

IL XIII CONGRESSO DELL'ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA

SOMMARIO: La relazione di Giuseppe Colombo - Le reazioni - I gruppi di studio e bilanci conclusivi.

Nel Centro Pastorale Paolo VI, dall'11 al 15 settembre 1989 la comunità ecclesiale e civile di Brescia, animata dal solerte impegno di G. Canobbio, ha offerto una splendida e cordiale accoglienza al XIII Congresso dell'ATI, convocato sul tema «Teologia e istanze del sapere oggi in Italia».

La relazione inaugurale del presidente L. Sartori ha sollecitato anzitutto una valutazione critica del ventennale cammino e dell'odierna identità dell'ATI, la quale sembra presentare sintomi di crisi, ed esige una ripresa innovativa. È stato compito seriamente affrontato dal Congresso, il quale ha dato positiva risposta anche nel sensibile rinnovamento del Consiglio di presidenza.

Naturalmente il tema congressuale ha accentrato su di sé l'attenzione e le energie maggiori. Sartori ha riassunto l'*iter* che, a partire dalla richiesta avanzata dalla CEI, di un contributo per la definizione dello statuto epistemologico degli Istituti di scienze religiose, ha condotto alla definizione del tema del Congresso, inteso al ripensamento della teologia «senza aggettivi od etichette», prima che «professionale» o «istituzionale», reso urgente dalla nuova situazione culturale, dalla quale si levano tre «sfide».

1. Un risveglio religioso — peraltro per più d'un rispetto problematico —, e la crescita, in certi settori, della domanda di riflessione critica sulla fede; alla quale s'accompagna, in altri e forse più larghi settori, la paura e l'ostracismo nei confronti della teologia, e spesso anche il rigetto della «istituzione-chiesa».

2. La frammentazione del «sapere teologico», in forza della quale esso aspira e sembra raggiungere vuoi una positiva chiarificazione della fe-

de, vuoi un rinnovato interesse da parte del mondo «laico» delle scienze e della cultura.

Di qui il tema congressuale, inteso alla ricognizione, al riconoscimento e alla promozione di istanze teologiche nella cultura contemporanea. L'ambito di interesse si precisa esplicitamente in riferimento alla molteplicità dei settori del lavoro teologico: da quello positivo-storico, nella varietà delle sue specializzazioni, a quello della riflessione teoretica e sistematica; donde anche sorge il problema della possibilità di una teologia unitaria, capace davvero di inglobare la molteplicità delle specializzazioni teologiche. Proprio la frammentazione consente l'emigrazione parziale di tematiche tradizionali dell'ambito teologico fuori delle forme istituzionalizzate ed ecclesiastiche della teologia. Allora la domanda: «Questi "frammenti" emigrati qua e là nelle varie province del sapere scientifico (o presunto tale) in quale misura si possono considerare autentici "elementi teologici" o almeno "istanze teologiche" con riferimento originale alla teologia?».

La necessità di definire la ipotetica differenza fra una teologia che fa esplicito riferimento alla fede e alla chiesa istituzionale, e il lavoro di uno studioso che resta estraneo a quel riferimento riallaccia la tradizionale tematica del rapporto fra ragione e fede, fra istanza critica e di autorità, l'una e l'altra da interrogarsi in rapporto alla verità.

Scopo dichiarato di questo interesse è peraltro non solo quello della determinazione dell'unità della teologia come sapere, ma specificamente quello della creazione di un «soggetto comunitario plenario» adeguato a quella meta di unità oggettiva.

3. L'ultima sfida è costituita dal problema del pluralismo, che interessa i temi più radicali della teologia fondamentale: dalla concezione della ragione, alla stessa comprensione dell'unità.

Alle cinque sezioni nelle quali i gruppi di studio si sarebbero articolati — identificate in riferimento ad ambiti disciplinari nei quali l'emergere di istanze teologiche appariva promettente (filosofia, storia, scienze antropologiche, scienze della natura, letteratura e arte) — Sartori ribadiva, forse restringendo il campo mantenuto aperto dall'interesse per le «istanze teologiche», che in questione non era la presenza o meno della fede o del momento religioso, ma precisamente la teologia, ossia «la riflessione cosciente e critica sulla fede, la fede considerata nel suo momento di consistente maturità, in quanto cioè assunta dalla "ragione" dentro la persona e la comunità, o in quanto promotrice di crescita di "ragione"». Ad un tempo, avvertiva la difficoltà di focalizzare il tema comune, superando il problema dei rapporti tra scienza e fede, filosofia e teologia ecc., forse condizionante, ma non principalmente inteso dal Congresso, orientato a «vedere se e come è possibile svolgere lavoro teologico (magari a frammento, e per approssimazione), dal di dentro di quelle cinque province culturali».

LA RELAZIONE DI GIUSEPPE COLOMBO

Il compito di strutturare l'ambito problematico evocato da Sartori era affidato alla relazione sul tema «Teologia di chiesa e teologie», fondamentale nel progetto del Congresso, di Mons. G. Colombo, che tentiamo di riproporre nelle sue linee essenziali.

La via storica, unica possibile per affrontare correttamente il tema, presenta un ineludibile nesso con il *déplacement* o dislocazione della teologia dalla chiesa ai teologi. Radice ne sono la vicenda moderna, l'illuminismo e la critica che esso ha promosso, aperta solo alla possibilità di comunicazione sociale fondata non già sulla verità, ma sul senso. È il contesto della teologia, la quale, dal post-concilio, si è proposta l'aggiornamento in consonanza con l'attualità storico-culturale. Ne risulta necessariamente modificato, anche oltre la sua intenzionalità immediata, il compito programmatico, che non può più essere quello di dire la verità della fede, perché la verità è irrilevante, e il dirla è compito impraticabile. Sarà invece quello di reinterpretare la fede, per enunciarne il senso componibile con l'attualità storico-culturale, stretta nella morsa dell'alternativa tra il sapere la verità e il comprendere il senso: teologia come mediazione tra fede e cultura.

La nuova figura postulata della teologia, che assume a referente non la verità, ma l'esperienza della fede, mette in risalto la figura del teologo; il quale si caratterizza fondamentalmente per la sua appartenenza al popolo di Dio, nella sua identità di soggetto storico, ma formalmente per la sua capacità di dar voce alla propria esperienza di fede. Pertanto la teologia si riduce all'autobiografia del teologo: teologia narrativa, racconto di esperienze di fede, senza pretesa di dire la verità assoluta; capace di darsi solo al singolare, ma propiziatrice di un pluralismo teologico per sé illimitato.

In questa prospettiva, è da riconoscere alla teologia come autobiografia, con la funzione di riattualizzare e rimotivare la fede personale, il diritto di personalizzare la professione di fede, operando una selezione di punti a partire dai quali la fede sarà pensata ed espressa, e praticando la decostruzione del linguaggio della fede, per la sua ritrascrizione in altro linguaggio; che non assumerà la forma del concetto, ma quella del simbolo, il quale, proponendo l'oggetto della fede, lo offre nella sua pura fattualità, senza pretese di universalità, ma immunizzato dalla critica.

Non l'enunciato caratterizza il nuovo discorso teologico, ma l'enunciazione, la testimonianza; non nel senso del contenuto, ma del fatto del testimoniare; prodotta non dalla verità, ma solo dal desiderio fattuale di dire la verità, in senso performativo, non costatativo o denotativo; e in questo senso, dal desiderio di fare la verità. La ristrutturazione della teologia non può dunque trovare una misura o una regola, in particolare nella questione della verità. L'unico riscontro da intenzio-

nare è la comunicazione: della fede ristrutturata e determinata nella e dalla comunicazione.

L'intenzione di legittimare in tal guisa la teologia ne ha in realtà problematizzato l'identità, sino al punto di prospettarne il virtuale dissolvimento. Che rilevanza ha, in tal contesto, l'interrogativo se la teologia è ecclesiale o no, quando, in ogni caso, la chiesa deve essere ristrutturata, e funzionalizzata alla ragione e quindi al vivere sociale?

Il problema vero è dunque quello fondamentale della teologia, il cui dissolvimento sembra inevitabile; perché nel post-moderno la ragione è oggetto della critica totale; e unica via praticabile ad evitarlo pare aprirsi l'esame della ragione in teologia, della quale va ripercorso l'intero periplo, a partire dall'età moderna, al fine di elaborare una teoria della ragione teologica in grado di reggere alla crisi.

La proposta che Colombo aveva previamente offerto al convegno muoveva in tal senso. Giova richiamarne le linee essenziali:

- interruzione, all'origine dell'età moderna, della relazione tra fede e sapere, che ha condotto all'emarginazione della fede, al suo abbandono all'interpretazione di indirizzi razionalistici, sentimentali, prassistici
- sottrazione della verità al sapere, del quale non può essere oggetto
- stacco della teologia dalla verità, conseguente al legame con la ragione moderna
- distacco dalla fede, come inevitabile conseguenza oggettiva
- abbandono del sapere, e rinuncia ad essere scienza da parte della teologia, per restare dalla parte della verità.

Ineludibile allora l'interrogativo: ciò che la teologia autobiografica dice e narra è veramente la fede? Una fede che non può essere riconosciuta come tale, né esibire criteri di credibilità è la fede cristiana?

In verità, la fede cristiana, insiste Colombo, si riconosce solo nella pretesa di verità assoluta, e quindi reale. Coerentemente postula una teologia conforme a questa pretesa, e per tal via rimandata al sapere, nella sua intrinseca capacità di comunicazione universale. Il sapere che la teologia aveva ritenuto di dover abbandonare per non perdere la verità, si rivela altrettanto necessario alla teologia quanto la verità. In conclusione, emerge che la teologia non si può fare né con il sapere senza la verità, né con la verità senza il sapere. Restituito alla verità, il sapere è restituito alla fede. Credere è una forma del sapere, non la negazione, non l'alternativa al sapere: la fede è il modo singolare di sapere il Dio della rivelazione.

L'analisi del sapere scopre ancora la libertà, e, di conseguenza, è possibile e necessario il riconoscimento della fede che si caratterizza per la libertà; riconoscerla, pur nella sua singolarità, come forma del sapere. Sulla duplice correlativa acquisizione della relazione fede — sapere, e sapere — libertà, è possibile e necessario formalizzare la teologia in scelta della fede, e nient'altro che scelta della fede.

La ecclesialità della teologia resta infine garantita dal fatto che la

fede è propriamente la fede nel Dio della rivelazione, cioè nel Dio che si è comunicato in Gesù di Nazaret.

Il rigore e la tensione a delineare una soluzione dei problemi affrontati dalla relazione di Colombo, sono riusciti a focalizzare l'attenzione del Congresso, limitandone forse la sensibilità al diverso e i possibili apporti originali e trasgressivi. Rispetto alla impostazione di Sartori, nette, anche quando non esplicite, sono apparse le divergenze e le contrapposizioni. Resta comunque che la relazione di Colombo nell'economia del Congresso aveva una sua necessità. Anche per questo, oltre che per il vigore della proposta, essa ha largamente dominato gli interessi dei partecipanti, anche se ha raggiunto solo un limitato consenso.

LE REAZIONI

V. Sainati

Il prof. V. Sainati s'è posto sul piano della problematica aperta con la provocatoria domanda: Perché continuo ancora a fare teologia e non piuttosto astrologia?

Il dardo è lanciato alla teologia filosofica, che si è pretesa teologicamente competente, e si è imposta anche alla teologia fondata sulla rivelazione, sino a costringerla a configurarsi come organizzazione deduttiva di enunciati apofantici formalmente omologhi a quelli filosofici, il cui referente fosse Dio, inteso come una regione ontologica razionalmente ispezionabile. Contro siffatta teologia sorsero le obiezioni dell'empirismo, che la denunciò priva di contenuto intensionale e di referenza estensionale; e quelle della teologia dialettica, per la quale una teologia che voglia giocare il suo senso nella definizione filosofica di Dio, parla, in verità, non di Dio ma di una idea, dalla quale impossibile è il passaggio a Dio. La teologia filosofica risulta allora non più sostenibile, né come discorso scientifico, né come esibizione filosofica di *preambula fidei*.

Non perciò stesso risulta impossibile la teologia: la rinuncia della filosofia ad ogni sua diretta compromissione nella ricerca teologica apre piuttosto uno spazio teorico, che può, almeno in ipotesi, essere colmato da una genuina teologia della rivelazione. La filosofia si riserva un compito preciso: la funzione del controllo critico delle pretese di senso e dell'eventuale statuto epistemologico della teologia in questione.

In verità, in crisi è ogni filosofia che presuma di produrre il proprio oggetto nella forma dell'idea, anziché porsi come «filosofia seconda», che in rapporto alla teologia si presenta come «filosofia del lavoro teologico». Proprio così si rende giustizia alla teologia della rivelazione, che vuole il proprio oggetto come presupposto, e si fa interpretazione del kerigma, con Bultmann inteso come annuncio della possibilità di

una nuova esistenza, rivolto all'uomo nella concreta determinatezza della sua situazione storica.

Del kerigma Sainati sottolinea la valenza dialettica, onde esso pone le possibilità storiche dell'esistenza umana in contraddizione con l'orientamento «naturalmente» intramondano della loro storicità: in questa irremissibile dialetticità consisterebbe, in ultima istanza, l'intenzionale divinità dell'annuncio. Il kerigma resta così privato di supporti esistenziali; e la teologia della rivelazione, essenzialmente rinviata all'ermeneutica, che è critica storica, deve essere formalmente interpretazione storica.

La parola di Dio è parola essenzialmente indiretta; non parola parlata, ma parlante, non *dicta*, ma fatti obiettivabili in *dicta*, che la teologia deve «ripetere» nella forma dell'interpretazione o della traduzione. Ciò non significa che la teologia della parola non disponga di un suo criterio di verità, bensì che la sua verità si misura non sul metro della *adaequatio rei et intellectus*, ma sulla sua capacità di lasciare emergere la *res* come problema di esistenza, e come nuova possibilità di auto-comprensione.

E. Benvenuto

Può aver sollevato sorpresa che anche nella relazione del prof. E. Benvenuto la storia sia assunta a ruolo di protagonista: la storia moderna delle relazioni fra teologia e scienza, che sembra offrire sostanziosi argomenti all'interpretazione che vuole la cultura dell'Occidente sviluppata, e in definitiva vittoriosa, in un continuo conflitto con la visione del mondo propria della cultura cristiana. Proprio contro questa linea interpretativa muove Benvenuto, il quale denuncia, per la loro inadeguatezza, «perniciosi pregiudizi, radicatisi nel corso della tormentata storia teologico-ecclesiale degli ultimi cent'anni», e che con essa s'intrecciano nella coscienza cattolica.

«Il pregiudizio di base: secondo il quale la storia della scienza moderna, di cui è frutto la civiltà (o inciviltà?) scientifico-tecnica contemporanea, sarebbe la più lampante testimonianza ed illustrazione di quella «rottura dell'unità del sapere» che disgregò la cultura cristiana «all'origine dell'età moderna»».

La storia del pregiudizio è lunga e complessa: ad esso, riaffermato con valore fondante nella relazione di Colombo, Benvenuto oppone che «la vicenda della scienza moderna si è svolta fundamentalmente all'interno della cultura cristiana, trovando in essa il proprio alimento vitale, la forma del proprio «programma di ricerca», la ragione del proprio ambito di libertà, sino ad almeno tutto il secolo XVIII, ma con seguito cospicuo anche nel secolo XIX».

«Il pregiudizio più diffuso: secondo il quale i conflitti fra scienza e teologia sarebbero sempre derivati da indebite ingerenze reciproche;

talché il rimedio starebbe nel fissare chiari confini; riconoscendo distinte competenze e diversi gradi del sapere».

Infine «il pregiudizio più innocente (ed insidioso): secondo il quale la teologia è tenuta ad onorare la scienza, facendo tesoro delle sue conquiste, purché si tratti di VERA scienza; il che dovrà accertarsi di volta in volta, valutando le sue teorie alla luce delle superiori istanze dell'uomo».

Pregiudizi in senso deteriore, dai quali necessaria e urgente è la liberazione; onde istituire un nuovo dialogo tra la teologia e le scienze, su un terreno comune ed appropriato ad entrambe.

La proposta per questo dialogo, sostenuto dalla convinzione che «ciò che dona verità alla scienza non è il contenuto delle teorie di cui essa si avvale di tempo in tempo, ma il modo con cui essa — attraverso i suoi costrutti teorici — riesce ad aggiungere nuovi aspetti e dimensioni alla sensata esperienza», si riconduce essenzialmente a presentare agli scienziati «con serena schiettezza l'eccezionalità dello statuto epistemologico dei problemi affrontati dalla teologia, che non implica affatto contraddizione e insignificanza, ma obbliga il pensiero a reperire sempre nuovi percorsi spesso trasgressivi». Con l'invito al teologo ad evitare il facile ricorso a concetti e figure «globali», dei quali lo scienziato diffida, ricordando, proprio sulla traccia di pensieri al teologo familiari, che «Per avvistare il Tutto, l'unica via seria sta sul versante opposto di un'analisi differenziale, che connetta l'*hic et nunc* al suo intorno prossimo».

G. Alberigo

G. Alberigo ha tracciato un rapido ma efficace quadro dello sviluppo intervenuto nella coscienza ecclesiale, del quale ha riconosciuto snodo decisivo la rivoluzione francese. La critica aggressiva della cultura razionalista, la crisi che gli eventi rivoluzionari avevano prodotto nella realtà ecclesiale integrata e presidiata dall'*ancien régime* hanno suscitato, come reazione, anche il rilancio di una teologia dogmatica, ispirata all'apologetica, e orientata a favorire l'arroccamento su posizioni intransigenti.

Nel corso dell'Ottocento si profilò peraltro anche un atteggiamento diverso, disponibile alla sfida lanciata dall'epoca, il quale scandì il suo progressivo sviluppo attraverso le fasi segnate dall'accettazione del metodo storico-critico, dell'evoluzione storica anche della realtà cristiana, e del metodo induttivo.

Nel Vaticano II questa coscienza giunse a maturazione, e incontrò l'atmosfera e l'*humus* nei quali portar frutti. Si trattò di una rinnovata autocomprensione della fede, che non poteva non addurre una revisione profonda della teologia, non più proponibile secondo il modello del sistema deduttivo di proposizioni astratte e atemporali, omogeneo alla

passata concezione della chiesa e della «cristianità». La chiesa, popolo di Dio, che percorre il suo cammino nell'effettività della storia degli uomini; comunità eucaristica, che vive nella concreta unità della preghiera e della fede, non può sentire una teologia professionale altrimenti che come inammissibile delega di responsabilità, dalla quale resta compromessa la sua natura di autentico soggetto della fede, della confessione e del culto.

Ad un tempo, l'aver posto in primo piano la coscienza della storia come luogo della rivelazione ha reso trasparente lo statuto storico del cristianesimo e la necessità di ripensarne lo studio storico, riconoscendo la piena applicabilità del metodo storico-critico e dei procedimenti induttivi e comparativi.

La ricostruzione dell'esperienza cristiana che quello studio permette — sebbene da valutarsi per difetto — consente un rinnovato e più fecondo inserimento nella tradizione cristiana. Quel difetto, peraltro, è incolmabile mediante il ricorso a supplenze della percezione di fede, il quale otterrebbe solo il risultato di una contaminazione di metodi e di esiti viziati su entrambi i fronti.

Resta così riacquistata la coscienza della teologia come confessione di fede, e come conoscenza privilegiata del progetto di salvezza; nell'atto stesso in cui viene affidata ad un altro tipo di conoscenza puramente razionale, garantita dal rigore scientifico, e che va oggi riconosciuto nella scienza storica, una funzione alla conoscenza di fede complementare e necessaria. La storia viene così ad occupare, con adeguati titoli e con ormai sperimentata fecondità, lo spazio illegittimamente e ideologicamente preteso dalla tradizionale dogmatica.

P. De Marco e S. Quinzio

L'intervento di De Marco — sociologo dell'Università di Firenze — è stato fortemente condizionato dalla volontà di riaffermare la validità della proposta di G. Colombo, da lui giudicata troppo disattesa dal Congresso. Con questa preoccupazione, egli riaffermava le osservazioni e le istanze critiche che, con l'espressione del fondamentale consenso sulla concezione della «ragione teologica», aveva già avanzato nello schema pubblicato su Forum ATI (cf. Rassegna di Teologia 30 (1989), pp. 367-371).

Ancora sul Forum ATI (*ibid.*, pp. 281-283) è possibile leggere le linee essenziali dell'intervento di S. Quinzio, inteso a delineare una mappa di luoghi sensibili alla ricerca e alla domanda teologica, alla quale giudicava poco rispondente la figura classica della teologia e specificamente la proposta di Colombo.

I GRUPPI DI STUDIO E BILANCI CONCLUSIVI

Ai gruppi di studio si presentava non solo una traccia per affrontare l'ambito tematico specificamente assegnato a ciascuno, ma anche uno spettro di modelli di teologia, diversi e conflittuali, accomunati dalla pretesa di essere normativi ed esclusivi. Situazione critica, ma anche alla riflessione critica stimolo efficace. Solo gli Atti potranno dare sufficienti informazioni sul cammino percorso dai singoli gruppi, che hanno goduto, in generale, di positivo apprezzamento da parte dei partecipanti.

Dell'esperienza d'uno di essi posso essere testimone: le posizioni inizialmente contrastanti si sono rivelate non impermeabili. Si è parlato ed ascoltato, si è discusso; nella discussione è stato facile sorprendere una nuova attenzione ad aspetti problematici, l'attenuarsi di rigidità, l'aprirsi di spazi di consenso, l'avvicinarsi di posizioni, il fondersi di orizzonti. Questo proprio in ordine alle prospettive di fondo, e alle posizioni teoriche che apparivano inizialmente più rigide ed esclusive.

Un primo bilancio del Congresso era affidato ancora a Sartori, che ne misurava il percorso in rapporto alla prospettiva iniziale, rispetto alla quale esso appariva piuttosto focalizzato sulla elucidazione e la costruzione della condizione previa: l'attendibilità e credibilità della disposizione delle teologie ad entrare nel dialogo. Egli vedeva intanto confermato il momento dialettico più importante della situazione attuale, già riconosciuto dai vescovi tedeschi quale centro della situazione critica della chiesa: la tendenza a unire dialogo e martirio, intendendo per martirio non solo la testimonianza della propria identità a livello teoretico, ma proprio la compromissione così forte di una identità, pur voluta e difesa, da non paventare la contraddizione. Per la teologia si tratta di verificare la possibilità della *martyria* che affermi il dialogo, senza vanificare l'identità, ma, paradossalmente, non mettendola in alternativa.

Di contro, solo avviata vedeva la risposta all'interrogativo se siano o no teologia, e in che misura, quelle cose che gli ambiti culturali evocati trattano o tratteranno, sebbene sia arrisa la possibilità di uno scambio fecondo, nel senso di una reciproca interpretazione, per la ricerca non violenta della identità di ciascuno. Il tutto sentito come contributo alla crescita culturale dell'umanità, e del sapere autentico.

Il Congresso, che avrebbe dovuto esser chiuso da una tavola rotonda, calò il suo sipario con l'intervenuto dell'unico degli invitati che non venne meno all'impegno: G. Ruggieri. Il suo discorso ebbe peraltro tanto poco il carattere di conclusione, da rappresentare piuttosto un aggiornamento del Congresso a prossime date.

Richiamando la propria opposizione al problema iniziale proposto dalla CEI e alla riformulazione congressuale, egli insisteva sulla necessità di porsi sul piano fenomenologico-storico, domandando che cosa

sia accaduto nei rapporti fra cultura e teologia, e ricercando dell'accaduto le cause.

Ripercorrendo il cammino congressuale nella sua coerenza, nelle possibilità offerte, nelle contraddizioni messe in luce, e nelle quali è stato stretto, Ruggieri vede respinta da Colombo la domanda posta da Sartori, ma la contrapposizione emersa né sciolta né analizzata dal congresso.

Non da De Marco, la cui domanda di integrazione delle lacune riconosciute nella relazione di Colombo (discorso sulla modernità, sulla soggettività ecc.) non veniva evasa non già per dimenticanza, bensì a partire dal presupposto stesso della relazione, proprio perché essa era costituita su una ipotesi storiografica evocata ma non analizzata: la rottura tra fede e sapere come contrassegno della modernità.

Nemmeno Sainati, fermo alla fase ermeneutica, da Colombo ritenuta superata, recepiva il nodo della contrapposizione; anzi, dichiarando finita la teologia filosofica e sostituendo ad essa una filosofia del genitivo, una filosofia seconda, dava a questa filosofia il compito di ispettrice, perché la teologia non degenerasse a teologia filosofica; cadendo così in un terribile circolo vizioso: pretendeva di fondare dall'esterno i criteri di un sapere, dal quale dichiarava d'essere irrimediabilmente uscito. Ed è poi davvero abitabile, per il teologo d'oggi, il terreno indicato come quello del dialogo tra filosofia e teologia, se si dà per scontato un certo consenso sulla crisi dell'ermeneutica?

Una maggiore complessificazione del discorso è riconosciuto nella proposta di Benvenuto, che ha reso attenti a nuove sofisticate elaborazioni. Sposando una ipotesi della modernità opposta a quella di Colombo, del sapere scientifico non contrario, ma nemmeno direttamente convergente, egli ha preteso di vedere il confronto in modo dialettico ma irenico: invito a confrontarsi non con la teoria, ma con le possibilità che la pratica scientifica apre di nuove esperienze sensate.

Pur rifiutando la globalità, Benvenuto voleva assegnare — qui d'accordo con Colombo — lo statuto e il luogo della teologia al rapporto dialettico tra fede e sapere moderno, nel suo caso quello scientifico, secondo una prospettiva ancora, per così dire, di lettura incrociata di due testi.

D'altra parte, la cesura tra fede e sapere che Benvenuto ha negato in Galilei ma non ha posto altrove, è stata determinata dalla scienza, dalla teologia, o da qualcosa di diverso?

L'accusa da Ruggieri rivolta ai teologi è di ritenere inesistente quello che esce dal loro orizzonte; donde non si prende in conto che i cambiamenti della teologia, della scienza ecc., possano essere determinati da fattori non teologici o scientifici.

La posizione di Alberigo, che impone ai teologi il silenzio nell'ambito scientifico, affidato invece allo storico, è, a sua volta, lacunosa soprattutto nel chiarire il da farsi, quando la differenza dei linguaggi im-

porrà al credente di traslocare in un diverso linguaggio, in una diversa razionalità.

Di fronte alle dichiarate inadempienze del Congresso, Ruggieri suggerisce anzitutto la necessità dell'analisi storica e della rilettura teologica del processo di modernità, grazie alle quali si possa superare la presunzione teologica che induce ad ignorare lo spessore storico dei problemi. In secondo luogo, un ripensamento dello statuto della teologia, entro la complessità della tradizione ricevuta, ove la teologia si inserisce in un concerto che va dal kerigma, alla liturgia, alla vita della carità, e in cui la teologia svolge una specifica funzione, della quale è necessario superare la riduzione dottrinarica.

Realmente importante è infine il riadeguamento del modello teologico nel contesto attuale, e il problema dell'unità; ma occorre chiarire se si tratti dell'unità dei linguaggi, o di una unità che ultimamente voglia essere sintesi. L'unità di cui è questione nel NT è il sentire in grande di Dio, la sua magnanimità. Egli è diverso: siede a tavola con il peccatore, prima ancora che il peccatore si converta. È questa la possibile figura teorica del sapere teologico: l'abbracciare quello che è forma del sapere non teologico, e non invece unità di due saperi contendenti?

La modernità impone che l'unità vada ripensata, ma all'interno del mistero trinitario e cristologico; nel superamento del presupposto che sta alla base del Congresso: che il diverso debba o diventare amico, o cessare di esistere.

* * *

Altro non si chiede al cronista che una relazione, per quanto possibile corretta, delle voci ascoltate, non indulgendo, anzi soffocando il brulichio di interrogativi, obiezioni, controrisposte e commenti del recensito, che vorrebbero trovar posto entro lo scritto, giustamente e perentoriamente limitato. Si spera che il profilo offerto del lavoro congressuale offra al lettore suggestioni sufficienti per una riflessione critica personale; per approfondirla e ascoltare più diffusa la riflessione altrui si attenderanno gli Atti del Congresso medesimo.

GIAMPIERO BOF
Via Manzoni 11/S2
17100 Savona