

TEOLOGIA COME PREGHIERA

TEOLOGIA, FILOSOFIA, TEOSOFIA

La prima antichità cristiana non usa il termine «teologia»¹ per indicare la propria riflessione sulla fede e la produzione letteraria ad essa relativa: la parola è troppo pregiudicata dalle risonanze pagane. Per tale ragione le viene preferita «filosofia»: anch'essa, naturalmente, viene da un contesto culturale pagano e indica, in modo non esclusivo ma certo prevalente un genere di attività intellettuale molto legato alla cultura ellenistico-romana: si tratta però di una forma di riflessione che oggi chiameremmo laica, spesso molto critica nei confronti della religiosità ufficiale nutrita dalla mitologia classica. È vero che il cristianesimo antico conosce la tesi dell'alternativa radicale tra pensiero umano e rivelazione divina, «tra Atene e Gerusalemme», per dirla con Tertulliano. Lo stesso Tertulliano, tuttavia, e molti altri come lui, fanno largo uso della cultura classica, anche filosofica, nella loro polemica nei confronti del mondo ambiente. Inoltre, e soprattutto, il loro rifiuto polemico si affianca alla cospicua tradizione la quale, a partire da Atti 17, nutre buona parte dell'apologetica cristiana: una tradizione che, in termini più o meno espliciti a seconda degli autori, si proclama convinta che le intenzioni veritative e anche le acquisizioni più profonde della riflessione filosofica si inverano nel messaggio evangelico: la predicazione, ma ancor prima la fede e la preghiera della chiesa, costituiscono la vera filosofia, la *philosophia christiana*, appunto. Elemento decisivo della cristianizzazione del termine è l'enfasi sul suo significato etimologico: si tratta dell'amore della sapienza, di un atteggiamento dello spirito nel quale la dimensione orante e quella riflessiva non sono facilmente distinguibili, bensì fuse in una forma integrale di contemplazione, strettamente unita alla prassi etica e nutrita, in forme diverse, dall'ascesi. Ciò vale per tutti i generi letterari dell'antichità patristica, da quello apologetico al commentario biblico che spesso, come accadrà anche in seguito, massimamente con la Rifoma, altro non è che una raccolta di predicazioni su un libro

¹ Informazioni e bibliografia sulla storia del termine in: W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I, Brescia, Queriniana, 1990, pp. 9-17.

canonico; anche il trattato antieretico mantiene tale registro spirituale, benché in modo spesso assai meno evidente a causa dell'enfasi polemica.

Nulla cambia, quanto alla sostanza, quando la *philosophia christiana* inizia a essere chiamata «teologia»: «Non è dato a tutti di studiare la teologia, ma solo a quelli che in modo più alto si accostano a Dio e seguono Cristo»². La teo-logia è, alla lettera, parola di Dio, dove il genitivo è sia soggettivo, sia oggettivo. La riflessione sulla parola di Dio testimoniata dalla Bibbia parla di Dio anzitutto attraverso la preghiera, recitata e cantata, attraverso la liturgia, la predicazione, la catechesi: il testo teologico in quanto libro costituisce il precipitato letterario di tutte queste espressioni della vita della comunità cristiana. La filosofia o teologia è dunque una forma di partecipazione alla sapienza stessa di Dio e, in quanto tale, può anche essere chiamata «teosofia». L'uso, molto abbondante e tecnicamente complesso, degli strumenti concettuali della tradizione greca non ha lo scopo di sciogliere il mistero trascrivendolo in termini razionali, bensì di precisarne i contorni e le pieghe, accompagnando il teologo, o filosofo, o teosofista, o anche *philochristus*, nel suo itinerario contemplativo permeato dalla Scrittura e dal suo linguaggio e condiviso nella chiesa della quale egli è membro e non raramente maestro in quanto vescovo.

Questa eredità patristica trapassa nel Medioevo in quella che Jean Leclercq³ ha chiamato, con termine poi impostosi nella storiografia, «teologia monastica», la quale fino al secolo XII è la teologia *tout court*. Nei secoli feroci dell'alto Medioevo, nei quali anche la vita ecclesiale subisce forme selvagge di secolarizzazione e di corruzione non solo morale, ma anche spirituale e liturgica, il monastero è il luogo della lode di Dio. Il *contemptus mundi* del monachesimo medievale non va inteso soltanto come puro e semplice rifiuto della realtà creata nella sua profanità materiale e corporea, ma in primo luogo come opposizione evangelica a un mondo intriso di violenza⁴. Il chiostro non è solo l'oasi di pace, ma anche la postazione fortificata nella quale si veglia, circondati dalle forze del caos, in attesa del Regno di Dio. Certo, con la fioritura imponente del monachesimo, culminante nell'esperienza cluniacense, tale attesa tende a concentrarsi in modo piuttosto unilaterale sulla liturgia sempre più lussureggiante e maestosa: la chiesa del monastero, costantemente echeggiante la preghiera cantata dei monaci, è vissuta come vera e propria anticipazione escatologica, figura della Gerusalemme celeste. E si sa che non sempre è facile mantenere salda la distinzione tra la

² Esichio di Gerusalemme (V sec.), cit. da: J. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia*, Milano, Jaca Book, 1990, p. 54.

³ Cfr. J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze, Sansoni, 1983 (l'originale è del 1957), nonché i saggi raccolti in: ID., *Esperienza spirituale e teologia* cit.

⁴ Cfr., ad es., A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'occidente medioevale*, Milano, Vita e Pensiero, 1978, pp. 46-55.

figura e la realtà: ma questo sarà il compito dei numerosi movimenti di riforma monastica, nella loro ricerca di autenticità evangelica. I grandi autori monastici sono anche i teologi di questi secoli, Beda il Venerabile, Rabano Mauro, Pascasio Radberto, i certosini non particolarmente famosi che fissano nelle lettere gli esiti della loro meditazione, Pier Damiani, Rupert di Deutz. Dal punto di vista dell'odierna storia della teologia, la figura culminante di questa orante e biblica teologia monastica è Anselmo di Canterbury. Per quanto si possa discutere l'interpretazione del suo *Proslogion* offerta da Karl Barth⁵, essa ha il merito indiscutibile di aver definitivamente fatto giustizia della lettura filosoficeggiante dell'opera più nota di Anselmo, lettura che trasforma il *probare* anselmiano in un «argomento ontologico» per dimostrare l'esistenza di Dio, in analogia a quello a priori di un Cartesio, ad esempio: cioè separandolo dal tessuto meditativo e di preghiera che tiene insieme l'intero discorso anselmiano e soprattutto astraendo la sua idea di Dio dal retroterra biblico che, anche quando non è tematizzato, la nutre. In realtà il programma *fides quaerens intellectum* va preso alla lettera e in chiave intensiva: la fede stessa è pensante, essa riceve in dono la partecipazione alla verità di Dio e vi si immerge mediante tutte le facoltà umane. Il pensiero non subentra in un secondo tempo (e meno ancora, evidentemente, costituisce uno stadio preliminare rispetto al «grande balzo» del credere), ma permea la fede, come la fede permea il pensiero. Il livello di rarefazione intellettuale del procedere anselmiano è a tratti vertiginoso, ma si può cogliere nelle sue intenzioni solo a partire dal contesto di preghiera che lo avvolge. Ormai è stato abbondantemente dimostrato: i riferimenti biblici, espliciti ed impliciti, del monaco e abate del Bec non costituiscono affatto un elemento decorativo del nucleo teoretico del discorso, ma ne fanno integralmente parte, lo guidano, lo interpretano. Anselmo prega pensando e pensa pregando ed è la preghiera a dettargli il linguaggio mediante il quale egli parla di Dio. L'adesione orante al contenuto della rivelazione plasma il pensiero, ne è scaturigine e criterio e in tal modo gli permette di trovare se stesso. La vistosissima differenza di genere letterario tra le opere anselmiane che oggi consideriamo «teologiche», dal *Monologion*, al *Proslogion*, al *Cur Deus homo?* e, ad esempio, gli scritti di un Bernardo di Chiaravalle non devono far dimenticare il comune *humus* spirituale che li informa. La vitalità dell'impresa teologica e la sua ricchezza argomentativa fanno tutt'uno con l'esperienza spirituale all'interno della quale sbocciano ed è quest'ultima a determinare le prime. Non credo sia fuori luogo ricordare in questo contesto che tale enfasi sulla simbiosi tra la dimensione riflessiva e quella spirituale costituisce fino ad oggi una costante della teologia dell'Oriente cristiano:

⁵ K. BARTH, *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum*, premessa di M. VERGOTTINI, Brescia, Morcelliana, 2001; sulle principali letture dell'opera barthiana, vedi la premessa, p. 27 e le note 18, 20, p. 37.

La tradizione orientale non ha mai fatto una netta distinzione tra mistica e teologia, tra esperienza personale dei misteri divini e il dogma professato dalla chiesa (...). Così la vita di ogni fedele è formata dall'elemento dogmatico della liturgia, e la dottrina riferisce l'esperienza intima della verità rivelata e offerta a tutti. La teologia è mistica e la mistica è teologica e quest'ultima è il vertice della teologia, è teologia per eccellenza, contemplazione della Trinità⁶.

Nientemeno.

«CONTEMPLATA ALIIS TRADERE»

La chiara distinzione tra speculazione e contemplazione, che porterà, nella tarda scolastica, alla separazione catastrofica tra teologia speculativa da una parte e teologia «positiva» (cioè direttamente ancorata alle fonti bibliche e patristiche) e «spirituale» (cioè a prevalente orientamento meditativo) dall'altra viene fatta comunemente iniziare con Abelardo e con la sua passione per la dialettica. Da punto di vista della sociologia della cultura l'elemento decisivo è naturalmente il passaggio dal chiostro alla scuola come luogo di produzione della teologia. Al monaco che guida i confratelli nella comune meditazione si sostituisce il docente che forma gli allievi all'utilizzo professionale degli strumenti tecnici della riflessione. La svolta è di grande momento, ma per quanto riguarda specificamente il nostro tema, teologia come preghiera, va interpretata con prudenza. Sommamente istruttiva è, a questo proposito, l'interpretazione della figura di vertice della scolastica, Tommaso d'Aquino, offerta e imposta da Marie Dominique Chenu⁷, non senza resi-

⁶ Paul EVDOKIMOV, cit. da: LECLERCQ, *op. cit.*, 57.

⁷ All'interno della sua amplissima produzione voglio segnalare due opere «minori», ma estremamente importanti per il nostro discorso: *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Torino, Gribaudi, 1977; e *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, con un'introduzione di Giuseppe Alberigo. La vicenda di questo testo è particolarmente interessante. Si trattava, in origine, di un'allocuzione presentata da Chenu nel 1937, in occasione della festa di S. Tommaso e nella quale egli espone il metodo di lavoro della Facoltà teologica domenicana di Le Saulchoir, che egli in quel momento dirigeva. Chenu presenta l'itinerario che lo ha condotto, insieme ai suoi colleghi, a leggere Tommaso nel quadro della storia del pensiero e a partire dalla spiritualità domenicana che la scuola teologica francese cerca di far rivivere. Chenu dichiara che i domenicani di Le Saulchoir intendono fare a proposito di Tommaso e del Medioevo teologico quello che il loro confratello J.M. Lagrange aveva fatto per lo studio della Bibbia fondando l'École Biblique di Gerusalemme. Egli si sforza di mostrare che si tratta di un'operazione perfettamente ortodossa, paga il tributo della critica al modernismo inevitabile ancora in quel tempo (più di trent'anni dopo la scomunica del movimento da

stenze feroci da parte del magistero cattolico che si professava tomista e grandi sofferenze personali dello studioso domenicano. Chenu colloca Tommaso sullo sfondo del grande movimento di rinascita evangelica del XIII secolo, del quale gli ordini mendicanti francescano e domenicano sono espressione eminente. Essi spostano il baricentro della vita «apostolica» dal monastero ai centri urbani, dall'isolamento claustrale al contatto quotidiano con il laicato al quale si indirizza la loro predicazione, dalla sicurezza di un assetto economico legato a doppio filo al sistema feudale alla precarietà evangelica della «mendicizia». I frati predicatori di Domenico di Guzman, in particolare, fanno dello studio orientato all'annuncio e del rapporto con la nascente istituzione universitaria l'elemento caratterizzante della loro spiritualità. Fondano i loro conventi, tra i quali quello parigino di St. Jacques, nei quartieri universitari, per nulla intimiditi dal vivace clima urbano che i monaci considerano una sentina di peccato, reclutano consistenti manipoli di novizi tra gli accademici, si propongono come interlocutori teologici e pastorali della società che cambia. Tutto questo si accompagna, e anzi si fonda, su una vita religiosa concentrata e regolare, densa di preghiera, che trova nella contemplazione la fonte dell'azione apostolica: *contemplata aliis tradere*. Non è l'esodo dal convento alla società caratteristico della Riforma, tutt'altro; ma è un significativo, e per l'epoca rivoluzionario, esodo *del* convento *nella* società e nell'università. L'impresa teologica di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, specificatamente l'audace introduzione nell'esposizione del messaggio cristiano dell'aristotelismo appena riscoperto, va letta in questa chiave. L'esperienza spirituale e pastorale del giovane ordine domenicano è la linfa vitale della riflessione di Tommaso. In quest'ultima si trasfonde, certo anche nei suoi limiti, ma indubbiamente con un'efficacia che colpisce chi legga i testi alla scuola di un esegeta sagace come Chenu, o anche come O.H. Pesch⁸, un ideale di vita secondo l'evangelo che ha la stessa dignità della grande sta-

parte di Pio X, con l'enciclica *Pascendi dominici gregis*), non perde occasione per prendere le distanze dal pensiero protestante. Ma non basterà. La repressione vaticana (guidata anche da qualche confratello domenicano di Chenu) concentrerà i suoi fulmini proprio su questo opuscolo, perché esso fa della storia una categoria teologicamente significativa. *Le Saulchoir* è, ancora oggi, un libro affascinante, che esprime una visione della fede e della vita intellettuale ricca e intensa, nonché un amore appassionato per l'ordine religioso di appartenenza. Cfr. anche la recente edizione francese dell'opera: *Une école de théologie: Le Saulchoir*, Parigi, Cerf, 1985, con contributi di G. ALBERIGO, E. FOUILLOUX, J. LADRIÈRE, J.P. JOSSUA; e, tra gli studi recenti, J.P. JOSSUA, *Le Saulchoir: une formation théologique replacée dans son histoire*, in: "Cristianesimo nella storia" 14 (1993), pp. 99-124; H. DONNEAUD, *Le Saulchoir: une école, des théologies?*, in: "Gregorianum" 83 (2002), pp. 433-449, O. DE LA BROSSE, *Le Père Marie-Dominique Chenu. Une théologie du travail et de l'espérance*, in: "Gregorianum" cit., pp. 473-480.

⁸ O.H. PESCH, *Tommaso D'Aquino. Grandezza e limiti della teologia medievale*, Brescia, Queriniana, 1994.

gione monastica della quale abbiamo detto. L'istituzione ecclesiastica, dopo aver sospettato e anche condannato molte delle tesi di Tommaso, le imbalsamerà poi in un sistema stereotipato, separato a questo punto dal suo terreno di coltura spirituale, facendone il «tomismo», la dottrina ufficiale e imperitura alla quale tutti dovranno adeguarsi; e nel XIX e XX secolo il cattolicesimo romano ripeterà l'operazione, sclerotizzandola ulteriormente, con il cosiddetto neotomismo. Neotomisti saranno i persecutori di Chenu, che lo accuseranno di aver sostituito un Tommaso uomo del suo tempo, inserito in una esperienza storica profondamente ricca di preghiera e testimonianza, all'icona del Teologo disincarnato (lui, l'aristotelico!), fuori dal tempo e dallo spazio, alla quale la cultura cattolica preconciliare tributava la propria venerazione.

L'apogeo della scolastica vede senza dubbio una teologia «speculativa», una teologia «come scienza»⁹, strutturalmente diversa da quella fiorita nei monasteri. Ma le finzze sistematiche delle *quaestiones* della *Summa* si lasciano leggere correttamente solo sullo sfondo di una vita di *contemplatio*, i cui esiti si tratta di *tradere* nella predicazione. La teologia come preghiera esce dal chiostro, ma resta se stessa. La degenerazione che inizia già al crepuscolo del XIII secolo e la successiva, già menzionata, sclerotizzazione del pensiero dell'Aquinate, evidenziano la delicatezza dell'equilibrio raggiunto nell'età aurea, ma non ne inficiano il significato paradigmatico.

TEOLOGIA, PREDICAZIONE, CATECHESI NELLA RIFORMA E NEL PROTESTANTESIMO

La categoria della *contemplatio* non è caratteristica del linguaggio protestante. Per Lutero non si tratta di annunciare dei *contemplata*, ma, semplicemente, la fede nella grazia di Dio incarnata in Cristo Gesù. Anche qui, tuttavia, senza voler banalizzare la profondità delle alternative che si riflettono nei diversi linguaggi, occorre rilevare che la teologia di Lutero, e in generale quella della Riforma, costituiscono la trascrizione di un'esperienza di preghiera e spirituale nutrita da una concentrazione evangelica senza pari. I *Lieder* di Lutero, le sue preghiere, sono saturi del messaggio della salvezza per grazia, tanto quanto i suoi scritti esegetici e teologici. Non è nemmeno il caso di insistere sull'influenza esercitata dalla spiritualità monastica sul progetto teologico e pastorale di Lutero: le stesse preghiere della giornata presentate nel *Piccolo Catechismo* riprendono e attualizzano quelle in uso nei

⁹ M.D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano, Jaca Book, 1995³.

conventi: cambia il quadro di fede e cambia il destinatario. Il primo è in tutto e per tutto determinato dal messaggio della giustificazione come sintesi di una cristologia radicale; il secondo è il cosiddetto laicato, compreso come popolo sacerdotale, in termini che la cristianità aveva dimenticato dall'epoca di Paolo. Ma lo stile teologico di Lutero è quello dei Padri della Chiesa, ai quali, in effetti, appartiene: preghiera, meditazione, esperienza di tentazione, esegesi del testo, predicazione, sviluppo sistematico, fusi in una sintesi esplosiva e inimitabile. L'accademia e la città (nel caso di Lutero si tratta veramente in primo luogo della campagna) si incontrano qui nella predicazione e nell'alfabetizzazione catechistica, nel canto, nel tentativo di strutturare una rinascita evangelica di massa. Non è questo il luogo per discutere il successo o meno dell'operazione: si vuole solo sottolineare come la teologia evangelica nasca da un'avventura spirituale dai contorni molto stagliati. L'università di Wittenberg e le altre nelle quali i riformatori formano le prime generazioni di pastori evangelici sono anche accademie del pensiero, ma non solo questo, né principalmente questo. L'innegabile, fatale aura di elitario intellettualismo che pervade l'opera erasmiana, peraltro essenziale per lo sviluppo della Riforma e comunque maestosa in se stessa, sparisce completamente nell'opera dei Padri della chiesa evangelica, a motivo della loro capacità di leggere in preghiera le esigenze del tempo nuovo e di tradurle in prassi ecclesiale. Una teologia orante e un'orazione teologica alimentano una stagione di predicazione evangelica in grado di scuotere l'Europa, o almeno la parte di essa nella quale la repressione controriformista potrà essere contenuta. L'opera dei riformatori rappresenta l'esatto contrario della dissociazione tra l'esperienza credente e la riflessione teologica così caratteristica della tarda scolastica e dei suoi succedanei dell'epoca moderna.

Non si può nemmeno semplicemente affermare che tale dissociazione rinasca nelle facoltà teologiche protestanti successive alla Riforma. Probabilmente una lettura accurata dei testi mostrerebbe che la «morta ortodossia» luterana e riformata del secolo XVII è in realtà, dal punto di vista spirituale, vivissima¹⁰. La battaglia teologica luterana sull'ubiquità della natura umana del Cristo e quella riformata sulla predestinazione esprimono, sia pure all'interno di un condizionamento confessionale a tratti esasperato, istanze profonde e irrinunciabili della fede evangelica e non si può dire che la distinzione tra l'università e la chiesa si traduca in una lacerazione, anche se le tensioni non mancano. La reazione pietista si inserisce anche in tali tensioni: essa rappresenta una risposta, che in una certa misura conserva carattere preventivo, ai sintomi di un'enfasi speculativa che rischia di condurre la rifles-

¹⁰ Per una prima informazione sugli autori di quest'epoca, in larga misura sconosciuti, si può consultare G. BOF, *Storia della teologia protestante. Da Lutero al secolo XIX*, Brescia, Morcelliana, 1999, 133 ss.

sione teologica su sentieri diversi da quelli tracciati dall'esegesi biblica e dalla vita di fede della comunità cristiana: l'aristotelismo stereotipato non è una tentazione riservata al solo tomismo. Il rispetto per la teologia così com'è incarnata nel modello dei Riformatori, tuttavia, è assolutamente presupposta nei «pii desideri» di Spener¹¹. Certo, l'esistenza di facoltà teologiche inserite nell'università e nelle sue dinamiche sociologiche e culturali porta con sé la possibilità che la teologia come disciplina accademica possa svilupparsi in base a queste ultime e non in base alla lettura ecclesiale della Scrittura e alla *praxis pietatis* che ne consegue: è il rischio che un uomo come Spener intenda scongiurare. In questo egli si sente, a ragione, in piena continuità con le intenzioni della Riforma e, si può tranquillamente aggiungere, della migliore tradizione cristiana antica e medievale.

IL TRIBUNALE DELLA RAGIONE

Nell'epoca dei lumi la cristianità europea prende coscienza, almeno a livello di riflessione teologica, di essere culturalmente sotto attacco. Certo, anche in teologia l'illuminismo è fenomeno estremamente complesso e diversificato: né l'ateismo materialista di Helvetius e d'Holbach, né il deismo di Voltaire esauriscono un panorama che, al contrario, è costituito in larga misura da autori, movimenti e progetti che intendono restare nell'orizzonte della fede biblica. Resta vero, tuttavia, che la plausibilità culturale e sociale del messaggio delle chiese è posta in discussione con una forza sconosciuta, almeno dai tempi del confronto-scontro con il paganesimo. Anche in questo caso le strategie possibili sono due: l'arroccamento sdegnoso nella cittadella della fede, che si sente chiamata a resistere all'assalto del «mondo», oppure il confronto apologetico. La facoltà teologica universitaria è naturalmente il luogo d'elezione di questa seconda possibilità, anche chi dice di voler rifiutare il dialogo è *de facto* costretto a condurlo. Tutte le tendenze sono rappresentate, da quella confessionale e conservatrice, fino alla più radicale «neologia» tendente a liquidare il dogma cristiano risolvendolo in un appello etico tanto enfatico nella forma quanto esangue nei contenuti; nemmeno si può dire che i teologi di quest'epoca dimentichino programmaticamente il rapporto tra il loro lavoro accademico e la fede vissuta dalla e nella comunità. Essi, tuttavia, vivono in un'epoca che crede di sapere che cosa sia «scienza» e ritengono che la legittimazione della teologia dipenda in misura significativa della

¹¹ PH.J. SPENER, *Pia desideria*, ed. it. a cura di R. Osculati, postfazione di P. Ricca, Torino, Claudiana, 1986.

conformità di questa disciplina ai criteri di scientificità proposti dall'ambiente culturale circostante¹². La teologia universitaria del XIII secolo o quella della Riforma non vedevano nessuna tensione tra la dimensione ecclesiale e quella accademica; ora è diverso. Come può essere scientifica una teologia che nasca dalla preghiera, dalla liturgia, in costante scambio con la prassi pastorale? E come può, dall'altra parte, la comunità cristiana accettare la revisione del dogma resa necessaria da una riflessione teologica che si voglia adeguata alle acquisizioni della filosofia? L'irrompere della critica biblica nella sua versione più radicale (Reimarus) acutizza ulteriormente il problema¹³: non solo i suoi risultati, ma anche i suoi metodi sembrano corrodere le radici stesse della fede, cioè la Bibbia in quanto testimonianza della parola di Dio; e la teologia che avverte la propria responsabilità ecclesiale si vede costretta in una posizione conservatrice, che cerca affannosamente di contenere l'avanzata di una ricerca storica fermamente convinta di avere dalla propria parte la logica della «scienza». La teologia universitaria tende a separarsi dalla vita della chiesa e il giovane formato nell'accademia si vede spesso condannato a un'esistenza schizofrenica, nella quale il teologo educato criticamente da una parte, e il credente e il pastore dall'altra, non riescono a convivere. I tentativi di affrontare tale tensione sono di natura molto diversa. Certo, la soluzione adottata da un David Friedrich Strauss per un certo periodo della sua vita, consistente nel mantenere il linguaggio della Bibbia nella predicazione al popolo, nella convinzione che si trattasse del rivestimento mitologico di una verità filosofica hegelianamente concepita, non è quella dei più e non può resistere alla prova del tempo, né all'esame dell'onestà intellettuale. Anche chi, tuttavia, si muove lungo direttrici meno eversive, o addirittura tradizionali, deve constatare che la riflessione teologica universitaria e la vita della chiesa seguono ormai percorsi diversi. Va anche sottolineato che il fenomeno investe la cristianità evangelica in forma più radicale rispetto a quella cattolica: la diversa concezione del magistero ecclesiastico, il diverso rapporto con gli istituti di formazione, il diverso peso della predicazione e della catechesi rispetto alla liturgia nelle due tradizioni fanno sì che il cattolicesimo riesca a contenere maggiormente le tensioni suscitate dalla nuova temperie culturale: naturalmente ciò non avviene senza compromessi intellettuali a volte molto vistosi né, soprattutto, senza interventi autoritari sempre

¹² Cfr. BOF, *Storia della teologia protestante* cit., pp. 150-191, nonché, naturalmente, la vigorosa interpretazione di K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, Milano, Jaca Book, 1979, vol. I, pp. 183-221.

¹³ Sul significato teologico dei paradigmi ermeneutici che si affermano a partire dal XVIII secolo e sulle loro conseguenze, cfr. l'ormai classico studio di H. FREI, *The Eclipse of the Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven-Londra, 1974.

più pesanti, che raggiungono probabilmente il loro culmine nei secoli successivi, dapprima con le definizioni dogmatiche del pontificato di Pio IX, poi con la serie di condanne che, nel Novecento, vanno dall'enciclica *Pascendi dominici gregis*, che fulmina il cosiddetto modernismo, all'*Humani Generis*, che si scaglia contro la *nouvelle theologie*, in particolare di area francese.

La grande stagione della teologia liberale costituisce il tentativo più organico di affrontare in termini maturi la problematica ereditata dall'Illuminismo. Da un lato la ricerca storica definisce i paradigmi di scientificità della teologia accademica e le conferisce un prestigio incarnato nella figura di Adolf von Harnack, che all'inizio del xx secolo è l'intellettuale simbolo della Germania guglielmina; dall'altro la rilevanza spirituale del cristianesimo viene fatta coincidere con il suo significato etico, intorno al quale sembra possibile aggregare un ampio consenso sociale. Il cosiddetto *Kultur - protestantismus* è il riflesso di tale impostazione teologica a livello vissuto: si tratta di una visione del mondo e della vita a suo modo grandiosa, socialmente efficace e tale da suscitare profondo rispetto; il riferimento cristiano non è accessorio. Il borghese mitteleuropeo dell'Ottocento è effettivamente convinto che la fede in Dio fondi un ordine morale entro il quale è dato all'essere umano di dispiegare le proprie potenzialità, nella professione, nella famiglia, nella convivenza civile organizzata dallo stato. La chiesa e il suo ruolo non vengono messi in discussione in linea di principio, anzi, sono visti come uno dei baluardi di un assetto sociale e politico che si tratta di tutelare con ogni forza, in particolare contro l'attacco socialista. La comunità credente, tuttavia, non è l'ambito decisivo entro il quale questa forma di cristianesimo viene vissuta, il suo ruolo è inesorabilmente accessorio. La vita di preghiera non si spegne, ma la dimensione individuale prevale nettamente su quella liturgica e comunitaria¹⁴. Non si può dire che, nell'Ottocento liberale, cristianesimo ecclesiastico e teologia accademica vivano in tensione, piuttosto in una distaccata esistenza parallela. La passione con la quale von Harnack sottolinea la distinzione della cattedra dal pulpito¹⁵ esprime e con-

¹⁴ Nella famiglia natale di Dietrich Bonhoeffer, tipicamente *kulturprotestantisch*, si prega a tavola, ma normalmente non si frequenta il culto.

¹⁵ *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, in: J. MOLTSMANN (a cura di), *Le origini della teologia dialettica*, Brescia, Queriniana, 1976, pp. 376-402, qui pp. 380, 384. Su questo episodio, cfr. soprattutto: H.M. RUMSHEIDT, *Revelation and Theology: An Analysis of the Barth - Harnack Correspondence of 1525*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972; P. HENKE, *»Erwählung und Entwicklung«. Zur Auseinandersetzung zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth*, in "Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie" 18 (1976), pp. 194-208; G. HUNSINGER, *The Harnack/Barth Correspondence: A Paraphrase with Comments*, ora in: ID., *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids (Mi.)-Cambridge (UK), Eerdmans, pp. 200, 319-337.

ferma una visione della fede nella quale la Scrittura non è anzitutto letta nella comunità di fede (e dunque anche alla luce della tradizione dogmatica). L'interpretazione liberale del *sola Scriptura* della Riforma intende mostrare la rilevanza universale del Nuovo Testamento: lo fa, tuttavia, ponendo il testo di fronte all'individuo e alla società, in un rapporto nel quale il ruolo della chiesa non è più chiaro, o comunque non è quello inteso dalle origini cristiane e dalla Riforma. Non stupisce che una tale teologia e un tale cristianesimo faticino ad esprimere la riserva critica dell'evangelo nei confronti della società. Da questo punto di vista è significativo che sia l'adesione massiccia dei professori liberali di teologia alla politica bellicista del Kaiser a segnalare a Karl Barth l'esigenza di un nuovo inizio, non solo in ambito etico, ma anche e proprio nel rapporto della chiesa con la Scrittura: una teologia che, nell'ora decisiva, non sa ispirare altro che un supino adeguamento a un'aggressiva politica di potenza non è in grado di rendere alla chiesa il servizio della quale è debitrice¹⁶.

ESISTENZA TEOLOGICA TRA PRESENTE E FUTURO

La teologia di ispirazione barthiana vuole essere dogmatica *ecclesiale*, orientata all'annuncio e radicata nel vissuto della chiesa. Il rapporto tra teologia e preghiera non occupa, quantitativamente, un posto preponderante nell'opera di Barth, ma è presente dall'inizio alla fine: l'*Introduzione alla teologia evangelica*¹⁷, che riproduce l'ultimo corso tenuto da Barth a Basilea, è una grande meditazione sul ministero della parola vissuto come esistenza teologica ed è una eccellente chiave di lettura del pensiero dogmatico del grande teologo. La teologia è scientifica in quanto ecclesiale e la preghiera fa parte del *lavoro* teologico; essa è l'ambito nel quale il teologo (sia egli il cattedratico o il pastore: e l'*Introduzione* ha di mira in particolare quest'ultimo) è ricondotto al tema del proprio dire e, dunque, al rigore della conformità a un oggetto che è sempre e solo Soggetto. Ma nell'ambito degli autori influenzati da Barth, chi riflette sul nostro tema nel modo più approfondito è il

¹⁶ K. BARTH, *Autobiographische Skizze aus dem Fakultätsalbum der Evangelisch - Theologischen Fakultät in Münster*, 1927, ora in: B. JASPERT (a cura di), *Karl Barth - Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1922-1966*, Karl Barth Gesamtausgabe, sez. V, Briefe, I, Zurigo, TVZ, 1971, pp. 301-310. Qui p. 306; cfr. W. HÄRLE, *Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 72 (1975), pp. 206-224.

¹⁷ Ed. it. a cura di G. BOF, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1990.

Bonhoeffer degli anni di Finkenwalde, che si pone esplicitamente il problema di un nuovo rapporto tra ricerca (e formazione) teologica e *praxis pietatis*¹⁸. La teologia nasce, secondo Bonhoeffer, in una chiesa che si sa solidale con il mondo e, proprio per questo, altra dal mondo: la preghiera è il luogo spirituale nel quale tale solidarietà e tale alterità sono vissute davanti a Dio nel modo più eminente. L'unione tra cattedra e pulpito è infinitamente più significativa della distinzione cara a von Harnack e la teologia è, come nei Padri e nella Riforma, in tutto e per tutto parte dell'annuncio ecclesiale nutrito di preghiera. Bonhoeffer giunge a mettere in questione il ruolo centrale della facoltà di tipo tedesco come luogo di formazione dei teologi¹⁹. Certo, i suoi dubbi sono determinati soprattutto dalla nazificazione dell'università; più in generale, tuttavia, ci si deve chiedere, oggi più di ieri, se quel glorioso modello, che tanto ha contribuito all'impetuoso sviluppo della scienza teologica in particolare nei secoli XIX e XX²⁰, abbia in sé le risorse per sviluppare una teologia pienamente rispondente al proprio ruolo ecclesiale. La forza della teologia patristica, di quella monastica, della scolastica del periodo aureo, della teologia universitaria della Riforma e anche dell'Ortodossia, è nella coincidenza obiettiva tra il luogo di produzione della teologia e quello dell'annuncio ecclesiale, il che fa della preghiera l'ambiente vitale dell'impresa teologica.

Anche in Italia la lezione barthiana ispira una teologia intrisa di preghiera e di consapevolezza ecclesiale. Qui va ricordato in particolare Giovanni Miegge. Tra i suoi volumi pubblicati postumi ne esiste uno che raccoglie parte degli scritti pastorali²¹; ma tutte le sue opere, anche *Per una fede*²², anche il lucidissimo, lungimirante libro su Bultmann²³, per non parlare del

¹⁸ Cfr., su questo aspetto, il mio articolo *Libertà e disciplina. La spiritualità di Bonhoeffer* in questo volume, pp. 47-66.

¹⁹ Un simile problema è sotteso alla fondazione di facoltà ecclesiastiche (*Kirchliche Hochschulen*), esterne all'università, come quella di Bielefeld-Bethel, voluta da Friedrich von Bodelschwing, o quella riformata di Wuppertal, chiusa dalla Gestapo il giorno stesso della sua fondazione e che poi riprenderà la sua attività dopo la guerra.

²⁰ Tale grandezza spiega, al di là di evidenti considerazioni di indole assai più pratica, la difesa sempre molto forte del modello tedesco da parte di autori appartenenti agli orientamenti più diversi. La letteratura recente, in particolare di matrice protestante, sul tema «teologia come scienza» è largamente orientata da tale problematica: cfr., ad es., W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, Brescia, Queriniana, 1995.

²¹ G. MIEGGE, *Al principio, la grazia. Scritti pastorali*, a cura di C. Tron, Torino, Claudiana, 1997.

²² Torino, Claudiana, 1992; la prima edizione esce nel 1952 presso le olivettiane Edizioni di Comunità.

²³ *L'evangelo e il mito nel pensiero di Rudolf Bultmann*, Milano, Edizioni di Comunità, 1956.

*Lutero giovane*²⁴, sono profondamente pastorali. Miegge incarna una teologia nella quale la scientificità rinuncia in modo marcato agli orpelli dell'Accademia (gli apparati di note!) per lasciarsi interamente costituire, nel proprio rigore metodologico e nella propria portata conoscitiva, dall'oggettiva aderenza al tema e la preghiera non costituisce tanto un oggetto di discussione, quanto il tessuto connettivo della riflessione. Indicativa, a questo proposito, la nozione di verità contenuta nella V Tesi della nuova ortodossia:

Il concetto di dottrina della nuova ortodossia non è quello di una astratta verità capace di imporsi come $2+2=4$ ad ogni spirito normale, ma è *un messaggio*, un *annuncio*, una *proclamazione*, che può essere accettata o respinta e che non si può riconoscere per vera se non in quanto la si accetta come una verità inalienabilmente personale. Il suo riconoscimento è inseparabile da certe condizioni spirituali (conversione, nuova nascita): anzi, si identifica con queste condizioni spirituali.²⁵

Miegge è stato un grande maestro, che però non ha fondato una vera e propria scuola, perché il suo pensiero non è fatto per essere «utilizzato», bensì, piuttosto, rivissuto. Gli studi su di lui fioriti negli ultimi anni²⁶ sono una promessa significativa, ma la sua lezione attende ancora di essere valorizzata fino in fondo. Miegge è stato un maestro della chiesa e la sua eredità è parte della vocazione della chiesa, e in particolare del protestantesimo italiano del quale egli è espressione, a dire Dio nel presente.

Il carattere orante ed ecclesiale della teologia non deve naturalmente essere inteso in modo settario. Come ogni forma di attività intellettuale critica, la teologia è «pubblica», nasce nella e per la comunità, ma parla alla società intera, in modo tale che essa possa ascoltare. La facoltà teologica universitaria ha garantito per secoli sul piano istituzionale la partecipazione della «scienza di Dio» al dibattito interdisciplinare. Essa è oggi attaccata soprat-

²⁴ Il volume, più volte ripubblicato da Feltrinelli, è ora edito da Claudiana con il titolo: *Lutero. L'uomo e il pensiero fino alla Dieta di Worms (1483-1521)*, Torino, 2003.

²⁵ G. MIEGGE, *Tesi della nuova ortodossia* (1935), ora in: ID., *Dalla «riscoperta di Dio» all'impegno nella società. Scritti teologici*, a cura di C. Tron, Torino, Claudiana, 1977, pp. 53-62, qui pp. 54 s. Vale la pena di riportare anche l'illustrazione della tesi: «Per esempio, quando diciamo "Padre nostro che sei nei cieli", che senso ha questa invocazione? Esprime un'idea generale? Certo, ma in quanto tale essa può essere totalmente irrilevante per la chiesa. Quand'è, per contro, che essa diventa vera, d'una verità concreta, vissuta? Quando diventiamo figli di Dio per adozione. Allora la preghiera del Signore, sulle nostre labbra, esprime la verità, cioè la realtà della nostra situazione davanti a Dio. Mentre la parola: "Padre nostro" sulle labbra di un peccatore impenitente non è vera: è una menzogna e una bestemmia. La verità di ogni dottrina cristiana è sempre la verità di un rapporto, di una situazione dell'uomo davanti a Dio».

²⁶ Cfr. in part.: E. GENRE, S. ROSTAGNO (a cura di), *Una visione della vita e della teologia. Giovanni Miegge (1900-1961)*, Torino, Claudiana, 2002, volume che include anche la più completa bibliografia attualmente disponibile; S. SACCOMANI, *Giovanni Miegge*, Torino, Claudiana, 2002.

tutto dal mondo culturale secolarizzato, spesso in forma di variazione sul tema kantiano del conflitto delle facoltà. In particolare negli Stati Uniti²⁷, ma in prospettiva anche in Europa, si va imponendo la trasformazione delle facoltà teologiche in dipartimenti di scienze religiose, con il conseguente spostamento della teologia direttamente orientata all'annuncio (che non significa necessariamente teologia confessionale) in seminari ecclesiastici. Il rischio della ghettizzazione esiste, naturalmente, ma appunto è un rischio, non un destino. Da questo punto di vista è istruttivo l'atteggiamento di Barth, biograficamente molto legato al modello classico mitteleuropeo, ma anche assai distaccato rispetto a una sua difesa ad oltranza. L'autorità scientifica del lavoro teologico non può dipendere da certificati rilasciati dall'establishment culturale del tempo: la responsabilità non solo di tutelarla, ma di promuoverla, ricade, sia detto una volta ancora, sulla chiesa. Le forme istituzionali entro le quali la scienza teologica viene prodotta, benché non irrilevanti, sono obiettivamente secondarie, qualora sia chiaro qual è il luogo spirituale entro il quale la teologia fiorisce e qual è l'orizzonte culturale entro il quale si colloca. L'idea in base alla quale il carattere ecclesiale e l'impegno spirituale della teologia ne pregiudicano la credibilità pubblica nella società secolarizzata è alquanto miope. È vero semmai il contrario: la domanda, anche culturale, riguarda ieri come oggi una teologia che abbia il coraggio della fedeltà al proprio tema, che voglia e sappia essere se stessa, la scienza che osa chinarsi, in preghiera, sulla parola del Dio vivente. Essa parla, in tutto il suo svolgersi, il linguaggio della fede, che trova nella preghiera la sua espressione fondamentale; tale linguaggio, però, non è esoterico, accessibile solo agli iniziati, ma al contrario condivide la grammatica e la semantica universalmente in vigore, confidando nella potenza di Dio di assumerle al proprio servizio. La teologia non può sostituirsi allo Spirito santo generando la fede, ma può raccontare, dall'interno, che cosa è accaduto e accade quando lo Spirito santo ha operato e opera. Lo fa con umiltà, ma senza complessi, nella fiducia che ciò sia molto interessante anche per la cultura. Contro l'eresia moderna che vuole confinare Dio nel privato, la teologia rende testimonianza al Dio dell'Esodo, dei profeti e di Gesù Cristo, sommamente pubblico e sommamente politico e su tale tema soltanto scommette la propria rilevanza e credibilità scientifica²⁸.

²⁷ Molto interessanti, anche dal punto di vista della sociologia della cultura, le informazioni e le riflessioni di R. HÜTTER, *After Dogmatics? Osservazioni sulla teologia sistematica evangelica negli USA alle soglie del nuovo secolo*, in "Protestantesimo" 55 (2000), pp. 251-274.

²⁸ Belle e feconde considerazioni sul carattere al tempo stesso ecclesiale e pubblico della teologia in: J. MOLTMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Brescia, Queriniana, 1999; ID., *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, Brescia, Queriniana, 2001, pp. 5-30.

Esperienze come quelle della teologia della liberazione nei diversi continenti del sud del mondo, ma anche di molte espressioni della teologia femminista, hanno mostrato che, in ogni caso, l'istituzione accademica, statale o ecclesiastica, non può né deve essere l'unico soggetto di produzione della scienza teologica. Nelle epoche «forti» della storia del pensiero cristiano che sommariamente sono state richiamate, l'istituzione specializzata ha saputo porsi in sintonia e al servizio delle comunità e non è improbabile che nel futuro prossimo proprio la comunità, con il suo culto, i suoi gruppi di lettura biblica, il suo tentativo di testimonianza nella città, divenga, in modo sempre più evidente, il luogo privilegiato di un'elaborazione teologica che esprima consapevolmente la fede pregata della chiesa. Una teologia in simbiosi con il culto e con il canto, con la lettura meditativa della Scrittura, con le *Losungen*, così care a molti teologi degli ultimi secoli; una scienza che sappia essere anche sapienza, non solo mantenendo, ma incrementando in essa il proprio rigore critico; una scienza, infine, chiamata a dire Dio nel rispetto appassionato della sua libertà, alla luce, potremmo dire, del terzo comandamento. Per una teologia che sa pregare vale in modo eminente quanto un esponente della scuola teologica nella quale ci troviamo, Paolo Ricca, diceva di un altro maestro, più anziano di una generazione, Vittorio Subilia: una tale teologia diviene «gelosa di Dio» (I Re 19,10a). Ma appunto appunto, proseguiva Ricca: la santa «gelosia di Dio» non possiamo impararla neanche da Vittorio Subilia - men che meno da altri. Come credenti e come teologi «possiamo impararla - come lui l'ha imparata - da Dio soltanto»²⁹.

²⁹ P. RICCA, «*Geloso di Dio*», in: "Protestantesimo" 43 (1988), pp. 67-70. Si tratta della predicazione tenuta il 16 aprile 1988 nella Chiesa valdese di Roma, piazza Cavour, in occasione del funerale di Vittorio Subilia.