

AUTORITÀ DOTTRINALI E LIBERA RICERCA IN TEOLOGIA

L'argomento che mi è stato affidato di trattare a prima vista non sembra che abbia molto a che fare con l'omaggio che intendiamo rendere a San Bonaventura con questo incontro nella sua città natale. Invece, ci tengo a sottolinearlo subito, la tematica ha stretta attinenza con questo nostro atto di omaggio al Dottore Serafico.

Egli infatti nel mondo della cultura è considerato maestro di pensiero, dai cattolici Dottore della Chiesa; quindi un'autorità dottrinale sul piano culturale in generale e teologico in particolare.

Intendo partire dal fatto del riferimento a lui quale Dottore della Chiesa in campo cattolico, riferimento che quest'anno compie i suoi 400 anni, per affrontare una tematica, in verità piuttosto una problematica, acuta e delicata, la cui esposizione contribuisce ad illuminare il significato e la portata della stima e della devozione che nutriamo verso di lui ed esterniamo in modo particolare in incontri quali quelli di questi giorni.

Articolerò le mie considerazioni in tre punti: I. Impatto della sensibilità e del pensiero moderni circa il rapporto autorità-libertà sulla Chiesa e sulla sua teologia; II. La ricerca teologica e le sue autorità dottrinali; III. Libertà di ricerca con indispensabile riferimento ad autorità dottrinali.

I - IMPATTO DELLA SENSIBILITÀ E DEL PENSIERO MODERNI CIRCA IL RAPPORTO AUTORITÀ-LIBERTÀ SULLA CHIESA E LA SUA TEOLOGIA

L'oggetto d'interesse della trattazione è la teologia cristiana cattolica come discorso che la Chiesa cattolica attraverso i suoi intellettuali, i teologi, fa sulla sua visione di fede dell'uomo, di Dio, del mondo, alla luce di Cristo. Prenderò in considerazione due dimensioni del lavoro teologico: le sue fonti dottrinali, e, in questo senso, le sue autorità dottrinali, e la libertà di ricerca di cui dispone il teologo.

Certo, dovrei cominciare con le domande: che cosa è l'autorità? Che cosa sono le autorità dottrinali? Cosa è la libertà? Quale è il rapporto tra le due realtà in sé e nel clima culturale di oggi? È ovvio che in questa sede non mi posso dedicare ad affrontare questi problemi difficili come si dovrebbe. Devo perciò dare come presupposte molte cose. Ad ogni modo alcune considerazioni al riguardo le ritengo utili al fine di collocare in un contesto più ampio quanto dirò sulla problematica che tratterò.

Autorità deriva da *auctor* (garante, assertore, uomo che dà fiducia, avvalora); *auctoritas* perciò significa garanzia, responsabilità, peso di una perizia; quindi rispettabilità, importanza, competenza, capacità di direzione, normatività riconosciuta e accettata.

L'autorità è personale quando tale rispetto e normatività sono riconosciuti all'individuo per le doti, competenze personali; ufficiale quando essi sono riconosciuti ad un ufficio o alla persona che lo ricopre per diritto, tradizione, consenso sociale. I documenti prodotti da autorità personali o ufficiali godono di rispettabilità, onore, normatività (es. libri sacri, editti, leggi ecc.) (1).

La *libertà* è una dimensione antropologica molto complessa e difficile da definire. Qui la prendo come autonoma decisione del soggetto che si muove nelle direzioni più diverse per realizzare se stesso o le sue convinzioni in lotta contro ciò che lo limita e a lui si oppone e nella tensione verso ciò che gli si rivela come vero da ricercare e come bene da perseguire (2).

Autorità e libertà sono due valori polari che segnano profondamente la vita individuale e collettiva dell'uomo. Tra loro non c'è opposizione di per sé. «Il riconoscimento di un'autorità non esclude la libertà; al contrario, si riconosce qualcuno come autorità solo quando si intraprende per libera decisione un'azione motivata dall'autorità dell'altro» (3). È indubbio tuttavia che tra le due realtà vi sia un rapporto di tensione potenziale che facilmente può diventare conflitto reale. In quest'ultimo caso la soluzione non sta nella negazione dell'una o dell'altra, ma nella composizione equilibrata dei relativi diritti e prerogative irrinunciabili.

Detto ciò, va data una risposta alla domanda: «Quale rapporto intercorre tra autorità e libertà segnatamente in teologia?».

(1) Cf. su ciò A. BARUZZI, *Autorität*, in *HPhG*, 1, Kösel, München 1973, pp. 171-79; H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Paoline, Roma 1987, pp. 611-18 (ed. ted. 1985).

(2) Cf. A. RIGOBELLO, *Il futuro della libertà*, Studium, Roma 1978, pp. 11-12.

(3) Cf. A. BARUZZI, *o.c.*, p. 175.

Credo che la domanda venga posta in modo più esatto se viene contestualizzata, ovvero rapportata alla situazione del nostro tempo: «Nella situazione attuale, come si pone e come viene articolato il rapporto autorità (dottrinale) - libertà (di ricerca, di lavoro, di parola, di espressione), in teologia»?

Porsi un tale quesito significa interrogarsi sul valore, sul senso e sul metodo del lavoro teologico nel contesto della problematica più viva, più appassionata e più complessa dalla nostra epoca moderna sino ai nostri giorni, dato che le modalità dell'articolazione dialettica dei poli autorità-libertà (in tutte le direzioni della vita individuale e associata) hanno scandito i momenti dello sviluppo dell'epoca moderna e sostanziato il contenuto della coscienza moderna.

È utile richiamare il cammino culturale che ha portato il mondo occidentale all'attuale esperienza del rapporto di questi due valori, perché serve ad illuminare anche il cammino che la Chiesa e la teologia cattoliche hanno compiuto e stanno percorrendo nell'impostare e articolare tale rapporto nel settore della ricerca teologica (4).

Se si considera la parabola della cultura moderna occidentale si può constatare con relativa facilità che nell'articolazione del rapporto autorità-libertà sono emerse due tendenze: l'una ha mirato ad accentuare il polo della libertà, sino a giungere a posizioni estreme, quali il libertarismo e l'anarchismo; l'altra ha avuto la preoccupazione di sostituire forme di autorità con altre, in modo particolare alle forme di autorità positive l'autorità della ragione, sia teorica che empirico-pratica, il cui valore ed esercizio ha rivendicato con decisione, a nome della stessa razionalità quale garanzia dell'umanità dell'uomo.

Per quanto riguarda la prima tendenza essa è talmente viva nella coscienza moderna sino ai nostri giorni, che si è potuto scrivere, e si può sottoscrivere, che la libertà «è il programma dell'umanità/umanesimo dell'epoca moderna» (5): libertà come sbocco, esito di una liberazione dell'uomo da ciò che non è verificato e non verificabile con la sua ragione, ma è puramente tramandato (tradizione, pregiudizi) o imposto dalle istituzioni del potere politico, culturale, religioso (6). Hegel vede la sostanza e il senso stesso del filosofare nella sostituzione dell'autorità co-

(4) Cf. AA.VV., *Autorità e libertà nel divenire storico*, Il Mulino, Bologna 1971; M. PERETTI, *Autorità e libertà nell'educazione contemporanea*, La Scuola, Brescia 1975.

(5) Così H. KRINGS, *Freiheit*, in *HPhG*, 2, p. 493.

(6) Questa problematica è presente già nel *Tractatus theologico-politicus* (1670) di B. Spinoza.

me istanza con un altro fondamento/motivo, la libertà di pensiero, e colloca il principio della filosofia nella sua liberazione da ogni autorità e nell'affermazione (durchsetzen) del libero pensiero come polo antitetico in quanto tale (7). Con ciò in lui arriva a piena maturazione un'impostazione del rapporto tra i due valori iniziata con Descartes (cogito, ut volo) (8).

Questa coordinata culturale si ramificò nel secolo XIX ed ha trovato rappresentanti in individui e correnti di pensiero nel nostro secolo, sino ai nostri giorni: pensiamo all'individualismo libertario di M. Stirner, alla visione dell'«Oltre-uomo» Zarathustra di F. Nietzsche, all'anarchismo, molto vivace negli ultimi decenni del secolo scorso e nei primi del nostro secolo, all'esistenzialismo umanistico ateo assiogenico di J.P. Sartre; alla cultura radicale libertaria (9); al nichilismo teorico e pratico di questi ultimi decenni e anni, che vede proprio nella finitezza umana il dato che permette alla libertà di non dover «conformarsi» ad alcuna trascendenza/autorità e quindi a dare pieno, compiuto e denso significato alle sue proprie decisioni (10).

Considerata in ciò che ha di più proprio, qualificante, questa corrente culturale ha esercitato un influsso enorme nell'evoluzione culturale dell'Occidente moderno e ha contribuito moltissimo alla critica, ma bisogna anche aggiungere, alla crisi e alla svalutazione del valore e della funzione dell'autorità in quanto tale nella coscienza dell'uomo occidentale moderno, rendendolo in larga parte non solo avverso all'autorità esercitata come dominio (autoritarismo), ma anche molto sensibile, per non dire insopportabile, verso ogni forma di autorità. Per la sua presenza e il suo influsso, anche al presente, nel sentire e pensare contemporanei è vivo un atteggiamento emotivo allergico all'autorità di ogni genere, avvertita come limite, minaccia e perciò guardata aprioristicamente con diffidenza, tollerata quando non contestata e rifiutata.

Un tale atteggiamento improntato al sospetto, alla paura verso l'autorità in questi ultimi tempi è motivato anche dal fatto che le macrostrutture sociali, economiche e politiche della nostra società sempre più complessa, con il loro volto occulto, sfuggente,

(7) Cf. A. BARUZZI, o.c., p. 171.

(8) Cf. *ivi*, p. 171.

(9) Resta sempre stimolante il libro di G.B. Bozzo, *Il partito cristiano e la cultura radicale*, Le Monnier, Firenze 1974.

(10) G. Vattimo ha denominato tale «nichilismo» «nichilismo gaio» perché libera l'uomo dalla tirannia e dalla nevrosi degli assoluti e gli dona la gioia di creare autonomamente: cf. *Il Corriere della Sera*, 26.10.1980, p. 3; di lui si veda anche *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, pp. 9-20.

misterioso, sono avvertite come minaccia oltre che alla propria libertà, alla società e all'ambiente, al futuro stesso del mondo (11).

Si può concludere perciò che nel mondo contemporaneo c'è una forte tendenza al rifiuto dell'autorità, «perché l'uomo teme per la sua libertà, per la comprensione e realizzazione di sé e addirittura per lo sviluppo del mondo in cui vive» (12).

b. L'altra tendenza culturale dell'epoca moderna e contemporanea non ha contestato e non contesta l'autorità in quanto tale a nome della libertà, ritenuta antitetica ad essa, bensì forme storiche e tradizionali di autorità, ritenute infondate, incapaci di esercitare una funzione direttiva e formativa e quindi autoritativa, cui poter e dover dare assenso e ciò in nome del criterio della razionalità.

In essa si possono raggruppare tutte quelle correnti di orientamento razionale, meglio razionalistico, che dall'Illuminismo in poi hanno spodestato le autorità positive storiche per porre quale unica autorità autentica il criterio della razionalità fatto operare sia sul piano teorico (deduttivo) che su quello pratico (induttivo).

Grazie alla critica delle ideologie e ai risultati acquisiti dell'epistemologia contemporanea oggi ci è chiaro che un simile criterio non è del tutto «razionale», non è del tutto privo di presupposti ideologici e quindi di autorità accolte grazie a motivi extrarazionali, storico-culturali (13). Questa corrente ha posto e pone la ragione, diciamo *un certo tipo di ragione* (moderna, illuministica), come autorità e di fronte a quelle che ha considerato e considera le sue esigenze, in concreto alla sua normatività, ha giudicato e giudica l'impegno della libertà dell'uomo, dà quindi valore o nega valore autentico a questa.

Così è autorevole, ha autorità, merita, anzi esige assenso ciò che si rivela, si presenta in linea con i canoni di tale ragione, o teorica o pratica, oppure teorico/pratica. Ciò che non è verificato né verificabile attraverso essa non ha autorità, è «mitico»,

(11) Cf. W. MOLINSKI, *Autorità*, in *Sacramentum Mundi*, Queriniana, Brescia 1974, I, p. 535; H. WALDENFELS, *Autorità è conoscenza*, in *Concilium* 20 (1984) p. 528.

(12) H. WALDENFELS, *o.c.*, p. 529.

(13) È una tesi diffusa nell'epistemologia della scienza oggi. È la posizione di K. Popper e della sua scuola: cf. D. ANTISERI, *Le ragioni della scienza e i diritti della fede*, in AA.VV., *Scienza e fede*, Cittadella, Assisi 1982, pp. 60-66. Scrive Popper: «Chiunque adotta l'atteggiamento razionalistico, lo fa perché ha adottato, coscientemente o incoscientemente, qualche proposta o decisione o credenza, o comportamento, adozione questa che si può definire «irrazionale»; si tratta di «una fede irrazionale nella ragione»; *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1973-74, II, p. 304; cf. anche *ivi*, p. 304: «Il razionalismo è tutt'altro che assoluto o auto-sufficiente».

«medievale», «acritico», «ingenuo», non si giustifica nell'epoca della modernità; non può esigere assenso, non merita il nome di autorità.

Grazie all'attribuzione di tale autorità a una determinata razionalità e a certe sue conquiste pratiche è dato notare nel mondo moderno (pensiamo allo scientismo del secolo scorso) e contemporaneo (pensiamo all'autorità autorevolezza-credito di cui godono i cosiddetti esperti, gli scienziati ecc.) un atteggiamento verso l'autorità opposto a quello sopra richiamato: una credulità nei suoi confronti, una fame e sete di essa, un desiderio ardente di competenti, di personalità autorevoli, che possono far sperare in un miglioramento delle condizioni di vita, in un futuro migliore, in un superamento di mali, anche se graduale, in un'organizzazione dell'esistenza più razionale, meno esposta al caso/fatalità, più pianificabile, ordinata, sicura (14). Non si tratta di postumi dello scientismo, di fiducia cieca nelle «magnifiche sorti e progressive» (15) garantite dalla potenza/autorità degli scienziati/esperti, ma di fiducia nell'autorità della competenza che rende autorevoli.

L'autorità della razionalità illuministica è stata contestata dalla critica apparentemente antirazionalistica e antiautoritaria dei tre «maestri del sospetto» (Marx, Nietzsche, Freud) e delle scuole che più o meno direttamente a loro si sono riallacciate e si riallacciano; essa inoltre viene messa sotto processo dalla critica della scienza o, meglio, della teoria della scienza (16), dal nichilismo del «pensiero debole» dei «postmoderni» (17) nonché dalla teoria ermeneutica che denuncia l'illusione di una ragione senza radicamento storico e perciò priva di autorità storiche (18).

(14) Cf. W. MOLINSKI, *Autorità, o.c.*, c. 536.

(15) G. LEOPARDI, *La ginestra*.

(16) La critica della scienza in questi ultimi decenni è particolarmente impegnata a superare un concetto unidimensionale di verità e di autorità, quella razionale scientifica, e a indicare il valore e i limiti dell'approccio razionale-scientifico alla realtà: cf. su ciò l'illuminante studio di M. PERA, *Il superamento della scienza attraverso la metafisica*, in AA.VV., *La metafisica e il problema del suo superamento*, Gregoriana, Padova 1985, pp. 105-120.

(17) Il «pensiero debole», il «postmoderno» con il suo più o meno esplicitamente dichiarato nichilismo, è di moda in questi ultimi anni, almeno in Italia. Proclamando la «crisi della ragione» e della sua «autorità violenta», propugna una visione che non esalta l'imporsi, ma il dileguarsi dell'essere, raccomanda la fuga dalla nevrosi degli assoluti autoritari: cf. G. Vattimo, *Introduzione a Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, pp. 9-10; *Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, Milano 1985. Sull'attuale discussione sul post-moderno si veda P. Rossi, *Idola della modernità*, in *Riv. di Fil* 77 (1986) 423-47; Id., *Antimoderni, a destra, a sinistra*, *ivi*, 79 (1988) 3-24.

(18) Contro la contrapposizione radicale istaurata dall'Illuminismo di tradizione/autorità e ragione e l'assolutizzazione di quest'ultima, la teoria

Questa serie di critiche costituisce un enorme fatto culturale dalle conseguenze per ora imprevedibili. Certamente a causa di essa esce infranto il mito dell'esclusività ed unicità della verità e autorità di un *certo* approccio razionale alla realtà e alla storia e si aprono spazi per un approccio dello spirito non riduttivo, non violento, più ricettivo e umile rispetto alla ricchezza del reale e alle capacità e alle esigenze conoscitive e pratiche dell'uomo. Però non è da pensare che con ciò si celebri un trionfo su un morto. Queste contestazioni culturali dell'unidimensionalità e dell'assolutizzazione della razionalità illuministica non sono riuscite né possono né debbono illudersi di mettere in scacco con atteggiamenti antirazionalistici, acritici, e antiscientifici il nucleo delle esigenze critiche della ragione moderna, che conferisce ad essa giustamente prestigio, «autorità», la rende «autorevole».

Chiudo queste considerazioni sulle due posizioni fondamentali circa il rapporto autorità-libertà nell'epoca moderna, notando che la loro grande incidenza ha creato un clima culturale in cui è estremamente vivo il senso della libertà del singolo e dei gruppi in tutte le direzioni (di pensiero, coscienza, stampa, informazione ecc.) ed è considerato come irrinunciabile il ricorso agli strumenti razionali di ricerca in ordine al vaglio del passato e alla organizzazione del presente in vista della progettazione del futuro. Ogni discorso sull'autorità, su autorità dottrinali ecc., ai nostri giorni è chiamato a legittimarsi o per lo meno a tenere presenti questi capisaldi della coscienza moderna.

Il vento delle istanze moderne di libertà di pensiero, di ricerca, di espressione e del libero esercizio della razionalità con il suo enorme potenziale critico rispetto a ogni forma di autorità, non ha risparmiato gli spazi ecclesiali, ove per secoli all'autorità era stato dato un enorme rilievo e la libertà di ricerca e la valorizzazione della razionalità (ad esclusione di quella filosofica logica e metafisica) avevano avuto poco spazio (19). Vi ha soffiato fortemente, sebbene con intensità alterne, suscitando con-

dell'ermeneutica rivaluta la portata veritativa e «autoritativa» della tradizione; i pregiudizi discrediti dall'Illuminismo sono da considerare condizioni di comprensione e per ciò la tradizione e l'autorità hanno un valore positivo, anche se sono da sottoporre a vaglio critico. Illuminante l'affermazione di H.G. Gadamer: «Nella misura in cui il valore dell'autorità prende il posto del nostro giudizio, l'autorità è di fatto una fonte di pregiudizi. Ma con questo non è escluso che possa essere anche una fonte di verità, ed è questo che l'Illuminismo ha misconosciuto con la sua indiscriminata diffamazione dell'autorità»: *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972, p. 327.

(19) Sull'evoluzione dell'esperienza e della dottrina dell'autorità nella Chiesa si veda G. ALBERIGO, *Autorità e potere*, in *Nuovo Diz. di Teologia*, Paoline, Roma 1977, pp. 51-66.

flitti, producendo lacerazioni, portando ad interventi disciplinari, anche duri, da parte dell'Autorità ecclesiastica. Oltre al caso Galileo, emblematico, si pensi al Syllabus di Pio IX (1864), alle controversie a cavallo dei secoli XIX-XX, alla crisi modernista e agli interventi decisi del Magistero in casi recenti quali quello di H. Küng, L. Boff ecc.

Queste varie prese di posizione di ieri e di oggi in molti hanno alimentato o rinvigorito la convinzione che fra la Chiesa e la «forma mentis» moderna si sia aperto, e si approfondisca sempre di più, un fossato incolmabile e hanno fatto loro concludere che la Chiesa si muova su binari che conducono in una direzione opposta a quella verso la quale è incamminata la società moderna col suo modello di cultura polarizzato nel valore di libertà e nel criterio autoritativo della razionalità critica e scientifica.

Un'attenta e non prevenuta analisi dei fatti storici non può non registrare che l'insegnamento ufficiale della Chiesa nel corso dell'ultimo secolo si sia gradualmente spostato dall'accentuazione decisa, fortemente unilaterale, del valore dell'autorità (in tutti i campi) a quello della libertà (20) e che l'autorità ecclesiastica abbia riconosciuto con chiarezza in questi ultimi decenni alla ricerca teologica il diritto alla libertà di indagine e all'impiego dei metodi e degli strumenti razionali di analisi (21); essa però deve anche costatare che l'Autorità della Chiesa continua a richiamare i teologi al rispetto di determinate autorità dottrinali positive, storiche, dando così a capire che non ritiene valido in teologia un ricorso *incondizionato, illimitato* al principio di libertà e al criterio della razionalità.

Perché questo richiamo? Perché essa insiste, all'apparenza ciecamente, in un rifiuto che minaccia di esporla al pericolo, non molto ipotetico, di alienarsi sempre di più l'uomo moderno? Dare una risposta a questo quesito è di capitale importanza, perché permette di comprendere uno degli aspetti che caratterizzano e distinguono la vita della Chiesa in seno alla società moderna e la rendono per molti versi differente da essa; le conferiscono una diversità che sembra un vero limite, un handicap, ma forse (o senza forse) costituisce anche la sua forza di attrazio-

(20) Su tale evoluzione si consultino P. Hégés, *L'autorité dans le catholicisme contemporain. Du Syllabus au Vatican II*, Paris 1975; G. Concetti (a cura di), *I diritti umani. Dottrina e prassi*, Studium, Roma 1982; specialmente F. BIFFI, *I diritti umani da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, *ivi*, pp. 194 ss.; J. RUIZ GIMÉNEZ CORTÉS, *Los derechos fundamentales, conquista irreversible para la Iglesia*, in AA.VV., *El Concilio del siglo XXI*, Madrid, 1987, pp. 233-72.

(21) Cf. spec. l'enciclica di Pio XII «Divino Afflante Spiritu» (1943): DS 3829-30; il Vaticano II: DV 12; GS 44; 62; GE 10; 11.

ne; comunque è espressione della sua «logica», che, per essere compresa, va studiata per così dire dall'«interno».

È del tutto comprensibile che questo «trasferimento» all'«interno» della Chiesa non è facile, specialmente nel mondo laicizzato e «omogeneizzato» quale è il nostro. Tuttavia, esso è la condizione indispensabile per «comprendere». Anche se il tentativo di «comprensione» non si trasformerà in condivisione, impedirà però di alimentare equivoci ed accuse, che distorcono la verità e impediscono la comunicazione. Al riguardo ricordo un invito molto significativo rivolto da Giovanni Paolo II ai giornalisti. Nel suo incontro con la stampa qualche giorno dopo la sua elezione al soglio pontificio, il Papa diceva: «Cercate di dire la verità sulla Chiesa, anche se la criticate. State attenti però. Sforzatevi di comprendere le motivazioni delle sue posizioni, collocandovi, per quanto vi è possibile, all'interno di essa, tenendone presente la logica secondo cui si muove».

Credo che sia molto opportuno tener presente questa esortazione. La Chiesa ha una «sua» logica di vita, di testimonianza, di organizzazione, di giudizio, di pensiero (teologico, spirituale, morale ecc.). Solo se si entra in essa e si cerca di capire, «si comprende». Ciò vale anche per rendersi conto della sua posizione sul valore della libertà nella ricerca e del ricorso al criterio di razionalità e di scientificità nel lavoro che il teologo è chiamato a svolgere.

Vediamo allora questa «logica» della Chiesa grazie alla quale essa giustifica la sua posizione sui principi e criteri di libertà e di scientificità e segnatamente sul suo ricorso ad autorità dottrinali, sulla sua proposizione («imposizione») di esse (tra cui i Dottori) alla ricerca teologica.

Le considerazioni che mi appresto a fare sono di carattere teologico (ecclesiologico). Solo sul loro sfondo potranno apparire chiaramente il valore e il peso che l'autorità della Chiesa attribuisce ad autorità dottrinali e di conseguenza il valore che riconosce alla libertà di ricerca ai teologi.

II - LA RICERCA TEOLOGICA E LE SUE AUTORITÀ DOTTRINALI

1. Breve descrizione della natura e dello scopo della ricerca teologica

Prima di tutto è indispensabile una descrizione, seppure sommaria, della natura e della finalità della ricerca teologica, quindi della sua «logica».

Teologia, teologo: si fa ormai uso frequente di questi termini, ma non sempre se ne comprende l'esatto significato, anche perché hanno un'accezione diversa nel contesto delle varie espressioni religiose dell'umanità. Spesso li si intende così: teologia studio-ricerca, teologo studioso-ricercatore del fenomeno religioso, nel caso concreto: cristiano, ebraico, islamico, ecc.

Non è esattamente questo il senso che viene loro dato in campo cristiano, specialmente cattolico, quello che qui a noi interessa in modo particolare. Per comprendere l'accezione cattolica di essi si può prendere in esame la classica, antica, sempre attuale, lapidaria definizione di teologia data da Sant'Anselmo: «Fides quaerens intellectum» (22): la teologia è «la fede che ricerca la sua comprensione»; meglio, considerando quest'attività nella prospettiva del soggetto che la esercita: il credente che cerca di rendere chiaro a sé e agli altri, per quanto può, il suo credere e ciò che crede (23), che, va notato, è reale sempre nel contesto di una comunità credente dalla quale il teologo riceve sia la testimonianza che i contenuti della sua fede.

Questo rapporto e tale dimensione ecclesiali, comunitari della fede del credente non vanno mai dimenticati o messi tra parentesi come irrilevanti (24). La fede, sia come atto soggettivo umano che come mondo di contenuti con i loro presupposti, le loro implicanze, virtualità, conseguenze, è messa in luce dal lavoro dell'intelligenza critica del teologo, che cerca di indicarne la rilevanza antropologica e culturale come anche di illuminare l'esperienza umana sua e quella degli uomini del suo tempo alla luce dei dati che gli offre la rivelazione di Dio e dei suoi disegni da lui ricevuta, abbracciata, vissuta, come vera e significativa. Il credente teologo quindi in questo suo lavoro, che è personale ma ha luogo sempre nel contesto della Chiesa, Comunità in cui è vitalmente inserito, nella sua ricerca si muove nell'orizzonte della fede ed illumina alla sua luce anche l'esercizio della sua libertà e razionalità, che, come abbiamo visto, è riconosciuto e raccomandato dal Vaticano II (25).

(22) *Proslogion*. Prooem.; GA, 1938, I, 97.

(23) Si tenga presente questa recente definizione di teologia: «Enucleazione e sviluppo scientifico, vale a dire metodico e sistematico, della realtà della rivelazione divina accolta con fede al fine di renderla comprensibile secondo il possibile al pensiero moderno»: W. BEINERT, *Theologie*, in *Lexikon der Katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg in Br. 1987, p. 494 (traduzione mia).

(24) Cf. su ciò J. ALFARO, *La teologia di fronte al Magistero*, in R. LATOURELLE-G. O'COLLINS, (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, pp. 413-16.

(25) Cf. *ivi*, pp. 418-19.

Nel suo lavoro la prospettiva della fede, ricevuta e accolta, è «egemonica», ha il primato. Ciò non significa che la fede mortifica o addirittura impedisce il suo libero ricorso all'intelligenza, alla razionalità nel senso più ampio, perché anzi lo sollecita («quaerens intellectum») e lo eleva. L'«egemonia» della fede sta nel fatto che mantiene la ricerca teologica entro l'ambito della sua «logica», in concreto delle sue diverse istanze, autorità dottrinali, che le mediano il suo specifico sguardo sulla realtà e i suoi specifici contenuti dottrinali. La logica del «credo quia absurdum», attribuito a Tertulliano (26), può essere considerata la «paradossalizzazione» dell'aspetto della fede che in quanto è rivelazione del mistero ricevuta da un'autorità, non è «conquista» della ragione. L'altro assioma della teologia classica esprime meglio quanto qui viene detto della fede: «gratia non destruit naturam, sed elevat et perficit»: l'umano, la razionalità e la libertà dell'uomo non vengono distrutti, ma perfezionati, elevati dalla grazia, cui la fede è correlativa (27).

L'esercizio della ricerca teologica, il lavoro del teologo si muove entro questa «logica», che riserva all'autorità della fede (secondo le sue diverse forme e istanze, come vedremo), una funzione di ispirazione e di vigilanza.

Per questo passo a richiamare le autorità dottrinali che la ricerca teologica deve rispettare nell'articolazione del suo discorso.

2. Le autorità dottrinali in teologia

a. Gesù Cristo, Didaskalos, Maestro, Logos divino fatto uomo

Il lavoro, la ricerca, il discorso teologici cristiani hanno la loro origine e il loro senso all'interno della Chiesa, che si considera fondata da Gesù di Nazaret (28) e si sente istruita dalla sua Parola di Maestro (cf. Mt 23, 8; Gv 13,13); vivificata dal suo Spirito dopo la sua risurrezione (cf. Gv 20, 22); illuminata dal medesimo suo Spirito in ordine ad una piena comprensione nel corso del tempo di quanto egli le ha insegnato e consegnato (cf. Gv 16,13); inviata da Gesù stesso dopo la sua risurrezione a fare sue discepolo le genti e a insegnare loro tutto ciò che egli le

(26) Cf. G. SÖHNGEN, *Credo quia absurdum*, in *LThK*², Freiburg in Br. 1959, 3, c. 89.

(27) Cf. lo studio storico-teologico di B. STOECKLE, *Gratia supponit naturam*, Herder, Roma 1962.

(28) Sul senso da dare alla «fondazione» della Chiesa da parte di Gesù alla luce dei recenti studi storici cf. V. LOI, *Le origini del cristianesimo*, Borla, Roma 1984, pp. 83-92.

ha insegnato (cf. Mt 28,19-20); fortificata dall'assistenza quotidiana del suo Signore e Maestro lungo i secoli, sino alla fine della storia (cf. Mt 28,20).

La Chiesa si sente Comunità che ha un Maestro che si è proclamato via, verità e vita dell'uomo (cf. Gv 14,6), luce del mondo (cf. ivi, 8,12), dalla cui autorità dottrinale ha ricevuto una prospettiva di vita, cui deve essere religiosamente fedele e che deve trasmettere ai popoli; una prospettiva di fede sulla realtà (uomo, storia, mondo) consegnatale da Colui che si è fatto parola umana per introdurre l'uomo nel mistero dei disegni di Dio. Questa introduzione nel mistero di salvezza di Dio verso l'uomo, e indirettamente nel mistero stesso di Dio, in e per Gesù Cristo Verbo fatto carne è comunione di vita e comunicazione di un'orizzonte di verità che illumina quanto Dio ha comunicato e rivelato di sé nel cosiddetto «Antico Testamento» nonché nella storia religiosa dell'umanità (cf. Lc 24,44-45; At 14,16-17; Rom 1,20 ecc.). Gesù Maestro perciò per la Chiesa è criterio di verità e di rilettura di quanto lo ha preceduto e di quanto lo ha «accompagnato» e lo segue.

Egli è la prima, fondamentale, fontale autorità dottrinale della Chiesa nel suo annuncio, nella sua predicazione e nel suo discorso teologico quale articolazione riflessa in forma più o meno metodica della sua prospettiva di verità.

b. La Tradizione della Chiesa Apostolica

La Chiesa degli Apostoli, delle origini cristiane, si sentì inviata in missione, per consegnare ciò che aveva ricevuto (cf. 1 Cor 15,1-3). Questo consegnare fu un «tradere», un «consegnare a mano», un porgere, quindi trasmettere, comunicare, insegnare ciò che essa aveva ricevuto per grazia (cf. Mt 10,8; 28,20): lo «sguardo» (Blick) di fede sull'uomo, sul mondo. Chi compì questa missione? Tutta la Chiesa, come Comunità. Lo si ricava con chiarezza da una lettura attenta degli inizi della Chiesa negli Atti degli Apostoli. La Comunità intera si sentì inviata a «consegnare», a far conoscere attraverso la testimonianza di vita e la parola la «via», la «dottrina», la verità insegnata da Gesù Cristo, il Maestro e Signore (cf. At 18,25).

Questa Comunità nel suo «tradere» mostrò sin dagli inizi una pluralità di funzioni e una strutturazione variegata, che fece risalire all'azione animatrice dello Spirito che la guidava (cf. Rom 12,3-8; 1 Cor 12,4-11; Ef 4,11-16 ecc.) ma anche al Gesù storico stesso, alla sua scelta di alcuni discepoli, Pietro e gli altri undici (cf. Mc 3,13-19; Mt 10,1-4; Lc 6,12-16) perché svolgessero la funzione di guida in seno alla sua Comunità, che sin dalle origi-

ni li riconobbe come Apostoli del Signore e sue guide di vita e di dottrina (cf. At 1,13; 2,41; 9,27; 15,6 ss).

Il contenuto di questa trasmissione che costituiva la *Tradizione oggettiva* di quanto ricevuto da Gesù ed era da consegnare al mondo («verbum Dei traditum»), cominciò subito a solidificarsi in parole, gesti, usi diversi; si incanalò quindi in rivoli, *in tradizioni*. Queste veicolavano la Tradizione, ma non si identificavano «sic et simpliciter» con essa. La Tradizione in quanto parola rivelata, trasmessa, accolta con fede e sedimentatasi in tradizioni che la veicolavano e continuano a veicolarla era ed è un'autorità dottrinale per la ricerca teologica. È chiaro che in quanto perviene attraverso tradizioni storiche successive diverse, il suo contenuto sostanziale, autoritativo, va accuratamente rintracciato. Ciò comporta un attento studio interpretativo da parte della storia della teologia e del dogma (29).

c. La Sacra Scrittura (Nuovo e Antico Testamento)

Parola di Dio ispirata

Nel suo «tradere», consegnare ed insegnare la Chiesa delle origini oltre che alla parola, ai gesti, ai comportamenti, fece ricorso allo scritto, ponendosi nella linea e continuando la tradizione degli scritti sacri degli Ebrei, che, dietro l'esempio di Gesù stesso, anch'essa sin dall'inizio considerò sacri, Parola di Dio (cf. quanto a Gesù Mt 21,42; 22,29; Lc 4,4; quanto a S. Pietro: 2 Pt 3,16). Produse scritti occasionali, non sistematici, documenti in cui venne quasi «afferrata», «trattenuta» per iscritto, la parola di predicazione della verità cristiana. Scritti dagli Apostoli o da uomini dell'epoca apostolica (30), tali documenti furono considerati dalla Chiesa sin dagli inizi «ispirati» agli autori dallo Spirito Santo di Dio e quindi dotati di un'autorità tutta particolare per la trasmissione della verità cristiana e per l'assenso di fede della Comunità dei cristiani (31).

(29) Cf. su ciò F. SULLIVAN, *Il Magistero*, Cittadella, Assisi, 1987, pp. 149-50. Nel suo commento alla *Dei Verbum* J. Ratzinger alcuni anni fa notava che il testo conciliare aveva «das traditionskritische Moment so gut wie völlig übergangen»: *LThK*, 13, 1967, p. 520. Su questo punto un confronto con la Riforma dovrebbe essere stimolante per il pensiero cattolico.

(30) La *DV*, 7 scrive: «Tum ab illis Apostolis virisque apostolicis».

(31) È opportuno tener presente il modo secondo il quale il Vaticano II si rappresenta ed insegna l'azione dello Spirito Santo: cf. *DV*, 11: quanto è contenuto nei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento è una «consegna» di realtà/verità rivelate per l'«afflato» (ispirazione) dello Spirito di Dio; per la composizione dei libri sacri Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo egli in essi e per mezzo di loro, scrivessero, come veri autori, tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte. Si veda l'ottima esposizione della dottrina in H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale*, pp. 565-73.

La Chiesa nei primi tempi attingeva e viveva la sua fede sul piano dottrinale e vitale dalla viva Parola trasmessa e da questa Parola scritta, considerata Parola stessa di Dio, pur se scritta da uomini. Poiché in seno ad essa con l'andare del tempo cominciarono a circolare scritti di vario genere, alcuni dei quali attribuiti agli Apostoli onde procurare loro maggior credito ma di dubbia paternità ed ortodossia, la Comunità cristiana del periodo successivo a quello apostolico avvertì il bisogno di un'accurata ricognizione per stabilire con certezza i documenti in cui poteva trovare la sua fede. Così nel corso dei secoli II, III e IV venne lentamente ma chiaramente operandosi la distinzione tra libri *canonici*, documenti che dovevano servire come canone/regola di fede, e libri apocrifi (nascosti e da nascondere, perché non circolassero nelle comunità). Nacque il Canone dei libri sacri, la cui fissazione definitiva ebbe luogo al Concilio di Trento (32). Con questo passo autoritativo la Chiesa, col suo istinto di fede, stabilì quali dovessero essere i documenti scritti che come Parola di Dio scritta dovevano avere autorità per la sua fede, la sua vita, il suo pensiero, la ricerca teologica nel corso del tempo.

Questo elenco di Scritti sacri ovviamente veniva a porsi «accanto» alla parola o rivelazione di Dio trasmessa a viva voce e con la prassi di vita dagli Apostoli alla Chiesa delle origini e da questa successivamente alla Chiesa del periodo postapostolico. Questa pluralità/duplicità di forme di trasmissione fu accolta e vissuta senza problemi per secoli. Di fatto però nella Comunità cristiana alla Scrittura come Parola di Dio ispirata furono sempre riservati onore e posizione speciali.

La Riforma Protestante, proclamando il principio della «sola Scriptura», pose il Canone dei Libri ispirati (33) quale unica

(32) Per quanto riguarda la definizione dogmatica tridentina cf. DS 1501-1504. Sulla formazione del Canone dal punto di vista storico cf. G. SEGALLA, *Panorama teologico del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia, 1987, pp. 117-37. Per lo sviluppo della posizione dottrinale della Chiesa su di esso dal secolo V al Concilio di Trento si veda H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale*, pp. 557-65. Per il concetto di Canone si tenga presente quanto scrive H. Haag: «Il termine canone presenta un duplice aspetto: uno *attivo*, in quanto gli scritti contenuti in questa raccolta regolano la fede e la vita della Chiesa; e uno *passivo*, in quanto queste Scritture sono conosciute e riconosciute dalla Chiesa come ispirate»: *Kanon*, in *Bibellexikon*, Benzinger, Einsiedeln 1968², p. 915.

(33) C'è una lieve differenza tra il Canone Tridentino e quello di Lutero. Questi considera non canonici, ma «apocrifi», le parti dell'Antico Testamento non ricorrenti nel testo ebraico. Comunque, benché non le ritenga canoniche, le raccomanda come utili alla vita di fede del credente: cf. WALDENFELS, *o.c.*, p. 560.

norma/autorità di vita e di pensiero (teologia) cristiani e principio di riforma della vita della Chiesa. Con ciò la Scrittura venne istituita norma e istanza critica suprema e unica di tutta la Tradizione e la vita della Chiesa, che perciò furono del tutto subordinate all'autorità del Libro scritto. Ciò portò, come si sa, ad un distanziamento radicale dalla vita e dal pensiero teologico della Chiesa cattolica, la quale reagì a tale posizione unilaterale, ribadendo la funzione normativa/autoritativa della Tradizione apostolica, passata poi nella tradizione della Chiesa postapostolica, accanto a quella della Scrittura (34).

Nella teologia cattolica dal Concilio di Trento al Vaticano II fu appassionatamente dibattuta la problematica del rapporto tra le due autorità dottrinali della Scrittura e della Tradizione. Ci si mosse tra i due estremi di chiusura totale alla tesi protestante della «sola Scriptura» (la Tradizione è un'altra fonte autoritativa, contenente alcuni elementi di verità cristiana non presenti nella Scrittura) e di cauta apertura alla parte di verità che poteva essere trovata in essa (la Scrittura contiene tutti gli elementi della rivelazione che sono necessari alla fede, alla vita cristiana, testimoniati comunque anche dalla Tradizione, sebbene in modo più indeterminato). Il Vaticano II affrontò la tematica nel documento sulla Divina Rivelazione, *Dei Verbum*, nei numeri 7-10. La sostanza del suo insegnamento è questa: la verità vitale di Cristo maestro è stata trasmessa attraverso gli scritti degli Apostoli o di uomini apostolici ispirati dallo Spirito Santo (35) e la predicazione orale. Da entrambe, che promanano come due rivioli da un'unica scaturigine, la Chiesa riceve la rivelazione divina, benché in modo diverso. I due «rivioli» sono strettamente connessi tra sé, quasi si compenetrano e tendono allo stesso fine (36). La Sacra Scrittura e la Tradizione perciò costituiscono un unico sacro deposito della Parola di Dio consegnato alla Chiesa (37) ed entrambe vanno abbracciate con uguale devozione e rispetto, perché la Chiesa ricava la sua certezza di tutto ciò che Cristo le ha rivelato/consegnato non dalla sola S. Scrittura (38).

(34) Cf. *DS*: 1501: la verità di Cristo è contenuta «in libris scriptis et sine scripto traditionibus»; la Chiesa accoglie con venerazione questi due «contenitori» della verità rivelata «pari pietatis affectu ac reverentia»: *ivi* 1501; 1504.

(35) In essi tale sostanza è espressa «speciali modo»: *DV*, 8.

(36) Cf. *ivi*, 9.

(37) Cf. *ivi*, 10.

(38) Cf. *ivi*, 10. Ciò riguarda specialmente la formazione del Canone della stessa Scrittura nonché la comprensione più profonda e la produttività incessante di essa: cf. *ivi*, 8.

In questo contesto si può fare cenno al problema se nella Scrittura la Chiesa trova tutto ciò che il suo Signore le ha rivelato e le consegna per

Tra le due autorità dottrinali c'è uguaglianza assoluta? Da notare: secondo il Vaticano II solo la Scrittura è «Parola di Dio», mentre la Tradizione conserva, interpreta, diffonde la Parola di Dio (39).

Sia la Scrittura che la Tradizione sono da considerare dalla Chiesa «supremam fidei suae regulam» (40). Tuttavia il Concilio sottolinea che la Scrittura è Parola ispirata di Dio, consegnata in scritto «semel pro semper», impartisce immutabilmente la parola di Dio stesso e fa risuonare nelle parole dei Profeti e degli Apostoli la voce dello Spirito Santo (41). Alla Scrittura nella vita della Chiesa è dedicato tutto il VI capitolo della «Dei Verbum» (42).

A causa di queste numerose affermazioni che sottolineano il ruolo della Scrittura si può concludere che la Chiesa, pur accogliendo la Tradizione come fonte della sua vita di fede e della sua teologia con rispetto e devozione pari a quelli coi quali accoglie la Scrittura, di fatto riconosce un certo primato a quest'ultima; pur non dicendo espressamente che questa è l'istanza critica dell'autenticità delle tradizioni in cui è veicolata la Tradizione apostolica nel corso del tempo (43), tuttavia in concreto le attribuisce un ruolo e una funzione unici per la vita della Chiesa e l'edificazione della fede (44).

d. *La coscienza di fede della Chiesa nel corso dei secoli*
(«sensus fidei/sensus fidelium»)

La Chiesa nel suo complesso, come Comunità di credenti, nel corso dei secoli vive la sua testimonianza dell'uomo, della storia, del mondo ricevuta da Gesù Cristo attraverso la Tradizione

la salvezza dell'uomo, oppure se nella Tradizione trova qualcosa che sopprime a questo «deficit» della Scrittura. Il Concilio Vaticano II non ha risolto questa questione, che secondo J. Ratzinger è «fittizia» (fiktiv): c. o.c., p. 520. Nel numero 10 della DV il testo conciliare parla della *certezza* delle cose *rivelate* che la Chiesa ottiene *non solo* della Scrittura. È opinione di diversi teologi che alla Scrittura non manchi nulla del rivelato consegnato da Cristo alla sua Chiesa. In essa sarebbe presente tutto ciò che è necessario, utile alla vita cristiana, anche se in modo diverso dalla Tradizione. Scrive al riguardo F. Sullivan: Scrittura e Tradizione «non sono due corpi di verità distinti e indipendenti; piuttosto si tratta di due modi in cui il Vangelo — messaggio cristiano totale viene conservato e trasmesso nella Chiesa: cioè, sia in scritti ispirati, sia nella dottrina, nella vita, nel culto della Chiesa»: o.c., pp. 148-49.

(39) Cf. DV, 9.

(40) Cf. *ivi*, 21.

(41) Cf. *ivi*, 21.

(42) Cf. *ivi*, 21-25.

(43) Su questo aspetto cf. J. RATZINGER, o.c., p. 524.

(44) Cf. *ivi*, p. 524, ove si rimanda ad una valutazione di tal genere da parte di K. Barth.

apostolica sedimentatasi nella Scrittura ispirata e nella Tradizione vivente e consegna ed insegna quanto ha ricevuto nella novità di tempi e situazioni culturali, curando con attenzione di salvaguardare l'identità della prospettiva di fede e nel contempo di svilupparne le potenzialità vitali. Animata ed illuminata da un «istinto di fede» («lumen fidei»), vive le varie situazioni, risolve i molteplici problemi, illumina le esperienze umane nei vari momenti storici e in contesti culturali eterogenei secondo la «logica», nel «senso» del Vangelo. Questo «senso della fede» «può essere definito un modo di conoscenza, i cui contenuti non sono tanto il risultato di un lavoro concettuale, quanto piuttosto di un'esperienza concreta» fatta per la fede, per mezzo della quale «il credente perviene a conoscenze, intuizioni, giudizi («iudicium de connaturalitate») che non sono adeguatamente acquisibili percorrendo la via della logica articolata e che sono quindi facilmente valutati come soggettivi, emozionali, «un sentimento per ecc.» (45). Quando tale conoscenza alla luce della fede si fa strada sino a diventare un «consensus fidelium», allora si ha una certa sicurezza di verità e di testimonianza di valori alla luce del Vangelo (46). È il popolo di Dio intero, inclusi i pastori, che sotto l'azione dello Spirito (cf. 1 Gv 2,20.27) in questo cammino non erra nel suo credere.

Il Vaticano II al riguardo insegna che il popolo di Dio nella sua totalità non può venire meno nel suo credere (46a) perciò è «indefettibile» nel suo vivere e testimoniare nel tempo quanto ha ricevuto dal suo maestro Cristo verità (47). Ciò significa che lungo la storia si dà nella Chiesa tutta un «consenso dei fedeli» («consensus fidelium») nel credere, il quale ha un suo peso veritativo e autoritativo e per questo costituisce un'autorità dottrinale per il lavoro teologico (48).

e. Il Magistero della Chiesa come autorità dottrinale in teologia

La Chiesa inviata da Gesù Maestro, Via, Verità e Vita, Logos di Dio fatto carne, è una comunità che Gesù ha voluto gerarchicamente strutturata. Le linee fondamentali di tale strutturazione gliel'ha date lui stesso: il Collegio dei 12 apostoli con a capo Pietro (cf. Mc 3,13-19; Mt 10,1-4; Lc 6,12-16; Mt 16,17-19; Gv 21,15-19). A loro ha affidato il compito particolare di inse-

(45) Cf. M. Seckler, riportato da H. WALDENFELS, *o.c.*, p. 621.

(46) Sulla tematica si consulti l'intero fascicolo di *Concilium*, n. 4, 1985.

(46a) Cf. LG, 12; cf. anche DV, 8.

(47) Sulla dottrina conciliare si veda F. SULLIVAN, *o.c.*, pp. 11-32.

(48) Questa questione è affrontata in alcuni studi del quaderno di *Concilium* su richiamato.

gnare, guidare e santificare la sua Comunità (cf. Mt 28,20). Ciò appare accolto e messo in pratica con cura già agli inizi della Chiesa, come risulta dagli Atti degli Apostoli (cf. At 12,42; 15,1 ss ecc.).

In questo ministero a Pietro e agli altri apostoli sono succeduti rispettivamente il Vescovo di Roma e i Vescovi sparsi per il mondo. Questa è la versione ecclesiologica cattolica, ribadita dal Vaticano secondo (49), nonostante le varie contestazioni dei cristiani ortodossi e della Riforma protestante. La missione e funzione del Collegio Episcopale con a capo il Successore di Pietro e anche quella del Sommo Pontefice quale Capo della Chiesa, è analoga a quella del Collegio degli Apostoli: pascere, santificare, guidare, insegnare, custodire, annunciare la parola con autorità. Queste funzioni in parte sono partecipate ai presbiteri e ai diaconi (50).

Come si inserisce e si specifica questa funzione autoritativa all'interno della Chiesa, tenendo conto però di quanto abbiamo scritto precedentemente? Bisogna osservare prima di tutto che in un passato più o meno recente la funzione del Magistero è stata un po' troppo isolata e «sovrapposta» al corpo ecclesiale. Oggi è collocata con più chiarezza al suo interno, così che i rapporti risultano più equilibrati e la funzione del Magistero appare più chiara, maggiormente in linea con una visione di comunione della Chiesa e con la dottrina della indefettibilità della Chiesa come comunità di fede assistita dallo Spirito Santo nel suo cammino storico di testimonianza di Cristo.

Formulo la risposta alla domanda su posta in questo modo: la Chiesa delle epoche successive a quella degli Apostoli, inviata a consegnare con fedeltà creativa all'umanità nel corso dei secoli e nelle diverse aree culturali quanto ha ricevuto dal Maestro attraverso la Tradizione apostolica nella Scrittura Sacra e nella sua vita storica concreta, di fatto riesce ad espletare questa missione di fedeltà mediante la promessa di assistenza dello Spirito che la rende indefettibile, *attraverso* la funzione di guida autoritativa che Gesù stesso ha affidato all'istituzione primaziale-episcopale (Collegio episcopale con a capo il Successore di Pietro) all'interno della sua comunità.

Nel corso del tempo la Chiesa può rimanere fedele alla prospettiva di fede ricevuta perché lo Spirito di Cristo la conserva nella verità cristiana sotto la guida del Magistero, il quale a tal fine per promessa di Cristo gode di un'assistenza particolare del

(49) Cf. LG, 20.

(50) Cf. LG, nn. 22-27.

medesimo Spirito, del «carisma certo di verità» (51). È bene precisare questa funzione di guida del Magistero come autorità per la fede della Chiesa e quindi per la ricerca teologica quale riflessione metodica sulla fede, perché la teologia in sostanza nel suo lavoro ha continuamente a che fare con essa.

Il Magistero della Chiesa si colloca all'interno della fede della Chiesa, vive di tale fede; ma ha la funzione e la missione di proclamare con autorità tale fede, specialmente in situazioni in cui è constatata o è in pericolo. Esso prende dalla fede della Chiesa, ma a ciò che prende dà il suo carisma di «autenticità», autorevolezza a livello di dottrina tratta dalla fede (52). Ciò si verifica a livelli diversi: con interventi «definitivi», che dicono la parola definitiva su una questione, su un problema e sono immuni da errore (infallibili); con interventi autentici (autoritativi), che indicano autorevolmente quanto è da ritenere e da fare in un dato momento storico però non hanno valore di parola definitiva su una data questione e quindi *di per sé* non sono irrevocabili, infallibili (53).

È indispensabile richiamare il fatto che l'autorità dottrinale del Magistero ecclesiastico ha a suo fondamento l'autorità della Sacra Scrittura come è letta, interpretata dalla Chiesa e quella della Tradizione apostolica e in ultima istanza la Parola autoritativa stessa di Gesù Cristo, fonte della verità cristiana. La sua funzione non è di promulgare e imporre nuove verità, ma di ascoltare piamente, di custodire santamente e di interpretare fedelmente, però con autorità, quanto la fede della Chiesa gli offre nella Scrittura e nella Tradizione per la testimonianza di Cristo, dell'uomo, di Dio nei vari momenti storici e nelle differenti situazioni culturali (54).

In questo suo compito gli è utile, di fatto necessario, il lavoro dei teologi. Nel corso della storia l'autorità magisteriale è stata

(51) Cf. DV, 8.

(52) H. FRIES, citando i testi del Vaticano I (DS 3069, 3070) e LG, 25, che insegnano la dottrina cattolica sul Magistero del Successore di Pietro, osserva: «Come si può vedere, la funzione e il compito particolare del Magistero si riferisce non alla fede nel suo insieme ed essenzialmente, bensì alla dottrina da trarre dalla fede, come a una forma della fede, ma non come all'unica»: *C'è un magistero dei fedeli?*, in *Concilium* 21 (1985) 591; cf. anche J. ALFARO, *o.c.*, pp. 424-25.

(53) Queste due forme diverse di intervento sono qualificate come «esercizio straordinario» (solenne) e come «esercizio ordinario, ma autentico» del Magistero (il Collegio Episcopale con a capo il Vescovo di Roma quale successore di Pietro o il successore di Pietro in qualità di Capo del Collegio Episcopale e di tutta la Chiesa: su tutta la tematica cf. F. Sullivan, *o.c.*, pp. 164 ss.

(54) Cf. DV, 10; J. RATZINGER, *o.c.*, p. 524.

esercitata in modi diversi. In questi ultimi secoli, per vari motivi di carattere storico e culturale, ha acquistato un peso sempre più rilevante nella vita e nella testimonianza della Chiesa, specialmente dal Vaticano I. Il Vaticano II non ha ridotto il suo peso, però ha riequilibrato il rapporto tra il Successore di Pietro e i Vescovi all'interno del Collegio Episcopale, ha ricollocato più chiaramente la sua funzione di guida all'interno della vita di fede della Chiesa assistita dallo Spirito come corpo e con i vari carismi, l'ha messa inequivocabilmente al «di sotto» e «al servizio» della Parola di Dio, sia di quella scritta che di quella trasmessa con la Tradizione della Chiesa (55). In tale collocazione appare più chiaramente la sua funzione «ermeneutica autoritaria», il suo essere punto di riferimento e istanza di vigilanza rispetto al lavoro teologico, anch'esso fondamentalmente ermeneutico rispetto alla Scrittura, alla Tradizione e al Magistero, ma non dotato di autorevolezza ufficiale (56).

f. I Padri della Chiesa, autorità dottrinale in teologia

Intendo dire qualcosa anche sui cosiddetti Padri della Chiesa quali autorità dottrinale per il lavoro del teologo (57). Espongo brevemente prima il concetto di «Padre della Chiesa» e poi indico il motivo in base al quale essi hanno un peso di autorità dottrinale nella ricerca teologica.

Sono considerati «Padri della Chiesa» eminenti personalità della Comunità cristiana che si sono distinti per 4 doti o caratteristiche: antichità cristiana, ortodossia di insegnamento; approvazione esplicita o implicita della Chiesa; santità di vita. Hanno sempre goduto di grande autorità dottrinale nella Chiesa, anche nel nostro secolo, che conosce una vera fioritura di studi patristici (58).

(55) Y. CONGAR sul primato della Scrittura e della Tradizione sul Magistero «ristabilito» dal Vaticano II osserva: il Concilio ha ristabilito il primato del «quod» sul «quo», ossia che il Magistero è vincolato alla Parola di Dio ed è al suo servizio e non ha ripreso l'affermazione della «*Humani generis*» che il Magistero è la «*proxima veritatis norma*»: *Bref historique des formes du «Magistère» et de ses relations avec les docteurs*, in *RSPHTh* 60 (1976) 110-11.

(56) Cf. J. ALFARO, *o.c.*, pp. 413 ss. Secondo W. Beinert l'autorità del teologo è uguale a quella degli altri credenti, con l'aggiunta del peso della sua competenza scientifica: cf. il lemma *Theologie*, in *Lexikon der katholischen Theologie*, Herder, Freiburg in Br. 1987, p. 493.

(57) Cf. V. PUGLIESE, *Dottore-Dottori della Chiesa*, in *Enc Catt*, Città del Vaticano, Roma 1950, IV, cc. 1899-1903; G. Löw, *Dottori della Chiesa* (Liturgia), *ivi*, cc. 1903-1906; E. SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia*, Paoline, Roma 1966, pp. 207-13.

(58) Sull'importanza e la presenza di Padri si veda il recente volume di F. PIERINI, *I Padri* (il I dei tre volumi programmati), Paoline, Roma 1988.

a. *Antichità cristiana*. Il Padre «è un rappresentante dell'antichità cristiana; un testimone della fede dei primi tempi della Chiesa». Egli è «uno degli anelli della catena tra l'epoca apostolica e le generazioni seguenti»; «uno degli antichi scrittori cristiani che, per primi, una volta chiusa la rivelazione, furono chiamati a risolvere in una riflessione teologica le questioni poste dal Kerygma apostolico con la problematica del loro tempo»; uno degli «iniziatori della teologia, base della riflessione teologica posteriore» (59).

b. *Ortodossia d'insegnamento*, nel complesso del suo pensiero e nei punti di fede fondamentali chiari e chiariti nel momento in cui visse. Non si esclude il caso che qualche Padre abbia potuto errare in questo o quello. Per questo non un singolo Padre, ma il consenso unanime dei Padri è considerato dai teologi un'autorità dottrinale che si impone al lavoro teologico.

c. *Approvazione esplicita o implicita da parte della Chiesa*

È un fatto: la tradizione cristiana non ha riconosciuto come Padri tutti gli scrittori di teologia, di cose sacre dell'antichità cristiana, ma solo alcuni di loro; di questi poi alcuni solo sono stati riconosciuti Dottori della Chiesa. L'esigenza di questa approvazione dice che non i Padri in sé, ma, come notava bene San Tommaso d'Aquino, l'autorità della Chiesa che li riconosce come tali dona loro l'autorità dottrinale che viene loro attribuita (60).

d. *Santità di vita*. Sono Padri solo coloro che oltre ad avere le doti richiamate, sono stati ritenuti santi, anche se non formalmente canonizzati. Questo requisito per la Chiesa ha avuto ed ha sempre importanza, a causa della specificità della dottrina di cui sono considerati autorità: verità religioso-etica che nella sua autenticità comporta l'autoimplicazione esistenziale del soggetto.

Così quando la Chiesa riconosce ad un cristiano queste quattro caratteristiche si ha un Padre della Chiesa, che merita attenzione e rispetto in campo teologico. Tuttavia, è opportuno precisare e sottolineare: la testimonianza dei Padri costituisce autorità dottrinale in teologia come criterio secondario della rivelazione divina apostolica solo se ha come oggetto questioni di fede e se tutti i Padri con consenso morale unanime testimoniano con chiarezza una dottrina come elemento della rivelazione (61).

(59) Così E. SCHILLEBEECKX, o.c., p. 211.

(60) Cf. *STh*, II-II, q. 10, a. 12.

(61) Cf. H. BACHT, *Consens*, in *LThK*, III, 1959², c. 44. Lo studioso è consapevole della problematicità della constatazione di tale consenso. Il motivo grazie al quale il consenso dei Padri gode di *tale autorità dottrinale*

g. Dottori della Chiesa

Alcuni Padri della Chiesa di fatto furono riconosciuti anche come *didaskalòi, doctores*. Questo titolo all'inizio fu attribuito per viva tradizione ecclesiale. La Chiesa orientale dal sec. IX ha considerato esplicitamente come «didaskalòi» San Basilio Magno, S. Gregorio Nazianzeno, S. Giovanni Crisostomo; più tardi, in occidente, tra i Dottori orientali venne annoverato S. Atanasio. La Chiesa latina dal secolo VIII ha considerato Dottori: S. Ambrogio, S. Girolamo, S. Agostino, S. Gregorio Magno.

Questo titolo, riservato per molti secoli ad alcuni Padri, in seguito fu esteso ad altri personaggi, teologi, moralisti, mistici, tra cui due donne, S. Teresa di Avila, Santa Caterina da Siena. San Tommaso d'Aquino e San Bonaventura furono i primi ad essere inclusi nel numero dei Dottori pur non appartenendo all'antichità cristiana: il primo fu proclamato Dottore da San Pio V nel 1567; il secondo da Sisto V nel 1588.

Chi sono i dottori della Chiesa? Potremmo rispondere brevemente così: sono credenti santi, canonizzati formalmente o no, considerati autentici maestri di fede per l'ortodossia generale della dottrina e per il grande influsso dottrinale nella Chiesa. Tale riconoscimento ha avuto luogo per tradizione viva della Chiesa o per espressa dichiarazione dei Sommi Pontefici (62).

I Dottori col riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa sono guide sicure di dottrina, testimoni autentici della visione cristiana del mondo. Anche nel loro caso, come in quello dei Padri, è il riconoscimento della Chiesa che conferisce alla loro dottrina quell'autorità di cui il teologo nel suo lavoro deve tener conto. Per questo non si possono far valere i Dottori, per quanto eminenti (ad es. S. Agostino), come autorità dottrinale contro il Magistero. Per quanto riguarda il peso della loro autorità in teologia, va detto che anche per loro, in modo analogo ai Padri, è il consenso unanime su una dottrina o sulla verità cristiana globale più che le posizioni dei singoli ciò che li rende autorità dottrinale significativa per la ricerca teologica (63) e tuttavia inferiore ai Padri.

sta nel suo ricollegamento al Magistero infallibile della Chiesa, che sul piano della prassi negli antichi Concili ecumenici e sul piano teorico/dottrinale al Concilio di Trento (cf. DS: 1507) e al Vaticano I (cf. DS: 3007) avvalorano l'obbligatorietà/autorità del consenso dei Padri (cf. *ivi*, cc. 44 e 49).

(62) Cf. H. RAHNER, *Kirchenlehrer*, *ivi*, 6, cc. 229-31.

(63) Cf. GE, 10. Cf. PAOLO VI, *Allocutio in Gregoriana Pontificia Studiorum Universitate habita*, 12.3.1964, in AAS 56 (1964) 365: «Magistri... vocem Ecclesiae Doctorum reverenter auscultent».

h. *Il consenso dei teologi*

I teologi sono quei credenti che dedicano la loro vita a riflettere con gli strumenti critici della cultura del tempo sui dati della rivelazione cristiana presenti nella Scrittura Sacra, sulla vita della Chiesa, sulle testimonianze dei Padri, sulla dottrina dei Dottori, sugli interventi dottrinali del Magistero della Chiesa, sul «senso dei fedeli» e sui «segni dei tempi», con l'intento di offrire alla Chiesa un contributo di idee di modo che viva la sostanza della sua visione di fede nel suo contesto storico e culturale con fedeltà e creatività. Nella storia del cristianesimo sono sorte molte scuole teologiche con le relative prospettive dottrinali. È quasi proverbiale il «dissenso» tra i teologi. Oggi, più positivamente, al riguardo si parla di «pluralismo» o «pluralità» delle posizioni/tesi teologiche.

Nel corso dei secoli si è parlato del «consensus theologorum» come di un «locus» in cui la teologia può trovare una direzione e quindi un'autorità dottrinale nel suo lavoro di riflessione sulla fede. Questo consenso oggi appare di meno, data l'atomizzazione della riflessione teologica. Comunque si ritiene che una dottrina proposta da tutti i teologi per un lungo periodo di tempo come dottrina approvata o rifiutata dal Magistero, ha per il lavoro del teologo la qualità e il peso autoritativo corrispondenti (64).

3. **Rapporto tra queste autorità dottrinali e loro peso specifico per la ricerca teologica**

Al termine di questa specie di rassegna delle autorità dottrinali in teologia è bene dare delle indicazioni sull'ordine gerarchico che intercorre tra loro e sul peso specifico di ognuna di esse in quanto istanze autoritative per la ricerca del teologo.

In base a quanto detto è ovvio che Gesù Cristo, nella sua realtà di Signore, Via, Verità e Vita, Logos fatto carne, Parola, Maestro, è l'autorità fondamentale, fontale della ricerca teologica cristiana.

Poiché la sua rivelazione e verità sono consegnate all'umanità dalla Chiesa apostolica nei due modi diversi di Parola di Dio scritta ispirata e di Tradizione viva della Chiesa, queste due realtà costituiscono la norma suprema e perciò l'autorità suprema della fede e del suo discorso sistematico, la teologia (65).

(64) Cf. H. BACHT, *Consensus theologorum*, in *LThK*, 3, c. 46.

(65) Cf. *DV*, 9 e 10.

La Comunità cristiana con il suo «consenso di fede», espresso nei vari documenti della vita della Chiesa, sostenuto indefettibilmente dall'assistenza dello Spirito Santo, e il Magistero della Chiesa, assistito anch'esso con carisma proprio dal medesimo Spirito nell'espletamento della sua funzione di ascolto, custodia, servizio e interpretazione del contenuto di verità di Cristo trasmesso dalla Scrittura e dalla Tradizione, costituiscono entrambi istanze autoritative vincolanti del discorso teologico: la natura e il peso del vincolo dell'autorità del Magistero dipendono dalla forma dei suoi interventi, come già detto.

Il consenso unanime dei Padri della Chiesa su un dato punto dottrinale, per il riconoscimento che ha ricevuto e riceve, in teoria (Trento e Vaticano I) (66) e in pratica (primi Concili ecumenici) (67) dal Magistero, è da considerare fonte di rivelazione, benché secondaria, quindi autorità vincolante per il teologo.

I Dottori della Chiesa, specialmente se concordano nel loro insegnamento, in quanto riconosciuti dalla Chiesa quali eminenti maestri e guide sicure di fede, hanno un alto valore critico-conoscitivo e quindi autoritativo per i teologi.

Il comune consenso dei teologi su una data verità cristiana per un lungo periodo di tempo ha anch'esso un alto valore critico-conoscitivo e quindi autoritativo nella ricerca teologica.

Da tutto ciò si evince che questa nel suo lavoro critico e di attualizzazione della fede ha e deve avere diverse autorità dottrinali, con peso diverso (alcune sono necessarie, altre utili).

III - LIBERTÀ DI RICERCA MA CON ATTENZIONE ALL'INDISPENSABILE RIFERIMENTO ALLE AUTORITÀ DOTTRINALI

Di fronte a tutte queste istanze autoritative che il teologo cattolico è tenuto a rispettare e a far valere, sebbene in misura diversa, nella sua ricerca, si potrebbe facilmente concludere che parlare di libertà nel settore del lavoro teologico significhi fare ironia. E in verità, a prima vista sorge l'impressione che il ricercatore in teologia da esse sia imbavagliato, quasi immobilizzato in qualsiasi tentativo voglia fare per muoversi; abbia sempre il passo sbarrato: ora dall'autorità divina della Parola della Sacra Scrittura, ora dalla Tradizione veneranda della fede della Chiesa, ora dall'autorità dottrinale dei Padri e dei Dottori della Chiesa, ora da quanto ha ritenuto l'unanime insegnamento dei teologi, ora soprattutto dagli interventi dottrinali del Magistero

(66) Cf. quanto detto in nota 61.

(67) Cf. il documento del Vaticano II *PO*, 19.

della Chiesa, il quale in qualità di supremo ed unico autentico/autoritativo interprete della rivelazione/fede cristiana (68) sembra che renda addirittura superflua la ricerca teologica oppure la riduca a puro portavoce, a semplice canale di trasmissione delle sue dichiarazioni dottrinali e perciò la privi di quella spontaneità e libertà di ricerca, grazie alle quali soltanto può dare un contributo fecondo alla vita della Chiesa e alla missione ermeneutica autoritativa stessa del Magistero, il quale di fatto sempre si è avvalso e si avvale della collaborazione dei teologi.

Un'idea di questo genere della funzione della ricerca dei teologi si era fatta Pio XII (69). Più aperti invece sono stati il Vaticano II (70) e Paolo VI (71). Giovanni Paolo II nei suoi diversi discorsi mostra di collocare il senso del lavoro dei teologi nell'orizzonte della libera ricerca della verità dell'uomo, varia, sconfinata, misteriosa, da operare però alla luce della fede e con spirito ecclesiale (72). In questi ultimi anni, dati anche diversi conflitti tra teologi e Magistero, è maturata nella Chiesa una visione del rapporto Magistero-teologia più articolata e più rispondente alla diversità dei carismi in seno alla Chiesa. (73)

In quest'ultimo punto, tenendo conto delle obiezioni su richiamate, molto diffuse sia dentro che fuori la Chiesa, le quali di fatto mettono in questione il senso e la direzione del lavoro del teologo, specialmente nel contesto della nostra epoca moderna e contemporanea, in cui, come abbiamo visto all'inizio, la libertà di ricerca e l'accesso agli strumenti di indagine razionali sono diventati pilastri culturali indiscutibili, cercherò prima di esporre adeguatamente le ragioni della necessità della libertà di

(68) Cf. DV, 10.

(69) La sua concezione della teologia («modello della delega») è stata studiata da M. SECKLER, *Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg in Br. 1980, pp. 62-84; cf. anche H. Waldenfels, *o.c.*, pp. 636-37.

(70) Su ciò cf. F.G. BRAMBILLA, *La figura del teologo nei pronunciamenti ecclesiali dal Concilio a oggi*, in *Teologia* 12 (1983) 202-206.

(71) Cf. *ivi*, pp. 206-210, ove è discusso criticamente anche il giudizio di M. Seckler e di H. Geisser sulla posizione di Papa Montini. Y. Congar riporta questa affermazione di Paolo VI: «Il teologo è un uomo libero e responsabile, ma della libertà del cristiano, quella che si esercita in un'apertura ai lumi dati dalla fede e garantiti dalla fedeltà alla Chiesa»: in *Conc.* 17 (1981) 1327.

(72) Cf. *ivi*, pp. 210-18; cf. anche WALDENFELS, *o.c.*, pp. 637-40.

(73) Ne è una buona espressione il documento della Commissione Teologica Internazionale *Tesi sul mutuo rapporto tra magistero ecclesiastico e teologia*, edizione latina in *Greg* 57 (1976) 549-63; il testo è commentato dettagliatamente da Sullivan, *o.c.*, pp. 197-242; cf. anche Waldenfels, *o.c.*, pp. 634-43. Sullivan al riguardo afferma: «Mentre da una parte c'è motivo di credere che le «tesi» riflettano un consenso abbastanza ampio nell'ambiente teologico cattolico, dall'altra parte c'è pure motivo di credere che siano risultate accettabili all'organo ufficiale del magistero papale, cioè, alla Congregazione per la Dottrina della fede» (*ivi*, p. 197).

ricerca e dell'esigenza del ricorso alla razionalità nel lavoro teologico; successivamente tenterò di approfondire il motivo del riferimento irrinunciabile della ricerca teologica alle su esposte autorità dottrinali, con riferimento particolare a quella dei Dottori, e in modo particolare di San Bonaventura Dottore Serafico.

1. Ragioni della libertà di ricerca in teologia

Ho indicato in precedenza il senso che la Chiesa e la teologia cattoliche attribuiscono alla ricerca teologica come «fede che cerca la sua comprensione». Tenendo conto di quanto già detto, ora mi soffermo a richiamare i motivi per i quali la ricerca teologica per essere autentica, oggi in modo particolare, esige libertà di indagine e necessità dell'esercizio della razionalità per essere vera indagine utile alla vita di fede, sia del credente singolo che della Chiesa come comunità.

L'esigenza di intelligenza propria della ricerca teologica non annulla la fede sia come atteggiamento esistenziale che come mondo di contenuti specifici donati dall'«alto», rivelati in e per Gesù Cristo. La fede resta sempre presupposta dalla teologia ed è e resta la realtà che questa mira non a razionalizzare, ma a comprendere e a vivere con intenzionalità e con impegno pratico più profondi. Ora in questo impegno di approfondimento della fede sia come atteggiamento di vita che come mondo di contenuti vitali, il soggetto della ricerca teologica che, come ho già detto e qui voglio ricordare, non opera mai come puro individuo, ma come membro di una Comunità che vive della sua fede, specialmente oggi ha il diritto e il dovere di reclamare libertà di indagine e facoltà di ricorrere agli strumenti di lettura e di interpretazione che l'ingegno e la scienza umani gli offrono per tre ragioni: ecclesiologico-pneumatologico-carismatica; antropologica; epocale-kairologica.

a. *Ragione ecclesiologico-pneumatologico-carismatica*

È un autentico motivo teologico, molto vivo nella coscienza cristiana e fortemente sottolineato dalla teologia di oggi, specialmente in base alla dottrina ecclesiologica del Vaticano II, la quale per parte sua ha recuperato con chiarezza valori autenticamente biblici, vissuti di fatto, anche se non sempre motivati biblicamente (teologicamente) a livello riflesso, nel corso della storia della Comunità cristiana. È il motivo carismatico.

Secondo la dottrina del Nuovo Testamento, specialmente paolina, la Chiesa è un corpo che ha un unico capo, Cristo, un uni-

co Spirito animatore, un unico Dio e Padre, dal quale tutto riceve e verso il quale tende (cf. Ef 4,4-6; 2,16; Rom 12,5; 1 Cor 12,6).

Il suo Spirito animatore, principio di vita, distribuisce in seno ad esso i suoi doni in piena libertà e con meravigliosa abbondanza, per l'edificazione e lo sviluppo del corpo ecclesiale, di modo che questo raggiunga una sempre maggior maturazione nella sua vita di fede, speranza e carità; perché sia in misura sempre più piena «corpo di Cristo» nella storia. Tali doni sono diversi, ma tutti utili e devono tutti contribuire con la loro specificità alla vita/testimonianza della Chiesa nel mondo (cf. 1 Cor 12,4 -1; Rom 12,4-7; Ef. 4,11-16). Ne ricordo alcuni: l'apostolato, la profezia, l'insegnamento, le guarigioni, il governo (cf. 1 Cor 12,28), la missione di apostoli, di profeti, di evangelisti, di pastori, di insegnanti (cf. Ef 4,11).

Tra i doni/carismi indicati ci sono quelli distribuiti ai profeti e agli insegnanti (didaskalòi). In queste due categorie possiamo vedere indicato il dono/carisma del teologo che compie il suo studio della Parola di Dio, la medita e la insegna (74).

Lo studio e l'insegnamento della fede sono quindi un dono libero dello Spirito alla sua Chiesa e ogni cristiano che si sente interiormente chiamato a tale compito gode della libertà di dedicarsi a svolgere un'attività così nobile. Certo, è chiamato a svolgerla per il bene del corpo e quindi anche in armonia con le altre funzioni/carismi, specialmente con quella dei pastori. Ciò non toglie però che egli goda della originaria (ecclesiale) e piena libertà di ascoltare fedelmente, di meditare con studio accurato e di proporre per il bene del Corpo ecclesiale quanto ha ricevuto, ha fatto fruttificare e si sente di donare al «foro ecclesiale» e per esso a quello della cultura.

La storia cristiana ha conosciuto varie forme di impegno e di organizzazione di ricerca teologica. In molte circostanze, specialmente nei primi secoli, laici, monaci, ecclesiastici, si sentirono chiamati e si dedicarono con libertà all'approfondimento intellettuale della loro fede (75). L'applicazione alla ricerca teologica nel corso della storia della Chiesa per lo più è scaturita da un impulso interiore di libertà, è salita «dal basso», non è stata stimolata e tanto meno imposta «dall'alto». È stata sentita e praticata come libera attività spirituale, contributo di libera ricerca per l'arricchimento del corpo ecclesiale (76).

(74) Sull'argomento cf. A. VAN RULER, *C'è una «successione» dei dottori?*, in *Conc.* 24 (1988) 76-86; A. DULLES, *La triplice successione: apostoli, profeti e dottori*, *ivi*, 17 (1981) 125-36, spec. 128-29; Sullivan, *o.c.*, pp. 55-62.

(75) Si veda l'articolo di Y. Congar citato in nota 55.

(76) Si pensi alle diverse scuole teologiche degli Ordini monastici, mendicanti e religiosi in genere: alla maggioranza dei teologi, che per spinta interiore si sono dedicati alla riflessione sulla fede.

San Tommaso d'Aquino, vissuto in un periodo di florida ricerca teologica, considerando l'autorità dottrinale dei «magistri» in teologia, tanto numerosi ed apprezzati al suo tempo, parla di «magisterium cathedrae magistralis», da distinguere dal «magisterium cathedrae pastoralis». Non oppone, ma distingue chiaramente le due forme di insegnamento. Ritiene il «magistero dei pastori» l'ultima istanza della predicazione della verità cristiana, ma non fa derivare quello della «cattedra magistrale» da esso, né lo considera come pura e semplice sua partecipazione (77). Tommaso dà ad intendere che il magistero dei «maestri» va ancorato alla missione dello Spirito che il battezzato riceve attraverso i sacramenti dell'iniziazione cristiana e ad un carisma personale.

Il Vaticano II ha recuperato pienamente, come è noto, la visione ecclesiologicalarismatica del Nuovo Testamento e quindi sulla questione che ci interessa offre degli spunti dottrinali interessanti, anche se non la tratta in forma esplicita. Di fatto esso non menziona esplicitamente un carisma per fare teologica nella Chiesa (78), tuttavia parla di «ministeri ecclesiali» e nulla vieta, anzi tutto raccomanda di vedere la ricerca teologica come «ministero ecclesiale», libero dono dello Spirito, da esercitarsi in libertà, anche se sempre nella logica dell'ecclesialità. È interessante valorizzare per il problema un significativo passo del Concilio, che recita: «Dall'aver ricevuto questi carismi, anche i più semplici, sorge per ogni credente il diritto e il dovere di esercitarli per il bene degli uomini e l'edificazione della Chiesa, nella Chiesa e nel mondo, con la libertà dello Spirito, il quale «spira dove vuole» (Gv 3,8) e al tempo stesso nella comunione con i fratelli in Cristo, soprattutto con i loro pastori, che hanno il compito di giudicare sulla loro genuina natura e sul loro uso ordinato, non certo per estinguere lo spirito, ma per esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cf. 1 Ts 5,12.19;21)» (cfr AA, 3).

Il medesimo Vaticano II, insegna che i fedeli di ogni ordine dallo Spirito vengono resi «adatti e pronti ad assumersi opere o uffici, utili al rinnovamento della Chiesa e allo sviluppo della sua costruzione» (LG, 12).

Per questo il Concilio altrove afferma: «È anzi desiderabile che molti laici acquistino una conveniente formazione nelle scienze sacre e che non pochi tra loro si diano di proposito a questi studi e li approfondiscano con mezzi scientifici adeguati. Ma affinché possano esercitare il loro compito, sia riconosciuta ai fedeli sia ecclesiastici che laici la giusta libertà di ricercare, di

(77) Cf. SULLIVAN, *o.c.*, pp. 228-29.

(78) Cf. *ivi*, p. 225.

pensare, di manifestare con umiltà e coraggio la propria opinione nel campo in cui sono competenti» (GS, 62).

Da queste numerose e chiare affermazioni si evince che il Vaticano II, sulla base della sua visione carismatico-pneumatica della Chiesa, alla ricerca teologica quale dono dello Spirito riconosce il diritto e raccomanda di lavorare con libertà, seppure con senso ecclesiale, specialmente in comunione con i pastori, ai quali dal medesimo Concilio è riservata non tanto la direzione (ductus) quanto la *vigilanza* (vigilantia) sul lavoro teologico (cfr. DV, 23) (79).

Un po' diversa, più delicata e alquanto controversa è la questione se il credente ricercatore per libera scelta dietro ispirazione dello Spirito, possa *insegnare* teologia in piena libertà, certo sempre con spirito ecclesiale, senza un mandato o una missione canonica, la quale in sostanza rende l'insegnamento una partecipazione al ministero gerarchico o una derivazione da esso. Di fatto il CDC, C. 812 esige tale mandato o missione. Qualche teologo però non vede la ragione teologica di tale normativa (80).

Comunque, concludendo, si può dire che il Concilio per motivi teologici riconosce alla ricerca teologica una funzione ecclesiale e una libertà di ricerca, seppure nell'ambito della comunione ecclesiale e sotto la vigilanza del Magistero. Con ciò ricupera la prospettiva del Nuovo Testamento sul carisma dei didaskalòi all'interno della vita dell'unico corpo che è la Chiesa.

b. *Ragione antropologica*

È radicata nell'uomo soggetto della ricerca teologica. Il movimento di riflessione intellettuale che fa passare dalla fede alla teologia, scaturisce oltre che dall'ispirazione dello Spirito anche dalla identità e specificità del soggetto credente, il quale è un soggetto umano, razionale, mosso da desiderio impellente di vivere la sua fede secondo le esigenze della sua razionalità, che è radice di libertà e di responsabilità.

La fede nell'impegno indagante del teologo che mira a chiarirne i contenuti, i presupposti, le implicanze, è e resta sempre quella prospettiva di vita, fondata sull'adesione libera alla rivelazione divina vissuta e proposta dalla Chiesa all'interno della quale egli ricerca secondo l'impulso di verità radicato nella sua razionalità. Questa però ha le sue istanze, le sue esigenze, le sue

(79) Così è detto riguardo al lavoro degli esegeti. Ciò significa che il progresso è compito della scienza; al Magistero spetta essenzialmente la funzione negativa di tracciare i limiti di un terreno invalicabile in quanto tale: cf. J. RATZINGER, *o.c.*, p. 576.

(80) Cf. SULLIVAN, *o.c.*, pp. 226-28; A. DULLES, in *Conc* 21 (1981) 135.

norme, i suoi diritti e perciò vuole la sua libertà di movimento. Nel riconoscimento della loro validità, nel rispetto di essi e nella loro concreta valorizzazione emerge l'esigenza della libertà di analisi, di indagine, di proposizione, di informazione e di comunicazione per la ricerca teologica.

In e per tutto ciò che di umano è coinvolto nella vita di fede, nella Chiesa come comunità di fede e nel mondo come campo di annuncio e di esperienza della fede, il teologo ha il diritto e quindi la libertà di procedere nel suo lavoro con i metodi razionali di indagine. Essi sono tanti, quanti lo sviluppo culturale, filosofico, scientifico-tecnico dell'epoca in cui vive ne mette a disposizione. Oggi sono tanti. Basti pensare alla impressionante fioritura delle scienze naturali e umane con i loro relativi metodi e strumenti di analisi, mezzi utili al teologo per comprendere e far comprendere meglio la ricchezza e la profondità di verità e di vita che la fede offre all'uomo.

I settori di applicazione di tali strumenti ermeneutici della razionalità alla verità e vita di fede sono molti; dò solo delle semplici indicazioni:

— quello delle fonti bibliche, che pur essendo per il ricercatore in teologia libri ispirati dallo Spirito e perciò Parola di Dio, sono anche opere umane che per essere adeguatamente comprese nel loro significato devono essere lette con tutti i metodi e gli strumenti di lettura che oggi sono a disposizione o che sono adoperabili per comprendere le produzioni letterarie umane (81).

— quello della realtà della Chiesa come corpo sociale, con la sua origine storica, col suo cammino nel tempo e col suo inserimento nelle diverse culture;

— quello dell'uomo quale soggetto di fede, studiato e compreso dalla storia, dall'indagine filosofica, dalle diverse scienze nella sua struttura, nel suo dinamismo, nella sua storicità, nelle sue speranze.

Sono solo cenni, sommarie indicazioni di settori di applicazione degli strumenti e metodi della razionalità nella ricerca teologica. Al teologo non può essere interdetto il ricorso a tali strumenti di studio in quanto sono e restano strumenti razionali di indagine della realtà dell'uomo e del mondo, oggetto anche del discorso della fede. Per il loro uso egli può e deve rivendicare libertà di ricerca in quanto sono strumenti che aiutano a mettere in luce le strutture della realtà creata da Dio, coinvolte intrinsecamente nell'esperienza e nel discorso che la fede stessa fa sull'uomo, quindi oggetti di attenzione e di ricerca da parte

(81) Su ciò sono fondamentali le affermazioni della *Divino Afflante Spiritu*, di Pio XII (1943) e della *DV*, 11-12.

della teologia al fine di mettere in evidenza l'inserimento concreto della luce e del dono di vita divini della fede nella vita reale dell'uomo.

Una decisa apertura alla razionalità e alla libertà nella ricerca in questi ultimi decenni ha mutato in larga misura la teologia e la struttura stessa della ricerca teologica: è stato abbandonato un metodo deduttivo e astratto che poneva alcune proposizioni/articoli di fede all'inizio e mediante un procedimento di deduzione razionale giungeva a conclusioni formalmente ineccepibili, ma largamente prive di sostanza vitale, ed è stato fatto spazio ad un procedimento prevalentemente induttivo che apre gli occhi sull'uomo reale, storico, culturalmente situato, oggetto dell'indagine storica e delle scienze. Questi è illuminato nella sostanza di umanità messa in luce da questi strumenti di lettura dalla rivelazione di Cristo, uomo nuovo e vero.

La ricerca teologica ha acquistato con ciò una struttura corrispondente meno all'epistème aristotelica e più all'indagine scientifica induttiva moderna e contemporanea; è meno formale e più attenta ai contenuti reali dell'esistenza storica, meno «necessaria», «universale», pur conservando i propri principi trascendenti, e più empirica, più aperta al «rischio», all'«ipotetico»; più «situata», «acculturata»; meno «assiomatica» e più umilmente «pensante» e «pensosa», aperta ad un incontro e ad una collaborazione interdisciplinare con le altre forme di esperienza e di sapere dell'uomo (82).

c. *Ragione kairologica*

Il riconoscimento di libertà di movimento alla ricerca teologica si impone/raccomanda anche per motivi storici e culturali. Ho richiamato all'inizio quanto sia importante il valore della libertà in tutti i settori dell'esistenza umana nell'autocomprensione dell'umanità moderna e contemporanea, segnatamente occidentale. Non essersi sintonizzate a tempo con esso ha causato danni alla Chiesa e alla teologia. Il Vaticano II ha compreso tale esigenza ed è corso ai ripari, esortando, come già ricordato, i teologi a procedere con libertà nei loro studi. Si comprende meglio questa raccomandazione se la si inquadra nel contesto di posizioni dottrinali conciliari dal respiro più ampio, quali il diritto di libertà nel praticare le proprie scelte esistenziali secondo coscienza (cf. *DH*, 2) nonché l'esigenza per la Chiesa di scrupolo.

(82) Al riguardo si veda A. Gesché, *Teologia dommatica*, in AA.VV., *Iniziazione alla pratica della teologia*, I, Queriniana, Brescia 1986, pp. 291-312 (ed. franc. 1982).

tare i «segni dei tempi», quindi i valori che la società, la storia, la cultura le offrono quali stimoli ad un ripensamento del proprio patrimonio culturale e all'apertura all'azione dello Spirito operante in seno alla storia (cf. GS, 44).

Comunque nel contesto di questo rilievo sull'apertura dell'Autorità della Chiesa alle esigenze di libertà in campo teologico, è opportuno far menzione anche di alcuni motivi che nel passato l'hanno resa prudente nel riconoscere ai teologi libertà di accesso ai metodi di ricerca scientifica: un eccessivo attaccamento a modelli culturali e scientifici ormai tramontati; il timore che l'applicazione alla teologia delle molteplici e spesso contraddittorie analisi scientifiche della realtà potesse scardinare l'unità e mettesse in pericolo l'integrità della fede della Chiesa, causando un effetto analogo a quello prodotto dal libero esame protestante; l'incertezza, il dubbio sullo statuto veramente scientifico di diversi modi e strumenti di indagine della realtà e dell'uomo, molto spesso in verità più espressioni di visioni ideologiche che di autentico approccio scientifico (gli esempi sono tanti, pensiamo solo alla psicanalisi). Possiamo dire che su questo punto la Chiesa era oggettivamente vicina alle conclusioni dell'attuale critica delle ideologie.

Tuttavia, va messa in debito rilievo la ragione decisiva che nel passato ha frenato l'Autorità della Chiesa nel riconoscere ed accordare libertà di ricerca alla teologia: la viva consapevolezza che questa ha uno *statuto proprio*, specifico, in base al quale *non può fare a meno* di riferirsi ad autorità dottrinali, all'autorità della fede secondo le sue varie istanze, accuratamente richiamate e valutate in precedenza.

Un buon numero di teologi in questi ultimi decenni ha accolto pienamente l'invito del Concilio a procedere con apertura di mente e con libertà di spirito allo studio della realtà con le sue novità, secondo GS, 62: «Gli studi recenti e le nuove indagini delle scienze, della storia e della filosofia suscitano nuovi problemi che comportano conseguenze anche per la vita pratica ed esigono nuove indagini»; per questo «i teologi... sono invitati a ricercare modi sempre più adatti di comunicare la dottrina cristiana agli uomini della loro epoca». Tuttavia, non hanno tenuto sufficientemente conto della condizione posta dal Concilio: «Nel rispetto dei metodi e delle esigenze proprie della scienza teologica» (83).

(83) Il Concilio nella OT, al n. 16 afferma che le discipline teologiche devono essere coltivate «in lumine fidei sub Ecclesiae Magisterii ductu». Ciò non significa che esse debbano ripetere, chiosare, come osserva bene Congar nell'articolo citato di *Concilium*. Però mi sembra che non si tenga

Una di queste esigenze è il rispetto e la valorizzazione delle autorità dottrinali. Di tale rispetto voglio qui approfondire la ragione e, tornando a San Bonaventura, concludere.

2. Attenzione all'indispensabile riferimento alle autorità dottrinali

La teologia, ho detto precedentemente, è riflessione della fede su se stessa; quindi articolazione di un discorso che ricorre alla razionalità, e quindi anche alle sue esigenze, tra le quali quella della libertà; tuttavia si muove sempre nell'ambito della fede. Dire fede, almeno nell'alveo della tradizione cristiana, è dire apertura, fiducia, abbandono ad una Parola, ad una Rivelazione che viene da «fuori», scende dall'«alto» e dischiude una specifica, propria prospettiva (Blick) dell'uomo, della storia, del mondo, che è accolta con libertà come donata da un Altro, nel caso cristiano dal Maestro, Logos/verità fatto carne; da un'autorità illuminante e rivelante, docente, che è somma, si autofonda e fonda sue rifrazioni di verità e di autorità, anche esse illuminanti, rivelanti, docenti, con intensità e autorevolezza diverse: Scrittura, Tradizione della Chiesa, Magistero, Padri, Dottori, teologi.

Questa prospettiva, donata per rivelazione e accolta con fede entro la Comunità di fede, deve costituire l'*orizzonte primo e ultimo* del lavoro teologico quale riflessione che mira ad illuminare l'esperienza del credente e i suoi vari contenuti, presupposti, implicanze, conseguenze.

Solo all'interno di tale orizzonte di fede, si può e si deve applicare, anzi rivendicare, il diritto, la facoltà del ricorso alla razionalità filosofica e scientifica, o anche del senso comune, e la libertà nella ricerca qualora essa venisse ostacolata o addirittura contestata.

conto delle condizioni poste dal Concilio quando si scrive: «il tema della teologia — la parola di Dio — non ammette alcuna restrizione di tipo istituzionale» (ovviamente nella sua interpretazione da parte della teologia medesima): così P. EICHER, *La dignità della teologia nella disputa sul suo pluralismo*, in *Conc 20* (1984) 19-37; spec. 36; oppure quando si sostiene che la libertà teologica vale quanto la libertà di coscienza; così G. DENZLER, in H. KÜNG-N. GREINACHER, *Kirche, wohin?*, München 1987, p. 114. Qui sembra che ci si dimentichi che una vera teologia debba essere «kirchlich gesinnt»: cf. N. BEINERT, *Theologie*, in *Lexikon der Katholischen Theologie*, Herder, Freiburg in Br. 1987, p. 496. È utile consultare G. CHANTREINE, *Vraie et fausse liberté du théologien*, Paris-Bruges 1969; anche l'Editoriale di *Civ Catt*, n. 3110, 1980, pp. 28-39; Il «caso Küng». *Una minaccia alla libertà della ricerca teologica?*

Per far rispettare questa «egemonia» dell'autorità dottrinale della fede (e delle sue forme o istanze diverse, di cui sopra) all'interno del lavoro teologico la Chiesa, pur riconoscendo e propugnando oggi con chiarezza la validità della libertà e del ricorso agli strumenti e ai metodi della razionalità critica, richiama continuamente il teologo a onorare la funzione ed il primato della visione/prospettiva di fede, che in ultima analisi è la visione della realtà che Gesù Cristo ha donato alla Chiesa e in e per essa al mondo (84).

Ora le autorità dottrinali in teologia, pur con peso e funzione diversi, offrono al teologo il contesto di fede entro il quale, se vuole rimanere credente che cerca di illuminare la fede con la sua ricerca razionale, è chiamato a far ricorso all'esercizio della razionalità e a far uso della libertà di indagine. Si potrebbe obiettare che una simile posizione comporta una tutela intollerabile per la ragione, una libertà vigilata, che in fondo non è libertà. Ebbene, di fatto nel caso del credente teologo che liberamente ha aderito alla rivelazione cristiana e liberamente resta nel contesto di fede della Comunità gerarchicamente strutturata che tale rivelazione offre al mondo nel corso del tempo, la ragione si è lasciata «asservire da Gesù Cristo», come dice spesso San Bonaventura, ma nobilitandosi, non degradandosi (85), dato che Gesù Cristo è da lui confessato come luce del mondo.

E poi, si dà di fatto in assoluto un uso della pura razionalità e della libertà *al di fuori* di una qualsiasi prospettiva di «fede» o di senso? La critica delle ideologie dei nostri giorni ci dice che non si dà (86). Ogni ricerca, anche quella che si presenta come la più esigente sul piano razionale critico, la più autonoma, scientifica, «avalutativa» ha luogo all'interno di un'opzione

(84) Entro questa logica va compresa la collocazione di certi aggettivi da parte del Vaticano II (e anche dei Papi recenti) accanto al termine libertà: ad es. GS, 62: «giusta libertà»; UR, 4: «dovuta libertà» ecc. L'uso di tali aggettivi indica la cornice entro la quale la libertà di ricerca in teologia va collocata; per usare una parola di Paolo VI già richiamata: la cornice dei lumi della fede e dell'interpretazione della Chiesa; all'interno di essa la libera ricerca resta teologica.

(85) Cf. *De don. Spir. Sancti*, 8, 5; V, 494-95.

(86) È questo uno dei risultati più significativi del pensiero critico di oggi. Popper, popperiani e postpopperiani insistono sul fatto che «ciò che comincia come metafisica può finire come scienza» (P.F. Strawson); le metafisica è la fonte da cui rampollano le teorie delle scienze empiriche. Sulla problematica cf. D. ANTISERI, *Le ragioni della scienza e i diritti della fede*, o.c., pp. 28-84; anche J. AGASSI, *Le radici metafisiche delle teorie scientifiche*, Borla, Roma 1983. Va notato tuttavia che qui metafisica non ha il significato classico di filosofia dell'essere, ma piuttosto quello di visione (ideologica) della realtà, meglio di *Weltanschauung*.

di senso che va al di là della razionalità perché ogni coscienza è «orientata» (87).

Stando così le cose umane, la teologia, riflettendo sulla realtà alla luce della fede con libertà e con gli strumenti razionali di analisi, ma lasciandosi nel contempo illuminare *in ultima istanza* dall'autorità della fede, non fa altro che accordare esplicitamente e consapevolmente a tale autorità quella funzione direttiva che altre forme di ricerca, che la considerano per tale motivo asservita e sotto tutela intollerabile, surrettiziamente attribuiscono ad opzioni ideologiche, contrabbandate come scientifiche e per nulla vincolanti la libertà dell'uomo, mentre in realtà sono autentiche autorità dottrinali cui si brucia servilmente incenso.

La teologia autentica riconosce apertamente e gioiosamente l'autorità dottrinale della fede e delle sue istanze derivate. Perciò si sente libera, non asservita. Diverse forme di ricerca umana portate avanti in nome della libertà assoluta, pur proclamandosi espressioni di libertà e strumenti di liberazione dell'uomo, in realtà sono espressioni di illibertà e strumenti di asservimento.

Certo, queste affermazioni di principio, dal tenore piuttosto idillico, non devono mascherare i reali conflitti tra i teologi e le autorità in teologia, specialmente il Magistero, sorti nel passato, vivi al presente e prevedibilmente ineliminabili nel futuro. Tale conflittualità dipende, come nota opportunamente la Commissione Teologica Internazionale nel documento «Magistero e teologia» su richiamato, dalla diversità delle funzioni loro proprie nella vita della Chiesa: più «esplorativa», più proiettata in avanti, verso il nuovo, l'inedito quella del teologo; più sensibile alla continuità della fede, all'unità della confessione di fede, alla cattolicità della testimonianza della fede della Chiesa quella del Magistero. È importante che da entrambe le parti si riconosca e si accetti l'inevitabilità delle tensioni, segno di vita (88), e vi sia disponibilità al dialogo, la quale però non esclude che il Magistero, proprio per la responsabilità che ha verso la fede della Chiesa, all'occasione intervenga anche di autorità.

A questo punto, per concludere ritorno a San Bonaventura, Dottore della Chiesa. Quanto detto serve a illuminare la portata e il senso del nostro riferimento a lui quale maestro di fede.

La Chiesa lo ha annoverato tra i suoi Dottori e lo propone al popolo cristiano quale maestro esimio di dottrina e guida si-

(87) Si tenga presente la profonda osservazione di H. Dumery, *Critique et religion*, Paris 1957, p. 182: «La verginité métaphysique dont se vant le positiviste, n'est qu'imposture. Toute conscience est orientée par le fait qu'elle est conscience».

(88) Su ciò cf. H. WALDENFELS, *o.c.*, pp. 634-43:

cura di vita cristiana nonché come autorità dottrinale al lavoro dei teologi. Abbiamo visto che l'autorità dottrinale dei Dottori in teologia non è vincolante, tuttavia ha un peso rilevante. Bonaventura per questo costituisce un'ottima guida alla teologia nel suo lavoro di riflessione sulla fede mediante l'esercizio della razionalità nella libertà di ricerca. Certo, la razionalità nel suo tempo era sperimentata ed esercitata in modo diverso che nel nostro. Ciò costituisce il vero motivo di quella sua indubbia lontananza da noi, che deve essere riconosciuta apertamente.

Tuttavia, poiché il lavoro teologico si qualifica non solo per il diverso esercizio della razionalità ma anche, e principalmente, per l'adesione incondizionata alla prospettiva di vita, di pensiero, di verità data da Gesù Cristo per la Chiesa e accolta con libertà nella fede, il suo insegnamento, alimentatosi all'autorità della fede con ardentissima sete, costituisce anche per la ricerca teologica contemporanea, pur tanto diversa dalla sua per i metodi e gli strumenti di analisi, una singolare autorità dottrinale, che essa fa bene non solo a non lasciar cadere, ma a valorizzare.

I Dottori della Chiesa sono tutti autorità dottrinali in teologia nel senso e modo indicati. Però essi sono anche molto diversi e si presentano alla Chiesa, al credente, al teologo con la loro diversità, i loro tratti caratterizzanti, dovuti all'indole personale, al contesto storico ed ecclesiale in cui hanno vissuto, al dono particolare dello Spirito, che «distribuisce» i suoi doni come vuole, sempre per il bene della Chiesa, dei credenti, di tutti gli uomini.

San Bonaventura quale Dottore, autorità dottrinale, che cosa offre di personale, «tipico», col suo magistero al teologo, alla ricerca teologica? Tante cose. Dovremmo vagliare il suo pensiero e confrontarlo con quello di altri Dottori. Ciò in parte è stato fatto dagli studiosi; ciò non è il compito che mi sono proposto in questa circostanza.

Comunque, senza scendere nei dettagli, si può individuare e mettere in luce qualcosa del suo Magistero Dottorale, della sua autorità dottrinale per la teologia, ma anche per la vita cristiana. Che cosa? La sua devozione, il suo spirito di pietà, la sua cura costante di unire la fede e la carità con la scienza, elementi che traspaiono da ogni sua pagina, da ogni sua riga e che distinguono in modo unico, singolare, la sua riflessione sulla fede.

Questo aspetto caratterizzante è stato colto molto bene dagli studiosi del passato e anche recenti. Ha scritto qualche anno fa Kl. Hemmerle, attualmente vescovo di Aachen (Aquisgrana): «Nessun teologo in tutta la storia del pensiero ha così passio-

natamente ed energicamente messo in rilievo ed approfondito come lui l'unione di vita spirituale e conoscenza teologica» (89).

Il Card. Joseph Ratzinger in occasione della Commemorazione nell'Aula Magna della Facoltà Teologica del S. Dottore (Seraphicum) a lui dedicata il 14.3.1988, si chiedeva: cosa può offrire oggi Bonaventura alla teologia? Rispondeva: uno stimolo potente, perché essa nel suo lavoro diventi «più serafica». La tradizione cristiana, non senza fondamento, lo chiama e nella preghiera lo invoca «Dottore Serafico», «Dottore Pio», «Dottore Devoto».

Sì, la ricerca teologica, oggi tanto preoccupata, e giustamente, della sua libertà, razionalità, scientificità per essere all'altezza del livello della cultura del nostro tempo e per incidere nell'attuale momento storico, potrebbe rivolgere la sua attenzione a lui e valorizzare con frutto la sua esperienza e la sua testimonianza appassionata del Mistero, che è il Dio vivente, di cui in ultima analisi essa intende essere logos (teo-logia), per essere *più devota*, «perché non si illuda che gli è sufficiente la lettura senza la compunzione, la conoscenza senza la devozione, la ricerca senza lo slancio dell'ammirazione, la prudenza senza la capacità di abbandonarsi alla gioia, l'attività disgiunta dalla religiosità, il sapere separato dalla carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio non sorretto dalla grazia divina, la riflessione senza la sapienza ispirata da Dio» (90).

GIOVANNI IAMMARRONE

(89) *Theologie als Nachfolge. Bonaventura. Ein Weg für heute*, Herder, Freiburg in Br, 1975, pp. 15.

(90) *Itin.*, Prol. 4; V, 296.

