve più di quanto dà» (*ibid.*, 516).

<sup>9</sup> «L'idea di Dio in noi dipende doppiamente dalla nostra azione. Da una parte proprio perché agendo scopriamo in noi una sproporzione infinita, siamo costretti a cercare all'infinito l'equazione della nostra azione. Dall'altra proprio perché affermando la perfezione assoluta non riusciamo mai ad adeguare la

Le analisi blondeliane ci mettono in grado di cogliere come ciascuno dei momenti del cammino dell'agire unisce secondo un modo intenzionale differente il passivo e l'attivo, l'iniziativa e la ricettività. In tutto ciò l'azione, che accade tra naturalismo e trascendenza effettiva, mostra di emergere per la inseparabilità di libertà e necessità che muove l'umano esistere: la necessità che si caratterizza come inevitabilità dell'azione e che dipende dall'imposizione del proprio corpo e dalla protensione infinita del desiderare, ma anche dalla realtà dell'alterità e della socialità; la libertà che emerge dall'apertura infinita della decisione istantanea radicata nel dinamismo naturale e conflittuale dell'organico e volta al proprio compimento.

## 2. Pratico e teorico

Radicata nella correlazione dinamica di passivo e attivo la chiarificazione del senso del pratico e delle pratiche dell'«esistenza» conduce al superamento dell'opposizione separante tra teoria e prassi, pensiero e azione. Essa infatti è un'opposizione che, come quella di soggetto e oggetto, non è originaria; originario è piuttosto l'«esistere» inteso come struttura dell'essere-nel-mondo propria del soggetto che abbiamo visto nascere con l'azione fatta di sentire, fare e pensare<sup>10</sup>.

L'agire, nella sua unità dinamica, appare alla coscienza come correlazione di attività noetica e capacità esecutiva: queste sembrerebbero avere in sé una radicale eterogeneità, ma si trovano sempre intrecciate e fuse nell'operare e nell'agire umani. Da un lato è evidente la funzione reggente della tendenza: senza lo sforzo dell'attenzione è impossibile prestare ascolto a qualcosa, ma vi è solo un indistinto fluire di suoni; la più immediata delle domande prende il suo slancio per manifestarsi da un voler sapere; lo stesso essere coscienti di sé è impossibile senza l'impulso a diventare consapevoli delle proprie rappresentazioni<sup>11</sup> e persino il fatto che il pensiero si concepisca tramite il linguaggio mostra come sia impossibile pensare senza una energia manifestativa di sé che urge verso la chiarificazione e la comunicazione. Altrettanto evidente è la capacità di determinazione propria delle attività mentali, sia in senso assoluto quando l'energia risolutiva della tendenza è trattenuta e piegata dalle energie che vengono

---

nostra perfezione, siamo costretti a cercarne il completamento e l'elucidazione nell'azione. Il problema posto dall'azione può essere risolto soltanto dall'azione» (*ibid.*, 453).

<sup>10</sup> Circa l'essere-nel-mondo cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano 2005, §§ 14-71, in partic. § 12. Secondo il filosofo della Foresta Nera l'esistenza, fraintendendosi, considera se stessa come una cosa fra le cose (ente fra gli enti) perché si attribuisce lo stesso tipo di consistenza che incontra negli enti cui si apre. Il dualismo di soggetto e oggetto è, in questa prospettiva, il paradossale esito dell'oblio di sé e dell'incondizionata apertura storico-temporale dell'esistere a ciò che è altro da se stesso.

<sup>11</sup> Cf. I. KANT, *Antropologia prammatica*, Laterza, Roma-Bari 1985, 216.

dal pensare, sia in maniera subordinata, quando è invece la tendenza a prevalere e ad asservire a sé il lato strumentale del pensiero.

Qui non è però in questione la constatazione di un fatto, ma il comprendere come la tendenza sia in grado di accogliere un senso e il pensiero di determinare un movimento, in modo da consentire che «ciò che il *logos* dice e ciò verso cui la tendenza muove siano il medesimo»<sup>12</sup>.

Ciò accade perché l'energia appetitiva e la componente noetica dell'esistenza umana entrano in rapporto in quanto ciascuna porta in sé già preformata la possibilità di questa correlazione. Il tendere è la capacità di reggersi su di sé che importa l'essere-per-altro e l'aver già l'altro in sé come immanenza e bisogno: per essere se stesso il tendere è cioè in costante disuguaglianza da sé<sup>13</sup> in un atto che dice la capacità di rinuncia alla propria autosufficienza, sia nella forma del rifiuto di essa, sia in quella dell'accoglienza, del dono e dell'offerta di sé fino al sacrificio. Il pensare, dal canto suo, ha una capacità manifestativa che è unità di ascolto critico e di domanda rivolta all'altro da sé. Entrambe queste attitudini suppongono dunque un limite, una mancanza e il desiderio del suo oltrepassamento. Preso per se stesso, nella sua autosufficienza, il pensiero finisce nella paralisi, la tendenza nell'autodistruzione. Nell'agire umano tendenza e pensiero, nella loro eterogeneità, sono intrecciati, se non fusi insieme. Infatti nell'unità dell'agire nessuno dei due elementi può insignorirsi compiutamente del proprio essere (la tendenza non spegne mai del tutto l'inerzia e il pensiero non padroneggia mai fino in fondo il non-senso), ma proprio il porsi di ciascuno di essi come limitati e aperti è ciò che li salvaguarda nella loro individualità e insieme li mantiene atti al conflitto interno all'unità dell'agire<sup>14</sup>. Qui inizia il riconoscimento dell'altro come simbolo di corrispondenza della verità e dell'agire al proprio desiderio d'essere.

### 3. Cura e temporalità

L'intreccio di tendenza e pensiero che caratterizza l'agire sporge la chiarificazione del senso del pratico e delle pratiche a scorgere l'essere-nel-mondo come «cura» (in un unico atto di sé e dell'altro) che accede alle sue forme per le estasi temporali dell'esistere.

Questo aspetto è stato particolarmente approfondito da Martin Heidegger in *Essere e tempo*. Per il pensatore della Foresta Nera l'Esserci, la cui essenza consiste

---

<sup>12</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI, 2, 1139 a 24-25.

<sup>13</sup> Per la tendenza l'altro non è quindi qualcosa di accidentale, ma le è necessario.

<sup>14</sup> Cf. F. CHIEREGHIN, *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti, Genova 1990, 113.

nella sua esistenza<sup>15</sup>, è connotato anzitutto come aver-da-essere (*Zu-sein*), cioè come quell'ente in cui ne va sempre del proprio essere in quanto si riferisce sempre a esso (§§ 4 e 9). Il che accade «praticamente», nel senso che l'Esserci non assume il proprio essere («essere-nel-mondo») anzitutto con una introspezione riflessiva, ma con decisioni che costituiscono la «cura» in cui è coinvolto, positivamente o difettivamente, con le cose (*Besorgen*) e gli altri (*Fürsorge*)<sup>16</sup>. Nell'intreccio di esistenzialità, effettività e deiezione che costituisce la «cura», grazie all'apertura affettiva dell'angoscia, alla chiamata silenziosa della coscienza e all'esperienza aprente dell'essere-per-la-morte (§§ 40, 48-57) ad-viene la decisione anticipatrice della libertà come essere per le più proprie possibilità (§§ 62-65), che è la radice del fenomeno della ipseità<sup>17</sup>. L'essere dell'Esserci non è dunque qualche cosa di puntiforme come una «semplice presenza» ma possibilità gettata e aperta da cima a fondo, sia in direzione del futuro nella progettazione dell'attuazione del suo essere, sia in direzione del passato che è sempre condizione e orizzonte del progettare. Il poter-essere è così un essere-sospeso dell'Esserci che dimensiona ontologicamente la sua libertà, costretta ad assumersi il peso di decidere intorno al proprio essere<sup>18</sup>. Qui la temporalità accade con l'esistere (e viceversa) perché l'unità originaria della struttura della cura autentica è costituita dalla temporalità: sulla scia di Agostino (e di Hegel, Bergson, Husserl e York) Heidegger ha visto come passato, presente e futuro nascono dalle tre modalità estatiche dell'apertura esistenziale dell'essere-nel-mondo e ha sottolineato come il senso primario dell'esistenzialità sia l'avvenire<sup>19</sup>.

Ciò detto va riconosciuto che se l'azione è tale per la costante apertura all'attuazione delle possibilità future che avviene per l'istantaneità della decisione sul fondamento dell'essere-stato, questo è però sempre, procedendo oltre Heidegger,

---

<sup>15</sup> Cf. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., 60.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 157-158. La Cura indica la determinazione fondamentale dell'Esserci che è sempre proteso verso qualcosa: è intenzionalità, secondo l'indicazione troppo teoreticistica di Husserl, ma non solo secondo i comportamenti conoscitivi, bensì in un senso che si fa storico ed effettivo perché include anche gli altri possibili comportamenti (cf. §§ 39-45, 57, 63-65). Cf. F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 383.

<sup>18</sup> Cf. R. TOMMASI, «Essere e tempo» di Martin Heidegger in Italia (1928-1948), Glossa, Milano 1993, 59-65. A proposito del significato della possibilità, o meglio del poter-essere, cf. 217-223.

<sup>19</sup> Cf. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., 389 e 453: «Solo un ente che nel suo essere sia essenzialmente AD-VENIENTE, cosicché, libero per la propria morte, possa, infrangendosi in essa, lasciarsi rigettare nel proprio Ci effettivo; cioè solo un ente che, in quanto ad-veniente, sia cooriginariamente ESSENTE-STATO, può, tramandando a se stesso la possibilità ereditata, assumere il proprio essere-gettato ed essere, nell'ATTIMO, per "il suo tempo". Solo la temporalità autentica, che è nel contempo finita, rende possibile qualcosa come un destino, cioè la storicità autentica».

l'esser-stato di un presente che si è a sua volta realizzato a partire dal passato e per la sua apertura all'aver-da-essere. In altri termini il passato (che vive nella memoria e nel suo racconto) è sempre passato di un futuro e il futuro (che è percepito dall'apertura presente dell'attesa quale essere in-vista-di) è sempre futuro di un passato, attraverso la mediazione del presente. Una tale configurazione temporale è alla radice di ogni atto umano affettivo, pratico e teorico (oltre che della concezione ordinaria e pubblica del tempo) e sgorga dall'esistenza autentica.

Inoltre va osservato come la temporalità dell'azione prenda forma per l'intreccio della libertà e della necessità della decisione intrinseco al pluriforme agire umano. Il futuro infatti non si presenta mai in modo determinato o come semplice presenza, ma è costituito da una molteplicità di possibilità introdotte nell'effettività dall'alternativa della scelta istantanea: è cioè possibilità d'essere e di non essere. D'altro canto il possibile si predica di ciò che in qualche modo già è, in quanto non è mai possibilità pura, ma sempre possibilità di qualcuno o di qualcosa (nel senso soggettivo del genitivo) e anche come alternativa al non essere esso è sempre tensione a qualcosa, mai al puro nulla (a meno che la ricerca del non essere voglia annullare lo stesso portatore del possibile mediante il suicidio).

La decisione non avviene però sempre con la volontà pienamente cosciente, altrimenti vi sarebbe tempo solo quando il soggetto lo sa e lo vuole deliberatamente. Essa accade in ogni momento, inderogabilmente, per mezzo dell'agire. In questo senso il non agire diventa esso stesso un'azione in quanto la decisionalità incombe all'esistere e trascende l'esistenza umana: il suo esser-gettato può essere accolto e riconosciuto come libertà donata o iniziativa iniziata<sup>20</sup>.

Il futuro, il presente e il passato, inoltre, dipendono anche dalla costitutiva relazione ad «altri» e a possibilità date che caratterizzano l'esistenza quale essere-nel-mondo. In quest'ottica la temporalità prende forma nell'intrecciarsi delle mie possibilità e di quelle che mi sono offerte da Altri e si rivela così come spazio dell'accoglienza dell'Altro e terreno di comunicazione e dialogo – anche nel loro significato drammatico (le tensioni e i conflitti) e di «conversione» (colpa e perdono, morte e speranza) – che si realizza nel fare, nel linguaggio e nelle diverse istituzioni umane (famiglia, gruppi, imprese, stati, scienze, arti, religioni)<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. L. PAREYSON, *Libertà e situazione*, in Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, 15-17; L. PAREYSON, *Situazione e libertà*, in *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova 2002, 215-230.

<sup>21</sup> Cf. E. LEVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, Il melangolo, Genova 1997; H. ARENDT, *Vita activa, La condizione umana*, Bompiani, Milano 1974, 174-182; J. DETTIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, R. Cortina, Milano 1996; P. RICOEUR, *Il perdono difficile*, in Id., *La memoria, la storia, l'oblio*, R. Cortina, Milano 2003, 647-717; J.-L. MARION, *Dialogo con l'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 2007, 53-73; P. HENRICI, *Introduzione alla metafisica*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986, 127-154.

#### 4. Sé e altro

L'esistenza come Cura e come estasi temporale conduce all'intreccio di sé e altro che offre ulteriore luce per la comprensione del senso del pratico e delle pratiche. La riflessione su questo aspetto diventa feconda se, alla luce di quanto fin qui detto, integra l'indicazione di Paul Ricoeur che in *Sé come un altro* parlando di un «tripode della passività e dunque dell'alterità» ha mostrato come l'alterità non si aggiunga all'esistenza dal di fuori e anzi, prevenendo la deriva solipsistica, appartiene al tenore di senso e alla costituzione ontologica della ipseità<sup>22</sup>. Ciò che in altro modo noi abbiamo già considerato parlando di esistenza come essere-nel-mondo.

Nel tripode ricoeuriano l'alterità viene anzitutto riassunta dall'enigmatica esperienza della passività del «corpo proprio». La «carne» quale corpo vivente e senziente che noi siamo (*Leib*) differente dal corpo oggetto esteso e inanimato (*Körper*) è mediatrice tra il sé e un mondo considerato secondo i suoi gradi variabili di praticabilità. Nelle interessanti e complesse analisi di Maine de Biran, Husserl, Marcel, Merleau-Ponty, Ricoeur e Henry – che qui non possiamo ripercorrere – il corpo proprio è diventato il titolo emblematico di una fenomenologia che per costituire una soggettività estranea entro il problema dell'intersoggettività deve accedere all'idea di un proprio, cioè la carne nella sua differenza dal corpo. Il «corpo di carne» – autodonazione primitiva<sup>23</sup>, organo del volere e supporto del libero movimento, luogo di tutte le sintesi passive su cui si edificano le sintesi attive che sole possono essere dette operazioni – non è oggetto di una scelta o di un volere e dice l'alterità prima della «carne» rispetto a ogni iniziativa: l'alterità è quella primordietà rispetto a ogni disegno (e alla distinzione fra il volontario e l'involontario) donde io posso volere.

L'alterità è però implicata anche nella relazione di sé all'estraneo, nel senso preciso di altro da sé: si tratta dell'alterità inerente alla relazione di intersoggettività. Qui l'altro non è solo la contropartita del medesimo (alter ego), ma appartiene alla costituzione intima del suo senso. Sul piano fenomenologico i molti modi pratici e teorici con cui l'altro da sé affetta la comprensione di sé marcano la differenza tra l'ego che si pone e il sé che si riconosce soltanto attraverso queste affezioni.

In proposito non c'è alcuna contraddizione nel ritenere come dialetticamente complementari il movimento dal medesimo verso l'altro (Husserl) e quello dell'altro verso il medesimo (Levinas). Occorre però ricordare che se questi modi sembrano riguardare anzitutto la relazione io-tu, essi concernono anche e meglio ciò che Levinas ci ha abituati a chiamare «prossimità», con tutto ciò che essa comporta: qui il «volto» dell'altro

---

<sup>22</sup> Cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 432.

<sup>23</sup> M. HENRY, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001, 173-174.

è traccia dell'infinito e invito al rischio dell'approssimarsi nell'esposizione dell'uno all'altro possibile per il Terzo<sup>24</sup>.

Prossimità è convocazione e approssimazione, è invito e risposta, è essere l'uno per l'altro nella bontà e giustizia: la responsabilità non è l'accidente di un soggetto, ma riguarda la sua essenza: «la parola *Io* significa *Eccomi*, rispondente di tutto e di tutti»<sup>25</sup>.

Infine vi è una presenza dell'alterità più dissimulata, quella che avviene nel rapporto di sé a se stessi che è la coscienza (nel senso di *Gewissen* più che di *Bewusstsein*). Ponendo la coscienza come terza rispetto alla alterità del corpo proprio e dell'altro, Ricoeur sottolinea la straordinaria complessità e la densità relazionale della metacategoria di alterità. Di rimando la coscienza proietta retroattivamente su tutte le esperienze di alterità situate dinanzi a sé la sua forza di attestazione, nella misura in cui la coscienza è anche, da cima a fondo, attestazione. Ma, come spiega Ricoeur, filosoficamente resta in sospeso di chi o che cosa sia attestazione: il discorso filosofico si ferma su questa aporia e nello stesso momento invita a un discorso altro da se stesso, necessario affinché l'alterità non si sopprima diventando medesima di se stessa<sup>26</sup>.

## 5. La portata antropo-ontologica del pratico

Gli intrecci fondamentali operanti nell'agire umano che abbiamo brevemente analizzato (passivo e attivo, teorico e pratico, cura e temporalità, sé e altro) ce lo hanno rivelato quale carattere ontologico fondamentale dell'esistere, cioè dell'essere-per dell'uomo paradossalmente caratterizzato da contingenza e trascendenza<sup>27</sup>.

L'«esistenza» umana accade infatti per il «dramma» della libertà che si svela nel volto opzionale e ambivalente dell'«essere-nel-mondo» il quale è in ogni istante nell'alternativa del decidere tra volersi autosufficiente o affidarsi all'altro da sé per essere se stesso. Se da un lato un tale decidere è sottratto alla decisionalità umana in quanto c'è una doverosità del decidere cui non si può sfuggire, dall'altro nel rapporto effettivo con le persone e le cose l'uomo oscilla continuamente tra un senso di affidamento

---

<sup>24</sup> E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, 102-120. Cf. R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

<sup>25</sup> LEVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., 143.

<sup>26</sup> RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., 472-474.

<sup>27</sup> La contingenza (o finitezza) concerne il nostro essere collocati qui piuttosto che là e il fatto che la natura «empirica» dei nostri vissuti e delle nostre «pratiche» determina i nostri abiti e l'idea di noi stessi e di mondo che ne deriva. La trascendenza è segnalata dal fatto che il pratico e le pratiche dell'esistere promettono e permettono il riconoscimento del senso e delle finalità di ciò che esse mettono in atto, non però in modo automatico ma perché la verità è incarnata nell'agire per il consentimento manifestativo della decisione della libertà.

e di sospetto che fa tutt'uno con la condizione per cui è raro che ci sia concesso di poter decidere con chiarezza a proposito dei moventi del proprio desiderare e volere: la limitata luce che promana da quanto ciascuno sa di sé nel proprio agire è assediata dal molto non sapere che avvolge gli elementi che lo costituiscono e che accompagna il cammino presso gli altri, le cose e le circostanze<sup>28</sup>.

Con la nascita, che è il cominciamento della vita in cui siamo stati messi al mondo una volta per tutte e posti nell'essere-per-la-morte prima di poter porre volontariamente alcun atto, non abbiamo ricevuto solo un cominciamento, ma una natura, cioè la legge di una crescita, il principio di una organizzazione, una struttura inconscia, la forma di un carattere e la misura della vita. Ciononostante la manifestazione dell'agire ha sempre anche il carattere del «prendere iniziativa», dell'inizio di qualcuno che è a sua volta iniziatore<sup>29</sup>. Colui che esiste è perciò al tempo stesso più antico e più giovane di se stesso: esistere è dire sì alla vita che non abbiamo affatto scelto e che è la condizione di ogni scelta e azione possibile<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Lo ha notato Blondel: «Ma mi rimarrà almeno la speranza di comportarmi, se lo voglio, in piena luce e di lasciarmi guidare solo dalle mie idee? No. La prassi, che non sopporta alcun indugio, non consente mai una chiarezza totale; la sua analisi completa non è possibile per un pensiero finito. Ogni regola di vita che sia fondata unicamente su una teoria filosofica e su principi astratti sarebbe temeraria: non posso procrastinare l'agire finché non sia apparsa l'evidenza e ogni evidenza che brilla allo spirito è parziale. Una mera conoscenza non è mai sufficiente a metterci in azione, perché non ci afferra nella nostra totalità: in ogni atto c'è un atto di fede. Potrò almeno realizzare quello che ho deciso, qualunque cosa sia, come l'ho deciso? No. Tra quello che so, quello che voglio e quello che faccio, c'è sempre una proporzione inspiegabile e sconcertante. Le mie decisioni vanno spesso al di là dei miei pensieri e i miei atti al di là delle mie intenzioni. Talvolta non faccio tutto quello che voglio; talaltra, quasi a mia insaputa, faccio quello che non voglio. E queste azioni che non ho completamente previste e non interamente ordinate, una volta compiute, pesano su tutta la mia vita e sembra che agiscano su di me più di quanto io non abbia agito su di esse. Mi sento come se fossi loro prigioniero: talvolta mi si rivoltano contro di me, come un figlio ribelle al padre. Hanno fissato il passato, incidono sul futuro» (BLONDEL, *L'azione*, cit., 66-67).

<sup>29</sup> «Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, «incominciare», «condurre», e anche «governare»), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. «[*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit» («perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno», dice Agostino nella sua filosofia politica). Questo inizio non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa, ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. [...] Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso» (ARENDETT, *Vita activa*, cit., 128-129).

<sup>30</sup> Cf. P. RICOEUR, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, 436-437. Si rammenti ERACLITO, fr. 91 «*éthos anthropos daimon*» – «Demone a ciascuno è il suo modo di essere (carattere)».



Perciò l'azione (e il pratico e le pratiche che la connotano) è sempre unita al poter-fare dell'uomo, cioè alla sua intenzionalità e deliberazione.

Di qui, con Ricoeur, c'è da chiedersi se e come sia possibile una nuova ontologia del soggetto dell'azione e del discorso a fronte delle avventure e disavventure della soggettività moderna<sup>31</sup>, una ontologia che muove dallo studio delle azioni umane, riconoscibili nelle culture che abitiamo e formiamo per portare a manifestazione le esperienze antropologiche fondamentali attraverso le quali persone e gruppi hanno simbolizzato e simbolizzano, narrandolo, il senso della loro esistenza istituendo forme e rappresentazioni in grado di dire la loro identità. Se infatti la realtà va letta alla luce delle intenzioni del significare, il quale a sua volta ha senso perché è intenzionale, sono le azioni (il sentire, il fare, il pensare) che costituiscono un sistema di significato a partire da cui si può decifrare la realtà del soggetto e dell'oggetto. Il punto di partenza è qui il fatto che ogni vissuto umano è strutturato, ha un senso ed è dicibile perché è intenzionale<sup>32</sup>: si può sempre spiegarne il senso mediante ciò a cui mira (il desiderio)<sup>33</sup>. Così, se vi è un discorso possibile sul vissuto, si deve al fatto che esso ha una struttura relazionale e la costituzione intenzionale dell'atto si chiarisce con la costituzione del suo oggetto<sup>34</sup>; allora l'intenzione non ha bisogno di essere un fatto mentale per essere

---

<sup>31</sup> In *Sé come un altro* Ricoeur suggerisce l'idea di una ermeneutica del sé che si situi a eguale distanza dall'apologia del *Cogito* (Cartesio) e dalla sua destituzione (Nietzsche) e che permetta di superare l'aporia del soggetto moderno senza rinunciare a elaborare positivamente una filosofia del soggetto umano. È in quest'orizzonte che trova significato la dislocazione ricoeuriana dall'identità-medesimezza all'identità-ipseità, ove si confrontano due modi di pensare l'identità personale, passando da una concezione sostanzialistica a quella narrativa.

<sup>32</sup> Ricoeur rileva come Anscombe considera tre «usi» validi della parola «intenzione»: io ho l'intenzione di fare questa o quella cosa; io ho fatto ciò intenzionalmente; questa cosa è stata fatta con questa o quella intenzione. Si tratta di tre espressioni che corrispondono a contesti e modi di significare differenti: il vissuto psicologico, l'azione che nominiamo e che qualifichiamo come intenzionale (qui l'intenzione è piuttosto un carattere dello svolgimento dell'intera azione nella sua relazione con la situazione globale), il carattere strategico dell'azione in quanto in-vista-di. Cf. RICOEUR, *La semantica dell'azione*, cit., 64.

<sup>33</sup> Parlando di intenzionalità e desiderio Ricoeur esclude che il desiderare si riduca a una semplice impressione affettiva che si potrebbe ritenere ineffabile. Che il desiderio sia un «mirare» ha come contropartita che desiderare sia desiderare qualcosa, che desiderare qualcosa sia fare qualcosa e che desiderare di fare sia una parte del fare. È poi sempre possibile che vi siano dei motivi che interpretano il desiderio che viene con ciò argomentato, esposto, chiarito, reso intellegibile. Cf. *ibid.*, 72-73.

<sup>34</sup> Ricoeur si è impegnato nell'esplorazione del contributo della filosofia del linguaggio alla filosofia dell'azione: i portati della filosofia analitica con il suo rifiuto dell'«antecedente» e la sua visione del linguaggio come «fare in atto» (performatività e forza illocutoria) sono così spinti verso un nuovo terreno dove si ricerca non solo quello che l'uomo dice di fare o fa effettivamente, ma quello che egli è in quanto agente responsabile delle proprie attività.

un carattere positivo dell'azione<sup>35</sup>. Se il «progetto» è una maniera di significare e simbolizzare l'azione «da fare da parte mia», la sua realizzazione nell'azione politeticamente voluta ed effettiva (singolare e intersoggettiva) dà alla realtà una densità e una durata incrementate, cosicché il «fatto» non è più soltanto l'osservabile, ma l'opera compiuta da me.

Per decifrare l'azione e comprenderla come elemento esterno io non posso prescindere dal racconto di coloro che si sono sentiti coinvolti in tale azione. Così le azioni (gli attori che le generano, i fini che perseguono, il campo sociale che strutturano, il contesto simbolico che le decodifica e che contribuiscono a modificare) sono considerate come un sistema di significato che può essere studiato secondo le regole di analisi di un testo.

A questo punto la questione diventa quella di pensare riflessivamente l'umano mettendo in luce la dialettica di *idem* e *ipse*, che ricusa la tesi della semplicità indecomponibile e immediata del *Cogito* senza tuttavia cedere alla vertigine della dissociazione del sé<sup>36</sup>. Cosa che è possibile riflettendo intorno al fatto che l'azione – in quanto articolata in segni, regole e norme, ovvero mediata simbolicamente – può essere raccontata<sup>37</sup>. La narrazione, che suppone la memoria e l'attesa (individuali e collettive), si dispiega sempre come costruzione di un intrigo, ovvero una connessione di eventi/azioni, e questa integra nella permanenza quanto sembra esserne il contrario, e cioè la diversità, la variabilità, la discontinuità, l'instabilità. La stessa categoria narrativa del personaggio ha un ruolo che dipende esso stesso dall'intelligenza narrativa dell'intrigo: il personaggio è esso stesso costruito dall'intreccio. Da tale correlazione fra azione e personaggio del racconto scaturisce una dinamica dialettica interna al personaggio stesso, per cui il personaggio trae la sua singolarità dall'unità della sua vita – segnata anche dalle contingenze imprevedibili che contribuiscono alla necessità retroattiva della storia di una vita sulla quale si modula l'identità del personaggio stesso – considerata come totalità temporale, essa stessa singolare – che lo distingue da ogni altro. Così la persona, intesa come personaggio del racconto, non è un'identità

---

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, 89.

<sup>36</sup> «Dire sé non significa dire io. L'io si pone o è deposto. Il sé è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso. Su questa dialettica dell'analisi e della riflessione si innesta quella dell'*ipse* e dell'*idem*. La dialettica del medesimo e dell'altro corona, infine, le prime due dialettiche» (*ibid.*, 94).

<sup>37</sup> Cf. P. RICOEUR, *Tempo e racconto, I*, Jaca Book, Milano 2001, 98. Qui l'azione è intesa come un quasi-testo e questo è possibile nella misura in cui i simboli, intesi come interpretanti, forniscono le regole di significato in funzione delle quali un certo comportamento può essere interpretato. Il simbolismo di cui qui parla Ricoeur non è tanto il simbolismo dello spirito, ovvero una operazione psicologica destinata a guidare l'azione, bensì un significato incorporato nell'azione e decifrabile a partire dall'azione mediante gli attori del gioco sociale.

distinta dalle sue azioni ed esperienze e condivide il regime dell'identità dinamica propria della storia raccontata.

Assegnare un'azione a qualcuno equivale così a identificare il soggetto dell'azione<sup>38</sup>. Il che sta a significare che, se c'è un essere del sé (ovvero se un'ontologia dell'ipseità è possibile), esso è in connessione con «un fondo» a partire da cui il sé può essere detto agente. L'essenziale qui è il «decentramento» stesso verso l'alto e verso il basso (Aristotele) grazie a cui l'*energheia-dynamis* indica un fondo di essere a un tempo potente/ possibile ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano. Dire «io posso» infatti è dire anche: credo che non ci siano le condizioni antecedenti che mi vietano di eseguire un atto diverso da quello che ho scelto, in quanto un altro corso d'azione è in mio potere e credo che le condizioni esistenti non rendano la mia azione né impossibile, né inevitabile<sup>39</sup>. L'agire umano – colto nella sua unità analogica che si rifà alla sua molteplicità polisemica – è così il luogo di leggibilità per eccellenza dell'ontologia dell'ipseità.

In tutto ciò prende corpo la portata antro-po-ontologica del pratico. L'agire umano manifesta il pratico, ovvero la libertà-verità dell'esistenza umana; e le molteplici pratiche umane sono lo spazio effettivo in cui l'esistere perviene alla tangibile manifestazione del suo essere. In modo inaudito contro ogni aspettativa l'agire, nella disposizione più propria e irripetibile, scaccia dai comodi rifugi in ciò che è abituale, apre ogni volta un mondo ed espone i propri rapporti in esso. In questo senso, soltanto di chi agisce si può dire che ha un destino, non nel senso del soggetto creatore della propria o dell'altrui sorte, ma di colui che è in grado di consegnarsi in modo singolare, consentendovi, alla propria origine e alla propria essenza che non riesce a padroneggiare pur avendo in esse la propria inesauribile sorgente.

Così la fenomenologia del pratico e delle pratiche ponendo il «trascendentale» dell'atto al posto di quello della sostanza offre nuove risorse alla filosofia dell'essere e all'ontologia dell'ipseità. Offrirà qualcosa anche alla ricerca teologica?

---

<sup>38</sup> RICOEUR, *La semantica dell'azione*, cit., 84.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, 133.

# La rilevanza del pratico per l'antropologia filosofica

---

*Ermenegildo Conti*

## 1. L'impostazione della ricerca

Il presente studio prende avvio dall'ipotesi (che sarà oggetto di verifica) secondo cui il pratico ha una rilevanza per l'antropologia filosofica e che solo in questo ambito il tema può trovare una trattazione adeguata, evitando nel contempo che si raccolgano solo alcune intuizioni occasionali o approfondimenti parziali.

Tale opzione obbliga a un confronto con l'impostazione assunta da quella particolare corrente di pensiero del primo Novecento, che ha di fatto attirato l'attenzione sull'antropologia filosofica come materia universitaria, offrendone nel contempo una versione specifica. Dando per conosciuta la vicenda storica in esame<sup>1</sup>, ci limitiamo a indicare gli aspetti costitutivi di detta materia, raccogliendoli attorno a due ordini di considerazioni teoretiche<sup>2</sup>.

Innanzitutto, sotto il profilo metodologico, l'antropologia si trova a dover tener conto di diversi elementi che in certa misura ne fissano le coordinate e i limiti: deve infatti confrontarsi con le ambizioni di nuovi saperi (le cosiddette scienze umane) e con il notevole progresso di discipline più consolidate (biologia e fisiologia); è altresì insita alla sua rivendicata natura filosofica la necessità di uno sguardo unitario sull'uomo che raccolga in sintesi la frammentazione delle conoscenze scientifiche (inevitabilmente parziali); infine, appare latente (ma pure improcrastinabile) l'esigenza di un confronto

---

<sup>1</sup> Per una ricostruzione, oltre alla classica ricerca terminologica di O. MARQUARD, *Per una storia del concetto filosofico di «antropologia» a partire dalla fine del XVIII secolo*, in *Compensazioni. Antropologia ed estetica*, a cura di T. Griffero (Le parole e le cose. Itinerari di filosofia), Armando, Roma 2007, 33-108 (or. 1965), si vedano B. ACCARINO, *Introduzione. Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica*, in B. ACCARINO (cur.), *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica* (Laboratorio di filosofia, 3), Ponte alle Grazie, Firenze 1991, 7-63 e M. T. PANSERA, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner* (I fili del pensiero), Mondadori Bruno, Milano 2001. Un'attenta panoramica storica, di carattere interpretativo, è offerta da M. RUSSO, *La provincia dell'uomo. Studio su Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica* (Il pensiero e la storia, 65), La Città del Sole, Napoli 2000, 27-202.

<sup>2</sup> Per un'illustrazione complessiva dei problemi sollevati dall'antropologia filosofica novecentesca ci permettiamo di rimandare a E. CONTI, *Questioni aperte nell'antropologia filosofica del Novecento*, in *La Scuola Cattolica* 138 (2010) 571-596.

con la contestazione (di più lunga data) del primato e dell'insostituibilità della speculazione metafisica.

In secondo luogo, proprio quest'ultima critica richiede di essere assunta in tutta la sua portata: qualora infatti si ritenga opportuno non escludere la possibilità di un approfondimento ontologico, appare indispensabile un confronto e un'integrazione della nozione scolastica di persona con le acquisizioni proprie della filosofia successiva, tra cui, principalmente, l'io (o autocoscienza), la storicità e l'alterità; ne consegue la centralità del tema dell'identità personale, in cui convergono di fatto queste «nozioni-simbolo» della modernità e della postmodernità.

In entrambi gli aspetti ora brevemente richiamati la questione del pratico emerge in tutta la sua pertinenza. In particolare, da un lato, solleva la domanda sull'approccio metodologico (e più in generale sullo statuto epistemologico) della ricerca filosofica sull'uomo, dal momento che è impreteribile l'interrogativo sulle strumentazioni conoscitive più appropriate al riguardo: l'approccio metafisico infatti mostra tutta la sua debolezza quando considera il pratico secondo una modalità deduttivo-applicativa, ritenendolo aprioristicamente incapace di svolgere una funzione euristica esplicitando lo specifico della persona. Dall'altro, la rilevanza del pratico deborda sull'ontologico, dal momento che sollecita a interrogarsi sulla configurazione dell'identità personale: riguardando infatti la storicità umana, la ricerca si estende inevitabilmente a considerare l'incidenza del pratico non solo sulla configurazione concreta di una singola esistenza, ma più in generale sulla determinazione dell'essere umano in quanto tale (andando dunque a investigare la complessa problematica della connessione tra la dimensione storica e l'entità ontologica dell'uomo).

In definitiva, l'interesse antropologico per il tema può essere esplicitato in due ordini di questioni: si tratta infatti di ricercare quanto e come il pratico permetta di elaborare una *comprensione* dell'uomo; più in profondità è necessario chiarire quanto e come contribuisca alla *costituzione* dell'umano (come singolo e nei suoi tratti universali).

## 2. Il significato di «pratico»

Prima di affrontare le questioni sollevate, è indispensabile precisare che cosa si intenda con «pratico». Il termine, come è noto, è entrato nel dibattito nel contesto della cosiddetta «riabilitazione della filosofia pratica». Trascurando i dettagli della ricostruzione storica<sup>3</sup>, consideriamo l'episodio nei suoi risvolti teoretici, in vista di un'acquisizione

---

<sup>3</sup> Allo scopo si possono vedere i saggi: F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. PACCHIANI (cur.), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano Terme (Pd) 1980, 11-97 e *La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*, in *Il Mulino* 35 (1986) 928-946. Cf.

degli aspetti salienti del problema per il nostro discorso, riconducibili a due nuclei, uno più gnoseologico, l'altro più etico-politico: il duplice profilo ci permette di rimanere entro gli ambiti indicati in precedenza come oggetto del nostro discorso.

1. Tra le diverse istanze gnoseologiche avanzate con più insistenza dagli autori spicca lo scopo complessivo di un simile tentativo, l'elaborazione di una razionalità «nuova», in grado di ampliare il modello di ragione offerto dalla conoscenza scientifica, che invece rinviene nell'esclusione di sentimenti, valori e individualità la garanzia di un sapere autentico e fondato. Si contesta dunque una ragione strumentale e procedurale, che rifiuta per natura sua di occuparsi delle meno lineari vicende insite in ogni esperienza umana. Su questo punto la riconsiderazione del pratico incrocia l'interesse proprio dell'esistenzialismo (e della filosofia della vita).

All'interno dell'obiettivo dichiarato, si colloca la ricerca della specificità della natura e della comprensione della prassi. La ripresa di Aristotele è motivata infatti dall'attenta considerazione e valorizzazione dei diversi ambiti del sapere (secondo la nota scansione *theorein, pratein, poiein*), che, per quanto non considerati uguali per la loro formalità gnoseologica, vengono comunque trattati con pari dignità: in particolare se la qualifica di *episteme* spetta solo alla filosofia teoretica, quella pratica (sulla cui razionalità in Aristotele non c'è motivo di dubitare) viene elaborata a partire dalla *phronesis*<sup>4</sup>, un sapere prudenziale che – comunque venga precisato – evita di ricorrere allo strumento della deduzione o alla logica puramente applicativa nel momento in cui occorre delineare la situazione e l'obbligo morale che si deve adempiere. Le nozioni astratte e universali – definite altrove e altrimenti, a prescindere dalla situazione stessa (come se questa fosse ininfluyente o incapace di istruire sul comportamento da adottare) – non sono in grado da sole di illuminare la condizione concreta in cui ci si trova: necessitano pertanto di essere riconsiderate grazie a una prudenziale valutazione complessiva di tutti gli elementi presenti nella circostanza presente.

Una configurazione specifica della *phronesis* (almeno nelle intenzioni) viene delineata da Gadamer nella forma della circolarità ermeneutica<sup>5</sup>, cioè di quel rimando reciproco tra la particolarità della situazione e la precomprensione teorica, la cui interazione permette un'adequata comprensione del fenomeno in esame.

---

anche *Che cosa significa filosofia pratica? Per una storia del concetto*, in *Paradigmi* 19 (2001) 587-597, in cui il significato di «filosofia pratica» viene identificato con la definizione aristotelica. Nella nostra presentazione assumiamo invece l'accezione più ampia, del resto presente in modo preponderante nel dibattito.

<sup>4</sup> Prendiamo questo tema come emblematico: in realtà la rivalutazione delle forme non teoretiche dei saperi (a partire dal senso comune) è obiettivo dell'intero «movimento».

<sup>5</sup> Cf. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo (Studi Bompiani. Filosofia e scienza), Bompiani, Milano 19896 (or. 1960).

Viene da qui il confronto (e la contrapposizione) con i postkantiani, i quali ritengono che tale soluzione non salvaguardi a sufficienza la necessaria universalità di una vera e propria teoria come dev'essere in particolare quella etica.

È infatti obiettivo di questo movimento filosofico proporre, in opposizione al formalismo, una contenutizzazione dell'etica che prenda spunto dall'orizzonte del bene comune e della vita buona e dalle forme che essa assume nelle virtù. All'interno di una simile visione si colloca la riabilitazione dei valori e del ruolo che essi svolgono nella considerazione delle problematiche etiche.

2. La ripresa di Aristotele comporta inoltre una riconsiderazione del tema etico-politico.

Innanzitutto, le indicazioni del filosofo greco delimitano l'oggetto di indagine, inserendo le problematiche etiche nel contesto più ampio della politica. Lo sfondo complessivo offerto dal bene comune giustifica una precisazione del fine dell'esistenza umana come raggiungimento della felicità, per natura sua irrealizzabile in forma individuale, prescindendo dall'apporto di altri (se non di tutti)<sup>6</sup>.

La connessione tra etica e politica si giustifica anche per l'interazione tra i valori individuali e l'*éthos* comune, la «cultura», così come è definita oggi nella sua accezione antropologica. La persona infatti accoglie ed elabora un senso della vita e un conseguente sistema di valori proprio grazie al sentire «diffuso», al giudizio sociale (ciò che oggi probabilmente qualificheremmo come «opinione pubblica») e alla tradizione «viva» (cioè non codificata in formalizzazioni astratte e impersonali, ma espressa in stili e comportamenti condivisi). In genere – anche per come è impostato il rapporto tra razionalità e azione (delineato grazie al circolo ermeneutico) –, l'*éthos* collettivo offre la giustificazione teorica e pratica per il comportamento (non solo di fatto, ma anche di diritto) dell'individuo, più o meno consapevolmente descritto come recettivo (o passivo) rispetto all'agire sociale<sup>7</sup>.

La problematica del rapporto tra valori individuali ed *éthos* collettivo assume anche una fisionomia più formale e astratta quando si avverte la necessità di pensare il rapporto tra filosofia e prassi: le posizioni su questo variano, dando spazio e vigore alla contrapposizione (certo semplicistica) tra neoaristotelici e postkantiani, schematicamente contrapposti tra un atteggiamento conservatore e un'istanza emancipatrice.

---

<sup>6</sup> A differenza di altre soluzioni – come quella stoica, che fa risiedere la felicità esclusivamente nella virtù – Aristotele ritiene che la felicità non può dirsi piena senza il convergere di ciò che ci circonda, senza l'apporto di altri, chiamati non semplicemente a non ostacolare, ma possibilmente a contribuire a tale scopo.

<sup>7</sup> Insiste nel rimarcare la passività dell'individuo R. BUBNER, *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica* (Saggi, 283), Il Mulino, Bologna 1985 (or. 1976).

A livello teorico, la problematica può essere portata a un'astrazione maggiore, coinvolgendo il rapporto (e l'eventuale possibilità di un rimando) tra il sapere descrittivo e quello prescrittivo (codificato abitualmente nella «fallacia naturalistica»)<sup>8</sup>.

Pur non sottovalutando l'importanza della questione metodologica, è evidente che la problematica antropologica è meglio evidenziata (anche se non distintamente messa a tema) all'interno di una riflessione che tenga conto della dimensione etico-politica dell'esistenza umana. Nel nesso e nella sovrapposizione tra individuo e gruppo sociale si può individuare uno degli elementi in grado di delucidare le questioni relative all'identità personale: seguendo questa direttiva, ci pare possibile orientare la riflessione etica verso la problematica antropologica<sup>9</sup>.

### 3. Arendt, l'azione come inizio

La relazione tra individuo e comunità è indagata da Hannah Arendt (1906-1975), la quale, volendo elaborare una filosofia politica, si trova nella necessità di abbozzare un'antropologia filosofica<sup>10</sup>, in cui il tratto della «socialità» risulti determinante. Il fatto che proponga una descrizione dell'umano a partire dall'agire, giustifica l'opportunità di un inserimento della sua riflessione nella nostra ricerca; anche in questo caso riprendiamo solo i tratti più rilevanti per il nostro discorso, in particolare i primi paragrafi di *Vita activa*, il testo la cui edizione tedesca (1960) fu all'origine del dibattito sopra richiamato.

L'azione – considerata da Arendt il *proprium* dell'essere umano – non è solo l'ambito e il presupposto della politica, ma più radicalmente la condizione della vita umana *tout court*; infatti, la persona esiste solo quando assume la forma politica dell'esistenza. L'azione, dal momento che dipende esclusivamente dall'uomo, è un autentico inizio, una novità non anticipabile né prevedibile, nel suo darsi come nella sua forma. Ciò che tuttavia è rilevante nell'argomentazione di Arendt è la stretta connessione tra le caratteristiche dell'azione e i tratti dell'essere umano: l'azione infatti non solo

---

<sup>8</sup> La definizione di «fallacia naturalistica» si deve a G. E. MOORE, *Principia Ethica* (Idee nuove, 38), Bompiani, Milano 1964, 58-61 (or. 1903). Tale errore logico è solitamente detto «legge di Hume», perché a quest'ultimo si fa risalire la sua scoperta.

<sup>9</sup> Non che le due debbano ritenersi separate o irrelate; tuttavia la formalità risulta logicamente differente.

<sup>10</sup> Secondo Dal Lago, *Vita activa* «presuppone un'antropologia filosofica solo nel senso che deve fare i conti con essa, ma non è una antropologia. È soprattutto l'elogio di un aspetto della condizione umana che la filosofia ha emarginato fin dai suoi inizi e il nostro tempo ha pressoché dimenticato» (cf. A. DAL LAGO, *La città perduta*, in H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, a cura di A. Dal Lago [Saggi tascabili, 41], Bompiani, Milano 2009, XV). Ci pare tuttavia che nel testo si possa agevolmente evidenziare un'antropologia.



presuppone la pluralità<sup>11</sup>, ma, non essendo preventivabile, è anche fonte di una continua, progressiva differenziazione dei singoli tra loro. Tale descrizione antropologica, cardine dell'intera riflessione di Arendt, esalta la singolarità umana (su cui insiste tanto l'esistenzialismo), escludendo in modo radicale qualsiasi possibilità di parlare dell'uomo in termini metafisici<sup>12</sup> – come invece preteso dalla tradizione filosofica occidentale. Una simile considerazione trova il suo fondamento ultimo nella teoria politica e nella sua connessione con la filosofia: la pluralità è infatti colta come presupposto indispensabile per comprendere l'azione in quanto tale e per non ridurre la complessità e caoticità della politica alle fuorvianti rigorizzazioni della riflessione filosofica.

Per quanto stimolanti e in gran parte condivisibili, le riflessioni della filosofa tedesca necessitano di essere attentamente riconsiderate e integrate. In particolare, l'insistenza sull'inizio, se da un lato esalta la libertà umana in quanto la descrive capace di evitare la sterile ripetitività del passato, dall'altro sembra trascurare ogni considerazione delle dinamiche storiche che ne favoriscono il sorgere e ne giustificano gli esiti. In altri termini, l'apparire dell'iniziativa umana deve inevitabilmente tener conto di quegli elementi che costituiscono il *milieu*, esistenziale e sociale, entro il quale soltanto può darsi l'azione; infatti ciò che precede interagisce, condiziona e costituisce il presupposto – logico e reale – di quanto con l'azione giunge a effettività. Lo stesso si può dire per le conseguenze, immediate e remote: infatti, agendo l'uomo intende (e ha la pretesa di) porre le condizioni affinché le situazioni future siano affrontate (da lui stesso, prima che da altri) sulla scia di quanto deciso e attuato.

La scarsa rilevanza riconosciuta a tali elementi si ripercuote su un punto che può essere ritenuto un limite dell'esistenzialismo – l'enfasi sull'istante sminuisce l'importanza del processo temporale – e prima ancora dell'intera fenomenologia: il costituirsi storico dell'uomo e del suo *proprium*, la soggettività libera, è affermata senza che ne venga indagata la sua origine storica e le dinamiche che la portano a maturazione compiuta; l'epoché infatti conduce al riconoscimento della soggettività trascendentale, come tale assoluta, priva cioè di ogni relazione con un'eventuale entità a essa preesistente, determinando così l'insensatezza della domanda circa il suo sorgere e il suo evolversi. Un simile approccio – visibile anche nella descrizione arendtiana della nascita – risulta

---

<sup>11</sup> «La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà» (H. ARENDT, *Vita activa*, 8). In modo ancora più radicale e icastico: «Non l'Uomo, ma gli uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra» (ID., *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago [Biblioteca paperbacks, 1], Il Mulino, Bologna 2009 [or. 1978], 99).

<sup>12</sup> Secondo l'attenta ricostruzione di Forti, l'adesione ai presupposti nichilistici di Nietzsche fornisce il fondamento adeguato e necessario alla teoria politica di Arendt, in particolare alla delineazione del concetto-cardine di totalitarismo. Cf. S. FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica* (Economica, 39), Mondadori Bruno, Milano 2006.

per se stesso problematico, dal momento che descrive realtà umane come irrelate ad altro, giungendo in definitiva a equiparare la soggettività con l'Assoluto<sup>13</sup>.

Al fondo di un tale difetto ci pare di poter notare una scarsa considerazione delle forme della passività, a cominciare dal rilievo riservato alle modalità non creative dell'agire umano – il lavoro e la fabbricazione – di fatto irrelate con l'azione: pur essendo attribuite all'uomo, sembrano espunte dalla considerazione antropologica, ritenute irrilevanti per la determinazione della condizione umana. Più ampiamente, riprendendo quanto detto in precedenza, sembra mancare un'adeguata riflessione sull'*éthos* e sul suo rapporto con l'individuo, quasi che lo specifico umano dipenda esclusivamente dal singolo e dalla sua libera iniziativa.

Infine, l'esclusione della metafisica, benché motivata, appare più supportata da valutazioni derivanti dallo «spirito dell'epoca» (in particolare dal nichilismo nietzscheano inteso come rappresentativo del sentire comune) che giustificata in modo argomentato. Tuttavia, proprio il riferimento ad Aristotele potrebbe fungere da stimolo a una ripresa più articolata che elabori una filosofia non essenzialistica della pluralità, evitando in modo più chiaro una possibile deriva irrazionalistica: l'analogia, cardine della metafisica aristotelica, potrebbe infatti essere assunta come indicazione preziosa per una ripresa – anche innovativa – della problematica sottesa. In altri termini, intendiamo alludere alla possibilità di elaborare una filosofia prima della molteplicità, che, riferita all'uomo, si configuri come un'antropologia ontologica della persona.

#### 4. Foucault, il condizionamento del sociale

Le difficoltà e i limiti registrati ci inducono a cercare un'integrazione del discorso. Ci pare utile accostare per contrasto un autore, Michel Foucault (1926-1984), che non solo ha tenuto in debita considerazione molti dei temi rimasti esclusi o emarginati dalla filosofia politica di Arendt, ma ha addirittura fatto di questi il perno della propria riflessione<sup>14</sup>. Ci riferiamo soprattutto alla considerazione dell'*éthos* o più in generale della cultura e della realtà sociale, della dimensione storica e della passività del soggetto umano. In particolare il suo tentativo di unificare la visione sincronica e strutturale (ereditata dallo strutturalismo) con la considerazione dei mutamenti storici delle società e soprattutto delle culture giustifica a sufficienza l'accostamento al nostro itinerario di

---

<sup>13</sup> Se tale presupposto è il fondamento ontologico della metodologia della fenomenologia, quello dell'ermeneutica ci pare più coerente con la realtà antropologica, dal momento che riconosce che la precomprensione precede e rende possibile una conoscenza adeguata: così la soggettività è affermata come seconda rispetto al contesto che la precede logicamente e ontologicamente.

<sup>14</sup> Il confronto tra i due pensatori è stato poco praticato e spesso ridotto alla biopolitica. Dà conto degli studi a riguardo, FORTI, *Hannah Arendt*, cit., XIX-XXVI.

ricerca. Prescindendo dalla considerazione dettagliata delle fasi della sua produzione, raccogliamo alcuni spunti teoretici, limitatamente al nostro interesse e al confronto con Arendt.

Innanzitutto in Foucault la società è vista come parte indispensabile della descrizione, comprensione e costituzione dell'uomo: è il comportamento sociale collettivo a determinare l'individuo, che come tale non risulta propriamente differente dal suo simile (se non numericamente)<sup>15</sup>; in particolare, specie nella *Storia della follia nell'età classica*, la qualifica dell'uomo è raggiunta grazie al rilievo sociale assunto da scelte politiche e amministrative. In altri termini, l'incidenza della società non è soltanto un influsso sugli individui prodotto da azioni e comportamenti specifici, ma deriva da fenomeni culturali in grado di selezionare, formare e giustificare un determinato stile, che viene a esistere proprio grazie a dinamiche comunitarie consolidate: il comportamento collettivo non giudica un dato già esistente, ma opera una valutazione che nel contempo costituisce l'entità stessa in esame.

Tuttavia, la posizione di Foucault non si riduce a semplice riedizione dello strutturalismo: ne *Le parole e le cose*, oltrepassando una lettura statica del dato sociale, integra la versione precedente tenendo conto dei processi storici culturali. La loro evoluzione e la variazione dei modelli teorici e dei sistemi di pensiero (da lui detti *episteme*)<sup>16</sup>, che motivano il comportamento e il pensiero dell'uomo e delle società, portano a trasformare radicalmente non solo la percezione della realtà ma la stessa condizione umana. È la nota tesi della fine dell'uomo: il cambio dell'*episteme* (sottesa alla conoscenza e alla cultura di una determinata epoca storica) comporta una variazione complessiva che, risistemando le «cose» secondo le «parole» nuove, produce un mutamento non solo delle definizioni formali, ma anche delle stesse entità considerate.

Il punto teoreticamente più rilevante riguarda il confronto con l'antropologia di Kant e dei suoi seguaci: Foucault denuncia l'incongruenza teorica (parlando di «allotropo empirico-trascendentale»)<sup>17</sup> di un modello derivante dalla combinazione di due entità imparagonabili e del tutto incompatibili, la soggettività trascendentale (a rigore del tutto inconoscibile) e la descrizione empirica del soggetto ricavata dalla conoscenza offerta dalle scienze umane (elaborate secondo un'impostazione positivista). La difficoltà, pur derivando dalla scomposizione attuata da Kant tra la ricerca empirica e la conoscenza

---

<sup>15</sup> Su questo aspetto la differenza dalla filosofia politica di Arendt è abissale: non la relazione con singoli individui, ma l'inserimento in un contesto omologato; non il sorgere di una novità imprevista, ma l'adeguamento (perlomeno tendenziale) a una condizione da cui non ci si può sottrarre se non in forma minimale.

<sup>16</sup> La definizione più nitida di *episteme* si trova in M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere* (Bur Saggi), Rizzoli, Milano 20064, 251 (or. 1969).

<sup>17</sup> M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (Bur Supersaggi, 184), Rizzoli, Milano 1996, 343 (or. 1966).

deduttiva di carattere trascendentale, riguarda ogni altra antropologia che descriva la soggettività come fonte di attività non indagabile né oggettivabile (dal momento che in tal caso si snaturerebbe la soggettività rendendola ciò che non è, un oggetto).

Vi è tuttavia una (presunta) variazione all'interno del pensiero di Foucault, che giunge a distaccarsi almeno parzialmente dalla convinzione che vi sia una totale dipendenza dell'esistenza umana dai dati strutturali della società: infatti, anche la condizione estrema in cui viene negata la dignità dell'uomo – perché è misconosciuta la sua soggettività – può diventare luogo e occasione di riscatto per chi è solo oggetto dell'agire altrui. Non semplicemente si registra una passività supina dell'individuo; le azioni ripetutamente subite, attraverso processi perlopiù segnati da involontarietà e incoscienza (da parte di chi si accanisce come per chi subisce) diventano luogo di consapevolezza e quindi di autonomia. L'«assoggettamento» dell'uomo non riesce mai nel suo scopo – la privazione della coscienza individuale – perché diventa, involontariamente e inevitabilmente, fonte di soggettivazione<sup>18</sup>.

Lo spazio per l'esercizio della libertà individuale sembra ampliarsi negli ultimi scritti, grazie alla considerazione della cura di sé (adeguatamente distinta dalla conoscenza di sé)<sup>19</sup>. Si affaccia l'idea della prassi come luogo della formazione di sé: è il recupero di una tradizione antica, facente capo al mondo greco e all'esperienza monastica. L'esercizio pratico diventa momento di consapevolezza, anche e soprattutto quando è assunto dall'individuo come occasione per dare forma alla propria identità. A differenza del passato, non è la sola materialità dell'azione a garantire un simile effetto: la ripetizione del gesto comporta certamente l'assunzione di uno stile, ma è con l'apporto della coscienza (visibile in particolare nella pratica della confessione nel cattolicesimo, analizzata nella *Storia della sessualità*) che il dispositivo adottato diventa particolarmente efficace, inducendo l'individuo ad assumere la *forma mentis* sottostante al gesto proposto da altri o scelto personalmente come strumento formativo.

## 5. Per una considerazione antropologica del pratico

In sede di ripresa critica ci proponiamo di evidenziare i nodi teoretici sottesi e di suggerire qualche approfondimento ulteriore, individuando eventuali ipotesi in grado di far progredire la discussione.

---

<sup>18</sup> Ciò che pare mancare è in ogni caso l'ammissione di un fenomeno duraturo; sembra infatti che l'autore ritenga il processo strettamente vincolato alla situazione che lo ha costituito: a rigore si avrebbe in questo modo una soggettività molteplice e mutevole.

<sup>19</sup> Cf. in particolare M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Gros (Campi del sapere), Feltrinelli, Milano 2003 (or. 2001).

1. Il ruolo del pratico in antropologia si gioca nella relazione tra attività e passività dell'individuo, in riferimento sia all'altro (nella sua singolarità) sia alla società nel suo complesso (comprese le forme culturali che ne sono un'espressione non secondaria). È consapevolezza portata alla ribalta dalle cosiddette scienze umane (in particolare psicologia, sociologia e antropologia culturale), le quali, però, rischiano di trattare tali aspetti come esclusivi o unici dell'esperienza umana.

La dimensione della passività non è stata ampiamente considerata in filosofia, soprattutto in determinate versioni della fenomenologia, a motivo del particolare statuto della soggettività, realtà del tutto imparagonabile a ogni altra (l'egologia è infatti esito inevitabile dell'insuperabile differenza qualitativa tra soggetto e oggetto). La passività tuttavia non contraddice la nozione di soggetto: è anzi costitutiva per la coscienza e i suoi atti, anche più elementari<sup>20</sup>; lo è soprattutto nella relazione con altri, dal momento che l'individuo vive sempre tale esperienza anche come essere trattato al pari di un oggetto da parte dell'altro che a lui si rivolge<sup>21</sup>. L'altro (che pure rimane un dato di coscienza) è tale perché rivendica – e di fatto ha – un «primato» sul soggetto, sia sotto il profilo ontologico (l'uomo non può dirsi all'origine della sua coscienza e quest'ultima non può precedere la vita), sia sotto il profilo esistenziale (il sorgere storico della coscienza avviene in una condizione di prevalente – se non esclusiva – passività).

La condizione ontologicamente fondamentale della coscienza è quella di essere «seconda»: è infatti innanzi tutto nella risposta all'iniziativa dell'altro che il soggetto si costituisce come tale; ed è questa l'esperienza originaria della responsabilità – e quindi dell'etica.

Se la coscienza (per natura sua inoggettivabile) non si dà come origine, per un suo adeguato riconoscimento (e la sua conoscenza) occorre inevitabilmente percorrere la «via lunga» proposta da Ricoeur<sup>22</sup>: il sé (la forma oggettivata e quindi la dimensione passiva del *cogito*) non solo è la parte della soggettività accessibile ad altri, ma anche l'unica conosciuta in modo adeguato dallo stesso individuo. Infatti, poiché la soggettività è inaccessibile, l'ermeneutica di sé non risulta un inevitabile accomodamento – visto che altri percorsi risultano impraticabili –; piuttosto, la persona accede alla conoscenza di sé (non dell'io) attraverso e grazie al suo agire (il pratico): lì scopre

---

<sup>20</sup> Si vedano, al riguardo, pur nella forte differenza che le contraddistingue, le molteplici forme della passività: ad esempio, le sintesi passive, la percezione sensibile, la sfera emotiva.

<sup>21</sup> Cf. ad esempio le analisi sulla vergogna di J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla* (Est. Quality Paperback, 49), Il Saggiatore, Milano 1997, 265-350.

<sup>22</sup> Egli propone un'ermeneutica del sé come alternativa alle filosofie del *cogito*: cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta (Di Fronte e Attraverso, 325), Milano, Jaca Book 1993, 75-102.

di essere un «io posso»<sup>23</sup>, di essere cioè l'origine delle potenzialità del suo agire.

Ci pare di aver così suggerito un'iniziale risposta alla problematica gnoseologica sollevata: l'adeguata conoscenza di sé – che certo non può dirsi l'intero dell'elaborazione concettuale sull'uomo – è possibile grazie alla scoperta di sé nell'agire relazionale con altri.

2. Il tema può essere ulteriormente approfondito, ponendo la questione in termini formali e più radicali: non solo riscoprendo la fondamentale dialettica tra libertà e necessità (e il loro necessario reciproco coinvolgimento), ma anche aprendo la domanda più ontologica sul rapporto tra essere e libertà.

Stando al profilo antropologico della nostra ricerca, pare utile approfondire che cosa debba essere inteso con «libertà», oltre quanto già detto – il suo essere reale ed effettiva, anche se non assoluta. In vista di una corretta comprensione di come il pratico sia influente per l'elaborazione di un'antropologia (versante gnoseologico) e per la costituzione dell'uomo (versante antropologico), ci pare indispensabile tener presente almeno due aspetti della libertà ben evidenziati dalla filosofia moderna e contemporanea.

2.1 La libertà deve essere descritta come esercizio della possibilità di deliberare (ampiamente) sulle scelte poste all'individuo nel corso della sua esistenza. Benché la decisione e l'azione si possano sempre configurare come un'opzione per il bene o il male e religiosamente come un'adesione a Dio o un suo rifiuto (che comporta inevitabilmente una perdita di sé e coincide con l'annullamento dell'essere e della vita), la libertà antropologica non è semplicemente la deliberazione dei mezzi in vista di un fine già da sempre preordinato. La vasta gamma delle modalità con cui si declina la risposta a simili interrogativi non è per nulla ininfluyente per l'individuo, dal momento che in essa risiede la possibilità di essere e di conoscere se stesso. È questo l'ambito della riflessione antropologica; o, nei termini di Arendt, lo spazio per elaborare una filosofia della pluralità.

La libertà così intesa non è semplicemente l'insieme delle possibilità dischiuse, caratterizzanti l'essere futuro – come tale ipotetico – dell'individuo, come vuole Heidegger: la libertà è esercizio di decisione e azione – per quanto queste non siano mai rispondenti al desiderio e alle possibilità ideali dischiuse davanti all'individuo come parte integrante del suo futuro (cf. Blondel). Risulta infatti irreal e inconsistente

---

<sup>23</sup> «Originariamente la coscienza non è un "io penso che", ma un "io posso"» (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione* [Studi Bompiani. Filosofia], Bompiani, Milano 2003, 193 [or. 1945]). Il tema è ripreso da P. RICOEUR, *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in J. GREISCH-R. KEARNEY (cur.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 1er-11 août 1988* (Passages), Cerf, Paris 1991, 381-403; *Sé come un altro; Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, a cura di F. Polidori (Saggi, 39), Cortina, Milano 2005. Cf. anche M. HENRY, *Incarneazione. Una filosofia della carne* (Mistero e verità, 3), SEI Frontiere, Torino 2001.

(e inesistente) una libertà non esercitata! È illogica una descrizione della libertà che non implichi il suo attuarsi come parte indispensabile del suo essere: al contrario, è parte integrante di essa la condizione storica del suo attuarsi e del suo essersi attuata (quei condizionamenti che sembrano essere solo il suo limite e che sono anche le condizioni di possibilità del suo esercizio).

2.2 La libertà non è semplicemente l'opportunità di modificare a piacere quanto è a propria disposizione, ma più radicalmente di plasmare sé (mentre si trasforma anche altro). La libertà è infatti decidersi, disporre di sé e determinarsi concretamente nell'agire quotidiano, dalle azioni più minute a quelle che coinvolgono in modo più consapevole l'individuo nella sua responsabilità impegnando il suo futuro. In ogni caso, anche quando non coinvolge altri (e assume quindi la forma della responsabilità e della promessa), l'azione libera modifica sé, perché è azione che trasforma il modo di essere della persona in riferimento all'oggetto o all'evento influenzato dall'intervento compiuto.

Di qui la possibilità e la necessità di pensare le azioni (e le loro conseguenze) in un contesto temporale: quanto è deciso e attuato, ma anche più in generale quanto avviene senza che sia scelto (perché subito da altri o da eventi non dipendenti – almeno direttamente – da decisioni e azioni altrui), nella misura in cui determina una reazione o più semplicemente diventa parte integrante del passato, viene a far parte dell'individuo come sua realtà propria. Entrano in questo ambito le azioni volutamente compiute in vista di un impegno del futuro, i gesti ripetuti che diventano *habitus* e qualunque altra azione, che – anche se in forma minimale –, comportando una variazione dell'individuo, lascia in esso una traccia.

Il susseguirsi di simili modificazioni comporta una rimodulazione e precisazione dell'identità personale, entro una dimensione storica che caratterizza profondamente l'esistenza umana (sotto questo profilo imparagonabile alle altre espressioni di vita): tale modo di intendere e vivere il tempo dà forma all'esistenza, una successione temporale non segnata dalla ripetizione di eventi naturali condizionanti in modo costrittivo l'agire del vivente, ma caratterizzata dall'opportunità di porsi traguardi complessivi che coinvolgono e rivelano la persona.

3. Da qui lo spazio teorico per pensare la singolarità: essa non è solo una diversità iniziale (anche il vivente non è del tutto uguale a quanti appartengono alla sua specie), quanto piuttosto una variazione che si crea e approfondisce con il dipanarsi della storia e delle scelte che condizionano e modellano l'identità personale. Quest'ultima si configura come l'interazione tra ciò che la persona coglie come il proprio fine, l'orizzonte indeterminato in cui riconosce il proprio compimento, e la sua figurazione nel concreto della situazione esistenziale in cui è chiamata a vivere; perché ciò avvenga è indispensabile che la persona maturi un'interpretazione di sé in grado di ricostruire coscientemente il passato secondo una logica di unificazione.

In questo senso ci pare di poter riprendere una filosofia della pluralità così come voluta da Arendt: la differenziazione si compie progressivamente entro un'interazione costante con quanti condividono la stessa *pólis* (anche se non necessariamente la medesima cultura in tutti i suoi risvolti). Il condizionamento sociale (*l'éthos*) riduce certo lo spazio della libertà (cf. Foucault), ma, nella misura in cui orienta la personale comprensione del reale (è l'interpretazione del tutto, offerta dal gruppo sociale e dalla tradizione), del suo senso e del dovere etico, è condizione per il sorgere della soggettività e per l'esercizio della libertà.

4. Sulla scorta di quanto detto si può affrontare la questione del *proprium* dell'uomo: egli può essere definito come libertà, la quale, interagendo con il suo corpo, in una relazione stretta con altri e nell'ambito socio-culturale in cui vive (realtà che limitano e nello stesso tempo sono le condizioni perché le possibilità diventino effettivo esercizio di libertà), prende le proprie decisioni, compie le azioni che riconosce come opportune per dire se stessa, in una sequenza che porta a compimento la ricerca di un senso e di una sua attuazione nella propria realtà (personale e sociale). Sta qui – crediamo – la possibilità di dire in termini contemporanei la realtà ontologica della persona.

Infine, nell'essere se stessa, la persona esplicita (non in forma concettuale, ma esistenziale) la propria comprensione dell'essere: essa infatti coglie, interpreta e rivela l'essere in quanto tale, anticipandone il senso in una decisione pratica che è impegno di sé nel futuro perché si attui il senso intravisto: infatti, l'unico essere è detto in modo personale, in un'interpretazione che anticipa il senso dell'essere in una decisione di sé che solo nell'esistenza prende forma.



## Il «pratico» in teologia secondo la prospettiva antropologica

---

*Giorgio Bonaccorso*

L'interrogazione sul «pratico» in teologia evoca una molteplicità di questioni, di critiche e di prospettive che è impossibile raccogliere in un unico progetto anche se limitato all'ambito della teologia pastorale. Questa stessa limitazione fa problema, dato che l'aspetto più rilevante del dibattito è individuabile nel passaggio dalla «teologia pratica» intesa come disciplina specifica alla «fondazione pratica della teologia». Ciò, naturalmente, non toglie alla teologia pastorale la sua qualità di disciplina specifica ma individua tale qualità all'interno di un mutato orizzonte epistemologico. Se poi ci si chiede in cosa consista e come si sia pervenuti a tale nuovo orizzonte, non si può sottovalutare l'apporto della prospettiva antropologica così come si è andata profilando attraverso le diverse competenze filosofiche e scientifiche. Nelle pagine seguenti si intende segnalare, sinteticamente, alcuni di questi apporti individuando nell'azione il loro termine di coesione.

### 1. L'azione e il corpo (come complessità)

La prima evidenza quando ci si occupa dell'azione è il corpo. Sebbene l'azione implichi delle dinamiche che chiamano in causa le capacità razionali dell'uomo<sup>1</sup>, non si può negare che essa appaia anzitutto come una qualità del corpo. In ambito antropologico tale evidenza si traduce nel riconoscimento, più o meno esplicito, dello stretto legame tra la cultura di una determinata società e il modo con cui tale società organizza le azioni a partire anzitutto dal modo di vivere il corpo<sup>2</sup>. Si può fare osservare che le elaborazioni e gli sviluppi culturali sono dovuti alla consapevolezza che l'uomo ha di se stesso, ossia alla coscienza, e non si può certo negare la correttezza di tale affermazione. Ma poiché è altrettanto innegabile che la cultura appare come una più o meno complessa organizzazione di azioni, ci si può interrogare sul rapporto tra la

---

<sup>1</sup> Cf. R. BOUDON, *Filosofia dell'azione e teorie della razionalità*, Luiss, Roma 2002. Si veda anche G.H. VON WRIGHT, *Norma e azione. Un'analisi logica*, Il Mulino, Bologna 1989

<sup>2</sup> L'antropologia culturale (a partire dai classici B. Malinowski, A.R. Radcliffe-Brown, E.E. Evans-Prichard, M. Mead, M. Douglas, V. Turner, G. Geertz) parla quasi sempre di azioni e di corpi anche quando non li cita espressamente.

coscienza e l'azione. La risposta dipende in buona parte da presupposti che non sono sempre coerenti con i fenomeni esaminati. Il motivo di tale incoerenza sembra dovuto in buona parte al modo di recepire il corpo. È proprio il modo di intendere il corpo che incide profondamente sul modo di intendere il rapporto tra l'azione e la coscienza.

### 1.1 *La coscienza come azione alla luce della fenomenologia*

Il rapporto tra l'azione e il corpo investe almeno due questioni. La prima questione riguarda il modo di intendere la dinamica tra la percezione e l'azione: nel modo classico di pensare si ritiene che la percezione anticipi e condizioni l'azione, nel senso che il corpo prima recepisce qualcosa del mondo esterno e poi interviene su di esso. La seconda questione riguarda l'azione e più precisamente il rapporto tra le sue componenti fondamentali che sono il movimento e l'intenzione<sup>3</sup>: nel modo classico di pensare si ritiene che l'intenzione anticipi e condizioni il movimento, nel senso che il corpo è mosso verso qualche obiettivo dall'intenzione di raggiungere tale obiettivo. Ma mentre il movimento rimanda immediatamente al corpo organico, ossia a quell'entità fisica che è caratterizzata dalla capacità di spostarsi da un posto all'altro, l'intenzione è stata per lo più attribuita alla mente o all'anima. Sempre all'anima o alla mente è stato attribuito anche il compito di elaborare i dati della percezione, di pervenire ai più alti livelli di astrazione e di rendere possibile la coscienza. L'antropologia elaborata nell'ultimo secolo tanto in ambito filosofico quanto in ambito scientifico ha alquanto modificato questa prospettiva.

La constatazione che i risultati di alcune ricerche scientifiche hanno notevoli punti di contatti con la *fenomenologia del corpo* elaborata da M. Merleau-Ponty, suggerisce di prendere le mosse da questo filosofo e dal suo diverso modo di intendere tanto il rapporto tra percezione e azione quanto il rapporto, all'interno dell'azione, tra movimento e intenzione. Tutto dipende da come viene considerato il corpo. Se il corpo è solo un oggetto che viene osservato allora il movimento è solo ciò che viene compiuto su di lui o attraverso di lui a partire da un'intenzione elaborata altrove (l'io penso). Ma se il corpo è il «corpo proprio» che percepisce e osserva, ossia è un soggetto, allora il movimento è compiuto dal corpo e manifesta quel poter fare che è alla base dell'intenzione (l'io posso). Merleau-Ponty concepisce «la motilità come intenzionalità originale. Originariamente la coscienza non è un "io penso che", ma un "io posso"»<sup>4</sup>. In altri termini, l'azione non è un movimento realizzato in base all'intenzione elaborata dalla mente ma è il luogo originario dell'intenzione e condiziona la mente. Da ciò consegue anche un nuovo modo di intendere il rapporto tra azione e percezione. Questa non è prima dell'azione e indipendente dall'azione ma strettamente connessa

---

<sup>3</sup> Cf. J.R. SEARLE, *La razionalità dell'azione*, Raffaello Cortina, Milano 2003, 56.

<sup>4</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, 193.

all'azione e da lei condizionata: «Nel gesto della mano che si dirige verso un oggetto è racchiuso un riferimento all'oggetto non come oggetto rappresentato, ma come quella cosa molto determinata verso la quale ci proiettiamo, presso alla quale siamo anticipatamente, che stringiamo dappresso. La coscienza è l'inerire alla cosa tramite il corpo [...]. La motilità non è quindi un'ancella della coscienza»<sup>5</sup>. Il potere viene ricondotto al corpo, comprensivo delle dinamiche percettive e attive. Non si tratta, cioè, di un potere dispotico, ma della possibilità concessa all'uomo di muoversi nel mondo, di percepirlo e di conoscerlo. Si potrebbe parlare di *praktognosia*: «L'esperienza motoria del nostro corpo non è un caso particolare di conoscenza, ma ci fornisce un modo di accedere al mondo e all'oggetto, una "praktognosia" che deve essere riconosciuta come originale e forse come originaria. Il mio corpo ha il suo mondo o comprende il suo mondo senza dover passare attraverso "rappresentazioni", senza subordinarsi a una "funzione simbolica" o "oggettivante"»<sup>6</sup>. Questa gnosis fondata sulla prassi<sup>7</sup> consente di riproporre l'operazione umana di significare o simbolizzare la realtà, l'esistenza. Si tratta di una delle considerazioni più rilevanti: «Il corpo può simbolizzare l'esistenza proprio perché la realizza e ne è l'attualità»<sup>8</sup>.

Nella sua semantica dell'azione P. Ricoeur riprende le considerazioni di Merleau-Ponty<sup>9</sup> con un ulteriore approfondimento di quell'aspetto della fenomenologia del corpo che riscopre l'azione nel suo valore originario rispetto alla conoscenza e nel suo ruolo costitutivo rispetto alla coscienza. Ricoeur affronta la questione a partire dal confronto col «testo» ossia con quel mondo dei significati che è anche il mondo della

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 193-194. «La coscienza del mio corpo come organo di un potere motorio, di un "io posso", è presupposta nella percezione di due oggetti distinti l'uno dall'altro o anche nell'identificazione di due percezioni successive che io mi procuro di uno stesso oggetto» (Ibid., *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Bompiani, Milano 1995, 89).

<sup>6</sup> MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., 195; cf. 218.

<sup>7</sup> «Da un lato la gnosis è fondata sulla prassi, giacché le nozioni elementari di punto, superficie, contorno non hanno senso, in ultima analisi, se non per un soggetto provvisto di località e lui stesso situato nello spazio e di cui dispiega lo spettacolo da un certo punto di vista. Vi è una conoscenza vicinissima alla prassi e che viene danneggiata insieme con essa, come mostra il deficit di riconoscimento delle forme geometriche in certe aprassie (aprassia costruttiva). Ma lo spazio di conoscenza, pur espressione dello spazio pratico, ne è tuttavia relativamente indipendente, come mostrano i casi patologici in cui gravi disturbi prassici restano senza conseguenze per quanto riguarda l'uso dei simboli spaziali. Questa relativa autonomia delle sovrastrutture che sopravvivono alle condizioni prassiche della loro formazione [...] fa sì che si possa dire in ugual misura che noi siamo coscienti perché siamo mobili o che siamo mobili perché siamo coscienti» (MERLEAU-PONTY, *Linguaggio, storia, natura*, cit., 28).

<sup>8</sup> MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., 232.

<sup>9</sup> «Alla base dell'agire – egli scrive – c'è ciò che sappiamo fare, vale a dire ciò che possiamo. E questo non è ciò che Merleau-Ponty aveva posto al centro della fenomenologia del corpo proprio, cioè l'esperienza dell'io posso?» (P. RICOEUR, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, Jaca Book, Milano 1986, 64).

coscienza. Il suo intento è di superare quella visione riduttiva che confina i significati al testo e di assumere una comprensione più ampia che riconosce la rilevanza dell'«azione» tanto per l'elaborazione di significati quanto per la valenza semantica dello stesso testo<sup>10</sup>. La semantica è condizionata dalla pragmatica con la conseguenza che i significati, compresi i significati di un testo, sono condizionati dalle dinamiche dell'azione. La fenomenologia dell'azione diventa quindi sempre più rilevante per la sfera semantica dell'uomo ossia per ciò che attiene alla conoscenza e alla coscienza. E poiché per un verso la conoscenza e la coscienza sono strettamente connessi alla percezione, e per un altro verso, come aveva ben intuito Merleau-Ponty, la percezione è condizionata dall'azione in tempi recenti alcuni autori sensibili all'approccio fenomenologico si sono impegnati in quest'ultima questione<sup>11</sup>. Il vedere, ad esempio, non è solo il percepire qualcosa dall'esterno ma anche il muoversi verso l'esterno componendo le immagini.

In altri termini, il vedere non è come una fotografia o un dipinto, ma come il toccare, dove la percezione è strettamente unita all'azione con la quale la mano prende qualcosa<sup>12</sup>.

## **1.2 La coscienza come azione alla luce delle scienze cognitive**

Uno degli aspetti più rilevanti è che la prospettiva elaborata da Merleau-Ponty e da altri fenomenologi attenti alla corporeità, è in sintonia con alcuni ambiti della ricerca scientifica e in particolare delle scienze cognitive. Il caso emblematico è costituito dal *costruttivismo* che considera la dimensione senso-motoria dell'uomo non solo nella direzione che va dalla percezione all'azione ma anche nella direzione inversa. J. Piaget aveva già osservato che in alcuni giochi sociali si può notare la combinazione senso-motoria<sup>13</sup>, dove i sensi e i movimenti, la percezione e l'azione si intersecano in modo inscindibile. L'accumularsi delle ricerche e l'elaborazione di modelli interpretativi più congeniali a tali ricerche hanno portato i costruttivisti a considerare la percezione e la conoscenza della realtà non come processi puramente passivi ma come processi attivi, ossia strettamente connessi alle azioni<sup>14</sup>. Il mondo non è semplicemente contemplato (oggettivismo) né del tutto inventato (soggettivismo), ma conosciuto in una percezione attiva, ossia conosciuto in quanto prodotto. Questa teoria gnoseologica,

---

<sup>10</sup> Cf. P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989.

<sup>11</sup> Cf. A. NOË, *Action in Perception*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge (Massachusetts)-London 2004, 25.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, 72-73.

<sup>13</sup> Cf. J. PIAGET, *La formazione del simbolo nel bambino. Imitazione, gioco e sogno. Immagine e rappresentazione*, La Nuova Italia, Firenze 1972, 209.

<sup>14</sup> Cf. E. VON GRASERFELD, *Introduzione al costruttivismo radicale*, in P. WATZLAWICK (cur.) *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Feltrinelli, Milano 1988, 29.

che supererebbe il cognitivismo classico in favore dell'*enazione*, afferma due cose fondamentali: «(1) la percezione consiste in un'azione a sua volta guidata dalla percezione e (2) le strutture cognitive emergono dagli schemi sensomotori ricorrenti che consentono all'azione di essere guidata percettivamente»<sup>15</sup>. Si può quindi affermare che «percepire è fare»<sup>16</sup> e che tutto ciò che attiene alle funzioni mentali (a partire dalla percezione) non può prescindere dall'azione.

Lo sviluppo delle scienze cognitive in direzione della *naturalizzazione*, ossia sempre più attente alle acquisizioni biologiche e neurobiologiche, consente di mettere in luce altri aspetti decisivi del rapporto tra l'azione e la coscienza. La prima osservazione da fare è che il ruolo svolto dall'azione nella formazione della mente e quindi della coscienza ha il suo punto nodale nell'elaborazione semantica, ossia nella capacità di abbinare un fenomeno fisico, il cosiddetto *significante*, a un contenuto mentale, il cosiddetto *significato*. Ora, per quanto ne sappiamo, la capacità di compiere tale operazione è riscontrabile solo in entità biologiche capaci di muoversi. I calcolatori non rappresentano un'obiezione validata a tale affermazione, dato che le loro operazioni non superano il livello sintattico, ossia l'organizzazione di elementi il cui calcolo prescinde da valutazioni semantiche: potremmo dire che si tratta di significanti senza significati (e che quindi propriamente parlando non possono venire neppure qualificati come significanti). Da dove nascono allora le valutazioni semantiche, da dove nascono i significati? La risposta di alcuni autori è che «il significato deriva dall'*agency*»<sup>17</sup> ossia da quell'agente molecolare autonomo<sup>18</sup> che elabora la capacità di avvicinarsi al cibo e di allontanarsi dal veleno, di tendere a uno spazio sicuro e di evitare i luoghi pericolosi, in una parola di elaborare relazioni valoriali con l'ambiente. In altri termini, sembra possibile affermare che l'azione rende possibile l'elaborazione dei significati, che sono la caratteristica più suggestiva della mente<sup>19</sup>.

La comprensione corretta di tali affermazioni deve tenere presente che esse vengono formulate da ricercatori che si muovono nell'orizzonte dell'epistemologia della complessità, inclini a evitare facili riduzionismi. Indubbiamente, molti studiosi tendono a operare la semplice riduzione delle capacità semantiche alle componenti fisiche dell'organismo. Vi sono autori, però, che pur adottando un modello rigorosamente

---

<sup>15</sup> F.J. VARELA-E. THOMPSON-E. ROSCH, *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1992, 206.

<sup>16</sup> VON FOERSTER, *Costruire una realtà*, in *La realtà inventata*, cit., 39.

<sup>17</sup> S. KAUFFMAN, *Reinventare il sacro. Una nuova concezione della scienza, della ragione e della religione*, Codice, Torino 2010, 200.

<sup>18</sup> Cf. S. KAUFFMAN, *Esplorazioni evolutive*, Einaudi, Torino 2005, 12; KAUFFMAN, *Reinventare il sacro*, cit., 83-84.

<sup>19</sup> La mente umana è «un sistema organico di significati e di atti» (*ibid.*, 185).

monista e quindi estraneo a ogni ipotesi di separazione tra piano semantico e piano fisico, rifiutano però la semplice riduzione del primo al secondo. Tali autori, per un verso si attengono ai dati scientifici provenienti dalla biologia, senza ricorrere a principi metafisici difficilmente controllabili (come l'esistenza di una mente o di un'anima indipendente dal corpo), e per un altro verso riconoscono che la complessità dei fenomeni semantici e mentali non consente di ridurli ai semplici costitutivi fisici delle molecole e delle cellule (come se bastasse conoscere la chimica della cellula o dei neuroni per comprendere come si formano le elaborazioni semantiche e più in generale le funzioni mentali). L'elaborazione di significati è, per così dire, della stessa natura delle molecole e delle cellule, ma la sua complessità non consente di spiegarla ricorrendo solo al loro studio. La differenza è data proprio dall'azione, che appartiene a quel fenomeno dell'*emergency*, secondo il quale i livelli più complessi della realtà sono della stessa natura di quelli meno complessi (da cui sono composti) ma non sono riducibili a essi. In questa prospettiva l'azione non è la semplice esecuzione della mente (intesa come soggetto autonomo) ma neppure il semplice effetto della fisica molecolare, rispetto alla quale mostra qualità emergenti innegabili che rendono possibile l'elaborazione semantica.

La prospettiva emergente è tanto antidualista quanto antiriduzionista e può essere riscontrata anche in quegli ambiti della ricerca che appartengono al vasto campo delle neuroscienze. Si può ricordare quel filone di indagini che porta alla consapevolezza dello stretto legame della sfera cognitiva dell'uomo con le sfere emotiva e attiva. Ancora una volta al centro è il corpo con le sue dinamiche endogene ed esogene. Le neuroscienze studiano il cervello, ma le capacità mentali elaborate dalla complessa rete neurale non sono comprensibili senza le altre componenti del corpo (di cui fa parte il cervello)<sup>20</sup>. Ed è proprio tenendo presente l'intero corpo che ci si rende conto di quella che è stata chiamata la trilogia cognitiva, ossia lo stretto legame tra ragione, emozione e azione<sup>21</sup>. Una tesi sempre più condivisa è che l'incrocio filogenetico (evoluzione delle specie) e ontogenetico (lo sviluppo del singolo organismo) tra emozione e azione costituisca una condizione fondamentale per la percezione e la conoscenza. Soprattutto, e qui si tocca un punto decisivo anche sotto il profilo filosofico, l'azione

---

<sup>20</sup> La tesi è stata formulata diversi anni fa da G.M. EDELMAN, *Sulla materia della mente*, Adelphi, Milano 19993; ID., *più grande del cielo. Lo straordinario dono fenomenico della coscienza*, Einaudi, Torino 2004; ID., *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Raffaello Cortina, Milano 2007.

<sup>21</sup> Su questo punto sono particolarmente rilevanti i contributi ormai molto diffusi di A.R. DAMASIO e di J. LEDOUX. Si veda: A.R. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995; ID., *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000; ID., *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano 2007<sup>3</sup>; J. LEDOUX, *Il Sé sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quelli che siamo*, Raffaello Cortina, Milano 2002; ID., *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2003.

e l'emozione giocano un ruolo decisivo per la coscienza<sup>22</sup>. La convinzione tradizionale che la coscienza diriga l'azione e controlli l'emozione deve essere in buona parte modificata tenendo presente che sono anzitutto l'azione e l'emozione a rendere possibile la coscienza.

L'attenzione rivolta dalle neuroscienze all'azione ha consentito di sviluppare la ricerca in campi tradizionalmente meno frequentati. In tale sviluppo si sono verificate scoperte quanto mai rilevanti per il rapporto tra l'azione e la coscienza, tanto in riferimento a se stessi quanto in riferimento agli altri soggetti agenti. Si pensi, ad esempio, al fatto che l'atto di prendere un oggetto viene elaborato dal cervello prima che sia stata presa la decisione di compiere tale atto: la libertà viene così ricondotta al corpo come soggetto agente originario, senza per questo doverla negare, dato che si può sempre decidere di continuare il movimento o di bloccarlo<sup>23</sup>.

Si pensi anche alle indagini intorno ai neuroni specchio che si attivano sia quando io compio un'azione, ossia quando abbinò un movimento a un'intenzione, sia quando vedo compiere la stessa azione da un altro, del quale quindi riesco a riconoscere non solo il movimento ma anche la capacità intenzionale<sup>24</sup>: l'azione diventa così luogo di riconoscimento della coscienza altrui. Per la libertà e per l'intersoggettività vale ciò che si è detto più in generale per la coscienza, ossia che sono originate dal corpo agente. In modo molto sintetico si può affermare: a) l'azione non è ciò che fa la mente sul corpo e attraverso il corpo, ma una forma molto elaborata di autorganizzazione del corpo; b) tale autorganizzazione è la condizione della mente e più in particolare della coscienza, della libertà e dell'intersoggettività.

### **1.3 La fede come azione**

La riflessione sul pratico in teologia, o più precisamente sulla rilevanza dell'azione per la fede, può avviare il confronto con le nuove acquisizioni e prospettive antropologiche legate al corpo, considerando i presupposti su cui sembrano muoversi non tanto i contenuti elaborati dalle diverse discipline teologiche ma il modo di «disciplinarle» nei diversi luoghi accademici (seminari, facoltà). Credo sia difficilmente contestabile che l'attuale ordine degli studi teologici si muove su due poli fondamentali che riguardano rispettivamente l'individuazione dei contenuti della fede, ossia la verità a cui credere, e il reperimento dei valori da realizzare a partire dalla fede, ossia il bene a cui tende il credere. La verità e il bene costituiscono i referenti decisivi intorno a cui

---

<sup>22</sup> Cf. M. JEANNEROD, *Motor Cognition: What Actions Tell the Self*, Oxford University Press, Oxford 2006.

<sup>23</sup> Cf. B. LIBET, *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2007.

<sup>24</sup> Cf. G. RIZZOLATTI-C. SINIGAGLIA, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006; M. IACOBONI, *I neuroni specchio. Come sappiamo ciò che fanno gli altri*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

distribuire le discipline teologiche. Si tratta dei famosi trascendentali, dietro ai quali però si nasconde una determinata concezione dell'uomo, composto di anima e corpo. Come il corpo ha cinque sensi, così l'anima ha due funzioni fondamentali: l'intelletto rivolto al vero e la volontà rivolta al bene. Sebbene i motivi del modo di distribuire gli studi teologici siano molteplici, è difficile sottrarsi alla constatazione che siano molto vicini a questa privilegiata attenzione riservata alla verità indagata dall'intelletto e al bene perseguito dalla volontà. E poiché quest'ultimo, ossia l'individuazione di ciò che è bene e che la volontà deve perseguire, dipende ancora dall'intelletto si rimane sempre entro un orizzonte prevalentemente intellettuale e dottrinario.

Il profilo chiaro e lucido di questa impostazione si trova però spesso in conflitto con le reali situazioni ecclesiali, sociali, storiche e culturali. In altri termini, nell'attuare le indicazioni dell'intelletto e condensate nella dottrina cristiana, la volontà deve fare i conti con la situazione piuttosto complessa del sentire e dell'agire umano che può rendere problematica la condivisione della dottrina cristiana e l'applicazione delle sue esigenze etiche. Non a caso il «pratico» si risolve spesso nell'eterna questione del «mettere in pratica», non solo nel senso di adeguare i propri comportamenti alla morale cattolica, ma anche nel senso di pervenire alla condivisione ecclesiale del pensiero cristiano. La fortuna pastorale (e in particolare «omiletica») di questo «mettere in pratica» è risaputa. L'essersi accorti, però, che la questione del «pratico» è molto più complessa ha stimolato nuove e interessanti piste di indagine con una particolare attenzione alla teologia pastorale. Una di queste piste, a mio avviso, dovrebbe considerare quanto si è detto sopra sull'azione in relazione al corpo, e quindi il mutato orizzonte epistemologico entro cui riconsiderare il vero e il bene.

L'interesse crescente per il pratico e per l'azione risulta piuttosto inconsistente se si trascura la loro collocazione antropologica. Una collocazione strettamente connessa al fatto che l'uomo non è più inteso come una realtà composta ma come una realtà complessa. L'idea di uomo come realtà composta da due parti porta a elaborare ricerche eccessivamente autonome delle parti di cui si ritiene essere composto. In tale contesto la coscienza viene rinchiusa in una delle due parti (anima, mente) e posta al di qua dell'altra parte (corpo, sensibilità). La prospettiva secondo la quale l'uomo è una realtà complessa individua la coscienza nella fitta rete di relazioni che caratterizza tale complessità e che è sempre e solo corporea. L'uomo non è composto di anima e corpo ma è un corpo complesso: la coscienza, quindi, non è una questione dell'anima ma un modo di essere del corpo. Ora, se la fede riguarda la coscienza, allora la fede è inscindibile dalla fitta rete di relazioni che costituisce la complessità del corpo umano. In altri termini, la fede non nasce dall'anima per trasferirsi al corpo ma nasce dal corpo per costituirne l'anima. E poiché nel corpo il primo elemento è costituito dall'azione (che viene integrata, sempre nel corpo, con gli altri elementi) la fede ha il suo elemento originario nell'azione. La fede è un atto: non l'atto con cui si mette in



pratica ciò che è stato stabilito dalla dottrina della fede ma l'atto che istituisce la fede.

La fede come azione rende ragione dell'impossibilità di argomentare la fede prima di averla. L'indeducibilità della fede dalla ragione risponde al fatto che la fede è legittimata in sede preventiva rispetto alla ragione. Che tale sede preventiva sia l'azione (il corpo che agisce) dipende dalla costituzione psicobiologica dell'uomo e ha il suo corrispettivo nell'affermazione teologica secondo la quale all'origine sta l'intervento di Dio. L'azione di Dio (la grazia) non consiste nel disporre la mente umana a credere ma nel coinvolgere l'azione dell'uomo affinché possa credere con la mente. Questa non è altro che la storia della salvezza narrata dai testi biblici, dove non si parla di operazioni telepatiche di Dio sull'uomo ma di azioni che incrociano l'agire umano. E se la teologia è intelligenza della fede, allora è intelligenza dell'azione, ossia tanto dell'agire dei credenti quanto dell'agire (socioculturale) più ampio in cui si collocano i credenti. Con ciò non si intende dire semplicemente che occorre essere attenti a come si comportano i credenti e gli uomini di una certa società, ma di come l'agire sia la condizione dell'essere credenti e dell'essere uomini.

La tradizionale questione di *fides et ratio* deve lasciare sempre più spazio alla questione *fides et actio*, non nel senso di un'azione dedotta dalla ragione illuminata dalla fede ma nel senso di un'azione che è il supporto della fede prima della ragione. E poiché il punto nodale dell'azione è il corpo, si può parlare di *fides et corpus*, ossia di una fede che ha il suo luogo originario non in una parte dell'uomo (la mente) che poi sarebbe una parte del corpo (il cervello), ma in tutto l'uomo e quindi in tutto il corpo. Il pratico in teologia è il corpo in teologia, ossia il reperimento di ciò che istituisce il corpo come realtà aperta alla fede secondo una modalità che è originaria rispetto alla dottrina e alla morale. Si tratta, ovviamente, di una svolta epistemologica che per se stessa riguarda tutta la teologia, ma che sembra assolutamente imprescindibile qualora ci si voglia impegnare in quegli ambiti che tradizionalmente sono classificati come teologia pratica e teologia pastorale.

I capitoli di ricerca aperti da questa prospettiva sono molteplici. Uno consiste nel porre al centro delle ricerche la corporeità umana intesa nella sua complessità, evitando di ridurla a una parte dell'essere umano. Non si tratta solo di rivalutare il corpo ma di valutarne la rilevanza in ordine all'elaborazione del senso dell'esistenza. In altri termini, se la rivalutazione del corpo è spesso condotta in ordine alla vita, la scommessa più urgente è di considerarlo in ordine al senso della vita e in modo particolare come apertura alla trascendenza. Riguardo a quest'ultimo punto emerge un altro campo di indagine concernente i mondi religiosi, sia perché in essi si può scorgere uno stretto legame tra il corpo e il sacro, sia perché nelle forme religiose più recenti vengono sottolineati alcuni aspetti della corporeità, quali ad esempio la sfera emotiva, che troppo spesso sono disattesi nella riflessione teologica e che invece «in pratica» sono molto rilevanti.

## 2. L'azione e il linguaggio (come forma)

Il legame tra l'azione e il linguaggio appare evidente sotto molteplici punti di vista<sup>25</sup> e anzitutto perché condividono la stessa vicenda: come l'azione anche il linguaggio è stato spesso inteso quale semplice strumento del pensiero e quindi quale sua derivazione. In tempi più recenti, però, anche il linguaggio, come già l'azione, è stato considerato un fenomeno originario complesso difficilmente riducibile al ruolo di semplice strumento. L'aspetto che qui interessa maggiormente, però, è costituito dall'approfondimento delle relazioni intrinseche tra l'azione e il linguaggio (o più precisamente, come vedremo, i linguaggi). Su questo punto si è andata elaborando una vastissima letteratura filosofica e scientifica. Le stesse scienze cognitive, che sono state prese in considerazione in riferimento alla relazione tra il corpo e l'azione, hanno un forte debito nei confronti delle ricerche sul linguaggio.

### 2.1. Il linguaggio verbale come azione

La svolta linguistica, com'è risaputo, costituisce una delle caratteristiche più evidenti dello scorso secolo. Due aspetti di tale svolta sono di particolare interesse per chi si occupa del «pratico»: in primo luogo la stretta relazione tra la forma espressiva e il contenuto mentale, con l'inevitabile incidenza della prima sul secondo e quindi del linguaggio sul pensiero; in secondo luogo l'incidenza della relazione forma-contenuto sugli eventi umani, e quindi del linguaggio sulla realtà (dato che l'uomo coglie la realtà in rapporto agli eventi che lo riguardano). Il linguaggio è quindi doppiamente attivo, dato che influisce tanto sul pensiero quanto sulla realtà, ossia ha allo stesso tempo un valore semantico e un valore pragmatico. La rilevanza di quest'ultimo valore è stata messa in evidenza da molti autori e tra i primi da L. Wittgenstein. Tra le sue affermazioni una delle più famose è quella secondo cui «il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio»<sup>26</sup>. Il coinvolgimento dell'uso apre alla rilevanza del contesto e dei giochi linguistici che caratterizzano i diversi contesti<sup>27</sup>. Il contesto è il luogo dello scambio comunicativo tra gli interlocutori e quindi un luogo operativo. Il linguaggio assume così una fisionomia pragmatica ossia non è solo un mezzo di trasmissione di messaggi ma anche un modo di agire di coloro che si scambiano i messaggi.

Sulla base di queste riflessioni si è andato sempre più incrementando lo studio sulla dimensione performativa del linguaggio. Il livello più elementare di tale dimensione si può scorgere in alcune frasi che non si limitano a informare sulla realtà ma

---

<sup>25</sup> Cf. R. BUBNER, *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*, Il Mulino, Bologna 1985; ID., *Essays in Hermeneutics and Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1988.

<sup>26</sup> L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1974, 33.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, 13.

la modificano, come nel caso emblematico del giudice che condanna o assolve un imputato. Appare evidente a tutti che in casi come questi pronunciare la frase non implica solo dire qualcosa, ma farla<sup>28</sup>. In moltissimi eventi linguistici e contesti comunicativi la parola (la frase, il discorso) non ha solo uno spessore semantico ma anche una rilevanza pragmatica. Anzi, se si approfondiscono le dinamiche che sono alla base della comunicazione, si può dire che la parola è sempre anche un'azione. Data infatti la natura comunicativa e quindi intersoggettiva del linguaggio<sup>29</sup> il parlare si configura sempre come «azione linguistica»<sup>30</sup>. E in effetti lo studio del linguaggio sotto il profilo del suo valore performativo si è mosso prevalentemente nella direzione dei cosiddetti «atti linguistici»: «lo prometto di venire», «Mi impegno ad aiutarti», «Ti ordino di andare», «Desidero andare in vacanza», non sono delle semplici «espressioni» ma dei veri e propri «atti»<sup>31</sup>. Le parole non hanno solo un senso ma anche una forza. E così, se sopra si è detto che percepire è fare, ora si può affermare che «dire è fare».

La configurazione della parola come azione implica che i significati associati alla parola siano condizionati dall'azione. E poiché la parola è azione in quanto è uno scambio tra un numero più o meno elevato di interlocutori, ossia in quanto comunicazione, ne consegue che i significati sono condizionati dalla comunicazione. Secondo la teoria dell'«agire comunicativo» (J. Habermas) vi sono molte forme di comunicazione orientate al conseguimento di qualche scopo, ma la più rilevante è quella orientata all'intesa<sup>32</sup>, ossia a quel lavoro ermeneutico tra gli interlocutori che costituisce la base di un senso del mondo condiviso dai membri di una determinata società. In tal modo il «senso» non è quello raggiunto da alcuni grazie al pensiero ma è quello conseguito da tutti grazie allo scambio: il senso è ricondotto al «consenso». In altri termini, la parola non è una semplice mediatrice di senso ma è un'azione che crea senso perché rende possibile il consenso. Se, però, ci si interroga su come realizzare l'universalità del consenso, non pare possibile affidarsi al semplice presupposto che tale universalità sia conseguibile dialogando (come sembra affermare la pragmatica universale di Habermas) ma occorre verificare quali siano le condizioni che la rendono possibile (come tenta di fare la pragmatica trascendentale di K.-O. Apel). Il consenso non può venire ridotto alla convenzione sociale, ma deve essere inteso come il lavoro di accordo

---

<sup>28</sup> Cf. J.L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole. Le «William James Lectures» tenute alla Harvard University nel 1955*, Marietti, Genova 1987, 10.

<sup>29</sup> Cf. A. WELLMER, *Langage et intersubjectivité*, in *Critique* 44 (1988) 549-562.

<sup>30</sup> La metodologia austiniana, fondata sull'intersoggettività e sulla performatività del linguaggio, può essere confrontata con le ricerche sulle società e le culture; si veda, ad esempio, R. FINNEGAN, *How to do Things with Words: Performative Utterances among the Limba of Sierra Leone*, in *Man* 4 (1969) 537-552.

<sup>31</sup> Cf. J. SEARLE, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Boringhieri, Torino 1976.

<sup>32</sup> Cf. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, I, Il Mulino, Bologna 1986, 155-178, 379-456.

intersoggettivo che opera in ogni uso del linguaggio, prima della stessa convenzione sociale<sup>33</sup>. Il consenso non è mai solo il traguardo da raggiungere ma sempre anche la condizione originaria di ogni tentativo di accordo: si può raggiungere il consenso (aspetto universale) perché si è predisposti al consenso (aspetto trascendentale)<sup>34</sup>. L'aspetto più importante da rilevare è che le condizioni di possibilità del consenso (e quindi del senso) non sono da reperire nella mente ma nel linguaggio. Poiché si tratta del linguaggio in quanto scambio comunicativo, ossia di un'azione, si può affermare che il pensiero dipende dall'azione linguistica.

## 2.2. I linguaggi non verbali come azione

La stretta relazione tra azione, linguaggio e intersoggettività è alla base di un vastissimo campo di indagini quali la psicolinguistica e la sociologia della conoscenza<sup>35</sup>. C'è, però, un'altra questione che merita di essere affrontata che allarga la questione del rapporto tra azione e comunicazione alla sfera di linguaggi non verbali. Com'è stato giustamente osservato, la nostra epoca è caratterizzata non solo dalla svolta linguistica (*linguistic turn*) ma anche dalla svolta iconica (*iconic turn*)<sup>36</sup>. L'immagine svolge un ruolo sempre più pervasivo e attraverso la composizione audiovisiva dei moderni mezzi di comunicazione modifica il modo di «vedere» il mondo. L'interpretazione della realtà dipende, da sempre, anche dall'atto del vedere ed è stata sempre condizionata dall'immagine; proprio per questo, i mutamenti del modo di vedere e di costruire le immagini che si realizza nella nostra epoca modificano il modo di concepire il mondo da parte dei contemporanei. Ciò che è comune a tutte le epoche è proprio questa valenza noetica del linguaggio iconico. La realtà, infatti, non è semplicemente al di là degli occhi che vedono né gli occhi sono semplicemente al di qua della realtà. Il mondo di cui spesso parliamo è l'incrocio dei due, nel senso che la realtà è anche negli occhi che vedono e gli occhi sono nella realtà. Nel suo senso più profondo ciò che chiamiamo «immagine» è precisamente questo incrocio. Come alla parola così anche all'immagine, e secondo alcuni soprattutto all'immagine, si deve attribuire il valore attivo e non solo passivo rispetto alla comprensione della realtà.

---

<sup>33</sup> Cf. K.-O. APEL, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, 151.

<sup>34</sup> Se, come afferma Wittgenstein, l'uomo si trova sempre in qualche gioco linguistico e può passare da un gioco all'altro, significa che vi è un gioco linguistico originario o trascendentale che lo abilita a condividere i giochi linguistici particolari: cf. APEL, *Comunità e comunicazione*, cit., 191.

<sup>35</sup> Si veda, ad esempio, I. VINE, *From Intersubjectivity to Language*, in *Semiotica* 35-1/2 (1981) 157-181; WELLMER, *Langage et intersubjectivité*, cit.; P. BERGER-T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1973; N. LUHMANN, *Struttura della società e semantica*, Laterza, Bari 1983.

<sup>36</sup> Cf. G. BOEHM, *Il ritorno delle immagini*, in A. PINOTTI-A. SOMAINI, *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Raffaello Cortina, Milano 2009, 42.

La svolta linguistica e la svolta iconica sono il preludio alla più ampia svolta che coinvolge tutte le modalità espressive dell'uomo. Il gesto, la musica, l'organizzazione degli spazi, costituiscono altrettanti linguaggi nei quali appare ancora più evidente il legame con l'azione. I linguaggi non verbali sono profondamente performativi e la stessa parola mutua spesso la sua performatività dall'essere strettamente connessa con tali linguaggi. Occorre, anzi, prendere coscienza di ciò che appare sempre più evidente dalle ricerche sulla comunicazione, ossia del fatto che la performance si realizza soprattutto in contesti multimediali caratterizzati dall'intreccio di diversi, se non tutti i principali linguaggi umani. In tali contesti, infatti, la realtà è veramente fatta e non solo espressa<sup>37</sup>. La comunicazione multimediale o plurilinguistica costituisce uno dei fattori più decisivi in favore del valore originario dell'azione, dato che proprio in essa appare più evidente che il linguaggio è tale proprio perché agisce. Sulla base di questa prospettiva di fondo si possono intraprendere molteplici piste di ricerche semiotiche che in diversi modi si coniugano con la questione dell'azione. Il campo è vastissimo dato che riguarda tutti quei contesti, antichi e moderni, che percorrono le società e hanno contribuito a fare la storia. Si pensi al passaggio dalle società in cui prevale l'oralità a quelle in cui è diventata sempre più rilevante la scrittura, come pure al passaggio, tipico dei nostri tempi, dalla scrittura ai nuovi mezzi elettronici. Li chiamiamo mezzi ma sono veri e propri luoghi di elaborazione di senso, luoghi in cui i linguaggi agiscono<sup>38</sup>.

Una delle questioni più interessanti quando si indaga la valenza attiva dei linguaggi è costituita dalla dinamica tra forma e contenuto. L'interesse per l'aspetto semantico dei linguaggi ha privilegiato il contenuto sia pure in relazione al suo stretto legame con l'espressione. L'espressione, però, è la configurazione di suoni, di gesti, di immagini, ossia è una forma<sup>39</sup>. È appena il caso di sottolineare che col termine forma si

---

<sup>37</sup> La vastità della produzione scientifica è tale da essere praticamente incontrollabile. Alcuni testi orientativi: M. ARGYLE, *Il corpo e il suo linguaggio. Studio sulla comunicazione non verbale*, Zanichelli, Bologna 1992; H. ARNDT-R.W. JANNEY, *InterGrammar. Toward an Integrative Model of Verbal, Prosodic and Kinesic Choices in Speech*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York-Amsterdam 1987; P. WATZLAWICK-J.H. BEAVIN-D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Astrolabio, Roma 1981.

<sup>38</sup> Cf. solo indicativamente: W.J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986; ID., *Interfacce della parola*, Il Mulino, Bologna 1989; E.A. HAVELOCK, *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Laterza, Roma-Bari 1995; ID., *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 2001; F. ORLETTI (cur.), *Scrittura e nuovi media. Dalle conversazioni in rete alla Web usability*, Carocci, Roma 2004; R. STAM-R. BURGOYNE-S. FLITTERMAN-LEWIS, *Semiologia del cinema e dell'audiovisivo. Parole chiave nell'analisi del film*, Bompiani, Milano 2004<sup>2</sup>.

<sup>39</sup> Per alcune precisazioni sulla nozione di forma, cf. W. TATARKIEWICZ, *Storia di sei Idee. L'Arte il Bello la Forma la Creatività l'Imitazione l'Esperienza Estetica*, Aesthetica, Palermo 2001<sup>3</sup>, 247-275.

intende una realtà sensibile (non l'essenza o l'idea). L'aspetto più rilevante, però, è che la forma costituisce un'organizzazione estetica, ossia un modo di organizzare la sfera «sensibile» che genera «senso». Più precisamente le organizzazioni o configurazioni del sensibile, così come si possono riscontrare nei diversi linguaggi, costituiscono l'orizzonte, ossia le possibilità e i limiti, del senso. Di conseguenza i cosiddetti contenuti mentali non esauriscono il senso che, invece, dipende preventivamente dalle forme espressive. In sintesi: il senso non sta solo nel contenuto ma anche e innanzitutto nella forma. La forma rivela la valenza attiva dei linguaggi stabilendo la loro qualità generativa. Il significante, come si è detto sopra, può venire elaborato secondo criteri computazionali che lo lasciano al di qua del significato. Tutto cambia quando esso assume la forma di un discorso, di una statua, di un quadro, di un testo, di un rito: in questo caso il significante genera senso, modifica l'esperienza, trasforma la realtà (assunta sempre in un orizzonte di senso e a partire dall'esperienza). La forma è, più di ogni altra cosa, il linguaggio in quanto azione.

### 2.3. La rivelazione come azione

Nell'ambito teologico il legame azione-linguaggio porta inevitabilmente al confronto col *logos*, data la rilevanza di questo termine nelle fonti del pensiero cristiano. L'ampio ventaglio dei suoi significati<sup>40</sup> e il ruolo di primo piano svolto in tanta parte della cultura greca<sup>41</sup>, non deve fare smarrire il suo valore nel contesto biblico, dove la parola non è solo sapiente, ossia mezzo di trasmissione di messaggi, ma anche potente. La parola di Dio è fondamentalmente una parola potente e quindi strettamente connessa alla qualità tipica dell'azione. E qualunque valore si voglia attribuire alla vicenda che da Goethe a Wittgenstein traduce l'inizio del vangelo di Giovanni, «In principio era la Parola», con «In principio era l'Azione», è innegabile che il *logos* sia una *parola strettamente legata all'azione*. Se poi si prende in considerazione un'altra affermazione del prologo del quarto vangelo, «la Parola si fece carne», si deve pervenire a un'altra conclusione in linea con quanto si diceva sopra, ossia la connessione della parola con gli altri linguaggi. Infatti, se l'uomo è una pluralità di linguaggi, verbali e non verbali, allora il *logos* che si fa uomo si fa non solo parola ma anche gesto, immagine, suono. La conferma viene dall'inizio della prima lettera di Giovanni, secondo il quale la Parola viene udita ma anche vista e toccata. Sembra quindi innegabile che il *logos* sia una *parola strettamente legata agli altri linguaggi*. E poiché l'intreccio dei linguaggi rafforza

---

<sup>40</sup> Può venire considerato da molteplici punti di vista, tra i quali, ad esempio, quello matematico: cf. P. ZELLINI, *Numero e logos*, Adelphi, Milano 2010.

<sup>41</sup> Confrontabile, ad esempio, con alcuni termini fondamentali di altre culture, come il *tao* in ambito cinese: cf. G. LLOYD-N. SIMIN, *Tao e Logos. Scienza e medicina nell'antichità: Cina e Grecia*, Edizioni della Normale, Pisa 2009.

la loro qualità ergologica, si può affermare che il *logos* è fondamentalmente *ergon*, e pur conservando delle somiglianze con *nous* non è assolutamente riducibile a esso.

La rivelazione, che ha nel *logos* la sua espressione primaria, è azione. La sede della rivelazione, infatti, è la storia, ossia una sequenza di eventi, e gli eventi sono azioni. A questo punto, però, emerge una questione teologica che merita di essere approfondita. Tutto il discorso sul primato dell'azione nella rivelazione rischia di cadere miseramente se la trasmissione di tale azione alle diverse generazioni che si susseguono nel tempo viene confinata entro un quadro informativo. La rivelazione è azione, ma la mediazione della rivelazione diventa un insieme di concetti che ne conservano la memoria. Su questo punto possiamo riprendere la dialettica tra forma e contenuto. La rivelazione non è solo né in primo luogo un insieme di contenuti ma è un insieme di eventi, ossia ha la forma dell'azione. La mediazione della rivelazione rischia, invece, di essere solo contenutistica. In questa ambiguità si riflette l'ambiguità del linguaggio (dei linguaggi) che può essere inteso tanto sotto il profilo della forma quanto sotto il profilo del contenuto.

Il caso emblematico è costituito dalla Bibbia che viene trattata come un testo da cui trarre dei contenuti ma che, a ben vedere, ha una stretta relazione con la forma. A parte il fatto che sono gli stessi contenuti biblici a evocare la forma ergologica e plurilinguistica della rivelazione, occorre non trascurare la Bibbia come forma espressiva. In primo luogo si tratta di una forma grafica le cui specificità rispetto all'oralità sono notevoli: la differenza tra un discorso orale e un testo scritto incide sull'esperienza religiosa e non deve essere sottovalutata se si vuole comprendere ciò che è avvenuto e avviene nella comunità cristiana. In secondo luogo si tratta di un particolare tipo di testo scritto dato che, secondo la tradizione cristiana, da essa si possono trarre un'infinità di insegnamenti: la forma del testo biblico è tale da essere in grado di veicolare un numero quasi infinito di contenuti che vengono scoperti lungo la storia dalle diverse generazioni di cristiani. In altri termini la Bibbia non si limita a informare sulle azioni compiute da Dio nel passato ma è essa stessa azione di Dio nel presente. La forma biblica implica lo stretto legame tra la parola e l'azione.

Le considerazioni che riguardano, invece, il legame tra la parola e gli altri linguaggi portano ai diversi contesti in cui il credente vive la fede nella modalità multimediale e in primo luogo alla liturgia. Il rito è indubbiamente caratterizzato dall'utilizzo di molti linguaggi, verbali e non verbali. Si può quindi affermare che il rito religioso è la mediazione multimediale del sacro, e che la liturgia cristiana è la mediazione multimediale della rivelazione. Non è quindi riducibile a un testo, ossia alla rubrica e al libro liturgico, che invece è monomediale. Così nel caso della liturgia, oltre alla rilevanza dell'azione (come emerge dalla sua stessa etimologia), si deve sottolineare la centralità del fenomeno multimediale, ossia il fatto che in essa la parola non può venire disgiunta dagli altri linguaggi. In altri termini, quando ci si riferisce al rito oltre a dover evitare di ridurlo

ai contenuti di un testo (rubrica, libro liturgico) occorre evitare anche di ridurlo alla forma di un testo, dato che la sua forma è l'intreccio di diversi linguaggi (oralità, scrittura, musica, architettura, gesto, immagine). La forma liturgica implica lo stretto legame tra la parola e gli altri linguaggi: legame che rafforza la qualità ergologica della parola.

Il legame tra la parola e l'azione e il legame tra la parola e gli altri linguaggi hanno nella Bibbia e nella liturgia le loro espressioni emblematiche, ma riguardano anche altri aspetti della vita ecclesiale e soprattutto sono da tenere costantemente presenti in una riflessione teologica che non voglia svincolare la rivelazione dall'esperienza e quindi dalle ricerche antropologiche che riguardano tale esperienza. L'importante è mantenere la stretta connessione tra le due prospettive, antropologica e teologica, dato che, nonostante le debite differenze, non si possono negare le evidenti convergenze. La prospettiva antropologica ha rilevato la stretta connessione tra l'azione e il linguaggio, sottolineando come in tale connessione gioca un ruolo molto importante il fenomeno multimediale, ossia l'intreccio dei diversi linguaggi, verbali e non verbali. La prospettiva teologica, invece, ha preso le mosse dalla parola, ma ha messo in evidenza che essa è strettamente legata all'azione e ai linguaggi non verbali. Ciò implica anzitutto che il nesso *rivelazione-parola* deve essere trascritto nel nesso *rivelazione-azione*. Data, poi, la rilevanza dei linguaggi non verbali e data anche la rilevanza della forma di tali linguaggi come pure di quello verbale, occorre tenere presente il nesso *rivelazione-forma*. Il pratico in teologia è il linguaggio in teologia, e poiché in primo luogo è in gioco la forma dei linguaggi (e dei loro intrecci), il pratico in teologia è la forma in teologia.

Alla luce di queste considerazioni si aprono molteplici capitoli di ricerca da cui la teologia non può esimersi. In primo luogo, lo studio dei linguaggi che attraversano il mondo contemporaneo non tanto per veicolare in modo più efficace la rivelazione quanto per cogliere aspetti inediti della stessa rivelazione. Ritengo che la questione sia fondamentale: i linguaggi della cultura contemporanea non sono segni da adottare per veicolare meglio la rivelazione ma segni che vengono dalla rivelazione di Dio all'uomo, non perché vi sia da aggiungere qualcosa alla rivelazione ma perché la rivelazione da sempre è l'incontro tra la parola di Dio e il linguaggio dell'uomo. In questo quadro un capitolo decisivo riguarda quella forma dei linguaggi che è prossima all'esperienza estetica veicolata dall'arte nelle sue diverse manifestazioni. È l'arte infatti che allena l'umanità ai linguaggi simbolici senza i quali verrebbero smarriti i livelli più profondi dell'esperienza. In ogni caso, tanto dei linguaggi in genere quanto dei linguaggi artistici, sono fondamentali le forme dell'esperienza estetica.



## L'estetico, il pratico e il poetico. Per un possibile chiarimento

---

Giovanni Trabucco

Considerare il rapporto tra l'estetico e il pratico, se non ci si limita ad un puro accostamento, quando non ad una contrapposizione delle due dimensioni, costringe ad un chiarimento non soltanto a riguardo di categorie divenute ormai consuete nel dibattito filosofico e teologico contemporaneo – come estetico, affettivo, sensibile, passivo, pratico, attivo –, ma, soprattutto, a proposito della questione allusa dall'istanza della loro articolazione. Questa si motiva oggi in modo peculiare per l'incrocio e la positiva integrazione di metafisica e di fenomenologia; o, meglio, per l'apporto che la fenomenologia contemporanea è in grado di offrire<sup>1</sup>, a motivo dell'ambizione che essa coltiva di proporsi come l'erede della metafisica<sup>2</sup> e perciò di disporre un diverso modello dell'articolazione di metafisica e fede sulla quale si è costituita, nel dibattito medievale, la teologia<sup>3</sup>.

Occorre insistere sull'aspetto dell'articolazione. L'apporto proprio della fenomenologia non è infatti, come potrebbe sembrare, solamente il recupero della dimensione dell'affettività, ma è il tentativo di superare il tendenziale platonismo di tutta la tradizione; e di mostrare che la corporeità non è solo una condizione esterna del senso, ma la sua modalità o componente effettiva<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> A. SCHNELL, *En voie du réel*, Hermann, Paris 2013.

<sup>2</sup> Si vedano E. GABELLIERI, *Un filosofo rilegge Fides et ratio*; G. TRABUCCO, *Metafisica, fenomenologia, teologia. Discutendo con Gabellieri*; A. BERTULETTI, *La fenomenologia e il superamento dell'ideale fondativo*; tutti e tre in *Teologia* 43 (2018) 149-170; 171-182; 262-265.

<sup>3</sup> Al di fuori della storia e della sua interpretazione secondo un principio euristico non è possibile alcun chiarimento, come mostrano i contributi più avvertiti della nuova storiografia nell'evidenziare l'interferenza reciproca dei diversi modelli metafisici o concettuali e dell'ermeneutica biblica, la quale giudica tutto il dibattito con cui si è costituito il concetto stesso della libertà; dove la concezione biblica è sempre stata mediata dalla concettualità greca che la stessa istanza biblica modifica. Si vedano A. DE LIBERA (éd.), *Après la métaphysique: Augustin? Actes du colloque inaugural de l'Institut d'études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris. 25 juin 2010*, Vrin, Paris 2013; ID., *La volonté et l'action. Cours du Collège de France 2014-2015*, Vrin, Paris 2017; O. GILON-CH. BROUWER (coord.), *Liberté au Moyen Âge*, Vrin, Paris 2017.

<sup>4</sup> Da punti di vista diversi lo mettono in luce sia la Bibbia, sia la fenomenologia, con il rilievo che questa assegna oggi alla percezione, ma già con la distinzione husserliana di *Körper* e *Leib*, dove il secondo dice il senso del primo, che rimane irriducibile: A. SCHNELL, *La déhiscence du sens*, Hermann, Paris 2015.

Ogni accezione dell'estetico, non meno che del pratico, deve fare i conti con il rischio della generalizzazione. Per cui, per evitare un chiarimento o una definizione solo formali e per proporre in modo fecondo la questione dell'estetico e del pratico, si deve dire quale strumento teorico si utilizza e si rende necessario riferirsi in modo preciso agli autori o ai luoghi maggiormente istruttivi in cui il loro incontro si produce.

Sotto questo profilo, la questione più interessante rimane quella dell'atto, precisamente perché riguarda e porta sulla articolazione in quanto la produce, con un eccesso che supera e sostituisce la differenza sensibile/intellegibile, che sia l'estetico sia il pratico fanno intervenire, e che in quanto tale – in quanto atto – è "unico". Il problema dell'articolazione è il problema della natura dell'atto: le due questioni convergono.

Rispondono a ciò i tre ambiti che, tra i molti possibili, si sono privilegiati come momenti dell'indagine – la pratica pastorale, la liturgia, l'esperienza spirituale –.

Prima ancora, risponde a questo anche il riferimento privilegiato che in un certo senso si deve accordare alla prospettiva di M. Blondel, chiamato in causa introduttivamente come particolarmente originale e fecondo nel segnalare, con il primato e la precedenza dell'agire, l'insuperabilità dell'istanza di cui si tratta nell'estetico e nel pratico.

## 1. M. Blondel e il primato dell'azione

È noto che il programma di perseguire e di elaborare congiuntamente una apologetica dell'immanenza o integrale e una filosofia del cristianesimo identifica nell'azione il punto di articolazione della duplice istanza: ciò che rende significativo il tentativo di Blondel è precisamente il fatto che in esso si congiungano l'istanza propriamente apologetica e/o fondamentale con il rilievo assegnato alla componente del pratico come originario e alla determinazione finita dell'agire, tradizionalmente separate o addirittura contrapposte<sup>5</sup>.

Ma la prospettiva di Blondel rimane a tutt'oggi la più interessante perché, allo scopo di eseguire il programma indicato, egli privilegia il lessico che parla di azione e non solo o genericamente di atto, per indicarne la qualità veritativa o quella che con Tommaso può essere designata come "coazione", per cui nell'atto non si tratta mai del concorso di due cause parallele di uno stesso atto – come sarà nella Scolastica successiva a Tommaso –, ma di due cause totali che lo producono insieme. La relazione, cioè, è sempre tra uomo e Dio, non tra le due parti dell'effetto dell'atto<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> G. TRABUCCO, *Blondel tra "L'Azione" e la Trilogia*, in *Teologia* 26 (2001) 100-104; *Id.*, *Fenomenologia, ontologia, teologia. Considerazioni a margine di un dibattito recente*, in *Teologia* 27 (2002) 139-175; G. ANGELINI, *La questione morale ne L'Action di Blondel*, in *La scuola cattolica* 121 (1993) 783-832.

<sup>6</sup> Si veda TOMMASO, *Summa Theologiae* Ia IIae q. 111, 2, il cui tema è quello dell'*unus actus duplex actus*.

Blondel sceglie e predilige la terminologia dell'azione proprio perché è in questione l'articolazione tra le due qualità dell'atto – quella di essere assoluto, e di essere sempre storico/fattuale - o, meglio, di avere un rapporto reale all'assoluto trascendente e di averlo precisamente in quanto sempre determinato. In questo senso si tratta di un atto compiuto e incompiuto a un tempo.

L'azione è il medio di questa sintesi o di questa unità, proprio perché è sempre determinata e a suo modo sempre assoluta. Essa, propriamente, non ha una dimensione creativa, non essendo l'atto di Dio, al quale soltanto compete la qualità della creazione; e, tuttavia, ce l'ha al suo modo proprio, perché designa l'atto umano. Questo è sempre esposto inevitabilmente a una riduzione pratico/etica, se non si tematizza a suo riguardo la dimensione metaetica, cioè la relazione a Dio.

L'etico è la qualità dell'atto che discende, ma non deduttivamente, dalla sua qualità veritativa; ed è questa la ragione per cui l'azione è in grado di articolare la duplice istanza, e di porsi come un problema "ontologico", ma di competenza della filosofia.

Il "di più" dell'atto – il suo "eccesso" o il suo carattere non deduttivo – non si capisce se non per rapporto a ciò che lo motiva. Si tratta del rapporto tra l'intenzione dell'atto e la sua evidenza, che si può trattare anche sul piano filosofico solamente perché vi è una reciproca implicazione, e non soltanto per la sua necessità formale; l'analisi antropologica si ridurrebbe, in quest'ultimo caso, alla sola inevitabilità dell'atto, che lascia le due analisi – antropologica e teologica – separate e giustapposte, tradendo così il carattere apologetico di un tale approccio<sup>7</sup>.

Lo stesso atto, invece, è di Dio e dell'uomo ed è perciò un atto perfettivo, che possiede un suo proprio eccesso – come mostrano, paradossalmente, anche alcuni percorsi atei della fenomenologia contemporanea<sup>8</sup>–, dato che la vera exteriorità o – per riferimento all'istanza biblica – la vera extratestualità è solamente quella cristologica.

Per la prospettiva biblica, il solo assoluto reale è Cristo, ma senza il riferimento al testo non se ne capisce il rilievo<sup>9</sup>: propriamente, l'eccesso è di Dio e il cristologico non

---

<sup>7</sup> M. EPIS, *Coscienza e soggettività. L'apriorità dell'io e le condizioni della sua istituzione*, in D. ALBARELLO-D. CORNATI-M. EPIS-E. PRATO-P. SEQUERI-G. TRABUCCO, *Soggetto, senso, verità. Che cosa fa di un uomo un uomo?*, Glossa, Milano 2016, 113-117.

<sup>8</sup> Ci riferiamo a J. Benoist. Nel processo a suo modo impossibile che quei percorsi mettono in luce l'unica exteriorità è quella della percezione, che però non ha senso, perché questo è dato solo dal soggetto, coerentemente con una prospettiva radicalmente kantiana, che accentua l'aspetto di una sensibilità e di una passività priva di senso. Si veda U.J. ORGANISTI, *L'infinito non indifferente. Il soggetto come atto e la possibile nominazione di Dio*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 109 (2017) 365-383; G. TRABUCCO, *Un'antropologia post-metafisica per la teologia. Confronto con Jocelyn Benoist*, in ALBARELLO-CORNATI-EPIS-PRATO-SEQUERI-TRABUCCO, *Soggetto, senso, verità. Che cosa fa di un uomo un uomo?*, cit., 87-103.

<sup>9</sup> Si deve riconoscere e affermare la reciproca implicazione; ma proprio per questo è necessario il testo, che non può essere sottodeterminato proprio per il carattere dinamico della relazione.

si confronta se non con se stesso; ma solamente al modo in cui lo configura la fede biblica, cioè con tutta la Scrittura, ossia con l'antropologia. La cristologia non si "raggiunge"; essa è la luce che Dio proietta e che illumina tutto<sup>10</sup>.

Si tratta di considerare perciò anche l'atto dell'uomo come a sua volta un eccesso<sup>11</sup> e nello stesso tempo di chiedersi quale rapporto si dia tra i due che escluda ogni deduzione, dato che l'evidenza dell'atto è indisponibile.

L'azione è il termine unitario che segnala la questione decisiva della libertà e dell'etica, ma insieme e inseparabilmente la questione dell'affettivo come il luogo dell'incidenza nella libertà dell'assoluto, che è inseparabile dal corpo, coerentemente con la fenomenologia e con il superamento della contrapposizione tra il sensibile e il senso<sup>12</sup>. È questo lo spunto più significativo per valutare e apprezzare poi gli ambiti di indagine che qui si sono privilegiati, ma anche – come si vedrà – per sfruttarli in ordine al superamento di una prospettiva unilaterale e per ritrovare il senso vero delle questioni implicate.

L'atto è inseparabilmente passivo e attivo, né solamente estetico, né solo pratico; si potrebbe dire "poetico", in quanto produttivo di un senso che lo costituisce<sup>13</sup>. La fede è sempre questo.

L'atto della fede produce l'evidenza del compimento e consiste in ciò che per la Bibbia è il "parlar franco" come evidenza dell'atto<sup>14</sup>; è l'atto perfettivo, che propriamente realizza le caratteristiche della coazione di Dio e dell'uomo, perché il suo "contenuto" è questa stessa unità, che esso produce perché la riceve, ma la riceve veramente se e perché *la fa sua*.

Il contributo di Blondel è di mostrare che nell'atto si tratta – paradossalmente – di una "necessità libera"<sup>15</sup>. E tuttavia non si tratta ancora dell'atto perfettivo, perché questo aspetto e questa necessità caratterizza tutte le determinazioni che chiamiamo passività,

---

<sup>10</sup> È perciò problematica l'idea di collocare la cristologia o di guadagnarla solamente alla fine, come fa Blondel ne *L'Action*. È apprezzabile piuttosto l'opzione di P. Beauchamp, il quale la pone di fatto alla fine di ogni passaggio del processo e perciò anche di ogni capitolo del suo volume principale (P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001), nel quale egli ha oramai guadagnata l'intera sua prospettiva teorica, che successivamente svilupperà e specificherà in saggi e contributi dedicati a temi di volta in volta particolari.

<sup>11</sup> È questa la tesi che si può riprendere da Merleau-Ponty: U.J. ORGANISTI, *MerleauPonty: la percezione come atto e l'ingiustificabile indeclinabilità del soggetto*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 110 (2018) 79-97.

<sup>12</sup> J.-B. BRENET-L. CESALLI (dir.), *Sujet libre. Pour Alain de Libera*, Vrin, Paris 2018.

<sup>13</sup> Si potrebbe qui integrare utilmente e far interagire la prospettiva di A. Badiou, tra le numerose opere del quale si veda A. BADIOU, *Inestetica*, Mimesis, Sesto San Giovanni (Mi) 2007.

<sup>14</sup> BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, cit., XXXVII-XLIV; Id., *Teologia biblica*, in AA.Vv., *Iniziazione alla pratica della teologia*, I, *Introduzione*, Brescia 1986, 197-251; 232-238.

<sup>15</sup> S. DIDONÈ, *La libertà necessaria. Conversazioni su Filosofia e Teologia*, con i contributi di S. Didonè, R. Tommasi, M. Epis, G. Trabucco, L. Biasi, Proget Edizioni, Albignasego (Pd) 2017.

ma ancora genericamente. L'atto perfettivo deve/dovrà fare intervenire una dimensione o una qualità assoluta, che a sua volta è/si sia anticipata. Teologale è l'atto che riguarda l'assoluto in quanto decide del proprio rapporto con esso e, alla fine, decide dell'assoluto stesso; ma l'evidenza di questo atto è propriamente soltanto l'evidenza teologale, cioè la cristologia, ovvero l'atto che abbia in quanto tale quella stessa qualità.

Ci si deve chiedere se ciò valga per ogni atto. In un senso, sì e no, perché il carattere processivo, cioè la temporalità e la corporeità dell'atto, fa sì che l'atto dell'uomo non sia mai o subito l'atto perfettivo; ma anche che non sia estraneo o indifferente a esso<sup>16</sup>.

Tutta *L'Action* è organizzata in funzione di un approdo "teorico" alla questione del senso, che ritrova l'inizio, cioè alla questione pratica, che decida dello scarto costitutivo della sua genesi.

Il corpo dice infatti che c'è una genesi del soggetto a partire dalla base materiale, che è la corporeità, la sensibilità, la percezione; in ciò Blondel anticipa la fenomenologia contemporanea, anche se con un approccio diverso. Ma questa dimensione "genetica", che costituisce la sfera affettiva e della passività, non diviene effettiva se non in quanto invoca ed esige la scelta come inevitabile e inaggirabile. Le due istanze significate dal riferimento all'estetico e al pratico indicano entrambe l'integrazione dei due paradigmi, che avviene solo nell'atto.

Vi è cioè il problema di mantenere entrambe le vie – quella genetica e quella pratica – che devono essere riprese e articolate proprio perché riguardano il corporeo e la decisione, che in ultima istanza rischiano di rimanere dissociati.

Blondel, per designare il carattere radicale e il rilievo dell'azione, adopera o addirittura conia il termine di "opzione": la decisione o la scelta è l'opzione e l'opzione è quella decisiva del realismo dell'atto. "Scelta" è, d'altra parte, riferita anche ad altre situazioni, non decisive. L'atto è in ogni caso l'opzione dell'azione.

Con il riferimento all'azione si utilizza una terminologia sintetica per indicare la sintesi in cui il fenomenologico tocca e riguarda l'ontologico; ma sua caratteristica peculiare è di essere e di porsi sempre nel finito e/o nel contingente, in cui l'evidenza non si dà se non come "attrazione", come attesa, come anticipazione o come ripresa, perché essa, in quanto tale, non è se non cristologica. Di qui il ricorso alla Eucaristia e alla attività sacramentale come verità peculiare di questa co-implicazione.

---

<sup>16</sup> La lettura che di Blondel offre A.E. van Hooff è radicale, ne difende lo statuto filosofico e nello stesso tempo sostiene il carattere realistico del suo approdo; ossia che una teoria dell'atto della fede è teoria della irriducibilità dell'atto sulla teoria: Blondel è la teoria di questa irriducibilità. Si vedano A.E. VAN HOOFF, *Die Vollendung des Menschen: Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Herder, Friburg 1983; ID., *L'acte de foi ou la dialectique du concret*, in M. LECLERC (ed.), *Blondel entre l'Action et la Trilogie*, Lessius, Bruxelles 2003, 259-270; ID. *Le drame de l'épistémologie étriquée. La mise au point du "Monophorisme"*, in E. TOURPE (ed.), *Penser l'être de l'action. La méthaphysique du "dernier" Blondel*, Peeters, Leuven 2000, 299-316.

Il problema è di vedere l'esito del percorso; se, cioè, la tematizzazione dell'opzione che è la fede soprannaturale, che è atto di consenso e di recezione, passivo, ma in forma attiva, interessa e investe tutto il processo nel mentre lo eccede. Questo problema attraversa tutta *L'Action*, come problema dell'articolazione tra istanza trascendentale ed evidenza o compimento.

L'atto – anche espresso con la terminologia tradizionale che parla di *actus essendi* – è partecipazione a quello di Dio; il problema antropologico è implicato radicalmente come problema dell'articolazione del suo carattere veramente trascendentale, che conduce tutto il processo ed è presente anche quando non c'è l'evidenza, e del suo carattere costitutivo del senso dell'atto. In ordine a questa articolazione, non è sufficiente la tematizzazione della dimensione della passività e del suo aspetto di antecedenza ovvero di ulteriorità rispetto alla coscienza. Il mero riferimento alla dimensione di passività non risolve il problema della libertà, implicato nella questione dell'atto – o dell'estetico e del pratico.

Non tutto ciò che precede è passivo. La corporeità è abilitante l'uomo; tuttavia il problema per cui il soggetto è già in qualche modo attivo e capace dell'atto prima della coscienza è pertinente, ma lascia aperta la questione del perché e in che senso il soggetto sia già e non sia già un soggetto. Nel processo che mette in opera ne *L'Action* Blondel appare consapevole delle due dimensioni – trascendentale e perfetta – dell'atto, quando – seguendo Scoto – introduce l'essenza della libertà nella condizione antropologica, per cui l'uomo è posto nella condizione di dover porre un atto che esclude il suo contrario; e quando nello stesso tempo riconosce che questa posizione, che ha una pertinenza sul piano trascendentale o formale, deve misurarsi ma non va confusa con l'atto perfetto.

L'assolutezza formale è effettiva, ma è un assoluto relativo, che si traduce nel rapporto tra il processo formale e il reale, in quanto eccedenza o irriducibilità nell'atto effettivo stesso di ogni determinazione materiale rispetto alla sua originaria intenzione.

L'intrecciarsi dei due problemi si produce invece quasi sempre – anche in altri autori – a favore del trascendentale e di un processo ascendente dal trascendentale al reale, secondo un intellettualismo che si vorrebbe "realista", ma che è ancora una figura metafisica della corrispondenza<sup>17</sup>.

Riconoscere invece che solo e proprio così si produce il rapporto della verità all'uomo è l'apporto proprio della fenomenologia, che abbandona un modello di tipo

---

<sup>17</sup> In teologia, oltre all'apprezzamento dell'intreccio delle componenti dell'antropologia, mentre si assume il duplice aspetto del carattere costitutivo o generativo dell'atto e della sua qualità veritativa, essendo questi inseparabili, per sottrarsi al trascendentalismo ovvero alla ingiustificabilità per l'assenza del fondamento, si fa appello – proprio a motivo della sua propria ingiustificabilità – barthianamente all'evento e alla sua "storicità". Cf. V. HOLZER, *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophie*, Cerf, Paris 2017.

deduttivo, rispetto al quale essa rimane alternativa<sup>18</sup> disponendo l'irriducibilità della teologia e il carattere interno e autonomo dell'antropologia.

## 2. Pastorale, liturgia e spiritualità

L'integrazione del pratico permette di far uscire dall'ambiguità le categorie e la questione dell'estetico e dell'affettivo, restituendo giusto peso alla tematica del desiderio, che è il parallelo altrettanto essenziale, dal punto di vista fondamentale, dell'atto; sottraendola, cioè, a una sua "ontologizzazione", che di fatto annulla la storia, con l'ennesima riduzione metafisica che impatta la problematica dell'evidenza, la quale resta ancora un'evidenza di tipo metafisico ascritta come appartenente immediatamente al desiderio.

Il desiderio rimane una dimensione costitutiva della absolutezza dell'uomo; ma lo è altrettanto la sua possibilità di scegliere tra bene e male. Nessuno dei due è l'assoluto, ma entrambi lo riguardano. Il desiderio non va confuso con la verità; ma solo nel loro incontro si produce la verità dell'uno e l'evidenza propria dell'altra.

A questa integrazione fanno segno tutte e tre le dimensioni o i tre ambiti privilegiati qui nell'analisi e soprattutto la figura dell'effettività spirituale, che costituisce la sintesi che si cerca quando essa si dà effettivamente o praticamente.

In questo senso si tratta di tre ambiti – di tre "estetiche" o di tre "poetiche" – nei quali tutti e in ciascuno diversamente si declina concretamente o – letteralmente – è "in opera" l'articolazione suggerita dal nesso in esame.

La pastorale, che considera il rapporto tra forma della fede e forma della Chiesa<sup>19</sup>, è il darsi effettivo della Chiesa piuttosto che la sua comprensione a monte di esso.

---

<sup>18</sup> L'istanza significata da Blondel era quasi incomprensibile per l'epoca e la portata della sua intuizione eccede le condizioni di accettazione storiche da parte di un interlocutore che era soprattutto il "teologo". Ci si può domandare se Blondel stesso – il quale peraltro aveva un culto per gli autori spirituali tradizionali – sia riuscito a eseguirla effettivamente con il suo modello formale argomentativo; e se quel modello stesso soddisfi al meglio questa esigenza, che nella parte finale de *L'Action* è descritta come qualità universale dell'atto, che però egli raggiunge al termine di un procedimento argomentativo: quella cioè di assumere il compimento come un dono di Dio. Il limite di Blondel è che egli stesso accentua il momento trascendentale in forza del principio della necessaria corrispondenza tra condizione e compimento; e introduce il sacramento – come anche il *vinculum* cristologico che si identifica con Dio come predestinazione di Gesù Cristo nella creazione – alla maniera in cui la scienza utilizza l'esperimento, in qualche modo ontologizzando la fenomenologia, riducendola alla descrizione dei nessi costitutivi dell'azione umana e quindi del tutto dell'uomo, e assegnando poi all'ontologia la dimensione della verità.

<sup>19</sup> Si veda il contributo di A. Toniolo, *Infra* 105-113.

In questo senso si può parlare di “visione”, come diceva lo stesso Blondel, se se ne sottolinea l'aspetto specifico di contemporaneità.

Il problema dell'articolazione dei due aspetti va compreso cioè a livello teorico, proprio perché il pratico non è regionale, ma costituisce la dimensione o il carattere realistico del senso dell'atto – in questo caso dell'atto o dell'agire ecclesiale –, della sua determinazione limitata e insieme della sua intenzionalità o qualità assoluta.

La stessa distinzione, mutuata da Ch. Theobald<sup>20</sup>, che oppone forma della chiesa e forma della fede, risulta problematica, perché la Chiesa non può essere superata o “bypassata” nella sua effettività, in quanto è relativa alla qualità mistico/sacramentale, che non è facoltativa.

Anche la dimensione “popolare” della fede e della Chiesa può essere letta e compresa adeguatamente solo alla luce della sua dimensione veritativa; e lo si può fare se e perché essa dice la verità anche dell'atto liturgico. La devozione accentua, cioè, una componente essenziale e irriducibile dell'atto di fede<sup>21</sup>.

La liturgia è introdotta dallo stesso Blondel come cifra del comportamento dell'uomo; egli assume il sacramento cristiano perché questo realizza la dimensione simbolica dell'atto umano.

L'atto liturgico è l'atto in cui il soggetto co-determina l'evidenza stessa di Dio, in qualche modo – si dice – a motivo e a procedere dal realismo proprio dell'incarnazione. Ma ci si deve chiedere quale realismo competa alla liturgia stessa in quanto tale, precisamente in quanto azione<sup>22</sup>. Si tratta in essa di un esempio specifico o precipuo e assolutamente singolare non solo del nesso tra agire e patire mediato dal riferimento al costitutivo al corporeo, ma del rapporto tra i “due” assoluti – l'assoluto antropologico e quello reale –.

Naturalmente, ci si deve chiedere quale liturgia; e si deve precisare che si tratta della liturgia cristiana, non dei sacrifici veterotestamentari né di un generico rimando alla necessità del rito o del simbolo.

La spiritualità risulta la più feconda perché riguarda le relazioni con gli altri, ma anche le forme ogni volta uniche e singolari della fede. Essa indica l'universale, o meglio pone e risolve praticamente la questione del rapporto tra universalità e singolarità, in quanto l'unicità non è pensabile se non nel registro dell'assoluto; ma qui essa si dà come evidenza dell'atto o come suo realismo.

---

<sup>20</sup> CH. THEOBALD, *Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique*, Cerf, Paris 2015.

<sup>21</sup> G. TRABUCCO, *Religiosità popolare, liturgia e fede*, in *Teologia* 27 (2002) 89-93; ID., *Per un'estetica della religiosità popolare. Un ripensamento*, in *Studia Patavina* 64 (2017) 1-13.

<sup>22</sup> In questo senso un autore come Jean-Yves Lacoste può parlare del liturgico come dell'“anaffettivo”. Si veda J.-Y. LACOSTE, *Présence et Parousie*, Ad Solem, Genève 2006; ID., *L'intuition sacramentelle. Et autres essais*, Ad Solem, Genève 2015.



Essa mostra e realizza un atto "eccessivo" che porta sul reale in quanto costituisce la scelta del bene proprio in quanto presa di distanza dal male e in quanto rifiuto di compierlo<sup>23</sup>.

### 3. Appunti per un chiarimento

Il vero problema che pone la questione del rapporto tra estetico e pratico è quella dell'articolazione dell'affettivo e dell'atto, del desiderio e della decisione, ossia insieme dell'aspetto pre-soggettivo o pre-coscienziale, ma non a monte del soggetto, e del rilievo della scelta, la cui sintesi costituisce e indica il nucleo fondamentale di riferimento nella dimensione assoluta dell'atto.

La riflessione esige che si chiarisca quale rapporto vi sia tra l'estetico, il passivo e l'affettivo, allo scopo di riscattare l'estetico dal rischio di significare una pura teoria della coscienza ovvero della manifestazione, secondo il rischio proprio anche della recezione "teologica" della stessa fenomenologia; e per chiarire perché si associ l'estetico al pratico, ognuno dei quali pone problemi specifici che possono essere assunti e risolti solamente in una prospettiva che domini positivamente le opposizioni.

Nella categoria di "figura"<sup>24</sup>, che è categoria propriamente estetica, convergono la dimensione antropologica, che riguarda la relativa autonomia e la consistenza dell'antropologia, e la dimensione teologica, che designa la verità più che la figura o la verità della e *nella* figura stessa.

In questo senso, nell'articolazione che la figura realizza della dimensione affettiva e manifestativa del patetico, emerge un primato dell'affettivo, inteso come desiderio e come punto di sintesi di intelligenza e di volontà. L'affettivo appare in primo piano in quanto è *ciò che si deve decidere*. All'affettivo inerisce, cioè, una intenzionalità assoluta; questa si manifesta e si realizza come necessità della scelta essendo la sua dimensione assoluta.

---

<sup>23</sup> Si veda CH. THEOBALD, *La "théologie spirituelle". Point critique pour la théologie dogmatique*, in *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995) 178-198; G. TRABUCCO, *Teologia fondamentale e teologia spirituale*, in *Teologia* 32 (2007) 331-338; ID., *L'esperienza spirituale come questione dell'atto della fede. Considerazioni per una teologia spirituale*, in AA.VV., *La fede. Dire Dio dicendo sé*, Glossa, Milano 2015, 99-136; A. RAMINA-R. TOMMASI-G. TRABUCCO, *L'esperienza cristiana. Percorsi di filosofia, teologia e spiritualità*, Glossa, Milano 2016.

<sup>24</sup> H.-U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. I. Percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 113-642; BEAUCHAMP, *La figure dans l'une et l'autre Testament*, cit.; ID., *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Cerf, Paris 1992, 41-56; ID., *L'interprétation figurative et ses présupposés*, in ID., *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, cit., 57-68; ID., *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, cit., 219-237; 351-367.

Questa appartiene alla struttura affettiva dell'umano – *desiderium naturale videndi Deum*<sup>25</sup> –, ma pone la questione di una scelta radicale, che è sempre tra vita e morte. Un'ermeneutica biblica la identifica e la esegue facendo una fenomenologia del corpo e dell'aspetto presoggettivo dell'uomo, a partire dal linguaggio, il cui referente è in realtà l'affettivo radicale, cioè il desiderio di bene dell'uomo, il suo desiderio di verità o il suo desiderio vero; per cui non si tratta mai dell'atto separato dall'affettivo e/o viceversa, ma della loro sintesi pratica, che supera e realizza le strutture tensionali dell'umano, *in primis* quella di corpo e parola<sup>26</sup>.

La figura, con il suo spessore letterario, dà corpo al primato dell'affettivo, in quanto è la sua manifestazione propria e originaria. Essa è una determinazione del soggetto che a suo modo agisce in qualità di regola costitutiva della soggettività; non ha lo statuto di un postulato o di un concetto, ma piuttosto quello poetico e simbolico di un *exemplum* che prefigura un possibile per l'uomo e dell'uomo.

Questo consente di chiarire il significato vero del passivo. Ci sono certo delle condizioni dell'atto; ma chiamarle passive non è sufficiente ed è ultimamente equivoco. Vi è infatti un processo, in qualche modo autonomo, della figura; ma essa pone sempre la necessità di una scelta tra il bene e il male o il minor bene. Il male infatti si produce perché l'uomo è posto sempre nella condizione di volere e di dover scegliere sempre il bene; ma non lo può che scegliendo sempre tra molteplici e numerosi beni minori. Non si tratta solamente della virtù etica, che suppone dei gradi, ma del bene e del male, della vita e della morte, cioè del riferimento all'assoluto.

La dimensione formale della scelta, che pone una alternativa, è decisiva per il concetto di libertà; essa implica che si tratti sempre di una opzione del bene, ma che si dà sempre soltanto come scelta tra beni finiti. La prospettiva biblica articola questi tre aspetti istituendo la necessità e il carattere assoluto del finito, per cui «la libertà si deve allora comprendere come desiderio di verità»<sup>27</sup>.

Si possono perciò e si devono distinguere non solo l'estetico e il patetico, ma anche l'affettivo e il figurale, che il riferimento al poetico è in grado di designare in quanto articolazione della dimensione di passività e di attività. Ma non si può stabilire un rapporto di deduzione o di derivazione, perché, in un senso, le dimensioni sono cooriginarie. L'atto è la forma di questa cooriginarietà poiché la produce in quanto è ingiunta al soggetto che ne è autorizzato e capacitato, perché a sua volta ciò che egli produce lo costituisce.

---

<sup>25</sup> O. BOULNOIS, *Les deux fins de l'homme. L'impossible anthropologie et le repli de la théologie*, in *Les Etudes Philosophiques* (2/1995) 205-222; Id., *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Age*, Puf, Paris 2013.

<sup>26</sup> BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, cit., 3-49.

<sup>27</sup> O. BOULNOIS, *Augustin, la faiblesse et la volonté*, in A. DE LIBERA (éd.), *Après la métaphysique: Augustin?*, cit., 77.

Si dice che l'atto non ha evidenza; ma mentre una prospettiva come quella di Blondel la raggiunge in qualche modo ancora "negativamente", la Bibbia lo fa con una considerazione dell'uomo che è sempre da subito istruita dalla sua dimensione trascendente e non raggiunta o guadagnata solamente alla fine.

La dimensione realistica non solo non esclude l'assolutezza, ma la realizza; ed essa non può essere tematizzata se non così. Per la teologia la base è la rivelazione, per la filosofia lo è il carattere assoluto dell'atto; ma si tratta dello stesso realismo secondo il regime proprio di entrambe.

Non è corretto pensare che l'antropologia sviluppi una via ascendente e la teologia una discendente; invece solamente l'atto, nella sua irriducibilità, realizza una articolazione o una relazione reale delle due.

L'affettività mostra il suo senso nell'atto che essa provoca, ma anche che l'atto stesso produce. Essa emerge nella sua insuperabilità solo nell'atto che essa propizia come componente essenziale del senso; solamente, cioè, nell'atto che essa propizia, ma da cui a sua volta è assunta e decisa radicalmente.

Solo questo chiarisce l'uso vero del riferimento al pratico; che non è formale, come una alternativa tra scelte omogenee, ma è libero e necessario insieme. Il libero arbitrio pone il problema dell'assoluto; ma l'atto comunica l'assolutezza all'affetto e la riceve da esso, in un mutuo condizionamento nel quale consiste l'acquisizione maggiore della fenomenologia contemporanea in consonanza con il significato più profondo del dibattito classico<sup>28</sup>.

Il rilievo, la pertinenza e i limiti della dimensione o della componente di passività consiste nel fatto che essa non solo esige di tematizzare l'atto, ma di riconoscere e di affermare, praticamente, che esso ha a che fare con la verità e non soltanto con il senso. È questo – filosoficamente – lo spazio proprio della teologia, che come affermazione positiva sfugge alla filosofia, ma anche e più ancora alle scienze – comunque determinate –, le quali pure mettono in evidenza, al loro modo proprio, la passività come costitutiva; e che nondimeno può e deve essere tematizzata anche a livello filosofico, a motivo dell'atto.

Il carattere non esterno dell'atto alla verità dice che la scelta è l'atto in qualche modo compiuto già dal punto di vista antropologico; per cui nella passività non si tratta solamente di una generica "apertura", meramente passiva. Ogni attuazione è propriamente un atto vero dell'uomo; ma si deve dire nello stesso tempo che esso è anche essenzialmente incompiuto. È ciò che si afferma quando si rivendica l'assolutezza e il compimento anche all'antropologia e che la Bibbia esprime nei termini del

---

<sup>28</sup> A. SCHNELL, *En face de l'extériorité. Levinas et la question su sujet*, Vrin, Paris 2010; BOULNOIS, *Augustin, la faiblesse et la volonté*, cit., 51-77; ID., *Désirer la vérité. Du libre arbitre à la liberté selon Aristote, Augustine et Duns Scot*, in GILON-BROUWER (coord.), *Liberté au Moyen Âge*, cit., 17-51.

riferimento alla creazione, la quale, a suo modo, costituisce ed esibisce un eccesso di Dio; ma che insieme – come nel *Cantico dei Cantici* – non dimentica mai il limite, perché l'uomo e il suo atto non sono il compimento, ma la sua "immagine" o la sua parabola reale.

La forma estetica è, di per sé, una specie di protezione. Una verità che sia presentata sotto la sua custodia, è velata e non potrà mai essere imposta per mezzo di un semplice ragionamento né mediante verità incontestabili. Essa non potrà arrivare fino a noi e essere recepita senza il concorso della nostra libertà di interpreti [...]. D'altro canto, una composizione poetica non raggiunge la propria destinazione se non ha luogo una appropriazione soggettiva<sup>29</sup>.

L'atto non è deducibile da alcuna "bellezza perfetta" (Ez 16). E, d'altra parte, il proverbio può ingannare (Ez 18), perché insegna una verità totale o universale a procedere da e per rapporto a una situazione sempre particolare; ma questa articolazione esige sempre un atto o una decisione che decide della verità decidendo della situazione presente<sup>30</sup>.

Due delle più belle collette di ispirazione e di sapore agostiniano che la liturgia dispone nel corso dell'anno – rispettivamente nella XX e XXI domenica del tempo ordinario del messale romano – esprimono bene ciò di cui si tratta nell'estetico vero: esse segnalano che l'invisibilità dei beni preparati da Dio per coloro che lo amano istituisce ed esige un atto di amore che si intenziona a lui e che passa attraverso e nello stesso tempo sopra ogni cosa, in ordine all'accesso a quegli stessi beni che assumono la qualità di una promessa che eccede la misura di ogni desiderio.

D'altra parte, la dimensione universale e assoluta dell'intenzionalità dell'uomo, che fa l'unità del volere, lo pone nella condizione di poter amare solamente nella misura di ciò che gli è comandato e di poter desiderare solo una verità che si anticipi effettivamente, affinché il suo atto finito, che si determina sempre temporalmente e corporalmente – "tra le vicende del mondo" –, sia la modalità effettiva di accesso a essa.

Vi sono due blocchi tematici o due dimensioni insuperabili a riguardo della scelta: da un lato l'inevitabilità della scelta e il difetto o la "mancanza" di argomenti meramente conoscitivi o assoluti a favore di una scelta piuttosto che di un'altra; dall'altro il fatto che ogni scelta dell'uomo decida della alternativa assoluta tra vita e morte, bene e male, verità e falsità, tra Dio e il suo contrario. Essa non è mai l'assoluto ma in essa ne va sempre dell'assoluto.

---

<sup>29</sup> P. BEAUCHAMP, *La personificazione della Sapienza in Proverbi 8, 22-31: genesi e orientamento*, in G. BELLIA-A. PASSARO (curr.), *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Piemme, Casale Monferrato (AI) 1999, 191-210: 191.

<sup>30</sup> P. BEAUCHAMP, *Le Proverbe et le réponse*, in Id., *Pages exégétiques*, Cerf, Paris 2005, 241-260.

Il processo e il suo rilievo sono legati a questa distinzione, la cui virtuosità e fecondità non è possibile che nell'atto, che ha in ciò il suo proprio "eccesso".

La cosa interessante è che il tratto incompiuto e compiuto nello stesso tempo dell'atto, non solamente non si escludono, ma si danno sempre insieme. È questa la lezione del comandamento del sabato, che ha carattere strutturale e strutturante per la comprensione biblica, perché segnala la verità dell'azione umana in quanto umana: il sabato è il sabato di Dio, mentre prescrive il sabato dell'uomo, che in realtà è chiamato ad astenersi da ogni azione, perché è in questione la sua qualità teologale<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> P. BEAUCHAMP, *In principio Dio creò il cielo e la terra. Gn 1,1-2,2*, «La Parola per l'assemblea festiva» (PAF) 18, Queriniana, Brescia 1972, 15-28; ID., «E fu sera e fu mattina» (Gn 1,1 - 2,4a), in AA.VV., *Il tempo*, in *Parola, spirito e vita* 36 (2/1997) 25-36; ID., *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 307-312; ID., *Testament biblique*, Bayard, Paris 2001, 145-161; A. WÉNIN, *Il sabato nella Bibbia*, EDB, Bologna, 2006.

PARTE SECONDA

IL «PRATICO», LA TEOLOGIA E LA CHIESA

## L'ecclesiologia come teologia pratica

---

*Gilles Routhier*

Intraprendendo gli studi di ecclesiologia circa 25 anni fa, ho voluto formulare la mia domanda di ricerca a partire da una chiesa locale; porre una simile domanda voleva dire prendere le distanze da una tradizione, nella quale la riflessione ecclesiologica partiva da una considerazione della chiesa intesa senza ombra di dubbio come universale, anche quando non sempre si precisava quello che si intendeva con questa espressione, dal momento che nella lingua francese *chiesa universale* traduce due espressioni latine, *ecclesia universa* e/o *ecclesia universalis*<sup>1</sup>, designando quindi due realtà differenti. Del resto, la chiesa di cui si parla spesso in questi studi ecclesiologici non ha un'esistenza storica concreta<sup>2</sup>. Si tratta di una chiesa «cosificata», preesistente alla sua esistenza storica o che si evolve al di fuori di contesti particolari; in qualche modo: un «essere di ragione», secondo l'espressione di Henri de Lubac. Oltretutto in quegli inizi della mia ricerca mi era stato chiesto di interessarmi alle pratiche di governo messe in atto nella chiesa locale di Québec; anche questo orientamento contribuiva a iscrivere la mia ricerca in uno spazio poco frequentato dai teologi, ossia quello dello studio delle pratiche di una chiesa o della vita di una chiesa. Certamente gli storici e i sociologi avevano l'abitudine degli studi monografici interessandosi alle situazioni locali e alle pratiche ecclesiali. In effetti in queste discipline c'è una lunga tradizione in questo senso. Tuttavia desideravo che il mio studio rientrasse nel campo proprio della teologia, e questa scelta già creava delle difficoltà ma, in ogni modo, non volevo che esso dipendesse dalle scienze delle organizzazioni o di quelle del governo delle istituzioni come sono insegnate nelle scuole d'amministrazione pubblica.

Come scrivevo nell'introduzione della mia tesi:

un tale problema [il governo della diocesi di Québec] non potrebbe essere trattato per la sola analisi del funzionamento della chiesa con l'aiuto dei metodi della sociologia delle organizzazioni o dell'analisi istituzionale. Queste analisi che dimostrano il funzionamento di un sistema o di un campo sociale conducono a una sociografia, cioè alla rappresentazione delle relazioni all'interno di un gruppo sociale determinato. Pur prezioso, anzi indispensabile che esso sia, un tale approccio resta troppo limitato quando si tratta di esaminare a fondo il governo della chiesa di Dio. Non si vorrebbe, in effetti, lasciar da

---

<sup>1</sup> Vedi R. PAGÉ, *Note sur la terminologie employée par le «Code de droit canonique» de 1983 pour parler de l'Église*, in *Le Nouveau Code de droit canonique*, Ottawa 1986, 271-274.

<sup>2</sup> Vedi il dibattito Kasper-Ratzinger.

parte delle questioni ben più importanti: il rapporto tra questo tipo di funzionamento e l'essere ecclesiale, cioè la natura comunicazionale della chiesa; o ancora la pertinenza di questo funzionamento al riguardo della missione della chiesa in una data società.

Formato alla scuola domenicana nei confronti della quale ho un debito intellettuale che mai saprò colmare, ho avuto fortunatamente per maestro in ecclesiologia Yves Congar<sup>3</sup> la cui opera, nella quale mi ero immerso dopo i miei primi anni di studio in teologia e di cui non ho finito di esaurire le feconde intuizioni, doveva servirmi da guida e riferimento lungo tutto il mio percorso<sup>4</sup>.

Secondo le mie conoscenze, è Yves Congar che per primo, almeno nell'epoca contemporanea, formula delle domande epistemologiche di enorme portata a proposito dell'ecclesiologia. Egli già intuisce queste domande e ne «toglie il velo», se così si può dire, in un saggio dal titolo suggestivo, *Vie de l'Église et conscience de la catholicité* (*Vita della chiesa e coscienza della cattolicità*), formulando già nel 1937 qualche risposta che gli consentiva, nel corso della sua riflessione, di andare ben più lontano di quello che gli permetteva il contesto dell'epoca. In effetti, egli avanza in punta di piedi poiché intravede l'obiezione: uno studio nel quale il mistero della chiesa non sia considerato «nella sua essenza» può provocare lo sdegno o il disprezzo, in quanto la chiesa «sembra legarsi meno all'essenziale del suo mistero che a un aspetto accidentale e periferico della sua vita»<sup>5</sup>. Egli riflette, a partire specialmente dall'esempio dell'espansione cristiana presso i pagani tale quale ce la presenta la Scrittura, sul rapporto tra la vita della chiesa e la coscienza che essa sviluppa progressivamente di se stessa. In Pietro e in Paolo, osserva Congar, la coscienza dell'universalità della chiesa non viene da un'ingiunzione del Signore alla quale essi si appellerebbero, ma da una presa di coscienza progressiva che si realizza

---

<sup>3</sup> Il mio direttore di tesi è stato il prof. Hervé Legrand. Non ho mai seguito un corso di Yves Congar, ma egli è stato per me, attraverso i suoi scritti, un vero maestro.

<sup>4</sup> Il testo che segue rende conto delle mie scoperte degli anni Ottanta, approfondite successivamente, in particolare, durante la redazione dell'«opera di sintesi» su Congar in collaborazione con Joseph Famerée per la collezione *Initiations aux théologiens* (Cerf, Paris 2008). Esse beneficiano ugualmente degli stimoli e dell'emulazione provocati dall'eccellente tesi realizzata sotto la mia direzione (tra Université Laval e Institut catholique de Paris) da Mariusz Jagielski sull'ecclesiologia di Yves Congar. Il contenuto di questa tesi ha attirato la mia attenzione su del nuovo materiale che completava la documentazione che avevo raccolto e il lavoro di Jagielski negli archivi di Congar mi permetteva di vedere ancor più chiaramente l'itinerario del teologo domenicano in ambito ecclesiologico.

<sup>5</sup> Y. CONGAR, *Esquisse du mystère de l'Église* (Unam Sanctam, 8), Cerf, Paris 1953<sup>2</sup>, qui 1941, *Avertissement*, 7.



sempre per l'azione concertata di *fatti* e da un'illuminazione dello Spirito Santo. [...] La coscienza dell'universalismo cristiano ritorna sempre a dipendere dai fatti e dalla vita della chiesa animata per lo Spirito Santo<sup>6</sup>.

In seguito all'analisi di altri esempi, egli conclude che «è realizzando se stessa come universale che la chiesa ha preso coscienza della sua universalità»<sup>7</sup>. E aggiunge: «In questa scoperta progressiva che fa la chiesa della sua legge interiore nel momento stesso in cui la vive, sono ancora i fatti e la vita che fanno comprendere, successivamente, il senso e la vera portata delle esperienze anteriori»; la sua vita la conduce «a “realizzare” veramente delle cose che erano come nascoste in alcune dichiarazioni o in alcuni fatti anteriori, ma del cui senso e portata non aveva preso veramente coscienza»<sup>8</sup>. È a partire da quello che accade in alcuni luoghi particolari, ad Antiochia o a Cesarea di Filippo, e che può apparire banale, che la chiesa apprende qualche cosa d'importante e che poi è fatto oggetto della sua riflessione. E annota: «È realizzandosi che la chiesa si comprende, è accadendo che essa prende coscienza di sé»<sup>9</sup>.

Questo rapporto tra la vita della chiesa e la ripresa sul piano concettuale di questa esperienza (la coscienza di quello che se ne ha, coscienza che si manifesta nei discorsi o, nel caso, attraverso un'ecclesiologia) rappresenta un'intuizione importante di padre Congar. Nello stesso *Esquisse*, egli aggiunge questa osservazione veramente pertinente sul soggetto del rapporto tra la vita della chiesa – la sua esperienza storica – e la coscienza che essa ha forgiato di sé:

Si ha a che fare con un ordine di cose che non si comprende solamente nei testi e negli enunciati, ma che comprende se stesso *facendosi* [...] La vita della chiesa come tale è un «luogo teologico» necessario [...] È una maniera di esaminare le cose strettamente libresco e scolare quella che vorrebbe non interrogare che i testi, mentre l'istituzione conosce e comprende se stessa vivendosi<sup>10</sup>.

Congar è senza dubbio influenzato qui dal suo confratello e amico M. D. Chenu, responsabile di Sulchoir, che si interessava anche lui sulla domanda dello statuto dell'esperienza e della vita della chiesa, a partire questa volta da una profonda interrogazione sulla teologia e sulla domanda dei luoghi teologici<sup>11</sup>. Inizialmente questa riflessione era cominciata dal loro stesso maestro, padre Gardeil, che aveva intrapreso

---

<sup>6</sup> CONGAR, *Vie de l'Église et conscience de la catholicité*, in *Id*, *Esquisse du mystère de l'Église*, cit., 119.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, 123.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>11</sup> Chenu ha molto riflettuto su questa questione. Si veda uno dei suoi ultimi scritti sulla questione: *Les lieux théologiques chez Melchior Cano*, in *Le déplacement de la théologie. Acte du colloque méthodologique de février 1976*, Beauchesne, Paris 1977, 45-50.

un'approfondita riflessione sul dato rivelato e sui luoghi teologici<sup>12</sup>. Nella prefazione della seconda edizione dell'opera di Gardeil (1932)<sup>13</sup> Chenu condanna quella teologia che si sviluppa a partire da tesi per le quali successivamente si cerca delle argomentazioni «ex Scriptura, ex Traditione, ex ratione vel ex conventia», seguendo lo schema elaborato a partire dal concilio di Trento. Egli se la prende, come farà Congar in seguito<sup>14</sup>, con una teologia del *Denzinger* dove tutta la documentazione fondamentale si trova raggruppata; seguendo il linguaggio di Congar, diremo che questa è una teologia «essenzialmente dei testi».

Approfondendo la riflessione oltre quella del suo predecessore e maestro, Chenu sollecita la necessità dell'uscita dall'organizzazione della tecnica teologica, dipendente dalla polemica post-tridentina e che si sviluppa partendo dall'enunciato dottrinale seguendo lo schema della prova *ex Scriptura, ex Traditione, ex ratione, ecc.*; a dirla in breve, una teologia che non procederebbe che a partire da testi. Per Chenu questa forma di teologia, dove il lavoro teologico non procede che a partire da testi, che servono solo da prova all'argomentazione, è «interamente da revisionare», poiché questo metodo, nel quale non si fa appello alla Scrittura se non a titolo di prova, al fine di rendere testimonianza alla verità della dottrina o per giustificarla, non può a lungo termine che causare un grave torto alla critica storica dei testi, alla teologia positiva del dato, anzi alla stessa speculazione sistematica. Chenu, che difende l'autonomia dei metodi<sup>15</sup>, sostiene la causa di una «riforma della teologia», tale quale è implicata nell'opera di Ambroise Gardeil. Egli, che aveva fatto il patto con i suoi discepoli e amici Congar e Féret di convogliare nella chiesa quello che c'era di buono nel modernismo e di liquidare la teologia barocca<sup>16</sup>, l'anno successivo conclude dicendo: «Fin tanto che non sarà rimaneggiata a fondo l'economia dell'argomentazione nell'insegnamento

---

<sup>12</sup> Vedi A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, Cerf, Paris 1932<sup>2</sup>, 190-230. Egli svilupperà in seguito la sua riflessione sui luoghi teologici in *La notion du lieu théologique*, Gabalda, Paris 1908 e *Lieux Théologiques*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 9/1, Letouzey et Ané, Paris 1926, coll. 712-747. Si veda anche di M. D. CHENU, *De Melchior Cano au P. Gardeil. La méthode de la théologie*, in *Revue dominicaine* 37 (1931) 665 e l'articolo di R. HOURCADE, *De Melchior Cano au P. Gardeil*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1910) 239-244.

<sup>13</sup> Questa è ripresa sotto il titolo *Le donné révélé et la théologie*, in M.-D. CHENU, *La Parole de Dieu*, t. 1, *La foi dans l'intelligence* (Cogitatio Fidei, 10), Cerf, Paris 1964, 277-282.

<sup>14</sup> Vedi Y. CONGAR, *Du bon usage de «Denzinger»*, in *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, 111-134. L'articolo era apparso inizialmente nel 1963 in *L'Ami du clergé*, ma la riflessione di Congar sulla questione è anteriore a questa data. Questa stessa critica di *Denzinger-Théologie* si ritrova già in A. GARDEIL che seguiamo qui in *La notion du lieu théologique*, 79.

<sup>15</sup> Egli lo farà di nuovo in *Une école de théologie: le Saulchoir*, Cerf, Paris 1985<sup>2</sup>, qui 1937, 120-122, «Le régime de travail».

<sup>16</sup> Vedi Y. CONGAR, *Journal d'un théologien 1946-1956*, Cerf, Paris 2000, 24, 59 e 70.

comune della teologia (rappresentata dai manuali), il modernismo non sarà liquidato perché non si avrà dato reale soddisfazione alle richieste di metodo di cui si era servito contro la teologia cattolica»<sup>17</sup>. Dietro a questa piccola frase in apparenza insignificante, c'è già implicata una ricerca di grande ampiezza e un'importante riflessione sul rapporto tra vita della chiesa e coscienza che essa ha di sé, tra esperienza di chiesa ed ecclesiologia.

Nel corso di questa riflessione, Chenu pubblicava il suo piccolo opuscolo, *Une école de théologie: le Saulchoir*<sup>18</sup>, testo in origine destinato a uso interno, ma che conobbe una grande risonanza in seguito alla sua pubblicazione. Quest'opera, che sviluppa delle prospettive sulla teologia, la sua evoluzione, il lavoro e il metodo teologico, sarà all'origine di una viva controversia e delle sue «fastidiose» conseguenze. Dopo aver ripreso la questione del «primato del dato rivelato» sulle orme di Gardeil, tutta una sezione nel capitolo della teologia è occupata dal rapporto tra fede e storia; ed è in questo capitolo che ritorna a parlare di luogo teologico. Strettamente legata alla sua riflessione, la nozione di luogo teologico sarà ripresa e potrebbe essere facilmente comparata con l'affermazione di Congar del 1937 sulla vita della chiesa come fonte di comprensione della chiesa stessa. A Chenu importa di collegare la teologia e l'esperienza della fede, poiché la teologia è la fede *in statu scientiæ*. In questa prospettiva allora i luoghi teologici non sono più compresi solamente come dei testi. Il dato rivelato, elaborato da diverse discipline, «sarebbe inopportuno ridurlo a una serie di proposizioni, e a una lista di testi venerabili, in quanto i "luoghi" del credente e del teologo sono tutta la vita positiva della chiesa: i suoi usi/costumi e i suoi pensieri, le sue devozioni e i suoi sacramenti, le sue spiritualità, le sue intuizioni, le sue filosofie, secondo l'ampia cattolicità della fede, attraverso tutta la storia e tutta la vita delle civiltà»<sup>19</sup>. Il superamento che egli opera è quello di concepire il dato, al quale Gardeil aveva accordato il primato, diversamente da un semplice approccio testuale. Chenu, che fonda questa posizione sul fatto che la «Rivelazione si inserisce nel tempo, nel corso della storia centrata sul fatto storico dell'Incarnazione», intravede tuttavia l'obiezione, dalla quale il suo scritto non arriva a essere esente a causa della crisi modernista. Se il dato è consegnato alla storia, esso è allora sottomesso alla critica storica e «questo, in principio, sembra dover gettare la fede nel relativismo». Egli non si lascia pertanto scoraggiare e risolve la difficoltà per il fatto che il teologo è prima di tutto un contemplativo (soggetto della sua tesi di dottorato), che sa discernere l'economia della salvezza a partire dagli avvenimenti e dalla parola di Dio.

---

<sup>17</sup> CHENU, *Le donné révélé et la théologie*, cit., 281.

<sup>18</sup> ID., *Une école de théologie*, cit., 124, 137, 141-142.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 134.

Perciò, egli resta fermo sulla sua proposizione:

Il teologo non ha e non può aver alcuna speranza di trovare il dato fuori della storia, [...] il suo dato non sono le nature delle cose né le loro forme atemporali; sono invece gli eventi rispondenti a una *economia*, la cui realizzazione è legata al tempo, come l'entità è legata al corpo, al di sopra dell'ordine delle essenze. Il mondo reale è questo qui e non l'astrazione del filosofo<sup>20</sup>.

Se è così, e questa sarà la sua conclusione, il teologo deve essere presente al suo tempo «come lo furono al loro un Tommaso d'Aquino o un Bonaventura». In loro si trova un'«apologia» in favore della vita e del reale: «Perché anche la teologia [...] è tenuta a questa stessa legge, se è vero che il "luogo" immediato e immediatamente fecondo dove essa attinge il suo dato è la vita presente della chiesa e l'esperienza attuale della cristianità». Si tratta per Chenu di una protesta contro la condizione di emigrato del teologo o dell'intellettualismo o l'estrinsecismo della teologia che egli appuntava già nel 1932 nella sua introduzione alla riedizione dell'opera di Gardeil. A tal proposito egli scrive che «dei teologi la cui scienza facesse schermo tra loro e la presenza della Rivelazione nello Spirito Santo, sarebbero degli emigrati all'interno della loro propria abitazione». E continua: «Noi siamo stati di quelli che con tutte le loro forze aspirarono a rompere questo stato d'emigrazione al quale la teologia moderna acconsentì alcune volte»<sup>21</sup>.

Essere presenti al proprio tempo, diciamo noi. Eccoci. Teologicamente parlando, è essere presenti al dato rivelato nella vita presente della chiesa e dell'esperienza attuale della cristianità. Ora la Tradizione è *nella fede* la presenza stessa della rivelazione. Il teologo vive di questa: i suoi occhi sono ben aperti sulla cristianità in divenire.

Così guardiamo con una santa curiosità:

l'espansione missionaria [...]

il pluralismo delle civiltà umane [...]

le grandezze originali dell'Oriente [...]

la palpitante e l'irrefrenabile volontà d'unione [...]

il fermento sociale [...]

e al centro di tutto questo, la chiesa militante [...].

Tanti «luoghi» teologici *in atto*, per la dottrina della grazia, dell'incarnazione, della redenzione [...] Pessimi teologi, quelli che immersi nei loro libri e nelle loro dispute scolastiche non fossero aperti a questi spettacoli non solamente nel devoto fervore dei loro cuori, ma formalmente nella loro scienza: dato teologico in pieno svolgimento nella presenza dello Spirito<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 134-135, 137.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 142-143.

In altre parole questo vuol dire che la chiesa deve essere non solamente attenta alla Scrittura, alla parola di Dio scritta, ma ugualmente alla vita del mondo e della chiesa; o, meglio ancora, all'incarnazione del dato rivelato nella vita del mondo e della chiesa, la Parola di Dio nella carne che la conduce a dover leggere contemporaneamente la vita del mondo e la Scrittura. All'epoca questa audace posizione gli provocherà qualche difficoltà, soprattutto a causa della sua attenzione all'esperienza, nozione questa sospetta sulla scia della crisi modernista, che varrà a Chenu le noie di cui sappiamo.

Qualche anno più tardi, nel suo *Avertissement* posto all'inizio dell'edizione del 1941 di *Esquisses du mystère de l'Église*, Congar sviluppa più a fondo questo punto di vista:

È necessario giustificare, mostrando che la stessa natura delle cose lo esige, che la realtà della chiesa supera la coscienza che se ne ha e le espressioni che le si danno, perfino le espressioni ispirate; che delle cose, che non sono nei testi, fanno veramente parte dell'essenza della chiesa; o meglio che non si erano viste prima. Bisogna dimostrare che non è tanto il testo che spiega la realtà della chiesa, bensì che è questa realtà che illumina e fa comprendere il testo; che anche la vita della chiesa, per una parte, finisce a farci entrare nella rivelazione del suo mistero<sup>23</sup>.

Sul piano metodologico ed epistemologico (gnoseologico), usando un'espressione figurata, si può dire che Congar tiene ormai la sua «preda» e non la lascerà più. Ritornato dopo gli anni dell'allontanamento, che l'hanno segnato e che sono trascorsi a contatto con la vita degli uomini e immersi nell'effervescenza pastorale che segnò la Francia nel dopoguerra, egli vuole rilanciare il suo progetto di redigere un *De Ecclesia*. Egli prende allora conoscenza di tutte le «ecclesiologie» che si sono scritte nel periodo della guerra e di quelle che si pubblicavano in quegli anni. È nell'occasione di una recensione del primo volume della sintesi ecclesiologica di Charles Journet<sup>24</sup>, che egli ritorna alla questione del rapporto tra l'ecclesiologia, in quanto trattato a sé stante, e l'esperienza della chiesa concreta. La riserva principale, che egli formula con molta delicatezza e carità, è inerente il metodo di Journet, il quale guarda principalmente al suo punto di partenza e alla concezione che egli fa dell'oggetto dell'ecclesiologia o del «dato» a partire dal quale si può costruire un'ecclesiologia. Congar rileva la grande erudizione di Journet, nel cui manuale vengono menzionati diversi testi quali «san Tommaso, il Codice o ancora altre autorità», ma che «il suo trattato non beneficia di una nozione biblica molto ampia» e che, trattando dei concili, «il diritto canonico attuale risponde meno bene alla realtà concreta di quello che sono stati per la vita della chiesa»<sup>25</sup>. Egli rileva il divario tra il trattato *De Ecclesia* elaborato dal teologo

---

<sup>23</sup> Y. CONGAR, *Avertissement*, in ID., *Esquisses du mystère de l'Église*, Éditions du Cerf, Paris 1953, 7.

<sup>24</sup> C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*, t. 1. *La Hiérarchie apostolique*.

<sup>25</sup> Y. CONGAR, *Trente ans d'études ecclésiologiques. Chronique: années 1939-1946*, in ID., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1963, 569.

svizzero e l'esperienza di chiesa. Riconoscendo comunque la grandezza del pensiero di Journet, è il metodo che quest'ultimo utilizza a creare problema a Congar. È infatti questo metodo che gli sembra insufficiente e inadeguato alla realtà della chiesa. Egli lo spiega così:

Se lo si considera nell'insieme, e se lo si può dire, il metodo seguito e il genere letterario messo in atto, ci si permetterà un'osservazione nella quale si trova, può essere, la ragione di quella specie di insoddisfazione di cui i lettori di questa grande opera ce ne hanno fatto spesso parte. Il padre Journet ha fatto uno sforzo considerabile non solamente di pensiero, ma d'informazione: l'erudizione accumulata nei testi, gli excursus o le note, è considerabile. [...] Ma tante interessanti precisazioni sono date generalmente in una maniera brusca, a partire cioè dal sistema di idee dei grandi commentatori di san Tommaso, così che il vero dato appaia come a sé stante da questo sistema di idee, costituito dalle sue categorie speculative acquisite, spesso filosofiche, più che dal testo biblico o dallo sviluppo della tradizione colta tanto nella vita della chiesa che nei documenti scritti dei Padri e della liturgia. Le distinzioni scolastiche, di cui io mi guardo bene dal sottovalutare la necessità e il grande valore, appaiono allora meno come il risultato di uno sforzo per chiarire e costruire scientificamente il dato, che come dato in sé stesso con il quale la teologia è in contatto e sul quale essa esercita direttamente la sua contemplazione<sup>26</sup>.

Riassumendo: se egli ammira la potenza concettuale e speculativa di Journet, egli resta persuaso «che una trattazione più decisamente storica», radicata «nelle prospettive bibliche *prima di tutto*», sarebbe stata più feconda.

Congar, che insegna teologia a partire dagli inizi degli anni Trenta, ma che non ha ancora realizzato il *De Ecclesia* che si proponeva di scrivere, ci permette, nel corso delle sue recensioni e delle sue riflessioni, di fare un passo importante sul piano dell'epistemologia in ecclesiologia. A partire dall'inizio del suo insegnamento egli non solamente ha spostato l'ecclesiologia dall'apologetica alla teologia, ma compiendo un ulteriore passo egli sottolinea ormai che non è più possibile ridurre il *De Ecclesia* a un'ecclesiologia atemporale o di costruire il suo trattato a partire dalla nozione di società, come aveva fatto agli inizi del suo stesso insegnamento. Se egli ha percepito come inadeguato il rapporto tra il dato rivelato e la speculazione nel trattato di Journet, gli resta da operare questo superamento nella sua stessa opera, dopo aver affermato, a cominciare dagli anni Trenta (1930), come si è visto, che la vita della chiesa stessa doveva essere presa in conto e «che aveva un'intellegibilità delle cose altra che la pura speculazione e dialettica»<sup>27</sup>.

Ben presto avrà l'occasione di esporsi su questo punto con un'affermazione nella sua opera maestra, *Vraie et fausse réforme dans l'Église (Vera e falsa riforma nella chiesa)*, redatta al momento in cui si affina questa presa di coscienza e pubblicata

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 569-570.

<sup>27</sup> CONGAR, *Journal d'un théologien*, cit., 42. Queste pagine sono state scritte tra il 1946 e il 1949.

solamente nel 1950 dopo parecchie revisioni. Quest'opera, come egli stesso dichiarava, rappresenta un «pezzo» importante del trattato di ecclesiologia, che però non scriverà mai. Egli assume in maniera equilibrata le differenti richieste apparentemente contraddittorie di un'ecclesiologia in grado tener conto contemporaneamente del carattere spirituale della chiesa e della sua dimensione visibile e storica.

Dopo aver esplorato quattro significati della parola «chiesa» in modo da non ridurla a uno dei suoi aspetti<sup>28</sup>, egli opta per il senso integrale e concreto: la chiesa è l'assemblea dei fedeli (laicato e gerarchia) in cammino nel tempo, una specifica comunità umana iscritta nelle culture, che beneficia dei doni di Dio e che riceve la sua identità da questo dono, in vista di farli tutti comunicare alla vita di Dio. In questo caso, la chiesa è fatta di uomini, essa esiste nel tempo ed è iscritta nelle culture.

Il suo libro apre a riflessioni metodologiche e a considerazioni epistemologiche di grande portata. Un *Avertissement* posto all'inizio del volume comincia con questa affermazione: «Della chiesa, si è quasi sempre studiato la struttura e per così dire poco la vita»<sup>29</sup>. Egli aggiunge che non si «conosce veramente la chiesa se non quando, al di là della sua struttura, si studia la natura di questa comunione»<sup>30</sup>. Egli desidera superare una visione della chiesa considerata semplicemente «come istituzione esistente oggettivamente», preferendo comprenderla «come assemblea dei fedeli e comunità vivente risultante dalla loro azione». Detto diversamente, egli non voleva accontentarsi di apprendere la «nella sua essenza immutabile», ma di coglierla «come esistente nel tempo». Questa esigenza lo condusse ad alcune osservazioni sul metodo in ecclesiologia e sull'epistemologia dell'ecclesiologia:

Per uno studio della struttura della chiesa vista soltanto come istituzione il metodo classico della teologia è sufficiente con i suoi due tempi: presa di coscienza possibilmente completa del «dato», elaborazione, nei limiti del possibile, ricca e rigorosa di questo dato. Quando si tratta di studiare la chiesa nella sua vita intesa come comunione, è necessario unire all'apporto delle fonti propriamente dottrinali quello della storia e dell'esperienza. Lo studio resta teologico, ma il suo oggetto, preso dalla vita della chiesa suppone che si aggiunga alla «nuda teologia» della chiesa una considerazione dei fatti del presente e della storia, i quali pure costituiscono dei «luoghi teologici»<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Vedi la sua riflessione sui quattro sensi della parola chiesa in Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Unam Sanctam, 72), Cerf, Paris qui 1968, 99-120.

<sup>29</sup> Y. CONGAR, *Avertissement*, in ID., *Vraie et fausse réforme*, cit., 15. Il senso di questa distinzione tra vita e struttura può variare in Congar. Generalmente, per struttura, egli intende quello che nella chiesa viene da Dio.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.* 18. Si potrebbe rinviare qui alle considerazioni del suo maestro Chenu sulla «vita della chiesa» come luogo teologico, in particolare: CHENU, *Une école de théologie*, cit., 124, 137, 141-142.

Non si tratta semplicemente di un programma teorico, ma la lettura dell'opera ci indica che il suo lavoro ricorre alla storia e all'esame del fatto delle riforme attraverso la storia della chiesa. Ed è a partire dalla vita della chiesa che egli riflette come teologo. Questo è coerente con quello che annuncia ancora in questa introduzione: «In uno studio di questo genere, l'esame del fatto "riforme" s'impone poiché, come vedremo, esso rappresenta un fatto costante della vita della chiesa». Si può presumere che altre scienze si fossero interessate di questo fatto, in particolare la storia. Allora Congar aggiunge: «Noi lo consideriamo qui da teologo, da ecclesiologo [...]. Si deve ammettere che la rinuncia da parte del teologo a studiare le "riforme" comporta una rinuncia previa a spingere la sua riflessione teologica sulla chiesa fino a toccare l'ambito della sua vita». Queste osservazioni mi sembrano capitali. Conducendo il suo studio a partire dai fatti o dalla vita della chiesa, egli non rinuncia a essere teologo, anzi egli vuole perseguire questo studio non travestendosi da storico, ma conducendolo da ecclesiologo.

Dopo aver ricollocato l'ecclesiologia in teologia (e non nell'apologetica) agli inizi del suo insegnamento nel corso degli anni Trenta, egli ha analizzato molto l'evoluzione del trattato *De Ecclesia* nel corso dei secoli<sup>32</sup>. Egli dimostra specialmente che in reazione alle ecclesiologie secondo le quali la chiesa è fatta per i suoi membri, si è costituito un certo unilateralismo in ecclesiologia, nel quale la chiesa è stata ridotta a una «gerarcologia», trascurando la comunità dei fedeli o la *congregatio fidelium*. Così, l'ecclesiologia cattolica «ha considerato la chiesa come un'istituzione che esiste oggettivamente – essa lo è senza dubbio – e molto poco come l'assemblea di fedeli e la comunità vivente che è il risultato dalla loro azione; inoltre, l'ha considerata nella sua essenza immutabile, molto poco come esistente nel tempo. Il doppio ambito dell'azione dei soggetti religiosi e dell'esistenza temporale ha poco interessato i teologi, che l'hanno lasciato ai canonisti, agli autori spirituali, agli apologeti o agli storici»<sup>33</sup>.

Retrospectivamente si può dire che non si è lontani, allora, da un approccio di teologia pratica del mistero della chiesa-esistente-concretamente nella storia. Il suo percorso in ecclesiologia si potrebbe rappresentare così: dall'apologetica alla teologia e dalla teologia alla teologia pratica. In effetti, Congar è allora ben cosciente dello statuto epistemologico particolare dell'ecclesiologia e dello statuto particolare di questo trattato in dogmatica che non si può comparare al *De Trinitate* o al *De Christo*<sup>34</sup>.

Questo statuto particolare chiede una riflessione supplementare. Egli è cosciente delle difficoltà che può rappresentare il lavoro «sempre delicato di fare una teologia

---

<sup>32</sup> Si veda il capitolo II intitolato *Position d'une théologie du laïcat ou destin d'une considération du laïcat dans l'ecclésiologie* in Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Éditions du Cerf, Paris 1961.

<sup>33</sup> CONGAR, *Avertissement*, in ID., *Vraie et fausse réforme*, cit., 16.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 18.



della vita», soprattutto quando la si vuole sviluppare su questo «terreno difficile», prendere delle «vie che non sono molto frequentate» e dove il rischio «di incontrare degli ostacoli spinosi»<sup>35</sup> è sempre grande. Certamente, Congar non aveva allora a disposizione che la scienza storica; l'antropologia e la sociologia erano ancora delle scienze troppo recenti che non beneficiavano di una reale recezione in teologia (tranne in missiologia), e le scienze della gestione o delle organizzazioni erano ancora agli inizi. In più, i metodi empirici di tipo qualitativo non erano ancora stati accolti e utilizzati nelle discipline teologiche. Malgrado tutto, Congar voleva interessarsi alla vita della chiesa, alla sua esistenza concreta, alla comunione nella storia, e non semplicemente a una istituzione atemporale.

Il programma era fermo, ma le sfide erano numerose e avventurarsi su questi sentieri pericolosi e non ancora esplorati era una grande sfida. Egli enumera dunque qualche difficoltà, cercando di rispondere in anticipo alle obiezioni che dovevano sorgere. Per lui, il primo scoglio, quando si fa una teologia della vita, «si trova nella presenza delle cose che forse rappresentano dei "casi", di cui la scienza teologica non deve, come tale, occuparsi. L'essenziale, qui, sarà prendere in considerazione dei fatti abbastanza rappresentativi e di considerarli assai "formalmente" per arrivare a scoprire delle costanti che abbiano, nell'ordine della vita, valore di vere leggi»<sup>36</sup>.

Il secondo scoglio si riferisce agli oggetti. Tutta la considerazione della vita deve fondarsi «su una teologia prima di tutto ben fondata sulla struttura». In altri termini, tutta la considerazione della vita della chiesa deve appoggiarsi su un «fondo dogmatico» solido se non si vuole semplicemente sacralizzare la vita presente. Una teologia della vita della chiesa, cioè della «chiesa in quanto essa è fatta anche dagli uomini» e sotto l'«aspetto relativo mescolato con la sua storia» chiama il riconoscimento del «mistero soprannaturale» che la abita, della sua «struttura eterna e divina»<sup>37</sup>. In altri termini, il discorso deve essere propriamente teologico e non si tratta di rimpiazzare il giuridismo che soffocava allora l'ecclesiologia con una sociologia della chiesa che non riuscirebbe a dirne il mistero. Ci si trova allora in faccia a due imperativi apparentemente contraddittori: non sacrificare la vita e nemmeno sacrificare il carattere *théo-logico* del discorso.

Infine, ultima sottolineatura, Congar osserva che, in un tale lavoro teologico, poiché «la congiunzione, intesa come punto di raccordo, tra la dottrina teologica e il dato della vita avviene nello spirito dell'uomo, è perciò impossibile raggiungere lo stesso grado o lo stesso tipo di oggettività di una tesi di teologia classica *de Trinitate*

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, 17.

o *de Christo*»<sup>38</sup>. Senza utilizzare questo termine, egli stabilisce allora il teologo come ermeneuta e intuisce che, elaborando un discorso a partire da più fonti, l'ecclesiologo costruisce un discorso teologico di maniera originale, il cui oggetto è allo stesso tempo visibile e spirituale, per esprimerci con categorie utilizzate al Vaticano II. Le sue osservazioni «inerenti l'oggetto» del suo trattato l'hanno quindi illuminato «sul metodo al quale questo richiama».

La novità di queste proposizioni è evidente. Senza che le cose siano espresse in questo modo, si potrebbe dire oggi che Congar propone all'ecclesiologia la via dell'interdisciplinarietà e lo sviluppo di un approccio di teologia pratica capace di fornire un'intelligenza propriamente teologica della via ecclesiale o della chiesa tale quale si incontra nella storia o tale quale si dona a vedere nella vita<sup>39</sup>. Quanto detto, egli lo fonda dogmaticamente, facendo poggiare le sue opzioni metodologiche sull'equilibrio di Calcedonia che egli vuole dare all'ecclesiologia. Più che un ritorno alle fonti bibliche, patristiche e liturgiche, che offriva già un superamento dell'ecclesiologia della *societas perfecta*, Congar propone all'ecclesiologo di interessarsi alla storia e alla vita della chiesa, vita presente, iscritta nella diversità delle culture, ma anche vita bimillenaria, mantenendosi anche all'ascolto delle aspirazioni del mondo moderno e delle provocazioni indirizzate dai fratelli separati. La portata e la forza comprensiva di questa ecclesiologia mantengono allora in equilibrio i diversi apporti che essa mette in campo.

Sarebbe forzare i testi dire che Congar pretendeva di fare della teologia pratica. Tuttavia, precisando lo statuto epistemologico particolare dell'ecclesiologia, statuto che poggia su una riflessione preliminare sulla specificità dell'oggetto proprio sul quale si applica la riflessione dell'ecclesiologo (la chiesa come realtà della nostra storia – *Ecclesia ex hominibus* – e come realtà soprannaturale – *Ecclesia de Trinitate*), Congar permetteva all'ecclesiologia di operare un superamento importante e apriva delle nuove vie sul piano del metodo in ecclesiologia. Questo non poteva ridursi a una considerazione astratta dell'essenza della chiesa o della sua natura, né considerarsi come la comprensione di una società di tipo particolare che mette l'accento sul suo carattere giuridico e sui suoi tratti visibili ed esterni, e del resto non poteva essere ridotta a una «gerarcologia». Nella «nuova prefazione» alla seconda edizione, nel 1964, Congar si pone la questione «perché rieditarla?». In maniera significativa, la sua risposta non porta tanto sul contenuto dell'opera, ma sottolinea «un certo spirito, un certo modo

<sup>38</sup> Tutte queste referenze sono tratte da CONGAR, *Avertissement*, in ID., *Vraie et fausse réforme*, cit., 17 e 18.

<sup>39</sup> È la stessa preoccupazione che lo guida in Y. CONGAR, *Neuf cents ans après. Notes sur le «Schisme oriental»* (Irénikon), Éd. de Chevetogne, Paris 1954. Egli vuole dare un'interpretazione teologica delle situazioni nelle quali si trovano le chiese di Roma e d'Oriente. «Non bisogna, si domanda, continuare lo sforzo fino a un'interpretazione della storia stessa, della realtà storica compresa nelle parole "scisma d'Oriente"?» (*Ibid.*, 7).

d'affrontare la realtà-chiesa. Inoltre un tentativo di studiare teologicamente questa realtà in uno degli aspetti della sua storia o della sua vita concreta: questo comporta un metodo che cerca di coniugare storia e riflessione» (p. 12). Egli aveva quindi ben coscienza dell'originalità del suo percorso e del ribaltamento che permetteva all'ecclesiologia di realizzare. Dopo quest'opera, il metodo in ecclesiologia sarebbe cambiato in maniera radicale, anche se questo metodo non sarà stato seguito da tutti. Ma almeno una breccia era aperta e una nuova maniera di fare ecclesiologia era nata.

Riprenderà le sue convinzioni nella sua introduzione a *Jalons pour une théologie du laïc* (1953), ma prima è necessario avere qualche altra considerazione che egli farà nella sua recensione al secondo volume della sintesi di Journet pubblicata nel 1951. Congar vi trova «una fiducia totale, intrepida, nel concetto, nella concettualizzazione, nel ragionamento e anche nelle distinzioni scolastiche»<sup>40</sup>. Questo non gli impedisce tuttavia di provare un "leggero malessere"<sup>41</sup> che nasce dal fatto che la chiesa non è situata nell'economia o nella storia della salvezza. Di nuovo, egli torna sul metodo in ecclesiologia: «Le due principali osservazioni che faremo concernenti, rispettivamente, da un lato il metodo e dall'altro il punto di vista del lavoro». Ancora qui, egli apprezza l'«informazione considerabile» raccolta dall'autore e la concettualizzazione, ma disapprova che «da Journet, [...] la parola e la nozione d'*Ekklesia*, o l'idea di Popolo di Dio, non giocano approssimativamente alcun ruolo», che la Scrittura non gioca un ruolo di fonte e che il discorso dimora nella sfera dell'«assoluto e dell'atemporale della speculazione». «Il tempo – aggiunge – non sarebbe, al limite, che il quadro d'esistenza delle realtà di per sé atemporalità»<sup>42</sup>.

Gli aspetti concordi tra Congar e Journet non arrivarono quindi a mascherare la netta differenza di prospettiva tra i due. Infatti per Congar «la chiesa è un tutto concreto, e se la si prende come tale, si può parlare di essa diversamente». All'opposto, «da una maniera generale, Journet considera poco la chiesa come fatta da uomini»<sup>43</sup>. Così la stessa ammirazione che gli manifesta, forse, non fa altro che accentuare la differenza di prospettiva circa il modo di concepire l'oggetto dell'ecclesiologia e anche il lavoro dell'ecclesiologo. Lo spostamento che egli opera in ecclesiologia è di pensare la chiesa in una maniera dinamica – e non statica – situandola nella storia o nell'economia di salvezza e di parlarne di maniera più biblica e patristica, cioè non citando testi, ma adottando il modo di parlarne della Scrittura e dei Padri. Arriva, così, a questa tappa per un ritorno alle fonti della Scrittura e della patristica, che gli permette, stando così le cose, d'introdurre la vita della chiesa e dell'esperienza.

<sup>40</sup> CONGAR, *Trente ans d'études ecclésiologiques. Chronique: années 1939-1946*, cit., 666.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, 666-667.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 667.

In effetti, pensare la chiesa a partire dalla Scrittura è ben più che aver fatto ricorso a dei testi biblici per parlare di essa. È adottare la prospettiva biblica nella sua totalità, è pensare in termini nuovi il dato rivelato che non è prima di tutto nei testi, ma nella storia. Non si tratta semplicemente di affermare il primato dovuto al dato rivelato sulle nozioni filosofiche e di colpo prendere le distanze rispetto al mondo delle essenze, ma è ugualmente pensare che il testo biblico porta al linguaggio e al discorso che, prima di tutto, si presenta come vita ed esperienza nella storia. Situare la chiesa nell'economia della salvezza conduce a considerare la storia in quanto dato teologico e a darle uno statuto proprio in teologia. Questo raggiunge l'affermazione già contenuta in *Chrétien désunis*, il primo volume della collana «Unam Sanctam»:

La teologia deve la sua esistenza stessa all'incarnazione nella vita dell'umanità credente e pensante; essa deve dare tutta la sua attenzione non solamente all'enunciato della Rivelazione sul mistero della chiesa, ma anche alla realtà incarnata di questa chiesa e alle condizioni concrete della sua incarnazione<sup>44</sup>.

Anche qui, come in *Esquisses du mystère de l'Église*, il dato rivelato si incontra prima nella vita dell'umanità credente e pensante e in un secondo momento nell'enunciato della Rivelazione; i due aspetti sono indissociabili: il primo conduce al secondo e il secondo poggia sul primo<sup>45</sup>.

Adottando l'economia della salvezza come quadro di riflessione, Congar sposta la struttura del *De Ecclesia*, a cui lavorava in forza del suo insegnamento da più di una ventina d'anni, dalla nozione di società, a partire dalla quale egli l'aveva precedentemente costruito, a quella più scritturistica e storica di popolo di Dio.

Quando si leggono attentamente le recensioni che fa Congar dei trattati d'ecclesiologia pubblicati negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale, specialmente quello di Charles Journet, il più completo, si vede bene su cosa egli punta e su quello che costituirà la propria originalità. La differenza tra la sua maniera d'approcciare la realtà della chiesa e quella di Journet consiste nel fatto che la vita della chiesa e la storia del popolo di Dio, portato al racconto attraverso la Scrittura santa, è per Congar la porta d'accesso che permette d'entrare più profondamente nell'intelligibilità della chiesa. D'altro canto, per Journet e gli altri, questo non è che un elemento secondario e allo stesso tempo non del tutto teologico, critica che si ritrova ancora oggi da parte di certi sistematici che guardano con un'aria di sufficienza

---

<sup>44</sup> Y. CONGAR, *Chrétien désunis: Principes d'un oecuménisme catholique* (Unam sancta 1), Éditions du Cerf, Paris 1937, XIV.

<sup>45</sup> Per una riflessione sul passaggio dall'enunciato al concetto, si veda B. SESBOÛÉ, *Théologie du salut et narrativité. Réflexions méthodologiques*, chapitre XV du volume *Jésus-Christ l'unique médiateur: essai sur la rédemption et le salut*, tome 2, *les récits du salut: proposition de sotériologie narrative*, Desclée, Paris 2003.

e «divertita» le ecclesiologie che si interessano alla vita della chiesa. Quello che per uno è la condizione *sine qua non* del realismo del suo *De Ecclesia* da costruire, mette in questione, per l'altro, il carattere teologico e scientifico del percorso ecclesiologico.

C'erano in quel momento due posizioni, quella di Journet che sviluppa, se lo si può dire, una metafisica della chiesa, e quella di Congar che riflette all'interno della prospettiva della storia della salvezza. Questo problema di prospettiva era già stato affrontato da P. Schwalm in un articolo sul metodo in ecclesiologia pubblicato in *RSPT*<sup>46</sup>, e al quale Congar si è riferito al momento di intraprendere il suo insegnamento del *De Ecclesia*.

Dopo aver esaminato la questione del metodo in ecclesiologia, Schwalm si domanda «in quale misura esatta il metodo scolastico dà a conoscere la chiesa?»<sup>47</sup>, per giungere alla conclusione che una metafisica della chiesa non basta per esprimere il suo mistero e pensare al suo sviluppo proteso verso la consumazione escatologica.

Questo dato, essendo per Congar acquisito, non è pertanto al centro dei suoi problemi. Noi l'abbiamo visto ripercorrendo l'*Avertissement* posto all'inizio della sua opera *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. In effetti, come pensare «la chiesa concretamente esistente sulla terra»<sup>48</sup>, seguendo l'espressione di Congar, in una visione dinamica implicata nella considerazione della vita, dell'esperienza e della storia e non in maniera fossilizzata e statica, come si fa quando si riflette a partire dalla natura delle cose o della loro essenza o a partire dalla contemplazione di una chiesa atemporale? Come lanciarsi in un'ecclesiologia concreta o realista?

Su questa domanda egli riprenderà la sua riflessione qualche anno più tardi in un'altra opera maggiore *Jalons pour une théologie du laïc*. «Bisogna, [sottolinea Congar], che la vita si sviluppi nei quadri e sulla intelaiatura della *structure*. E, sul piano dello studio dottrinale, è da non rischiare una dottrina della vita senza essersi assicurati prima di tutto una solida teologia della *struttura*. Ancora una volta, [...] il nostro sforzo è stato precisamente di collegare la vita alla struttura, l'azione d'assimilazione ai principi»<sup>49</sup>. Se l'articolazione o la messa in dialogo dei due elementi non è ancora pienamente elaborata e appare a distanza di tempo ancora mancante, una breccia è aperta: si tratta di elaborare un'ecclesiologia propriamente teologica, ma che assume la chiesa reale, soggetto storico, popolo di Dio in cammino.

Essa doveva essere propriamente teologica senza trascurare la sua dimensione storica e doveva assumere la pienezza della chiesa, cioè assumere l'assemblea cristiana

---

<sup>46</sup> M.-B. SCHWALM, *Les deux théologies: la scolastique et la positive*, in *RSPT* 2 (1908) 674-703.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 686.

<sup>48</sup> Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Patmos-Verlag, Dusseldorf 1952, 96.

<sup>49</sup> CONGAR, *Le problème actuel d'une théologie du laïc*, in *Id.*, *Jalons pour une théologie du laïc*, cit., 14.

nella sua totalità. L'ecclesiologia doveva quindi riconoscersi ormai come intelligibilità della chiesa che esiste concretamente sulla terra.

## Conclusione

È precisamente la strada che ho voluto seguire in questi venticinque anni e che tento ancora di perseguire. Ho detto spesso che devo la mia «vocazione d'ecclesiologo», se così si può parlare, al mediocre corso di ecclesiologia che ho ricevuto al tempo dei miei studi al primo ciclo. Mi sembrava – ed era là il mio malessere – che mi si parlasse di una chiesa che non esisteva, tranne nei libri, o che non ero mai in grado di incontrare. È stato, come ho raccontato, Congar che mi ha aperto la strada in ecclesiologia, che mi ha indicato un metodo e che mi ha, in qualche modo, «liberato» da questo malessere, autorizzandomi a pensare la chiesa a partire da un luogo concreto, da un popolo di Dio che agisce. In questi anni sono stato aiutato da altri teologi che anch'essi avevano riflettuto sul metodo in ecclesiologia, specialmente J. A. Komonchak che, in un articolo suggestivo, presentava l'ecclesiologia in una prospettiva a partire da Lonergan, intesa come una «comprensione sistematica» della chiesa reale nella storia<sup>50</sup>. La sua prospettiva non era quindi poi così lontana dalla teologia pratica, la quale si definisce come interpretazione teologica delle pratiche o delle realtà della nostra storia.

Sebbene il cammino per la riflessione sulla vita della chiesa fosse stato tracciato, non ero per questo io stesso giunto alla fine delle mie difficoltà; infatti dovevo precisare un metodo e soprattutto assicurarmi che il mio discorso fosse più di una sociografia, ma fosse una vera e propria *theo-logia*. Ma il raccontare tutto questo costituirebbe

---

<sup>50</sup> Vedi sul tema: J. A. KOMONCHAK, *Ecclesiology and Social Theory: A Methodological Essay*, in *The Thomist* 45/2 (1981) 262-283 e *History and Social Theory in Ecclesiology*, in F. LAWRENCE (ed.), *Lonergan Workshop*, vol. II, 1-53. Altrove, Komonchak prende in prestito da James Gustafson l'espressione di «riduzionismo teologico» per descrivere un'ecclesiologia che non si interessa che all'essenza della chiesa, non si costruisce che a partire da proposizioni bibliche o dottrinali e che non tiene conto della realtà umana che è impegnata nella realtà ecclesiale. Cf. J. A. KOMONCHAK, *Towards a Theology of the Local Church*, sp. 4ss. et 42. Vedere anche: J. GUSTAFSON, *Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community*, Harper & Row, New York 1961, 101. Sul metodo in ecclesiologia si veda pure: S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Milano 1993; ID., *Il difficile statuto epistemologico dell'ecclesiologia*, in *Teoria* 7 (1987) 27-49; ID., *Questioni di metodo in ecclesiologia*, in A. BARRUFFO (cur.), *Sui problemi del metodo in ecclesiologia. In dialogo con Severino Dianich*, San Paolo, Milano 2003, 21-54; R. HAIGHT, *Historical Ecclesiology. An Essay on Method in the Study of the Church*, in *Science et Esprit* 39 (1987) 27-46; ID., *Systematic Ecclesiology*, in *Science et Esprit* 45 (1993) 253-281; N. M. HEALY, *Some Observations on Ecclesiological Method*, in *Toronto Journal of Theology* 12 (1996) 46-63; E. HUBNER, *Theologie und Empirie der Kirke. Prolegomena zur praktischen Theologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1986. Più recentemente si vedano i contributi di H. Legrand.

un'altra storia; perché, per quanto siano state suggestive per me le riflessioni di Chenu e di Congar, esse non rappresentavano l'ultima parola della storia. Per me bisognava, su questa base, proseguire la ricerca e andare oltre. Avete compreso che, nel mio caso, si applica perfettamente l'adagio di Bernardo di Chartres che si trova rappresentato sulla vetrata della cattedrale di questa città: «Siamo come dei nani messi sulle spalle di giganti, di modo che possiamo vedere più cose e più lontane di quelle che vedevano questi ultimi. E questo, non perché la nostra vista sia potente o per l'altezza del nostro corpo, ma perché siamo sollevati e portati più in alto per la grande statura dei giganti»<sup>51</sup>. Voi comprenderete, allora, che sono stato portato sulle spalle di Congar e degli altri maestri della scuola domenicana, con la speranza di esser stato all'altezza del loro appoggio.

Concluderei dicendo che, cinquant'anni dopo il Vaticano II, è diventato naturale adottare delle categorie scritturistiche per parlare della chiesa, in particolare quella di «popolo di Dio», benché il suo uso sia oggi in diminuzione; e oggi non ci si immaginerebbe di redigere un trattato di ecclesiologia a partire da nozioni filosofiche. Ciò detto, non si comprende oggi, come Congar e Chenu negli anni Trenta e Quaranta, ciò che provoca questo radicamento totale dell'ecclesiologia in una prospettiva biblica dell'economia della salvezza perché non si arriva, come loro, fino alla radice di questa scelta che implica una riflessione sullo statuto della storia nel cristianesimo, statuto che, nella rivelazione cristiana, conduce a ripensare i luoghi teologici. Non si riflette più in profondità sul rapporto tra l'esperienza, la vita della chiesa e le pratiche storiche del popolo di Dio e la Parola di Dio scritta o tra il dato rivelato e la sacra Scrittura. Per considerare l'ecclesiologia come teologia pratica, bisogna andare fino a là.

---

<sup>51</sup> Questa frase è riportata nel libro III del *Metalogicon* di Jean de Salisbury.

# Peculiarità della teologia pratica nel Triveneto

---

*Roberto Tommasi*

## 1. Un breve cenno storico

Il Triveneto – regione ecclesiastica che riunisce le diocesi del Veneto, Friuli Venezia Giulia e Trentino Alto Adige – vanta una tradizione di studi teologici di un certo momento, che si muove tra le alterne vicende dell'*Universitas theologorum* o *Studio teologico* istituito a Padova da Urbano V con decreto del 15 aprile 1363 e i percorsi delle diverse Scuole di teologia da tempo presenti nei diversi Seminari diocesani. Fino a pochi decenni or sono, data la frastagliata storia della configurazione geo-politica dell'attuale regione ecclesiastica, si è trattato per lo più di realtà differenziate e indipendenti l'una dall'altra.

La nascita di un Centro di studi teologico-pastorali triveneto è invece piuttosto recente. Le aperture del Vaticano II hanno via via favorito il rinnovamento dell'insegnamento teologico nei seminari e il fiorire nelle diocesi della regione conciliare di diversi centri di formazione teologica rivolti ai laici e agli operatori pastorali, generando una certa attenzione alla teologia in relazione alla vita delle chiese locali e all'esigenza di un rinnovamento della loro missione in un mondo che cambia. All'interno di questi fermenti ha preso forma l'*input* della Conferenza episcopale triveneta che nel documento *La croce di Aquileia*, recependo il lavoro svolto nel primo Convegno ecclesiale di Aquileia (1991), affermava: «Alcuni settori di collaborazione sembrano particolarmente urgenti e necessari, e devono diventare spazio concreto di attività comune per le nostre chiese. Il primo è il potenziamento della formazione teologica, al quale vorremmo provvedere anche assicurando alla nostra regione ecclesiastica la presenza di Istituti teologici accademici, che siano luogo e stimolo per un permanente approfondimento delle verità della fede nel contesto culturale della nostra terra e per la preparazione di operatori pastorali e di maestri» (n. 15). A seguito di ciò all'interno della preesistente sezione parallela patavina della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale nell'anno accademico 1992-93 è stato istituito il ciclo di specializzazione per la licenza in teologia pastorale nato da una proficua collaborazione tra docenti delle diverse diocesi della regione ecclesiastica e alcuni professori della facoltà milanese e avente una finalità accademica e formativa. Il lavoro svolto negli anni, le risorse in campo e la particolarità propria delle chiese del Triveneto hanno successivamente suggerito l'opportunità di una Facoltà teologica regionale concepita secondo il modello di un'istituzione



accademica a rete, opportunità che si è resa concreta con l'erezione della Facoltà teologica del Triveneto (Fttr) avvenuta il 20 giugno 2005. Essa per il suo proprio mandato si qualifica in modo particolare per l'attenzione al campo della «teologia pratica» sviluppata soprattutto nel ciclo di specializzazione con il duplice indirizzo di teologia pastorale e spirituale, ma tendenzialmente informante anche l'insegnamento a livello del ciclo istituzionale (sede padovana e Istituti teologici affiliati) e degli Istituti di scienze religiose.

## 2. La prospettiva fondamentale: riflessione teologica a partire dalla e finalizzata alla prassi della chiesa

Lo scopo del presente articolo non è quello di richiamare l'ampia e complessa discussione, storica e sistematica, intorno alla teologia pastorale, quanto – tenendo presente come questa disciplina *teologica* per poter essere compresa necessiti più di altre dell'attenzione al contesto in cui si sviluppa e delle urgenze ecclesiali e culturali cui risponde (motivo per cui è impossibile ricondurla a un unico modello) – quello di mostrare come nella Facoltà triveneta intendiamo la natura e il campo disciplinare della riflessione teologico-pastorale.

La descrizione elementare della teologia pastorale come è perseguita nella Fttr mi sembra inizialmente sintetizzabile in queste parole: la teologia pastorale «è la riflessione teologica a partire dalla e finalizzata alla prassi della chiesa (intesa nel senso ampio di pratica propria della fede cristiana). La prassi cristiana – l'oggetto materiale della teologia pastorale – va considerata in una particolare ottica: come punto di partenza e punto di arrivo. L'azione della chiesa, il suo divenire e agire, va studiato in sé cercando di capirne la portata teorica, i principi di funzionamento (incarnazione, correlazione, presenza profetica ...). È la prassi che è portatrice di una teoria e che può mettere in questione la stessa teoria della fede. La teologia pastorale raccoglie la sfida teorica della prassi e la confronta con la teoria della fede, con la verità della rivelazione cristiana. La finalità di questo percorso metodologico è quella di lasciarsi interpellare dalla prassi, di promuoverla o di vagliarla criticamente»<sup>1</sup>. In questa descrizione bene si vede come uno degli snodi centrali della teologia pastorale è visto nella correlazione di teoria e prassi, ovvero di riflessione teologica e agire ecclesiale inteso come pratica della fede cristiana. Il che da un lato rimanda alla questione dell'esistenza cristiana (intesa come forma pratica e storicizzata tra passato, presente e futuro della coscienza

---

<sup>1</sup> A. TONIOLO, *L'anima riflessiva e formativa della teologia pastorale. Il dibattito attuale*, in G. TRENTIN-L. BORDIGNON (cur.), *Teologia pastorale in Europa. Panoramica e approfondimenti* (La croce di Aquileia. Percorsi teologici/1), Messaggero, Padova 2002, 369-370.

credente ecclesiale e personale), dall'altro richiede la consapevolezza di come sia da perseguire un paradigma di pensiero che superi l'ingenua separazione di sapere e agire o l'altrettanto semplicistica concezione dell'agire come deduzione dal sapere<sup>2</sup> nella convinzione – teologica e antropologica insieme – che, sullo sfondo della ricca questione sul rapporto fede-opere, meriti attenta riflessione quanto confessò Maurice Blondel, l'autore de *L'Action*: «lo mi propongo di studiare l'azione perché mi sembra che nel vangelo sia attribuito all'azione sola il potere di manifestare l'amore e di raggiungere Dio»<sup>3</sup>.

In questo senso il nesso tra azione e coscienza costituisce un punto saliente per la nostra riflessione teologico-pastorale. Mostrare l'istanza del «pratico» (che si coglie nelle singole «pratiche», senza esaurirsi in esse) significa, infatti, cercare e cogliere l'articolazione tra azione cristiana/ecclesiale e coscienza credente, articolazione istituita dall'esistenza cristiana. Questo ci conduce all'inevitabile messa in luce del rapporto tra il pratico (inteso come l'atto originario dell'esistere umano e cristiano che si dà per il nesso di libertà e la verità) e le pratiche (ovvero i fatti, le azioni storicamente realizzate con la loro portata simbolica di senso e la loro rilevanza per la formazione delle trame dell'identità personale e collettiva, nonché delle relazioni con gli altri e con Dio). In questo senso non è possibile un discorso sulle condizioni del pratico a prescindere dalle pratiche e viceversa, ma va tenuta presente l'asimmetria che riguarda il nesso pratico/pratiche: questo diventa il nodo centrale attorno a cui elaborare lo statuto epistemologico della teologia pastorale, quale disciplina «teologica» capace – mediante l'esercizio del discernimento pastorale in grado di riconoscere l'operare dello Spirito Santo nella chiesa e nel mondo e di interpretare i segni dei tempi alla luce delle Scritture – di cogliere (vedere teologicamente), interpretare (giudicare teologicamente) e rielaborare in modo aperto al futuro (agire teologicamente) la prassi cristiana e

---

<sup>2</sup> Cf. D. BOURGEOIS, *La pastorale della chiesa*, Jaca Book, Milano 2001, 51; cf. anche: S. Lanza, *Teologia pratica: luoghi comuni – questioni aperte*, in *Annali di Studi religiosi* 9 (2008) 173-211. La cosa da un punto di vista teoretico, come insegna ogni buona epistemologia, è evidente da sé. In proposito si pensi ad esempio alla cosiddetta «riabilitazione» del pratico in filosofia, avvenuta in particolare a partire dalla seconda metà del '900, che può essere interpretata come una risposta alla crisi del razionalismo moderno e una reazione all'impianto manualistico della teologia. Tale riabilitazione della filosofia pratica (si pensi ad autori come Gadamer, Jonas, Ritter, Arendt, McIntyre, Taylor) ha ripreso e messo al centro del dibattito la categoria di *praxis* di Aristotele, come pure l'etica e la politica dello Stagirita [cf. E. BERTI (cur.), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988; P. COSTA, *Conoscenza e vita: a proposito del ritorno del pratico in filosofia*, in *Annali di Studi religiosi* 9 (2008) 143-153; in diversa prospettiva: S. NATOLI, *Il buon uso del mondo. Agire nell'età del rischio*, Mondadori, Milano 2010]. Ma può anche essere fruttuosamente messa a confronto con i dati dell'epistemologia e dell'antropologia culturale contemporanea.

<sup>3</sup> M. BLONDEL, *Carnets Intimes*, Le Seuil, Paris 1961, 65.

le istituzioni che la producono. Si tratta di una riflessione che non inizia *ex novo* e si innesta in modo critico e propositivo nel panorama delle intraprese sul tema in Europa e nelle Americhe che possono essere sintetizzate attorno ai tre nuclei del paradigma empirico (l'approccio più filosofico di Van der Ven, quello della scuola pastorale del Quebec e quello linguistico di Piette), del paradigma critico (N. Mette, M. De Certeau) e del paradigma ermeneutico (Audinnet sulla scia di Ricoeur e Beauchamp)<sup>4</sup>.

### 3. Il punto focale: l'atto dell'esistenza credente tra «pratico» e «pratiche»

L'agire cristiano è istruito da un sapere della fede, che lo indirizza sul vangelo di Gesù. La fede cristiana – che trapela da una vita vissuta come ascolto *della* e come libera corrispondenza *alla* Rivelazione di Dio fatta agli uomini nel *Logos-Agape* incarnato in Gesù di Nazareth la cui vita è riconosciuta come il dischiudimento della verità-libertà per la vita dell'uomo e del mondo – si determina nella storia e nella cultura dove accade in forma di esistenza cristiana. Nello stesso tempo l'iscrizione dell'esistenza cristiana nel mondo degli uomini si riflette nella configurazione storica ed ecclesiale della fede<sup>5</sup>. In questo senso l'esperienza e la prassi cristiana ed ecclesiale sono espressione di quell'atto originario dell'umano che, quale circolarità di verità e libertà, lo istituisce come *e-sistenza*, rfigurandolo in modi originali e molteplici.

Con «e-sistenza» o meglio con «e-sistere» si intende delineare la struttura antropologica fondamentale per cui (a differenza di tutti gli altri enti presenti nel mondo e di tutte le molteplici interpretazioni dell'umano di volta in volta offerte dalla tradizione metafisica<sup>6</sup>) la vita umana è costitutivamente l'atto dell'esposizione passivo/attiva di sé come «essere-nel-mondo», «consentimento», «progetto gettato» e «identità aperta». Ciò accade nell'atto stesso in cui ogni suo vissuto (sentire, agire, pensare), nascendo da un impegno della libertà che diviene se stessa nel gioco di anticipazione, memoria ed effettività che accoglie e riconfigura il senso di ciò che – altro da lei – gli si fa incontro, si istituisce come comportamento nel mondo e dinamismo che plasma la configurazione interiore ed esteriore della propria identità personale<sup>7</sup>. Così la soggettività, che è tale perché custodisce l'altro in sé, si esprime e si configura nella storia. Qui l'apertura intenzionale che caratterizza l'intero della persona umana quale

---

<sup>4</sup> Per una sintetica illustrazione dei tre paradigmi cf. L. BRESSAN, *Pratiche ecclesiali di ascolto e questione del metodo in teologia pratica*, in *Orientamenti pastorali* 8 (2007) 6-15.

<sup>5</sup> Cf. B. SEVESO, *La pratica della fede. Teologia pastorale nel tempo della chiesa*, Glossa, Milano 2010, 6-7.

<sup>6</sup> Assai istruttivo quanto afferma in proposito Martin Heidegger nella famosa *Lettera sull'umanesimo*.

<sup>7</sup> Cf. R. TOMMASI, *La forma religiosa del senso. Al crocevia di filosofia, religione e cristianesimo*, Messaggero-Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2009, 439ss.

spirito incarnato e l'alterità che si offre a essa come dono, incontrandosi, costituiscono l'esistere umano (termine che preferiamo a «coscienza» e a «esperienza» in quanto più capace di esprimere il carattere corporeo e storico/effettivo della condizione umana). Questo poi non si attua solo a partire da evidenze razionali o pratiche, ma insieme a queste è già sempre in atto come sentire, invocazione e anticipazione di un senso atteso cui liberamente aderisce quando si apre al venire incontro dell'ente. In ciò, per usare il linguaggio di Husserl, l'esistenza umana è già sempre «coscienza credente»<sup>8</sup>, costituita da un rapporto originario tra affidarsi e sapere in cui è compreso ogni altro atto e rapporto, cosicché l'intenzionalità radicale dell'agire ha come fondamento l'orizzonte dell'affidabilità del senso<sup>9</sup> e l'attuazione dell'azione ostende come l'azione umana trascende l'uomo stesso attestando quel mistero che la inhabita corporalmente e la necessita<sup>10</sup>.

Con «esistenza cristiana» intendiamo quella forma che la coscienza credente assume allorché il processo dialogico che la costituisce coinvolge l'evento fondatore del rivelarsi di Dio nella storia di Gesù Cristo e l'uomo nella sua consapevolezza e libertà, processo che avviene in quanto la memoria di ciò che si rivela non elude l'istanza della ricerca e della mancanza che caratterizzano il desiderio umano quale radice della protensione estatica della coscienza credente, eccedendone anzi le richieste. In questo atto di affidamento sempre rinnovato, e originario di tutti gli altri atti umani, il riconoscimento che nel *Revelatum* indeducibile e trascendente (consegnantesi ecclesialmente nelle sacre Scritture – le quali da questo punto di vista non sono solo un racconto esemplare per l'umanità, ma fondativo dell'umano in quanto tale<sup>11</sup> – nei sacramenti e nella comunione dei santi) abita la giustizia e la verità desiderata dalla estaticità vissuta del soggetto umano fa sì che l'umana esistenza della libertà si realizzi quale libertà di coscienza, in quanto il riconoscimento stesso avviene in modo non dispotico dato che il senso si offre nella bellezza della gratuità del dono.

Intesa in quest'ottica l'«esistenza cristiana» è indisgiungibilmente «esistenza ecclesiale». La chiesa una, santa, cattolica e apostolica<sup>12</sup>/mistero, comunione e istituzione, da noi sperimentata nella concretezza storica delle sue ricchezze di fede e di vita e dei suoi limiti e ritardi, è – secondo l'affermazione di Karl Rahner – lo spazio della

<sup>8</sup> Cf. E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 1955, 53ss.

<sup>9</sup> Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 370-371.

<sup>10</sup> Cf. M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, in partic. 450; 455, 491.

<sup>11</sup> Interessante, in quest'ottica, la teologia biblica di P. Beauchamp.

<sup>12</sup> Circa le «note» della chiesa è utile rammemorare l'interpretazione dinamica elaborata dal teologo veneto Luigi Sartori: cf. A. RICUPERO, *La realtà della chiesa e le «note» nel Vaticano II. La receptio creativa di Luigi Sartori*, in *Studia patavina* 1 (2011) 7-44.

nostra esistenza cristiana<sup>13</sup>. La teologia pastorale mette a tema questa indissolubile congiunzione di esistenza cristiana ed esistenza ecclesiale superando, a proposito della chiesa, il dualismo a suo tempo segnalato da Yves Congar<sup>14</sup> tra soggetto agente e azione del soggetto e accogliendo l'idea, chiaramente affermata dal Vaticano II, che la chiesa formata dai credenti in Cristo (LG 2) è un soggetto agente unitario<sup>15</sup>, ma – come nota Hans Urs von Balthasar – un soggetto in senso del tutto peculiare, in quanto continuamente generato dall'Alto<sup>16</sup>. Con ciò la chiesa si rivela essere, nello stesso tempo, il soggetto delle azioni-relazioni piene con il Signore e lo spazio storico in cui tali azioni-relazioni possono essere vissute attraverso una serie di atti puntuali e specifici nei quali si esperisce la comunione di fede e di vita<sup>17</sup>. Risulta quindi decisivo scrutare continuamente l'originalità della chiesa soggetto agente e della sua azione

---

<sup>13</sup> Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977, 495. Nel testo citato Rahner sottolinea come questa radicazione ecclesiale garantisca che il cristianesimo non decada in una creazione ideologica dovuta all'entusiasmo o all'esperienza religiosa del singolo.

<sup>14</sup> «Della chiesa si è quasi sempre studiata la struttura, e per così dire poco la vita. Ora la chiesa possiede una struttura, ricavata dai suoi elementi costitutivi; ma strutturata essa vive, e i fedeli vivono in essa, nell'unità» (Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma della chiesa*, Jaca Book, Milano 19942, 15). Rispetto a questa esigenza la ricerca ecclesiologica più recente nella multiformità dei contributi che la caratterizzano ha guadagnato un nuovo equilibrio cercando di comprendere la chiesa e nel suo essere e nel suo agire: cf. S. DIANICH-S. NOCETI, *Trattato sulla chiesa*, Queriniana, Brescia 2005<sup>2</sup>; B. FORTE, *La chiesa della Trinità: saggio sul mistero della chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; G. PHILIPS, *La chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1969; M. KEHL, *Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; J. WERBICK, *La chiesa. Un progetto ecclesiologico per lo studio e per la prassi*, Queriniana, Brescia 1998

<sup>15</sup> Lo si può osservare con evidenza analizzando come in diversi passi conciliari, soprattutto della *Lumen gentium* e della *Gaudium et spes*, la chiesa appaia come soggetto esplicito di verbi.

<sup>16</sup> «Chi è la chiesa? Solo dei soggetti reali possono soddisfare la domanda, e non un puro collettivo, che, anche di fronte alla reale connessione per generazione dell'umanità intera, conserva sempre qualcosa di fittizio e di accidentale. Solo dei soggetti reali però, che per grazia di Dio partecipano a un soggetto normativo e alla sua coscienza. Tale partecipazione è possibile solo se infusa dalla grazia, ma allora ciò a cui si partecipa è divino: il soggetto supremo che risponde alla domanda posta può essere soltanto il soggetto divino stesso. L'umanità acquista una partecipazione a ciò nel Cristo e nello spazio che è il suo spazio [...] e che Egli prepara come redentore: la chiesa» (H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1972, 175). In quest'opera, composta originariamente nel 1961, von Balthasar esprime la propria preferenza per la concezione di chiesa come sposa di Cristo piuttosto che come popolo di Dio, concetto a suo dire difficilmente pensabile come soggetto (cf. G. MAZZILLO, *Popolo di Dio: categoria teologica o metafora?*, in *Rassegna di Teologia* 5 [1995] 553-587).

<sup>17</sup> In questo senso l'azione ecclesiale è un fatto visibile e sociale che, tuttavia, non è solo l'effetto dell'esistenza del soggetto collettivo ecclesia: ne è anche elemento costitutivo e rivelativo. Cf. A. STECCANELLA, *L'azione in M. Blondel e l'agire ecclesiale. Spunti di riflessione sull'agire nella chiesa alla luce della fenomenologia blondeliana dell'azione*, in *Studia patavina* 2 (2010) 533-564.

concreta nel mondo, originalità che si può comprendere autenticamente solo nella correlazione di teologico e antropologico. Se allo sguardo di un osservatore esterno la chiesa appare immediatamente come un soggetto che vive e opera nel contesto contemporaneo ponendo nella realtà una serie di azioni assai diverse tra loro ma riconducibili a una matrice comune, a uno sguardo più profondo – capace di vedere alla luce della correlazione di teologico e antropologico – non sfugge che il movente profondo di tale agire non può essere confuso con alcune delle mete meramente infrastoriche sulle quali è normalmente commisurato l'umano operare. La chiesa cioè, come afferma il concilio, vive e opera nel mondo per renderlo sempre più conforme al progetto di Dio, protesa verso una meta che si sporge oltre la storia, ma che non la rende a essa estranea<sup>18</sup>.

Da quanto siamo venuti fin qui dicendo diviene chiaro che la professione della fede prende corpo nella pratica della fede. In tutto ciò il ricorso al concetto di «pratico» (qui inteso come precedente la distinzione di teoria e prassi che in realtà ne consegue) è originario e, pur radicato nell'antropologico, ha una portata teologica ed ecclesiale decisiva, perché consente di non presupporre bensì di tematizzare la forma del rapporto uomo/Dio come reciprocità che si compie nell'atto. Da un lato l'evidenza teologica nell'antropologico non si dà che nell'effettivo, leggibile a partire dalla filosofia e dalle scienze umane; dall'altro all'evento della Rivelazione deve corrispondere e lo può soltanto l'atto umano che abbia la sua stessa qualità e questo non ce l'ha se non perché l'evento di Dio gliela conferisce anticipandosi in esso. Il che è intercettabile solo nell'apertura (del sentire, dell'agire e del pensare) al teologico. L'atto dunque, per essere veramente tale, deve essere autorizzato da ciò che lo istituisce e lo rende possibile come decisivo: qui si colloca lo spazio vero del riferimento non soltanto al pratico, ma anche alle pratiche in cui s'incarna autorizzandole e si trova la via di soluzione di quello che rappresenta un annoso problema per la teologia pastorale, ovvero il rapporto di filosofia, teologia e scienze umane. La «trasmissione della fede cristiana», ad esempio, uno dei centri della problematica della teologia pastorale, accade per la valenza antropologica e teologica delle pratiche con tutto ciò che le concerne sul piano concettuale, simbolico e temporale. La prassi, in questo caso, è sempre prassi (comunitaria e individuale) correlata all'atto del credere (e del sapere della fede). Infatti, come abbiamo visto, il senso dell'atto di fede cristiano si comprende considerando come da un lato il *Logos* di cui il cristiano vive<sup>19</sup> si rende «immediatamente» accessibile

---

<sup>18</sup> Tra i tanti esempi possibili cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Apostolicam Actuositatem*, 18 novembre 1965, n. 2, in *Enchiridion Vaticanum*, 1, EDB, Bologna 1985<sup>13</sup>, 916.

<sup>19</sup> Qui non stiamo parlando delle verità scientifiche, ma di quella verità vitale capace di dare senso all'umano esistere.

come tale nell'esercizio della libertà umana che accogliendolo lo mette in pratica<sup>20</sup> e dall'altro come la «mediazione» della libertà umana sia la realtà intrascendibile che rende possibile l'«immediatezza» della verità<sup>21</sup>. Verità che nella sua pienezza è il Cristo vivente, narrazione del *Logos-Agape* di Dio<sup>22</sup> e che si manifesta analogicamente nelle sue opere tra le quali l'esistenza credente – nelle sue molteplici espressioni – risplende in forma singolare.

L'incontro/confronto tra me/noi e la prassi (parole e opere) proveniente dalla storia effettiva delle multiformi forme della vita cristiana generata dall'atto del credere e incarnata in modo unico e molteplice nella storia della chiesa, ma anche in quelle delle società e dei popoli<sup>23</sup> ne propizia la trasmissione come sua vitale reinterpretazione

---

<sup>20</sup> È ciò che permette di non scambiare l'atto della libertà per un atto autoreferenziale: esso inizia come accoglienza di un Altro che non è in suo potere (fosse pure l'atto con cui la libertà si pone). La verità è la manifestazione «analogica» (nel senso in cui si può parlare di una analogia fra la Verità di Dio e le verità del mondo) che accade quando la libertà con un atto che coinvolge e trasforma l'integrale umano (affetti, pensieri, azioni e relazioni) accoglie creativamente il dono ineducibile della rivelazione del reale e di Dio (cf. H. U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989; M. HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità; Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 79-158; M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 2 tomi, Presses Universitaires de France, Paris 1963; K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989).

<sup>21</sup> Questa dialettica intrinseca tra mediazione e immediatezza nell'accadere della coscienza umana va intesa in termini di «evidenza simbolica» (cf. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit., 465-486).

<sup>22</sup> Lo ha messo bene in luce Benedetto XVI: «Nella verità la carità riflette la dimensione personale e nello stesso tempo pubblica della fede nel Dio biblico, che è insieme *Agape* e *Logos*: Carità e Verità, Amore e Parola» (BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 giugno 2009, n. 4). La verità di Dio che per la forza dello Spirito santo «si offre» in Gesù Cristo morto e risorto «si rivela» per la libertà umana che l'accoglie quando il legame con Dio accade nella relazione personale con l'evento storico della comunità credente (la chiesa «corpo di Cristo») che praticando la rivelazione di Dio in Gesù Cristo la rende attuale.

<sup>23</sup> Noi siamo memoria di storia e relazioni e in questo senso la nostra identità personale, identità aperta, è frutto di un elemento originario, la vita umana, che prende forma in modi molteplici attraverso la memoria individuale e collettiva, i pensieri, le relazioni e le azioni presenti, e l'attesa-progettazione del futuro. Gli atti educativi e quelli della trasmissione di fede sono strettamente connessi alla memoria e alla narrazione, ma a una memoria e una narrazione che, propiziando la trasmissione e condivisione del patrimonio culturale e simbolico contestuale ai grandi gruppi umani e alla loro storia, responsabilizzano al compito/vocazione di vivere il presente in qualche modo preparando in modo aperto e originale il futuro. In questo senso la storia precede l'individuo, ma l'individuo si pone anche come innovativo rispetto alla propria e altrui tradizione. Da questo punto di vista è interessante osservare che nella memoria collettiva, colta nel suo nucleo vivente e non soltanto nella sua cristallizzazione monumentale/museale, si possano distinguere due dimensioni tra loro connettabili: quella della memoria comunitaria, in cui avviene il racconto dei racconti dei testimoni oculari e quella della memoria culturale in cui il patrimonio di sapienza ed esperienza intorno alla vita e al senso della realtà si conserva e si comunica ai nuovi venuti attraverso codici (miti, riti, stili di vita) che istituzionalizzano il ricordo e non attraverso la

fedele e creatrice<sup>24</sup>. Una tale trasmissione avviene nella ricchezza e varietà delle forme con cui la prassi cristiana che incarna l'atto di fede e lo iscrive nello spazio pubblico – annuncio, sacramenti, carità – oltre che edificare la chiesa da cui viene generata, co-abita, essendone in parte determinata e contribuendo a riplasmarli, i diversificati mondi pubblici sociali e culturali<sup>25</sup>. I modi successivi secondo cui, nei diversi tempi, si è venuta delineando la relazione tra l'opzione «particolare» della verità/libertà (la fede cristiana di volta in volta tradotta in pratiche) e le forme (religiose o no) che hanno via via preso la prassi e la coscienza di una società mostrano l'accadere di una «tradizione» (da *tradere* = dare, consegnare, affidare, narrare, tramandare, trasmettere) che si dà per il rapporto «simbolico» dell'atto di fede cristiano ed ecclesiale con quel suo «Altro» che gli è sempre immanente e trascendente, rapporto che traluce nelle pratiche stesse qualora si cerchi ciò che le autorizza<sup>26</sup>. In questo modo oggi il cristianesimo vive, si

---

voce narrante di chi ha esperienza. In questo senso i singoli prendono significato entro le generazioni, ricevendo l'eredità e trasformandola.

<sup>24</sup> Cf. M. DE CERTEAU, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Città Aperta, Troina 2006, 238-240. Si tratta di una «reinvenzione» che non comporta una (impossibile) «rottura» tra il passato, il presente e il futuro e va intesa nel senso in cui il «rinnovamento» ecclesiale è rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-chiesa quale soggetto che cresce e si sviluppa nel tempo.

<sup>25</sup> Solo attraverso lo studio attento delle pratiche, svolto nella correlazione di scienze umane, filosofia e teologia, è possibile illuminare in modo pertinente questo fenomeno. La formazione o il cambiamento dell'universo simbolico del credente (i riferimenti religiosi fondamentali) avviene per mezzo delle pratiche, con il loro cambiamento: modificando una pratica si va a intaccare l'universo simbolico, difficilmente il contrario. Uno degli esempi più evidenti di tale interazione è quello della liturgia, e del suo cambiamento post-conciliare. Anche il tema della partecipazione sinodale (e quindi della ministerialità, della condizione laicale) mette in luce bene il nesso tra l'azione (la sinodalità) e la rappresentazione di chiesa, di prete, di laico. G. Routhier nel suo libretto *La chiesa del dopo Concilio* (Ed. Qiqajon – Comunità di Bose, Magnano 2007), portando proprio questi esempi sostiene la tesi del periodo post-conciliare come un lungo tirocinio, con tempi lunghi e pratiche lunghe, perché le idee del Concilio possano essere recepite. Un altro esempio emblematico è dato dall'iniziazione cristiana, dove è strutturale l'intreccio tra fede e cultura, simboli e storia. Pur essendoci un modello di riferimento, paradigmatico, quello catecumenale, la scelta della prassi iniziatica non è il semplice frutto di una deduzione, ma dipende dall'antropologia, dalla cultura, dalla libertà del soggetto (innanzitutto). Questo esempio, come quello della catechesi, e di tante pastorali di formazione, andrebbero poi indagate e collocate dentro la grande azione dell'educare.

<sup>26</sup> Blondel ha ben mostrato come questa capacità di indicare e significare «altro» propria dell'azione costituisce il suo potenziale simbolico: «Ciò che non possiamo conoscere, e che soprattutto non possiamo comprendere chiaramente, lo possiamo fare e praticare: qui sta l'utilità, la ragione eminente dell'azione. Essa non è soltanto il veicolo provvisorio che consegna alla coscienza il dono agognato, la sua mediazione non è effimera, ma permanente, è lo strumento perenne della conversione interiore e del regno della fede. Infatti essa fa scorrere fino al midollo, in un modo incomprensibile, il senso di una fede ancora oscura, e percorre le vie misteriose che conducono alla luce della riflessione le verità implicite



rigenera e si comunica come prassi generata e rigenerata dalla fede che vive rapportata ai caratteri fondamentali dello spazio pubblico della cosiddetta postmodernità.

Dal punto di vista teologico-pratico dobbiamo trovare il modo di far emergere la verità nelle azioni ecclesiali e sociali. L'istanza veritativa viene messa a tema perché, in fondo, la questione pastorale è tutta qui: come comprendere il senso nelle azioni della chiesa, senso che può essere veicolo di verità. Il che si connette a una ermeneutica teologica e culturale delle istanze dei tempi. Va da sé che una teologia pastorale (o pratica) così intesa non può essere interpretata come appendice applicativa di una teologia sistematica (o teoretica) precedentemente elaborata, ma tra queste due dimensioni della riflessione teologica – teoretica e pratica – intercede una reciproca interazione – da esplorare ulteriormente – nella quale ognuna dà e riceve, riceve e dà.

#### 4. L'impianto del piano studi: le quattro aree

L'impianto della riflessione teologico-pastorale brevemente delineata e perseguita alla Facoltà teologica del Triveneto si mostra nell'architettonica del piano di studi proposto per il ciclo di specializzazione.

Esso si suddivide in quattro aree che, nelle loro reciproche interconnessioni, mostrano l'unità plurale del discorso teologico-pastorale quale teoria teologica della prassi: l'*area di pastorale fondamentale* che istruisce le questioni fondative e metodologiche, offre gli strumenti per un lettura della storia pastorale della chiesa e affronta alcuni temi pastorali maggiori; l'*area di pastorale speciale* che mette a fuoco le «azioni costitutive» della prassi ecclesiale quali l'annuncio ricevuto e trasmesso, la liturgia celebrata e vissuta, la carità accolta come dono e incarnata nella *koinonia* e nella *diakonia*; l'*area dei seminari/laboratorio di progettazione pastorale* dove «ambiti particolari» del vissuto umano e pastorale della chiesa vengono studiati in chiave progettuale (ossia non tanto in vista di una tanto improbabile quanto pretenziosa progettazione del futuro, quanto in vista di un discernimento teologico pastorale capace di analizzare, comprendere e riconfigurare criticamente la prassi) valorizzando l'apporto della correlazione di teologia, filosofia e scienze umane; l'*area delle discipline cosiddette complementari* (teologia biblica e sistematica, filosofia, scienze umane, diritto canonico) con cui la teologia pastorale intrattiene un costante rapporto, in quanto – nella reciproca autonomia e nella reciproca interlocuzione – le offrono quei riferimenti e

---

di cui si è nutrita. Questo è il segreto del valore, questo è il principio naturale dell'efficacia della pratica letterale. Insomma la fede per vivificare le membra ha bisogno di agire in loro, e per vivificare se stessa ha bisogno che esse agiscano su di lei. Sempre l'azione dà più di quanto riceve, e riceve più di quanto dà» (BLONDEL, *L'azione*, cit., 516). L'intuizione blondeliana è ripensata in termini nuovi da Ricoeur, specie in *La memoria, la storia, l'oblio* (R. Cortina, Milano 2003) e *Tempo e racconto/1* (Jaca Book, Milano 2001).

quelle infrastrutture teoretiche, fenomenologiche ed ermeneutiche necessarie perché il suo discorso, teologico e antropologico insieme, risulti intelligente e rispettoso della realtà<sup>27</sup>. Ogni anno vengono proposti corsi specifici che danno sostanza all’impianto formale; alcuni di essi sono condivisi con il percorso di specializzazione in teologia spirituale la quale, per il suo riferimento all’esperienza spirituale, si muove a suo modo e con il suo timbro in quell’orizzonte del pratico che per la teologia pastorale, come abbiamo visto, rappresenta un punto di riferimento imprescindibile.

L’architettura generale di questo piano di studio rende anzitutto subito evidente come la teologia pastorale, oltre a evidenziare la dimensione pratica propria di tutta la teologia e particolarmente manifesta nella teologia morale, nella teologia spirituale e, appunto, nella teologia pastorale (discipline teologiche che costituiscono quella che si potrebbe non impropriamente chiamare «teologia pratica») mantenga la sua specificità disciplinare precisamente nel riferimento critico al suo oggetto proprio che è «la pastorale» come figura della vita ecclesiale.

Questo però non toglie che vi sia una almeno apparente incongruenza tra l’eterogeneità dei gesti e dei comportamenti che popolano l’oggetto «pastorale» e che vengono plausibilmente studiati con ricognizioni diversificate (e talvolta isolate) e la pretesa di una loro trattazione unitaria, che sorge motivatamente dall’esigenza di rendere ragione della pratica di fede come figura complessa ma unitaria. In questa prospettiva la distinzione e il collegamento tra un «momento fondamentale» della teologia pastorale e un «momento speciale» (dove – nella consapevolezza che ogni parte rimanda al tutto – vengono trattate singole regioni pastorali) segnala la reciproca implicazione delle prime due aree del piano di studi e intende assumere tematicamente i rapporti che intercorrono tra pratico e pratiche e tra la molteplicità delle figure che delineano la prassi dell’esistenza cristiana e il suo emergere come figura unitaria. Si noti poi come l’area di pastorale speciale, che mantiene contestualmente il rapporto con il concreto dello stile e delle pratiche dell’esistenza cristiana/ecclesiale e che avrebbe potuto essere organizzata in diversi modi (ad esempio partendo dai «soggetti» della vita ecclesiale o da «ambiti» come quelli suggeriti dal convegno di Verona<sup>28</sup>) è stata

---

<sup>27</sup> N.d.C.: nell’incessante lavoro per migliorare l’offerta formativa, nell’A.A. 2022-23 è stata introdotta una modifica nel piano di studi con un rafforzamento dell’area biblica, che ora rientra anche tra i corsi base. La scelta è motivata dal desiderio di favorire l’approfondimento della prospettiva biblica nella dimensione della lettura pragmatica, offrendo agli studenti un modello nella costruzione del pensiero teologico-pratico che si sviluppi in duplice ascolto, di Dio e dell’umano.

<sup>28</sup> Talvolta, nei dibattiti più recenti, viene messa in opposizione la tripartizione tradizionale dei *munera* (annuncio, liturgia, carità) e i cinque «ambiti» suggeriti dal convegno ecclesiale di Verona (vita affettiva, lavoro e festa, fragilità, tradizione, cittadinanza). In realtà ci sembra che una tale opposizione non abbia ragion d’essere, trattandosi di due istanze – l’una primariamente ecclesiologicala e riguardante la singolarità cristiana e l’altra primariamente antropologica e testimoniale-missionaria, concernente la

pensata in modo da studiare in ottica teologico-pastorale i tre gesti essenziali in cui si articola la prassi ecclesiale, così da riflettere articolatamente sulle differenti azioni costitutive della chiesa nella sua vita *ad intra* e *ad extra*: annuncio, liturgia e carità. Il motivo di ciò va ascritto da un lato alle possibilità che le risorse simboliche del capo pratico aprono in ordine a ciò che le autorizza, ovvero l'atto di fede che configura l'esistenza cristiana, da un altro alla consapevolezza dell'opportunità, nel momento in cui la riflessione teorica che punta direttamente sul «soggetto» (nel caso: individuale ed ecclesiale) è alquanto interessante, complessa e problematica per le questioni concernenti il dibattito sull'identità personale, di pervenirvi attraverso la narrazione del suo agire e di ciò che questo è in grado di rivelare (cioè la risposta alla domanda: chi è il soggetto dell'azione?).

L'elemento probabilmente più originale (e delicato) di questa impostazione del piano di studi sta nella cosiddetta area di progettazione pastorale. Lo sforzo di ascoltare/interpretare la realtà pastorale e culturale del territorio, messo in atto con la precisa intenzione di offrire un contributo teologico-pastorale al cammino delle nostre chiese locali ascoltando la vita quotidiana (quale alfabeto per dire il vangelo) e insieme con lo scopo di abilitare docenti e studenti a riflettere sulla prassi ecclesiale mettendo in circolo teoria e pratica, ha suggerito l'individuazione di alcuni ambiti della vita pastorale oggi rilevanti per la missione ecclesiale, rispetto ai quali si è sviluppata una proposta pluridisciplinare in grado di fornire un quadro di riferimenti e di strumenti interpretativi

---

destinazione universale dell'evangelo – non sovrapponibili e che anzi possono produttivamente coesistere. Lo si arguisce anche dalle parole pronunciate dal card. Ruini nella sua *Conclusion*e al convegno di Verona: «Per parte mia vorrei solo confermare che il nostro convegno, con la sua articolazione in cinque ambiti di esercizio della testimonianza, ognuno dei quali assai rilevante nell'esperienza umana» e tutti insieme confluenti nell'unità della persona e della sua coscienza, ci ha offerto un'impostazione della vita e della pastorale della chiesa particolarmente favorevole al lavoro educativo e formativo. Si tratta di un notevole passo in avanti rispetto all'impostazione prevalente ancora al convegno di Palermo, che a sua volta puntava sull'unità della pastorale ma non era in grado di ricondurla all'unità della persona perché si concentrava solo sul legame, pur giusto e prezioso, tra i tre compiti o uffici della chiesa: l'annuncio e l'insegnamento della Parola di Dio, la preghiera e la liturgia, la testimonianza della carità». Coerentemente con l'impostazione di fondo della nostra proposta di teologia pastorale mi sembra che, assodato il valore degli ambiti vitali (quelli di Verona o altri) in ordine alla testimonianza capace di imparare dalla vita l'alfabeto per dire il vangelo (cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, «*Rigenerati per una speranza viva*» (1Pt 1,3): *testimoni del grande «sì» di Dio all'uomo. Nota pastorale dell'episcopato italiano dopo il quarto Convegno ecclesiale nazionale*, n. 12) – il riferimento alla tripartizione annuncio-liturgia-carità resti importante perché si tratta di azioni, quelle fondamentali e istitutive della vita della chiesa, che nella loro rilevanza rivelativa permettono di cogliere, in atto, chi è – da un punto di vista indissolubilmente teologico e antropologico – il soggetto-chiesa. Interessanti ragguagli sull'argomento si trovano in F.G. BRAMBILLA, *La pastorale della chiesa in Italia. Dai «tria munera» ai cinque ambiti*, in *La rivista del clero italiano* 6 (2011) 389-407.

con cui svolgere laboratorialmente e con eventuali indagini sul campo una riflessione teologico-pastorale sulle rispettive prassi in grado di offrirne una lettura critica capace di stimolarne una pertinente rfigurazione che possa incidere sullo sviluppo futuro di tali pratiche. Finora, nella consapevolezza che è proprio della prassi di essere in continuo divenire, si è lavorato attorno a tre ambiti particolari della vita ecclesiale, senza pregiudizio che a questi se ne possano aggiungere altri: l'ambito della trasmissione-inculturazione della fede, studiata con particolare riferimento all'iniziazione cristiana, all'educazione e alla riscoperta del potenziale della narrazione biblica<sup>29</sup>; l'ambito delle questioni pastorali che riguardano la famiglia<sup>30</sup>; l'ambito del rapporto chiesa-territorio con particolare attenzione al tema del rinnovamento della parrocchia e delle «unità pastorali»<sup>31</sup>. Lo studio di questi elementi risulta arricchito dalla presenza in facoltà di studenti provenienti da diverse parti del mondo i quali – pur con tutte le difficoltà del caso – aiutano ad avere uno sguardo che non sia ristretto al solo ambito italiano o locale e stimolano a riflettere su temi legati all'inculturazione della fede.

L'area delle cosiddette discipline complementari è stata pensata per dare voce a quelle forme di sapere con cui la teologia pastorale, in quanto riflessione teologica sulla prassi ecclesiale, è costitutivamente in dialogo: la teologia (fondamentale, biblica, dogmatica, morale, spirituale, diritto canonico), la filosofia<sup>32</sup> e le scienze umane (pedagogia, sociologia, psicologia)<sup>33</sup>. Tali discipline vengono ascoltate e invitate a interagire su temi che incrociano la tematica teologico pastorale, sul rapporto teoria-prassi e circa la lettura culturale e sociale della realtà attuale nel rispetto della loro autonomia disciplinare. L'interrelazione tra la teologia pastorale e queste molteplici discipline,

---

<sup>29</sup> Cf. E. FALAVEGNA-D. VIVIAN (cur.), *La trasmissione della fede oggi. Iniziare alla vita cristiana, dono e compito*, Messaggero - Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2011; A. TONIOLO-R. TOMMASI (cur.), *Il senso dell'educazione nella luce della fede*, Messaggero - Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2011; A. BARBI-S. ROMANELLO (cur.), *Il racconto biblico e i suoi effetti pastorali*, Messaggero-Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2012.

<sup>30</sup> Cf. G. DIANIN-G. PELLIZZARO (cur.), *La famiglia nella cultura della provvisorietà*, Messaggero - Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2008.

<sup>31</sup> Cf. L. SORAVITO-L. BRESSAN (cur.), *Il rinnovamento della parrocchia in una società che cambia*, Messaggero - Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2007; A. TONIOLO (cur.), *Unità pastorali. Quali modelli in un tempo di transizione?*, EMP, Padova 2003.

<sup>32</sup> Cf. R. TOMMASI, *L'ascolto della realtà e la questione del metodo in teologia pastorale. Un contrappunto filosofico*, in *Orientamenti pastorali* 8 (2007) 16-38.

<sup>33</sup> Cf. R. TONELLI, *Ipotesi per un ascolto «pastorale» della realtà*, in *Orientamenti pastorali* 8 (2007), 39-45; G. MAZZOCATO (cur.), *Scienze della psiche e libertà dello spirito. Counseling, relazione di aiuto e accompagnamento*, Messaggero - Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2009; A. TONIOLO (cur.), *La «relazione di aiuto». Il «counseling» tra psicologia e fede*, Messaggero - Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2009.

così diverse nei loro statuti, mostra la complessità del lavoro teologico pastorale che è segno della fedeltà alla realtà su cui riflette – cioè la verità di Dio e le verità dell'uomo così come si manifestano nella prassi – e insieme, di quella consapevolezza della indugiabile correlazione tra teologico e antropologico donde scaturisce. Va da sé che i modi in cui una tale correlazione critica viene eseguita sono continuamente in definizione mirando a superare il rapporto estrinsecistico tra i diversi saperi e le diverse aree disciplinari senza tuttavia cadere in una confusività di oggetti e di metodi e individuando il nesso originario che è alla radice del loro confronto riconducibile a ciò che abbiamo chiamato il pratico che si manifesta nelle pratiche dell'esistenza credente. Si profila in tal modo una criteriologia per il discernimento teologico pastorale<sup>34</sup> sulla quale si avverte il bisogno di una rigorizzazione della riflessione affinché la teologia pastorale risulti all'altezza di quello che oggi sembra essere uno dei suoi mandati fondamentali: dare linguaggio al lavoro di rinnovamento della *forma ecclesiae* mentre l'istituzione (e il mondo) va cambiando in modo accelerato (senza dimenticare che i cambiamenti ci sono sempre stati e sempre ci saranno).

## 5. Alcuni compiti e questioni aperte

Dall'esercizio della teologia pastorale così configurato emergono alcune questioni aperte e alcuni compiti da svolgere.

Emerge anzitutto l'esigenza di approfondire ulteriormente la correlazione pratico-pratiche, attraverso una riflessione intradisciplinare e interdisciplinare che metta in circolo la competenza teologico-pastorale con i portati della riflessione teologico-fondamentale e dogmatica, filosofica e delle scienze umane, biologiche e sociali.

Collegata a ciò vi è l'esigenza di mettere meglio a punto il metodo teologico-pastorale approfondendone la fondazione, chiarificandone le procedure e verificandone la capacità. In ciò va tenuto in debito conto che oggetto della teologia pastorale è la prassi ecclesiale letta teologicamente e che, poiché tale prassi si incarna in pratiche specifiche, differenti e cangianti, il metodo – che a volte può procedere in maniera più empirica, altre più speculativa – deve di volta in volta precisarsi e calibrarsi rispetto allo specifico oggetto e contesto di indagine e viceversa, manifestando così lo statuto euristico, in quanto dinamico e sperimentale, ed ermeneutico, in quanto interpretativo, del sapere teologico-pastorale che è teoria di un «processo».

---

<sup>34</sup> Per una presentazione dello *status quaestionis* circa il metodo del discernimento pastorale cf. S. LANZA, *La teologia pastorale secondo la «scuola lateranense»*, in *I Laterani. Questioni di teologia pastorale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, 13-64.

Il che permette e richiede di superare l'ingenua idea di un vedere disinteressato e neutro affidato alle scienze o alla filosofia e di una teoria teologica pura a priori rispetto all'effettivo della prassi ecclesiale e di comprendere piuttosto come il teologico e l'antropologico, co-principi dell'esistenza credente e della prassi ecclesiale, interagiscano continuamente nell'elaborazione del sapere teologico pastorale. Ciò va attuato sulla scorta della consapevolezza che l'elaborazione teorica dell'approccio empirico costituisce una rivoluzione epistemologica di cui non è ancora del tutto percepito lo spessore: il nesso teoria-prassi va curato a partire dalla consapevolezza che nella situazione attuale la priorità non è solo l'elaborazione di strategie pastorali, ma l'interrogazione/riplasmazione della realtà pastorale cogliendone il peso teorico (*theory-laden*) sul piano antropologico e teologico. In tutto questo non basta assumere la questione del rapporto teoria-prassi comprendendo le cose come se si trattasse di due poli già istruiti e precedenti. È l'atto (nel caso: l'atto del credere) che istituisce la correlazione: mantenendo i due poli come cooriginari si rimane all'interno di un semplice cambio lessicale senza entrare nella dimensione veritativa della questione; se si cerca qualche struttura preesistente a monte dell'atto il dualismo teoria-prassi diviene insuperabile.

Infine va ribadita la duplice finalità, riflessiva e pratico-formativa della teologia pastorale per cui essa si configura come impresa scientifica in grado di interagire con il mondo della teologia e dei saperi umani e come riflessione a servizio della vita della chiesa. La teologia pastorale dovrebbe coniugare costantemente queste due anime e diventare il luogo accademico di una pertinente ricerca e riflessione critica sulla prassi della chiesa e insieme il luogo della formazione all'azione pastorale in dialogo con la cultura attuale. Da questo punto di vista ritorna la questione della temporalità/storicità in modo tale da permettere di ricomprendere il senso della trasmissione non come fissazione in una eredità morta e passata, ma come un entrare in una relazione essenziale (non occasionale, non contingente) con chi è (con ciò che è) portante e che diviene elemento costituente della trama del nostro stesso esserci individuale e comunitario.

## L'istanza del «pratico» in teologia: pastorale, azione, esperienza

---

Andrea Toniolo

*Lex orandi, lex credendi*: l'antico adagio esprime efficacemente la valenza pratica della verità di fede, ovvero la sua origine pastorale come pure il suo fine pratico. La teologia medievale l'aveva ribadito: «*finis autem huius doctrinae, in quantum est practica, est beatitudo aeterna*» (Tommaso, *S. Th.* I, 1,5). La teologia è sempre stata considerata una forma di sapere eminentemente pratico.

Una riflessione, tuttavia, o ripresa della questione del pratico in teologia presenta dei risvolti nuovi, che permettono di collocare meglio il sapere della fede all'interno del quadro moderno dei saperi, e soprattutto permette di comprendere l'evoluzione della teologia pratica e della sua pretesa di avere un'incardinazione più precisa e credibile.

### 1. La rilevanza della questione per la teologia

Il termine "pratico" è di non immediata fruizione, sebbene su esso si condensano alcuni plessi tematici interessanti. Le diverse pratiche o azioni (dell'uomo, di una comunità, di una chiesa), che appaiono diversificate, molteplici, a volte frammentate o contrapposte, sono tenute insieme da una dimensione sottostante, sono segnate da una consanguineità, che attinge alla struttura dell'uomo, da una istanza sotterranea che si esprime, si manifesta necessariamente nell'azione e grazie all'azione.

L'indagine sull'istanza del pratico secondo la prospettiva antropologica<sup>1</sup> offre la possibilità di approfondire quanto e come il pratico permetta di articolare una *comprensione* dell'uomo (versante gnoseologico); quanto e come contribuisce alla *costituzione* dell'uomo, nei suoi tratti individuali e universali (versante ontologico). Le acquisizioni principali di questo primo accostamento mostrano alcuni elementi essenziali: la polarità attività/passività in quanto costitutiva della soggettività o coscienza, con un primato della passività; la singolarità o identità personale che emerge in un contesto di relazioni/azioni; il rapporto tra libertà ed essere, nel senso che la libertà implica sempre il suo attuarsi, nella decisione e azione. La «libertà in esercizio» mostra la qualità ontologica e antropologica del pratico, si rivela come

---

<sup>1</sup> Si vedano in particolare i contributi di E. CONTI e R. TOMMASI: cf. rispettivamente *supra* 30-42 e 17-29.

la caratteristica costitutiva dell'esistere umano (il riferimento principale è Ricoeur). Questo contributo sul pratico in teologia offre l'approfondimento di tre nozioni o categorie: «pastorale», «azione», «esperienza».

## 2. La nozione di «pastorale»

Mostrare la qualifica pratica della teologia significa cogliere l'articolazione tra l'azione cristiana o ecclesiale, identificata come tale e che poniamo sotto il nome di «pastorale», e la coscienza credente con il suo universo simbolico. Vuol dire elaborare il nesso costante tra *le pratiche*, ossia le azioni realizzate con la loro portata di senso e la loro rilevanza, e *il pratico*, termine che evoca le condizioni e il fondamento dell'agire cristiano ed ecclesiale. Evidenziare tale intreccio è compito proprio della teologia pastorale o pratica (nel contesto italiano i termini sono interscambiabili), intesa come pensiero che parte *rigorosamente* dalla pratica, non tanto come espediente, ma come metodo che realizza la verità di fede: «La rinnovata comprensione della missione della chiesa a procedere dalle evidenze dischiuse dalla pratica effettiva è il compito della teologia pratica o pastorale; essa è un capitolo della teologia sostanzialmente nuovo»<sup>2</sup>.

L'evoluzione della nozione di «pastorale» è indicativa di un cambio metodologico. La storia recente della teologia, in particolare della teologia pastorale o pratica, mostra che la nozione di «pastorale» non è così ovvia o scontata. Lo dimostra il cambio di collocazione delle discipline pastorali prima e dopo il concilio Vaticano II: da discipline corollario o rubricali, a discipline rilevanti per il legame con la dimensione storica della salvezza. Nei suoi due secoli abbondanti dalla nascita ufficiale, la teologia pastorale ha conosciuto infatti tre fasi:

a) la fase moderna o preconciliare, secondo cui la teologia pastorale viene intesa come la scienza dell'applicazione di principi teologici e norme ecclesiali in campo pastorale.

b) La fase conciliare, che intende sostanzialmente la teologia pastorale come la scienza della chiesa che si realizza nella storia, come lo studio dell'attuazione di alcune idee dogmatiche chiave: storia della salvezza, principio divino-umano di Cristo, principio «comunità». L'ecclesiologia di Y. Congar è sostanzialmente una teologia pratica<sup>3</sup>; K. Rahner elabora il suo progetto di teologia pastorale attorno al concetto di *Selbstvollzug*<sup>4</sup> (auto-realizzazione) della chiesa.

---

<sup>2</sup> G. ANGELINI, *Teologia, chiesa e cultura nella stagione postmoderna*, in G. ANGELINI-S. MACCHI (curr.), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, 706.

<sup>3</sup> Cf. *supra* G. ROUTHIER 73-89.

<sup>4</sup> Cf. *infra* H. WINDISH 129-138.



c) La fase post-conciliare, che segna un'evoluzione ulteriore della disciplina, intendendola come la scienza dell'azione, con un peso accentuato allo studio empirico della prassi e quindi alla questione metodologica del rapporto con le scienze umane.

Esplicito brevemente la seconda fase accostando due testi, *Gaudium et Spes* (= GS) e *Dei Verbum* (= DV), perché mettono in luce rispettivamente due questioni o polarità: dottrina/pastorale e rivelazione/storia. Nel discorso di apertura del Concilio, *Gaudet mater ecclesia*, Giovanni XXIII aveva affermato la necessità di presentare la dottrina della fede «in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo», e aveva inaugurato uno sguardo nuovo della chiesa nei confronti della storia e del mondo<sup>5</sup>. Le varie fasi del dibattito sulla GS hanno mostrato il cambiamento di comprensione del rapporto tra la chiesa e il mondo: da un atteggiamento critico a una prospettiva di solidarietà, di comunione e comunicazione. La GS testimonia, pur nel suo iter non facile, la ricezione dell'intento pastorale dato al Concilio, sostenuto sia da Giovanni XXIII che da Paolo VI.

La nozione di pastorale chiama in causa il processo di comunicazione tra annuncio, comunità credente e realtà storica, o in altre parole la percezione del nesso tra paradigma culturale e paradigma cristiano. Secondo il Concilio, il confronto con il mondo contemporaneo è condizione irrinunciabile della missione della chiesa; anzi, stando al discorso *Gaudet mater ecclesia*, le condizioni nuove di vita hanno aperto nuove strade all'evangelizzazione e condizioni provvidenziali per aggiornare la chiesa. Senza rinunciare alla verità universale e perenne della fede – rimanendo fedeli all'espressione di Giovanni XXIII – bisogna trovare il linguaggio adatto per comunicarla all'uomo di oggi. Da qui deriva la preoccupazione per individuare la forma storica della pratica credente più adatta per la missione.

La prospettiva del Concilio mette in crisi la concezione secondo cui la pastorale abbia la sua unica radicazione o derivazione dalla dottrina; non è sufficiente la fedeltà alla verità evangelica per individuare la forma pastorale, ma esiste una reciprocità di sollecitudini tra verità evangelica e forma storica. Questo significa che il rapporto tra dottrina e pastorale non può essere pensato a senso unico e che l'interpretazione della situazione storica è determinante anche per la stessa comprensione della fede cristiana. La teologia dei «segni dei tempi» nelle discussioni conciliari legate alla stesura di GS aveva tentato di esplicitare la correlazione dei due momenti: purtroppo l'espressione dei «segni dei tempi» era già ambivalente ed equivoca durante il Concilio (tra interpretazione sociologica e teologica), e il tema è stato praticamente ignorato nel post-Concilio. In gioco è lo sviluppo di una teologia della storia, il rapporto tra fede e storia, non marginale ma strutturale in ordine alla missione della chiesa e alla determinazione delle pratiche in cui possa prendere corpo la fede. Il cristianesimo è essenzialmente riferito alla storia, il Dio biblico ci espone continuamente alla storia.

---

<sup>5</sup> Cf. G. LAFONT, *Imaginer l'Eglise catholique: Tome 2, L'Eglise en travail de réforme*, Cerf, Paris 2011.

La pratica cristiana, di conseguenza, è costantemente segnata dalla tensione tra modello storico e istanza ideale, tra forma istituita e istituyente della fede, dal legame stretto con il paradigma culturale senza essere omologazione o adattamento. La tensione, «l'ambiguità è accentuata dalla rapidità di trasformazione e rimescolamento dei sistemi di riferimento, che non permette che la medesima pratica si mantenga indenne nel suo significato attraverso i tempi. Le modalità di attuazione della pratica cristiana richiedono, pertanto, una ripresa continua per ripristinare nel corso della storia la percepibilità della connessione tra pratica e fede cristiana»<sup>6</sup>.

Ma come instaurare anche a livello argomentativo il nesso tra fede cristiana e cultura, fede e storia? La GS mostra che il processo di comunicazione tra chiesa e mondo si instaura nella misura in cui si integra la prospettiva antropologica e cristologica del credere. L'originalità di GS, ovvero la qualifica «topologica»<sup>7</sup> della chiesa – il suo essere nel mondo contemporaneo –, consiste nel tentativo di argomentare la verità cristiana in maniera *universale e concreta* allo stesso tempo, di collocare la verità universale della fede in un luogo particolare, il mondo di oggi. Il rapporto della chiesa con il mondo cambia non solo grazie a una nuova visione ecclesiologicala, ma anche grazie alla prospettiva cristocentrica e antropologica della rivelazione, secondo cui non esiste realtà estranea al mistero di Cristo, che non venga a contatto con il mistero pasquale (cf. GS 22; 45). Il Concilio ha rappresentato senza dubbio la *risposta più credibile che la chiesa ha saputo offrire alle sfide del mondo moderno*, accogliendo le esigenze di libertà, ma collocandole sempre nella più ampia ottica cristologica, nel mistero del Verbo incarnato.

La seconda polarità, che integra quella appena evidenziata (dottrina/pastorale), riguarda il rapporto tra l'evento rivelativo originario e la storia. La «pastoralità» o pastorale secondo il Concilio consiste nell'«arte di far accedere queste donne e questi uomini all'unica sorgente evangelica. Tuttavia definire così la relazione pastorale significa anche (e all'inverso) che il vangelo è in se stesso la sorgente di tale "pastoralità"»<sup>8</sup>. Il processo di riforma o aggiornamento non va inteso semplicemente come un adattamento alle situazioni del tempo e della storia, ma consiste innanzitutto nel «chiedersi come accedere alla sorgente della "pastoralità" della chiesa»<sup>9</sup>. La pastorale riguarda la relazione «kerigmatica» tra il vangelo di Dio (nel senso inteso dalla *Dei Verbum*) e i

---

<sup>6</sup> B. SEVESO, *La pratica della fede. Teologia pastorale nel tempo della Chiesa*, Glossa, Milano 2010, 62.

<sup>7</sup> La determinazione del luogo («Ortsbestimmung») rappresenta la chiave di lettura principale della *Gaudium et spes* da parte di H. J. SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in P. HÜNERMANN-B. J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. 4*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2009, 581-869

<sup>8</sup> CH. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011, 545.

<sup>9</sup> *Ibid.*

destinatari; la stessa rivelazione ha in sé le condizioni per attuare tale relazione, è già relazione al tempo e al luogo: l'analisi di alcuni racconti pasquali, come l'apparizione all'apostolo Tommaso, mostra come il racconto è costruito in vista del destinatario, il credente di ogni tempo. La pastorale, perciò, intesa come accesso alla sorgente evangelica, richiede una capacità di ascolto delle fonti: «La formula della "pastoralità della dottrina" si rivela qui insufficiente per rendere conto del processo di interpretazione che lega il vangelo alla situazione e al posto di ciascun uditore, soprattutto alla luce della *forma plurale* che questo processo assume già nel Nuovo Testamento. A motivo della sua stessa pastorale, la dottrina non può essere compresa se non come "regola di interpretazione (*lex omnis evangelizationis*)"»<sup>10</sup>. Theobald precisa ulteriormente che non si tratta di una concezione «inglobante» della dottrina, ma «regolatrice», che garantisce il «radicamento topologico e kairologico del kerygma», la relazione tra l'evento rivelativo e il «qui e ora». Come possono il tempo, la storia, gli avvenimenti essere un «kairos» che permette l'attualizzazione kerigmatica delle Scritture?

A questo punto appare fondamentale la questione kairologica, ovvero del discernimento dei tempi, della lettura teologica della storia. Di fronte alla complessità culturale e alle molteplici e complicate analisi delle varie scienze storiche, sociali, quali sono gli elementi e i criteri per una «diagnosi teologica»? Theobald propone un recupero dei «modelli neotestamentari del discernimento dei segni dei tempi»<sup>11</sup>, dove la fede «è *il segno messianico per eccellenza*»<sup>12</sup>, perché comprende il mondo e la storia non in senso positivista, ma aperto al futuro, e coglie il nesso tra il Cristo e il tempo messianico inaugurato.

La nozione di pastorale nei risvolti appena evidenziati va ulteriormente indagata alla luce di altre due categorie, rilevanti nella terza fase della teologia pratica.

### 3. Le categorie di «azione» ed «esperienza»

Nel post-concilio, come già anticipato, la teologia pastorale o pratica assume la forma prevalente di scienza *dell'azione*: il primato viene dato all'agire realizzato, al vissuto rispetto alla teorizzazione. L'azione attuata e codificata costituisce l'orizzonte da cui muovere per la riflessione antropologica e teologica.

La funzione della teologia è quella di scoprire la portata di teoria racchiusa nella prassi (cf. *theory laden* di Browning): il significato di un'azione non è qualcosa che si aggiunge dopo, ma è già dato nell'agire. Lo sviluppo della teologia sacramentaria, per

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 616.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 640.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 641.

fare un esempio, è legato alla prassi dei sacramenti; la diffusione del pedobattesimo ha accentuato l'idea di sacramento *ex opere operatur* e una determinata concezione della fede (maggiormente come dono che scelta).

L'affermazione del primato dell'azione sulla teoria, della prassi liturgica o dell'e-vangelizzazione su ogni teoria liturgica o pastorale, merita però di essere declinata ulteriormente per non cadere in forme di contrapposizione tra prassi e teoria, di stampo empirista. L'adagio *Lex orandi, lex credendi* va interpretato a doppio senso: non solo affermando che l'esperienza orante è all'origine della verità credente, ma anche che quest'ultima diventa a sua volta normante l'esperienza stessa. Allo stesso modo il binomio parola/scrittura pensato a senso unico (dalla parola alla scrittura) è riduttivo; piuttosto va rinvenuta, per comprendere il rapporto tra Parola di Dio e sacra Scrittura<sup>13</sup>, una struttura ternaria: parola-scrittura-parola, oppure scrittura-parola-scrittura; l'azione del parlare genera una codificazione, la scrittura, che a sua volta è capace di suscitare una nuova parola. La *Dei Verbum* n. 2 mostra la stessa concatenazione con la formula *gestis verbisque*, dove risalta la reciprocità tra le azioni della storia e la loro interpretazione.

Esiste certo una precedenza/eccedenza dell'azione rispetto al pensiero; ne è prova il fatto che la conoscenza non è sufficiente da sola a realizzare una prassi e che in ogni gesto c'è sempre qualcosa di più di un'idea, c'è «un atto di fede» (Blondel). La prassi inoltre ha un'incidenza straordinaria: un'azione posta è oltre le mie intenzioni, pesa su di me, sugli altri più di quanto preveduto. Un'azione posta è irreversibile: fissa il passato, incide il futuro. Ma se vi è da una parte la necessità della determinazione pratica del pensiero, dall'altra si riconosce che l'azione non è arbitraria, ma è normata; non è puramente strumentale, applicativa o strategica, ma è comunicativa, dice l'essere dell'uomo e della società, della chiesa (cf. la teoria dell'agire comunicativo di Habermas e la sua ripresa in campo teologico-pratico da parte di N. Mette).

La seconda categoria rilevante per il nostro discorso e soprattutto per il versante pratico-spirituale, è quella di *esperienza*, che racchiude in sé due elementi: l'azione e il discorso. Si aggiunge al vissuto una consapevolezza, un'interpretazione; l'agire può essere detto, scritto, comunicato. L'azione credente non viene isolata dalla professione della fede: l'esperienza trova la sua rappresentazione simbolica nella confessione di fede, da cui è generata.

L'esperienza cristiana, inoltre, appare multiforme, ricca, complessa, con una sua unità non totalitaria. Possiede un suo itinerario, una pedagogia della fede, e riporta sempre all'elementare cristiano. Permette di cogliere l'unità tra il vissuto e il riflesso: è «sapere» la realtà, che non si riduce né a pensiero della realtà né a sperimentazione della realtà, ma indica il percorso (*Erfahrung*, non *Erlebnis*) attraverso cui si giunge

---

<sup>13</sup> Cf. P. RICOEUR-E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 2005.

alla realtà (conoscendola). Supera la conoscenza intellettualistica della fede, astratta, o misticamente riduttiva. Grazie all'esperienza si verifica «una unificazione originale (e in qualche modo originaria?) tra "conoscenza" e "amore"; tra "contemplazione" e "azione"; tra "teoria" e "prassi". È l'unità originale (e in qualche modo originaria?) della "libertà": che appare pertanto come il correlativo adeguato, nel soggetto, della realtà-verità, nella quale esso è provocato a collocarsi»<sup>14</sup>.

Per questo motivo ciò che qualifica l'esperienza cristiana non può essere semplicemente dedotto da alcuni principi o nozioni precedenti, né può essere indotto empiricamente (attraverso per esempio un'indagine) ma viene colto in essa, nel percorso di fede, nel vissuto, articolando momento teorico e pratico. In questo modo l'esperienza mostra come gli elementi strutturali della fede cristiana si integrano, si formano, si evidenziano, si danno in una unità originale e unica. Nello studio comparato di due figure, Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione, H.U. von Balthasar (cf. *Sorelle nello spirito*) mostra come gli stessi elementi strutturali cristiani sono presenti in maniera differenziata, vengono appropriati in maniera originaria e creativa – ciascuna accentua una dimensione – nelle due figure di sante considerate. Nella soggettività dell'esperienza si individua l'oggettività dell'essere cristiano, che viene fatta «propria» in forma originale e dall'interno. Allo stesso modo nell'azione ecclesiale si individua l'essere proprio della chiesa.

Le discipline pratiche, dunque, come la teologia pastorale, la teologia spirituale, la liturgia, contribuiscono a superare forme possibili di separazione tra dogmatica e prassi, contenuto e forma, orientano la teologia intera allo studio attento, rigoroso dell'azione ecclesiale «realizzata» e dell'esperienza cristiana «vissuta», cogliendo sia le costanti che l'originalità, la creatività con cui si realizza un'azione ecclesiale (un processo di iniziazione cristiana, un percorso di formazione pastorale per le famiglie, di catechesi) o un'esperienza cristiana (la santità, ad esempio).

La preoccupazione maggiore, che emerge nella teologia pratica recente, è di carattere metodologico: come accedere alla prassi? Come studiare le azioni e l'esperienza religiosa? Come rapportare le scienze umane/l'approccio fenomenologico all'esperienza e all'azione con l'interpretazione teologica? E di conseguenza: quale rapporto tra antropologia e teologia dell'agire cristiano? Esiste continuità e/o discontinuità dei due momenti? Possono essere intesi come due approcci distinti, consecutivi, trascendentale e categoriale, nella logica della forma e del contenuto? Il contenuto (il senso)

---

<sup>14</sup> G. MOIOLI, *Esperienza cristiana*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 19997, 537. Moioli individua almeno quattro «linee strutturali» che si rinvengono nell'esperienza cristiana: a) il riferimento alla figura della rivelazione che si concretizza, si precisa come riferimento a Gesù di Nazareth, b) attraverso la mediazione biblica e sacramentale, c) non come ripetizione materiale, ma come «memoria», che rende contemporaneo l'evento cristiano, d) richiamando «la dimensione ecclesiale di questo riferimento "memorativo" e "creativo" del cristiano alla figura storica di Gesù» (*ibid.*, 538).

della fede è qualcosa che si aggiunge dopo, rispetto alla forma, all'atto?

La questione propriamente teologica consiste nell'individuare i criteri con cui discernere, comprendere e individuare il vissuto che emerge dalla storia, dalle azioni o esperienze, non solo «aggiungendovi» a posteriori il senso o l'interpretazione cristiana.

In ambito strettamente teologico-pratico possiamo individuare almeno quattro questioni aperte:

– Il rapporto tra lettura della storia e criteriologia: può la realtà essere interpretata senza una prospettiva, senza un fine che orienti lo sguardo? Il pastoralista di Vienna Zulehner pone come primo momento del metodo non la *kairologia* ma la criteriologia.

– Come rapportare la visione delle scienze umane e l'istanza veritativa della teologia? Se da una parte le scienze umane hanno permesso un'indagine ulteriore sulla realtà, dall'altra parte non si può mettere in secondo piano «l'istanza» normativa, veritativa della rivelazione, la comprensione dell'uomo e della storia che viene dalla fede.

– Come si elabora una corretta teoria dell'azione, che non sia né deduttiva né debitrice del metodo empirico, ma esprima sia il carattere proprio dell'agire, dal punto di vista antropologico, sia l'agire proprio della chiesa, che è un agire rappresentativo-sacramentale?

– Quali sono i parametri per una riforma della prassi ecclesiale? La questione del metodo non riguarda solo l'accesso alle pratiche o all'esperienza ma anche la riforma della prassi: come la chiesa struttura quelle pratiche che *formano* nel credente l'universo simbolico (la sua «teoria»: la visione del mondo, la comprensione delle esperienze fondamentali della vita, i criteri di scelta)? Come favorire nel credente l'articolazione «simbolica», che permette di tenere unita (*syn-ballo*) la vita e la fede nel Dio di Gesù Cristo, nel Dio Trinità?

La formazione o il cambiamento dell'universo simbolico del credente avviene sostanzialmente per mezzo di azioni o di esperienze (educare vuol dire far fare esperienza): modificando una pratica si va a intaccare l'universo simbolico, difficilmente il contrario. E la modifica di una prassi non è la semplice conseguenza di una riflessione. Un esempio emblematico è dato dall'iniziazione cristiana, dove è strutturale l'intreccio tra fede e cultura, simboli e storia. Pur essendoci un modello paradigmatico, quello catecumenale, la modifica della prassi iniziatica non è il semplice frutto di una deduzione, ma dipende dall'antropologia, dalla cultura, dalla libertà del soggetto, dalla verità di fede. Allo stesso modo alcuni ambiti classici della teologia spirituale chiedono una rivisitazione alla luce del contesto attuale, come gli schemi dei gradi di perfezione o il tema degli stati di vita, che il Vaticano II ha costretto a rivedere, affermando la vocazione universale alla santità. La visione tradizionale rischiava di peccare di «essenzialismo», ossia di pensare gli stati di vita in maniera astratta, senza riferimento alle forme storiche differenziate del laico, dello sposato, del prete, del religioso.

Per concludere, possiamo affermare che solo un riferimento costante e costitutivo all'esperienza «vissuta» e all'azione «realizzata», e in particolare a quelle codificate nella Bibbia e nella storia credente, impedisce alla teologia di cadere in forme di riduzione oggettivante o di astrazione, che allontanano dalla realtà originaria dell'esperienza e dell'azione; permette di attuare quello che è essenziale, la relazione kerigmatica tra la sorgente evangelica e la storia.

## La dimensione pratica della teologia

---

Paolo Asolan

Possiamo iniziare da un chiarimento che servirà a distinguere tra pastorale e teologia pastorale: intenderemo per «pastorale» l'agire che ha come soggetto la chiesa (non solamente i pastori della chiesa)<sup>1</sup> e «teologia pastorale» la scienza che studia e progetta quell'azione. In senso analogo potrebbe valere la distinzione tra pedagogia ed educazione: quest'ultima è un processo, la prima invece studia quel processo (e cioè i criteri che lo rendono congruo alla situazione e al destinatario, i modelli praticabili, gli obiettivi, ecc.).

Possiamo qui chiederci due cose:

a) quale sia e in che cosa consista il coefficiente pratico-ecclesiale del sapere teologico (tradizionalmente: in che cosa consista *la dimensione pastorale/pratica della teologia*);

b) in che rapporto stia questa costitutiva dimensione del sapere teologico con la disciplina che si chiama teologia pastorale.

Dovremmo sciogliere subito un'ambiguità, e cioè che la dimensione pastorale della teologia consista soltanto nel suo (= della teologia, intesa unicamente come teologia speculativa) utilizzo pratico nella vita della chiesa, con la difficoltà implicita a comprendere di che cosa si occupi allora una disciplina come la teologia pastorale.

In realtà la dimensione pastorale si esprime attraverso due aspetti che non si esauriscono l'uno nell'altro e che vanno mantenuti distinti e correlati nella loro specificità: uno è la «contestualità di tutta la teologia», l'altro è l'ambito teologico del come agisce la chiesa (ben distinto dal *che cos'è la chiesa*).

Nessun sapere (né poietico, né noetico) può costituirsi prescindendo dalla prassi (nessun sapere precede – in senso assoluto – la prassi), né la prassi origina autonomamente il sapere, che si nutre di una costitutiva reciprocità<sup>2</sup>. La teoria (*che cos'è la*

---

<sup>1</sup> Cf. P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista. Questioni di teologia pastorale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 15-16.

<sup>2</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo, Teologica 1*, Jaca Book, Milano 1989, 174: «Ambedue le cose, essere e divenire, appartengono a pari diritto all'intera immagine della verità. La sua essenza dialogica non è qualcosa che debba venir superato alla fine a favore di un possesso tranquillo. Il dialogico forma piuttosto la perenne, anzi sempre autosuperantesi, vitalità nell'essenza della verità. Una concezione della verità eterna, a cui mancasse questa vitalità che di continuo divampa, sgorga, avanza, non sarebbe che una distorsione e una falsificazione».



chiesa?) non si rapporta indifferentemente alla prassi (come agisce la chiesa?), perché ne è essa stessa segnata: è necessario dunque distinguere tra teoria speculativa (*che cosa?*) e teoria pratica (*come?*), tenendo fermo che il rapporto tra teoria e prassi non si dà in forma deduttiva (= dalla teoria in sé compiuta si deduce la prassi). Occorre che la teoria già riconosca e comprenda il suo costitutivo rapporto con la prassi; e che la prassi elabori una propria specifica teoria.

## 1. Il coefficiente pratico-ecclesiale del sapere teologico

Prendo a prestito una citazione del padre Chenu:

Essa [la verità rivelata] non deriva dunque da proposizioni nelle quali si sarebbe fissata fuori del tempo, e che noi manipoleremmo da buoni logici, in una sorta di metafisica sacra, sotto la tutela di un'autorità; ma procede da una storia che Dio guida in avvenimenti di salvezza, nei quali egli si rivela [...] Dio parla oggi, nella comunità cristiana, a partire da questa "concentrazione cristologica" che lo Spirito, secondo la promessa di Gesù [...] distribuisce e svela in molteplicità di segni che annunciano le cose future, vale a dire il nuovo ordine di cose, nate dalla morte e dalla risurrezione di Cristo<sup>3</sup>.

Possiamo sottoscrivere un'affermazione del genere – che segna il recupero della nozione di storicità avvenuto nella teologia post-conciliare – esplicitando e tenendo comunque ferme due necessarie precisazioni: che la storicità della rivelazione e il suo accadere qui e ora grazie all'opera dello Spirito di Gesù non significa che essa sia un prodotto del progresso della storia (pericolosa infiltrazione hegeliana), né che essa, storicamente mediata e percepita, si stemperi in un incerto relativismo conoscitivo.

Vale piuttosto che la mediazione storica appartiene allo statuto della rivelazione cristiana e ciò comporta una *ristrutturazione ermeneutica* e un *recupero prassistico* del sapere teologico (quindi dinamismo ed esistenzialità), non la sua dissoluzione. Scrive J. Ratzinger: «Un cristianesimo che non potesse dirci ciò che esso è e ciò che non è, e dove corrono i confini tra il suo essere e il suo non essere, non avrebbe più nessuna funzione da svolgere»<sup>4</sup>.

Come dunque intendere «ristrutturazione ermeneutica» e «recupero prassistico»? Ci basterà innanzitutto ricordare come in realtà noi non conosciamo mai in maniera neutrale, bensì sempre dentro una cornice culturale precisamente connotata. Solo se riconosciuta, questa precomprensione ermeneutica può trasformarsi da fattore di rischio ideologico in coefficiente di potenziamento conoscitivo. Così von Balthasar:

---

<sup>3</sup> M. D. CHENU, *Omelia*, in AA.VV., *L'avvenire della Chiesa (Bruxelles 1970). Il libro del congresso*, Queriniana, Brescia 1970, 63.

<sup>4</sup> J. RATZINGER in CTI, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, EDB, Bologna 1974, 51.

Non è possibile a nessuno sbarazzarsi definitivamente della propria prospettiva. Ogni conoscente deve rassegnarsi a riconoscere la limitatezza del proprio campo di vista nello stesso istante in cui si sente tentato di criticare l'angustia delle prospettive altrui. Tuttavia non ha bisogno di rassegnarsi alla relatività del proprio campo, perché ci sono abbastanza mezzi e metodi a sua disposizione per integrare e arricchire le sue prospettive mediante quelle altrui<sup>5</sup>.

Giustamente qui Balthasar afferma che la prospettiva ermeneutica non genera – in quanto tale – relativismo: è, piuttosto, il pregiudizio relativista a inquinare il realismo di una sana ermeneutica veritativa. Bisogna dunque riconoscere tanto l'*inevitabilità* che la *possibile fecondità* del condizionamento contestuale: allargare gli spazi della razionalità<sup>6</sup> significa, tra l'altro, intendere la conoscenza come via *aperta e multiforme* alla verità, riscattandola dai riduzionismi razionalisti, dalle ribattiture dogmatiche, dai narcisismi del pensiero debole, dalle arroganze della tecnopoiesi.

Il riconoscimento di questo reticolo di condizioni/condizionamenti non implica come conseguenza inevitabile una concezione debole o relativistica della verità. Basterà dire che l'inflessione ermeneutica del sapere teologico sarà sensata e prudente ogni volta che non si lascerà suggestionare da derive che vogliono/rendono incerto l'approccio conoscitivo<sup>7</sup>.

*Per il resto, che l'azione sia inscritta nella comprensione, è tanto dato originario dell'uomo quanto nota saliente della Rivelazione*, la cui attestazione non è mai solo informativa, ma sempre performativa: cioè conversione interiore e cambio di vita.

Così possiamo ora dire: il cristianesimo non era soltanto una «buona notizia» – una comunicazione di contenuti fino a quel momento ignoti. Nel nostro linguaggio si direbbe: il messaggio cristiano non era solo «informativo», ma «performativo». Ciò significa: il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita. La porta oscura del tempo, del futuro, è stata spalancata. Chi ha speranza vive diversamente; gli è stata donata una vita nuova<sup>8</sup>.

La ragione teologica soggiacente alla teologia intesa come ermeneutica è anche [oltre che ragion storica] una ragione pratica. L'ermeneutica teologica, non meno dell'ermeneutica filosofica, non può essere unicamente un'ermeneutica del senso, cioè

---

<sup>5</sup> VON BALTHASAR, *Verità del mondo, Teologica 1*, cit., 185.

<sup>6</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso ai rappresentanti della scienza*, Regensburg, 12 settembre 2006.

<sup>7</sup> Queste derive nascono qualora si assecondino (più o meno acriticamente) le grandi ombre che la coltivazione semeiotica – linguistica e scientifica – gettano sul campo della ricerca e della determinazione dei significati, lasciando aperto alla verità pratica soltanto l'orizzonte dell'efficienza. Occorre collocarsi, dunque, in una prospettiva *ontologico-ermeneutica*. Intrecciando ermeneutica e ontologia, la stessa prospettiva ermeneutica non viene costretta entro il perimetro del puro comprendere e interpretare, né si riduce a intellettualismo (tendenzialmente individualistico), ma urge nativamente l'azione.

<sup>8</sup> BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, n. 2.

un'ermeneutica che cerca semplicemente di interpretare i testi e che non si preoccupa di quella che può essere la messa in pratica della verità manifestata per trasformare l'agire umano<sup>9</sup>.

Se la questione del rapporto tra la teoria e la prassi – in ambito ermeneutico – è decisiva, in ambito pastorale è addirittura cruciale<sup>10</sup>.

Dobbiamo riconoscere come dato ineludibile *la reciproca inclusione di teoria e prassi*. Esse si possono distinguere concettualmente, ma non si danno mai, nel concreto, in forma autonoma, indipendente l'una dall'altra. Ogni concreta azione umana è la risultante di finalità, obiettivi, criteri, conoscenze/interpretazioni previe: consiste cioè nel dispiegamento *pratico* di un apparato *teorico*, grazie al quale l'azione stessa prende forma, e forma umana. Tale apparato teorico non resta esterno o a parte rispetto all'azione: la innerva. Ma vale anche il reciproco: che ogni teoria si forma per ricomposizione razionale di più esperienze e di conoscenze mediate dal corpo e dalle azioni. Nessuna concettualizzazione è possibile in forma assolutamente pura, a prescindere dalla prassi (o dalla cultura) che l'ha provocata, configurata e verificata. Esistono, piuttosto, delle *specificità della teoria e della prassi* (che la teologia pastorale analizza e tematizza<sup>11</sup>) e che tocca mettere in conto quando ci si interroga su quale sia una adeguata teoria dell'azione umana e cristiana.

Ma teoria e pratica, pensiero e azione, speculazione e prassi condividono un'unità originaria del conoscere, che possiamo definire *unità di intelligenza e di amore*. Anche questo è un dato che sporge non solo dall'esperienza umana elementare, ma pure dalla rivelazione cristiana:

L'aspetto filosofico e storico-religioso da rilevare in questa visione della Bibbia sta nel fatto che, da una parte, ci troviamo di fronte a un'immagine strettamente metafisica di Dio: Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose – il Logos, la ragione primordiale – è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore. In questo modo l'eros è nobilitato al massimo, ma contemporaneamente così purificato da fondersi con l'agape<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> C. GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002, 34-35.

<sup>10</sup> Cf. ST. KLEIN, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart 2005, 13: «Ohne eine begründete Erkenntnis über die Praxis geraten die Theorie der Praxis unter Ideologieverdacht und die Konzepte für die Veränderung der Praxis unter Aktivismusverdacht».

<sup>11</sup> Cf. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, cit., 31; e S. LANZA, *Introduzione alla Teologia pastorale – 1. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, 155-167.

<sup>12</sup> BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 10. Cf. anche Von Balthasar: «Allo stesso modo che una conoscenza non potrebbe esserci senza la volontà, così neppure una verità sarebbe pensabile senza l'amore. L'amore non è un oltre la verità; l'amore è nella verità ciò che le assicura, oltre ogni suo svelamento, un mistero sempre nuovo, è l'eterno più di quanto già si sa, senza che si desse né un sapere né uno scibile;

Dunque, dato che la fede include in se stessa la prassi, la teologia «non potrà limitarsi alla riflessione sulla sua dimensione cognitiva, ma dovrà prendere in considerazione la prassi della fede ecclesiale»<sup>13</sup>. La dimensione pastorale della teologia costituisce un aspetto intrinseco all'interno del discorso teologico, perché una teologia che non sviluppasse questo aspetto – la prassi della comunità credente *hic et nunc* – non sarebbe radicata nella storia e nella vicenda ecclesiale.

Nel suo operare [...] la teologia non agisce considerando il luogo umano-culturale come un semplice luogo di applicazione di quanto viene conosciuto ed espresso già perfettamente nel primo momento di interpretazione delle fonti. Essa deve tener conto piuttosto che la vita presente della chiesa in quanto operante nel mondo costituisce un luogo di rilettura del suo passato che consente di offrire nuove risposte a delle nuove istanze di interrogazione<sup>14</sup>.

L'autore nota ancora: «La prassi appartiene alla fede cristiana, in quanto comunità costituita dalla fede, speranza, carità: il coinvolgimento reciproco del "credere-sperare-amare" cristiano, porta con sé l'accento, l'unità vitale tra l'ortodossia e l'ortoprassi».

Questa cosa è vera (e necessaria) sia in riferimento alla ortodossia, che viene costantemente illuminata, approfondita e arricchita (senza la fede ecclesiale vissuta, la teologia sarebbe priva di un adeguato «luogo» concreto e pratico di riferimento, con il rischio di caduta in categorie concettuali puramente astratte e, in definitiva, inutili) che in riferimento alla ortoprassi, come capacità interpretativa, progettuale e attuativa della vita ecclesiale (la teologia pastorale è teoria teologica della prassi evangelica ecclesiale nella società).

---

l'amore è nell'esistente ciò che non gli consente mai di diventare puro fatto, ed è nella conoscenza ciò che non le consente mai di riposare in se stessa, ma la rende servibile a qualcosa di più elevato. Il concetto dell'amore appartiene al concetto pieno della verità, come il concetto della volontà appartiene al concetto pieno della conoscenza» (VON BALTHASAR, *Verità del mondo, Teologica 1*, cit., 114).

<sup>13</sup> J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986, 128.

<sup>14</sup> M. BORDONI, *Tra ortodossia e ortoprassi*, in F. MARINELLI (cur.), *La Teologia pastorale. Natura e compiti*, EDB, Bologna 1990, 33. Cf. anche p. 17: «L'importanza della prassi della carità per la retta fede (ortodossia) emerge, a partire dal cristianesimo delle origini e, per molta parte dell'era cristiana, nel modo di pensare la fede e l'eresia. Come ha dimostrato Y. Congar, al seguito degli studi di A. Lang, il concetto di fede e di eresia, in tutto il primo millennio, nel medioevo e ancora agli inizi dell'era moderna, è stato più ecclesiologico che dogmatico [...] La chiesa e la sua unità erano considerate come il luogo o sacramento fondamentale della salvezza, per cui tutto ciò che non concordava con la fede e la prassi della comunità era considerato eretico [...] È solo dopo Guglielmo di Occam e dopo la Riforma che l'eresia è stata definita da un punto di vista soprattutto noetico, come una dottrina che si oppone immediatamente, direttamente e contraddittoriamente alla verità rivelata da Dio e proposta autenticamente come tale dalla Chiesa [Michel, DTC, VI, 2211]».

Una tale *necessaria attenzione al contesto*<sup>15</sup> da parte della teologia vale per due aspetti, uno globalmente culturale e uno propriamente ecclesiale:

*culturale*: come precomprensione e interesse<sup>16</sup> in correlazione con l'orizzonte e il flusso dei fenomeni della cultura (non soltanto quella accademica, ma anche quella sociale, diffusa). Una tale attenzione in un certo senso costituisce un'istanza specifica della ricerca teologica e rimane un permanente compito della teologia nel suo complesso, che quindi non si identifica qui con la teologia pastorale propriamente detta, ma con quella che possiamo a questo punto chiamare qualità pastorale della teologia stessa.

*Ecclesiale*: come riflessione critica circa il vissuto ecclesiale di un'epoca e come servizio di illuminazione e progettazione della vita concreta della chiesa. Il sapere teologico non deve avvitarci su se stesso in modo autoreferenziale, ma piuttosto offrirsi come servizio ecclesiale vitale e necessario ai fini dell'edificazione e della missione della chiesa.

Intesa così – come la intende Lanza<sup>17</sup> – come «contestualità», la dimensione pastorale della teologia consiste non in un semplice valore aggiunto o in un settore distinto ed

---

<sup>15</sup> «L'attenzione alla dimensione contestuale del sapere teologico si scontra oggi a mio avviso con un duplice timore, che, per quanto giustificato, se enfatizzato, può produrre un vero e proprio bloccaggio culturale in relazione alla valenza pubblica che un qualsiasi sapere riconosciuto (quindi anche quello che nasce e si sviluppa dalla fede) non può non perseguire. La prima forma di timore si esprime in rapporto all'eventualità di una "cattura mondana" della teologia, quando essa si lasciasse guidare non più dalla Parola che salva, ma dalle circostanze e dalle istanze contestuali con cui è chiamata a interagire. [...] La seconda forma di timore che rischia di impedire alla teologia di svolgere un'adeguata funzione pubblica, per potersi considerare a pieno titolo "cittadina" e non solo "ospite" nel villaggio globale, riguarda la possibilità di una "cattura ecclesiastica" del sapere della fede. Dato il suo carattere confessionale e il suo costitutivo legame con la comunità credente e con l'autorità ecclesiastica, la teologia rischierebbe di perdere ogni diritto di cittadinanza, qualificandosi come una forma di sapere parziale, privato e a servizio di un potere non da tutti riconosciuto. [...] Da queste due forme di timore nasce e si alimenta quella autoreferenzialità del sapere teologico, che compromette radicalmente la comunicazione di tale sapere e naturalmente il dialogo e il doveroso confronto con altre forme di conoscenza strutturata presenti nell'areopago contemporaneo. La duplice, reciproca, appartenenza della teologia alla chiesa e al mondo (alla città) e della chiesa e del mondo alla teologia non può al contrario che condurre all'affermazione della non autoreferenzialità del sapere teologico» (G. LORIZIO, *Il sapere della fede nel villaggio globale*, in A. AUTIERO (cur.), *Teologia nella città, teologia per la città. Sulla dimensione secolare delle scienze teologiche*, EDB, Bologna 2005, 27-54, qui 27).

<sup>16</sup> «Interesse» va qui inteso (in senso habermasiano) come orizzonte socioculturale che contribuisce a determinare la sollecitazione, l'orizzonte di comprensione e, in qualche misura, gli stessi codici di elaborazione e comunicazione di una conoscenza: cf. J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, in Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1978, 3-18.

<sup>17</sup> Cf. S. LANZA, *Teologia pastorale*, in G. CANOBBIO-P. CODA, *La Teologia del XX secolo. Un bilancio – 3. Prospettive pratiche*, ATI-Città Nuova, Roma 2003, 400-408.

esclusivo, ma in una *dimensione costitutiva del sapere teologico*. Perciò è necessario superare l'equivoco che la nota di pastoralità di tutta la teologia provenga primariamente dalle esigenze del ministero pastorale, fuori dalle quali non avrebbe senso/interesse quel che la teologia offre<sup>18</sup>.

La dimensione pastorale della teologia non viene a coincidere con le esigenze della pastorale, ma dalla teologia stessa: «Non è perché la pastorale si riferisce alla prassi, ma perché la teologia è posta in contesto culturale ed ecclesiale, che essa deve determinare la propria figura epistemologica e il proprio itinerario metodologico in riferimento alla prassi e precisare accuratamente la/e figura/e epistemologica/he e metodologica/ he di tale riferimento»<sup>19</sup>.

Anziché essere limitata/ristretta all'ambito che si chiama teologia pastorale, la dimensione pastorale della teologia si esprime:

– nel contributo che le diverse discipline teologiche possono e debbono dare alla vita della chiesa, nei suoi diversi aspetti e nelle sue diverse esigenze, senza per questo rinunciare alla profondità dell'investigazione e al rigore dell'esposizione<sup>20</sup>, ma interpretandoli secondo le esigenze del vissuto culturale ed ecclesiale (cf. l'importanza che assumono oggi le questioni di teologia fondamentale, rispetto a quelle *ad intra*);

---

<sup>18</sup> Posizione questa di N. METTE («La teologia pratica deve essere concepita come scienza teologica dell'azione all'interno di una teologia concepita come scienza pratica»: *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie*, Dissertation, Münster 1976, 628) e, a monte, di H. Peukert e financo LUTERO («Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus», *Disputatio contra scholasticam theologiam*, a. 1517), nonché di alcuni esponenti della teologia della liberazione: cf. R. GROH, *Lo stato della teologia pratica in America Latina*, in *I Laterani* 1 (2010) 122-136.

<sup>19</sup> LANZA, *Teologia pastorale*, cit., 404.

<sup>20</sup> «Affermare la pastoralità della teologia non significa parlare di una teologia non dottrinale, meno scientifica e soltanto praticistica, ma significa impostare l'insegnamento teologico in funzione della formazione di un prete» (CEI, *La preparazione al sacerdozio ministeriale. Orientamenti e norme*, 15 agosto 1971, n. 162, in *ECEI* 1/4442). *Pastores dabo vobis*, n. 55: «Infatti la pastoralità della teologia non significa una teologia meno dottrinale o addirittura destituita della sua scientificità» (EV 13/1427). In questa linea – è bene rilevarlo – il sapere teologico non solo si inquadra come componente formativa indispensabile, ma si qualifica come fattore costitutivo e sorgivo di spiritualità, come già aveva previsto R. GUARDINI, *Il senso della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1960, 17ss: «Un processo di incalcolabile portata è iniziato: il risveglio della chiesa nelle anime [...] Le profonde formule della teologia tornano a rivelare l'enorme importanza che hanno per la vita spirituale di ogni giorno [...] Questa è una legge d'organizzazione della vita cristiana: la legge della Santissima Trinità. Tutto questo deve rendersi effettivo non solo nei libri o nei discorsi ma là dove la chiesa esiste anzitutto per il singolo individuo. Se questo processo del movimento ecclesiale si affermerà dovrà necessariamente portare a un rinnovamento della coscienza di comunità».

– nel rendere comprensibili e utilizzabili nell'azione pastorale le elaborazioni e gli asserti dogmatici, offrendo quel servizio di intelligenza della fede necessario (perché reciproco) all'intelligenza della prassi;

– nella specifica trattazione teologica delle problematiche inerenti l'azione ecclesiale (campo, quest'ultimo, proprio e peculiare della teologia pastorale).

Riassumendo: la dimensione pastorale della teologia riguarda sia la precomprensione del lavoro teologico (la ricerca come la didattica) sia la disposizione dei trattati (l'equilibrio tra le parti e l'individuazione delle emergenze rilevanti da trattare/affrontare *hic et nunc*).

## 2. La teologia pastorale

La scarsa comunicazione tra prassi ecclesiale e teologia pastorale viene spesso imputata all'astrattezza di quest'ultima; così come i pastoralisti lamentano un'ignoranza e una distrazione quasi invincibili nei confronti della loro produzione teologica.

Poiché la pastorale è la prassi della chiesa e poiché tutti nella chiesa ne sono attori, capita che tutti (teologi dogmatici, parroci, operatori pastorali, religiosi, organismi di servizio o di consiglio) parlino di pastorale, cioè di azioni ecclesiali, senza mai previamente aver chiarito a se stessi a partire da quale identità, metodo e obiettivi, individuati in base a che criteriologia. La mentalità deduttivo-applicativa che viene generata e configurata dall'impostazione e dall'impianto complessivo degli studi teologici produce (forse) la convinzione che, conoscendo la dottrina, sia un gioco da ragazzi dedurre le applicazioni pratiche. Di qui la necessità di quello studio scientifico dell'azione ecclesiale che si chiama teologia pastorale.

Possiamo sostenere che la teologia pastorale ha storicamente oscillato – e può tuttora oscillare – tra due opposti estremi.

*Il primo* la riduce alla formazione tecnica del pastore, all'insegnamento cioè di quel che deve fare un ministro ordinato. Pastorale, in questa prospettiva, viene a significare quel che un prete o un vescovo concretamente fanno nella/per la loro comunità (così si interpreta, settorialmente, il *munus regendi*), che si distingue da ciò che dicono o che pensano – che apparterrebbero rispettivamente al campo ministeriale del *munus docendi* e a quello proprio della teologia speculativa, che poi sarebbe la teologia vera e propria). La pastorale è qui altra cosa rispetto alla teologia, così come la concreta realtà della vita lo è rispetto all'astrazione di una dottrina teorica. Per un pastore in cura d'anime «val più la pratica che la grammatica». È la concezione di teologia pastorale che pubblica manuali, prontuari, ricettari di cose da fare, secondo un metodo decisamente applicativo, che concede molto all'adattamento; che intende, ad esempio, la dizione «per opportunità pastorali» come una scorciatoia per abbreviare o omettere

quel che invece le rubriche prescriverebbero al pastore di svolgere considerando attentamente contesto e destinatari. Dunque, questo primo estremo si colloca in una *posizione restrittiva* della teologia pastorale, riconducendo la realtà e responsabilità pastorale alla figura del pastore e di quel che conviene o non conviene che faccia.

Il secondo estremo dilata *estensivamente* l'oggetto della disciplina, attribuendogli tanto il compito di indagare scientificamente – in quanto si occupa della prassi e dell'azione umana – i caratteri del corretto agire (qui, dell'agire della chiesa), quanto quello di studiare la prassi mediata religiosamente nella chiesa e nella società.

È la posizione di G. Otto (e di altri tedeschi: R. Zerfass, N. Mette, P. M. Zulehner; e dell'italiano M. Midali), secondo il quale oggetto della teologia pastorale sono le manifestazioni, i modi di comportamento e di azione motivati religiosamente, presenti nella società; la «religione» nelle storie di vita dei soggetti; la prassi ecclesiale e la sua legittimazione nei diversi ambiti vitali; il superamento delle questioni di identità nella chiesa e nella società.

Questo estremo appare esposto a un doppio pericolo: o ridursi a formulazioni estremamente teoriche e generali (quasi una sociologia religiosa), o rimanere nell'ambito socioreligioso ma senza una connotazione teologica specificamente cristiana e senza sbocco nel compito di edificazione della chiesa<sup>21</sup>.

In realtà, la teologia pastorale non può prescindere dalla specificità del riferimento cristiano ed ecclesiale, e questo non comporta né restrizione di ambiti, né sottrazione di temi da svolgere; ma, appunto, specificità. Posta chiaramente a fondamento questa precisa incardinazione, l'attenzione all'orizzonte sociale «totale» proposta da Otto non ha la possibilità di stemperarsi nella labilità di uno studio fenomenologico della religione-nella-società, né prende la deriva spesso equivoca del «religioso»: considera tutto ciò non come oggetto proprio, ma in quanto contesto e ambito concreto imprescindibile della azione ecclesiale di cui ci si deve occupare, che è azione di evangelizzazione e di risignificazione in Cristo della vita degli uomini.

Scegliendo questo fondamento, dunque, *non diventano affatto estranee alla teologia pastorale le questioni che riguardano la società e l'uomo, né ci si deve occupare esclusivamente dell'intra-ecclesiale* (come tende a succedere nel primo estremo), perché «pastorale è, l'azione multiforme della comunità ecclesiale, animata dallo Spirito

---

<sup>21</sup> Si potrebbe aggiungere un terzo pericolo, che pare provenire dalla preoccupazione di una legittimazione delle Facoltà di teologia pratica nelle università di stato tedesche, a fronte delle accuse rivolte alla teologia sullo scorcio degli anni Sessanta e all'inizio del decennio seguente. «Die Zuständigkeit der Praktische Theologie für kirchlich-pastorale Handlungsfelder entgrenzen zugunsten der anspruchsvollen Aufgabe, "das Phänomen der Religion in seiner expliziten und oft auch nur impliziten [...] Vielfalt verstehen zu lernen"» (M. BLASBERG-KUHNKE, *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven*, in D. NAUER-R. BUCHER-F. WEBER [hrsg.], *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart 2005, 44-49).



Santo, per l'attuazione nel tempo del progetto di salvezza di Dio sull'uomo e sulla storia, in riferimento alle concrete situazioni di vita»<sup>22</sup>.

La prassi ecclesiale deve restare l'oggetto specifico della teologia pratica, a meno che essa poi voglia ampliarsi in un'etica generale cristiana, nel cui quadro la struttura sociale dell'agire cristiano in quanto azione ecclesiale ed ecclesiastico-formativa rappresenterebbe una particolare sezione di temi. Ma anche se la prassi ecclesiale rimane il suo oggetto specifico, non per questo la teologia pratica è necessariamente una mera teologia pastorale, introduttiva al campo delle tradizionali attività dei parroci come si è voluto rilevare nella suddivisione della teologia pratica in omiletica, catechetica, ministero e liturgia<sup>23</sup>.

Tale oggetto – la prassi ecclesiale – è teologico secondo il *principio di incarnazione o del divino-umano*<sup>24</sup>. L'incarnazione intesa come legge («sempre Dio salva l'uomo attraverso l'uomo, con mezzi – *gestis verbisque* – umani»), come evento (il Verbo eterno si è fatto carne e ha assunto la natura umana), come criterio (da evento storicamente connotato, l'incarnazione diventa orizzonte per l'azione) implica una precisa comprensione – e dunque configurazione – tanto dell'oggetto che del metodo di teologia pastorale.

L'incarnazione determina senza incertezze *la teologicità dell'oggetto: l'azione ecclesiale non è azione semplicemente umana ma umano-divina*. Per questo occuparsi di essa è fare teologia e per questo l'azione ecclesiale non si risolve esclusivamente nell'intramondano, perché pretende di avere valenza salvifica. In essa e per essa

---

<sup>22</sup> R. TONELLI, *Pastorale giovanile*, LAS, Roma 1987, 16.

<sup>23</sup> W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1999, 411.

<sup>24</sup> Com'è noto, la prima importante intuizione in questo senso si deve al pastoralista tedesco F. X. Arnold, per oltre un ventennio (1942-1969) sulla cattedra che era stata di Anton Graf a Tubinga. Di intuizione, appunto, si tratta: non sufficientemente valorizzata sotto il profilo epistemologico, né adeguatamente svolta nella elaborazione metodologica e nella configurazione del campo disciplinare, forse perché essa qualifica – anche nella esposizione di Arnold – più l'azione pastorale che non il pensiero teologico pastorale. In realtà data la connessione, anzi: data la mutua interiorità esistente tra azione e pensiero teologico pastorale, ci si sarebbe aspettati l'esplicitazione di quel nesso costitutivo. Ma una trattazione del genere rimase incoativa ed epistemologicamente acerba: cf. J. GOLDBRUNNER, *Inkarnation als Prinzip der Pastoraltheologie* (in F. KLOSTERMANN-R. ZERFASS, *Praktische Theologie Heute*, Kaiser, München 1974, 132-140) e B. SEVESO, *Edificare la Chiesa*, LDC, Leumann (Torino) 1982, 131-150. Che il pensiero di Arnold non abbia trovato apprezzamento effettivo sul piano della elaborazione della teologia pastorale è confermato dal fatto che lo stesso *Handbuch der Pastoraltheologie* (F.X. ARNOLD-K. RAHNER-V. SCHURR-L.M. WEBER-F. KLOSTERMANN [hrsg.], *Handbuch der Pastoraltheologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Herder, Freiburg i.B. 1964-1969) di cui pure Arnold era uno dei curatori, abbia preferito affidare a un dogmatico come Rahner la fondazione della disciplina e l'impostazione dell'opera. Cf. anche R. TONELLI, *Incarnazione*, in M. MIDALI-R. TONELLI (curr.), *Dizionario di pastorale giovanile*, LDC, Leumann (Torino) 1989, 450-460 (459).

la salvezza avviene *qui e ora* (struttura sacramentale, o – di nuovo – principio del divino-umano<sup>25</sup>).

Solo la dimenticanza di questo principio fondamentale ha potuto collocare l'azione salvifica come auspicabile effetto successivo all'azione ecclesiale e non dentro di essa. A causa di questa dimenticanza, può venire sfigurata o equivocata l'originalità cristiana della «mediazione», che mantiene nel Verbo incarnato la sua figura di riferimento originaria e, propriamente parlando, la sua realizzazione unica e irripetibile. Ogni altra «mediazione» ha carattere sacramentale: non ripete, raddoppia, o «intermedia» la mediazione di Cristo, ma è la stessa unica mediazione resa sacramentalmente presente ed efficace.

Quanto all'oggetto formale di teologia pastorale [l'azione ecclesiale *hic et nunc*, nella sua progettualità e nella sua attuazione] risulta chiaro come l'attenzione e l'assunzione dei luoghi antropo-storici non avvenga per successivo adattamento ma per quell'intima «condiscendenza» che al contrario qualifica la rivelazione divina (cf. *Dei Verbum*, n. 2) e che trova la sua fondamentale giustificazione nella realtà della creazione e nella forma stessa dell'alleanza.

Creazione e alleanza stabiliscono non solo l'opportunità, ma la necessità intrinseca della inculturazione della fede nelle sue formulazioni così come nelle sue espressioni di vissuto ecclesiale. Fede creduta e fede vissuta sono due facce della stessa medaglia.

Come ricordato più volte, la teologia pastorale risponde a un'esigenza intrinseca del sapere teologico: appartiene necessariamente all'elaborazione scientifica della *fides quaerens intellectum* che rimarrebbe dunque mutila senza una trattazione organica delle problematiche inerenti la vita e l'azione della chiesa. In questa prospettiva essa rende possibile ad altre discipline teologiche una concretizzazione «pratica», cioè fruttuosa, del loro sapere e contribuisce alla formazione specifica di competenze proprie di chi opera nella pastorale.

Tali competenze *non debbono essere immediatamente tecniche* (non si tratta soltanto di progettare ed eseguire l'azione pastorale nei suoi diversi ambiti) ma debbono concorrere alla comprensione del fatto cristiano nella sua integralità *verbis gestisque*. Quindi non si deve ridurre la teologia pastorale a disciplina di formazione professionale, ma nemmeno distaccarla dal suo radicamento e dalla sua genetica connessione con la prassi<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. F.X. ARNOLD, *Das Prinzip des Gott-menschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge*, in *Theologische Quartalschrift* 123 (1942) 142-176.

<sup>26</sup> «Ciò che attiene alla formazione degli operatori nelle loro competenze ministeriali specifiche (professionalità) non è parte integrante del sapere e della formazione teologica, ma attiene alla fisionomia propria di ciascuna figura: se tuttavia tale trattazione non è necessaria alla teologia, la teologia è del tutto necessaria a essa» (S. LANZA, *L'insegnamento della teologia pastorale*, in N. CIOLA (cur.), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini*, EDB, Bologna 1998, 403).

Ciò comporta che l'articolazione dello stesso insegnamento della disciplina – del suo campo disciplinare (ché di area propriamente si tratta, e non di singola materia) come della sua fisionomia didattica – non viene anzitutto dalle diverse «professioni» pastorali, ma dalle esigenze proprie della fede. «In ogni caso l'utilità dello studio della teologia pastorale sul piano concreto delle prassi ecclesiali si pone anzitutto a livello di formazione della mentalità, come approccio sensibile e competente in ordine alla valutazione critica e alla modificazione intelligente e costruttiva. Consente alla elaborazione dottrinale di non essere estranea e ripetitiva; e alla azione pastorale di non ripiegarsi nella rassegnazione remissiva»<sup>27</sup>.

Va insieme chiarito che per «teologia pastorale» dobbiamo intendere non tanto una singola disciplina quanto piuttosto un'area propria del sapere teologico, a sua volta internamente articolata in diversi «trattati», a loro volta individuabili in connessione con la determinazione degli ambiti/campi dell'agire ecclesiale (non correttamente/immediatamente riconducibili ai cosiddetti *tria munera*<sup>28</sup>) quanto piuttosto a quelle polarità sul cui intreccio l'azione ecclesiale si configura praticamente<sup>29</sup>.

La teologia pastorale si colloca entro questo campo, e possiede un oggetto e un metodo propri.

Ora, la determinazione di un metodo esige – come dice la parola stessa – di individuare i momenti successivi, le tappe e la sequenza che il procedimento dispiega per essere in grado di raggiungere la propria finalità.

## 2.1. Le dimensioni

Dobbiamo prima, però, richiamare quali siano le *caratteristiche specifiche dell'approccio metodologico teologico-pratico* nel suo porsi concreto e peculiare: quelle qualità distintive e costitutive, che lo definiscono e lo denotano e che non possono mancare. Chiamiamo queste caratteristiche peculiari *dimensioni*, perché qualificano e strutturano il pensare la prassi ecclesiale lungo le diverse *fasi* che scandiscono la riflessione teologico-pratica. Si tratta concretamente di individuare quelle caratteristiche

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Cf. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, cit., 158-163.

<sup>29</sup> Per Lanza tali polarità sarebbero: la persona (formazione, responsabilità, missione); la comunità cristiana; la società e il mondo; i costitutivi dell'azione ecclesiale; pastorale territoriale e/o pastorale categoriale; i problemi emergenti (cf. LANZA, *L'insegnamento della teologia pastorale*, cit., 409-410). Ad esempio, l'Istituto Pastorale *Redemptor Hominis* della Pontificia Università Lateranense ha individuato quattro aree pastorali omogenee: edificazione della comunità cristiana, educazione, comunicazione e dottrina sociale della chiesa (cf. *I Laterani* 1 [2010] 9-11). In tutte le aree sono presenti le componenti costitutive dell'azione ecclesiale e le principali polarità di riferimento (*gestis verbisque*, dimensione personale, dimensione sociale) che vanno modulate secondo la struttura propria del mistero della chiesa: *ad intra* (la *communio*) e *ad extra* (la *missio*).

che ne determinano la tipicità e l'identità: la loro presenza (ovvero la loro assenza) decidono della natura teologico-pratica della trattazione. Esse sono la dimensione *kairologica*<sup>30</sup>, quella *operativa*<sup>31</sup> e quella *criteriologica*<sup>32</sup> e sono brevemente descritte nelle note corrispondenti<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> La dimensione kairologica indica l'esigenza che il pensare l'agire della chiesa sia sempre posto, in ogni suo momento, in relazione con la situazione; e, insieme, che tale relazione sia sempre colta entro un orizzonte esplicitamente teologico (*kairos*). Essa connota il rapporto con la situazione – da cui prende le mosse l'agire pastorale – nei termini di una comprensione che *avviene sempre in prospettiva e con categorie proprie della fede*. Nell'approccio kairologico si intrecciano aspetti e acquisizioni di razionalità umana con specifici guadagni che vengono dalla fede, in un'ottica che li sa distinguere sul piano intellettuale, senza mai trattarli separatamente, come se nella prassi fossero elementi tra loro distinti e ininfluenti. Ciò consente di evitare l'illusione neo (o paleo) positivista che sia possibile fotografare la realtà con la neutralità di un obiettivo fotografico. *L'approccio corretto alla realtà consiste in una lettura sapienziale dei segni dei tempi, secondo la prospettiva del discernimento cristiano*. Consiste in un'analisi precisa che arriva a una *chiarificazione teologica*, e dunque in una investigazione acuta e coraggiosa.

<sup>31</sup> L'intenzionalità operativa è iscritta nel patrimonio genetico della teologia pastorale. Una teologia pastorale che non giungesse a progettare l'azione e a realizzare quanto progettato, verrebbe meno al suo senso e alla sua identità, scivolando nelle paludi delle ribattiture dogmatiche, dei doverismi, delle buone – quanto inutili – intenzioni. La dimensione prassica è costitutiva tanto della rivelazione che della fede cristiane, e la teologia pastorale ne è costitutivamente a servizio. A dire il vero, si è potuto affermare/pensare non senza ragioni (ma non con tutte le ragioni) che la teologia pastorale per lungo tempo è stata più una tecnologia che una teologia dell'attività della Chiesa. L'impegno a superare un'impostazione meramente pragmatica può tuttavia condurre, di rimbalzo, all'estremo opposto, a una produzione teoreticamente nobilitata, ma incapace di innervare concretamente il vissuto ecclesiale. Anche qui, la questione va posta correttamente, tenendo fermo che anche la dimensione operativa, al pari delle altre due, *non si concentra unicamente nel momento realizzativo*, ma percorre e contraddistingue tutto il percorso metodologico.

<sup>32</sup> Nessuna elaborazione avviene *senza una criteriologia di riferimento*: la differenza consiste piuttosto nell'averla esplicita o implicita. I criteri costituiscono il centro nevralgico di tutto il processo metodologico: sono essi a stabilire il *coefficiente normativo dell'agire* e a *vagliare l'esito pratico* della elaborazione teologico-pratica. Fin dal primo momento essi operano e guidano il processo. La dimensione kairologica e operativa sono in realtà modalità esplicite dell'approccio ermeneutico-pratico, ma non avrebbero vita senza riferimento alla dimensione criteriologica, che le motiva e le guida. I principi hanno carattere stabile (non statico: sono anch'essi sempre colti in una determinata temperie culturale, ecclesiale, psico-sociale) e sono dati. I criteri, invece, non sono mai pre-dati, ma devono essere elaborati, in orizzonte kairologico e pratico, facendo interagire il dato di fede con il dato situazionale. La dimensione criteriologica coglie le idee guida che presiedono alla lettura della situazione, alla elaborazione progettuale e alle opportune determinazioni operative, nella forma propria, appunto, di *criteri*: non principi astratti e immobili, ma *leggi euristiche generali e concrete a un tempo, dell'agire pastorale*.

<sup>33</sup> Cf. S. LANZA, *La teologia pastorale secondo la «scuola lateranense»*, in *I Laterani* 1 (2010) 14-64.

## 2.2. Le fasi

Il *metodo* proprio della teologia pastorale (almeno: il metodo come lo intendono *I Laterani* 33) non si può limitare ad affermare principi: da se stessi, i principi non sono in grado di decidere cosa fare in una determinata situazione. Occorre, piuttosto, che esso giunga a precisare le modalità di attuazione dei principi stessi, *hinc et nunc*. Tale modalità non è «scritta» dentro il principio, ma va elaborata e tradotta nella concretezza secondo un corretto rapporto teoria/prassi, riassumibile nel modello della *reciprocità dialettica*<sup>34</sup>.

Qui sinteticamente possiamo solo trascrivere una schematizzazione formale, che indica il tragitto metodologico della disciplina. Le fasi in cui si distendono e si articolano le dimensioni sono:

### a) *analisi e valutazione*

occorre che l'analisi da cui inizia l'azione comporti già anche un'esplicita valutazione che si collochi entro l'altrettanto esplicito orizzonte della fede. In questo senso, il punto prospettico corretto colloca l'analisi e il giudizio sulla situazione in una dimensione di *avvento*: spazio e tempo sono coordinate non solo delle azioni umane, ma anche della venuta del Signore. Il Nuovo Testamento chiama il tempo in cui è presente e agisce il Signore non *chronos* ma *kairos*: momento pieno e opportuno per la decisione da prendere. Decisione, progettazione e azione entrano comunque nell'orizzonte dell'analisi e della valutazione: non si tratta qui di pervenire a una conoscenza e una valutazione che chiameremmo «scientifica» della situazione, bensì di orientarsi già alla comprensione di ciò che è pastoralmente bene fare nella condizione concreta e irripetibile in cui ci si trova.

---

<sup>34</sup> «Il rapporto tra teoria speculativa e prassi è fonte di equivoci. Infatti, *non si dà* – se non forse in forma sporadica e comunque limitata – *passaggio diretto dalla teoria pura (speculativa) alla prassi*. E la prassi, a sua volta, ha bisogno di essere chiarita, progettata e attuata a partire da una teoria propria e specifica. Perché la teologia pastorale possa risolvere la questione del rapporto teoria/prassi, occorre aver prima chiarito che tale rapporto non si dà in maniera corretta con una teoria qualsiasi, ma solo con una specifica teoria della prassi, la cui costruzione è stata espressa da Lanza, in forma sintetica, nelle seguenti "leggi" costitutive e qualificanti: *indeducibilità della prassi dalla teoria, irriducibilità della teoria alla prassi, reciprocità dialettica tra il riferimento normativo (la fede, nel caso di teologia pastorale) e il versante contestuale (antropologico, socioculturale), secondo la legge dell'incarnazione (ciò che è umano diviene il luogo in cui il divino si manifesta, operando la salvezza)*. Configurata così una teoria pratica, essa viene poi rapportata alla prassi *non in forma deduttiva*, ma secondo il modello di *reciprocità* di cui sopra. In forza di tale reciprocità, teologia pastorale viene a occuparsi non solo dei mezzi, ma anche dei fini: se ne occupa *sotto il profilo* pratico, cioè della loro conoscibilità, della loro determinazione o del loro raggiungimento. Si tratta sempre dei fini dell'azione che concretamente – qui e ora – viene posta. La diversa composizione del rapporto teoria/prassi, apre vie inadeguate per il raggiungimento degli obiettivi per cui esiste la teologia pastorale» (ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, cit., 31).

*b) decisione e progettazione*

Si tratta di decidere che cosa fare *qui e ora* e non solo di descrivere una situazione connotata da determinati problemi e possibilità pastorali.

Conoscenza e valutazione della situazione sono decisive in ordine alla decisione da prendere: quest'ultima è l'atto – necessario – che strutturerà l'agire. Decidere e progettare l'azione decisa sono connesse l'una all'altra: la decisione informa di sé la volontà, la quale non può attuarsi senza un progetto e questo non diventa concreto e non incide sulla realtà se una volontà non lo assume e non lo realizza. La progettualità è carattere distintivo dell'agire umano personale e sociale: l'uomo non è mai un essere predeterminato, ma sempre è dotato di libertà e di creatività. È un essere culturale: la progettazione porta alla consapevolezza di questa specifica caratteristica umana e la mette a frutto. Con ciò ci si inoltra nella terza fase:

*c) attuazione e verifica*

L'attuazione consiste nel dispiegarsi del progetto in termini di obiettivi e di programmazione. Vanno precisati alcuni obiettivi di massima, prioritari o in quanto centrali e decisivi anche per poter conseguire altri obiettivi o in quanto connessi a emergenze che non possono essere trascurate. La programmazione declina il progetto pastorale definendo concretamente *chi fa che cosa e quando, con che strumenti*. Tale precisazione, assai concreta, consente anche la verifica del raggiungimento dell'obiettivo, della congruenza degli strumenti previsti, dell'adeguatezza della scansione temporale prevista. Poiché l'azione pastorale rimane un'azione umana, il carattere di libertà e di imprevedibilità la connota: perciò la verifica non sarà solo una fase conclusiva del progetto/azione pastorale, ma una dimensione costante, che lascia aperta decisione e azione pastorale a correzioni, integrazioni, ridimensionamenti che possano presentarsi necessari e che si potevano conoscere soltanto nel vivo dell'azione.

# Rilevanza e interpretazione del pratico e delle pratiche in teologia pastorale

---

*Hubert Windisch*

## 1. Sfondi storici della questione

Al centro dell'ultima grande riforma degli studi teologici in ambito tedesco, realizzata per ordine dell'imperatrice Maria Teresa sotto la guida dell'abate e canonista benedettino Franz Stephan Rautenstrauch a Vienna nel 1774, stava la consapevolezza, che era nello stesso tempo premura, che tutta la teologia debba, a modo proprio secondo ciascuna specializzazione, diventare pratica, se deve essere utile.

Questo portò non solo allo sviluppo di una nuova branca disciplinare teologico-pratica (inizialmente riassunta sotto la denominazione generale di teologia pastorale) nell'insieme della teologia come scienza, ma anche a una nuova spinta di identificazione dei teologi con la teologia scientifica come abito esistenziale; portò inoltre, tra gli alti e bassi della storia della teologia, a grandi cambiamenti teologici nel XIX secolo fino al XX secolo inoltrato, in cui è interessante notare che proprio da una grande sistematica teologica dell'ultimo secolo, quella di Karl Rahner, si avverte chiaramente questo impeto che caratterizza la nascita della teologia pratica come scienza<sup>1</sup>.

Ora, questa consapevolezza che tutta la teologia sia chiamata, secondo le proprie specifiche modalità, a diventare pratica, non significa che tutte le discipline teologiche debbano improvvisamente essere discipline teologico-pratiche, ossia sottomettersi o almeno essere ordinate alla teologia pratica (termine generale che nel frattempo si è affermato nella terminologia teologica, al posto di teologia pastorale, per designare tutte le particolari discipline teologico-pratiche, tra cui anche la teologia pastorale).

Questa consapevolezza permise piuttosto la crescita e lo sviluppo di una sensibilità secondo la quale la teologia deve servire complessivamente alla vitalità e all'attuazione dell'essere cristiano e dell'essere chiesa in ogni tempo, dunque alla prassi cristiana ed ecclesiale e che essa raggiunge la sua propria identità nella specifica rilevanza disciplinare che ogni volta appare. Ancora, due grandi sistematici dell'ultimo secolo (Karl Rahner e Eberhard Jüngel) portano questo rapporto tra riflessione teologica e prassi al centro della riflessione nella prospettiva della teologia pratica, ossia della teologia pastorale: essa sarebbe, fin dalla sua genesi storica e dalla sua missione, la coscienza (Rahner) ovvero l'apice (Jüngel) dell'intera teologia.

---

<sup>1</sup> Cf. in proposito A. LAUMER, *Karl Rahner und die Praktische Theologie*, Würzburg 2010.

Se si conoscono questi momenti interni della teologia pratica, qui rappresentati a brevi tratti, allora ci si deve interrogare stupefatti sul perché, in realtà, la teologia pratica (e in ciò soprattutto la sua disciplina madre, la teologia pastorale) non abbia mai veramente lasciato maturare questo slancio iniziale.

Karl Lehmann, in occasione del duecentesimo anniversario della nascita della teologia pratica, nel 1974, ha osservato che questo ha fatto sì che «fino a oggi – nonostante i ripetuti sempre nuovi sforzi in quasi ogni generazione – forse ancora non sia riuscita alcuna soddisfacente fondazione teoretico-scientifica della teologia pratica», il che contribuisce a un'«ampia pluralità di significati» nella sua concreta comprensione e a una «costitutiva insicurezza dei suoi fondamenti e obiettivi»<sup>2</sup>.

Giustamente il mio predecessore alla cattedra di teologia pastorale di Friburgo, Josef Müller, poté annotare, nel suo manuale di teologia pastorale del 1993, che l'oggetto materiale e l'oggetto formale della teologia pastorale dovrebbero finalmente poter essere nominati e determinati, affinché la pluralità di significati evocata da Lehmann, basata su tentativi di definizione a volte molto particolari da parte dei pastoralisti, non si lasci trasformare in un nonsenso pastoralteologico<sup>3</sup>.

In ambito tedesco, fino a oggi, ci si aiuta per superare tali debolezze costitutive, non solo scientifico-teoretiche, della teologia pastorale con il cosiddetto approccio fondativo delle scienze dell'azione (così soprattutto da parte di Ottmar Fuchs), che però non si mostra comunque del tutto soddisfacente.

Ciò si evidenzia, detto un po' sommariamente, in due esiti riduttivi della teologia pastorale: da un lato, non pochi pastoralisti corrono il rischio di ridurre la teologia pastorale all'empirico (cf., ad esempio, la predilezione di Paul M. Zulehner per numeri e statistiche) e dall'altro (probabilmente derivante necessariamente da questa riduzione) nella prassi della concreta cura d'anime si tende volentieri, specialmente nell'ambito di lingua tedesca, a comprendere la pastorale ossia la cura d'anime soprattutto come organizzazione (cf., ad esempio, molti progetti di piani pastorali nelle diocesi tedesche).

Si può quasi pensare di sentire, come vibrazione di fondo del pensiero teologico-pastorale e dell'agire pastorale, l'approccio del Faust di Goethe, che trasforma programmaticamente il celebre passaggio del prologo di Giovanni «In principio era il Verbo», in «In principio era l'azione», scritto nel suo studio, in cui si coglie un anticipo della prospettiva marxista del XIX e XX secolo<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. *Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie*, in F. KLOSTERMANN-R. ZERFASS (hrsg.), *Praktische Theologie heute*, München 1974, 81-102.

<sup>3</sup> Cf. J. MÜLLER, *Handbuch Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge*, Graz-Wien-Köln 1993, 31.

<sup>4</sup> Così in apertura della scena «Studio».



Per questo è necessario approfondire l'approccio fondativo teologico-pratico costituito dalle scienze dell'azione nel rispetto di tutti i suoi punti di forza, al fine di liberarlo da un lato dalla propria autosopra valutazione, dall'altro dalla propria riduzione.

È vero che, attraverso l'approccio delle scienze dell'azione – e questo è un suo grande merito – la teologia pastorale, e con ciò anche la pastorale, venne condotta da altitudini spesso spiritualistiche al terreno empiricamente (soprattutto sociologicamente) percepibile e sicuro della realtà; dunque, per così dire, il libro della vita venne posto e letto come libro della Rivelazione, ma il sapere che con esso veniva dato e acquisito a proposito della realtà della vita pastorale è continuamente a rischio di essere o diventare autoritario (*machtförmig*), come giustamente ammonisce Helmut Peukert<sup>5</sup>.

Di conseguenza ora improvvisamente i teologi e le guide pastorali sanno «come funziona» e fanno anche valere questo loro sapere. Spuntano sempre nuovi «esperti di pastorale» in pomposi ruoli e specialisti della materia, i quali, seduti nei loro uffici, hanno improvvisamente la parola nelle questioni che riguardano la cura d'anime ecclesiale.

Una «espertocrazia» professionistica della cura d'anime, che può avere effetto paralizzante<sup>6</sup>, è dunque il pericolo innegabile dell'approccio delle scienze dell'azione, e c'è in qualche modo un ironico paradosso – e questo deve pur avere i suoi motivi – per cui questo approccio «dal basso» tende a favorire un agire pastorale impositivo, «dall'alto».

Le ragioni sono forse da cercare nel fatto che, in questa fattuale autocomprensione pastorale e teologico-pastorale che si appoggia alle scienze naturali, la realtà, dunque anche la pastorale ecclesiale, viene percepita soprattutto nella prospettiva di un suo possibile controllo e gestione.

In tutto questo, il fatto che i teologi pastoralisti che si rifanno all'approccio delle scienze dell'azione escludano il loro proprio pensiero dall'osservazione ipotetica, vale a dire dalla critica, rappresenta per Peukert la principale contraddizione di questa comprensione scientifica<sup>7</sup>.

A tale attitudine dirigista si aggiunge poi, non raramente, una certa arroganza, sicuramente anche perché gli atteggiamenti dell'umiltà oppure dell'ubbidienza non giocano un ruolo significativo né nella pastorale né nella teologia pastorale<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Cf. in proposito la tesi di abilitazione presso la Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo, consegnata nel 2010 e non ancora pubblicata: M. C. HASTETTER, *Pneumatologische Bildpastoral. Erschließung von Heilig-Geist-Bildern für die pastorale Praxis* (Manoscritto), 74-77.

<sup>6</sup> Cf. U. BÄTZ, *Die Professionalisierungsfalle*, Freiburg-Schweiz 1994.

<sup>7</sup> Cf. HASTETTER, *Pneumatologische Bildpastoral*, cit., 75.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, 813-819.

È probabile che nel corso degli ultimi decenni – e con ciò arrivo a un punto chiave della pastorale dirigista – nelle discussioni teologico-pastorali sia stata, più o meno consapevolmente, sostituita o almeno travisata una parola che appartiene alla classica definizione rahneriana di teologia pratica, o più specificamente di teologia pastorale.

Tale definizione afferma: «La teologia pratica (e perciò anche la teologia pastorale, *nda*) è quella disciplina teologica che si occupa dell'effettiva e necessaria autorealizzazione della chiesa, qui e ora, mediante la chiarificazione teologica di ciascuna situazione data in cui la chiesa deve edificare se stessa in tutte le sue dimensioni»<sup>9</sup>.

Di per sé in questa definizione è contenuta anche tutta la forza del fondamento dell'approccio pastorale-teologico delle scienze dell'azione, per cui si scivola, con questo approccio, in una posizione distorta in riferimento all'autocomprensione teologico-pastorale e ai fondamenti pastorali da ciò emergenti, se si sostituisce *Selbstvollzug* con *Eigenvollzug*, cosa che è da supporre sia avvenuta in base ai risultati non solo teoretici di molti progetti pastorale-teologici basati sull'approccio delle scienze dell'azione.

Con ciò si favorisce quindi un deismo ecclesiologico, secondo cui Dio, attraverso Gesù Cristo, ha dato una volta, nel passato, la chiesa, ma che poi, in realtà, l'ha lasciata a noi e al nostro fare.

Ora noi dobbiamo sforzarci, *noi* dobbiamo pianificare, *noi* dobbiamo decidere. Dio è «fuori dalla porta»<sup>10</sup>. Nessuna meraviglia che quasi tutti i responsabili nella chiesa il più delle volte siano stanchi e oberati di lavoro.

L'autoedificazione della chiesa però non è mai solo opera sua (*Eigenvollzug*), ma anche sempre un evento di Cristo nella forza dello Spirito Santo nel qui e ora, tanto che la cura d'anime ecclesiale non può essere compresa e praticata in nessun altro modo che come cura d'anime nella forza dello Spirito Santo.

La pastorale e la teologia pastorale vivono di questa forza, che porta a una autentica pastorale «dall'alto». Entrambe, la pastorale e la teologia pastorale, sono caratterizzate da un grande convenire e comunicare, da un SYN, che regna tra Spirito Santo e chiesa e poi nella chiesa tra uomini e donne che hanno il compito della cura d'anime e, «dal basso» e «dall'alto», niente più reciprocamente esclude, ma include e collega<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> K. RAHNER, *Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen*, in *Id.*, *Schriften zur Theologie*, vol. VIII, Einsiedeln u.a. 1967, 134.

<sup>10</sup> Così il titolo di un dramma di Wolfgang Borchert del 1947.

<sup>11</sup> In questo SYN si riassume la preoccupazione di fondo del lavoro di abilitazione di M.C. Hastetter (cf. nota 5).

## 2. Caratteristiche della teologia pratica ossia teologia pastorale

Questa panoramica storica permette di evincere alcune particolarità, vale a dire caratteristiche, della teologia pratica o teologia pastorale.

2.1 La teologia pastorale non costituisce scienza applicativa per le discipline storiche, esegetiche o sistematiche, dunque non è l'ancella esecutiva di tutte le altre discipline teologiche per l'applicazione delle concrete esigenze quotidiane della cura d'anime. Sarà anche un compito parziale della teologia pastorale, ma non il suo momento essenziale. Se così fosse, allora il diritto canonico sarebbe teologia pratica per eccellenza e la prassi ecclesiale sarebbe in ultima analisi canonistica. Ma la teologia pastorale non è neanche una pura scienza teoretica nel senso della speculazione pura oppure della logica formale, come la matematica. Piuttosto, essa è una teoria della prassi nel senso originario della parola, secondo cui la teoria è prima di tutto la visione e una scienza teoretica rappresenta quindi sempre un'arte della percezione, guidata da tutte le proprie regole, scienza che presenta sia elementi descrittivi che fondativi.

Quindi la teologia pastorale come scienza pratica è sempre anche una scienza teoretica che riflette la realtà, forse addirittura con lo specifico che a essa è in particolare modo affidata e richiesta questa arte della percezione descrittiva e fondante<sup>12</sup>.

Con ciò siamo giunti alla cosiddetta caratteristica «kaiologica» della teologia pastorale, in base alla quale essa inizia a mettere in relazione, insieme, il libro della vita (la materia del mondo, come Josef Goldbrunner di Regensburg soleva sempre dire), cioè i «segni dei tempi»<sup>13</sup>, e il libro della Rivelazione, la sacra Scrittura, dunque la luce del vangelo, e tenta di leggerli uno nell'altro (in modo teoretico e pratico).

2.2 Ma qual è la prospettiva dominante di questa visione teologico-pastorale, qual è la prospettiva di una teoria teologico-pratica? Con questa domanda viene posta la domanda in merito all'obiettivo di questo avvicinarsi, di questo convenire, di questo includersi di mondo e rivelazione. Ma questa è la domanda sull'orientamento finale della teologia pastorale e della prassi pastorale, e con ciò siamo giunti alla caratteristica «criteriologica» della teologia pastorale. Senza conoscenza di questa caratteristica e senza sforzo criteriologico per il riempimento contenutistico di questa caratteristica, la cura d'anime ecclesiale è senza meta e lo sforzo degli operatori pastorali stressante. Immediatamente, senza criteriologia teologico-pastorale, diventa vero un tagliante detto di Marc Twain, che disse una volta: «Dopo aver perso definitivamente di vista il nostro obiettivo, noi abbiamo raddoppiato i nostri sforzi».

---

<sup>12</sup> Cf. A. GRÖZINGER, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995.

<sup>13</sup> Cf. H. WINDISCH, *Wahrnehmen – Unterscheiden – Antworten. Die Herausforderung der Pastoraltheologie durch die Zeichen der Zeit*, in *Theologie der Gegenwart* 32 (1989) 193-202.

Quando si osserva in loco la quotidiana frenesia della cura d'anime, non raramente si ha l'impressione che l'invito dei vescovi ai presbiteri e ai candidati al sacerdozio, «Pensa a ciò che fai», spesso venga trasformato nel suo contrario. Perciò nella pastorale quotidiana viene fatto molto, senza che ciò sia molto pensato.

A questo punto, in prospettiva criteriologica e in vista, ad esempio, della pastorale parrocchiale, può essere utile distinguere tra *praxis* e *poiesis*. Cosa si intende con questa differenza risalente ad Aristotele? Senza poter approfondire più da vicino le connotazioni di filosofia della storia di Kant, Hegel, Feuerbach o soprattutto di Marx, la *praxis* può essere descritta, in una prospettiva fondamentale, come l'autoprogettazione degli uomini nell'agire individuale e comunitario. Per questo la *praxis* ha una colorazione che è fine a se stessa, mentre la *poiesis* è ordinata al processo intermedio per la realizzazione di uno scopo; l'uomo poietico, dunque, attraverso il suo fare rimane estraneo, o viene estraniato, a se stesso o alla propria autorealizzazione.

La *praxis* sarebbe, detto un po' telegraficamente e molto brevemente, il fare di uomini liberi, la *poiesis* l'attività degli schiavi.

La prassi di singoli cristiani o di una parrocchia come grandezza comunionale è sempre prassi di uomini liberi. Poiché «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi» (Gal 5,1). E noi siamo chiamati a libertà (cf. Gal 5,13). L'intero ottavo capitolo della Lettera ai Romani è il grandissimo documento di tale nuova libertà cristiana, secondo la legge dello Spirito e della vita in Cristo Gesù. Questa libertà ha una dimensione cosmica, tanto che Jurgen Moltmann poté titolare un piccolo ma bel testo incentrato sui cristiani: *I primi liberati della creazione*<sup>14</sup>.

La prassi cristiana è dunque *praxis* proprio perché in essa si mostra qualcosa. In essa si chiarisce qualcosa. La vita di ciascuna comunità (cf. le prime comunità) o di ciascun singolo cristiano è prima di tutto il manifestarsi di tale nuova libertà in Cristo, è quindi *praxis* nel senso originario della parola, *Selbstvollzug* dell'essenza della chiesa, non *Eigenvollzug* dell'essere umano, è un agire per Grazia, una testimonianza in parola e azione di Dio in Gesù Cristo che è salvezza del mondo<sup>15</sup>, è martirio non solo come termine, ma sempre anche come concetto fino all'offerta della vita nella sequela della fede. In realtà la *praxis* cristiana ha carattere ostensivo, immagine di cui parlerò più avanti.

Questo stato delle cose è stato descritto molto bene, anche se con un'altra terminologia, in prospettiva della vita presbiterale, nella *Lettera dei Vescovi tedeschi intorno all'ufficio del presbitero* del 24 settembre 1992.

In essa si afferma tra l'altro: «C'è un *agire produttivo* e un *agire rappresentativo*. Nel primo significato dell'agire, noi produciamo – come dice il termine – qualcosa; noi

---

<sup>14</sup> Così recita il titolo del libretto di J. Moltmann del 1971.

<sup>15</sup> «Dio in Gesù Cristo, salvezza del mondo peccatore» è la formula elementare dell'intera opera teologico-pastorale di M. Sailer (1751-1832).

facciamo, trasformiamo, costruiamo qualcosa. Attraverso la *praxis* produttiva l'uomo cerca di trasformare la realtà che gli è data, cerca di rendere il mondo ordinato alle proprie rappresentazioni e ai propri obiettivi affermando in tal modo se stesso come soggetto delle proprie capacità. Nella modernità l'agire dell'uomo è posto quasi esclusivamente sotto il segno di questa prassi trasformativa. Ma questo è esattamente il modo in cui non può essere compresa e realizzata la cura d'anime. In essa noi non possiamo né modificare né produrre ciò che conta. Per capire di che cosa si tratta, dobbiamo piuttosto considerare un'altra modalità di agire, e questo consiste nel portare a rappresentazione qualcosa che si dà. L'agire presbiterale può essere soltanto agire rappresentativo. Questo significa: noi, nella nostra attività, siamo segno di ciò che non causiamo, ma di ciò che ci è dato prima da Cristo e sempre ci è dato in anticipo. In tutto questo noi, incarnando e rappresentando l'agire di Dio, lo rendiamo presente sotto forma simbolica per gli uomini, e lasciamo che sortisca il suo effetto, affinché il mondo possa ottenere la pienezza in esso situata. In tale fare rappresentativo, tutto dipende dal fatto che coloro che lo realizzano siano trasparenti a ciò che rappresentano. Così dobbiamo sempre nuovamente domandarci: la nostra prima preoccupazione consiste nel fatto che Cristo, attraverso noi e il nostro fare, venga reso presente? Gli uomini possono riconoscere, attraverso l'agire e le abitudini della nostra vita, che noi siamo qui *per Lui* e che noi siamo strumenti del *Suo* agire, che crea salvezza ed edifica la chiesa?»<sup>16</sup>.

Certamente, la *praxis* non esclude la *poiesis*, «rappresentazione» quindi non è il contrario di «produzione». Ma tutto dipende dall'appartenenza e compenetrazione di entrambe. Per l'agire cristiano questo significa, da una parte, che nella pastorale c'è una precedenza dell'agire rappresentativo sull'agire produttivo e questo significa, dall'altra, che i cristiani non separano in loro stessi l'agire rappresentativo dall'agire produttivo e viceversa.

Con espressione biblica, i cristiani in quanto liberi sono sempre anche disposti a farsi servitori – esattamente come il Signore stesso, che non si aggrappò al proprio

---

<sup>16</sup> *Lettera dei vescovi tedeschi intorno all'ufficio del presbitero*, 24 settembre 1992, 12-13. A tale riguardo, i vescovi tedeschi ritengono importanti tre prospettive, per realizzare questa trasparenza: «Primo: noi diventiamo trasparenti se siamo i primi uditori del messaggio, rappresentando innanzitutto, ciascuno nella propria vita, ciò che dobbiamo portare agli uomini [...]. Secondo: noi diventiamo trasparenti per Cristo, se – in ogni contesto – ci poniamo in secondo piano e conduciamo gli uomini non a noi ma al Signore; se – come dice la Scrittura – come *amici dello sposo* ci facciamo accanto (Gv 3,29), lasciando il matrimonio a colui a cui compete, ossia Gesù Cristo stesso. Qui dovrebbero situarsi anche punti di partenza e motivi per realizzare i cosiddetti consigli evangelici come forma specifica della spiritualità presbiterale [...]. Terzo: lo sforzo per la trasparenza della propria vita ed azione per Cristo e per il suo vangelo, conduce da se stesso a un approccio solidale agli uomini, per i quali noi dobbiamo esserci, e a una presenza incondizionata (senza riserve) in mezzo a loro. Poiché l'azione di Cristo deve essere tradotta, attraverso di noi, per loro, e deve costituire un segno comprensibile. Questo presuppone la vicinanza» (*ibid.* 13-14).

essere Dio ma si fece nostro servo (cf. Fil 2,6-8), che non venne per essere servito ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti (cf. Mc 10,45) e che non si vergognò di lavare i piedi ai suoi discepoli (cf. Gv 13,1-20).

### 3. Conseguenze per la prassi pastorale

Con questa terza parte del mio intervento arrivo ora ad alcune conseguenze o spunti per la concreta prassi pastorale. Con ciò sono anche giunto alla cosiddetta caratteristica «prasseologica» della teologia pastorale, e questo consente facilmente di riconoscere nello sviluppo del mio intervento, come criterio organizzativo, la famosa terna «vedere-giudicare-agire» del cardinal J. Cardijn (1882-1967), che egli aveva messo a punto per la Gioventù operaia (Joc).

Prima di tutto, è di massima importanza per la prassi pastorale, sia di un singolo pastore oppure di una intera parrocchia, impostare la quotidianità pastorale a partire dall'essenziale, ossia attivare dall'interno, dal nocciolo, dalla radice, nell'incontro con le molte cose della vita e del mondo, la nostra essenza cristiana.

«Agere sequitur esse» recita un antico assioma scolastico, che sullo sfondo di quanto detto finora resta di permanente attualità. Nella pluralità e nella varietà della quotidianità pastorale, si tratta sempre di un unico Necessario, ciò che come dice Gesù in Luca 10,42 non può essere tolto a Maria, che è seduta ai piedi del Signore, in ascolto della sua parola, avvinta dalla sua presenza. In questa meravigliosa pericope del vangelo lucano possiamo quindi descrivere Maria come *praxis* e Marta come *poiesis*.

E qui entrambi i modi dell'esserci cristiano non sono messi in contrapposizione, essi sono correttamente ordinati uno all'altro. Si tratta, per la prassi, di non dimenticare l'unico Necessario, si tratta di operare affinché Egli stesso sia nella *poiesis*.

Così nella pastorale noi diventiamo «liberi servitori» del vangelo e degli uomini o, come dice *Lumen Gentium* 1, «segno e strumento, quasi un sacramento, dell'intima unione di Dio con gli uomini, e degli uomini tra loro». Nel concreto l'attuazione di questa prassi non è possibile senza porre delle priorità. Questo è spesso un lavoro duro e una lotta faticosa per tutti i responsabili della cura d'anime.

Infatti essi, con i loro programmi (ad esempio, per il tempo di Avvento o per preparazione alla Prima Comunione), con le loro attività e il loro operare quotidiano, con il loro impegno nelle tre grandi dimensioni pastorali di *martyria*, *leiturgia*, *diakonia*, devono sempre fare attenzione che Egli possa mostrarsi, che la Sua parola possa prendere carne in ciascun tempo, quindi una parrocchia o un parroco stesso possano diventare, in senso fondamentale, testimonianza (*Monstranz*) per il mondo<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Rimando all'immagine dell'"Ostensorio".

Si impone formalmente la domanda intorno alla forza che nutre e tiene insieme una tale condotta e processo pastorale. Essa è la preghiera.

Con ciò la preghiera è ancora intesa in senso fondamentale, ancora prima che possiamo parlare del nostro modo di pregare, delle nostre formule o contenuti individuali di preghiera.

Nella preghiera come importantissima prassi pastorale sorge la relazione tra entrambi i libri, della vita e della Rivelazione; in essa la parola di Dio entra nella mia vita, la mia vita, presso di Lui, diviene linguaggio; la teoria teologico-pastorale diviene talmente pratica che la pastorale in ultima analisi non è altro che esercizio e prassi di preghiera e la teologia pastorale è abitata in intimità dalla domanda: come il mio pensare può diventare preghiera?<sup>18</sup>.

La teologia pastorale potrebbe così assumere il criterio di Tommaso d'Aquino che, nella *Summa contra gentiles* (I,2) esprimeva così la missione teologica della sua vita: «lo vedo chiaramente come compito principale della mia vita e dovere verso Dio il lasciar vedere e parlare Lui attraverso ogni mia parola, ogni pensiero ed emozione». Tommaso vede la generale vocazione degli uomini a servire Dio concretizzarsi per se stesso nella forma della teologia. Egli vuole servire Dio come teologo. Il pensare diviene così culto e apostolato. Con tutta la forza della sua ragione Tommaso vorrebbe stare nella fede perché sa che la conoscenza teologica in ultima analisi viene data solo a colui che crede e riflettendo è capace di elevare il pensiero all'incondizionata accoglienza del mistero di Dio in Gesù Cristo.

Tommaso sa che solo nella sequela conosce. E così prega ogni giorno Dio per non perdere la sua fede<sup>19</sup>. La preghiera quotidiana è l'anima della pastorale e della teologia pastorale. Come possibilità concreta per la preghiera pastorale quotidiana vorrei presentarvi in conclusione la cosiddetta «preghiera dell'amorevole cura».

#### 4. Preghiera dell'amorevole cura

Per prendere in considerazione l'essenziale, e per poter porre delle priorità nella cura d'anime, è necessaria la riflessione del proprio agire sul fondamento di percezione e distinzione.

A ciò ci istruisce la «preghiera dell'amorevole cura» nata dalla spiritualità ignaziana.

Per Ignazio di Loyola questa forma di preghiera è «il più importante quarto d'ora della giornata» e lui stesso la raccomandava come mezzo per distinguere l'essenziale

---

<sup>18</sup> Cf. H. WINDISCH, *Intellectus quaerens fidem. Zur Spiritualität der Theologie*, in *Bulletin ET* 3 (1992) 69-78, qui 73.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, 77.

dall'insignificante, l'importante dal secondario e così (di nuovo) porre le priorità.

Nella sua lettera a Fulvio Androzzi, che dopo essere entrato nella Compagnia di Gesù divenne vescovo di Meldola, Ignazio frenava la di lui foga e accennava al fatto che egli non era obbligato a fare tutto ciò che stava facendo. Egli doveva perciò ritagliarsi quotidianamente un po' di tempo per rivedere la propria giornata, prendere le distanze dal proprio fare e da quel distacco scegliere le cose più importanti: «Se i compiti sono molti è necessario scegliere e impegnarsi nelle cose più importanti, cioè nel maggiore servizio divino, dal massimo aiuto spirituale per il prossimo, dal più generale e più perfetto bene, ecc. Il fatto di prendere un po' di tempo per dare ordine a se stessi e alle proprie attività sarà di grande aiuto per questo fine».

Nella Regola ignaziana l'esercizio di preghiera serale dura circa 15 minuti e consiste in cinque fasi:

1. Presentarsi al cospetto di Dio ringraziando.

Io pongo un consapevole inizio di preghiera (ad esempio un segno della croce o una breve preghiera) e mi pongo in atteggiamento di silenzio e di ascolto.

2. Preghiera di conoscenza e liberazione.

Prego il Signore di poter vedere il giorno trascorso con occhi attenti e amorevole attenzione, nella luce di Dio.

3. Guardare la realtà del giorno.

Faccio memoria di quanto ho vissuto oggi e di chi ho incontrato. Soprattutto dei sentimenti vissuti, ad esempio gioia e pace, ma anche dolore, rabbia, paure, lutto devono diventare vivi – senza giudicarli o valutarli.

4. Lasciar essere il giorno davanti a Dio.

Io domando in quali percezioni vedo lo Spirito Santo all'opera – attraverso un accrescimento della fede, speranza e carità. Allo stesso modo domando anche quali azioni causano piuttosto oscurità nell'anima e confusioni interiori, portano a infedeltà, senza speranza e senza amore. Ringrazio Dio per il bene che ha donato; dove ho fallito prego Dio per il perdono e per il miglioramento.

5. Verso il nuovo giorno con il Dio del futuro.

Ciò che mi preoccupa in prospettiva del giorno successivo – cioè eventi, incontri, piani, preoccupazioni – lo lascio a Dio. Lo prego per avere forza dall'unico Necessario, per ciò che è importante per me ora, e per la determinazione di crescere nella fede, speranza e carità.



PARTE TERZA

PROSPETTIVE

# Prospettive per la teologia: «dialogo a tutto campo»

---

Roberto Tommasi

## 1. Genesi, obiettivi, struttura della costituzione apostolica

Il 29 gennaio 2018 è stata presentata la costituzione apostolica *Veritatis gaudium circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche* (=VG)<sup>1</sup> di papa Francesco che – collocandola nelle prospettive aperte da *Evangelii gaudium* (=EG) e *Laudato si'* (=LS)<sup>2</sup> – esprime e rilancia la sollecitudine della chiesa per l'educazione cattolica contestualmente al «cambiamento d'epoca»<sup>3</sup> attuale segnato da una complessiva crisi antropologica e socioambientale.

Una tale sollecitudine porta con sé anche la necessità e l'urgenza di un rinnovamento delle istituzioni teologiche della chiesa entro la più ampia missione della chiesa. L'esigenza di misurarsi con la particolare congiuntura storica in cui è chiamata a svolgersi la missione testimoniale della chiesa sottolineata dal *Proemio* di VG detiene a questo proposito un rilievo metodologico fondamentale per la teologia stessa, dato che la «perennità» della fede cristiana non teme lo «sviluppo» della pratica della intelligenza critica della fede (la teologia) e anzi lo rivendica dal cuore stesso della sua identità in ragione della fedeltà all'Evento della Rivelazione a fondamento del dinamismo spirituale che la connota.

L'antefatto contingente della VG è stata la richiesta di revisione della costituzione *Sapientia christiana* (=SC)<sup>4</sup> che la Congregazione per l'Educazione cattolica, conoscendo le sfide che la nostra epoca pone agli attori del mondo dell'educazione superiore, aveva presentato al papa. SC, testo normativo per le istituzioni educative e accademiche della chiesa, è stato il frutto della riforma della formazione cristiana e degli studi ecclesiastici propiziata dal Vaticano II (specialmente *Gravissimum educationis*, *Optatam totius*, *Gaudium et spes*) e da Paolo VI. Tenuto conto dei cambiamenti socio-culturali ed ecclesiali intervenuti, dell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II

---

<sup>1</sup> FRANCISCUS EPISCOPUS, *Constitutio apostolica Veritatis gaudium de universitatibus et facultatibus ecclesiasticis*, (8.12.2017) Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2018 (d'ora in poi VG). Un autorevole commento alla costituzione si trova in *Educatio catholica. Commento alla Veritatis gaudium*, IV (2/2018).

<sup>2</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24.11.2013; ID., enciclica *Laudato si'*, 24.5.2015.

<sup>3</sup> Cf. LS 202. In questo scenario viene invocato un radicale cambio di paradigma per il quale si rende necessaria una consapevolezza organica e strutturata.

<sup>4</sup> GIOVANNI PAOLO II, costituzione apostolica *Sapientia christiana*, 15.4.1979.

e del magistero di Benedetto XVI<sup>5</sup>, SC e le sue *Ordinationes* erano infatti già state a più riprese emendate dalle autorità competenti mediante una serie di decreti e norme integrativi<sup>6</sup>, che tenevano conto anche del fatto che nel frattempo la Santa Sede aveva aderito a quattro Convenzioni regionali dell'Unesco e al Processo di Bologna<sup>7</sup>: sembrava giunto il momento di una ripresa globale della costituzione.

Francesco accogliendo la richiesta della Congregazione ha promulgato VG che riprende SC integrandovi le ulteriori normative e insieme, soprattutto nel *Proemio*, ne amplia le basi e l'orizzonte prospettando l'esigenza di un rinnovamento degli studi ecclesiastici:

l'occasione è propizia per procedere con ponderata e profetica determinazione alla promozione, a tutti i livelli, di un rilancio degli studi ecclesiastici nel contesto della nuova tappa della missione della chiesa marcata dalla testimonianza della gioia che scaturisce dall'incontro con Gesù e dall'annuncio del suo vangelo che ho programmaticamente proposto a tutto il popolo di Dio nella *Evangelii gaudium*. [...] È giunto ora il momento in cui questo ricco patrimonio di approfondimenti e di indirizzi, verificato e arricchito per così dire "sul campo" dal perseverante impegno di mediazione culturale e sociale del vangelo messo in atto dal popolo di Dio nei diversi ambienti continentali e in dialogo con le diverse culture confluisca nell'imprimere agli studi ecclesiastici quel rinnovamento sapiente e coraggioso che è richiesto dalla trasformazione missionaria di una chiesa "in uscita"<sup>8</sup>.

VG si presenta con una struttura lineare: all'inizio un *Proemio*, principale novità del documento dove si tracciano il senso, le possibilità e i limiti del rinnovamento degli studi ecclesiastici e teologici nella chiesa; al centro le *Norme comuni* e le *Norme speciali*; infine alcune *Norme finali*.

Il cuore del *Proemio* è il riferimento delle istituzioni educative e teologiche ecclesiali alla nuova tappa della missione della chiesa propiziata in EG che, in una continuità con il Vaticano II che è anche una sua «riscrittura»<sup>9</sup>, è strettamente connessa alla riforma della chiesa che passa da una concezione geografica a una concezione relazionale e

---

<sup>5</sup> BENEDETTO XVI, enciclica *Caritas in veritate*, 29.6.2009, n. 30 dove si invita a «dilatare la ragione» facendo interagire i diversi saperi umani con quello teologico in vista della promozione dello sviluppo di tutti i popoli.

<sup>6</sup> *Decreto per il rinnovo degli studi nelle Facoltà di diritto canonico* (2009), *Decreto di riforma degli studi ecclesiastici di filosofia* (2011), *decreto per l'aggiornamento annuale della banca dati* (2015); norme circa le «affiliazioni», *Istruzione sugli Istituti superiori di Scienze religiose* (2008).

<sup>7</sup> Nel 2007, a seguito del Processo di Bologna, Benedetto XVI ha eretto l'Avepro (*Agenzia della Santa Sede per la valutazione e la promozione della qualità delle Università e Facoltà ecclesiastiche*).

<sup>8</sup> VG 1 e 3.

<sup>9</sup> Cf. CH. THEOBALD, *Fraternità. Il nuovo stile della chiesa secondo papa Francesco*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (Bi) 2016, 26.

culturale dell'evangelizzazione. Per questo il rapporto tra il Proemio e le parti normative del testo di VG è aperto e la sua articolazione effettiva è – e non può che essere – *in fieri*, affidata a un processo di discernimento, di pianificazione-ristrutturazione e di lavoro che coinvolge persone e istituzioni<sup>10</sup>.

## 2. Orizzonti e processi aperti dischiusi nel *Proemio*

Il testo del *Proemio* – oggetto primario della nostra attenzione – s'impenna su una visione esistenziale della verità generata dalla *relazione tra Gesù, il Verbo di Dio e la complessità della vita concreta degli uomini e dei popoli* che costituisce in radice la missione della chiesa nella storia del mondo.

Precisi riferimenti cristologici, trinitari ed ecclesiologici garantiscono il fondamento teologico del discorso. Il fuoco prospettico è la *missione della chiesa* (e in essa quella della teologia, opera del popolo di Dio in cammino nella storia) volta alla *gioia* della verità-giustizia nell'impegno a illuminare con il vangelo il cammino dell'umanità verso la civiltà dell'amore, in sincera e solidale compagnia con gli uomini e le donne di tutti i popoli<sup>11</sup>.

La gioia della verità (*Veritatis gaudium*) esprime il desiderio struggente che rende inquieto il cuore di ogni uomo fin quando non incontra, non abita e non condivide con tutti la Luce di Dio. La verità infatti non è un'idea astratta, ma è Gesù, il Verbo di Dio in cui è la Vita che è la Luce degli uomini (cf. Gv 1,4), il Figlio di Dio che è insieme il Figlio dell'uomo. Egli soltanto "rivelando il mistero del Padre e del suo amore, rivela l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione". [...] È questa la gioia che la chiesa è spinta da Gesù a testimoniare e ad annunciare nella sua missione...<sup>12</sup>

Tale missione vive nel *legame tra «gioia» e «uscita»* che si traduce nel «condividere con tutti» in una «*mistica del vivere insieme*» fondata su Gesù Cristo Figlio di Dio fatto carne nel quale prende forma quel dono di sé che genera l'appartenenza alla comunità e la riconciliazione con la «carne» degli altri<sup>13</sup>. Missione e conversione pastorale (ovvero riforma) della chiesa e delle sue istituzioni vi sono intrinsecamente unite. Ciò coinvolge, secondo la loro vocazione, anche le istituzioni educative della chiesa.

In tale impegno la rete mondiale delle Università e Facoltà ecclesiastiche è chiamata a portare il decisivo contributo del lievito, del sale e della luce del vangelo di Gesù Cristo

---

<sup>10</sup> EG 3. Il n. 30 dove si parla di questi compiti in riferimento a ogni chiesa particolare.

<sup>11</sup> Cf. VG 1.

<sup>12</sup> VG 1.

<sup>13</sup> Cf. EG 88.

e della Tradizione viva della chiesa sempre aperta a nuovi scenari e nuove proposte<sup>14</sup>.

Obiettivo di tutto ciò è la «coraggiosa rivoluzione culturale» invocata da Francesco nella LS (n. 114). Essa, basata sul *nesso tra questione sociale e questione antropologica* che investe il destino dell'intera famiglia umana<sup>15</sup>, suppone la capacità di *superare il divorzio tra teologia e pastorale e si attua dove il dialogo dei cristiani con i popoli e le culture dà forma a un «nuovo umanesimo» in cui l'uomo ritrova se stesso in Cristo e la società riconciliazione e pace e dove fede e vita sono interiormente connesse*<sup>16</sup>.

L'obiettivo, per essere raggiunto, chiede «*un deciso processo di discernimento, purificazione e riforma*»<sup>17</sup> che sfoci in un adeguato rinnovamento del sistema degli studi ecclesiastici affinché concorrano a realizzare

una sorta di providenziale laboratorio culturale in cui la chiesa fa esercizio dell'interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento di Cristo e che si nutre dei doni della Sapienza e della Scienza di cui lo Spirito Santo arricchisce in varie forme tutto il Popolo di Dio: dal *sensus fidei fidelium* al magistero dei pastori, dal carisma dei profeti a quello dei dottori e dei teologi<sup>18</sup>.

Questo potrà realizzarsi nella misura in cui ci si farà consapevoli che la *varietà delle forme in cui lo Spirito arricchisce il popolo di Dio* fa sì che nella chiesa tutti possono partecipare al dialogo della fede e rende visibile l'interezza del vangelo nella sua inesauribile profondità grazie alla molteplicità delle sue modalità espressive che si traducono in quell'*interpretazione performativa* per cui il vangelo permette di reinterpretare nel solco della Scrittura l'economia storica della rivelazione in relazione reciproca con tutti i suoi destinatari.

Per un tale rinnovamento degli studi ecclesiastici il *Proemio* propone *quattro criteri-guida*.

---

<sup>14</sup> VG 3.

<sup>15</sup> *Ibid.*, n. 3.

<sup>16</sup> L'esigenza di superare la dicotomia fede-vita / teologia-pastorale non risponde a una ragione tattica perché trova giustificazione nella forma originariamente pratica della verità della fede. In questo senso la dimensione pastorale della teologia sollecita ben più di un ammodernamento delle strategie di comunicazione della fede e non può contentarsi semplicemente di bilanciare con un massiccio ricorso al testo biblico i formalismi di una certa riflessione sistematica. L'istanza di una mediazione culturale più ampia rinvia invece alla comprensione del principio stesso della fede nella forma singolare e universale (cristologica) della sua realizzazione prima che nei termini di una ortodossia dottrinale.

<sup>17</sup> EG 5.

<sup>18</sup> VG 3. Che gli studi ecclesiastici vengano prospettati come un laboratorio culturale suggerisce la costante rivedibilità delle pratiche e il concorso di una molteplicità di arti e sensibilità che ben si compone con il senso della «tradizione viva della chiesa» sempre aperta a nuovi scenari e nuove proposte.

Il primo, prioritario e permanente, è la concentrazione nel cuore del kerygma<sup>19</sup>.

Di qui ancora l'accento peculiare, nella formazione a una cultura cristianamente ispirata, a scoprire in tutta la creazione l'impronta trinitaria che fa del cosmo in cui viviamo "una trama di relazioni" in cui "è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa", propiziando "una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità"<sup>20</sup>.

L'essenziale concentrazione sul volto di Dio rivelato da Gesù Cristo nello Spirito come Padre ricco di misericordia (cf. Ef 2,4) conduce a scoprire l'impronta trinitaria nella creazione e fa tutt'uno con l'esperienza del vivere come chiesa quella mistica del noi che è lievito di solidarietà globale. In essa risuona l'imperativo ad ascoltare il grido dei poveri e della terra.

Il secondo conseguente criterio è il *dialogo a tutto campo*. Poiché la verità rivelata è *Logos-Agape* che crea *dia-logos*, i cristiani s'impegnano in un'autentica e non tattica cultura dell'incontro in sinergia con tutte le istanze che fermentano la coscienza umana universale ove la verità immane. Questo criterio conduce a

rivedere [...] l'architettura e la dinamica metodica dei curricula di studi proposti dal sistema degli studi ecclesiastici, nella loro scaturigine teologica, nei loro principi ispiratori e nei loro diversi livelli di articolazione disciplinare, pedagogica e didattica [...] giungendo a ripensare e aggiornare intenzionalità e organicità delle discipline e degli insegnamenti [...]: oggi infatti "si rende necessaria un'evangelizzazione che illumini i nuovi modi di relazionarsi con Dio, con gli altri e con l'ambiente, e che susciti valori fondamentali. È necessario arrivare là dove si formano i nuovi racconti e paradigmi"<sup>21</sup>.

Proprio perché la teologia si radica nella Scrittura e nella Tradizione vivente della chiesa dove Dio incontra il mondo essa si accompagna ai processi culturali e sociali nella loro concretezza, in particolare alle transizioni difficili, facendosi carico anche dei conflitti che sono dentro la chiesa e nel mondo affinché possano giungere a quella *pluriforme unità* che genera nuova vita. A ciò corrisponde il rifiuto di un modello culturale unico e la promozione di diverse espressioni di vita cristiana in base allo «stile di vita di una determinata società, del modo peculiare che hanno i suoi membri di relazionarsi fra loro, con le altre creature e con Dio» (EG 115). Il cristianesimo restando se stesso porta infatti il volto delle tante culture e dei tanti popoli in cui è accolto e radicato. In questo, consapevole della dimensione teorico-pratica della verità (Logos-Agape), la teologia è stimolata a crescere nella capacità di concepire sistemi di rappresentazione della religione cristiana capaci di entrare in profondità in sistemi culturali diversi.

---

<sup>19</sup> VG 4.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

Terzo criterio è l'*inter- e trans-disciplinarietà esercitata con sapienza e creatività nella luce della Rivelazione*<sup>22</sup> secondo il principio dell'unità/molteplicità dei saperi corrispondente alla ricchezza multiforme del reale. Si tratta di perseguire quella sintesi orientativa di cui parlava Benedetto XVI e che oggi sembra spesso latitare: il che sarà possibile se si riuscirà a cogliere il profondo nesso tra verità e giustizia, teoria e pratica nell'unità di scienza e santità.

Questo principio teologico e antropologico, esistenziale ed epistemico riveste un peculiare significato ed è chiamato a esibire tutta la sua efficacia non solo all'interno del sistema degli studi ecclesiastici garantendogli coesione insieme a flessibilità, organicità insieme a dinamicità; ma anche in rapporto al frammentato e non di rado disintegrato panorama odierno degli studi universitari e al pluralismo incerto, conflittuale o relativistico delle convinzioni e delle opzioni culturali<sup>23</sup>.

Infine il criterio del «fare rete» fra le diverse istituzioni accademiche ecclesiastiche e quelle pubbliche e private dei diversi Paesi ispirate a diverse tradizioni culturali e religiose, dando anche vita a poli di eccellenza interdisciplinare e a centri e percorsi di ricerca specializzati finalizzati a studiare insieme i problemi che investono l'umanità quale unico popolo che abita una casa comune e a proporre opportune piste di risoluzione. Si tratta di elaborare strumenti intellettuali che permettano a tutti di ascoltare il vangelo e ai cristiani di ascoltare tutti.

La presa di coscienza di questa interdipendenza "ci obbliga a pensare a *un solo mondo, a un progetto comune*". La chiesa in particolare [...] è chiamata a sperimentare che la cattolicità che la qualifica come fermento di unità nella diversità e di comunione nella libertà esige per sé e propizia "la polarità tensionale tra il particolare e l'universale, tra l'uno e il multiplo, tra il semplice e il complesso" [...]. Si tratta pertanto di praticare una forma di conoscenza e di interpretazione della realtà nella luce del "pensiero di Cristo" (cf. 1Cor 2,16) in cui il modello di riferimento e di risoluzione dei problemi "non è la sfera [...] dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e un altro", ma "il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità"<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> L'interdisciplinarietà – oltre la multidisciplinarietà (una migliore comprensione da più punti di vista di un oggetto di studio) – è qui pensata come transdisciplinarietà quale collocazione e fermentazione dei diversi saperi entro lo spazio di luce e di vita offerto dalla Sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio. Cf. S. RONDINARA, *Ontologia trinitaria ed epistemologia della transdisciplinarietà*, in P. CODA-A. CLEMENZIA-J. TREMBLAY (curr.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova-Istituto Universitario Sophia, Roma 2016, 51-62.

<sup>23</sup> VG 4.

<sup>24</sup> *Ibid.*

Il *Proemio* ha a cuore *un solo mondo*, un progetto comune, *nella prospettiva suggerita dalla metafora del poliedro radicata nella polarità tensionale del reale*<sup>25</sup>: è l'interezza del vangelo che si fa visibile nella sua inesauribile profondità grazie alla molteplicità delle sue modalità di espressione nella chiesa e nel mondo. In questo la chiesa diviene una «rabdomante missionaria» (Theobald) che abitando le frontiere rintraccia con sensibilità spirituale ciò di cui si parla nel vangelo come presente nella molteplicità del mondo.

Da quanto detto scaturisce l'esigenza di dare *nuovo impulso alla ricerca* perché gli studi ecclesiastici non si limitino a trasferire conoscenze e competenze, ma elaborino sistemi di rappresentazione della religione cristiana capaci di entrare in profondità nei diversi contesti culturali.

### 3. Prospettive per il cammino della teologia e delle istituzioni teologiche

Quali prospettive specifiche vengono dal *Proemio* per la teologia e le istituzioni teologiche? Ne indichiamo qui tre che, tenendo conto della situazione della teologia in Italia, possono iniziare a orientare le scelte e il cammino.

#### 3.1. In dialogo con la realtà

Una prima prospettiva per il cammino della teologia che si può ricavare da VG riguarda *l'impegno per il suo essere-nel-mondo e dunque il rafforzamento della sua apertura e del suo dialogo con la realtà nella pluriforme e poliedrica complessità che la caratterizza*. Questo è *vitalmente correlato, da un punto di vista teologico, alla dimensione trinitaria e cristica della creazione e alla dimensione cosmica della rivelazione, nonché al senso della cattolicità* che la qualifica come fermento di unità nella diversità e di comunione nella libertà che esige per sé e propizia la polarità tensionale tra il particolare e l'universale, l'uno e il multiplo, il semplice e il complesso, cose tutte che impegnano l'intelligenza della fede ad approfondire e dare conto del proprio rilievo veritativo. Ciò anche di fronte a quanto rilevava W. Kasper quando affermava: «Per ciò che riguarda la teologia attuale, un suo punto debole consiste nel fatto che essa, da una parte, è troppo impegnata con se stessa e coltiva troppo un positivismo biblico e

---

<sup>25</sup> La metafora del poliedro, presentata in EG (n. 237), appartiene al percorso intellettuale di Bergoglio. Sullo sfondo possiamo rintracciare elementi della spiritualità ignaziana, dell'opposizione polare guardianiana e del pensiero dialettico dei gesuiti (Przywara, De Lubac, Fessard) e della cultura argentina (ad esempio, l'idea dell'unità di universale e particolare, centro e periferia di Amelia Podetti e il tomismo dialettico di Alberto Methol Ferrè). Cf. M. BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*, Jaca Book, Milano 2017.



magisteriale, e dall'altra ha perduto – o almeno corre il pericolo di perdere – il contatto con la realtà»<sup>26</sup>.

Il contatto con la realtà si rafforza «incontrando», «accogliendo», «confrontandosi» e per la teologia (a causa del suo centro generativo nel *Logos-Agape* accessibile nell'ascolto delle sacre Scritture e nel servizio alla verità-giustizia per ogni uomo/donna), come in fondo per ogni «ricerca della verità», un modo privilegiato di incontrare è il dialogare che racchiude per l'intelligenza della fede una sfida salutare.

Come dice la radice greca del termine, il dialogo suppone l'intreccio (*dià*) tra due *lógoi* cioè tra due prospettive o visioni diverse sulla realtà senza irenismi o concordismi (la proposizione *dià-* designa infatti anche lo scendere «giù», in profondità nel discorso). Così la posta in gioco è che ogni autentico dialogo nasce da un esporsi all'«altro» in una interlocuzione fatta di ricevere e dare, dare e ricevere che non lascia le cose come stavano.

Nel dialogo vero qualcosa accade sul serio, io non so prima che cosa l'altro mi dirà perché in realtà non so neppure che cosa dirò io, anzi, non so neppure se parlerò; potrebbe essere l'altro a cominciare e anzi nei colloqui autentici per lo più è così<sup>27</sup>.

La metafora del poliedro evocata dal papa indica anche che la ricerca/approfondimento della verità/giustizia è un processo dialogico interminabile che manifesta l'inesauribilità e prospettività della verità stessa. Il dialogo diventa allora

l'esercizio di una comunicazione che connette le diverse prospettive fra loro senza sommarle dall'esterno, né integrarle in un sistema totale, ma facendo in modo che a ciascuna siano presenti le altre, come interlocutrici e collaboratrici in una ricerca comune nel rispetto dell'approccio proprio di ciascuna<sup>28</sup>.

Per dialogare davvero occorre pertanto essere disponibili all'imprevedibile che può scaturire dialogando e al dipendere dagli altri e dal tempo che il dialogare comporta: in questo senso il dialogo dei cristiani e della teologia – come suggerisce EG quando dice che «il tempo è superiore allo spazio» e che «dare priorità al tempo significa occuparsi di iniziare percorsi più che di possedere spazi» (n. 223) – più che un duello è un duetto dove voci anche antitetiche coesistono, si interpellano, non perdono la loro identità, ma imparano rischiosamente ad affrontare le inevitabili

---

<sup>26</sup> W. KASPER, *Università e teologia di fronte alla questione della verità*, in R. TOMMASI, *Dieci anni di teologia a servizio della chiesa e della cultura*, in *Studia patavina* 62 (2015) 285: si tratta di un passaggio della prolusione svolta a Padova nel 2005 nel contesto dell'inaugurazione della Facoltà teologica del Triveneto.

<sup>27</sup> F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1983, 57-58.

<sup>28</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982<sup>3</sup>, 80.

divergenze e conflitti cercando e creando armonie senza annullare le differenze<sup>29</sup>.

La verità/giustizia che la teologia del *Logos-Agape* cerca e serve, pensata secondo il modello del poliedro e contrassegnata dall'*analogia veritatis*, dalla prospettività plurale<sup>30</sup> e da un intrinseco carattere di paradossalità<sup>31</sup>, vive nel mondo del gioco dialogico complesso e *in humanis* non totalmente risolvibile di unità e pluriformità che accade nelle vicende effettive dell'uomo quale essere-nel-mondo. Il che nel mondo occidentale chiede oggi alla teologia con il suo dispositivo testimoniale radicato nella *memoria Jesu* e nella tradizione viva della chiesa – consapevole che negli spazi del «postmoderno» ciascuno pone liberamente i propri punti di vista e liberamente ascolta quelli altrui (con le possibilità e i limiti che questo comporta) e che il nostro pensare limitato e limitante ha bisogno di lasciarsi interrompere dall'altro che viene da Dio – di confrontarsi concretamente e liberamente con le questioni vitali che si agitano nel mondo di oggi in larga parte segnato della laicità e dalla democrazia, caratteri emergenti e in evoluzione dalla modernità-in-trasformazione<sup>32</sup>. Il pensare teologico con questo si declina in modo concreto come inculturazione della fede e teologia in cammino nella storia, espressioni di una fede cristiana, scelta sempre da ripetere, che ha un nesso stretto con le forme della vita e dell'agire e le loro mutazioni storiche e culturali<sup>33</sup>.

Entro ciò emergono tre ambiti oggi particolarmente interessanti per la teologia: quello della convivenza civile e sociale, quello della politica e quello delle scienze. In comunità e città dove con-vivono persone provenienti da diverse estrazioni sociali, culturali e religiose un tale dialogare è più necessario che in passato e chiede di allargare

---

<sup>29</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaca Book, Milano 19792, 13-15.

<sup>30</sup> Cf. le questioni poste circa l'analogia dai greci fino ai nostri giorni e quanto emerge in alcune correnti di pensiero contemporanee (fenomenologia, ermeneutica, epistemologie).

<sup>31</sup> La portata teologica della paradossalità della verità-giustizia è bene espressa da Benedetto XVI: «Questo agire di Dio assume ora la sua forma drammatica nel fatto che Gesù Cristo insegue la "pecorella smarrita", l'umanità sofferente e perduta. [...] Nella sua morte in croce si compie quel volgersi di Dio contro se stesso nel quale Egli si dona per rialzare l'uomo e salvarlo – amore questo nella sua forma più radicale» (*Deus caritas est*, n. 12). Per la sua portata epistemologica e filosofica cf. C. CIANCIO, *Il paradosso della verità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999; S. GIVONE, *Quanto è vero Dio. Perché non possiamo fare a meno della religione*, Solferino, Milano 2018.

<sup>32</sup> Cf. A. SCOLA, *Una nuova laicità. Temi per la società plurale*, Marsilio, Venezia 2007; CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009; R. TOMMASI, *La forma religiosa del senso. Al crocevia di filosofia, religione e cristianesimo*, Emp-Fttr, Padova 2009, 462-475; J. HABERMAS, *La religione e la politica. Espressioni di fede e decisioni pubbliche*, EDB, Bologna 2013; P. GRASSI, *Fede e laicità nel passaggio d'epoca*, Ave, Roma 2017.

<sup>33</sup> Cf. EG 52-75; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione* (1988); G. ANGELINI, *La fede una forma per la vita*, Glossa, Milano 2014; per la correlazione di teoria/prassi e la portata «pratica» della teologia cf. *Studia patavina* 58 (2011) 557-573; 59 (2012) 9-149.

il proprio orizzonte facendosi accoglienti-ascoltanti gli uni gli altri. Senza di esso, poiché nel mondo attuale accanto a tante possibilità per alcuni stanno possibili privazioni e ingiustizie per altri, risulterebbe difficile praticare il rispetto effettivo della vita e della dignità di ogni persona, scorgere che ogni uomo e cultura è una risorsa da esplorare, salvaguardare libertà e giustizia nell'unità delle differenze lasciando emergere il senso dell'umano comune. E questo, per noi, accade soprattutto (ma non solo) in un «occidente» chiamato ad aprirsi al «resto del mondo» che si è sempre basato sulla difficile ma proficua convivenza di politica e religione dalla quale non è dato uscire: se la politica ha il suo campo d'azione autonomo e così la scienza (ed entrambe possono anche pensare di poter fare a meno o di strumentalizzare le appartenenze religiose) la religione dal canto suo non è un fatto privato, né può diventare una dottrina di stato ed è piuttosto una risorsa pubblica che aiuta a tenere insieme la società e a rigenerare la coscienza individuale.

In questo percorso dialogico nessuno ha da perdere la propria identità o da rinunciarsi. Sia nell'esperienza di osmosi tra rivelazione biblica e culture presente nelle Scritture<sup>34</sup>, sia nella storia della chiesa una tale esperienza di incontro tra fede cristiana e vita degli uomini è stata ed è, pur con alterne vicende, una delle caratteristiche della creatività culturale del cristianesimo che nell'autenticità vissuta della sua testimonianza non è «religione» di violenza e dominio, ma di incontro, di carità, di pace<sup>35</sup>. Il sapere teologico, scaturente dall'ascolto delle Scritture e della Tradizione ecclesiale e di per sé impegnato a «vedere Dio e far vedere Dio» con tutto ciò che questo significa e comporta<sup>36</sup>, ha così una sua missione nel mondo e la formidabile responsabilità di dire e testimoniare per tutti e fra tutti, *gestis verbisque*, quel qualcosa dell'Ineffabile Dio-Amore nel quale sono salvaguardati il «mistero», la dignità effettiva e la libertà di ogni uomo e di ogni vita; e di farlo con discrezione e semplicità, evitando quel dire troppo su Dio che renderebbe il discorso su di Lui non degno di fede.

Se oggi tentare di parlare del suo argomento a chi non ha familiarità con il pensiero e il linguaggio ecclesiale può rappresentare per la teologia cristiana un'impresa piuttosto «ostica e sconcertante»<sup>37</sup>, la sua voce (e quelle delle altre teologie) è tuttavia importante perché il silenzio su Dio farebbe sì che l'uomo non trovi più se stesso e il

---

<sup>34</sup> Cf. G. RAVASI, *Vangelo, cultura ed Evangelii gaudium*, in *Studia patavina* 64 (2017) 217-235.

<sup>35</sup> In un mondo in cui al nome di Dio viene a volte collegata la vendetta, e perfino il dovere dell'odio e della violenza, quello del Dio *Logos-Agape* cristiano è dunque un messaggio dai significati generativi e molto concreti in ordine al bene fondamentale della pace nella giustizia, il quale soltanto assicura una convivenza umana in cui sia rispettata e custodita la dignità di ogni creatura, in particolare dell'uomo (cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 1).

<sup>36</sup> Cf. P. CODA, *Per una teologia in uscita*, in *Studia patavina* 62 (2015) 324-328.

<sup>37</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1971<sup>4</sup>, 11.

proprio posto davanti all'intero della realtà e al tutto unitario della propria esistenza correndo il rischio di venir manipolato e ridotto a un animale ingegnoso<sup>38</sup> o a scarto (tema quest'ultimo su cui il papa insiste con forza nel suo magistero). Oggi la voce dialogante della teologia può rompere un tale silenzio portando in luce, a partire dal seme evangelico, la trascendenza immanente nascosta nel valore della fraternità umana.

### 3.2. *In dialogo con gli altri saperi*

Una seconda prospettiva riguarda il piano epistemologico e si traduce nella *cura del rapporto della teologia con gli altri saperi*.

Oggi assistiamo a un'iperspecializzazione dei saperi (cioè al ripiegarsi su se stessa senza integrarsi in una problematica globale o in una visione d'insieme dell'oggetto di cui considera solo un aspetto o una parte delle specializzazioni) che rischia di impedire di vedere il globale (frammentato in particelle) così come l'essenziale (dissolto) e non consente una giusta correlazione di dimensione calcolante (che mira all'utile) e meditante (che cerca il vero e il giusto) della ragione umana<sup>39</sup>. In questa situazione di frammentazione i saperi rischiano di non aver più nulla da dire gli uni agli altri e su noi uomini in quanto soggetti della libertà (e questo rappresenta un indubbio pericolo per la vita dei popoli e per il futuro della famiglia umana)<sup>40</sup>. In una tale situazione – esigenza sentita da molti – urge «riformare il pensiero». E questo comincia con la capacità di mettere in relazione e in contesto le moltissime informazioni e prospettive che riceviamo riconoscendo l'unità in seno alla diversità e la diversità in seno all'unità, mediante un'attitudine a un pensare che non catturi ma si lasci plasmare e si confronti con le possibilità e le insidie della multidisciplinarietà, dell'interdisciplinarietà, della transdisciplinarietà e del dialogo tra le culture<sup>41</sup>.

La teologia cristiana, «scienza della fede» che si è via via costituita muovendo dall'ascolto delle sacre Scritture e della viva tradizione della chiesa come una serie di tentativi di argomentare un discorso sensato sul rapporto Dio-uomo-mondo, lavora per mostrare che l'esperienza della fede cristiana richiede una capacità critica e interpretativa

---

<sup>38</sup> Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1978, 75-76, GIVONE, *Quant'è vero Dio*, cit.

<sup>39</sup> Cf. E. MORIN, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, R. Cortina, Milano 2000. La distinzione tra pensiero calcolante e pensiero meditante ricorre in Martin Heidegger (*Scienza e meditazione; Che cosa significa pensare?; Costruire, abitare, pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia 1985, 28-44, 85-95, 96-108): per il pensatore della Foresta Nera queste due modalità del pensare sembrano essere opposte e contraddittorie, noi pensiamo invece che la vera scommessa sia la loro articolazione.

<sup>40</sup> Cf. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987, 34-36.

<sup>41</sup> Cf. F. JULLIEN, *L'universale e il comune. Il dialogo tra le culture*, Laterza, Roma-Bari 2010.

che diviene performativa nell'attitudine ad argomentare e offrire ragioni (per la fede e la «visione» cristiana, ma anche per la vita) nello spazio pubblico<sup>42</sup>. Di questo lavoro fa parte sia l'attenzione della teologia alla responsabilità ecclesiale nei confronti dell'universalità dell'evento cristologico, sia il chiarire a se stessa il proprio rapporto con le diverse scienze, saperi, stili di vita e cosmovisioni (senza di che non può aspettarsi di essere riconosciuta dai suoi interlocutori).

Coltivare seriamente il rapporto con le altre scienze e saperi richiede alla teologia la consapevolezza dell'«autonomia» delle realtà terrestri e dei metodi e campi del sapere nella loro tensione all'unità plurale della verità e a un tempo del fatto che essa per la sua origine dalla Rivelazione mentre lavora a plasmare la coscienza cristiana per l'intreccio di singolare e universale nella fenomenologia di Gesù serve quel dialogo per un'integrazione aperta tra i saperi che risulta preziosa per la verità-giustizia per tutti nelle società<sup>43</sup>.

In questo la teologia partecipa dell'esigenza di quanti, interessati alla reciproca comprensione, cercano di «tradurre» il linguaggio proprio del proprio «campo del sapere» affinché – per quanto possibile e nonostante il fatto che ogni traduzione è interpretazione – si offra intelligibile e significativo per la comprensione e libertà degli altri<sup>44</sup>. La teologia è autorizzata a con-correre rispettosamente a tutto ciò per la coincidenza del tema dello sviluppo integrale della persona e della società con quello dell'inclusione relazionale di tutte le persone e di tutti i popoli nell'unica famiglia umana che trova illuminazione decisiva in quel rapporto agapico tra le persone della Trinità nell'unica essenza divina che è la sua radice (e a tale scopo la relazione trinitaria è da pensare non tanto e solo come un «oggetto» fra altri, ma quale forma dinamica delle relazioni umane e delle relazioni tra i saperi). Tutto questo suppone l'«apertura» della ragione umana alla trascendenza, differente dalla sua pretesa auto-sufficienza rispetto alla quale resta sempre aperta la possibilità dell'incomunicabilità e del fallimento del dialogo.

---

<sup>42</sup> Cf. CH. THEOBALD, *La lezione di teologia. Sfide all'insegnamento nella postmodernità*, EDB, Bologna 2014, 14-15; J. RATZINGER-J. HABERMAS, *Etica, religione e stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005; G. FERRETTI, *La teologia volto pubblico della fede. Le sfide del mondo contemporaneo*, in *Studia patavina* 59 (2012) 151-174; R. TOMMASI, *La vocazione ecclesiale e dialogale della teologia cristiana*, in *Studia patavina* 60 (2013) 283-291; R. WILLIAMS, *Essere discepoli oggi*, Claudiana, Roma 2018.

<sup>43</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, enciclica *Fides et ratio*, n. 85.

<sup>44</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008, 19-50; C. HUBER, *Critica del sapere*, PUG, Roma 1988, 239-246.

### **3.3. Le istituzioni accademiche e la missione della Chiesa**

Una terza prospettiva, infine, riguarda più specificamente le istituzioni teologiche accademiche e dice la necessità di adeguarle/rinnovarle in rapporto alla missione della chiesa oggi. Ci sembra che un primo passo per raggiungere questo obiettivo sia quello di accrescere il dialogo/confronto effettivo e continuo fra i teologi (non solo quello con i grandi studiosi, ma anche fra colleghi nella stessa Facoltà) e la loro capacità di lavorare, nella ricerca e nell'insegnamento, non solo in solitaria ma come comunità scientifica in dialogo con la vita della chiesa e del mondo. Ciò si può fare in tante forme concrete a partire dalle situazioni e dai contesti. Una tale attitudine, che assume anche un carattere testimoniale, è importante e valida se simultanea al saper mettersi in dialogo con gli altri saperi, al collaborare con le altre istituzioni accademiche (ecclesiastiche e non) e più ampiamente con il complesso mondo degli uomini.

Ma questo non basta. VG 4, come detto, chiede alle Facoltà teologiche un ripensamento e aggiornamento dell'intenzionalità e organicità delle discipline e degli insegnamenti. Un tale ripensamento (che riguarda anche i piani di studio) va sviluppato avendo presente come la teologia cristiana (in se stessa e in quanto confrontata con la molteplicità dei saperi e delle scienze) è oggi attraversata da una complessità di prospettive, forme e discipline che si riverbera in larga misura anche nei piani di studio offerti dagli Istituti e Facoltà.

Questa complessità disciplinare e metodologica della teologia accademica da un lato rappresenta una ricchezza in quanto vi traluce qualcosa della pluriformità e inesauribilità del mistero cristiano e del mondo, ma può diventare anche ostacolo per l'interlocutore e lo studente, soprattutto quelli di oggi immersi nella sensibilità post-moderna pluralistica e probabilistica. Di qui l'importanza che il ripensamento auspicato sgorgi dal cercare e promuovere quell'unità interiore della teologia che, come visto, scaturisce dalla Trinità divina e dai suoi riverberi nella creazione, che da un lato la rende più comprensibile ed esistenzialmente rilevante e dall'altro conduce a saper disporre le diverse discipline teologiche in modo da farle convergere sinfonicamente nella progressiva apertura degli alunni verso il mistero di Cristo, che compenetra la vita e la storia degli uomini e agisce continuamente nella chiesa. Tutto ciò va di pari passo col riattivare i legami fra teologia ed esperienza spirituale superando la secolare scissione fra teologia scientifica e teologia spirituale e cogliendo nell'attuale riabilitazione della nozione di esperienza e nell'interesse per la narratività e il concetto di testimonianza elementi che vanno in questa direzione.

Tutto questo non deve naturalmente far perdere alla teologia quel suo habitus critico e argomentativo che permette di affidare l'unità escatologica della nostra esistenza alla bontà di Dio e così soppesare, per sé e di fronte agli altri, per la chiesa e per le società le poste qui in gioco in ciascuna tappa della nostra vita e della nostra storia. Un tale lavoro di rinnovamento permetterà alla teologia di meglio rivelare la propria

portata formativa a delle identità aperte e relazionali capaci di discernere e di prendere posizione e agire per il bene attraverso l'ascoltare e pensare la novità inaudita del vangelo di Dio assieme all'infinita diversità e ricchezza dei suoi destinatari.

La filosofia, le scienze, le arti e le letterature partecipano con la teologia a questo processo formativo secondo le inclinazioni dello studente o dell'uditore e secondo le proprie potenzialità.

## Il tema del «pratico» a procedere dall'ambito liturgico, spirituale e pastorale della vita ecclesiale

---

Giuseppe Mazzocato

Allo scopo di un approfondimento teorico dei temi, capace di sostenere un confronto critico con gli indirizzi di pensiero contemporanei, il tema del "pratico" appare strategico, in particolare per le questioni inerenti al tema del "soggetto".

A partire dall'epoca moderna, il pensiero filosofico occidentale è attraversato dall'istanza della concretezza, come già indicava agli inizi del secolo scorso l'opera di J. Wahl *Vers le concret*. Molti fattori hanno rafforzato e fatto evolvere tale istanza della "concretezza" lungo i secoli della modernità: da un lato le nuove metodologie di studio della natura e la successiva loro estensione all'uomo, dall'altro il movimento interno al pensiero filosofico stesso, specie quello europeo. La fenomenologia, l'ermeneutica, l'esistenzialismo, il pragmatismo e così via perseguono, a modo loro, l'aderenza del pensiero riflesso al senso spontaneo delle cose o all'esperienza nella sua "effettività".

Una menzione merita M. Blondel al quale sembra appartenere la prima chiara intuizione del valore strategico del pratico. Egli vede nell'azione il punto di convergenza tra i determinismi naturali e la volontà umana, tra l'organismo corporeo e la coscienza per cui l'azione va considerata il luogo fenomenologico primario di qualsivoglia discorso sull'uomo ma anche sulla realtà in quanto tale. Nell'azione infatti non vediamo all'opera solamente la volontà umana, ma anche i determinismi corporei, in una coerenza che appare una sorta di "prodigio". L'istanza critica kantiana viene allora declinata come una *critique de la vie* e il suo risultato è appunto una *science de la pratique*.

Il progetto blondeliano riprende tendenze in qualche modo "spiritualiste" presenti nell'ambiente accademico francese, volte a elaborare una «filosofia della coscienza non più solo gnoseologica, ma letteralmente fisiologica», una sorta di «fisica dell'anima», a procedere dal fatto che il pensiero è «impresso nell'organismo materiale» e che l'organismo «è dotato del senso e del significato della soggettività»<sup>1</sup>.

L'attualità di questa prospettiva è evidente, oggi, nel dibattito con le neuroscienze, la cui questione è sempre quella del soggetto e della sua eventuale dissoluzione funzionale. Due sono le vie al soggetto, già presenti nel pensiero di Blondel, anche se rimangono binari paralleli: la via genetica, nella quale la soggettività umana sorge dai determinismi corporei una volta varcata una determinata soglia di complessità, e

---

<sup>1</sup> S. D'AGOSTINO, *Dall'atto all'azione. Blondel e Aristotele nel progetto de "L'Action"* (1893), Gregoriana, Roma 1999, 331.



la via "pratica", nella quale il soggetto origina da se stesso – dal suo volere – pur rimanendo radicalmente mediato dalle sue condizioni corporee e relazionali. Nella prima via abbiamo una continuità tra natura e soggettività che ben si presta alla descrizione propria delle scienze, nella seconda una rottura o un salto che conferiscono carattere drammatico a ogni esistenza umana e che può essere detto solo narrativamente.

Così concepita, la prospettiva del pratico si differenzia dalla filosofia pratica tradizionale e dalle varie riprese di quella aristotelica, in particolare, negli ultimi decenni. Ma su tale discorso non possiamo entrare in questa sede.

La teologia è stata investita solo più tardi da tale istanza di concretezza ma in modo forse più profondo e radicale, dal momento che era più fortemente "compromessa" con una forma intellettualistica di pensiero, da un lato, e più fortemente interpellata dall'istanza teologica, data la centralità del mistero del Dio incarnato, dall'altro lato.

In prima battuta l'istanza della concretezza ha agito, in ambito teologico, per superare l'impostazione tradizionale dei trattati, cercando un confronto con la filosofia moderna e contemporanea. In seconda battuta, ha spinto il teologo a verificare l'utilità pastorale di quanto faceva, erigendo a criterio di valutazione la "spendibilità pratica" dell'elaborazione teorica. Ancor oggi spesso si sente dire che la teoria deve nascere dalla pratica e la pratica deve informare di sé la teoria.

Su questa linea troviamo anche il metodo "vedere-giudicare-agire" i cui indubbi meriti non ne nascondono i vistosi limiti in ordine a quell'intellettualismo che giustamente si vuol superare. Se infatti l'istanza del "pratico" è fatta valere in contrapposizione al "teorico", l'orizzonte della riflessione è fin dall'inizio ristretto all'ambito dei saperi, piuttosto che alla domanda radicale sull'uomo, e tende a vedere nelle scienze moderne l'unico effettivo rimedio all'astrattezza della riflessione teologica. Quel "vedere" a cui per primo ci si appella rappresenta il movimento oggettivante della ragione umana, da cui dipende l'affidabilità del giudizio e gli indirizzi dell'azione.

L'istanza del pratico non si limita dunque al pur giusto superamento dell'intellettualismo ma ridefinisce il modo di porre la questione antropologica. Sul piano metodologico richiama il pensiero riflesso a riconoscere ciò da cui origina e la funzione che esso svolge nel complessivo dinamismo nel quale si costituisce la soggettività umana.

Il rilievo di tale istanza emerge a procedere da ambiti concreti di azione, dove il teologo spirituale si confronta con la concretezza delle condizioni psichiche della persona, con le sue ferite e debolezze e il suo sempre incerto e faticoso costruirsi lungo le età della vita. L'esperienza di santità mette in luce questo dramma della maturazione umana, illuminato dalla presenza interiore dello Spirito. La teologia dei sacramenti mostra come l'azione liturgica sia mediata emozionalmente e simbolicamente e come tale mediazione appartenga all'esperienza umana universale e come, a partire da essa, si comprenda anche la novità cristiana e l'appello alla conversione. La riflessione della teologia pastorale mette anch'essa in evidenza la fecondità del pratico nell'intercettare

le dinamiche di appartenenza alla chiesa, sempre tese tra le esigenze emotive e il profilo istituzionale.

In tali diverse prospettive teologiche viene esemplificato come farsi carico di una riflessione sull'umano che vuol comprendere un fenomeno – quello della soggettività umana – che è per definizione “sempre in atto” e proprio per questo mai pienamente adeguato da qualsivoglia riflessione o costruzione teorica o analisi empirica.

Uno psicoanalista spesso citato dai teologi – E. Erikson – e ancora studiato anche nella nostra Facoltà, ha messo bene in luce come lo sviluppo umano abbia nei fattori psicofisici il suo motore. Tuttavia proprio tali tappe dello sviluppo fisico (allattamento, dentizione, motilità, controllo della defecazione ecc.) pongono il bambino, l'adolescente e così via, di fronte alla necessità di una scelta.

In tal senso si può dire che non si può comprendere la realtà del soggetto umano “a bocce ferme”. La sfida del pensiero antropologico è appunto l'adeguazione di una realtà da cui è sempre e comunque anticipato, perché è una realtà che sussiste nei suoi atti. In tal senso parliamo di una dimensione “pratica” del soggetto e di una istanza del “pratico”. Questa prospettiva aiuta anche a comprendere il limite delle “scienze”, le quali riguardano sempre e comunque le condizioni e gli effetti dell'atto, non il fatto che egli avvenga, le sue ragioni, le dinamiche del volere umano da cui origina.

Ciò che anticipa il pensiero riflesso appartiene all'ambito della “passività” umana. L'uomo “patisce” le condizioni psicofisiche e sociali in cui nasce, le vicende biografiche precoci da cui non sa ancora difendersi, l'influsso di personalità più forti della sua o di legami affettivi inglobanti e così via. Egli assume una posizione attiva nel momento in cui prende coscienza della propria passività e impara a “elaborarla” mentalmente o razionalmente. Prende o riprende il “controllo” di sé o del proprio mondo interiore, sia mentale che emozionale. Sembra allora che il divenire attivo corrisponda al divenire cosciente, con l'aiuto magari di apposite tecniche. Ma il soggetto agisce già prima di raggiungere una consapevolezza riflessa, per cui tale consapevolezza non ha per oggetto semplicemente una “passività” ma una dinamica tra ciò che il soggetto subisce e ciò che è frutto di una sua iniziativa. Il soggetto è già all'opera prima di diventare riflessamente consapevole di ciò che ha vissuto e sta vivendo. Il volere anticipa la coscienza riflessa, anche se non può prodursi senza consapevolezza.

Tutto ciò che in qualche modo è “umano” o può essere attribuito a un soggetto umano cade sotto la luce della coscienza, la cui complessità può essere compresa solo riconoscendone l'intreccio originario con il volere.

Il tema è molto complesso, ma possiamo dire che ogni esperienza di passività, in quanto dotata di un senso, è fattore motivante e “mette in moto” il volere, per il semplice fatto di essere provata. Il soggetto umano “deve” riconoscere ciò che già lo muove verso un senso pieno della vita; egli può far suo tale senso pieno, aggiungendo al moto spontaneo dell'animo l'atto formale della sua volontà.

L'indagine sul rapporto tra estetico e pratico intende mettere in luce tale dinamica tra passivo e attivo, mostrando come l'attenzione ai momenti passivi non possa incoraggiare forme emotiviste o sentimentaliste o "terapeutiche" della fede cristiana.

Le scienze psicologiche hanno aiutato molto a indagare la passività umana nei suoi vari risvolti, non solo quelli psicopatologici, e messo a punto strumenti analitici prima sconosciuti. Esse sono capaci di offrire aiuti terapeutici e di restituire al soggetto le potenzialità in qualche modo inibite. Hanno anche posto in luce gli effetti patologici dei modelli educativi o più in generale della civiltà a cui si appartiene. Tuttavia, l'interpretazione del senso dei fatti umani rimane compito mai esaurito e insuperabile, terreno di un fecondo conflitto di interpretazioni.

Comunque la si guardi, l'istanza riguarda dunque quello che oggi potremmo definire il sapere fondamentale sull'umano. Nell'atto di volontà confluisce tutto dell'uomo, certamente, ma vi confluisce in modo tale che la soggettività stessa si produce come "volere". L'idea tomista di *actus essendi* e di partecipazione a tale atto, come spesso richiama il nostro preside, è illuminante e mostra come tale istanza del pratico abbia forse la sua più intima radice nella rivelazione di un Dio incarnato.

Il bisogno umano di riflettere è ritorno a ciò da cui si è mossi, per comprende dove si è diretti. Che da tale andirivieni scaturiscano delle evidenze è indubbio, esse però non bastano mai per comporre una teoria sistematica dell'umano. L'uomo è spinto a riflettere perché egli è già in atto, ha già voluto, e ha bisogno di comprendere come e che cosa egli stia facendo.

# La teologia spirituale e la dimensione del pratico

---

Marzia Ceschia

## 1. Questioni introduttive

«La teologia pratica (cristiana)», afferma Christiaan A. M. Hermans, «costruisce la sua teoria teologica sul ragionamento pratico riguardante quelle azioni (individuali o collettive) considerate spirituali e/o religiose (in particolare cristiane)»<sup>1</sup>. Il “pratico”, quindi, in teologia attiene all’«interpretazione del farsi della rivelazione divina»<sup>2</sup> e, nello specifico della teologia spirituale, al vissuto individuale e comunitario, alla concreta esperienza dello Spirito che si manifesta nell’ordinarietà del vissuto cristiano e talora anche in fenomeni straordinari<sup>3</sup>. Si tratta, insomma, di indagare quando e come si diano le condizioni affinché un’esperienza possa essere definita come vissuto spirituale cristiano. A questo riguardo può essere utile richiamare la categoria di santità quale «esistenza teologica» (un’esistenza, cioè, che si configura come una «missione» dall’alto), introdotta da Balthasar nel suo studio sull’esperienza di Teresa di Gesù

---

<sup>1</sup> C. A. M. HERMANS, *Dalla teologia pratica alla teologia orientata alla pratica. Lo studio del vissuto spirituale e religioso nella tarda modernità*, in *Apulia Theologica* 2 (1/2016) 101.

<sup>2</sup> L. BERTAZZO – R. BATTOCCHIO, *La licenza in Teologia. Un percorso di specializzazione*, in *Studia patavina* 62 (2015) 399.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, 404-405: «la teologia spirituale si colloca nel compito di cogliere gli elementi specifici di una vita spirituale cristiana come si esprimono nel vissuto individuale ed ecclesiale, nell’esperienza della preghiera, nelle dinamiche ordinarie, non escludendo i fenomeni straordinari, nella recezione del simbolico, nelle forme espressive della liturgia, ecc. Si tratta di una *teologia spirituale* che vuole entrare nel sapere di come questo sia stato detto, scritto e comunicato, non tanto per venire ripetuto, ma quale memoria di un’esperienza data e possibile anche nell’oggi, incrociando in questo sia gli aspetti concreti delle esperienze popolari come pure i fenomeni straordinari che sembrano occupare un non indifferente spazio nella attuale fenomenologia religiosa. È nella lettura dell’esperienza che è possibile superare una conoscenza solo intellettualistica, pervenendo a un sapere capace di “una unificazione originale (e in qualche modo originaria?) tra ‘conoscenza’ e ‘amore’; tra ‘contemplazione’ e ‘azione’; tra ‘teoria’ e ‘prassi’. È l’unità originale della ‘libertà’ che appare come correlativo adeguato nel soggetto della realtà-verità, nella quale esso è provocato a collocarsi”. Si tratta di un percorso in cui teoria e pratica convergono in un superamento del ‘divorzio’ storico creatosi tra teologia e spiritualità».

Bambino<sup>4</sup>, evidenziando l'esigenza di una comprensione autenticamente teologica del vissuto cristiano:

non dunque un'astrazione dalla vita, in una concettualizzazione del concetto, in una spersonalizzazione di ciò che è personale e irripetibile, ma sulla scorta del metodo fenomenologico, che per quanto è possibile all'uomo, nel fenomeno concreto coglie l'essenza, la forma, l'intelligibile nel sensibile<sup>5</sup>.

L'opera dello Spirito (la sua «santa operazione» direbbe Francesco d'Assisi<sup>6</sup>) si concretizza – pur non identificandosi con essa, poiché sempre la eccede – nella risposta di una libertà umana, che assume una singolare fisionomia in un contesto, in un tempo, in una storia e a partire da questa si comunica. È nell'agire che anzitutto l'uomo narra se stesso e nell'agire esprime e insieme conosce il prendere forma della sua relazione con Dio, sicché il "pratico" è lo spazio dove la libertà è concretamente e storicamente interpellata<sup>7</sup>.

In questo contesto occorre notare come la riflessione sul pratico debba includere necessariamente la considerazione dell'affettivo e dell'estetico, ove si produce, suggerisce Giovanni Trabucco, quella «eccedenza di senso che, mentre rende ragione della sua trasposizione in forme finite, eccede – qualitativamente e non solo quantitativamente – ogni senso, proprio mentre esige di essere condotto all'evidenza della forma finita»<sup>8</sup>. Il pratico, quindi, non è riducibile ad un concreto-materiale circoscrivibile e definibile, ma è il *locus* dal quale è possibile porsi a indagare l'origine e il fine dell'esistere e i valori che supportano tale indagine. Il pratico – che nello studio dell'esperienza spirituale potremmo anche chiamare "vissuto" – è strutturalmente aperto, si riceve ed è estroverso, insieme è provocato ed è provocatore (ed è questa la dinamica propria dell'affettivo). Implica un sapere tale da suscitare «unificazione tra conoscenza

---

<sup>4</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito: Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1974.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>6</sup> Cf. *Regola bollata* X,8: FF 104: «ma facciano attenzione che sopra ogni cosa devono desiderare di avere lo Spirito del Signore e la sua santa operazione» (per i testi dalle fonti francescane l'edizione di riferimento è: *Fonti Francescane*. Terza edizione rivista e aggiornata, Editrici Francescane, Padova 2011).

<sup>7</sup> Cf. R. TOMMASI, *Il pratico, le pratiche, l'esistenza*, in *Studia Patavina* 59 (2012) 35 [cf. *Supra* 17-29]: «Attraverso i suoi atti il soggetto si cerca e nello stesso tempo ordina la realtà nel mondo-della-vita: in ciò si manifestano a un tempo la libertà in esercizio nelle molteplici pratiche umane, il "pratico" quale ambito della correlazione originaria di libertà e verità e l'essere-nel-mondo nella pluralità delle sue forme storiche, tutti caratteri dell'"esistenza" in cui si esprime effettivamente la struttura evenemenziale dell'essere umano».

<sup>8</sup> G. TRABUCCO, *La verità della fede. Spunti di teologia spirituale* (Sapientia 6), Glossa, Milano 2001, 13.

e amore, tra contemplazione e azione, tra teoria e prassi»<sup>9</sup>, in quanto sapere di una trasformazione interiore le cui dinamiche raccolgono tutta la ricchezza, le sfaccettature della vita.

La comprensione della fede, insomma, non può prescindere dalla comprensione della stessa fede vissuta, dell'esperienza e di come si è venuti all'esperienza. A Jean Mouroux, nel suo studio, pubblicato nel 1952, *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, va riconosciuto il merito di aver sottolineato la centralità dell'"esperienza" nella religione<sup>10</sup>. La riflessione di Giovanni Moiola ne ha approfondita la rilevanza cristiana, puntualizzando che, nota Luigi Casto,

il cristianesimo non può essere inteso primariamente come esperienza, perché esso è prima di tutto rivelazione: c'è dunque un primato dell'oggettivo cristiano. Solo dopo aver affermato tale primato si può e si deve parlare di esperienza personale cristiana. Moiola prendeva anche le distanze da un concetto di esperienza ridotta a sentimento religioso. Il sentire può essere indubbiamente una grazia non disprezzabile, ma si dà il caso di un'assenza del sentire in certe stagioni della vita spirituale: un'assenza che non pregiudica affatto l'autenticità dell'esperienza cristiana. Una felice espressione del docente Moiola per illustrare la singolarità di tale assenza del sentire era questa: Dio si dà come assente<sup>11</sup>.

L'esperienza è quindi la fioritura, potremmo dire, di una dimensione soggettiva che accoglie di stare in relazione ad una dimensione oggettiva. È un «vissuto umano integrale», un coinvolgimento di tutte le facoltà della persona che si lascia porre in ascolto e che corrisponde a una rivelazione: Gesù Cristo<sup>12</sup>.

L'appropriazione pratica della rivelazione o, altrimenti detto, per utilizzare l'espressione di Moiola, la personalizzazione dell'oggettività cristiana<sup>13</sup> esige una feconda

---

<sup>9</sup> J. M. GARCIA GUTIÉRREZ, *Evoluzione del metodo della teologia del vissuto cristiano in Occidente*, «Mysterion» 12 (2/2019) 158, [http://www.mysterion.it/Mysterion\\_2-2019.pdf](http://www.mysterion.it/Mysterion_2-2019.pdf) (20 giugno 2023).

<sup>10</sup> Cf. L. CASTO, *La teologia spirituale come sapere teologico. L'apporto di Giovanni Moiola*, in *Archivio teologico torinese* 27 (1/2021) 116.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>12</sup> Cf. A. RAMINA, *Esperienza spirituale e riflessione teologica. Abbozzo di un percorso*, in A. RAMINA-R. TOMMASI-G. TRABUCCO, *L'esperienza cristiana. Percorsi di filosofia, teologia e spiritualità* (Sapientia 73), Glossa, Milano 2016, 119: si tratta, afferma il teologo, di «quel tipo di vissuto umano integrale che è determinato dal rapporto tra l'uomo che ubbidisce a una rivelazione e questa stessa rivelazione che è Gesù Cristo. Integrale in quanto "tutte le diverse componenti entrano in risonanza"».

<sup>13</sup> G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*, Glossa, Milano 1994, 20-21: «Dobbiamo, anzitutto, cogliere la struttura caratteristica del credere cristiano, per non ridurre la fede a un assenso intellettuale, a una serie di enunciati che riteniamo essere veri. Bisogna ritrovare la struttura caratteristica dell'uomo di fede e questa struttura si può esprimere come un "soggettivo" che prende la forma di un "oggettivo". I due termini sono astratti, ma si possono spiegare così: esiste un soggetto, il credente, nel quale la grazia della fede opera non solo facendo accettare delle verità, ma, prima che delle verità, facendo accettare

interazione tra fede e vissuto. La teologia spirituale, quindi, non può darsi come una mera teoria della spiritualità, ma occorre riconoscere un «appello dell'esperienza in teologia»<sup>14</sup>.

L'esperienza si espone, in maniera prioritaria, come la forma pratica della coscienza, sintesi di attività e passività e la cui dimensione pratica è precedente a ogni sua teorizzazione<sup>15</sup>. «Da questo punto di vista», afferma ancora Giovanni Trabucco, «lo spirituale è il luogo proprio della teologia, cioè il realismo della fede, la sua effettività o la sua forma esperienziale; dove non è la teologia a legittimare lo spirituale, ma viceversa»<sup>16</sup>.

## 2. Il corpo in pratica

La centralità dell'esperienza suppone, ancora, la centralità del corpo, poiché, osserva Giorgio Bonaccorso, «È proprio il modo di intendere il corpo che incide profondamente sul modo di intendere il rapporto tra l'azione e la coscienza»<sup>17</sup> perché – e qui il rinvio è a Ricoeur - «la semantica è condizionata dalla pragmatica»<sup>18</sup>. Esiste dunque un inscindibile legame tra sfera cognitiva, emotiva e attiva, peraltro confermato dalle

---

il riferimento a Gesù Cristo. Di tale riferimento il soggetto credente dice: "Questo riferimento è la mia verità, io devo prendere la forma di questa verità". Questa constatazione, che in sé può apparire elementare, è in realtà decisiva per la spiritualità, perché consente di capire come la fede non sia solo un sentimento religioso e un fatto soggettivo. Il cristiano non è l'uomo del senso religioso. Il senso religioso è importante, ma non è la fede. La fede è un atteggiamento complesso dell'uomo che dice a Gesù Cristo: "Tu sei la mia vita"; cioè: "Tu misuri la verità del mio modo di essere uomo". La verità dell'uomo, infatti, non è nell'uomo, ma nell'umanità di Gesù Cristo. Caratteristica della fede cristiana è questa interazione continua tra soggettivo e oggettivo, tra il soggetto che dice: "Io cerco la verità" e "la verità sei Tu", dove il Tu è Gesù Cristo. Come se il soggetto dicesse: "Faccio verificare da Te quello che dico vero e quello che dico falso, quello che dico giusto e quello che dico sbagliato, quello che dico buono e quello che dico cattivo". Dalla Bibbia questo atteggiamento è chiamato ubbidienza».

<sup>14</sup> G. TRABUCCO, *Il rilievo dell'esperienza per la teologia in un contesto post-metafisico. Tra teologia spirituale e teologia pastorale*, in RAMINA-TOMMASI-TRABUCCO, *L'esperienza cristiana*, cit., 74. Cf. *Ibid.*, 92: «La condizione radicale è che l'uomo consenta a Dio di rivelarsi: Dio non si rivela se non chiedendo/abilitando l'uomo a rendere effettiva la sua rivelazione, cioè l'intenzionalità della sua propria destinazione all'uomo, rendendolo suo interlocutore».

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, 96.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>17</sup> G. BONACCORSO, *Il «pratico» in teologia secondo la prospettiva antropologica*, in *Studia Patavina* 59 (2012) 688 [cf. *Supra* 44].

<sup>18</sup> *Ibid.*, 689 [cf. *Supra* 46].

neuroscienze<sup>19</sup>. L'esperienza spirituale, quindi, richiede di essere considerata secondo una prospettiva di complessità, poiché «la fede è inscindibile dalla fitta rete di relazioni che costituisce la complessità del corpo umano»<sup>20</sup>. «Il pratico in teologia», sostiene ancora Bonaccorso, «è il corpo in teologia, ossia il reperimento di ciò che istituisce il corpo come realtà aperta alla fede secondo una modalità che è originaria rispetto alla dottrina e alla morale»<sup>21</sup>. La liturgia è, a riguardo, paradigmatica, essendo profondamente e necessariamente legata ai sensi, alla dimensione estetica e affettiva. Nella preghiera il corpo non è un elemento antagonista, ma le sue energie possono essere utilizzate a servizio della preghiera stessa. La tradizione dei “sensi spirituali” attraversa tutta la letteratura mistica lasciando emergere una *cognitio Dei experimentalis* che trova nel corpo la testualità maggiormente espressiva e comunicativa, capace di un'ermeneutica dell'azione divina rispetto alla quale ogni tentativo di concettualizzazione è palesemente insufficiente. Il corpo stesso del credente si fa spazio di incarnazione e, dunque, *locus theologicus*, in cui *sapere* i sentimenti di Cristo, rivestirsene e lasciarsene affettivamente compenetrare e trasformare. Il corpo e i sensi svelano, pertanto, la loro intima struttura metafisica, percepiscono l'eccedenza<sup>22</sup>. I sensi corporei portano inscritto un intuito spirituale ma anche un orientamento cristologico, essendo informati dallo Spirito del Cristo<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf. V. SALERNO, *Gli enigmi del cervello cosciente. Coscienza incarnata e corpo vivo: le neuroscienze e la sfida dell'etica*, libreriauniversitaria.it edizioni, Padova 2015, 120: «Nell'ambito delle neuroscienze un contributo decisivo è stato portato da A. Damasio. Sottolineando la stretta relazione esistente tra l'emotivo e il cognitivo, tra l'emozione e la coscienza, egli mostra come quella relazione si instauri nel corpo. Sulla scia di Damasio, anche un altro importante neuro scienziato, J. Le-Doux, afferma: “una mente senza emozioni non è affatto una mente”. La stretta connessione tra sfera cognitiva e sfera emotiva implica, però, l'esistenza di una terza sfera, ossia quella attiva, quella del Sé, in relazione agli sviluppi cerebrali (in particolare sinaptici)».

<sup>20</sup> BONACCORSO, *Il «pratico» in teologia*, cit., 695 [cf. *Supra* 50].

<sup>21</sup> *Ibid.*, 696 [cf. *Supra* 51].

<sup>22</sup> Cf. R. ZAS FRIZ, *Dallo sguardo estetico allo sguardo mistico. Approccio teologico alla luce di San Bonaventura*, in *Mysterion* 1 (2009) 34, [http://www.mysterion.it/mysterion\\_1-2009.pdf](http://www.mysterion.it/mysterion_1-2009.pdf) (20 giugno 2023): «quando la grazia divina tocca il credente mediante la luce della bellezza, sveglia i sensi spirituali, ma si potrebbe dire anche che potenzia i sensi corporali in modo che il soggetto scopre al di là di quello che percepisce sensibilmente il vero peso ed ordine della realtà, la sua vera luce e bellezza, con tutte le sue implicazioni spirituali e mistiche».

<sup>23</sup> Cf. D. CORNATI, *La perdita di fede nell'incanto del mondo. Sensi spirituali e resistenza al non-senso*, in A. MONTANARI (ed.), *I sensi spirituali. Tra corpo e spirito* (Sapientia 59), Glossa, Milano 2012, 4: «l'espressione prescelta, “*sensus spirituales*”, non identifica altri sensi, rispetto a quelli dell'umano condiviso, ma i medesimi: apprezzati nella loro sintesi spirituale; contemplati nella loro configurazione cristologica; restituiti alla loro intenzionalità *unitiva transitiva*».



La teologia è dunque sollecitata a tenere in considerazione che la verità prima di essere pensata accade,

si mostra, – nota Gianluca Zurra – irrompendo gratuitamente nella storia e a partire da essa, tramite l'assunzione di una forma che sta sotto la percezione dei sensi; per la coscienza credente c'è dunque qualcosa da vedere, un appello che risuona, una promessa che si fa raggiungere esclusivamente nella figura di una "bellezza" che attrae coinvolgendo l'umano nella sua interezza<sup>24</sup>.

Il contatto con l'evento sollecita un sentire che si rischia nella libertà *prendendo corpo*: la mistica è, a questo riguardo, spazio emblematico, dove la passività è suscitata da un'iniziativa che pone in attenzione e che è performante. Tra i tanti vissuti paradigmatici possiamo a riguardo citare, a titolo di esempio, quello della mistica francescana Angela da Foligno (1248-1309). Agli inizi del suo itinerario mistico ella racconta al suo frate confessore un'esperienza concretissima, nella quale tutta la sua persona è coinvolta e trasformata. Pellegrina ad Assisi, giunta alla porta della basilica di San Francesco, la sua attenzione è avvinta da un dipinto che ritrae il Santo in braccio a Cristo:

appena mi inginocchiai alla porta della chiesa e vidi san Francesco dipinto in braccio a Cristo, mi disse: «Ti abbraccerò così e molto di più di quanto si possa osservare con gli occhi del corpo». [...] A quel punto guardai per poter vedere anche con gli occhi del corpo e della mente. Quindi, io frate la interrogai dicendo: «Che cosa hai visto?»; lei rispose con queste parole: «Ho visto pienezza, maestà immensa che non so dire, ma mi sembrava che fosse il Tutto del Bene». E nel lasciarmi mi disse parole dolci, d'immensa soavità, poi si allontanò lentamente, indugiando. Fu allora, dopo la sua partenza, che incominciai a gemere a voce alta e a gridare. E senza nessuna vergogna davo gemiti e urli, dicendo quella parola: «Sei amore non conosciuto e perché allora mi lasci?», ma non potevo o non dicevo altro, ma urlavo senza vergogna quella parola: «Amore, non sei stato conosciuto; perché, ma perché, ma perché?». Tuttavia, quella parola usciva a singhiozzo e non veniva capita. Allora mi lasciai con la sicura certezza che quello era stato davvero Dio. E io gridavo che volevo morire, ed era per me un gran dolore non morire e sopravvivere; e mi si slogavano tutte le giunture<sup>25</sup>.

La rivelazione divina *si fa* e il corpo ne è risonanza e pure racconto. Anche i sensi, non solo la parola, articolano, comunicano, tramandano ed elaborano significati: nella mistica folignate è proprio questo il linguaggio prioritario, quello vero perché estremamente concreto.

---

<sup>24</sup> G. ZURRA, "I nostri sensi illumina". *Coscienza, affetti e intelligenza spirituale* (Collana di teologia 63), Città Nuova, Roma 2009, 81-82.

<sup>25</sup> ANGELA DA FOLIGNO, *La croce e l'amore*. Testi scelti e presentati da M. Ceschia, Edizioni Messaggero Padova 2014, 26-27.

Ulteriore esemplificativo riferimento è l'esperienza condensata nell'incipit del *Testamento* di Francesco d'Assisi (1181/1182-1226):

Il Signore dette a me, frate Francesco, di incominciare a fare penitenza così: quando ero nei peccati, mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza di animo e di corpo. E di seguito, stetti un poco e uscii dal secolo<sup>26</sup>.

Il Santo assisiato – in un genere letterario particolare, il testamento, redatto a ridosso della sua morte e che costituisce la consegna della sua eredità di vita ai suoi fratelli – fa memoria di un preciso snodo nel suo cammino, segnalandone tutti i soggetti coinvolti: il Signore al quale riconosce l'iniziativa, se stesso che nel termine "frate" sintetizza tutto l'itinerario compiuto da quel momento decisivo, i lebbrosi in relazione ai quali si concretizza l'esperienza di essere "condotto" e il passaggio dallo stare nei peccati alla libera determinazione di uscire dal secolo. Francesco assegna inoltre una connotazione peculiare a un tema classico della spiritualità cristiana: il fare penitenza si esprime nell'usare misericordia che innesca una trasformazione di tutta la persona dell'assisiato, anima e corpo e del suo modo di relazionarsi al mondo.

La teologia spirituale rivolge la sua attenzione nell'esplorare la qualità pratica della fede, intrecciando – non giustapponendo – il teologico e l'antropologico, considerando l'interazione tra la forma di Cristo e la forma dell'uomo in relazione con il Signore. Se pensiamo, per fare un esempio, ai diversi vissuti di conversione possiamo notare che la qualità pratica della fede presenta indubbiamente delle costanti, ma altrettanto indubbiamente delle irripetibili personalizzazioni non teorizzabili a monte, ma rilevabili nella situazione concreta<sup>27</sup>.

### 3. Un'adeguata ermeneutica

Lo studio dell'esperienza spirituale esige, quindi, una corretta ermeneutica del vissuto e delle forme di comunicazione dello stesso. Sul piano metodologico si tratta non

---

<sup>26</sup> *Testamento* 1-3: FF 110.

<sup>27</sup> Cf. TRABUCCO, *La verità della fede*, cit., 49-50: «In questo senso, a livello teologico, esperienza indica il carattere sempre necessariamente mediato della comprensione di Dio come della propria verità; sul piano antropologico essa costituisce la dimensione attiva della passività, la qualità della fede per la quale l'agire del soggetto può essere designato propriamente come passività. [...] Esperienza dice il rinvio alla decisione, contro ogni concezione della fede come immediatamente disponibile e a favore invece dell'effettivo svolgersi della libertà; ma ciò non come deduzione da una struttura antropologica presupposta alla effettiva relazione con l'assoluto, nel qual caso non si tratterebbe precisamente di decisione, bensì come comportamento corrispondente al riconoscimento della verità come tale».

di adattare al testo – in tutta la sua ampiezza e complessità<sup>28</sup> – una verità dogmatica o di verificarne la corrispondenza col testo stesso, quasi fossero dimensioni contrapposte, quanto piuttosto di studiare come l'esperienza sia entrata in risonanza con il mistero che si è dato a "vedere". L'attenzione al contenuto dell'esperienza reclama l'attenzione ai contesti della stessa e al loro reciproco sollecitarsi. La prospettiva è quella efficacemente indicata da Sergio Lanza:

In ambito teologico-pratico, la prospettiva ermeneutica non viene costretta entro il perimetro del solo «comprendere e interpretare» i *living human documents* (Anton T. Boisen), che, se assolutizzato, produce una recezione di stampo inevitabilmente intellettualistico e tendenzialmente individualistico, ma urge nativamente l'azione. Ciò è proprio dell'umano ed è nota saliente della Rivelazione, la cui attestazione non è mai solo informativa, ma sempre performativa (conversione interiore e cambio di vita)<sup>29</sup>.

L'Incarnazione è il criterio interpretativo primo dell'agire cristiano e la forma entro la quale costantemente l'esperienza è plasmata, il credente è trasformato. Così, infatti, Paolo arriva a dire di se stesso: «Sono stato crocifisso con Cristo, e non vivo più io, ma Cristo vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,19-20). Allo stesso modo la mistica carmelitana Elisabetta della Trinità aspira a divenire «umanità aggiunta», prolungamento dell'umanità di Cristo:

“Non vivo ormai più io, ma Cristo vive in me”: è questo il sogno della mia anima di Carmelitana [...]. È soprattutto il sogno di Cristo e io gli chiedo di realizzarlo pienamente nella mia anima. Cerchiamo di essere per Lui in certo modo una *umanità supplementare* in cui Egli possa realizzare tutto il suo mistero, e io l'ho pregato di stabilirsi in me come Adoratore, come Riparatore, come Salvatore...<sup>30</sup>.

I testi della letteratura spirituale sono l'emergenza di una interazione che muove effettivamente un "mondo".

---

<sup>28</sup> Per "testo" non intendiamo qui riferirci al solo "testo scritto", ma piuttosto considerare il "mondo del testo". A riguardo è d'obbligo il riferimento agli studi sull'ermeneutica di Paul Ricoeur: «Pendendo sempre a nostra guida le categorie dell'ermeneutica generale, intendo ora dirigermi verso la categoria che ho chiamato la "cosa del testo" o il "mondo del testo". È la categoria centrale, tanto per l'ermeneutica filosofica che per l'ermeneutica biblica. Tutte le altre categorie si articolano su di essa: l'oggettivazione attraverso la struttura, la distanziamento in forza della scrittura sono solamente le condizioni previe perché il testo dica qualcosa che sia la "cosa" del testo. [...] Ora, la cosa del testo è il mondo che il testo dispiega davanti a sé». (P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica* (di fronte e attraverso), Jaca Book, Milano 1989, 121).

<sup>29</sup> S. LANZA, *Teologia pratica: luoghi comuni – questioni aperte*, in *Annali di studi religiosi* 9 (2008) 184.

<sup>30</sup> Cit. in A. M. SICARI, *Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica*, Jaca Book, Milano 2000, 149. Il tema dell'umanità in aggiunta è presente anche nella nota elevazione alla SS. Trinità (cf. *ivi*, nota 5).

L'esperienza vissuta, nucleo centrale di studio della teologia spirituale – afferma Jesús Manuel García Gutiérrez – non si identifica con un cumulo di concetti astratti e neppure con una effusione di sentimenti vissuti, ma con un incontro nel quale il soggetto, che è coinvolto ed afferrato dal mistero divino, viene interamente trasformato: nell'intelletto e nella volontà, nel sentimento, nell'affetto, nella sensibilità, nel giudizio, nella decisione e nella operatività<sup>31</sup>.

È tale vissuto alla base di ogni testo della letteratura spirituale. Il teologo spirituale terrà quindi presenti nella sua lettura alcune dimensioni, con precisione indicate dalla proposta metodologica di Gutiérrez e che ci limitiamo qui a sintetizzare in alcune linee essenziali:

- il contesto vitale in cui il testo è stato scritto: «Ogni evento spirituale avviene entro un contesto temporale e culturale concreto e tramite una attività simbolica determinata. La descrizione di questo contesto è il primo passo per capire la forma e l'espressione del vissuto raccontato»<sup>32</sup>;

- la lettura ermeneutica vera e propria, cogliendo «il modo di essere-nel-mondo dell'autore che si racconta»<sup>33</sup>. Gutiérrez nota che il teologo deve tener presente di interpretare un testo che è già di per sé consegnato come interpretazione di un vissuto;

- l'imprescindibile dialogo lettore-autore, che deve tener conto dell'inevitabile parzialità di ogni interpretazione e della necessaria presa di distanza dal testo-vissuto analizzato: «Ogni atto di lettura ha una dimensione interpellante, provoca un impatto tra le idee ed i valori dell'autore del testo e quelle del lettore: il lettore, toccato dallo scritto, opera un processo di riconfigurazione del suo mondo, delle sue idee, dei suoi valori. E tuttavia per capire bene il significato, se vuole essere critico, deve salvaguardare la dovuta distanza da esso»<sup>34</sup>;

- il confronto con una criteriologia teologica: è significativo che questo momento non è a monte ma dopo aver incontrato e stabilito una relazione con il vissuto narrato, a partire dal quale il teologo si impegna a leggere «l'azione divina nell'uomo – una azione contenuta nel testo e ispirata dallo Spirito – e la reazione dell'uomo all'azione di Dio in lui»<sup>35</sup>. Puntualizza ancora Gutiérrez: «Il lettore, a questo punto, dovrà essere capace di coglier il nesso che si evidenzia tra l'ermeneutica che l'autore spirituale

---

<sup>31</sup> J. M. GARCIA GUTIÉRREZ, *Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale*, in *Mysterion* 9 (1/2016) 5, [http://www.mysterion.it/Mysterion\\_1-2016.pdf](http://www.mysterion.it/Mysterion_1-2016.pdf) (20 giugno 2023). Per l'interesse metodologico, oltre a questo contributo va citato dello stesso autore *Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici*, in *Mysterion* 11(1/2018) 42-56, [http://www.mysterion.it/Mysterion\\_1-2018.pdf](http://www.mysterion.it/Mysterion_1-2018.pdf) (20 giugno 2023).

<sup>32</sup> GUTIÉRREZ, *Come leggere i testi spirituali*, cit., 45.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 52.

opera sul proprio vissuto e la teologia che poi elabora esponendola alla valutazione ecclesiale»<sup>36</sup>.

La prassi, in questo processo interpretativo, è all'inizio e alla fine del percorso: infatti anche la vita del lettore è trasformata dal testo che diviene un'ulteriore chiave di accesso - una luce - alla comprensione mai esaurita dell'agire di Dio anche nella sua storia e nella storia dei suoi contemporanei lette all'interno della storia della salvezza. In questo è possibile riconoscere la funzione pratica della teologia spirituale in cui l'esperienza viva e la riflessione teologica sulla stessa si fecondano reciprocamente, non per tornare su se stesse ma per approfondire ulteriori orizzonti di comprensione, mantenendo dinamicamente insieme obbedienza a Dio e testimonianza credente in mezzo agli uomini. La teologia è, in fondo, incessantemente interpellata dal comandamento consegnato da Gesù allo scriba che lo interroga:

Qual è il primo di tutti i comandamenti?. Gesù rispose: Il primo è: *Ascolta, Israele. Il Signore Dio nostro è l'unico Signore; amerai dunque il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza.* E il secondo è questo: *Amerai il prossimo tuo come te stesso.* Non c'è altro comandamento più importante di questi (Mc 12,28-31).

L'ascolto del Signore e la carità – pienamente realizzati nella misura del dono di se stesso di Cristo – qualificano l'esistere nello Spirito: in questo senso la teologia spirituale è necessariamente ordinata alla vita personale e comunitaria-ecclesiale concreta, nella quale coscienza della verità e autenticità del vissuto sono costantemente riconciliate<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>37</sup> Cf. A. SAMPAIO COSTA, *Il taglio ignaziano nell'insegnamento della teologia spirituale*, in M. SZENTMÁRTONI-F. PIERI (a cura), *Spiritualità e teologia. Simposio in occasione del 50° anniversario dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (1958-2008)*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, 100.

## La pastorità in *Amoris laetitia*. Radici conciliari e sviluppo «pratico»

---

Assunta Steccanella

L'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia*, firmata dal papa il 19 marzo 2016, è stata pubblicata venerdì 8 aprile, balzando immediatamente in testa alle classifiche dei libri più venduti<sup>1</sup>: un successo editoriale non effimero, dato che il testo si è mantenuto per numerose settimane nella *top ten*<sup>2</sup>.

Un simile riscontro, per altro non nuovo per le pubblicazioni legate in qualche modo alla figura di papa Francesco, ha una propria dimensione originale, in quanto si colloca in continuità con il grande interesse *intra* ed *extra* ecclesiale suscitato dal processo sinodale di cui l'esortazione è sintesi e completamento.

Al di là del rilievo meramente statistico, questo dato merita di essere considerato in prospettiva teologico pastorale: *Amoris laetitia* è un testo che viene letto, e questo non solo per l'importanza del tema considerato ma anche per alcune caratteristiche interne che ne fanno un messaggio capace di raggiungere tutti.

In tal modo la prospettiva cristiana sull'amore familiare può essere più agevolmente conosciuta e approfondita e innescare processi virtuosi di riflessione e appropriazione, sia a livello personale che nell'azione pastorale corrente:

La prima sfida sarà di assicurare la lettura e l'assimilazione dell'esortazione da parte dei nostri sacerdoti e da quanti sono impegnati nelle attività pastorali. Fortunatamente, molti di loro vi troveranno la conferma dell'atteggiamento d'accoglienza, d'accompagnamento e d'inclusione che praticano già nel loro ministero parrocchiale. Il fatto nuovo per noi sarà di avere a portata di mano un testo magisteriale che pone i fondamenti biblici, teologici e psicologici di un simile atteggiamento<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Amoris laetitia*. Esortazione apostolica sull'amore nella famiglia, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2016 (d'ora in poi AL).

<sup>2</sup> «Primo, terzo e quinto. Solo un papa come Francesco poteva occupare contemporaneamente tre posizioni nella classifica dei libri più venduti della settimana con lo stesso libro. La sua esortazione apostolica postsinodale *Amoris laetitia* sull'amore nella famiglia, infatti, conquista la medaglia d'oro nell'edizione della San Paolo, quella di bronzo nell'edizione delle Paoline e si piazza al quinto posto per l'edizione pubblicata dalla Libreria Editrice Vaticana» (R. Russo, *Classifica libri 2016, tra battaglie navali, caffè amaro e storie impossibili*, in <http://blog.graphe.it/2016/05/14/classifica-libri-2016#ixzz48r63LnHC> [consultato il 16/05/2016]).

<sup>3</sup> Si esprime così il card. Paul André Durocher, citato in D. SALA, *La recezione di «Amoris laetitia»: il terzo tempo*, in *Il Regno-Attualità* 8 (2016) 248-249, qui 249.

Anche a questo carattere *popolare* – termine che qui viene inteso sia come sinonimo di «diffuso-accessibile», sia alludendo alla sua gravidanza teologica<sup>4</sup> – sono forse da attribuire alcune tendenze a sottovalutare il documento, che sarebbe «solo» pastorale (eccezione cara ad alcuni, sollevata spesso anche nei confronti del Vaticano II)<sup>5</sup>.

Questo contributo si propone di approfondire il tema della pastoraltà di *Amoris laetitia*, dimensione che, lungi dallo sminuirla, ne incrementa la valenza rendendola una tappa importante nel cammino di recezione del Vaticano II.

Dopo averne indagato, dal punto di vista teologico-pastorale, le radici sinodali e conciliari, in conclusione verrà sottolineato un elemento metodologico, il superamento del dualismo teoria-prassi attraverso il rimando alla categoria del *pratico*.

Una breve postilla sarà riservata infine ad alcuni spunti critici sulla visione del maschile e del femminile dischiusa nell'esortazione.

## 1. Sinodo dei vescovi e sinodalità della chiesa in *Amoris laetitia*

*Amoris laetitia* è un testo piuttosto lungo (325 paragrafi) e complesso, in cui è possibile rintracciare molte voci<sup>6</sup>: papa Francesco si è posto in ascolto di ciascuno e ha scritto «in dialogo con le diverse componenti del popolo di Dio».

---

<sup>4</sup> Un aspetto peculiare del pensiero di papa Francesco è costituito dall'integrazione che egli opera tra la riflessione sulla categoria teologica di «popolo di Dio» presente in LG ed elementi provenienti dalla tradizione teologica e pastorale di matrice argentina sulla teologia del popolo. Per un approccio cf. E.C. BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello*, EMI, Bologna 2015.

<sup>5</sup> Cf. ad esempio titoli come «*Amoris laetitia* è una rivoluzione pastorale, non dottrinale» ci dice il teologo wojtyliano, comparso su *Il Foglio* dell'11 aprile 2016, o l'intervista a Miguel Yáñez, «*Amoris laetitia*? Non solo pastorale», pubblicata in *Avvenire* del 15 giugno 2016 in cui leggiamo: «Non vede il rischio che le indicazioni del papa – che sono appunto pastorali e non normative – finiscano per creare un'eccessiva disomogeneità di applicazione e si traducano in un pericolo per la comunione della chiesa? – Anzitutto devo chiarire che il fatto che un documento sia pastorale non vuol dire che non sia normativo, *Amoris laetitia* è un'esortazione apostolica post sinodale come *Familiaris consortio*. Ma quello della pastoraltà era un argomento usato da alcuni fin dal tempo del Concilio per indebolirne la portata»; il testo è ripreso on-line in [http://sperarepertutti.typepad.com/sperare\\_per\\_tutti/2016/06/amoris-laetitia-non-solo-pastorale.html](http://sperarepertutti.typepad.com/sperare_per_tutti/2016/06/amoris-laetitia-non-solo-pastorale.html) (consultato il 17.06.2016).

<sup>6</sup> Non mancano nel testo i riferimenti alle Conferenze episcopali di Latinoamerica e dei Caraibi, Messico, Kenya, Australia, Colombia, Italia, Corea, Spagna e Cile, a personalità come Martin Luther King, Erich Fromm, Dietrich Bonhoeffer, Josef Pieper, Gabriel Marcel, oltre a una citazione dal film *Il pranzo di Babette*, e dalla poesia *Te quiero* di Mario Benedetti: cf. A. SPADARO, «*Amoris laetitia*». *Struttura e significato dell'esortazione apostolica post-sinodale di papa Francesco*, in *La Civiltà cattolica* 3980 (2016/II) 105-128.

A una prima lettura emerge innanzi tutto la novità di linguaggio con cui è vergata l'esortazione: «qualcosa è cambiato nel discorso ecclesiale»<sup>7</sup>, ci sono passaggi di una «chiarezza rara», di grande realismo e profondo rispetto di fronte a ogni situazione umana, tanto che «scalda il cuore, regala scorci di concretezza esistenziale senza che il realismo della trattazione di temi difficili riesca a oscurare la bellezza del panorama che regala»<sup>8</sup>.

Se in questo sono determinanti la sensibilità e il modo di esprimersi del pontefice, il mutamento tuttavia era «già percepibile durante il processo sinodale»<sup>9</sup>, di cui l'esortazione accoglie non solo i testi, ma l'impostazione generale e il modo di affrontare i problemi, con gli elementi innovativi che li hanno caratterizzati<sup>10</sup>.

Per la prima volta, infatti, uno stesso tema è stato oggetto di due assemblee nell'arco di appena un anno, la prima straordinaria (5-19 ottobre 2014) per precisare lo *status quaestionis*, la seconda ordinaria (4-25 ottobre 2015) per «cercare linee operative per la pastorale della persona umana e della famiglia»<sup>11</sup>. Il cammino, però, era iniziato già nel 2013 quando la chiesa in ogni sua componente aveva intrapreso un esercizio di ascolto, perseguito principalmente attraverso la diffusione di un questionario che costituiva parte integrante del documento preparatorio<sup>12</sup>: «Per avviare il processo di consultazione è stato rivolto un invito alle diocesi a diffondere il Documento capillarmente

---

<sup>7</sup> S. NOCETI (cur.), *Guida alla lettura dell'esortazione apostolica postsinodale di papa Francesco «Amoris laetitia»*, LEV-Piemme, s.l. 2016, 8.

<sup>8</sup> G. DIANIN, «*Amoris laetitia*». Famiglia: la parola torna alle comunità, in *La Rivista del clero italiano* 4 (2016) 247-269, qui 248; cf. anche l'intervento dei coniugi Miano alla conferenza stampa di presentazione, in <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/04/08/0241/00531.html> (consultato il 17.05.2016).

<sup>9</sup> CH. SCHÖNBORN, *Intervento alla conferenza stampa di presentazione dell'esortazione apostolica postsinodale del Santo Padre Francesco «Amoris laetitia», sull'amore nella famiglia*, 8 aprile 2016, <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/04/08/0241/00531.html> (consultato il 17.05.2016); il cardinale definisce AL un «avvenimento linguistico».

<sup>10</sup> Nell'esortazione troviamo 52 citazioni DEL Sinodo 2014 e 84 della *Relatio finalis* 2015 (per i documenti dei Sinodi, cf. A. SPADARO [cur.], *La famiglia è il futuro. Tutti i documenti del Sinodo straordinario 2014*, Ancora-La Civiltà cattolica, Milano 2014; ID., *La famiglia oltre il miraggio. Tutti i documenti del Sinodo ordinario 2015*, Ancora-La Civiltà cattolica, Milano 2015); inoltre ai nn. 297 e 299 «Papa Francesco fa esplicitamente sue le dichiarazioni che ambedue i Sinodi gli hanno presentato» (SCHÖNBORN, *Intervento alla conferenza stampa*, cit.).

<sup>11</sup> L. BALDISSERI, *Intervento durante la conferenza stampa sulla preparazione della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei vescovi*, 05.11.2013, in *Il Regno-Documenti* 21 (2013) 695-696.

<sup>12</sup> SINODO DEI VESCOVI, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*, Documento preparatorio per la III Assemblea straordinaria, Città del Vaticano 2013, in SPADARO, *La famiglia è il futuro*, cit., 37-46; reperibile anche in [www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20131105\\_iii-assemblea-sinodo-vescovi\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblea-sinodo-vescovi_it.html) (consultato il 25.04.2016).



nei decanati e nelle parrocchie al fine di ottenere dati concreti e reali sulla tematica sinodale»<sup>13</sup>.

Il questionario non costituisce una novità in senso assoluto, ogni assise viene preparata consultando i diversi soggetti coinvolti. Questa volta, però, il confronto è stato esteso ben oltre la cerchia degli addetti ai lavori, promuovendo l'apporto delle comunità e dei singoli, che potevano rispondere anche attraverso il web<sup>14</sup>. L'esperienza è stata riproposta in preparazione all'Assemblea ordinaria, in vista della quale papa Francesco invitava a vivere «un anno per maturare, con vero discernimento spirituale, le idee proposte e trovare soluzioni concrete 'a tante difficoltà e innumerevoli sfide che le famiglie devono affrontare»<sup>15</sup>.

Queste scelte si inserivano nel processo di rinnovamento della metodologia sinodale, tema caro a papa Francesco<sup>16</sup>: «Fin dall'inizio del mio ministero come vescovo di Roma ho inteso valorizzare il Sinodo, che costituisce una delle eredità più preziose dell'ultima assise conciliare»<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> BALDISSERI, *Intervento durante la conferenza stampa*, cit.

<sup>14</sup> «Decine di migliaia di risposte, raccolte dalle Conferenze episcopali e dalla Segreteria generale del Sinodo, hanno contribuito all'analisi delle coppie e delle famiglie nei diversi contesti socioculturali, hanno messo in evidenza aspirazioni e aspettative, hanno offerto indicazioni e suggestioni teologiche, spirituali, pastorali, poi confluite nelle *Relazioni finali*» (NOCETI, *Guida alla lettura*, cit.).

<sup>15</sup> FRANCESCO, *Discorso a conclusione dell'assemblea sinodale. 18 ottobre 2014*, in SPADARO, *La famiglia è il futuro*, cit., 195-199; cf. anche SINODO DEI VESCOVI, *La vocazione e la missione della famiglia nella chiesa e nel mondo contemporaneo. Lineamenta*, XIV Assemblea generale ordinaria, in SPADARO, *La famiglia oltre il miraggio*, cit., 39-71, reperibile anche in [www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20141209\\_lineamenta-xiv-assembly\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_it.html) (consultato il 30.05.2016).

<sup>16</sup> Anche lo stile del confronto interno all'assemblea sinodale è stato caratterizzato da elementi di novità: «[...] Francesco ha più volte auspicato – sia nella fase di preparazione, sia all'inizio dei lavori sinodali – un dibattito vero e libero, e in questa linea non ha imposto schemi precostituiti, non ha messo in atto strategie per pilotare la discussione» (F. GARELLI, *Confronto libero e metodo nuovo*, in Id., *Famiglie. I testi principali dell'Assemblea straordinaria del Sinodo dei vescovi*, EDB, Bologna 2014, 11-12).

<sup>17</sup> Papa Francesco ricorda come «per il beato Paolo VI il Sinodo dei vescovi doveva riproporre l'immagine del concilio ecumenico e rifletterne lo spirito e il metodo. Lo stesso pontefice prospettava che l'organismo sinodale "col passare del tempo potrà essere maggiormente perfezionato". A lui faceva eco, vent'anni più tardi, san Giovanni Paolo II, allorché affermava che "forse questo strumento potrà essere ancora migliorato. Forse la collegiale responsabilità pastorale può esprimersi nel Sinodo ancor più pienamente". Infine, nel 2006, Benedetto XVI approvava alcune variazioni all'*Ordo Synodi Episcoporum*, anche alla luce delle disposizioni del Codice di diritto canonico e del Codice dei canoni delle chiese orientali, promulgati nel frattempo» (FRANCESCO, disc. *Commemorazione del 50° anniversario dell'introduzione del Sinodo dei vescovi. Città del Vaticano. 17 ottobre 2015*, in *Il Regno-Documenti* 37 [2015] 12-15, qui 12-13); il discorso traccia con chiarezza l'idea di sinodalità come declinata dal pontefice. Il testo è anche on line in <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/>

Non si tratta però di una cura riservata semplicemente a un organismo ecclesiale, sia pur autorevole: il Sinodo dei vescovi è espressione istituzionale di una dimensione più profonda, la sinodalità, che costituisce «il cammino che Dio si aspetta dalla chiesa del terzo millennio»<sup>18</sup>.

In questo cammino è coinvolto ciascun battezzato in quanto soggetto attivo dell'evangelizzazione<sup>19</sup>: la chiesa sinodale si mostra così luogo dell'ascolto, «un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo fedele, collegio episcopale, vescovo di Roma: l'uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito santo»<sup>20</sup>.

Nel cuore di questo processo articolato papa Francesco ha collocato esplicitamente anche un intero ciclo di catechesi del mercoledì dedicate alla famiglia, inaugurate il 10 dicembre 2014 e concluse il 16 settembre 2015, con lo scopo di «coinvolgere tutto il Popolo di Dio» nel percorso in atto di riflessione e approfondimento della realtà familiare»<sup>21</sup>.

Un tale complesso di scelte ha contribuito al consolidarsi di una costante attenzione al tema della famiglia e ai nodi principali che ne caratterizzano il profilo. Si tratta di un elemento significativo: dalla pubblicazione del documento preparatorio (5 novembre 2013) ad *Amoris laetitia* sono trascorsi due anni e mezzo, nel corso dei quali la chiesa ha vissuto un'intensa esperienza di confronto, discussione, approfondimento che ha

---

*papafrancesco\_20151017\_50-anniversario-sinodo.html* (consultato il 18.11.2015).

<sup>18</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>19</sup> «In tutti i battezzati, dal primo all'ultimo, opera la forza santificatrice dello Spirito che spinge a evangelizzare» (FRANCESCO, esort. apost. *Evangelii gaudium sull'annuncio del vangelo nel mondo attuale*, 24 novembre 2013, n. 119, in *Insegnamenti di Francesco*, I,2/2013, LEV, Città del Vaticano 2015, 537-681 [d'ora in poi EG]).

<sup>20</sup> FRANCESCO, *Commemorazione del 50° anniversario*, cit. Questa prospettiva, che si trova espressa con chiarezza in EG, traspariva già nel contributo e nei commenti relativi all'esperienza vissuta dall'allora card. Bergoglio ad Aparecida (V Conferenza generale dell'America Latina e del Caribe, 13-31 maggio 2007): «È stata la prima volta – commentava alla fine dei lavori lo stesso Bergoglio – che una nostra conferenza generale non parte da un testo base preconfezionato, ma da un dialogo aperto. La nostra disposizione è stata quella di ricevere tutto ciò che veniva dal basso, dal popolo di Dio, e di creare l'unità nella molteplicità, quella che solo lo Spirito santo può dare» (S. FALASCA, *L'orizzonte del cammino*, in *Avvenire* del 23.07.2013, reperibile anche in [www.avvenire.it/GMG/icommenti/Pagine/il-papa-a-rio-orizzonte-del-cammino-falasca.aspx](http://www.avvenire.it/GMG/icommenti/Pagine/il-papa-a-rio-orizzonte-del-cammino-falasca.aspx) [consultato il 25.05.2016]).

<sup>21</sup> F. PESCE, *Oltre la famiglia modello. Le catechesi di papa Francesco*, EDB, Bologna 2016, 20. Il libro offre una sintesi ragionata dell'intero ciclo di catechesi, i cui testi sono pubblicati in parte in FRANCESCO, *La famiglia genera il mondo. Le catechesi del mercoledì*, LEV, Città del Vaticano 2015. I testi integrali sono disponibili *on line* in <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016/index.html#audiences> (consultato l'1.06.2016); durante la catechesi inaugurale papa Francesco affermava: «Adesso iniziamo una nuova tappa, un nuovo ciclo, e il tema sarà la famiglia; un tema che si inserisce in questo tempo intermedio tra due Assemblee del Sinodo dedicate a questa realtà così importante» (*Ibid.*).

coinvolto le comunità fin nelle componenti più feriali e si è sviluppata in ambito *intra* ed *extra* ecclesiale, come raramente era accaduto dopo il Concilio<sup>22</sup>.

Uno sguardo retrospettivo all'evolversi del processo sinodale, quindi, consente di rilevare l'affermarsi dell'idea di fondo che ne ha guidato lo sviluppo: «rendere l'istituzione sinodale un vero ed efficace strumento di comunione attraverso il quale si esprima e si realizzi la collegialità auspicata dal concilio Vaticano II»<sup>23</sup>.

L'esito è *Amoris laetitia*, un documento che «è la testimonianza reale di quell'ecclesiologia di comunione che sa dare voce alle chiese locali e prenderne sul serio le domande e le problematiche»<sup>24</sup>.

## 2. *Amoris laetitia* e il Vaticano II

*Amoris laetitia* è quindi un testo che ha una storia. È possibile rilevare qui una qualche analogia con il *corpus* testuale del Concilio<sup>25</sup>: i padri sinodali, insieme a papa Francesco, hanno vissuto e fatto confluire nella loro prolungata riflessione un'esperienza relazionale tesa tra l'ascolto, l'annuncio, la recezione, ossia i caratteri di ogni autentico processo di tradizione, gli stessi caratteri che hanno determinato la genesi dei testi conciliari.

Anche attraverso il processo sinodale si è strutturato quindi un forte legame tra l'esortazione e il Concilio, legame che è comunque radicato nella visione ecclesiale e teologica di papa Francesco<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> «Durante il Sinodo i *media* hanno fatto il loro lavoro – c'era molta attesa, molta attenzione – e li ringraziamo perché lo hanno fatto anche con abbondanza. Tante notizie, tante!» (*Ibid.*). La stampa italiana in particolare ha garantito un'ampia copertura mediatica ai lavori del Sinodo sulla famiglia, anche se il *focus* è stato a volte limitato e polemico: «Hanno raccontato il pre-Sinodo come uno scambio di minacce e avvertimenti tra cardinali conservatori e progressisti, intenti a duellare a suon di pubblicazioni solo sul tema del divieto dell'eucaristia per i divorziati risposati civilmente» (F. COLAGRANDE, *Il Sinodo dei Padri e quello dei media*, 8 ottobre 2014, in [www.lindicedelsinodo.it/2014/10/il-sinodo-dei-padri-e-quello-dei-media.html#more](http://www.lindicedelsinodo.it/2014/10/il-sinodo-dei-padri-e-quello-dei-media.html#more) [consultato il 26.05.2016]).

<sup>23</sup> BALDISSERI, *Intervento durante la conferenza stampa*, cit.

<sup>24</sup> DIANIN, «*Amoris laetitia*». *Famiglia: la parola torna alle comunità*, cit., 248.

<sup>25</sup> Le costituzioni, i decreti e le dichiarazioni conciliari sono frutto di un *iter* complesso, più o meno prolungato, spesso segnato da difficoltà: cf. ad esempio il processo di elaborazione di *Gaudium et spes*, uno dei più tormentati, come ricostruito in G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000.

<sup>26</sup> Come emerso più volte durante il pontificato e in particolare in EG, «la visione ecclesiale e teologica di papa Francesco si radica profondamente nella svolta del Vaticano II [...]. A cinquant'anni dalla conclusione del Vaticano II, in un contesto socioculturale, politico, economico radicalmente "altro", il

## 2.1. Nel processo di recezione del Concilio

In *Amoris laetitia* il riferimento al Vaticano II è trasversale e pervasivo, anche se le citazioni dirette dei documenti non sono molto numerose, tranne per quanto concerne *Gaudium et spes*: papa Francesco assume e porta a maturazione la prospettiva su matrimonio e famiglia dischiusa dalla costituzione pastorale (GS 47-52). Questi passaggi, che tra l'altro sono posti a fondamento dei pronunciamenti magisteriali successivi al Concilio (AL 67-70), vengono ripresi più volte e si intrecciano con lo sviluppo dell'intera riflessione.

Ancor più radicalmente, *Amoris laetitia* recepisce l'impianto antropologico di *Gaudium et spes* (GS 12-38), declinandone i contenuti non solo a livello individuale ma entro la relazione sponsale: è necessario «ricomprendere in chiave cristocentrica le proprietà naturali del matrimonio che costituiscono il bene dei coniugi» (AL 77)<sup>27</sup>.

Merita di essere sottolineato anche il richiamo a *Lumen gentium*, n. 11 e all'immagine della famiglia come «chiesa domestica», che ritorna in tre passaggi (AL 67, 86-88, 318). La prospettiva, però, è originale: non è solo la famiglia a essere invitata a guardare al mistero della chiesa per scoprire la propria identità e conformarsi a essa, ma è innanzitutto la chiesa che «per comprendere pienamente il suo mistero, guarda alla famiglia cristiana, che lo manifesta in modo genuino» (AL 67).

Così, ed è la quinta e ultima indicazione [di AL, *nda*], come la chiesa può aiutare la famiglia, anche la famiglia può aiutare la chiesa. Il Sinodo straordinario sulla famiglia, che l'ha eletta a luogo privilegiato di quel rapporto tra chiesa e mondo di cui parla *Gaudium et spes*, non è solo un Sinodo per, ma anche con la famiglia [...] oltre che un'occasione per la chiesa per ripensarsi come nucleo pulsante e in divenire di differenze in relazione, che generano vita, che rimettono al mondo<sup>28</sup>.

Il rapporto chiesa-mondo<sup>29</sup>: un tema apparentemente periferico rispetto agli intenti di *Amoris laetitia*. In realtà, attraverso questo *focus* è possibile cogliere un'ulteriore, rinnovata assunzione della prospettiva di *Gaudium et spes*, come espressa in particolare nel capitolo quarto (GS 40-45), che «viene considerato il capitolo "cerniera" tra la

---

pontificato di Francesco coinvolge (e sconvolge) la chiesa cattolica per portarla verso una fase nuova di recezione del Concilio» (NO CETI, *Guida alla lettura*, cit., 13-14).

<sup>27</sup> Il numero fa riferimento all'antropologia cristocentrica di GS 22: «Solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo». Ulteriori rimandi a GS 16-17 (in AL 222 e 267) sottolineano il rilievo riconosciuto nell'esortazione alla coscienza morale e alla libertà dell'uomo.

<sup>28</sup> GIACCARDI-MAGATTI, *Introduzione. Una famiglia che ama, una chiesa in cammino*, in FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., 5-24, qui 23.

<sup>29</sup> Il rapporto chiesa-mondo è un tema delicato, che fino a non molto tempo fa poteva essere definito «una delle più travagliate *crux theologorum* destinata, spesso, ad arenarsi in un'inconcludente dialettica tra i due principi» (A. SCOLA, *Chi è la chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiology*, Queriniana, Brescia 2005, 178).

prima parte della costituzione pastorale, che esplica la visione antropologico-cristiana del mondo, e la seconda, che tocca alcuni ambiti particolari del mondo, tra cui la famiglia e la vita sociale»<sup>30</sup>: uno snodo cruciale in *Gaudium et spes*, un quadro di riferimento importante in *Amoris laetitia*, in cui la vita delle famiglie diviene ambito attraverso cui si esprimono e possono essere comprese le trasformazioni sociali, mentre l'amore familiare viene inteso anche come veicolo per mantenere vivi e comunicare al mondo i valori cristiani (cf. AL 35).

Il modo originale in cui in *Amoris laetitia* i riferimenti conciliari si intrecciano e fecondano la riflessione, sulla traccia di un continuo ripensare il presente alla luce della bimillennaria storia della chiesa, rappresenta emblematicamente la nuova fase di recezione del Concilio in cui il pontificato di papa Francesco ci sta accompagnando.

Elementi diversi si alleano e si mescolano rimanendo compresenti, fino a fondersi in una nuova sintesi, complessa e che sfugge a tentativi di controllo. Il magistero conciliare prende forma nella carne della storia e si promuove l'inculturazione della proposta cristiana<sup>31</sup>, in «un processo di apprendistato e di reinterpretazione della fede in reciproca interazione con una relazione pastorale sul campo»<sup>32</sup>.

## 2.2. La pastoraltà come cifra del documento

In modo ancor più radicale che nei contenuti, *Amoris laetitia* è momento di recezione del Concilio nel suo sviluppo, guidato da quel principio di pastoraltà che Giovanni XXIII delineava fin dal discorso di apertura del Vaticano II. Il Concilio era inteso come occasione per riaffermare il magistero, ma tenendo conto «delle deviazioni, delle esigenze, delle opportunità» del proprio tempo:

perché tale dottrina raggiunga i molteplici campi dell'attività umana, che toccano le persone singole, le famiglie e la vita sociale, è necessario prima di tutto che la chiesa non distolga mai gli occhi dal sacro patrimonio della verità ricevuto dagli antichi; e insieme ha bisogno di guardare anche al presente, che ha comportato nuove situazioni e nuovi modi di vivere, e ha aperto nuove vie all'apostolato cattolico<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> A. TONIOLO, *La «mutua relatio» tra la chiesa e il mondo in «Gaudium et spes»*, in *Studia patavina* 60 (2013) 535-548, qui 535.

<sup>31</sup> In AL «questo principio di inculturazione risulta davvero importante persino nel modo di impostare e comprendere i problemi» (SPADARO, «*Amoris laetitia*». *Struttura e significato*, cit., 110).

<sup>32</sup> Per il processo di recezione del Vaticano II, cf. CH. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II. 1. Ritornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011, in partic. 389-541, qui 540.

<sup>33</sup> GIOVANNI XXIII, allocuz. *Gaudet mater ecclesia*, 11 ottobre 1962, in AAS LIV (1962), 786-795.

Concretamente, in cosa consisteva dunque la pastoraltà raccomandata dal papa? Nell'idea che «non c'è annuncio del vangelo di Dio senza farsi carico del destinatario»<sup>34</sup>. Questo principio aveva introdotto nel *corpus* conciliare una duplice alterità, poiché supponeva «l'esperienza di ascolto conciliare dell'imprevedibile novità del vangelo e, allo stesso tempo, una coscienza acuta del mistero dell'infinita diversità dei suoi destinatari. I testi si caratterizzano precisamente per questa doppia "apertura" o ferita»<sup>35</sup>.

Questa doppia apertura, l'ascolto di Dio e dell'uomo, è cifra determinante di *Amoris laetitia*.

Come abbiamo visto, il processo sinodale è stato caratterizzato da un intenso esercizio di ascolto del popolo di Dio, sia nella sua componente gerarchica che laicale. Le voci di tutti sono confluite nell'assemblea, nelle relazioni finali, nell'esortazione che recepisce due anni e mezzo di dialogo.

In *Amoris laetitia* queste voci sono poste *Alla luce della parola* (AL 8-30): è il titolo del primo capitolo, che tratteggia la realtà dell'amore familiare mediante un confronto intenso con la Scrittura proposta come «compagna di viaggio» (AL 22). Papa Francesco intreccia in un dialogo serrato il salmo 128 con il vangelo, per delineare i tratti più concreti, sia gioiosi che dolorosi, della vita delle famiglie.

Il secondo capitolo, che considera *La realtà e le sfide delle famiglie* (AL 31-57), ha invece carattere fenomenico e conferisce concretezza e attualità ai tratti dischiusi attraverso la Scrittura.

Il terzo capitolo si intitola *Lo sguardo rivolto a Gesù: la vocazione della famiglia* (AL 58-88), e propone la sintesi tra rivelazione e storia operata, nel tempo, dal magistero; la dottrina, comunque, viene esplicitamente letta a partire dal *kerygma*: «davanti alle famiglie e in mezzo a esse deve sempre nuovamente risuonare il primo annuncio» (AL 58).

È significativo, però, che non sia il capitolo sul magistero a indicare l'orizzonte, la vocazione della famiglia, che viene quindi a sganciarsi da un quadro meramente dottrinale. Infatti «tutto quanto è stato detto non è sufficiente a esprimere il vangelo del matrimonio e della famiglia» (AL 89). La buona notizia è annunciata nel capitolo quarto, *L'amore nel matrimonio* (AL 89-164), che costituisce una sorta di piccolo trattato, ispirato e concreto, sull'amore quotidiano, a partire dall'esegesi di alcuni versetti della prima lettera ai Corinzi (1Cor 13,4-7). Ancora una volta si tratta di un esercizio di ascolto, in cui la Scrittura si fa luce e compagna di viaggio mentre l'esperienza umana è accolta in tutta la sua concretezza.

---

<sup>34</sup> CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II*, in A. MELLONI-G. RUGGIERI (curr.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009, 45-68, qui 56.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 60-61.

I successivi quattro capitoli costituiscono lo sviluppo necessario di questa duplice apertura – a Dio e all'uomo – e trattano di fecondità (cap. V), pastorale familiare (cap. VI), educazione dei figli (cap. VII), situazioni di fragilità (cap. VIII)<sup>36</sup>.

La chiusura riporta lo sguardo sulla dimensione spirituale dell'amore (cap. IX), sulla fecondità del dialogo con il Signore intessuto nella vita quotidiana.

L'intera riflessione è raccolta così in una struttura circolare. Scopriamo che il vangelo si incarna in ogni esperienza di amore familiare (cap. I), e che la letizia dell'amore si fonda e si nutre della forza del vangelo (cap. IX): dal vangelo alla vita e dalla vita al vangelo.

### 3. Conclusione: uno sviluppo «pratico»

*Amoris laetitia* è quindi un atto di magistero in cui si esprime la sinodalità della chiesa, e rappresenta un momento importante nel cammino di recezione del Vaticano II e della pastoraltà che ne è cifra.

Avvicinare queste coordinate con uno sguardo più tecnico consente di far emergere l'opzione metodologica che le struttura: l'esortazione si sviluppa in un dinamismo *pratico*. Questo non significa, come potrebbe sembrare a livello pre-critico, che il testo proceda in modo induttivo, penalizzando la dottrina per ripiegarsi esclusivamente sulla prassi<sup>37</sup>.

Piuttosto, *Amoris laetitia* coniuga fedeltà alla dottrina e accompagnamento delle persone proprio assumendo l'istanza del pratico. Si tratta di un'opzione che consente di integrare la complessità dell'agire umano: in ogni atto concreto, oltre all'attività noetica e alla capacità esecutiva, sono infatti in gioco la percezione effettiva del soggetto agente, la dimensione emotiva che orienta ogni scelta, la tensione verso un obiettivo, in un percorso in cui sono implicate la libertà e la coscienza di ciascuno<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> «L'ottavo capitolo costituisce un invito alla misericordia e al discernimento pastorale di fronte a situazioni che non rispondono pienamente a quello che il Signore propone» (SPADARO, «*Amoris laetitia*». *Struttura e significato*, cit., 116); il papa usa qui tre verbi importanti: «La triade "accompagnare, discernere e integrare" descritta da papa Francesco diventerà il *cantus firmus* della pastorale, se essa vuole davvero raggiungere l'uomo e dischiudere quel cammino che Dio stesso percorre con queste persone» (card. R. Marx, citato in SALA, *La recezione*, cit., 249).

<sup>37</sup> Cf. i timori di alcuni, ben espressi ad esempio in R.L. BURKE, «*Amoris laetitia* non è magistero, lo dice papa Francesco», in [www.lanuovabq.it/it/articoli-burke-amoris-laetitia-va-accolta-con-rispetto-ma-non-e-magistero-lo-dice-papa-francesco-15838.htm](http://www.lanuovabq.it/it/articoli-burke-amoris-laetitia-va-accolta-con-rispetto-ma-non-e-magistero-lo-dice-papa-francesco-15838.htm) (consultato il 26.06.2016).

<sup>38</sup> In merito ricordiamo anche la ricca riflessione blondeliana sull'azione, la sua portata teorica, la sua apertura sulla trascendenza: cf. M. BLONDEL, *L'azione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1993; cf. anche H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2009.

Quest'attenzione ai destinatari e alla storicità del loro agire emerge continuamente. Solo a titolo di esempio<sup>39</sup>:

Stentiamo anche a dare spazio alla coscienza dei fedeli, che tante volte rispondono quanto meglio possibile al vangelo in mezzo ai loro limiti e possono portare avanti il loro personale discernimento davanti a situazioni in cui si rompono tutti gli schemi. Siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle (AL 37).

In alcuni paesi, molti giovani «spesso sono indotti a rimandare le nozze per problemi di tipo economico, lavorativo o di studio [...]». Abbiamo bisogno di trovare le parole, le motivazioni e le testimonianze che ci aiutino a toccare le fibre più intime dei giovani, là dove sono più capaci di generosità, di impegno, di amore e anche di eroismo, per invitarli ad accettare con entusiasmo e coraggio la sfida del matrimonio (AL 40).

La sfida di *Amoris laetitia* è proporre il vangelo della famiglia realizzando l'articolazione tra queste diverse dimensioni: si tratta di un obiettivo che viene delineato, non certo esaurito. Attraverso il riferimento a *Evangelii gaudium* – il tempo è superiore allo spazio (EG 222-225) – il testo ricorda che nella «tensione bipolare tra pienezza e limite» occorre tener presente l'orizzonte, intraprendere i percorsi possibili e la strada lunga<sup>40</sup>.

Il «tempo», considerato in senso ampio, fa riferimento alla pienezza come espressione dell'orizzonte che ci si apre dinanzi, e il momento è espressione del limite che si vive in uno spazio circoscritto [...]. Questo principio permette di lavorare a lunga scadenza, senza l'ossessione dei risultati immediati. Aiuta a sopportare con pazienza situazioni difficili e avverse, o i cambiamenti dei piani che il dinamismo della realtà impone (EG 222-223).

In tale prospettiva le pratiche pastorali, individuate anche come risposta a temi scottanti, non possono che essere interlocutorie e l'esortazione una proposta che apre un processo piuttosto che un'indicazione che impone soluzioni.

#### 4. A modo di postilla

«Sulla donna, la figura materna e paterna e la questione del *gender*, il testo ha la sua parte più debole, dovuta anche al fatto che il Sinodo sostanzialmente non ha

---

<sup>39</sup> Cf. in partic. l'impostazione dell'intero capitolo II di AL.

<sup>40</sup> «Ricordando che il tempo è superiore allo spazio, desidero ribadire che non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero. [...] in ogni paese o regione si possono cercare soluzioni più inculturate, attente alle tradizioni e alle sfide locali. Infatti, "le culture sono molto diverse tra loro e ogni principio generale [...] ha bisogno di essere inculturato, se vuole essere osservato e applicato"» (AL 3).



discusso questi temi, complice la debolezza teologica di gran parte dei vescovi»<sup>41</sup>.

Un giudizio piuttosto drastico, che tuttavia pone una questione reale: l'esortazione parla di amore nella famiglia, che nasce dall'unione di un uomo e di una donna<sup>42</sup>. Come sono pensati i due, nella loro reciprocità e nella loro differenza<sup>43</sup>?

Tutto il testo è intessuto di riferimenti a questi temi, con un piccolo spazio specifico nel secondo capitolo, in cui sono presenti tre numeri dedicati rispettivamente a *I diritti delle donne e l'emancipazione femminile*; *La figura del padre*; *L'ideologia gender* (AL 54-56).

Riservare uno spazio al tema dell'emancipazione femminile, riconoscendone la positività, significa implicitamente affermare l'ampio cammino di ripensamento della propria figura e del proprio ruolo intrapreso dalle donne ormai da più di un secolo, e ancora *in fieri*.

A questo cammino la chiesa ha di certo contribuito, specialmente in passato: «Per secoli, solo nell'ambito del cristianesimo le donne hanno potuto studiare, parlare, contribuire alla costruzione della tradizione culturale»; oggi, paradossalmente, sembra che essa fatichi più di un tempo a «spiegare e realizzare al suo interno l'uguaglianza nella differenza»<sup>44</sup>. In ogni caso, negli ultimi tempi l'attenzione al ruolo delle donne è particolarmente viva, anche se ancora stentano a emergere scelte concrete che ne valorizzino la presenza<sup>45</sup>.

La stessa cosa non si può dire riguardo alla figura maschile. La maschilità sembra essere, in massima parte, ancora considerata scontata. Non è casuale che sia il ruolo paterno, e non la maschilità in sé, a emergere come problematico: «Molti uomini sono

---

<sup>41</sup> M. FAGGIOLI, *La svolta pastorale di papa Francesco su amore, matrimonio e famiglia*, consultabile in [www.huffingtonpost.it/massimo-faggioli/la-svolta-pastorale-di-papa-francesco-su-amore-matrimonio-e-famiglia\\_b\\_9641144.html](http://www.huffingtonpost.it/massimo-faggioli/la-svolta-pastorale-di-papa-francesco-su-amore-matrimonio-e-famiglia_b_9641144.html) (consultato il 10.06.2016). Sulla presenza di questo tema al Sinodo cf. anche L. SCARAFFIA, *Dall'ultimo banco. La chiesa, le donne, il sinodo*, Marsilio, Venezia 2016; R. TORTI, *Donne e uomini nella relazione finale del Sinodo 2015*, reperibile in [www.teologhe.org/wp-content/uploads/2016/04/Rita-Torti-Donne-e-uomini-nella-Relazione-finale-del-Sinodo-2015.pdf](http://www.teologhe.org/wp-content/uploads/2016/04/Rita-Torti-Donne-e-uomini-nella-Relazione-finale-del-Sinodo-2015.pdf) (consultato il 3.06.2016).

<sup>42</sup> La prospettiva qui assunta riconosce nella differenza sessuale la base ineludibile della famiglia. La discussione sulla possibile parificazione di altre unioni all'istituto familiare, oggetto di un dibattito pubblico anche molto aspro, esula dagli intenti dell'articolo.

<sup>43</sup> A proposito della differenza sessuale, Sequeri affermava: «Si tratta, in verità, nell'odierno passaggio d'epoca, di un argomento sistemico. In altri termini, il tema impone ormai una riconfigurazione della questione antropologica in quanto tale» (P. SEQUERI, *Snodo epocale*, in *L'Osservatore romano* del 02.01.2014, consultabile in [www.osservatoreromano.va/it/news/snodo-epocale](http://www.osservatoreromano.va/it/news/snodo-epocale) [consultato il 25.03.2016]).

<sup>44</sup> SCARAFFIA, *Dall'ultimo banco*, cit., 27; 105.

<sup>45</sup> A solo titolo di esempio, cf. EG 103-104; anche dal versante teoretico la strada da fare è ancora molta, specialmente nella direzione dell'ascolto delle voci femminili.

consapevoli dell'importanza del proprio ruolo nella famiglia e lo vivono con le qualità peculiari dell'indole maschile. L'assenza del padre [...] può essere fisica, affettiva, cognitiva e spirituale» (AL 55).

I passaggi in cui è adombrata una prospettiva di ripensamento si muovono ancora in un orizzonte piuttosto angusto: «Perciò è possibile, ad esempio, che il modo di essere maschile del marito possa adattarsi con flessibilità alla condizione lavorativa della moglie. Farsi carico di compiti domestici o di alcuni aspetti della crescita dei figli non lo rendono meno maschile, né significano un fallimento, un cedimento o una vergogna» (AL 286).

Questo si rispecchia nella riflessione, ancora fragile, sulla questione del *genere*<sup>46</sup>. Nel suo significato più completo *genere* è una categoria analitico-critica che, tra l'altro, apre alla constatazione che non si possono comprendere le donne se non si studiano contemporaneamente gli uomini, e viceversa<sup>47</sup>. Una nuova luce su maternità e paternità, una piena valorizzazione di questi ruoli fondamentali, ne costituisce lo sviluppo necessario.

È urgente che teologi e teologhe siano coinvolti, insieme, in un più ampio lavoro su questi temi. Le voci *diverse*, in reciproco ascolto, eviteranno il rischio di estremizzazioni e ideologie e arricchiranno la comprensione di questi aspetti centrali nella poliedricità che caratterizza l'umano<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> La categoria sembra ricondotta tendenzialmente nel quadro di un'ideologia; il riferimento implicito (in partic. AL 54), rimanda alle posizioni di J. BUTLER, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

<sup>47</sup> Per un approccio equilibrato, cf. L. VANTINI, *Genere*, EMP, Padova 2015; A. FUMAGALLI, *La questione gender. Una sfida antropologica*, Queriniana, Brescia 2015.

<sup>48</sup> «Il modello non è la sfera, che non è superiore alle parti, dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e l'altro. Il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità» (EG 236); papa Francesco ha utilizzato l'immagine del poliedro anche per descrivere la discussione sinodale: cf. AL 4.

## Un percorso di ricerca originale: il seminario-laboratorio

---

Assunta Steccanella

Il modo di procedere dialogico è la via per giungere là dove si formano i paradigmi, i modi di sentire, i simboli, le rappresentazioni delle persone e dei popoli. Giungere là – come “etnografi spirituali” dell’anima dei popoli, diciamo – per poter dialogare in profondità e, se possibile, contribuire al loro sviluppo con l’annuncio del Vangelo del Regno di Dio, il cui frutto è la maturazione di una fraternità sempre più dilatata ed inclusiva<sup>49</sup>.

Fin dalla sua costituzione la Facoltà Teologica del Triveneto cerca e promuove il dialogo con le Chiese locali e con la prassi pastorale che si sviluppa nel territorio a cui afferisce, in una riflessione caratterizzata dal continuo confronto interdisciplinare<sup>50</sup>. A questo scopo sono finalizzate numerose iniziative, tra cui merita una speciale menzione il seminario-laboratorio: si tratta di un corso dal carattere originale, tipico della nostra realtà accademica e caratterizzante il ciclo di Licenza nelle specializzazioni di teologia pastorale e teologia spirituale. Viene proposto in ciascun anno accademico e ne orienta lo sviluppo, in quanto la questione che approfondisce viene poi ripresa anche in numerosi corsi tematici, che la avvicineranno secondo le proprie specifiche coordinate<sup>51</sup>.

Gli ambiti di riflessione privilegiati sono rappresentati dal tema della famiglia, dei giovani, della parrocchia nella sua complessità, con attenzione alla prassi di annuncio nelle sue diverse forme.

Si tratta di un lavoro che si svolge secondo uno stile sinodale, in cui si sollecita costantemente l’attenzione a mantenere aperta la propria riserva critica, per non cedere alla tentazione di ‘applicare’ soluzioni preconfezionate a una realtà complessa ma per cercare di leggerne il senso evangelico, alla ricerca dei “segni dei tempi”.

---

<sup>49</sup> FRANCESCO, Disc. *La teologia dopo Veritatis gaudium nel contesto del Mediterraneo* (21 giugno 2019).

<sup>50</sup> In questo senso, il lavoro si sviluppa da sempre secondo le coordinate riportate in FRANCESCO, Esort. Ap. *Veritatis Gaudium* (29 gennaio 2018), in part. n. 4.

<sup>51</sup> Per es. il seminario-laboratorio in teologia pastorale dell’A.A. 2023-24 si intitola *Una Chiesa che forma. Oltre la catechesi, prassi e criteri per una formazione possibile in parrocchia*; la specializzazione in spirituale, invece, *Interiorità e percorsi formativi alla spiritualità*. Il tema della formazione diviene trasversale alle proposte di molti altri corsi.

Leggerli «non significa spiritualizzare il reale: è nella concretezza e nella loro piena densità che gli eventi sono ‘segni’ ed è in tale concretezza che devono essere in primo luogo ascoltati e compresi»<sup>52</sup>.

## 1. Sviluppo della proposta

Il seminario-laboratorio si sviluppa in un registro articolato, secondo le coordinate della teologia pratica pastorale: gli elementi criteriologici sono posti in dialogo con la prassi, così come si presenta nel territorio del Triveneto, muovendosi entro la prospettiva del binomio *pratico-pratiche*.

Questa opzione epistemologica implica l’assunzione della centralità dell’agire umano nel processo conoscitivo, poiché riconosce il rimando reciproco tra la situazione concreta e la precomprensione teorica che, in essa, si esprime e, attraverso essa, si evolve.

Nell’agire, inoltre, non solo si intrecciano ed interagiscono l’attività noetica e la capacità esecutiva<sup>53</sup>: la percezione concreta di ciascuno, la tensione ad agire in base a un obiettivo, la componente emotiva implicata in ogni scelta, coinvolgono libertà e volontà del soggetto, ossia la sua coscienza. In questo intreccio di dimensioni consiste l’istanza del *pratico*, che si coglie e si esprime nelle singole *pratiche* senza esaurirsi in esse: si avverte, infatti, sempre uno *scarto* per cui ciò che viene realizzato è diverso da ciò che era inteso; e ciò che si intende è oltre quanto effettivamente si realizza. In tale *scarto* può insinuarsi l’intuizione dell’ulteriorità del reale, irriducibile a ogni tentativo di padroneggiarlo. Le pratiche pastorali, allora, non possono che essere provvisorie, chiamate a svilupparsi in ascolto di Dio e dell’uomo, e quindi a evolversi continuamente<sup>54</sup>.

Su questa impostazione di fondo si struttura l’intero percorso laboratoriale, che si snoda mettendo in circolo prassi riflessiva/ricognitiva, nuclei concettuali, prassi progettuale. Concretamente la scansione degli incontri segue il metodo del discernimento pastorale, rielaborato nel dialogo tra le coordinate classiche – vedere, giudicare,

---

<sup>52</sup> M.-D. CHENU, *La Chiesa nel mondo. I segni dei tempi*, Vita e Pensiero, Milano 1965, 17.

<sup>53</sup> Nell’ampia e ricca riflessione sul tema dell’agire che segna la storia della filosofia ricordiamo, a puro titolo di esempio, la proposta blondeliana sull’azione, la sua portata teorica, la sua apertura sulla trascendenza: cf. M. BLONDEL, *L’azione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

<sup>54</sup> La pastoraltà consiste essenzialmente nell’idea che «non c’è annuncio del Vangelo di Dio senza farsi carico del destinatario» (CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II*, in A. MELLONI-G. RUGGIERI (a cura), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009, 56): questo implica che ogni agire pastorale si sviluppi assumendo questa duplice apertura.

agire – che in diverso modo sono alla base delle proposte metodologiche sviluppate in ambito italiano<sup>55</sup>, e la prospettiva del *pratico*.

Ne risulta un processo che si articola in tre momenti, considerati separatamente solo per ragioni didattiche ma che, nel loro sviluppo concreto, si richiamano continuamente: *apertura nella prassi, discernimento pratico, progetto delle pratiche*<sup>56</sup>.

Si tratta di una proposta metodologica che presenta alcuni vantaggi: in primo luogo è di immediata comprensione, caratteristica che ne rende agevole l'utilizzo, come processo di carattere scientifico, nella lettura di singole esperienze territoriali, ovviando al rischio sempre latente dell'improvvisazione<sup>57</sup>; integrare la classica terna vedere-giudicare-agire, interpretando i dati prassici e teoretici nella prospettiva del *pratico*, consente di correggere alcuni limiti in diverso modo rilevati dalla riflessione teologico-pratica, come la separazione troppo netta che caratterizzerebbe i tre momenti<sup>58</sup>.

Questa scelta, che immediatamente si configura come di carattere metodologico, in realtà è genetica e strutturale. Ha la sua radice prima nello *stile* inaugurato al Concilio Vaticano II grazie a Giovanni XXIII, e traducibile nell'idea di *pastoralità*: il termine indica la complessità e la ricchezza di una riflessione teologica che si sviluppa, nella sua globalità, come esperienza «doppiamente aperta», complessa perché implica «un medesimo e duplice ascolto del vangelo e di ciò che fa vivere il cuore umano e le culture del nostro tempo»<sup>59</sup>.

Di seguito vengono ripercorsi i passaggi del discernimento pastorale che scandiscono il seminario-laboratorio. Per motivi redazionali vengono riportati schematicamente,

---

<sup>55</sup> Cf. S. LANZA, *La teologia pastorale secondo la "scuola lateranense"*, in A.A. V.V., *La teologia pastorale oggi*, LUP, Città del Vaticano 2010, 13-64; M. MIDALI, *Teologia pratica 5. Per un'attuale configurazione scientifica*, LAS, Roma 2011. Cf. anche G. TRENTIN-L. BORDIGNON, *Teologia pastorale in Europa. Panoramica e approfondimenti*, Messaggero, Padova 2002, testo classico, frutto della riflessione della facoltà Teologica del Triveneto.

<sup>56</sup> I tre momenti possono essere diversamente nominati, per es. *momento kairologico, criteriologico, prasseologico*; oppure *osservare, riflettere, progettare*.

<sup>57</sup> Le categorie su cui si sviluppa, *vedere-giudicare-agire*, entrano spontaneamente nelle prassi decisionali quotidiane e vengono assunte dal magistero, in modo più o meno esplicito, in molti pronunciamenti. Strutturano p. es. la costituzione pastorale *Gaudium et spes*, ma compaiono anche in testi degli episcopati locali, come nel documento conclusivo di Aparecida (cf. CONFERENZA EPISCOPALE DELL'AMERICA LATINA, *Discepoli e Missionari di Gesù Cristo, affinché in Lui abbiano Vita*, Documento conclusivo V Conferenza Generale, Aparecida 13-31 maggio 2007, LEV, Città del Vaticano 2012) o, per restare a livello triveneto, nella lettera pastorale a conclusione del Sinodo diocesano di Treviso: «La metodologia usata per il Cammino Sinodale è stata quella, classica e assai diffusa, del *vedere-giudicare-agire*» (G.A. GARDIN, *Lett. Past. Per una Chiesa in cammino*, Ed. San Liberale, Treviso 2018, 24).

<sup>58</sup> Cf. A. TONIOLO, *Prassi e teoria nel progetto teologico*, in *Credere Oggi* 174 (2009), 54-68.

<sup>59</sup> CH. THEOBALD, *L'avvenire del Concilio. Nuovi approcci al Vaticano II*, Dehoniane, Bologna 2016, 35-36.

anche se in sede di studio ne viene sottolineata e agita a più riprese la reciproca coappartenenza.

### **1.1 Primo tempo - Apertura nella prassi: in ascolto**

Il metodo si sviluppa a partire da un antefatto, che rimane a livello implicito ma che non per questo è meno importante. Gli studenti sono provocati a interrogarsi sulla propria posizione rispetto al tema del percorso, come già hanno fatto i docenti intraprendendone la progettazione; le domande che vengono loro poste sono molto dirette: “Che cosa pensi di questo tema? Hai esperienze pastorali in cui esso è in gioco? Quali sono le tue attese, cosa ti aspetti dal corso?”.

Vengono invitati a rispondere per iscritto, lasciando un congruo spazio di tempo per la riflessione. Non si tratta di un passaggio i cui esiti saranno poi condivisi, ma della necessaria messa a tema di precomprensioni che, se non fatte emergere, agiscono a livello precritico influenzando la capacità di giudizio. Ciascun soggetto dell’azione pastorale è, infatti, chiamato ad agire innanzitutto in un ascolto *ad intra*, per definire il modo con cui accosta il reale, i pregiudizi che porta con sé, a livello individuale e comunitario<sup>60</sup>.

Il cammino entra poi nel vivo con la fase di ascolto della realtà ecclesiale, per definire in quale modo le diverse strutture pastorali accostino il reale e cogliere le precomprensioni teoretiche che traspaiono nei discorsi e nelle prassi. Non è un’azione che si sviluppa a livello generico, ma attraverso l’incontro e la testimonianza dei protagonisti di alcune esperienze puntuali, a carattere parrocchiale, diocesano o associativo, che aiutino a far emergere domande e questioni in gioco, la *ratio* che guida alcune prassi, il loro riflesso nella vita comunitaria.

In un passaggio successivo, con l’aiuto delle scienze umane, l’ascolto si sporge sulla realtà socio-culturale nel suo complesso: si guarda alle relazioni, al contesto in cui si strutturano, ai contenuti proposti, avvicinati dal punto di vista psicologico e sociologico.

---

<sup>60</sup> Alludiamo qui al concetto di circolo ermeneutico, elaborato da Heidegger nel celebre paragrafo 32 di “Essere e tempo” e poi ripreso da Gadamer: la possibilità di conoscere «è afferrata in modo genuino solo se l’interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo, è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano 1976<sup>13</sup>, 195). Per il ruolo dell’ascolto in teologia e non solo, mi permetto di rimandare a A. STECCANELLA, *Ascolto attivo. Nella dinamica della fede e nel discernimento pastorale*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2020.

## 1.2 Secondo tempo - *Discernimento pratico*

Nel secondo tempo quanto acquisito nell'apertura al reale viene approfondito cercando di realizzare una *lettura cristologica della realtà alla luce dello Spirito*<sup>61</sup>.

Il quadro generale emerso nel primo passaggio viene ripreso, operandone una lettura teologica, biblica, magisteriale. Vengono invitati docenti delle diverse discipline, che propongono la propria *lectio* e offrono una bibliografia adeguata all'approfondimento personale.

Gli studenti sono invitati a tener presenti le precomprensioni individuate in apertura, per verificare se e come stiano evolvendo. È chiaro che nel breve spazio di un corso, così denso di contenuti, non sarà possibile approfondire tutte le coordinate in gioco, in particolare a proposito di in temi che si presentano sempre (e vengono scelti in quanto) complessi, per i quali occorrerebbe un approccio più ampio. L'intento però è di offrire agli studenti elementi criteriologici molteplici e sollecitazioni ad ampliare la propria ricerca, per introdurli alla prospettiva interdisciplinare che non è di immediato apprendimento.

## 1.3 Terzo tempo - *Progetto delle pratiche*

Dopo l'ampia raccolta di dati, prassici e criteriologici, l'analisi si sposta sul territorio. Gli studenti sono condotti ad avvicinare criticamente alcune realtà locali in cui si realizza la pratica oggetto dell'analisi (p. es. una parrocchia e il suo cammino con i giovani, qualche proposta diocesana, il cammino di una associazione...), per coglierne le coordinate fondamentali e gli eventuali elementi da promuovere e/o da integrare.

Il lavoro si svolge in piccoli gruppi, viene chiesta una prima restituzione in aula durante la quale i docenti e gli altri studenti sottoporranno osservazioni e indicazioni per il prosieguo del lavoro. Infine ciascun gruppo produce un elaborato strutturato secondo le coordinate metodologiche della teologia pratica e finalizzato a far emergere le coordinate maggiori – sia critiche che propositive – che sono state individuate.

Il passaggio conclusivo costituisce il tentativo di tradurre in indicazioni operative quanto scoperto ed approfondito attraverso il lavoro interdisciplinare, le ricerche sul territorio, i lavori di gruppo e i confronti con i docenti. Non si tratta di mettere a punto proposte originali (anche se a volte questo è stato possibile), ma di raccogliere provocazioni, acquisizioni, esigenze emerse durante il percorso di studio e di ricerca, per offrire alcune macro coordinate operative da considerare nella progettazione e nell'azione corrente.

---

<sup>61</sup> Cf. G. ANGELINI, *La categoria del discernimento*, in *Rivista del clero italiano*, 57 (1986), 646-655; cf. anche A. MATTEO (a cura), *Il discernimento. "Questo tempo non sapete valutarlo?" (Lc 12,56)*, Urbaniana University Press, Roma 2018.

Poiché la totalità degli studenti è impegnata attivamente nell'azione pastorale, l'auspicio è che un simile lavoro possa tradursi in buone prassi e, proprio a partire dalla vita delle comunità locali, in un ulteriore arricchimento della riflessione teologica, promuovendo una più intensa, feconda, vitale circolarità tra queste diverse dimensioni dell'agire ecclesiale.

## 2. I risultati della ricerca

L'esperienza del seminario-laboratorio caratterizza il ciclo di studi di Licenza della Facoltà fin dalla sua costituzione. I risultati della ricerca di molti di questi laboratori sono stati raccolti in alcune pubblicazioni: la loro lettura consente di verificare l'evolversi continuo del metodo, che con il suo sviluppo ha influenzato anche la proposta epistemologica delle specializzazioni in teologia pastorale e spirituale.

Il piano di studi, infatti, è stato recentemente rivisto incrementando il rapporto con il testo sacro, per favorire un pensiero che si muova strutturalmente in dialogo con la parola di Dio e promuova l'animazione biblica dell'intera pastorale<sup>62</sup>.

Tale prospettiva è ancora aperta e il prossimo seminario-laboratorio rappresenterà un ulteriore momento di crescita<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> La prospettiva di *Dei Verbum* 24 sulla scrittura come anima della teologia viene declinata secondo le coordinate presenti in X. MATOSES-G. BENZI-S. PUYKUNNEL, *L'animazione biblica dell'intera pastorale. Fondamenti, approfondimenti e prospettive*, LAS, Roma 2020.

<sup>63</sup> Per la descrizione puntuale della proposta per l'A.A. in corso rimandiamo al sito della Facoltà: <http://www.fttr.it>.



## Fonti dei testi

---

### Parte prima

- R. TOMMASI, *Il pratico, le pratiche, l'esistenza*, in *Studia patavina* 59 (2012/1) 35-48.
- E. CONTI, *La rilevanza del pratico per l'antropologia filosofica*, in *Studia patavina* 59 (2012/1) 21-34.
- G. BONACCORSO, *Il «pratico» in teologia secondo la prospettiva antropologica*, in *Studia patavina* 59 (2012/3) 687-704.
- G. TRABUCCO, *L'estetico, il pratico e il poetico. Per un possibile chiarimento*, in *Studia patavina* 65 (2018/3) 469-482.

### Parte seconda

- G. ROUTHIER, *L'ecclesiologia come teologia pratica*, in *Studia patavina* 59 (2012/1) 131-149.
- R. TOMMASI, *Teologia pastorale e istanze del pratico. La riflessione teologico-pastorale nella Ftr*, in *Studia patavina* 58 (2011/3) 557-573.
- A. TONIOLO, *L'istanza del «pratico» in teologia*, in *Studia patavina* 59 (2012/1) 9-19.
- P. ASOLAN, *Il coefficiente pratico-ecclesiale del sapere teologico e la teologia pastorale*, in *Studia patavina* 59 (2012/1) 103-118.
- H. WINDISCH, *Rilevanza e interpretazione del pratico e delle pratiche in teologia pastorale*, in *Studia patavina* 59 (2012/1) 119-129.

### Parte terza

- R. TOMMASI, *Prospettive per la teologia dal Proemio della Veritatis gaudium*, in *Studia patavina* 65 (2018/3) 501-515.
- G. MAZZOCATO, *Il tema del "pratico" a procedere dall'ambito liturgico, spirituale e pastorale della vita ecclesiale*, in *Studia patavina* 65 (2018/3) 425-429.
- A. STECCANELLA, *La pastoraltà in Amoris laetitia. Radici conciliari e sviluppo «pratico»*, in *Studia patavina* 63 (2016/3) 659-672.

## Autori

---

ASOLAN PAOLO, docente di Teologia pastorale e preside dell'Istituto Pastorale *Redemptor hominis*, Pontificia Università Lateranense, Roma.

BONACCORSO GIORGIO, docente di ermeneutica della tradizione spirituale, Facoltà teologica del Triveneto.

CESCHIA MARZIA, docente di teologia spirituale, Facoltà teologica del Triveneto.

CONTI ERMENEGILDO, docente di filosofia, Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano.

MAZZOCATO GIUSEPPE, docente straordinario, cattedra di teologia morale, Facoltà teologica del Triveneto.

PESCE FRANCESCO, docente ordinario, cattedra di teologia pastorale, ISSR "Giovanni Paolo I" - Facoltà teologica del Triveneto,

ROUTHIER GILLES, docente di ecclesiologia e direttore del ciclo di dottorato in teologia pratica, Université Laval, Québec.

STECCANELLA ASSUNTA, docente straordinario di teologia pastorale e direttrice del ciclo di licenza in teologia pastorale, Facoltà teologica del Triveneto.

TOMMASI ROBERTO, docente ordinario, cattedra di filosofia, Facoltà teologica del Triveneto.

TONIOLO ANDREA, docente ordinario, cattedra di teologia fondamentale e preside della Facoltà teologica del Triveneto.

TRABUCCO GIOVANNI, docente incaricato di teologia fondamentale, Facoltà teologica del Triveneto e Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale.

WINDISCH HUBERT, docente di Teologia pastorale, Theologische Fakultät Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg.

## Bibliografia ragionata

---

### 1. Per approfondire

#### *Teologia pastorale*

- BRESSAN L., *La prospettiva dell'engendrement come stimolo alla teologia pratica*, in «Teologia» 32 (2007), 382-391.
- BROWNING D.S., *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*, Fortress, Minneapolis 1996.
- LANZA S., *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, Edizioni OCD, Morena 2005.
- LANZA S., *Introduzione alla Teologia Pastorale. 1- Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1991.
- LANZA S., *La teologia pastorale secondo la "scuola lateranense"*, in A.A. V.V., *La teologia pastorale oggi*, LUP, Città del Vaticano 2010, 13-64.
- METTE N.-STEINKAMP H., *Scienze sociali e teologia pratica*, Queriniana, Brescia 1993 (originale tedesco del 1983).
- MIDALI M., *Teologia pratica 5. Per un'attuale configurazione scientifica*, LAS, Roma 2011.
- PARMENTIER É., *La théologie pratique. Analyses et perspectives*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2008.
- ROUTHIER G.-VIAU M. (edd.), *Précis de théologie pratique*, Lumen Vitae-Novalis, Bruxelles-Montréal 20072.
- SEVESO B., *La pratica della fede. Teologia pastorale nel tempo della Chiesa*, Glossa, Milano 2010.
- TONIOLO A., *Cristianesimo e mondialità: verso nuove inculturazioni?*, Cittadella Editrice, Assisi 2020.
- TRENTIN G.-BORDIGNON L. (a cura), *Teologia Pastorale in Europa. Panoramica e approfondimenti*, EMP, Padova 2003.
- VAN DER VEN J.A., *Practical Theology. An Empirical Approach*, Kok Pharos, Kampen 1993.
- ZULEHNER P.M., *Teologia pastorale*, 4 voll., Queriniana, Brescia 1992.

#### *Teologia spirituale*

- ASTI F., *Teologia della vita mistica. Fondamenti, dinamiche, mezzi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.

- BERTULETTI A.-BOLIS L.E.-STERCAL C. (a cura), *L'idea di spiritualità*, Glossa, Milano 1999.
- BOLIS E., *Storia e storie della spiritualità. Nodi teorici e prospettive di ricerca*, in «Teologia» 26 (2001) 213-237.
- CANOBBIO G.-CODA P. (a cura), *La teologia del XX secolo. Un bilancio, III. Prospettive pratiche*, Città Nuova, Roma 2003.
- GARCIA J.M., *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, LAS, Roma 2013.
- MOIOLI G., *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano 1992.
- MOIOLI G., *Temi cristiani maggiori*, Glossa, Milano 1992.
- MONTANARI A. (ed.), *I sensi spirituali. Tra corpo e Spirito*, Glossa, Milano 2012.
- RAMINA A.-TOMMASI R.-TRABUCCO G., *L'esperienza cristiana. Percorsi di filosofia, teologia e spiritualità*, Glossa Milano 2016.
- TRABUCCO G., *La salvezza in uno sguardo. Riflessioni tra estetica, teologia e spiritualità*, Aracne, Roma 2020.
- TRABUCCO G., *La verità della fede. Spunti di teologia spirituale*, Glossa, Milano 2001.

## 2. Testi prodotti a partire dai Seminari-laboratori di Teologia pratica (in ordine cronologico)

- SORAVITO L.-BRESSAN L. (a cura), *Il rinnovamento della parrocchia in una società che cambia*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2007.
- DIANIN G.-PELLIZZARO G. (a cura), *La famiglia nella cultura della provvisorietà*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2008.
- FALAVEGNA E.-VIVIAN D. (a cura), *La trasmissione della fede oggi. Iniziare alla vita cristiana, dono e compito*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2011.
- BARBI A.-ROMANELLO S. (a cura), *La narrazione nella e della Bibbia. Studi interdisciplinari nella dimensione pragmatica del linguaggio biblico*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2012.
- DEL MISSIER G. (a cura), *Vulnerabile e preziosa. Riflessioni sulla famiglia in situazioni di fragilità*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2014.
- FALAVEGNA E. - VIVIAN D. (a cura), *Generare alla fede. Per una verifica dei cammini di iniziazione*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2017.
- PESCE F. - STECCANELLA A. (a cura), *Verso il matrimonio cristiano. Laboratorio di discernimento pastorale*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2018.
- STECCANELLA A. (a cura), *Scelte di vita e vocazione. Tracce di cammino con i giovani*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2019.
- STECCANELLA A.-VOLTOLIN L. (a cura), *Giovani, fede, multimedia. Evangelizzazione e nuovi linguaggi*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2022.

## Profilo del curatore

Francesco Pesce è docente ordinario di Teologia pastorale presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Giovanni Paolo I" di Belluno, Treviso e Vittorio Veneto collegato con la Facoltà teologica del Triveneto. È direttore del Centro della Famiglia, istituto di cultura e pastorale di Treviso.

Tra le sue ultime pubblicazioni: *Hanno una storia. Un accompagnamento verso il matrimonio* (2020); *Alta fedeltà. Il matrimonio cristiano e la coppia felice e generativa* (2022); *Amare per credere. La fede cristiana alla prova delle relazioni* (2023).

## INDICE GENERALE

---

Sommario	5
<i>Andrea Toniolo</i> Presentazione	7
<i>Francesco Pesce</i> Introduzione - Lo studio e la ricerca in teologia. L'impegno di «fare coro»	11
PARTE PRIMA ESPLORAZIONI DEL «PRATICO»	
<i>Roberto Tommasi</i> Il pratico, le pratiche, l'esistenza	15
1. Passivo e attivo	15
2. Pratico e teorico	18
3. Cura e temporalità	19
4. Sé e altro	22
5. La portata antro-po-ontologica del pratico	23
<i>Ermenegildo Conti</i> La rilevanza del pratico per l'antropologia filosofica	28
1. L'impostazione della ricerca	28
2. Il significato di «pratico»	29
3. Arendt, l'azione come inizio	32
4. Foucault, il condizionamento del sociale	34
5. Per una considerazione antropologica del pratico	36
<i>Giorgio Bonaccorso</i> Il «pratico» in teologia secondo la prospettiva antropologica	41
1. L'azione e il corpo (come complessità)	41
1.1 La coscienza come azione alla luce della fenomenologia	42
1.2 La coscienza come azione alla luce delle scienze cognitive	44
1.3 La fede come azione	47
2. L'azione e il linguaggio (come forma)	50
2.1 Il linguaggio verbale come azione	50
2.2 I linguaggi non verbali come azione	52
2.3 La rivelazione come azione	54

<i>Giovanni Trabucco</i>	
L'estetico, il pratico e il poetico. Per un possibile chiarimento	57
1. M. Blondel e il primato dell'azione	58
2. Pastorale, liturgia e spiritualità	63
3. Appunti per un chiarimento	65
PARTE SECONDA	
IL «PRATICO», LA TEOLOGIA E LA CHIESA	
<i>Gilles Routhier</i>	
L'ecclesiologia come teologia pratica	71
Conclusione	86
<i>Roberto Tommasi</i>	
Peculiarità della teologia pratica nel Triveneto	88
1. Un breve cenno storico	88
2. La prospettiva fondamentale: riflessione teologica a partire dalla e finalizzata alla prassi della chiesa	89
3. Il punto focale: l'atto dell'esistenza credente tra «pratico» e «pratiche»	91
4. L'impianto del piano studi: le quattro aree	97
5. Alcuni compiti e questioni aperte	101
<i>Andrea Toniolo</i>	
L'istanza del «pratico» in teologia: pastorale, azione, esperienza	103
1. La rilevanza della questione per la teologia	103
2. La nozione di «pastorale»	104
3. Le categorie di «azione» ed «esperienza»	107
<i>Paolo Asolan</i>	
La dimensione pratica della teologia	112
1. Il coefficiente pratico-ecclesiale del sapere teologico	113
2. La teologia pastorale	119
2.1 Le dimensioni	123
2.2 Le fasi	125
<i>Hubert Windisch</i>	
Rilevanza e interpretazione del pratico e delle pratiche in teologia pastorale	127
1. Sfondi storici della questione	127
2. Caratteristiche della teologia pratica ossia teologia pastorale	131
3. Conseguenze per la prassi pastorale	134
4. Preghiera dell'amorevole cura	135

PARTE TERZA  
PROSPETTIVE

*Roberto Tommasi*

Prospettive per la teologia: «dialogo a tutto campo»	138
1. Genesi, obiettivi, struttura della costituzione apostolica	138
2. Orizzonti e processi aperti dischiusi nel <i>Proemio</i>	140
3. Prospettive per il cammino della teologia e delle istituzioni teologiche	144
3.1 In dialogo con la realtà	144
3.2 In dialogo con gli altri saperi	148
3.3 Le istituzioni accademiche e la missione della Chiesa	150

*Giuseppe Mazzocato*

Il tema del «pratico» a procedere dall'ambito liturgico, spirituale e pastorale della vita ecclesiale	152
---	-----

*Marzia Ceschia*

La teologia spirituale e la dimensione del pratico	156
1. Questioni introduttive	156
2. Il corpo in pratica	159
3. Un'adeguata ermeneutica	162

*Assunta Steccanella*

La pastoralità in <i>Amoris laetitia</i> . Radici conciliari e sviluppo «pratico»	166
1. Sinodo dei vescovi e sinodalità della chiesa in <i>Amoris laetitia</i>	167
2. <i>Amoris laetitia</i> e il Vaticano II	171
2.1 Nel processo di recezione del Concilio	172
2.2 La pastoralità come cifra del documento	173
3. Conclusione: uno sviluppo «pratico»	175
4. A modo di postilla	176

*Assunta Steccanella*

Un percorso di ricerca originale: il seminario-laboratorio	179
1. Sviluppo della proposta	180
1.1 Primo tempo - Apertura nella prassi: in ascolto	182
1.2 Secondo tempo - Discernimento pratico	183
1.3 Terzo tempo - Progetto delle pratiche	183
2. I risultati della ricerca	184

Fonti dei testi	185
Autori	186
Bibliografia ragionata	187
Profilo del curatore	189
Indice generale	190



## PUBBLICAZIONI DIGITALI – Triveneto Theology Press

### FACOLTÀ TEOLOGICA IN RETE

#### SEDE A PADOVA

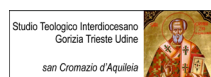


Ciclo Istituzionale  
Ciclo di Specializzazione (Teologia pastorale e Teologia Spirituale)  
Ciclo di Dottorato

#### ISTITUTI TEOLOGICI AFFILIATI (Ita)



Concordia-Pordenone – Studio teologico “Card. Celso Costantini”



Gorizia-Trieste-Udine – Studio teologico interdiocesano



Belluno Feltre -Treviso-Vittorio Veneto – Studio teologico interdiocesano



Verona – Studio teologico “San Zeno”

#### ISTITUTI SUPERIORI DI SCIENZE RELIGIOSE (Issr)



ISSR “Giovanni Paolo I” di Belluno-Feltre, Treviso, Vittorio Veneto



ISSR di Bolzano-Bressanone



ISSR “Santi Ermagora e Fortunato” di Gorizia, Trieste, Udine



ISSR di Padova



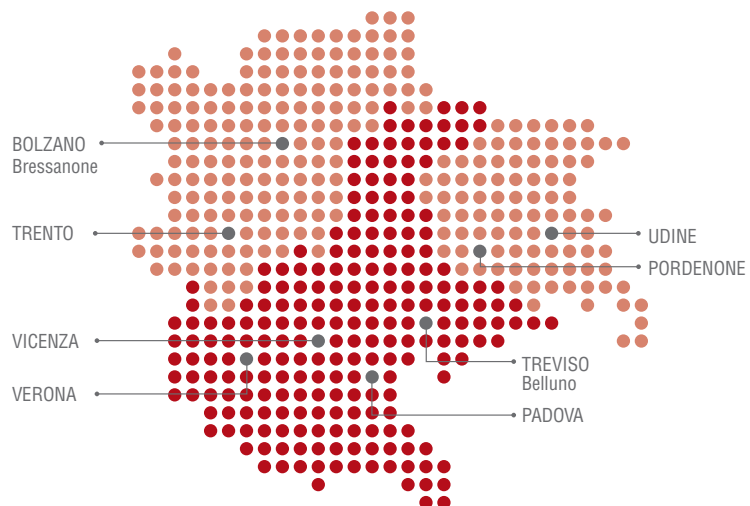
ISSR “Romano Guardini” di Trento



ISSR “San Pietro martire” di Verona



ISSR “Mons. Arnoldo Onisto” di Vicenza



## Triveneto Theology Press

Facoltà Teologica del Triveneto

Via del Seminario, 7 - 35122 Padova

tel. +39 049 664116

segreteria@fttr.it

www.fttr.it

@facoltateologicatriveneto

@fac\_teol\_triven



9 791281 328037