

*Francesco Scanziani **

FORMAZIONE E TEOLOGIA

Lo studio teologico come “atto spirituale”

*Maledetta la conoscenza
che non conduce ad amare*

(Bossuet)¹

SOMMARIO: I. LA TEOLOGIA NELLA FORMAZIONE IN SEMINARIO: PARABOLA DI UN PERCORSO: 1. *Concilio di Trento e la riforma di san Carlo*; 2. *Da Pio X al Vaticano II*; 3. *La svolta del Vaticano II*; 4. *L'ultima tappa: Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis (2016)* – II. FORMAZIONE TEOLOGICA IN SEMINARIO: ALCUNE RESISTENZE: 1. *Teologia e/o spiritualità*; 2. *Teologia e/o pastorale*; 3. *Valutazione e prospettive* – III. TEOLOGIA E FORMAZIONE TEOLOGICA: 1. *Una visione integrale di teologia*; 2. *Formazione: informazione o trasformazione?* 3. *Formazione come con-formazione a Cristo* – IV STIMOLI DI RIFLESSIONE: LE RAGIONI DI UNA SCELTA: 1. *Per una comprensione della verità di Dio: il Dio di Gesù Cristo*; 2. *Per una più obiettiva lettura di sé, nella luce di Dio*; 3. *Per una responsabilità ecclesiale*; 4. *Per abitare il mondo contemporaneo*

I. LA TEOLOGIA NELLA FORMAZIONE IN SEMINARIO: PARABOLA DI UN PERCORSO

Per comprendere il senso e la portata della nuova *Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*. Il dono della vocazione presbiterale (8 dicembre 2016), riguardo all'attuale proposta di collocazione della teologia nella formazione al presbiterato può essere utile contestualizzarla entro le scelte fatte dalla Chiesa a partire dalla nascita del seminario. Una panoramica

* Professore straordinario di Teologia Dogmatica presso il seminario arcivescovile di Milano e incaricato presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano e la Facoltà dell'Italia settentrionale.

¹ «È in primo luogo per la conoscenza religiosa che vale l'esclamazione di Bossuet: “Maledetta la conoscenza che non conduce ad amare!”. Al diavolo le riflessioni, le discussioni, gli studi che non tendono, come diceva Fenelon, “che a fare dei filosofi del cristianesimo e non dei cristiani» (H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, Jaca Book, Milano 1998, 63).

introduttiva, seppure rapida, a questa parabola permetterà di comprendere il percorso che ha condotto fin qui e la sua novità².

1. Concilio di Trento e la riforma di san Carlo

Nella storia della Chiesa «solo due concili ecumenici hanno trattato espressamente della formazione del clero: il *Concilio di Trento* e il *Concilio Vaticano II*»³.

Il primo fissò la decisione di fondare in tutte le diocesi il seminario per gli studi e la formazione dei futuri presbiteri: decreto *De reformatione* (15 luglio 1563), can. 18⁴. Il progetto aveva un obiettivo pratico e direttamente funzionale al ministero: studiare il canto, le feste, le altre materie utili, la sacra scrittura e le omelie dei santi, ciò che serviva per i sacramenti e le confessioni. L'accento cade sul culto e la formazione risulta preparatoria all'esercizio delle funzioni pastorali.

2. Da Pio X al Vaticano II

Secondo Montan, la riforma tridentina verrà attuata pienamente solo con Pio X agli inizi del '900, in quanto non vi era l'obbligo per i chierici di risiedere nei seminari⁵. Testo base fu il *regolamento* di san Carlo, ripreso da san Pio X⁶ e punto di riferimento fino al Vaticano II. Dal punto di vista dei contenuti, «il programma degli studi di filosofia e teologia si strutturava attorno a quattro nuclei fondamentali: *conoscenza del catechismo, dei casi di coscienza, della sacra scrittura e della retorica ecclesiastica*»⁷, integrati da esercitazioni pratiche riguardo la liturgia, i sacramenti, il can-

² Per una sintesi si veda A. MONTAN, «Gli studi nella formazione sacerdotale. Problemi e prospettive», in S. MURATORE (a cura di) *Teologia e formazione teologica. Problemi e prospettive*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1996, 23-53.

³ A. MONTAN, «Gli studi nella formazione sacerdotale», 25.

⁴ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, 750-753.

⁵ Per un quadro generale si veda: M. GUASCO, «La formazione del clero: i seminari», in *Storia d'Italia. Annali 9. La chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, Einaudi, Torino 1986, 629-715; Id., *Seminari e clero nel novecento*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1990.

⁶ *Programma generale degli studi 5.5.1907; Norme per l'ordinamento educativo disciplinare dei seminari d'Italia*, 01.01.1908.

⁷ A. MONTAN, «Gli studi nella formazione sacerdotale», 26.

to e la predicazione. Secondo il *Programma generale* la teologia durava quattro anni (dopo uno di propedeutica, per completare gli studi filosofici) con un quadro globale delle discipline teologiche. Sarà il *Codice di Diritto Canonico* del 1917 a precisare alcuni criteri (cann. 1352-1371). Anzitutto indicava come norma per i chierici una formazione pari alla media della cultura del paese in cui avrebbero esercitato. Poi, richiedeva un biennio filosofico a cui avrebbe fatto seguito un quadriennio teologico, profilando la struttura che arriverà ai nostri giorni.

Dopo il 1931, con la costituzione *Deus scientiarum Dominus* di Pio XI, gli studi assumono la metodologia e i contenuti dei curricula universitari, guadagnando in qualità, a scapito – si lamenterà, poi, – della formazione pratica dei pastori. Entro questa struttura si assisterà a una progressiva aggiunta di corsi: sul salterio (lettera circolare del 5.8.1941), pedagogia, didattica e catechetica (1944); poi, musica (1949), sacra scrittura (1950), sociologia e dottrina sociale cristiana (1961), sino ad un corso di archivistica (1963).

In sintesi, si nota che il modello di formazione passa da una fase più funzionale e pratica, rivolta all'esercizio del ministero, a una maggior ricerca di scientificità e preparazione accademica, con il '900. Evidentemente tali scelte implicano una determinata idea di pastore, la tipologia di ministero a cui deve essere preparato – dunque, un'immagine di Chiesa – così come una valutazione del contesto sociale entro cui si trova a svolgerlo, invocando una formazione culturale all'altezza. Per queste ragioni, nel XX secolo, spicca la crescente ricerca di formazione e competenza. Ne deriva una tendenza problematica e, persino, eccessiva a integrare il percorso con nuove discipline, forse nell'illusione di maggior completezza, ma con il risultato di accumulare ulteriori corsi.

3. La svolta del Vaticano II

Il Concilio Vaticano II si impone, dopo Trento, come un punto di riferimento imprescindibile. Le indicazioni sulla formazione del clero sono raccolte nel decreto *Optatam totius* (28.10.1965), in cui si nota lo sforzo di conservare il modello tradizionale, aggiornandolo però ai tempi presenti. In particolare, viene coinvolta la corresponsabilità degli episcopati locali, per l'attuazione e l'adattamento delle leggi generali ai contesti specifici (OT 1). Il decreto non manca persino di indicare un elenco di materie, raccomandando in particolare la centralità della Scrittura, così che sia ef-

fettivamente «anima della teologia» (OT 16). Di nuovo, si insiste per una formazione che sia corrispondente alla cultura della propria nazione (OT 13 e 15).

L'attuazione di questi principi si avrà con la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 gennaio 1970)⁸, che costituirà la base per i diversi regolamenti nazionali. La formazione intellettuale è dettagliata ai capp. IX-XV: fissa la durata del percorso (biennio filosofico seguito da un quadriennio teologico), l'elenco delle discipline e, di nuovo, la richiesta di adattare la formazione alle diverse culture, esigendola anche dai docenti stessi nello sviluppo dei corsi (art. 64). In seguito alla promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico (1984) si avvia anche la revisione della *Ratio* il cui testo emendato sarà pubblicato il 19 marzo 1985.

Nel frattempo, anche la Conferenza Episcopale italiana aveva approvato la propria *Ratio studiorum* per i seminari. La prima edizione risale al 1972⁹, rivista poi nel 1980¹⁰, seguita da una nuova *Ratio* nel 1984, che ha guidato l'impostazione dei seminari sino ad oggi.

Punto di svolta innovativo nella vicenda postconciliare, resta l'esortazione *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992), dopo il sinodo su *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali* (1990), che, in riferimento al mutato contesto culturale, mette al centro l'itinerario formativo al sacerdozio (n. 3e, 11c). In particolare, il n. 51 fissa alcuni criteri decisivi. Anzitutto la necessità che la formazione intellettuale sia «quanto mai seria» e raggiunga «un livello eccellente». Ciò si giustifica in riferimento alla «natura stessa del ministero ordinato» sia in riferimento alla sfida della nuova evangelizzazione e al contenuto che deve annunciare («i misteri divini» 51b), sia per il contesto culturale (18, 56b, 57) che esige di rendere credibile l'annuncio del vangelo e sappia sostenere un «discernimento cri-

⁸ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, «Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis (6 gennaio 1970)», *AAS* 62 (1970) 321-384, rivista nella nuova edizione del 19 marzo 1985. Per un elenco completo dei documenti romani che attengono alla formazione intellettuale si veda: A. MONTAN, «Gli studi nella formazione sacerdotale», 34-35, a cui merita sia aggiunta *Sapientia Christiana* per le facoltà (15 aprile 1979) della Congregazione per l'educazione cattolica. Pur non toccando direttamente i seminari, non poteva non avere ricadute sul percorso accademico.

⁹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La preparazione al sacerdozio ministeriale. Orientamenti e norme* (22 luglio 1972).

¹⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari* (15 maggio 1980).

tico» di fronte al pluralismo contemporaneo. Questa visione “pastorale” della formazione intellettuale ribadisce l'intento di mantenerla «nell'unità del processo educativo» (51c), così che resti “integrata in un cammino spirituale” di fede, e che contribuisca alla sua crescita: «Attraverso lo studio il futuro sacerdote aderisce alla Parola di Dio, cresce nella sua vita spirituale e si dispone a compiere il suo ministero pastorale» (51c). Si conferma come tesi centrale la concezione unitaria della formazione sacerdotale costruita sulla “integrazione di quattro dimensioni” fondamentali: umana, spirituale, intellettuale e pastorale (nn. 42-57).

Contro ogni rischio di separare o persino contrapporre le dimensioni, una loro sintesi viene efficacemente ritrovata in san Bonaventura:

Nessuno creda che gli basti la lettura senza la compunzione, la speculazione senza la devozione, la ricerca senza lo slancio dell'ammirazione, la prudenza senza la capacità di abbandonarsi alla gioia, l'attività senza la pietà, la scienza senza la carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio non sorretto dalla grazia divina, l'indagine senza la sapienza dell'ispirazione divina (*Itinerarium mentis in Deum*, Prologo, n. 4, cit. in *Pastores dabo vobis*, n. 53).

In questo contesto, si può collocare il poderoso sforzo operato dal seminario di Milano che, sotto la guida del card. C.M. Martini, ha aggiornato il proprio progetto educativo nel 1995¹¹.

4. *L'ultima tappa: Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis (2016)*

L'ultimo tratto di questa parabola che delinea il contesto entro cui ci muoviamo oggi, vede anzitutto una terza edizione della *Ratio nationalis* per i seminari (2006)¹², ad opera della CEI, che dopo venticinque anni intendeva aggiornare la proposta alle esigenze pedagogiche richieste dal mutato contesto culturale e integrare i documenti nel frattempo pubblicati. Il testo include un nuovo *Regolamento degli studi teologici dei seminari maggiori* (cap. IV) che sostituisce quello del 1984.

In questo arco di tempo merita ricordare anche il *motu proprio* di Benedetto XVI, *Ministorum institutio* (2013), oltre ai diversi interventi di papa Francesco che, nel suo ricco magistero, ha stimolato un rinnovamen-

¹¹ SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI MILANO, *La formazione del presbitero diocesano. Linee educative del Seminario di Milano*, Centro Ambrosiano, Milano 1995.

¹² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari* (terza edizione), 4 novembre 2006.

to della formazione. Il punto di approdo rimane la nuova *Ratio* del 2016: Congregazione per il clero, *Il dono della vocazione presbiterale e la sua applicazione nazionale*¹³.

Il documento si caratterizza, anzitutto, perché contestualizza la formazione presbiterale entro l'unico *cammino discepolare* di ogni credente che inizia col battesimo e accompagna l'intera esistenza. La proposta specifica per la formazione del "discepolo sacerdote" distingue una fase iniziale e quella permanente. La prima, che immediatamente ci interessa, si articola in quattro tappe: propedeutica, *discepolare*, *configuratrice* e *pastorale* (n. 3). La seconda e la terza ricoprono fondamentalmente gli studi filosofici e, poi, quelli teologici.

Su questa struttura, unitaria eppur articolata, due ci sembra possano essere gli snodi fondamentali. Anzitutto il criterio nitidamente cristologico: «Ogni sacerdote si senta sempre un discepolo in cammino, bisognoso di una formazione integrale, *intesa come una configurazione a Cristo*» (n. 3) che si rivela il fine di tutto il percorso (n. 89). Assumere la *forma Christi* dà unità al cammino e rimane il riferimento costante verso cui tendere. In secondo luogo, appare evidente lo sforzo di assumere il guadagno di *Pastores dabo vobis*, ossia l'unità delle quattro dimensioni della formazione: umana, spirituale, intellettuale e pastorale. È necessario ormai perseguire ciascuna, ma anche fare lo sforzo di tenerle insieme, nel loro intreccio. In questo modo, il concetto di «formazione integrale» viene ad assumere «la massima importanza» (n. 92).

In questo quadro unitario, si impone la convinzione che la formazione intellettuale, per quanto abbia un suo specifico, non sia separabile dalle altre né riducibile al solo contesto accademico. La relazione è – e dovrebbe rimanere – continua e costitutiva. Lo dimostra l'obiettivo indicato al n. 89: la dimensione intellettuale offre gli strumenti «per comprendere i doni propri dell'essere pastore, per cercare d'incarnarli nel vissuto e per trasmettere il contenuto della fede in modo adeguato». Evidentemente ciò ha senso – e diventa possibile – solo in una dinamica continua di reciprocità tra tutte le dimensioni. A nostro giudizio, questo si propone come criterio di verifica di tutti i tentativi di attuazione. Insomma, almeno in linea di principio, «l'impegno di studio che occupa non poca parte della vita di chi si prepara al sacerdozio, non è affatto una componente esteriore

¹³ Per un commento puntuale del documento si veda il numero monografico di *Seminarios* LXIV (2018).

e secondaria della sua crescita umana, cristiana, spirituale e vocazionale» (*Pastores dabo vobis*, 51c).

A nostro parere, l'integrazione rimane la meta da seguire, mostrando l'interazione costitutiva tra tutti gli elementi in gioco durante l'intero percorso. Se non altro per il fatto che, nella vita, si trovano già intrecciati. Il problema si palesa immediatamente pensando al seminarista che si vedrebbe arrivare messaggi tutt'altro che unificati tra di loro.

La sfida diventa integrare concretamente la formazione intellettuale con le altre, custodendo la sua specificità pur dentro un quadro unitario e cooperando senza rimanere giustapposta. Qui, a nostro parere, emerge una questione che merita di essere affrontata. La si ritrova al n. 117, dove emerge una certa "reciprocità": la formazione intellettuale incide sulla formazione umana e spirituale, ma anche viceversa. Essa, infatti, non può esser relegata «al solo campo delle conoscenze» o a uno «strumento per ricevere maggiori informazioni», così come gli obblighi di studio sono «solo un aspetto, pur non secondario» della formazione. Tuttavia, l'epilogo resta laconico, poiché la declinazione concreta viene rimandata alla *ratio nationalis* (118). Purtroppo, al momento, in Italia siamo ancora in attesa della sua approvazione da parte della Conferenza Episcopale.

II. FORMAZIONE TEOLOGICA IN SEMINARIO: ALCUNE RESISTENZE

La formazione teologica viene dichiarata centrale per la formazione dei futuri ministri della Chiesa. Così risulta concordemente dai documenti, ma andrebbe verificato di volta in volta quanto avvenga. Le esperienze attuali sembrano smentire l'indicazione di principio, lasciandola su un piano teorico.

L'indagine giovanile della Bignardi, ad esempio, bolla senza mezzi termini la dimensione dello studio per la sua astrattezza¹⁴, quasi sconfessandone il valore formativo, poiché appare un impegno mal sopportato. Ciononostante, la proposta scolastica rimane l'attività che nel seminario, almeno materialmente, occupa la maggior parte delle ore.

La questione interpella per primi i docenti, coinvolti in presa diretta, ma anche gli educatori, tutti i responsabili del percorso formativo, e persino i seminaristi stessi, a cui verrebbe chiesto uno sforzo "poco utile" – se

¹⁴ P. Bignardi, «Vita da seminaristi», *Studia Patavina* 69 (2022) 527-540: 531.

non inutile – e che si disaffezionerebbero ulteriormente rispetto alla riflessione teologica. Rischia, infatti, di diventare solo una questione accademica, un obbligo che riempie le giornate di seminario, o persino una perdita di tempo, rispetto ad attività e istruzioni ritenute più urgenti per la futura vita pastorale. La teologia si confermerebbe lontana dalla vita, astratta e teorica non solo rispetto al futuro, ma pure alla formazione attuale, sia spirituale che umana.

Tra le obiezioni possibili due sembrano espressive delle questioni sottese: la contrapposizione tra teologia e pastorale, secondo un modello più “funzionale” di formazione e la tensione tra teologia e spiritualità¹⁵.

1. Teologia e/o spiritualità

Una prima, sottile, tensione che emerge nel percorso di formazione dei seminaristi è la contrapposizione tra teologia e spiritualità, intendendo con questa – in modo ancora generico – l'intera proposta di formazione alla preghiera o alla cosiddetta “vita interiore”. Si vedrebbe in essa il luogo più proprio (forse, più immediato e gratificante) dell'incontro con Dio, mentre nella prima ci si limiterebbe ad un approccio ancora teorico e astratto, che non coinvolgerebbe in una relazione personale. In un simile modello, sembrerebbe più urgente la prima occupazione: perché investire più tempo a scuola che non sui banchi della chiesa? Il ministero non chiederà in futuro di tenere lezioni di teologia, mentre il presbitero dovrà quotidianamente presiedere alla preghiera di una comunità, educare intere generazioni all'incontro con Dio attraverso la liturgia, i momenti comuni e i ritmi personali. Anzi, lui stesso sarà chiamato a custodire questo spazio di frequentazione intima con Dio, per alimentare la propria fede e l'esercizio del ministero. Appare una sproporzione, almeno dal punto di vista quantitativo, tra i due percorsi.

Dietro una simile impostazione si può intravedere uno squilibrio presente in qualche modo nella contrapposizione evangelica tra Marta e Maria (Lc 10,38-42), prese dalla tradizione spirituale a simbolo l'una dell'azione, l'altra della contemplazione. Al di là di una miglior esegesi del

¹⁵ Cf S. PAGANI, «Lo studio della teologia e la formazione al ministero. Racconto di un educatore», *La Scuola Cattolica* 128/2 (2000) 477-505; G. COLOMBO - P. SEQUERI, *Studio della teologia e vita spirituale. Pro manuscripto*, Seminario arcivescovile, Venegono Inferiore (VA) 1992.

testo, fa problema la stessa scelta di fondo che separa i due versanti della spiritualità cristiana e li contrappone tra di loro. Se ciò avviene tra preghiera e carità, non meraviglia di certo che avvenga pure con la teologia, lo studio e la ricerca scientifica.

Il modello ci permette di smascherare come problematica, anzitutto, la separazione tra le dimensioni, impedendo di cogliere l'unità della vita cristiana e il nesso costitutivo tra aspetti che rimangono distinti tra di loro.

Inoltre, entrando nella contrapposizione tra teologia e spiritualità appare in filigrana la storica separazione tra ragione e fede che tanto ha caratterizzato la tradizione cristiana, in particolare l'epoca moderna. Ciò rende plausibile che una certa precomprensione della spiritualità cristiana si nutra ancora di simili chiavi interpretative. In un'inedita conferenza ai seminaristi, l'allora preside della Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale, mons. G. Colombo, stigmatizzava lo schema imposto dall'epoca moderna, da cui deriverebbe che

la fede appartiene al mondo dello spirito, della vita spirituale. La ragione invece appartiene al mondo dell'intelligenza, della vita intellettuale. La vita spirituale è la vita delle virtù, e la coltivazione della virtù è diversa dalla coltivazione dell'intelligenza. Le virtù si coltivano fondamentalmente con la preghiera e con l'ascesi, cioè il rinnegamento di sé. L'intelligenza si coltiva fondamentalmente con lo studio, mentre né la preghiera né l'ascesi possono generalmente supplire alla mancanza dello studio¹⁶.

Se questa è la loro identità, parrebbe coerente la conclusione

che coltivare la vita spirituale è necessario per diventare santi; coltivare quella intellettuale è necessario per diventare dotti. I due campi, i due ambiti, nella loro separatezza, risultano ben disegnati nella loro matrice, nel loro dinamismo e nella loro finalità¹⁷.

In realtà, proprio la teologia contemporanea oggi ha ampiamente smascherato il pregiudizio che stava alla base: «semplicemente il presupposto della separatezza è falso»¹⁸. In questo modo, la ricerca teologica – e, coerentemente, la formazione che ne deriva – non insegue più problematiche

¹⁶ G. COLOMBO, «Perché studiare teologia?», in G. COLOMBO - P. SEQUERI, *Studio della teologia e vita spirituale*, 7.

¹⁷ G. COLOMBO, «Perché studiare teologia?», 8.

¹⁸ G. COLOMBO, «Perché studiare teologia?», 8. Per una ricostruzione della vicenda e una sua interpretazione critica si veda il sintetico testo di G. COLOMBO, *Perché la teologia*, La Scuola, Brescia 1980.

indotte dal modello culturale moderno e la questione si può impostare correttamente recuperando l'unità originaria tra le due, riconoscendo il credere come forma del sapere¹⁹.

Accanto a questa merita sia approfondita l'idea di spiritualità sottesa a un simile impianto. L'odierno contesto multireligioso facilita il confronto e permette di riflettere criticamente sullo specifico cristiano. Si nota così un uso comune del termine riferito a ciò che appartiene al mondo della preghiera, che allude in una forma ancora generica e piuttosto indeterminata all'interiorità o allo spirito (come se fosse un concetto per sé autoevidente).

Il termine è pensato in contrapposizione al materiale e tende ad indicare la dimensione interiore dell'uomo, come precisa la Treccani: «immateriale, esente da materialità, che appartiene alla sfera dello spirito; [...] Proprio dello spirito, inteso come complesso e centro della vita psichica, intellettuale e affettiva dell'uomo»²⁰.

Evidente l'eredità greca del termine, che corrisponde alla separazione tra anima e corpo, tra dimensione invisibile e quella visibile, interiore ed esteriore. Coerentemente, la spiritualità sarebbe la cura dello spirito – in contrapposizione alla carne – attraverso la meditazione, l'introspezione, ecc. Nel suo sviluppo cristiano si identifica con l'articolato mondo del rapporto con Dio, in tutte le sue espressioni. Per quanto ciò esprima qualcosa di vero, va verificato se sia una visione sufficientemente *cristiana*²¹. Tra i grandi maestri italiani della spiritualità cristiana recente, don Giovanni Moioli ha particolarmente illuminato gli studi riconducendo al significato propriamente “cristologico” del termine che, in sintesi, fa riferimento allo “Spirito di Gesù”, più che allo spirito dell'uomo. Non si tratta di generica interiorità, quanto dell'esperienza credente, dello stile plasmato nel discepolo dallo Spirito Santo, che configura l'uomo ad immagine del Figlio di

¹⁹ Lo sforzo teoretico per il superamento della (falsa) separazione tra fede e ragione, recuperando un concetto più ampio di fede, ma anche di ragione è stato l'obiettivo della scuola della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e ha trovato espressione in particolare in G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988.

²⁰ «Spirituale», in *Vocabolario della lingua italiana*, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, M. Olivieri, Milano 1994, 512.

²¹ P. SEQUERI, «Teologia e vita spirituale», in G. COLOMBO - P. SEQUERI, *Studio della teologia e vita spirituale*, 19-30.

Dio, rendendolo in forma creativa *memoria Jesu*²². La sua parabola teologica può essere esempio efficace di come l'approfondimento postconciliare della teologia sistematica, in particolare della cristologia²³, conduca a un ricentramento della teologia spirituale, al recupero dell'unità dell'esperienza cristiana e, coerentemente, della teologia e si traduca in una declinazione della spiritualità in una chiave più chiaramente cristocentrica²⁴.

Riletta così la formazione spirituale *cristiana* non può più venire contrapposta alla teologia, ossia all'intelligenza della fede. Al contrario, genera una circolarità virtuosa tra le due, poiché l'esperienza credente esige una sua comprensione critica, al fine di lasciarsi plasmare totalmente da Cristo nel modo di agire e di parlare, fino ad avere «il pensiero di Cristo» (1Cor 2,16), anzi persino «gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (Fil 2,5).

La proposta teologica di Moioli costituisce un esempio concreto di come un alto approfondimento speculativo non si riduca ad un'operazione accademica, ma sia esattamente la fonte da cui scaturisce una genuina spiritualità cristiana, nel senso più proprio di una vita condotta nello Spirito di Gesù. In un quadro oramai cristocentrico, in definitiva, riteniamo che non solo si può superare la separazione tra teologia e spiritualità, ma addirittura anche la teologia può essere riconosciuta come «atto spirituale»²⁵.

2. Teologia e/o pastorale

Una seconda tensione, altrettanto evidente, soprattutto con il passare degli anni di seminario e l'avvicinarsi della meta agognata, è la contrapposizione tra teologia e pastorale, tra riflessione e ministero vissuto. Così la stigmatizza Sequeri:

²² Cf G. MOIOLI, «Teologia spirituale», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. I, 36-66. Per un'introduzione all'autore – la cui eredità teologico-spirituale merita sia ripresa – si veda la tesi dottorale di G. CAZZULANI, *Quelli che amano conoscono Dio. La teologia della spiritualità cristiana di Giovanni Moioli (1931-1984)*, Glossa, Milano 2002 e una sintesi biografica in Id., *Giovanni Moioli. Gesù di Nazareth, il cristiano e la storia*, In Dialogo, Milano 2002.

²³ G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1989.

²⁴ Tra i tanti testi di meditazione da lui offerti, si veda: *Temi cristiani maggiori*, Glossa, Milano 1992; sul ministero in particolare: *Scritti sul prete*, Glossa, Milano 1990.

²⁵ S. PAGANI, «Lo studio della teologia», 489.

Si invoca, a parziale giustificazione della tendenza alla deligittimazione del lavoro teologico, il primato della dimensione pastorale e l'urgenza della pratica pastorale²⁶.

Sullo sfondo appare la sensazione che l'una sia solo teoria e l'altra la vita vera o, comunque, quella a cui si è destinati. Il legittimo desiderio di entrare attivamente nel ministero non giustifica la separazione dei due momenti, né il pregiudizio che la prima sia inutile, anzi che neppure abbia un reale rapporto con le scelte pastorali.

Di nuovo si rivela problematica l'impostazione che separa e, poi, contrappone i due poli, mentre dovrebbero essere pensati come dimensioni correlate della formazione. Il riduzionismo di tale impianto è già stato evidenziato nel paragrafo precedente. Vale la pena far notare la visione limitata della pastorale, come fosse semplicemente il saper fare le attività del ministero. Coerentemente, la formazione viene immaginata come un "apprendistato" al servizio futuro per la Chiesa e ci si attenderebbe una concentrazione sulle discipline attinenti la vita concreta del prete. Come segnalano i formatori, ne pare una conferma la critica di chi, nei primi anni di ministero, lamenta di non essere sufficientemente attrezzato alle richieste della pastorale nonostante il tanto tempo trascorso in seminario. Sintomatico pure il fatto che dai seminaristi arrivi la richiesta di corsi gestionali, di economia e di diritto canonico, per saper risolvere i casi della vita. Si percepisce l'aspettativa di una formazione che – si ritiene – sia più funzionale alla vita o, meglio, al proprio immaginario di ministero. Il rischio – già sperimentato nel XX secolo – è la possibile moltiplicazione di corsi²⁷, nella speranza di anticipare i bisogni, dimenticando che si tratta pur sempre di un primo ciclo e a cui deve seguire una formazione permanente.

Inoltre, il modello postridentino ha già proposto una formazione strettamente funzionale al ministero. Oltre ad essere già stato abbandonato, lascia il dubbio se possa dirsi adeguato al contesto attuale, come richiesto dalla *Ratio* e dalle esigenze del ministero.

²⁶ P. SEQUERI, «Teologia e vita spirituale», 24-31: 24.

²⁷ S. Dianich ha denunciato il limite di una simile impostazione: S. DIANICH, «La frammentazione della teologia», in SATURNINO MURATORE (ed.), *Teologia e formazione teologica. Problemi e prospettive*, San Paolo, Cinisello B. (MI), 1996, 9-12; sulla completezza della formazione si veda T. CITRINI, «Sull'insegnamento della teologia. In specie nei seminari», in *Ivi*, 55-97.

Una visione della pastorale giustapposta alla teologia rievoca la visione preconciare in cui la cosiddetta teologia “pratica” si contrapponeva a quella “speculativa”. Eppure Giovanni XXIII ha voluto dare un taglio pastorale all’intero Concilio (EV 55*). Di fatto, però, l’intero Vaticano II si è trovato nel conflitto delle interpretazioni al riguardo e in particolare la *Gaudium et spes*, costituzione “pastorale”, visse questo travaglio (si pensi alla celebre nota 1). In ogni caso, l’*Optatam totius* fissa chiaramente che «la preoccupazione pastorale deve permeare l’intera formazione degli alunni» (OT 19). Ancora oggi, papa Francesco rimarca che «uno dei contributi principali del Concilio Vaticano II è stato proprio quello di cercare di superare il divorzio tra teologia e pastorale, tra fede e vita»²⁸. La prospettiva della *Ratio*, assumendo il guadagno di *Pastores dabo vobis*, conferma una visione unitaria della formazione, in cui pastorale e teologia costituiscono due dimensioni dell’unico percorso verso il ministero. Pur distinte, non sono separabili, tantomeno da contrapporre.

3. Valutazione e prospettive

L’analisi di questi due pregiudizi comuni, pur toccando snodi centrali quali la spiritualità e la pastorale, rilancia la necessità di una rilettura più integrata della formazione e una rilettura critica di alcuni presupposti sottesi. Due in particolare.

In primo luogo, va notato che dietro alle critiche e alle attese avanzate affiora l’immagine di ministero che ciascuno si figura. Si tratta di un implicito da mettere a tema. Quando si parla di un ministero ecclesiale non si tratta di un progetto personale, né basta l’autocandidatura o la (pur legittima) esigenza di autorealizzazione: ci si mette a servizio del popolo di Dio e delle esigenze del Regno, non delle proprie aspettative. Coerentemente, il cammino formativo deve corrispondere a una visione di Chiesa più che strutturarsi come un percorso personale.

Correlativamente, il secondo presupposto da esplicitare è l’idea di teologia presente nei seminaristi. Non basta quella presupposta dai documenti, pur formalmente ineccepibili. Infatti, anche da questo immaginario dipendono le aspettative (o eventuali pregiudizi) rispetto alla formazione

²⁸ *Veritatis gaudium. Costituzione apostolica circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche*, n. 2.

che percorrono. Ecco perché occorre una comprensione più alta della teologia e la sua integrazione della formazione.

Proprio queste sono le esigenze che, ora, cercheremo di affrontare.

III. TEOLOGIA E FORMAZIONE TEOLOGICA

1. Una visione integrale di teologia

In primo luogo, occorre chiedersi quale modello teologico si pensa quando si affronta la formazione intellettuale in seminario. Ciò sia nei documenti ufficiali, sia nelle riflessioni di tutti protagonisti in gioco: educatori, teologi e seminaristi.

Ci pare necessario il recupero di una visione integrale di teologia, se non altro per sgombrare il campo da interpretazioni riduttive. Seguendo la proposta di P. Coda²⁹, può essere istruttivo tornare all'epoca patristica, quando la teologia era intesa secondo un modello "gnostico-sapienziale", ossia «un sapere-atteggiamento, o sapere-sentire religioso superiore e totalizzante che dà all'uomo di rettamente percepire, giudicare e orientarsi in ogni cosa e con ciò stesso la perfezione e la beatitudine, in quanto è possibile quaggiù»³⁰. Si tratta, cioè, di una conoscenza in cui la dimensione intellettuale non risultava separata da quella esperienziale. Anzi, era funzionale ad essa e al percorso di fede che la generava.

Può far riflettere anche il fatto che, fino XII sec., il termine teologia non era utilizzato con il significato tecnico che assumerà in seguito, quando dovrà essere legittimata come *scientia*. I padri parlavano di *theoría*, sapienza, *doctrina christiana*, sacra pagina, o sacra dottrina. Con ciò non si voleva intendere la mera conoscenza intellettuale, ma un processo che includeva la persona intera, con tutte le sue facoltà e la sua libertà. Come ben sintetizza la celebre definizione di sant'Agostino: *credo ut intelligam, intelligo ut credam*³¹. Si tratta di un circolo virtuoso che ha come punto

²⁹ Cf in particolare P. CODA, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2009, 147-150; 172-178. B. SESBOUÉ, *Introduzione alla teologia. Storia e intelligenza del dogma*, Queriniana, Brescia 2019; G. BOF, *Teologia cattolica. Duemila anni di storia, di idee, di personaggi*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1995.

³⁰ C. VAGAGGINI, «Teologia», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (eds.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1994⁷, 1549-1652: 1563.

³¹ AGOSTINO, *Sermones*, 43, 7, 9. Per un commento si veda: GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, capp. II e III; P. CODA, *Teo-logia*, 84ss.

di partenza la fede che spinge a cercare (*quaerere*) e ad approfondire la comprensione della rivelazione (*intellectus fidei*) per condurre a un'adesione nuova a quel Dio che si è comunicato a noi in Cristo Gesù³². Senza trascurare l'importanza della conoscenza intellettuale, la teologia patristica – prolungata in quella medievale – non si riduce mai a una ricerca astratta, ma costituisce un sapere integrale, una sapienza che ha la fede come punto di partenza e di arrivo. Sant'Anselmo aveva titolato il suo *Proslogion* “*Fides quaerens intellectum*” per indicare che l'obiettivo dello sforzo umano è di comprendere ciò che crede al fine di «innalzare la mente a contemplare Dio». La teologia viene dalla fede e tende ad essa, ne costituisce l'approfondimento intellettuale, ma non è fine a se stessa, poiché tende alla visione beatifica³³.

Il senso e lo scopo di questa visione sapienziale della teologia sono ben sintetizzati da Vagaggini:

La vera gnosi fa l'uomo non solo dotto, ma pio (*eusebés*), religiosamente più o meno perfetto (*téleios*), perché gli dà la salvezza (*soteria*) e la beatitudine (*eudaimonìa*)³⁴.

In definitiva, si tratta di un processo unitario, in cui conoscenza e amore si danno in maniera integrata e unitaria e secondo il quale la teologia proviene dalla contemplazione («*contemplari et contemplata aliis tradere*»³⁵) e tende a questa. Si tratta di una «conoscenza amorosa»³⁶, inseparabile dall'esperienza di preghiera da cui nasce e a cui conduce. Questo modello teologico mantiene una meta di carattere mistico-contemplativo, poiché la sapienza cristiana mira alla partecipazione della comunione trinitaria³⁷.

Per questo, la Scrittura rimane la sua fonte e l'orizzonte. Non a caso i protagonisti iniziali erano pastori che, nella predicazione della Parola, facevano interagire il vangelo con la cultura del loro tempo. In tale genesi si rivela anche il carattere originariamente ecclesiale della teologia: viene dalla Chiesa ed è sempre al servizio della comunità.

³² P. CODA, *Teo-logia*, 84-86.

³³ Cf P. CODA, *Teo-logia*, 85-87.

³⁴ C. VAGAGGINI, «Teologia», 1610.

³⁵ S. TOMMASO, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 188. A. 6.

³⁶ P. CODA, *Teo-logia*, 173.

³⁷ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Speculum fidei*, PL 180, 392D-393B, cit. in P. CODA, *Teo-logia*, 172.

Una simile interpretazione corrisponde meglio all'ideale oggi proposto dal magistero che chiede di integrare aspetti diversi, già compresenti in passato. La riflessione critica nasce al servizio della fede, come bisogno di crescere nella conoscenza di Dio al fine di progredire nell'intimità con lui. Il legame tra le quattro dimensioni (umana, intellettuale, spirituale e pastorale) indicate dalla *Ratio* è già *in re*, non dovrebbe costituire un passo successivo né aggiuntivo. Ciò conferma la necessità della formazione teologica, in quanto momento intrinseco dell'esperienza cristiana e dell'unità del suo sviluppo.

Nella sua esecuzione, però, questo progetto chiede di mostrare come concretamente si integrino le diverse dimensioni. Il rischio è che siano dichiarate nel loro valore di principio, ma che rimangano, poi, solo giustapposte l'una all'altra. Lo stesso affidamento a responsabili differenti (educatori, teologi, pastoralisti, catecheti, ecc.) se non conduce ad una reale collaborazione può portare a proposte che corrono su binari paralleli, seppur perfettamente elaborati.

In quest'ottica, tenendo l'integrazione come obiettivo finale, riteniamo si debba ulteriormente lavorare sul modo in cui ciascuna dimensione della formazione interagisce con le altre, in un rapporto di costante reciprocità. Dal nostro punto di vista, resta da verificare come la teologia possa contribuire alla formazione spirituale, umana e pastorale e, viceversa, quali apporti sia disposta a ricevere da questi.

2. *Formazione: informazione o trasformazione?*

L'approfondimento del rapporto tra teologia e formazione esige correlativamente di esplicitare e approfondire il modello di formazione sotteso³⁸. La questione è tutt'altro che teorica o astratta. Che lo si metta a tema o meno, di fatto, ogni programmazione segue un determinato modello di formazione o un suo immaginario. Vista l'importanza della posta in gioco occorrerà affrontarlo. Basterebbe valutare quale sia l'obiettivo che ci si propone coi percorsi di studio, la meta che si persegue e, di conseguenza, valutare la coerenza degli strumenti e dei metodi assunti. Ciò implica

³⁸ Una sintetica panoramica in G. BARBON - R. PAGANELLI, *Pensare e attuare la formazione*, Elledici, Leumann (TO) 2016, 13-36; C. NANNI, «Formazione», in FACOLTÀ DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE - UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA, *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, LAS, Roma 2008, 472-475.

osservare quale immagine di prete ci si prefigura e verificare se mezzi, tempi e luoghi siano adeguati al fine e proporzionati alle attuali condizioni di vita.

Ai fini della nostra indagine, ci pare opportuno evidenziare alcune coordinate emergenti dai documenti e che, trasversalmente, possono contribuire alla riflessione sul processo formativo di una persona. Si potrebbe tracciare una sintetica pista di approfondimento in tre passaggi: *informazione, trasformazione, conformazione*. Evidentemente come ogni schema può semplificare la complessità della questione, ma auspichiamo permetta di evidenziare meglio la logica progressiva che collega i vari passaggi. Si tratta di snodi da cogliere all'interno di un processo unitario, il cui sviluppo potrà essere meglio analizzato.

3. *In-formazione*

Il livello più immediato della formazione teologica appare la trasmissione di dati e conoscenze o, si potrebbe meglio dire, «il deposito della Tradizione» come ha insistentemente ripetuto Giovanni XXIII nel discorso di apertura del Concilio Vaticano II (*Gaudet mater Ecclesia*, EV 52*-55*). Questo primo apporto non va trascurato. Anzi, appartiene strettamente al compito dell'insegnamento teologico. La tradizione cristiana consegna un tesoro ricchissimo di dottrine, opere filosofiche e teologiche, testi di spiritualità e letteratura: un punto di riferimento impossibile da esaurire, ma a cui saper attingere. La formazione iniziale al ministero non potrà certamente esaurirne la conoscenza, ma almeno deve introdurre ad esso.

Da questo punto di vista, la svolta di Pio X verso il percorso accademico ha inteso spingere in questa direzione, chiedendo anche ai futuri preti la serietà di una formazione scientifica. Ciò per rispetto sia del contenuto della rivelazione, sia per l'obiettivo indicato dalla *Ratio*, ossia l'acquisizione di «quella *forma mentis* che consente di affrontare le domande e le sfide che si presentano nell'esercizio del ministero, interpretandole in un'ottica di fede» (n. 118).

Evidentemente la formazione intellettuale non si limita al suo contenuto dottrinale. La ragione è direttamente legata a una visione integrale del messaggio cristiano – ossia alla rivelazione di Dio-Trinità nella persona e nella storia di Gesù Cristo (*DV* 2) – e alla sua funzione ecclesiale, ossia al compito di formare i credenti. Già *Dei Verbum* ha precisato la complessa trasmissione della fede indicando che la Chiesa «nella sua dottrina, nella

sua vita e nel suo culto, conserva e trasmette tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede» (*DV* 8). L'annuncio cristiano di sua natura non si limita a un aspetto informativo, ma performativo, poiché non si tratta di dottrine, bensì di un'esperienza vitale.

Evidentemente, la preoccupazione di trasmettere il contenuto di fede non va legata a un criterio "quantitativo". La formazione di base non può essere sovraccaricata, ma deve fornire gli strumenti fondamentali per accedere ad ulteriori livelli del percorso e mostrare la capacità di dire la fede nel contesto della cultura contemporanea.

Al proposito, in *Veritatis gaudium* papa Francesco ha additato alcuni criteri di orientamento degli studi ecclesiastici. In primo luogo, «il principio vitale e intellettuale dell'unità del sapere», pur «nel rispetto delle sue molteplici, correlate e convergenti espressioni» (4c). Infatti, «solo così diventa possibile superare la "nefasta separazione tra teoria e pratica", perché nell'unità tra scienza e santità "consiste propriamente la genuina indole della dottrina destinata a salvare il mondo"», come insegnava A. Rosmini (4c). In secondo luogo, sottolinea il criterio dell'inter- e transdisciplinarietà come direzione innovativa per la ricerca attuale, nello sforzo di collocare in sinergia molteplici approcci.

Alla luce di tali criteri, si potrebbero meglio valutare alcune ricadute pratiche. A livello esemplificativo ne indichiamo tre.

Anzitutto, la scelta della *Ratio* di un consistente aumento della filosofia – in un evidente ritorno al passato – andrebbe meglio confrontata sia con le esigenze culturali attuali sia in rapporto all'obiettivo di una formazione biblico-teologica sin dai primi anni dello studio. Si ricordi che già K. Rahner aveva avanzato rilievi critici sull'impostazione che separava e anticipava la filosofia alla teologia, insistendo per una sinergia tra le due fino a proporre provocatoriamente un capovolgimento dell'ordine³⁹.

In secondo luogo, esige un approfondimento specifico la questione della *didattica*⁴⁰. Essa mette in gioco la metodologia dell'apprendimento e la cura per la mediazione del messaggio: mezzi, tecniche, obiettivi, ecc. Non si tratta di "piegare" il vangelo all'epoca, bensì di ricordare che è la sua trasmissione a doversi adattare all'interlocutore, se vuole essere efficace.

³⁹ K. RAHNER, *La riforma degli studi teologici*, Queriniana, Brescia 1970, 18-36, 43-46.

⁴⁰ Cf E. DAMIANO, *La mediazione didattica. Per una teoria dell'insegnamento*, Franco Angeli, Milano 2016.

Si tratta evidentemente di uno strumento, non del fine. Rimane da valutare quanto l'attuale *Ratio* dia spazio ad un rinnovamento nell'insegnamento.

Un'ultima questione concerne l'insegnamento della teologia in seminario. In riferimento stretto agli obiettivi educativi, si dovrebbe ragionare sulla sua (eventuale) specificità in vista del ministero ordinato. Meriterebbe un dibattito a sé, ma attualmente rischia di diventare superfluo dato che la rapida diminuzione delle vocazioni tende a far scomparire gli studi teologici nei seminari, rinviando alle Facoltà. Eppure, ciononostante, riteniamo persistano esigenze formative che chiedono attenzioni proprie, eventualmente da integrare anche nei normali percorsi accademici.

4. Trasformazione

Le scienze dell'educazione hanno ormai maturato la consapevolezza che la formazione supera il livello della sola *informazione* – o, meglio, la *integra* – poiché tende a una vera e propria *trasformazione*, ossia ad un cambiamento delle persone⁴¹. Non si tratta solo di trasmettere contenuti (*Process School*), ma soprattutto di costruire relazioni (*Semiotic school*)⁴². Il cammino educativo offre certamente conoscenze, ma vuole insegnare abilità, offrire competenze⁴³, ossia tende a raccordare le nozioni con le capacità, fino a plasmare degli atteggiamenti nuovi nelle persone. Per questo, va pensato come un'attività “plasmatrice”⁴⁴ che non si limita all'apprendimento di contenuti, quanto piuttosto di un metodo, di un approccio alla vita. L'acquisizione di una competenza si dimostra nell'abilità ad affrontare le diverse situazioni con duttilità e capacità di adattamento⁴⁵. Il Parlamen-

⁴¹ Cf F. CENTRELLA, *La formazione catechistica dei presbiteri. Criteri e cenni di metodologia*, ed. San Lorenzo, Reggio Emilia 2022, 50-52; 70-76; J. MEZIRROW, *La teoria dell'apprendimento trasformativo. Imparare a pensare come un adulto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016; G. BARBON - R. PAGANELLI, *Pensare e attuare la formazione*, 74ss.

⁴² Cf J. FISKE, *Introduction to communication studies*, Routledge, London 1991.

⁴³ Cf S. SORECA, *La formazione di base per i catechisti. Criteri, competenze e cenni di metodologia*, LAS, Roma, 2014, 118-149; M. COMOGLIO, «Insegnare e valutare competenze», *Rivista della formazione* 5 (2013) 1-30.

⁴⁴ C. NANNI, «Formazione», 472.

⁴⁵ S. SORECA, *La formazione di base per i catechisti*, 118; Centrella definisce la trasmissione di competenze come un educare alla capacità di affrontare le situazioni «in modo permanente, autonomo e responsabile, riuscendo a coinvolgere le proprie conoscenze,

to Europeo la definisce come «una combinazione di conoscenze, abilità e atteggiamenti appropriati al contesto» (18 dicembre 2006, 2006/962/CE). Ciò appare in linea con quanto dovrebbe fornire il seminario che non può anticipare il ministero, ma cerca di predisporre il soggetto a saper gestire la complessità di situazioni che incontrerà in futuro. La *Ratio* così descrive la formazione teologica: «Lungi dall'essere relegata al solo campo delle conoscenze o delle informazioni [...] essa accompagna i presbiteri perché si dispongano a un ascolto profondo della Parola, come anche della comunità ecclesiale, per imparare a scrutare i segni dei tempi» (n. 117).

In questa linea, l'obiettivo diventa «la creazione di identità [...] attraverso un processo di negoziazione di significati condiviso; attraverso l'interazione si crea un universo simbolico condiviso che, allo stesso tempo, permette ad ogni individuo di destrutturare quanto appreso per ricostruirlo in maniera innovativa ed efficace»⁴⁶. Si tratta in altri termini di «influire sui comportamenti e, più in generale, sulle visioni e sugli schemi di lettura della realtà dell'interlocutore»⁴⁷. Secondo tale orizzonte, un percorso educativo si rivela autentico se è trasformante, se «permette delle revisioni dei propri schemi di lettura simbolica, ossia di quelle strutture di significato che orientano la nostra esistenza»⁴⁸ e, senza imporsi all'altro, stimola la creazione di un nuovo orizzonte di senso. Per questo ha come obiettivo non tanto l'insegnamento di nozioni, ma la plasmazione personale e creativa di una lettura nuova e più ampia della realtà, attuando quel processo di «fusione di orizzonti» indicato da Gadamer⁴⁹. Così sintetizza C. Nanni:

La formazione non riguarda quindi solo competenze specifiche di ruolo o di status sociale, ma più largamente esistenziali, globali, di vita. Parimenti non viene pensata solo per l'età evolutiva, ma per l'intero arco dell'esistenza⁵⁰.

A nostro giudizio, questa visione, oltre ad approfondire la comprensione dei processi formativi, risulta coerente con la natura della teologia cristiana, il cui messaggio non si riduce ad un concetto, bensì ad un'e-

abilità e le proprie qualità personali» (F. CENTRELLA, *La formazione catechistica dei presbiteri*, 88).

⁴⁶ M. COSTA, «Un nuovo rapporto tra formazione e complessità», *Rivista di scienze della formazione e ricerca educativa* 15 (2008) 33-63.

⁴⁷ F. CENTRELLA, *La formazione catechistica dei presbiteri*, 72.

⁴⁸ F. CENTRELLA, *La formazione catechistica dei presbiteri*, 72.

⁴⁹ Cf H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004, 24-30.

⁵⁰ C. NANNI, «Formazione», 475.

sperienza di vita. Come efficacemente ripete papa Francesco – citando Benedetto XVI – «all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e, con ciò, la direzione decisiva» (*Evangelii gaudium*, n. 7). Coerentemente, si può dire che anche la teologia tende ad una *metanoia*, nel senso etimologico del termine: non solo ad un cambiamento etico, quanto ad una trasformazione di *nous*, di mentalità, ossia di modo di pensare e pensarsi. In un certo senso, un apprendimento trasformativo viene richiesto prima di tutto dal vangelo: la vicenda di Gesù con i discepoli può essere riletta come un cammino di trasformazione e conformazione.

Un simile processo non si può costruire se non nell'interazione reciproca degli interlocutori, riconoscendo il ruolo attivo di tutti e la loro interdipendenza. Non si può più pensare il rapporto in una direzione unilaterale da «formando a formato»⁵¹, come se quest'ultimo fosse un mero destinatario. In una visione integrata occorre riconoscere tutti protagonisti attivi della formazione, seppure in modo asimmetrico.

5. Formazione come con-formazione a Cristo

Se la formazione, nel suo senso etimologico indica il «dare forma, configurare, plasmare, foggare e forgiare»⁵², il suo compimento cristiano dev'essere riletto in senso cristologico: tende a con-formare a Cristo. Questo, del resto, sta al cuore del progetto di Dio-Padre, che ci «ha predestinati a essere *conformi* all'immagine del Figlio suo» (Rm 8,29; si veda anche LG 2-4) o, più semplicemente, ad essere figli nel Figlio, per mezzo del suo Spirito⁵³.

Tale ricentramento cristologico viene autorevolmente approfondito in *Pastores dabo vobis* ai nn. 3, 35, ma soprattutto 21 dove si esplicita la specificità della vocazione sacerdotale nella «configurazione a Gesù Cristo capo e pastore», ossia nella carità pastorale. La *Ratio fundamentalis*, sin

⁵¹ F. CENTRELLA, *La formazione catechistica dei presbiteri*, 69.

⁵² C. NANNI, «Formazione», 472.

⁵³ In questo riteniamo si sintetizzi l'essenziale dell'antropologia cristiana e, dunque, la meta di tutta la spiritualità: essere figli nel Figlio e fratelli di tutti, per mezzo dello Spirito Santo. Cf il nostro «In Cristo, figli e fratelli tutti. Per ripensare la predestinazione», *La Scuola Cattolica* 139/4 (2021) 623-656.

dall'inizio, indica che "la formazione integrale" va «intesa come continua configurazione a Cristo» (n. 3), e «ha come fine la partecipazione all'unica missione affidata da Cristo alla sua Chiesa, cioè l'evangelizzazione in tutte le sue forme» (3e). Si tratta di un processo che accompagna tutta la vita (3m). Non possiamo svilupparne tutte le implicazioni, ma ai fini della nostra ricerca ci basta ribadire il criterio rigorosamente cristologico, secondo cui preparare il discepolo al presbiterato significa collaborare all'azione dello Spirito che plasma in lui la *forma Christi*, nel modo specifico del ministero pastorale.

Ciascuna delle dimensioni formative è finalizzata alla "trasformazione o assimilazione" del cuore a immagine di quello di Cristo (n. 89).

In definitiva, anche la teologia concorre a quest'unico obiettivo. Come ben indicava H. De Lubac, e nella sua scia H. U. von Balthasar, l'obiettivo della formazione intellettuale è di «formare una personalità totale, il Dottore, il Pastore, il Santo»⁵⁴. Per questo, *Pastores dabo vobis* può concludere che

solo una teologia intesa come unità di santità e di testimonianza merita questo nome (n. 53).

IV. STIMOLI DI RIFLESSIONE: LE RAGIONI DI UNA SCELTA

Alla luce di quest'orizzonte – rimanendo, purtroppo, ancora in attesa di una sua applicazione da parte della Conferenza Episcopale Italiana – possiamo almeno evidenziare alcune ragioni per cui la teologia rimane un momento costitutivo della formazione al ministero ordinato. Evitando enfasi di parte, non avrà la pretesa di esserne il centro, né la sintesi ma mantiene un ruolo specifico. In quanto *intellectus fidei* non si limita a registrare l'esperienza credente, ma si propone come sua comprensione critica, portando a conoscenza riflessa il vissuto di fede.

Indichiamo almeno quattro coordinate che, a nostro giudizio, esprimono il ruolo e la necessità della teologia nella formazione cristiana del futuro presbitero (ma non solo): per una genuina comprensione della verità di Dio, il Dio di Gesù Cristo; per una più obiettiva lettura di sé; per la de-

⁵⁴ H.U. von BALTHASAR, «Teologia e santità», in ID., *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1968, 200-229.

stinazione alla Chiesa e al suo servizio; infine, per abitare da credenti il mondo contemporaneo.

1. Per una comprensione della verità di Dio: il Dio di Gesù Cristo

La riflessione critica sulla fede, per un cristiano, costituisce uno strumento fondamentale per ascoltare ed incontrare Dio, il Dio di Gesù Cristo. Letteralmente *teo-logia* significa “parola di Dio”, nel duplice significato di un discorso *su* Dio, ma anche *di* Dio. «Il genitivo ha un valore sia oggettivo sia soggettivo»⁵⁵. Coerentemente, la fede cristiana si esprime, anzitutto, come ascolto di ciò che il Signore dice di sé: *fides ex auditu*. Tra le infinite voci “religiose”, la teologia ha la responsabilità di aiutare a discernere quella dell’*Abbà* di Gesù. Non ogni parola su “dio” è, per ciò stesso, espressione autentica del “Dio-Trinità”. La comprensione critica della rivelazione, attraverso l’intelligenza della fede, nasce dall’esigenza di comprendere meglio Dio-Padre e vivere la relazione con Lui.

Il credente ha già vissuto l’esperienza dell’incontro con Lui, attraverso il vangelo. Poiché la rivelazione cristiana non è comunicazione di valori, concetti o verità, ma l’autocomunicazione di Dio in Gesù, allora la fede – ossia la risposta dell’uomo – consiste nell’accoglienza di una persona e della sua storia. È ben più del solo ascolto, poiché include tutta la persona; è un evento relazionale, un evento di libertà.

L’approfondimento critico della teologia cresce come esigenza interna a questo rapporto. Come in tutte le relazioni autentiche l’amore iniziale alimenta il desiderio di conoscere l’altro e questo, a sua volta, accresce l’intimità, similmente nell’esperienza cristiana di Dio: l’incontro con Lui, in Gesù, spinge a una maggior conoscenza la quale, a sua volta, alimenta l’amore. Per questo si fa teologia: non per saziare una curiosità intellettuale, ma per crescere nella comunione.

In questo modo, l’*intellectus fidei* intende tutelare la comprensione *cristiana* di Dio-Trinità. Non basta un comune “atteggiamento religioso” per vivere l’esperienza evangelica della fede; neppure ci si può accontentare di una generica conoscenza di “dio” o di qualsiasi forma di trascendenza. Oltretutto il ministro non può accontentarsi di vivere un’esperienza reli-

⁵⁵ P. CODA, *Teo-logia*, 67.

giosa, ma è chiamato a farla divenire esperienza riflessa, per comunicarla e per saper guidare gli altri in essa.

2. Per una più obiettiva lettura di sé, nella luce di Dio

Dall'ascolto della Parola che Dio dice su di sé nasce la risposta dell'uomo, ossia la fede. Una risposta personale e insostituibile che esprime la presa di posizione di ciascuno. In questo, la teologia aiuta a fare una scelta che non sia emotiva, ma a maturare una decisione responsabile, capace di «rendere ragione della speranza che è in noi» (1Pt 3,15). Anche per questo, non si può ridurre ad un'opera puramente accademica e privata.

In questo senso, la formazione teologica manifesta una ragione antropologica. Infatti, introducendo il soggetto nella verità del Dio di Gesù, rischiarando anche la verità dell'uomo, poiché conduce a capire meglio chi siamo, da dove veniamo e dove andiamo; a cogliere il senso della vita e della storia; il dramma del male e la forza del bene; a discernere la vocazione e scegliere il nostro posto nella vita. A dispetto di un diffuso pregiudizio, pure la teologia ha una ricaduta pratica, poiché tocca la comprensione che ciascuno ha di sé e, coerentemente, plasma il modo di vivere nel mondo. Essa contribuisce a una attuazione critica di quella che C.M. Martini chiamava l'arte del discernimento⁵⁶.

Si impone come necessaria nella formazione seminaristica in quanto il ministero ordinato pone al servizio di Gesù: il presbitero non ha altro da trasmettere se non il Signore. Coerentemente, deve lasciarsi plasmare da lui; deve crescere nella consapevolezza dei propri modi di vedere rispetto a quelli evangelici; deve distinguere le convinzioni personali dalla Parola di Cristo. La forza della educazione morale e della spiritualità cristiana ha il compito di condurre da una interpretazione soggettiva della fede alla forma cristologica del credente. In questo modo, la teologia mostra un'altra finalità pratica: aiuta a realizzare la verità della persona e, plasmando nel discepolo il volto del Figlio, lo pone al servizio della fede dei fratelli per costruire la Chiesa di Gesù.

In particolare, nell'attuale contesto culturale, merita sottolineare che la teologia può assumere un ruolo particolare nel superare la frammentazione della vita. Non si tratta semplicisticamente di completare un curriculum

⁵⁶ Cf un sintetico intervento con bibliografia sul tema: C.M. MARTINI, «Il conflitto di interpretazioni nel discernimento», *Tredimensioni* 3 (2006) 124-129.

accademico, ma implica l'assumere l'autentica visione *cristiana* di Dio, di sé e del mondo; aiuta ad affrontare le domande di fondo e a costruire "l'unità di vita" – secondo una forma cara al card. C.M. Martini – poiché «promuove l'unità della persona a partire dalla sua radice originaria»⁵⁷.

Anche *Pastores dabo vobis* descriveva la formazione come un «percorso unitario e progressivo», (nn. 42, 51c) in cui si cercano di integrare tutte le dimensioni dell'esistenza in una sintesi interiore che culmina in quello che san Bonaventura addita nel suo *Itinerarium mentis in Deum*:

Nessuno creda che gli basti la lettura senza la compunzione (*lectio sine unctio-
ne*), la speculazione senza la devozione, la ricerca senza lo slancio dell'am-
mirazione (*investigatio sine admiratione*), la prudenza senza la capacità di
abbandonarsi alla gioia (*circumspectio sine exultatione*), l'attività senza la
pietà, la scienza senza la carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio non
sorretto dalla grazia divina, l'indagine senza la sapienza dell'ispirazione di-
vina (*Prologo*, n. 4).

3. Per una responsabilità ecclesiale

La formazione teologica nel cammino verso il sacerdozio appartiene intrinsecamente anche alla natura ecclesiale di tale vocazione: si è mini-
stri *nella e per* la comunità cristiana. In un contesto culturale che «esalta il
soggettivismo come criterio e misura della verità» (come avverte *Pastores
dabo vobis*, n. 45), che enfatizza la realizzazione di sé, dando la priorità a
seguire i propri carismi, la teologia rimette al centro la funzione ecclesiale
della vocazione. Chiede persino di andare "oltre" la propria esperienza
autobiografica del cristianesimo⁵⁸.

Del resto, lo stesso studio della teologia si presenta come una prima
obbedienza ecclesiale, una via che educa a pensare il proprio ministero
all'interno della comunità di Gesù e a servizio di essa poiché, come annota
Lumen gentium, «l'ufficio che il Signore affidò ai pastori del suo popolo,
è un vero servizio, che nella sacra Scrittura è chiamato significativamente
"diaconia", cioè ministero (cfr. At 1,17 e 25; 21,19; Rm 11,13; 1Tm 1,12)»
(LG 24). Non si è chiamati per portare avanti un proprio ideale di vita, ma
il mandato di Gesù. Anzi, occorre pensarlo tanto profondamente da di-

⁵⁷ S. PAGANI, «Lo studio della teologia», 489.

⁵⁸ P. SEQUERI, «Teologia e vita spirituale», 27-29. Si veda anche il *Dossier* monografico di
La Scuola Cattolica 2004 su *La Vocazione*.

stinguerlo dalle proprie esperienze o visioni personali della fede. Da questo punto di vista, anche la conoscenza teologica contribuisce ad entrare nel *munus* di Cristo, partecipando al suo ministero (LG 24. 28). La fatica del rigore teologico vorrebbe contribuire a plasmare uno stile cristiano al servizio della fede altrui: «Noi non intendiamo far da padroni sulla vostra fede, siamo invece i *collaboratori della vostra gioia*» (2Cor 1,24).

4. *Per abitare il mondo contemporaneo*

Infine – ma senza la pretesa di esaurire il discorso –, proprio la finalità ecclesiale e l'urgenza dell'evangelizzazione chiama il ministro a portare in tutto il mondo il vangelo (Mt 28,29), non alla *fuga mundi*. Per questo, la *Ratio* chiede che la formazione sia sempre più all'altezza delle sfide della propria cultura⁵⁹.

Funzione propria della teologia è anche abilitare a quest'interpretazione critica e, così, ad abitare il mondo contemporaneo⁶⁰. Non si tratta di un compito astratto, quanto di una comprensione più piena, illuminata dal vangelo (GS 4a) e dalla fede (GS 11a), della vita della gente in mezzo alla quale si abita. L'esercizio, talvolta arido, dello studio vorrebbe aiutare a comprendere meglio il pensiero del mondo per approfondire come il vangelo possa ancora oggi rivelarsi “buona notizia” per tutti, risposta ai profondi interrogativi dell'umanità di ogni epoca, come ben insegna *Gaudium et spes*: «La Chiesa crede che Cristo, per tutti morto e risorto, dà sempre all'uomo, mediante il suo Spirito, luce e forza per rispondere alla sua suprema vocazione» (GS 10b). Anzi, proprio raccogliendo il testimone dal concilio, in Cristo si comprende il senso e la natura del ministero cristiano nella storia:

Nessuna ambizione terrena spinge la Chiesa; essa mira a questo solo: continuare, sotto la guida dello Spirito consolatore, l'opera stessa di Cristo, il quale è venuto nel mondo a rendere testimonianza alla verità, a salvare e non a condannare, a servire e non ad essere servito (GS 3).

⁵⁹ Con lungimiranza, già nel 1969, Rahner rimarcava che «il futuro clero in cura d'anime dovrà essere più specializzato di quanto non sia stato finora», anche in vista della pastorale, K. RAHNER, *La riforma degli studi teologici*, 43.

⁶⁰ S. PAGANI, «Lo studio della teologia», 477-505.

Il ministro non sarà asservito al mondo, ma a servizio di tutta l'umanità, guidato dallo Spirito per essere conforme a Cristo. In questo senso,

lo studio della teologia non è semplicemente funzionale al ministero ma è intrinseco alla vocazione che pone nel popolo di Dio come responsabili della fede dei fratelli. La teologia in seminario non è una cosa da fare, ma è un modo di vivere⁶¹.

Per questo, in definitiva, anche la teologia può – e deve – configurarsi autenticamente come “opera spirituale”.

19 marzo 2024

⁶¹ S. PAGANI, «Lo studio della teologia», 489.