

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA
COMITATO PER GLI ISTITUTI DI SCIENZE RELIGIOSE

CONVEGNO NAZIONALE DEGLI ISR/ISSR

Gli Istituti di Scienze Religiose a servizio della fede e della cultura

Roma, Salesianum 3-4 giugno 1998

Indice

Notiziario - Ufficio Catechistico Nazionale
n. 4 - ottobre 1999

PRESENTAZIONE

Prof. Nunzio Galantino pag. 5

INTRODUZIONE AI LAVORI

S. Em.za Card. Camillo Ruini,
Presidente della Conferenza Episcopale Italiana pag. 9

RELAZIONE

Gli ISR tra sfide emergenti e risposte qualificate

Mons. Ernesto Combi,
Direttore ISR di Milano e membro del CISR pag. 14

La "funzione" ecclesiale della teologia

Prof. Giuseppe Lorizio, Docente presso la P.U.L.
e presso la P.F.T.I.M. pag. 36

TAVOLA ROTONDA SU:

Proposte di alcuni percorsi curricolari per gli ISR

Presiede S.E. Mons. Angelo Scola pag. 58

La Bioetica oggi: le speranze e i problemi

Contributo di S.E. Mons. Elio Sgreccia,
Vice Presidente della Pontificia Accademia per la Vita. . . pag. 67

Percorsi curricolari per operatori della catechesi e candidati ai Ministeri

Schema della relazione del Prof. Sergio Lanza, P.U.L. . . . pag. 83

Possibili percorsi curricolari per operatori Caritas, Volontariato, Enti "no profit"

Contributo del Prof. Antonio Mastantuono,
Docente alla P.F.T.I.M. pag. 87

Gli Istituti di Scienze Religiose e le istanze emergenti all'interno della Pastorale Familiare

Contributo del Prof. Giancarlo Grandis,
ISSR di Verona per operatori della Pastorale Familiare . . pag. 96

<i>La formazione dell'operatore pastorale nell'ambito della comunicazione sociale.</i>	
<i>Ipotesi di un percorso curricolare negli ISR</i>	
Contributo di Don Franco Mazza, Vicedirettore Ufficio Comunicazioni Sociali della CEI . . .	pag. 105
<i>La comunicazione sociale nei Seminari e negli Istituti di Scienze Religiose</i>	
Corso di base	pag. 110
GRUPPO DI STUDIO	
<i>Presentazione dei gruppi di studio</i>	
Sr. Feliciano Moro, Responsabile C.E.I. per il settore degli Istituti di Scienze Religiose	pag. 116
<i>I Gruppo: Gli ISR/ISSR: luoghi per l'elaborazione e la mediazione delle istanze provenienti dal "Progetto culturale orientato in senso cristiano"</i>	
Moderatore: Prof. Antonio Staglianò, Consulente Servizio nazionale per il "Progetto culturale" della C.E.I.	pag. 117
<i>II Gruppo: La "funzione della riflessione critica sulla fede nella comunità ecclesiale"</i>	
Moderatore: Prof. Nunzio Galantino	pag. 120
<i>III Gruppo: Gli ISR/ISSR di fronte alle "innovazioni" del sistema scolastico</i>	
Moderatore: Prof.ssa Sira Serenella Macchietti	pag. 124
<i>IV Gruppo: Percorsi in atto e/o in spe per un'azione sinergica tra Uffici (liturgico, scolastico, catechistico, Caritas, Famiglia, etc.) e strutture in cui si opera una riflessione critica sulla fede [ISR/ISSR/Istituti (e Centri) Teologici]</i>	
Moderatore: Prof. Ezio Falavegna	pag. 127
CONCLUSIONI	
A cura di S.E. Mons. Angelo Scola	pag. 130
GLI ISTITUTI DI SCIENZE RELIGIOSE A SERVIZIO DELLA FEDE E DELLA CULTURA	
<i>Nota illustrativa e normativa del Comitato per gli Istituti di Scienze Religiose</i>	pag. 135

Presentazione

Per i giorni 3 e 4 giugno 1998, il Comitato per gli Istituti di Scienze Religiose della C.E.I. (CISR) ha invitato quanti hanno la responsabilità e quanti animano la vita di ISR, ISSR e Istituti Teologici a riflettere ed a confrontarsi intorno ad argomenti/obiettivi ben edificati:

- a. Consolidare i profili classici degli ISR, voluti dalla C.E.I. nel 1986 e confermati nella *Nota* del CISR “Gli Istituti di Scienze Religiose al servizio della fede e della cultura”, del 29 aprile 1993.
- b. Presentare percorsi curricolari che, senza sovrapporsi a quelli già attivati negli ISR, offrano risposte qualificate a domande emergenti all’interno della vita ecclesiale, creando o rinsaldando i necessari nessi tra Uffici (pastorale, catechistico, liturgico, caritas, ecc.) e strutture in cui si opera una riflessione critica sulla fede (ISR/ISSR).
- c. Stimolare gli ISR/ISSR a divenire di fatto strutture periferiche in grado di rendere operative *in loco* le istanze provenienti dal “Progetto culturale orientato in senso cristiano”.

Per evitare che l’incontro si risolvesse in un’utile ma poco stimolante presa d’atto dell’esistente, sono stati predisposti degli interventi che di fatto, per il loro spessore, si sono rivelati essere un vero e proprio itinerario con il quale sono stati invitati ad interagire i partecipanti al Convegno.

Presentando i lavori, lo scrivente ha ricordato i dati in possesso dell’Ufficio C.E.I. preposto alla guida degli ISR; questi si presentano come una realtà che può contare su circa diecimila studenti e duemila docenti.

La considerazione e le potenzialità che di fatto esprimono questi dati spingono sempre più verso una loro valorizzazione all’interno del contesto vivo della Chiesa italiana. E questo sarà possibile solo se non ci si limita a operazioni di piccolo cabotaggio e/o a piccoli aggiustamenti, ma se ci si pone alla ricerca di risposte qualificate per domande sempre più esigenti che maturano all’interno della comunità dei credenti.

L’intervento del Cardinale Ruini ha toccato proprio questo problema, collocandolo in un orizzonte addirittura più ampio quando ha ricordato che “le comunità cristiane, oggi più che mai, si trovano nella necessità di cogliere le urgenze e le provocazioni emergenti dalle articolate situazioni culturali e sociali in cui operano”.

Mons. E. Combi, direttore dell’ISSR di Milano e membro del CISR, nella sua relazione su “*Gli ISR tra sfide emergenti e risposte qualificate*”, ha guidato i partecipanti attraverso le tappe che hanno por-

tato la Chiesa italiana ad attivare percorsi capaci di rispondere all'esigenza di offrire una formazione teologica sempre più qualificata ai laici. Un particolare compito hanno svolto, in questo ambito, le diverse strutture preposte alla formazione teologica e, tra queste, gli ISR soprattutto in considerazione della loro capillare presenza sul territorio nazionale. E, proprio la presenza di queste strutture formative in gran parte delle diocesi italiane, "prospetta un cambiamento che dilata la figura del teologo, non riducibile allo specialista accademico, ma aperto anche a comprendere il ricercatore inserito nella Chiesa locale che opera in rapporto di complementarità con il teologo accademico".

Questo passaggio di Combi ha trovato ampio risalto e intelligente sviluppo nell'intervento del Prof. G. Lorizio su "*La funzione ecclesiale della Teologia*". Nella parte centrale della sua relazione, il teologo romano ha ribadito che «l'autentico teologare non può prescindere dall'orizzonte ecclesiale [...]; l'ecclesialità della teologia si esprime nella capacità di realizzare e vivere la "comunione"; tale ecclesialità non può prescindere dalla condizione del "servizio" precipuo richiesto al teologo». E, per non incorrere in equivoci, il relatore ha, tra l'altro, riportato un passaggio illuminante del Cardinale Ratzinger, nel quale si afferma che «per la scienza teologica, la Chiesa non è un'istanza estranea, essa è piuttosto il fondamento della sua esistenza, la condizione della sua possibilità. E la Chiesa non è, a sua volta, un principio astratto; essa è invece soggetto vivente, è contenuto concreto».

E "soggetto vivente" sono apparse subito le Chiese locali rappresentate dai partecipanti al Convegno quando questi hanno avuto la possibilità di confrontarsi, com'è documentato nella sezione ad essi dedicata, nei gruppi di studio, guidati dai membri del CISR: i Proff. Sira S. Macchietti, A. Staglianò e N. Galantino e dal Direttore dell'ISSR di Verona, Prof. E. Falavegna.

Un momento particolarmente significativo del Convegno è stata la presentazione di "*Proposte di alcuni percorsi curricolari per gli ISR-ISSR*". Intervenendo per definirne il senso, Mons. Scola, presidente del CISR, ha affermato "la rilevanza culturale di una concezione degli Istituti di Scienze Religiose [...] potrà trovare anche nei nuovi *curricula* un'ulteriore forma di obbedienza alla logica dell'Incarnazione e potrà consentirne un maggior inserimento degli Istituti nel tessuto reale di vita degli uomini inseriti in precisi contesti storico-culturali".

In quest'ottica vanno letti i contributi offerti da Mons. Sgreccia per la bioetica; dal Prof. d. S. Lanza, che ha presentato un percorso formativo per operatori della Catechesi e per candidati ai ministeri; dal Prof. d. A. Mastantuono che si è occupato della formazione di operatori Caritas – Volontariato – Enti "No profit"; il Prof. d. G. Grandis ha avanzato una ipotesi di percorso articolato per operatori della Pastorale familiare, mentre d. F. Mazza ha motivato e presentato le tappe di un Corso per la formazione dell'operatore pastorale nell'ambito della comunicazione sociale.

Concludendo i lavori, Mons. Scola ha affermato: “dal lavoro di questi giorni emerge con chiarezza che lo strumento ISR conferma sostanzialmente la sua validità. L'ISR è uno strumento capace di compiere un servizio di carattere sostanziale, capillarmente articolato sul territorio e sufficientemente agile per aprirsi alle nuove provocazioni riassunte nel Progetto culturale orientato in senso cristiano”. E, a proposito degli ISR che, per mutate condizioni, fanno fatica a tenere costanti e vitali gli *standar's* richiesti, il Vescovo presidente ha ricordato l'estrema validità del ruolo che continuano ad avere *in loco* le Scuole di formazione teologica. “Penso – ha affermato – che una SFT fatta bene sia una cosa molto dignitosa e valida e risponda a radicali e diffuse necessità delle Chiese locali. Non avrei timore se qualcuno volesse muoversi in questa direzione, anzi il Comitato incoraggia una simile operazione”.

Prof. NUNZIO GALANTINO



Introduzione ai lavori

Gli Istituti di Scienze Religiose a servizio della fede e della cultura

S. Em.za Card. CAMILLO RUINI - Presidente della C.E.I.

1. – Il compito di aprire i lavori di questo Convegno Nazionale mi consente di formulare qualche riflessione di carattere generale sul tema del servizio alla fede e alla cultura cui sono chiamati, in modo peculiare, gli IS(S)R, lasciando la riflessione specifica ai relatori.

A nessuno di voi sfugge quanto stia a cuore ai Vescovi italiani l'attuazione capillare dell'intrinseco nesso fede/cultura, a cui tante volte il Magistero del Santo Padre ci ha richiamati. Non è un problema da tenere sullo sfondo: al contrario, la situazione culturale della fede riflette, come in uno specchio, lo stato delle nostre comunità cristiane.

Il Progetto culturale, che vede impegnata la Chiesa italiana alle soglie del Terzo Millennio cristiano, tocca pertanto la stessa ragion d'essere e il lavoro quotidiano degli Istituti di Scienze Religiose, secondo quanto recita uno degli obiettivi riportati dal programma di questo incontro: *“divenire di fatto strutture periferiche in grado di rendere operative in loro le istanze provenienti dal Progetto culturale”*.

2. – Un primo fattore che rende possibile questo obiettivo è senz'altro il radicamento capillare a livello nazionale degli IS(S)R. Se non erro, i rilievi statistici parlano di circa 10.000 iscritti e 2.000 docenti. Leggendo con attenzione il documento *Progetto culturale orientato in senso cristiano. Una prima proposta di lavoro*, a cura della Presidenza della C.E.I., è facile constatare la necessità che il Progetto culturale abbia i suoi soggetti privilegiati nelle comunità cristiane storicamente situate. Infatti, com'è noto, quando parliamo di cultura lo facciamo, anzitutto, secondo quell'accezione antropologica di ampio respiro con cui la definì Giovanni Paolo II, nel suo ormai classico Discorso all'UNESCO del 2 giugno 1980: un *“modo specifico dell'esistere e dell'essere dell'uomo”*.

La dimensione culturale della fede, infatti, non è riservata ad “addetti ai lavori”, che poi dovrebbero trasmettere l'esito della loro ricerca al popolo di Dio. Anzi, coloro che, per vocazione, sono chiamati ad elaborare un sapere critico e sistematico debbono sempre partire dalla personale esperienza vissuta nella comunità cristiana, pena il rischio di trasformarsi in avanguardia ideologica sgominata dalla realtà. Le comunità cristiane, oggi più che mai, si trovano nella neces-

sità di cogliere le urgenze e le provocazioni emergenti dalle articolate situazioni culturali e sociali in cui operano. Né la globalizzazione e l'omologazione in atto su scala planetaria debbono trarre in inganno. È ben diverso parlare di incidenza culturale della fede in quartieri prevalentemente industriali di una grande città, in un contesto universitario o in una realtà con predominio di piccoli centri agricoli. La presenza capillare degli IS(S)R offre alle comunità cristiane la possibilità di proporsi, con naturalezza, come attore di una efficace proposta culturale. Tuttavia, le ragioni di questo compito non sono soltanto legate alla capillarità della rete degli IS(S)R, ma concernono immediatamente il lavoro specifico che in essi si svolge.

3. – La scelta – compiuta dalla maggior parte delle Diocesi italiane – di affidare una formazione scientifico-religiosa dei fedeli agli Istituti di Scienze Religiose si è rivelata adeguata. Le comunità cristiane si sono così assicurate un elevato numero di persone competenti in “scienze religiose”. Oltre all'indirizzo pastorale-ministeriale, prevalentemente rivolto alla normale attività delle comunità locali, ha trovato ampio sviluppo quello pedagogico-didattico, cui è affidato il delicato compito di formare gli insegnanti di religione. È dovere della Chiesa preparare fedeli capaci di offrire questo qualificato servizio all'interno delle strutture scolastiche, statali e libere. A questo proposito mi sembra giusto ribadire, per inciso, proprio in questa sede, quanto ho recentemente richiamato nella prolusione alla XLIV Assemblea Generale della CEI. Mi riferisco alla *“urgenza di giungere ad una positiva conclusione dei lavori parlamentari per la definizione dello stato giuridico degli insegnanti di religione”* (n. 12).

Va da sé che questi due indirizzi debbono essere consolidati e sviluppati. E l'orizzonte di questo potenziamento potrà opportunamente essere individuato proprio *“nel dare impulso all'opera di evangelizzazione della cultura e di inculturazione della fede”* (Progetto culturale orientato in senso cristiano. Una prima proposta di lavoro n. 2). In effetti, sia nella formazione degli operatori pastorali che in quella degli insegnanti di religione, gli Istituti possono *“rendere più motivata e incisiva la pastorale ordinaria, stimolandola ad assumere consapevolmente il rapporto tra fede e cultura, per poter proporre la fede mediante esperienze e linguaggi significativi nell'odierno contesto culturale”*. Non si tratta, sia chiaro, di aggiungere corsi o seminari a quelli già esistenti, ma piuttosto di farsi carico - proprio a partire dal concreto radicamento degli Istituti di Scienze Religiose - di tutta la valenza culturale della fede, rendendola fattore di incontro e dialogo con gli uomini del nostro tempo, con le loro urgenze, con le loro incertezze, ma anche con la loro costitutiva sete di verità.

Credo di poter dire senza esagerare che già in questi anni gli Istituti di Scienze Religiose sono stati – e lo potranno essere ancor più nel futuro, nell'orizzonte del Progetto culturale – un punto privilegiato

di verifica della funzione della teologia nella comunità ecclesiale. Ma non voglio qui entrare in questioni cui dedicherete, soprattutto domani, la vostra attenzione.

4. – Il nesso fede/teologia/cultura – che può rappresentare una pista per sciogliere positivamente talune incertezze epistemologiche, tradizionalmente legate alla denominazione “scienze religiose” propria dei nostri Istituti – deve trovare una peculiare declinazione in quelli che il Convegno definisce come i “nuovi percorsi curricolari”. Le tematiche della vita, del matrimonio e famiglia, della bioetica; quelle antropologico-morali legate alle scienze della salute; quelle connesse con l’impegnativo mondo dell’impresa e l’ancor più complesso ambito delle scienze della finanza; quelle proprie della riflessione sulla carità e il non-profit, nonché i problemi emergenti dal mondo della comunicazione e delle tecnologie massmediali avanzate costituiscono altrettanti ambiti che, nell’ottica della dottrina sociale della Chiesa, gli Istituti di Scienze Religiose non possono ormai evitare di affrontare con proposte mirate.

Si tratta di organizzare percorsi formativi agili, che consentano ai fedeli che lavorano e si impegnano in questi campi, ma anche alle associazioni, tradizionali e non, legate alla pastorale specializzata di ambiente, di acquisire, in termini sistematici e critici, quella formazione organica senza la quale la testimonianza della fede rischia di non poter sviluppare tutta la sua incidenza. La risposta propositiva del messaggio cristiano infatti è chiamata sempre di più a documentarsi negli ambiti quotidiani in cui gli uomini esercitano le loro attività professionali. Ciò esige chiarezza di visione di fede e competenza, mantenute in unità dal soggetto ecclesiale.

5. – Un’ultima parola. L’evangelizzazione della cultura e la inculturazione della fede possono incontrare nella teologia pastorale, che costituisce il cuore del lavoro dei nostri Istituti, uno strumento di prim’ordine. Ad una condizione, però. Che questa teologia riscopra, proprio sotto la spinta della pastorale, il suo intrinseco nesso con la missione da una parte e con la santità dall’altra. Origene definisce la teologia come *“l’entusiasmo critico della fede”*. Uno *“stare in Dio”* per comprendere e comunicare, passando al vaglio della ragione critica, ogni atto di fede che ci è donato e domandato nell’affrontare quotidianamente la realtà. La critica, per esercitarsi, ha bisogno quindi di qualcosa che la precede. Ciò consiste nella risposta della nostra libertà, sostenuta dalla grazia, all’offerta di salvezza di Cristo. Questa risposta è la via della santità. Fin dalle origini, anzi, *soprattutto* alle origini, la teologia è stata missionaria perché intimamente connessa alla santità. Possiamo trovare qui una strada privilegiata anche per affrontare la frammentarietà odierna del sapere.

Questo è il mio augurio cordiale per i vostri lavori.

R

ELAZIONI

Contributi di

- Mons. Ernesto Combi
- Prof. Giuseppe Lorzio



li ISR

tra sfide emergenti e risposte qualificate

Mons. ERNESTO COMBI
Direttore ISR di Milano e Membro del CISR

INTRODUZIONE

1. LE TAPPE QUALIFICANTI

- 1.1. Il ventennio postconciliare: la formazione teologica dei laici
- 1.2. Il periodo dell'emergenza IRC: la formazione dei docenti di religione
- 1.3. Il tempo del consolidamento: il servizio alla fede e alla cultura

2. LE QUESTIONI NODALI

- 2.1. La questione del "sapere"
 - teologia - scienze religiose - scienze umane
 - una teologia qualificata pastoralmente
- 2.2. La questione del destinatario
 - laico - professionista - credente corresponsabile
 - l'idea di formazione
- 2.3. La questione del "contesto"
 - popolo di Dio - Chiesa particolare
 - l'immagine di Chiesa

CONCLUSIONI

Questa relazione intende presentare le linee qualificanti del cammino percorso in questi anni dagli ISR con l'obiettivo d'individuare le scelte, in risposta alle sfide, via via emergenti dalla Chiesa e dalla società italiana.

La ricostruzione è condotta a partire dai documenti¹, dalle riflessioni ecclesiali e dagli elementi forniti dalla concreta vicenda degli ISR italiani che – pur relativamente giovani – presentano un volto assai complesso, caratterizzato da diverse configurazioni accademiche e da collocazioni ecclesiali e socioculturali molto diversificate².

La ricognizione non intende solo richiamare le principali tappe storiche, ma a partire da queste vicende individuare alcuni punti nodali qualificanti l'identità degli ISR. Tutto ciò aiuterà ad affrontare con maggior consapevolezza il cammino futuro, nel contesto dell'impegno culturale della Chiesa italiana verso il terzo millennio. Il nostro fare memoria delle vicende degli ISR vuol essere infatti un *recordare*, volgere al cuore, ovvero far entrare la ricchezza del passato nel cuore del nostro presente, affinché risulti illuminato anche il cammino futuro.

La ricognizione è consapevole del margine di congetturalità delle riflessioni a motivo dell'estrema varietà della situazione italiana: dagli Istituti inseriti in città universitarie, dove l'ISR è *una* delle proposte che deve trovare la propria specificità nei confronti delle altre istituzioni, agli Istituti legati alla vita di piccole realtà ecclesiali, dove l'ISR è *l'unica* proposta chiamata a far fronte alle molteplici necessità del territorio.

1.1. *Il ventennio postconciliare: la formazione teologica dei laici*

L'origine degli ISR risale agli anni sessanta e può essere individuata nell'istanza, promossa dal Vaticano II, di una seria formazione teologica del clero e del laicato che solleciti le comunità ad incrementare lo studio della teologia, anche in riferimento all'auspicato dialogo col mondo (*Gaudium et spes*, 62). Esprime emblematicamente il clima dell'epoca l'intervento conciliare del Cardinal Lercaro: «Bisogna infondere nei laici la volontà d'impegnarsi nelle discipline teologiche con

¹ La tematica della formazione teologica è stata oggetto di tre pronunciamenti: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Magistero e teologia nella Chiesa* (16.01.1968) in *ECEI*, vol I, 1472 - 1504; ID. *La formazione teologica nella Chiesa particolare* (19.05.1985) in *ECEI*, vol III, 2387 - 2434; ID. *Gli ISR a servizio della fede e della cultura* (29.04.1993), in *ECEI*, vol V, 1622 - 1699.

Date le numerose citazioni a questi testi, abbreviamo i riferimenti in nota come segue: a) CEI 1968; b) CEI 1985; c) CEI 1993.

² Cf. L'indagine conoscitiva promossa dal Comitato nel 1995/96 alla quale hanno risposto 65 ISR su 72 interpellati. Si registrano tre fasce numeriche: n. 21 Istituti da 15 a 50 studenti, n. 25 Istituti da 50 a 100 studenti, n. 15 Istituti oltre 100 studenti (n. 4 ISR sono passati a Scuola di Formazione Teologica).

vera dignità scientifica e non per acquisire una cultura teologica inferiore e più debole... . Avverrà qualcosa di veramente nuovo nella cultura ecclesiastica quando non solo affideremo ai nostri laici la via di minore importanza..., ma quando apriremo la via regina degli Istituti per proseguire l'investigazione nelle discipline teologiche»³.

Queste aspirazioni si scontrano con l'impossibilità dei "non chierici" ad accedere allo studio della teologia, sia per l'esclusione dalle Facoltà ecclesiastiche, sia per l'assenza delle discipline teologiche nelle università italiane⁴.

Per supplire a questa situazione fioriscono, a livello diocesano o regionale, molteplici istituzioni formative di base: *Corsi biblici, catechistici e teologici; Scuole di teologia per laici*. Queste iniziative riscuotono un significativo successo ed un'appassionata partecipazione, nonostante siano sprovviste di riconoscimenti giuridici e di immediati sbocchi professionali⁵.

L'importanza di tali iniziative è confermata nel 1968 dal pronunciamento dell'episcopato italiano *Magistero e teologia nella Chiesa*. Sul presupposto che la teologia "non ha confini; non è, di per sé, né dei chierici né dei laici; è semplicemente teologia", il documento invita i laici tutti a scoprire "urgente il bisogno di una maturità di fede, che diventi anche sapienza, riflessione metodica e scientifica, quindi vera teologia". In questa prospettiva le nuove istituzioni teologiche per laici non sono luoghi d'offerta di una teologia minore o di

³ Il brano dell'intervento del Cardinal Lercaro (1964) è riportato da P. VANZAN, "Strategia d'insieme per nuovi traguardi", in *Vita pastorale* (1993) 6, 56.

⁴ Nella prima metà del secolo l'accesso dei laici allo studio teologico si scontra con la difficoltà di reperire ambiti adeguati, essendo in vigore la costituzione apostolica *Deus scientiarum Dominus*, del 1931, che riserva esclusivamente ai chierici l'accesso ai luoghi dello studio scientifico della teologia (Facoltà ecclesiastiche e Seminari). Il Concilio Vaticano II con la dichiarazione *Gravissimum educationis* (n. 10) e il decreto *Apostolicam Actuositatem* (n. 29. 32), avvia il superamento di questa situazione auspicando l'apertura anche ai non chierici della formazione teologica scientifica.

In Italia la difficoltà è aggravata dall'impossibilità di coltivare lo studio teologico presso i centri universitari pubblici, data la perdurante soppressione (1873) delle Facoltà di teologia nelle Università di Stato italiane. Cf. B. FERRARI, *La soppressione delle facoltà di teologia nelle università di Stato in Italia*, Morcelliana, Brescia 1968.

⁵ Le scuole di formazione teologica attivate in diverse diocesi italiane non hanno carattere accademico; i titoli che conferiscono non hanno valore giuridico né per lo Stato italiano, né per la Chiesa. Gli studenti lo frequentano mossi esclusivamente dal desiderio di conoscere ed approfondire la propria fede. Sono presenti anche alcuni insegnanti di religione spinti dall'esigenza personale di aggiornamento. Su questi temi si veda: G. LEONARDI, "Scuole di teologia per laici nel Triveneto. Esperienze e prospettive", in *Rassegna di teologia*, 21 (1980) 394-405; M. FINI, "Scuole diocesane di teologia in Emilia Romagna", in *Rassegna di teologia*, 21 (1980) 281-289; V. VANNUCCI, "Corsi di teologia per laici in Toscana", in *Rassegna di teologia*, 21 (1980) 476-485; G. CROCETTI, "Scuole di teologia per laici nelle Marche", in *Rassegna di Teologia*, 23 (1982) 341-348; M. MARCHESELLI - G. MATTEUZZI (a cura), *Laici e teologia. I vent'anni di una scuola a Bologna (1977-1997)*, EDB, Bologna 1998.

semplice divulgazione, ma ambiti di riflessione metodica e scientifica, quindi vera teologia⁶. Il pronunciamento rimane però a livello *ottativo*, per la persistente mancanza delle condizioni necessarie all'inserimento di queste iniziative nell'ambito accademico.

Anche la pubblicistica teologica si interessa alle nuove realtà formative: è significativo lo sforzo di puntualizzare il termine *scienze religiose*, scaturito dalla ricerca teologica degli inizi degli anni '60 e progressivamente assunto dagli omonimi Istituti col significato di una proposta che coordina, in un'unica finalità formativa, le scienze sacre con quelle della religione. Tale proposta si colloca nell'orizzonte della finalità di formazione ecclesiale universitaria dei laici tipica degli ISSR e si costruisce su un triplice apporto disciplinare: discipline teologiche e filosofiche; scienze religiose; discipline pratico-operative professionali⁷.

Bisogna attendere la metà degli anni '80 per vedere l'effettiva apertura ai laici dei centri accademici ecclesiastici: le indicazioni della costituzione apostolica *Sapientia christiana* (1979) producono infatti un radicale cambiamento codificato in due documenti della Congregazione per l'Educazione Cattolica⁸ che presentano la figura dell'ISSR come istituzione teologica accademica del *terzo tipo* in quanto rivolta alla formazione dei laici e perciò distinta dal Seminario, destinato alla formazione del presbitero e dalla Facoltà teologica, finalizzata alla formazione del ricercatore.

Benché l'esplicita indicazione di *Sapientia christiana* (Appendice II) individui come tratto proprio degli ISSR la promozione degli studi religiosi cattolici, la questione dell'identità non è affrontata a livello di contenuti, ma solo di destinatari e finalità dello studio: l'Istituto ha il compito di offrire ai laici un'essenziale e relativamente completa conoscenza istituzionale della teologia e dei suoi necessari presupposti e complementi, allo scopo di perfezionare spiritualmente gli studenti e prepararli ai diversi ministeri ecclesiali.

Nella medesima prospettiva si era mosso l'anno precedente il documento della CEI sulla *Formazione teologica nella Chiesa particolare* (1985): a partire dalla considerazione che la teologia è unica e fruibile da tutte le componenti ecclesiali, il documento abbozza il progetto di un sistema formativo integrato nel quale figurano diverse componenti che concorrono al fruttuoso impatto con la cultura. Interessante notare in

⁶ CEI 1968, in *ECEI*, I, 1504.

⁷ La dizione *scienze religiose* è inserita nell'ampia ricerca in atto agli inizi degli anni sessanta ed è creata per indicare la specifica connessione, in un'unica finalità formativa, delle *scienze sacre* con quelle della religione. Cf. G. MAGNANI, "Riflessioni critiche preliminari", in P. SCABINI (a cura), *Scienze umane e scienze religiose: programmazione e prospettive nell'Istituto di scienze religiose*, Edizioni Dehoniane, Roma 1989, 189-191.

⁸ Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Nota illustrativa sugli ISSR*, Roma 1986; ID., *Normativa per l'ISSR*, Roma 1987. I documenti si concentrano sull'aspetto normativo, più che sulla questione teorica dell'identità degli ISSR.

questo documento la coscienza del ruolo svolto dalla Chiesa italiana in ordine al risveglio, nei pastori e nei laici, del bisogno di adeguato approfondimento teologico: il cammino pastorale degli anni '70 e '80 attorno alle tematiche della *Evangelizzazione e sacramenti* e della *Comunione e comunità* ha reso i cristiani più consapevoli della loro vocazione alla comunione e alla missione e conseguentemente ha sollecitato un maggior impegno di formazione teologica.

1.2. Il periodo dell'emergenza IRC: la formazione dei docenti di religione

Gli orientamenti sui quali si stanno strutturando le scuole di teologia per laici e i primi ISSR sono *travolti* a metà degli anni ottanta dalla necessità di formare i docenti di religione. La revisione concordataria (1984) e la successiva Intesa (1985) riconoscono all'insegnamento della religione piena dignità disciplinare e conseguentemente esigono il supporto scientifico proprio di ogni docenza, prevedendo un'abilitazione per titoli.⁹ La nuova situazione si configura come una sfida per la Chiesa italiana, perché l'assenza di adeguate istituzioni pubbliche statali fa ricadere totalmente sulle strutture ecclesiastiche la qualificazione professionale dei docenti.

A parte le Facoltà teologiche e i pochi ISSR esistenti, le altre istituzioni culturali non possono rispondere immediatamente a questa domanda formativa perché non sono in grado di garantire il livello universitario richiesto per la preparazione degli insegnanti nella scuola secondaria.

In risposta a tali urgenze vengono perciò *trasformate* le Scuole teologiche oppure si costituiscono nuovi Istituti per far fronte all'esplosione numerica di studenti che si registra in tutta l'Italia. Sorgono perciò in numerose diocesi gli ISR, secondo le direttive e sotto la responsabilità della Conferenza Episcopale Italiana.¹⁰ L'ancoramento

⁹ Sulla base della pari dignità formativa e culturale dell'insegnamento della religione rispetto alle altre discipline, l'articolo 4.3, dell'Intesa del 1985, puntualizza la questione della qualificazione professionale del docente di religione e dei titoli di studio che la comprovano. Ai non chierici si richiede "il diploma accademico di magistero in scienze religiose", oppure "un diploma di laurea valido nell'ordinamento italiano, unitamente a un diploma rilasciato da un Istituto di Scienze Religiose riconosciuto dalla Conferenza Episcopale Italiana".

¹⁰ Da un quadro complessivo della situazione nel 1996, risultano costituiti 73 Istituti di Scienze Religiose e 44 Istituti Superiori di Scienze Religiose, cui vanno aggiunte 11 sedi distaccate, per un totale di 128 istituti operanti in Italia. Cf. A. DEORITI, "Istituti di Scienze Religiose: carità intellettuale", in *Chiesa in Italia 1993*, supplemento a *Il Regno* (1994) n. 8, 159. A proposito dell'esplosione numerica degli istituti, Mons. Ambrosiano nella relazione alla XXXIII Assemblea generale della CEI (1990) denuncia i problemi "connessi all'eccessivo proliferare degli istituti rispetto almeno alle attese e agli orientamenti programmatici dello stesso comitato" e mette "in guardia dalle prospettive di dequalificazione connesse all'eccessivo moltiplicarsi delle strutture". Cf. CEI 1993, in *ECEI*, V, 1690-1691.

Per quanto riguarda la vicenda degli Istituti Superiori si veda: R. DONGHI, "Gli Istituti Superiori di Scienze Religiose in Italia: centri accademici e pastorali", in *Seminarium* 31 (1991) 169-171.

ad una tradizione che ha origine nel primo postconcilio conduce a ridimensionare il luogo comune che vorrebbe far coincidere la creazione degli ISR con l'Intesa: la maggioranza degli istituti non sono frutti improvvisati dall'emergenza dell'IRC, ma poggiano su esperienze preesistenti, anche se di consistenza diversa.

Certo è che tale emergenza produce un notevole spostamento d'interesse nel panorama complessivo della formazione dei laici, enfatizzando tale finalità e modificando i piani di studio delle Scuole esistenti, in funzione delle nuove esigenze formative. La proposta complessiva del curriculum assume un taglio marcatamente pedagogico e didattico, producendo anche "l'identificazione pratica tra studi teologici e studi abilitanti all'insegnamento".¹¹

1.3. Il tempo del consolidamento: il servizio alla fede e alla cultura

Agli inizi degli anni '90 l'attenuazione dell'urgenza formativa dei docenti di religione produce un sensibile calo numerico degli studenti e sollecita un'ampia riconsiderazione dell'identità degli ISR. Tale ricerca si colloca all'interno delle nuove richieste emergenti dalla comunità, connesse all'accresciuta sensibilità culturale e al bisogno di un'esperienza religiosa vissuta criticamente. In questo clima sembrano emergere due fondamentali tipi di domande: la prima riguarda l'organica e qualificata formazione teologica, orientata ai vari ministeri e promossa da itinerari che conducono ad un titolo di studio riconosciuto; la seconda riguarda la maturazione critica nella fede e nella sua testimonianza in riferimento al servizio ecclesiale (catechista, operatore liturgico, caritativo), oppure nell'ottica dell'integrazione del carisma dei religiosi, istituti secolari e aggregazioni, dentro la comunità ecclesiale, o infine nella qualificazione della propria professione (educatore, insegnante, medico, impiegato).

Queste domande, pur corrispondendo a reali esigenze, hanno motivazioni e spessore qualitativo diversificati, non presentano sempre i caratteri di organicità e perciò esigono di essere attentamente valutate al fine d'individuare le risposte più confacenti. Certamente esse sollecitano percorsi diversificati, non immediatamente riconducibili alla figura istituzionale degli ISR: in questa prospettiva il nostro Convegno offrirà una panoramica di possibili percorsi curriculari che rispondono alle domande emergenti dalla vita ecclesiale.

A livello più ampio emerge negli anni novanta la sfida legata all'opzione pastorale della *nuova evangelizzazione* e alla promozione del *progetto culturale orientato in senso cristiano*. Infatti la lucida con-

¹¹ F. N. REVIGLIO, "Istituti di scienze religiose. Problemi e prospettive", in *Orientamenti pastorali*, 33 (1988) 10, 18. Offre una puntuale ricostruzione di problemi legati all'espansione degli Istituti di Scienze Religiose in Italia.

sapevolezza della grave separazione tra fede e cultura produce nella Chiesa, da anni attenta al fenomeno, la coscienza di un intenso e impreteribile impegno di *nuova evangelizzazione* intesa come decisione della comunità cristiana di porsi in atteggiamento di discepolo del Vangelo, per esserne più coerentemente serva presso gli uomini e le culture del nostro tempo. La priorità pastorale della *nuova evangelizzazione* esige insieme l'evangelizzazione delle culture e l'inculturazione della fede, in quanto profili di un'unica missione ecclesiale.

Il progetto di *nuova evangelizzazione*, tenacemente perseguito nel magistero pastorale di Giovanni Paolo II, coinvolge diverse prospettive: dall'annuncio agli adulti per maturarne la formazione cristiana, sovente bloccata al livello elementare e perciò causa di una progressiva deriva religiosa, fino all'impegno di rispondere alla secolarizzazione e indifferenza religiosa, con un'opera di ricristianizzazione attuata con metodi di annuncio pensati per il nuovo contesto culturale del nostro continente.

Nell'orizzonte di questa priorità pastorale, il convegno ecclesiale di Palermo consapevole della crisi ai livelli profondi della cultura e dell'*ethos* civile, individua come strada obbligata per realizzare in Italia la pastorale della *nuova evangelizzazione*, la diffusione di una mentalità cristiana nei vari ambiti dell'esistenza. Occorre riscoprire la centralità di Cristo e da qui far emergere l'orientamento globale per una cultura capace di declinare nella storia la visione dell'uomo e della società che promana dal messaggio evangelico. In quest'ottica non c'è opposizione tra evangelizzazione delle persone e della cultura in quanto le persone vivono in una cultura, l'assorbono e contribuiscono a plasmarla e dunque l'annuncio del Vangelo deve intercettare la dimensione culturale.

Nel contesto di queste nuove sfide la Nota su *Gli ISR a servizio della fede e della cultura* ripropone l'originaria natura teologica degli studi e la destinazione degli ISR ai laici e religiosi.

In particolare il documento evidenzia i diversi aspetti del rapporto tra l'ISR e la Chiesa locale quale luogo di riflessione teologica, di illuminazione delle dinamiche culturali e di dialogo con il territorio in cui la comunità è radicata.¹²

L'impegno nel dialogo culturale e il riferimento alla territorialità fanno degli ISR specifici luoghi di promozione della sintesi tra fede e cultura nelle Chiese particolari. In questo senso gli ISR appaiono come luoghi di formazione alla dimensione pastorale in quanto promuovono la maturità cristiana sotto il profilo teologico e culturale ed insieme abilitano alla specifica ministerialità laicale.

¹² Cf. CEI 1993, in *ECEI*, V, 1644-1649. Sull'aspetto del servizio alla crescita teologica delle chiese locali si veda: N. GALANTINO, "Gli Istituti di Scienze Religiose. Tra realtà e progetto", in *Rassegna di teologia*, 33 (1992) 75-86; ID., "Gli Istituti di scienze religiose: un servizio alla cultura e alla fede", in *Orientamenti pastorali*, 42 (1994) 4/5, 7-15.

Anche la pubblicistica recente definisce il volto degli ISR in riferimento alla formazione teologica dei credenti, in vista di una più cosciente e attiva partecipazione ai compiti di evangelizzazione nel mondo attuale. Questa configurazione è ulteriormente precisata dalla sottolineatura del servizio alla cultura, nel duplice senso di promozione dell'incontro tra fede e cultura e dell'animazione culturale delle comunità cristiane.¹³

2.1. La questione del "sapere"

TEOLOGIA - SCIENZE RELIGIOSE - SCIENZE UMANE

La parabola più che trentennale percorsa dagli ISR testimonia il succedersi di diverse prospettive interpretative della loro figura e in particolare del "sapere" da loro promosso. Nel primo ventennio le istituzioni formative sono interpretate come luoghi cui è affidato il compito di offrire un'essenziale e relativamente completa conoscenza istituzionale della teologia, dei suoi necessari presupposti e complementi, allo scopo di perfezionare culturalmente e spiritualmente gli studenti, anche in vista dei ministeri ecclesiali.

Gli ISR sono qualificati dalla natura teologica dello studio in essi proposti e dunque *non* appaiono come luoghi d'offerta di una teologia minore, ma ambiti di riflessione metodica e scientifica, quindi di vera teologia.

All'interno della configurazione teologica degli Istituti va collocata la questione della denominazione *scienze religiose*, scaturita negli anni '60 ed assunta con il significato di proposta curricolare che coordina, in un'unica finalità formativa, le scienze sacre con quelle della religione. Questa interpretazione di *scienze religiose* subisce un significativo spostamento di prospettiva negli anni '80, in riferimento ai cambiamenti introdotti dal prevalere della finalità pedagogico-didattica: l'effetto centrifugo prodotto dalla cura degli insegnanti di religione porta a stralciare dalla competenza teologica ampi settori disciplinari a vantaggio delle scienze umane. L'ingresso massiccio di tali scienze, peraltro necessario nell'indirizzo pedagogico-didattico, è condotto senza porre adeguatamente a tema i problemi teologici obiettivamente proposti dagli indirizzi di ricerca delle discipline assunte.

In particolare sembra sottovalutata la necessità di porre sotto verifica epistemologica le scienze umane, chiamate a descrivere ed

¹³ L'effettiva realizzazione degli obiettivi ministeriali e culturali consentirebbe agli ISR di dar forma al cosiddetto "teorema italiano" ovvero allo spostamento da una teologia funzionale solo alla formazione del clero e all'insegnamento magisteriale, ad un'incipiente elaborazione teologica innovativa perché sensibile a quanto prodotto in altri ambienti ecclesiali e culturali. L'individuazione del "teorema italiano" è frutto del Convegno svolto presso la Facoltà teologica di Napoli nel 1989. Cf. i contributi di S. CIPRIANI e S. MURATORE in *Rassegna di teologia*, 30 (1989) 560-574.

approfondire i diversi aspetti dell'esperienza umana, ma esposte al pericolo di costituirsi in altrettante antropologie. Il passaggio dall'analisi delle diverse forme e livelli d'interpretazione dell'uomo alla comprensione olistica della persona richiede una riflessione diversa da quella descrittiva e fattuale propria delle scienze umane. In particolare nei nostri Istituti è necessario l'esplicito riferimento all'antropologia fondata sull'interpretazione credente della rivelazione, che costituisce l'orizzonte di valutazione critica dei contributi delle scienze umane e della loro corretta valorizzazione nell'itinerario accademico. Al contrario, l'indeterminatezza delle prospettive teoriche nell'accostamento delle scienze umane ed in particolare la carenza di analisi critica del loro orizzonte antropologico conduce a pericolosi atteggiamenti eclettici.

La questione del ruolo delle scienze umane risolve il tema della specificità delle *scienze religiose* che può trovare soluzione adeguata nell'orizzonte di un'impretebile precisazione teorica in sede teologica, l'unica adeguata anche nella valutazione di ipotesi come quelle che vorrebbero porre la religione come oggetto materiale per tutte le discipline che si insegnano negli ISR.¹⁴

Interessante al riguardo la precisazione della Nota del 1993, secondo la quale l'espressione *scienze religiose* non fa riferimento "a quelle scienze che studiano il fatto religioso e le strutture cui esso fa riferimento nello spirito umano", ma va compresa "all'interno della riflessione di fede sul dato rivelato". La sottolineatura della natura propriamente teologica degli studi esclude l'interpretazione delle *scienze religiose* come sinonimo di ricerca storica e culturale sul fenomeno religioso ed orienta ad assumere gli apporti di quelle scienze alla luce della riflessione teologica.¹⁵

In questa direzione si era già espresso il documento della CEI del 1985 per il quale il termine *scienze religiose* qualifica questi Istituti in modo impreciso potendo lasciar intendere, a torto, che in essi si attua una ricerca puramente storico-culturale del fenomeno religioso in senso lato. Il testo mentre precisa che gli ISR sono centri di studio della teologia in senso pieno, ricorda che l'attenzione all'uomo, alla storia e alle relative scienze è aspetto integrante di ogni autentica teologia in quanto mediazione razionale tra fede e cultura. Il documento, peraltro, ricorda che "la specifica collocazione culturale degli ISR accentua in qualche modo la loro attenzione alle scienze antropologiche e in particolare alle scienze religiose, in un confronto e dialogo

¹⁴ Cf. C. M. SERSALE (a cura), *Gli Istituti di Scienze Religiose nella Chiesa. Per uno statuto epistemologico*, EDB, Bologna 1990. Tra gli sforzi più consistenti di precisazione della figura degli istituti di scienze religiose va segnalato P. SCABINI (a cura), *Scienze umane e scienze religiose: programmazione e prospettive nell'Istituto di scienze religiose*, Edizioni Dehoniane, Roma 1989.

¹⁵ CEI 1993, in *ECEI*, V, 1637.

da cui far emergere l'originalità della fede cristiana, anche in rapporto alle caratteristiche culturali del territorio più immediato in cui si è inseriti".¹⁶

UNA TEOLOGIA QUALIFICATA PASTORALMENTE

L'individuazione della natura teologica e del livello scientifico degli ISR costituisce certamente un guadagno per la loro configurazione e consente di superare l'interpretazione religionistica sopra richiamata e di escludere l'interpretazione umanistica degli ISR che ne ha orientato i programmi nell'orbita delle scienze umane.¹⁷

All'interno di quest'orizzonte si nota, tuttavia, un significativo cambiamento di prospettiva: dal progetto originario di *portare* la teologia al popolo di Dio, attraverso gli ISR, si passa al disegno di affidare agli ISR il compito di *elaborare* la teologia.

Nei più recenti interventi sembra emergere un orientamento che *dilata* il soggetto teologico pensante: gli ISR svolgono il lavoro culturale necessario alla missione evangelizzatrice, facendo teologia in rapporto alle tradizioni e alle specifiche problematiche locali e costituendosi come strumenti di animazione teologica nel territorio, nonché come luoghi di vera e propria ricerca teologica applicata.¹⁸

Dunque si prospetta un cambiamento che dilata la figura del teologo, non riducibile allo specialista accademico, ma aperto anche a comprendere il ricercatore inserito nella Chiesa locale che opera in rapporto di complementarità con il teologo accademico.

L'istanza di puntuale attenzione alla storia e alla cultura di un particolare territorio sembra proporre il disegno che, accanto alla riflessione teologica costruita nel confronto con le grandi matrici di pensiero contemporaneo, si dia spazio per un'altra riflessione teologica che procede dalle varieguate espressioni nelle quali la cultura si frammenta nell'attuale contesto sociale. In questa ipotesi gli ISR sarebbero promotori di un modello di teologia attenta alla frammentazione culturale del nostro tempo, alla quale rispondono con un puntuale sforzo d'inculturazione: insomma una teologia articolata in risposta ad una cultura frammentata.

¹⁶ CEI 1985, in *ECEI* III, 2402.

¹⁷ Cf. CEI 1993, in *ECEI*, V, 1645 e 1637. Su quest'ultimo aspetto la Nota del 1993 non sembra precisa nella definizione del rapporto tra la linea teologica e quella umanistica: da una parte riconosce che il rapporto tra la teologia e le scienze filosofiche, storiche e umane appartiene alla natura stessa della teologia ad ogni livello; dall'altra precisa che "accanto al carattere propriamente teologico degli studi proposti dagli ISR, emerge... un interesse accentuato al rapporto tra fatto teologico e fatto umano e religioso, nonché tra dottrina cattolica e ambiente culturale". (1643)

Non sembra chiaro il motivo per cui, a riguardo del rapporto tra la teologia e le scienze umane, la Nota non ribadisca l'orientamento già espresso nei confronti delle scienze religiose che sono assunte all'interno della riflessione di fede sul dato rivelato, non accanto ad essa, né in rapporto paritetico di coinvolgimento interdisciplinare.

¹⁸ Cf. *ivi*, 1648-1649.

Queste istanze sollevano la questione oggettiva del “sapere teologico” ed in particolare della sua dimensione pastorale: l’invocata dimensione ecclesiale e territoriale della teologia elaborata dagli ISR rimanda alle questioni del rapporto tra il fatto cristiano e il fatto umano; tra la dottrina della fede e l’ambiente storico-culturale in cui essa concretamente si inserisce. Questioni di competenza della teologia chiamata a produrre asserti significativi in ordine al concreto agire della Chiesa, perché ogni conoscenza teologica riveste una determinata forma storica ed incide nella determinazione della vita ecclesiale. In quest’ottica, più che di una nuova forma di teologia sembra corretto parlare di una *teologia qualificata pastoralmente* che si specifica, all’interno della forma generale della teologia, come riflessione sul farsi della Chiesa nella concretezza delle situazioni storiche, sulla figura *attuale* dell’agire ecclesiale, in vista della determinazione critica dello stesso agire. Tale figura teologica rimanda all’effettiva realizzazione della professione della fede cristiana nella situazione data e valuta l’adeguatezza, la necessità, l’efficacia della prassi della comunità ecclesiale in rapporto alla testimonianza cristiana nel mondo, offrendo anche proposte orientative per l’azione pastorale.

L’attenzione alla figura epistemologica della teologia consente inoltre di affrontare una questione metodologica: nello svolgimento della sua analisi la teologia, e in modo particolare quella *pastoralmente qualificata*, converge con altre scienze che sotto un profilo diverso da quello teologico assumono lo stesso campo d’indagine. L’elaborazione del rapporto tra teologia e scienze profane è questione ancora da approfondire, anche se sembra accreditarsi la forma di integrazione critica che sta alla base dell’idea di *interdisciplinarietà*.

In ogni caso il richiamo alla figura del sapere teologico esclude due soluzioni spurie del problema: sia quella che riduce le scienze umane al ruolo di *ausiliarie* della teologia; sia quella che *espropria* la teologia a favore delle metodiche proposte dalle scienze profane.

In questo senso appare impreteribile il confronto sulla figura della teologia in vista di una corretta soluzione dell’interferenza di teologia e scienze profane, tematica fortemente avvertita negli ISR. Nel nostro Convegno questo argomento sarà oggetto, oltre che di uno specifico gruppo di studio, anche di un’apposita relazione dedicata alla funzione della teologia nella comunità ecclesiale.

In ogni caso le esigenze emerse dalla vicenda degli ISR costituiscono un obiettivo richiamo alla teologia accademica perché ripensi la propria capacità di rispondere alle questioni culturali e pastorali poste dalla storia. Infatti se teoricamente è acquisita la necessità che ogni autentica riflessione teologica si confronti con la storia, l’effettiva esecuzione di questa istanza non sembra ancora pienamente realizzata.

Ne è conferma il fatto che la tendenziale elusione dei problemi teologici da parte degli ISR, specialmente nella fase dell’emergenza

dell'IRC, è stata alimentata non solo dall'effetto centrifugo indotto dalle scienze umane, ma anche dalla carenza di una consistente riflessione teologica a proposito di materie come la psicologia e sociologia della religione, la storia e la fenomenologia della religione. Tuttavia la difficoltà della teologia ad articolare l'interesse teorico per i problemi pastorali all'interno del quadro della teologia convenzionale non deve spingere verso una soluzione che cerchi, accanto alla teologia, "altri" ambiti scientifici, ma piuttosto deve stimolare alla revisione critica della teologia, senza abdicare al profilo scientifico proprio del sapere teologico.

2.2. *La questione del destinatario*

LAICO - PROFESSIONISTA - CREDENTE CORRESPONSABILE

La vicenda storica degli ISR evidenzia una singolare continuità di orientamento intorno alla figura del *destinatario*, costantemente identificato nel cristiano laico e nel religioso.

Fin dal primo postconcilio l'attenzione è rivolta al laico privo di una reale possibilità di accesso alla formazione teologica di seria divulgazione ed ancor più a quella accademica. Perciò accanto alle *Scuole di teologia* per laici destinate alla formazione di livello divulgativo sorgono alcuni Istituti Superiori di Scienze Religiose per la formazione di livello universitario.¹⁹

Alla finalità propria consegue la specificità di contenuti e di metodi: se gli elementi istituzionali della teologia sono identici per tutti, preti e laici, nell'Istituto si accentuano, nell'esposizione e nello spirito, gli aspetti ritenuti importanti per la formazione dei laici.²⁰

Nella stessa linea i Vescovi italiani affermano che, all'interno dell'unica teologia, "la diversità delle vocazioni e dei ministeri da compiere nella Chiesa richiede orientamenti formativi diversi". Nel caso del laicato, l'individuazione di tali orientamenti deve essere oggetto di una particolare attenzione perché non si appoggia su una specifica tradizione formativa.²¹

Dunque, nell'orizzonte insieme unitario ed articolato della ricerca teologica, la qualificazione degli ISR è individuata all'interno dello spazio aperto dalle diverse *finalità* del sapere teologico, nel quale è riconosciuta la peculiarità della formazione dei laici e dei religiosi.

Come abbiamo visto, tale figura del destinatario subisce una restrizione nel contesto dell'urgenza dell'IRC, accentuando, in modo quasi esclusivo, l'attenzione al futuro docente di religione, al punto da ridurre l'immagine degli ISR ad istituzioni formative professionali a senso unico.

¹⁹ Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Nota illustrativa sugli ISSR, n. I, Premesse, op. cit.*, 181-184.

²⁰ Cf. *ivi*, n. I. 2. 2) e VIII. 28., 194-199.

²¹ CEI 1985, in *ECEI*, III, 2395.

Dopo quest'emergenza la questione del destinatario viene ripresa ed approfondita nella Nota del 1993 con una forte sottolineatura ecclesiologica: gli ISR sono posti al servizio delle "molteplici esigenze formative del *Popolo di Dio*, in particolare dei laici, soprattutto in vista dell'assunzione di responsabilità e servizi nella comunità ecclesiale".²²

Di fatto questi Istituti, con la tipica organizzazione dei programmi e con la dislocazione sul territorio, costituiscono ancora oggi l'anello che può realisticamente congiungere la teologia con larga parte del popolo di Dio. La presenza in Italia di oltre centoventi Istituti, frequentati in questi anni da circa ventimila studenti, costituisce tuttora una rilevante opportunità per superare il distacco dei cristiani laici dalla teologia e promuoverne una seria formazione, in vista di un'autentica corresponsabilità ed una matura testimonianza nella società civile.

Perciò la Nota considera l'ISR come luogo del servizio teologico alla fede di una Chiesa *particolare*, rivolta in modo preferenziale ai *fedeli* laici e religiosi.²³ In questa prospettiva il destinatario non è più genericamente il *laico cristiano* che accede agli studi teologici e neppure il candidato alla *professione* di docente di religione, ma è visto come il *fedele*, consapevolmente inserito in una Chiesa particolare.

Anzi, *destinatario* appare in qualche modo la stessa comunità, in quanto il servizio degli ISR «è strettamente finalizzato alla formazione dei fedeli e alla vita e alla missione di una concreta Chiesa particolare». In tal modo l'ISR diventa il luogo naturale dell'approfondimento teologico della fede di una *Chiesa particolare*, essendo "al servizio dell'intera comunità ecclesiale nel suo bisogno e compito di "dire" la fede cristiana».²⁴

La situazione particolare di una Chiesa e le dinamiche culturali della società nella quale è inserita sono il riferimento fondamentale nella determinazione dello specifico servizio degli ISR alla promozione della vocazione dei fedeli *laici* che si confermano *destinatari* privilegiati di queste istituzioni che trovano nell'esperienza laicale uno *stimolo* per la stessa riflessione teologica.

Quest'ultima affermazione introduce un altro significativo cambiamento di prospettiva nell'interpretazione della figura del destinatario: dal laico bisognoso di essere introdotto agli studi teologici si passa al laico portatore di una tipica esigenza formativa e di una capacità di apportare originali contributi alla riflessione teologica.

L'attenzione è dunque rivolta alla vocazione specifica del laico che esige una corrispondente preparazione teologica e, parimenti,

²² CEI 1993, in *ECEI*, V, 1630.

²³ Cf. *ivi*, 1640.

²⁴ *Ivi*, 1635.

offre un proprio contributo per una riflessione teologica più vicina al vissuto della gente.²⁵

Il cambiamento di prospettiva, sul quale sembra opportuna una qualche riflessione, consiste appunto nel riconoscimento di una specifica vocazione del laico cristiano in ordine all'intelligenza critica della fede. Tale istanza interpella direttamente la teologia, in quanto solleva la questione della figura teologica del cristiano laico e della sua missione nella Chiesa e nel mondo.

Questione vivacemente dibattuta negli ultimi decenni in riferimento alla cosiddetta "teologia del laicato" e poi alla "teologia dei ministeri", che però appare ancora bisognosa di precisazione teorica. La soluzione, infatti, non sembra da ricercare nella linea dell'enfatizzazione della figura del laico, ma nel porre attenzione all'identità del cristiano in quanto tale, coinvolto nei rapporti intraecclesiali e nell'azione missionaria della Chiesa: il problema è di precisare le modalità con le quali il credente può trovare, nella forma storica della Chiesa, le risorse per realizzare la propria vocazione cristiana, in un contesto sociale e culturale distante dal riferimento alla verità del Vangelo.

Non va poi sottaciuta la scarsa considerazione che i documenti e le riflessioni riservano alle specifiche caratteristiche dei religiosi e dei membri degli istituti secolari che pure costituiscono una qualificata espressione del popolo di Dio ed un'importante presenza negli ISR.

L'IDEA DI FORMAZIONE

Queste osservazioni sull'identità del destinatario e sulla specificità della sua vocazione sembrano sottendere una più radicale questione, relativa all'idea di formazione che si intende perseguire negli Istituti. Nel nostro contesto culturale è dominante la pressione della tradizione romantica di *Bildung*, ovvero della figura di formazione che concepisce l'uomo come risultato di un processo sostenuto dalle potenzialità intrinseche alla sua natura, dove tutto ciò che è spontaneo è destinato a trovare un'automatica armonia.

Nell'idea di *Bildung* l'itinerario formativo tende a costruire una personalità definita a monte rispetto alla relazione del soggetto con la realtà che lo circonda, appunto perché ancorato alle virtualità intrinseche all'individuo. In tal modo viene elusa la questione del nesso tra la formazione della persona e le forme della cultura nelle quali essa vive. La coscienza, infatti, è interpretata come il giudizio del soggetto a proposito di sé, della propria realizzazione: di qui la dimensione autoreferenziale della formazione, in quanto l'identità del soggetto è definita dall'interessato a monte rispetto alle sue molteplici relazioni con la realtà. C'è una tendenziale rappresentazione intimistica della persona che suppone una sorta di assolutezza della coscienza, come

²⁵ Cf. *ivi*, 1650

se fosse possibile curarsi di essa senza occuparsi delle condizioni culturali oggettive che presiedono al suo insorgere e svilupparsi.

Sembrano muoversi in questo orizzonte gli itinerari formativi ecclesiali che si limitano alla trasmissione della dottrina cristiana ed offrono i contenuti dogmatici e morali senza verificare il rilievo che le forme della cultura hanno nella strutturazione della personalità credente e conseguentemente nella comprensione e comunicazione dello stesso messaggio in un preciso mondo culturale.

Nella storia del pensiero l'idea di formazione non si identifica univocamente con l'immagine della *Bildung*, ma conosce una sottolineatura che, per differenza, viene denominata *Ausbildung*. Questa forma si qualifica per la finalità di istruzione, addestramento, tirocinio, in vista dell'acquisizione di abilità a svolgere determinate prestazioni. Dal punto di vista formale l'*Ausbildung* intende sviluppare le capacità intellettuali e pratiche del soggetto affinché sia in grado di inserirsi attivamente nel mondo, affrontando i molteplici compiti che la società richiede ed assumendosi le responsabilità connesse al proprio ruolo sociale.

Dunque le forme dell'addestramento dell'*Ausbildung* non coincidono con quella di formazione della *Bildung* ed anche se le prime non possono fare a meno della conformazione della personalità promossa dalla seconda, di fatto tendono a comprimerne gli spazi, a vantaggio dell'addestramento. È quanto accade nelle metodologie di tipo direttivo-comportamentali che interpretano dualisticamente il rapporto tra l'aspetto soggettivo e quello oggettivo della personalità.

Questa idea di formazione sembra essere presente negli itinerari formativi ecclesiali fortemente attratti dalla finalità *pratica* di offrire competenze adeguate allo svolgimento della professione di docenti, alle diverse forme di impegno sociale e culturale, oppure nelle varie ministerialità ecclesiali. In questo caso il destinatario degli ISR sarebbe riduttivamente visto come soggetto di un "addestramento" funzionale allo svolgimento di una professione o all'abilitazione a qualche ministero, eludendo o comprimendo l'aspetto di formazione globale della personalità credente.

In effetti i documenti che abbiamo richiamato tracciano un'idea di formazione che sembra superare sia la contrapposizione tra gli aspetti oggettivo e soggettivo del cammino di maturità, sia il pericolo di riduzione pratico-operativa dell'itinerario. Sintomatico in questo senso è il modo di procedere della nota del 1993 che assume come punto di partenza l'intelligenza della Rivelazione in ordine alle esigenze di una fede matura: l'acquisizione della consapevolezza circa la verità è letta come presupposto alla maturità *complessiva* della vita cristiana.²⁶ In questo orizzonte il testo illustra l'ampio spettro di finalità formative della teologia offerta dagli ISR chiamata ad essere "luce

²⁶ Cf. *ivi*, 1628.

e guida del Popolo di Dio” ed alimentare, attraverso l’offerta di sicuri riferimenti dottrinali e pastorali il cammino spirituale complessivo dei credenti ed il loro impegno apostolico, con particolare attenzione al contesto storico e culturale in cui sono inseriti.²⁷

In tal modo è esclusa un’interpretazione a senso unico come semplice abilitazione professionale e soprattutto è superato il pericolo di enfattizzazione unilaterale dell’aspetto oggettivo che si concentrerebbe sulla trasmissione di un quadro dottrinale storico, o all’opposto, dell’aspetto soggettivo che orienterebbe alla promozione di una maturità autoreferenziale, svincolata dalla cultura. In tale ottica formativa la stessa figura del docente di RC riceve una più completa connotazione che rende possibile la valorizzazione delle sue competenze anche nello spazio pastorale di evangelizzazione delle culture e inculturazione della fede, di cui l’IRC è peculiare espressione.

Se appaiono soddisfacenti le affermazioni di principio, resta aperto il problema dell’effettiva impostazione dei nostri Istituti chiamati a fornire una formazione complessiva della personalità cristiana ed insieme un’abilitazione professionale.

A quanto è dato conoscere, nei nostri Istituti permane una scarsa attenzione alla dimensione didattica, letta riduttivamente come momento di trasmissione di nozioni, mentre appare limitata l’attenzione all’effettivo e complesso apprendimento raggiunto. Insomma si curano i contenuti da insegnare e le singole materie, ma è scarsa l’attenzione alle modalità della loro comunicazione, all’articolazione degli insegnamenti, ovvero alla coesione delle discipline nel curriculum, affinché non rimangano semplicemente giustapposte. L’istanza della formazione impone di definire meglio gli obiettivi (quale insegnante di RC, quale operatore pastorale); di curare l’interna coesione delle discipline, in particolare quelle del primo anno che devono fornire la base essenziale e unitaria di tutto il curriculum; di promuovere la correlazione tra le diverse forme dell’attività didattica: lezioni frontali, seminari, esercitazioni, tirocini.

La questione è più evidente nei confronti degli aspiranti alla docenza di IRC che, pur ridimensionati, restano una componente significativa dei destinatari degli ISR, anche perché le prospettive della *riforma scolastica* in atto sono destinate a risollevare le tematiche connesse alla loro formazione iniziale e in servizio e a collocarle in un orizzonte rinnovato. A partire dal riconoscimento dell’autonomia scolastica si sta infatti riformando la questione dei *saperi*, del sistema di valutazione, dei cicli e della parità tra scuole statali e non statali nel sistema pubblico di educazione scolastica. In queste prospettive la rivisitazione della vicenda degli anni dell’emergenza dell’IRC e il confronto con l’evoluzione del pensiero pedagogico e delle riforme in atto possono costituire un decisivo luogo per impo-

²⁷ *Ivi*, 1638.

stare correttamente la proposta dell'indirizzo pedagogico-didattico dei nostri Istituti: su questi argomenti si svilupperà il lavoro dell'apposito gruppo di studio nel nostro Convegno.

In definitiva i limiti oggettivi delle diverse accezioni dell'idea di *Bildung* evidenziano la necessità di precisare la nozione di formazione nel suo aspetto antropologico generale, per individuare il rilievo che le forme effettive della realtà culturale ed ecclesiale hanno in ordine alla formazione della personalità del cristiano maturo. Una riflessione, peraltro sviluppata oggi anche in ambito culturale e pedagogico dov'è superata l'epoca dell'*enciclopedismo*, inteso come dominio da parte del soggetto delle diverse conoscenze: la formazione che punta prevalentemente sulla *quantità* delle nozioni risulta perdente di fronte alle sfide culturali che si affacciano all'orizzonte.

D'altra parte il proliferare delle specializzazioni ed il conseguente moltiplicarsi delle discipline non consentono neppure di cercare, come si è fatto di recente nella scuola, di essenzializzare gli insegnamenti puntando sulla conoscenza ed il possesso dei processi e dei metodi delle discipline. Per ricercare l'essenzializzazione bisogna puntare non tanto sulle nozioni o sulle discipline, quanto piuttosto sulla *persona* e sul suo approccio alla vita. L'istruzione, con le sue discipline e contenuti, è chiamata ad offrire un contributo alla crescita complessiva del soggetto ed alla sua capacità di affrontare la vita ed i compiti che essa richiede.

Questo esito, peraltro, è convergente con la logica del *progetto culturale* che mira a far acquisire ai credenti gli elementi fondamentali dell'antropologia cristiana e la capacità di rendere ragione della propria fede nel dialogo con la cultura contemporanea. Insomma mira alla qualità di una fede cristiana culturalmente matura e dialogica.

2.3. *La questione del "contesto"*

POPOLO DI DIO - CHIESA PARTICOLARE

Nella vicenda degli ISR possiamo individuare un'ultima questione nodale relativa al soggetto promotore di tali istituzioni: nella fase del primo postconcilio protagonista decisivo appare l'*istituzione ecclesiastica*, diocesana o regionale, che attiva le Scuole di teologia per laici nel solco dell'intuizione conciliare di rinnovamento della Chiesa e della sua presenza nel mondo.

Questa prospettiva è emblematicamente espressa nel documento dei vescovi italiani che a poco più di due anni dalla chiusura del Vaticano II esortano a promuovere una seria cultura teologica fondandosi sulla natura profetica dell'intero popolo di Dio: «Tutta la Chiesa e tutti nella Chiesa, dai laici ai teologi, fino ai pastori, siamo "servi della Parola" e dobbiamo operare perché il "Popolo di Dio" realizzi la propria vocazione» di tendere alla pienezza della verità divina.²⁸

²⁸ CEI 1968, in *ECEI*, I, 1513.

La costituzione di scuole di formazione teologica è promossa dall'istituzione ecclesiastica in una prospettiva ecclesiologicala generale, che considera "la Chiesa nella sua totalità... come organismo vivente che cresce e si sviluppa nella conoscenza della verità".²⁹ L'attenzione specifica di questa epoca riguarda il rapporto tra le diverse componenti della Chiesa, chiamata a promuovere la conoscenza della fede in spirito di rispettoso dialogo e di comunione tra tutti i cristiani, specialmente tra il magistero gerarchico e i teologi.

Alla fine del primo ventennio postconciliare si avverte la necessità di qualificare gli ISR e le Scuole di formazione teologica, affinché la loro crescita sia ancor più organica all'*interno* delle comunità cristiane. Nelle riflessioni del documento CEI del 1985 appare una nuova attenzione alla Chiesa particolare come soggetto responsabile dell'esercizio della teologia: ad essa è consegnata la custodia e la promozione della Parola divina e dunque tocca alla Chiesa locale, in cui e da cui è costituita la Chiesa universale, procedere nel cammino di intelligenza sempre più profonda della Parola, mettendo a frutto i carismi ricevuti dallo Spirito per una comprensione autentica della Rivelazione.

Conseguentemente ogni Chiesa particolare deve preoccuparsi non solo della crescita del *sensus fidei*, della sapienza intuitiva, ma anche dello sviluppo della capacità di riflettere con piena maturità razionale sulla propria fede. In quest'ottica va superata la concezione di teologia puramente ripetitiva e va maturata una riflessione credente attenta alle provocazioni della cultura e della vita odierna.³⁰ Gli ISR sono interpretati come luoghi nei quali la comunità locale si dedica esplicitamente a questa riflessione teologica particolarmente attenta al confronto con la cultura.

In quest'orizzonte i vescovi chiedono alle istituzioni accademiche di saper coniugare le dimensioni scientifiche con le esigenze pastorali delle Chiese locali, attuando un programma di riflessione critica sulla fede della Chiesa e divenendo centri propulsori e punti di riferimento per la riflessione teologica delle Chiese particolari.³¹

Dunque si realizza uno spostamento di prospettiva nella qualificazione del contesto proprio degli Istituti: dalla comunità cristiana intesa in senso generale, come istituzione che promuove e garantisce la qualità delle scuole, si passa alla sottolineatura della comunità

²⁹ *Ivi*, 1484.

³⁰ Cf. CEI 1985, in *ECEI*, III, 2391-2394.

³¹ Cf. CEI 1985, in *ECEI*, III, 2387-2398-2399. Le prospettive del documento del 1985 sono confermate nella Nota del 1993 che sottolinea lo stretto legame alla vita delle Chiese particolari ed il compito di fare teologia in rapporto alle tradizioni e alle problematiche locali. In quanto luogo naturale dell'approfondimento teologico della Chiesa locale, l'Istituto opera negli ambiti della formazione ministeriale; del pensare la fede in rapporto a bisogni ecclesiali; del dialogo e dell'animazione teologica e culturale nel territorio. Cf. CEI 1993, in *ECEI*, V, 1644-1649.

locale, come contesto vitale direttamente coinvolto nell'impegno di riflessione teologica legata alle esigenze del territorio di cui è portatrice la Chiesa particolare.

L'IMMAGINE DI CHIESA

La consapevolezza della precisa collocazione ecclesiale degli ISR sembra testimoniare l'affermarsi di una nuova immagine di Chiesa. L'autocoscienza legata all'opzione della *nuova evangelizzazione* e al *Progetto culturale*, che traduce in Italia quella scelta pastorale, fa emergere infatti l'esigenza di un nuovo impegno delle comunità cristiane, chiamate ad evidenziare la potenzialità culturale dell'evangelizzazione, a declinare la fede come risposta sapiente alle istanze antropologiche. La comunità ecclesiale è sollecitata a rivolgere la propria attenzione alla cultura, al linguaggio, alle speranze degli uomini, entrando in dialogo a tutto campo con le domande decisive dell'esistenza umana, per maturare una proposta e una presenza culturale cattolica libera dalla sindrome di subalternità.

Tutto ciò richiede una conversione ecclesiologica e pastorale, in quanto l'esplicitazione della dimensione culturale dell'evangelizzazione implica la riscoperta della centralità della vita ecclesiale della teologia come intelligenza della fede che interagisce con i flussi culturali ed è sempre pronta a dare *ragione* della speranza. Su questo aspetto i segnali, che la recente vicenda degli ISR fa emergere, non sono del tutto incoraggianti: infatti la crisi di utenza degli Istituti, più che espressione del diminuito numero di aspiranti all'IRC, appare come un segnale del tendenziale disinteresse delle comunità cristiane per la teologia come qualità intrinseca alla fede e come prezioso servizio alla missione evangelizzatrice. Le comunità sembrano poter fare a meno dell'approfondimento teologico nell'organizzazione del loro vissuto pastorale. È significativo al riguardo che, a fianco del conclamato interesse per l'opera *culturale* degli ISR sul territorio, non appaia una corrispondente attesa e interesse per il contributo degli Istituti a favore della cura *pastorale*, dove accade che le istituzioni diocesane facciano a meno degli Istituti.

Insomma non sembra ancora pienamente maturata la consapevolezza che l'*intelligenza* della fede è una questione *strategica* fondamentale nell'ambito della visione pastorale della *nuova evangelizzazione*. A questo riguardo può essere opportuno individuare forme per sensibilizzare i vescovi su questi temi, superando la facile tendenza della delega alle Facoltà teologiche.

In realtà il *Progetto culturale*, richiamando il nesso fede-cultura, ripropone la centralità della teologia e conseguentemente dei centri che la elaborano, e dunque invoca una maggiore visibilità degli ISR per contribuire a rendere operativo il *progetto* su base locale e, più in generale, l'opzione della nuova evangelizzazione. In questo senso l'istanza culturale può costituire il grembo di una nuova vitalità per gli

ISR che intendono raccoglierne la sfida, riqualificandosi in tale direzione. Su queste tematiche si svilupperà il lavoro del gruppo di studio dedicato all'analisi del rapporto tra gli ISR e la messa in opera del *progetto culturale*.

Le opzioni della *nuova evangelizzazione* e del *progetto culturale* promuovono, inoltre, un'immagine di Chiesa che, mentre orienta la pastorale ordinaria ad assumere la centralità del rapporto fede - cultura, stimola e sostiene i fedeli laici nella matura espressione della propria fede nei diversi ambiti della ministerialità ecclesiale e della vita sociale.

In tal modo le Chiese particolari sono sollecitate ad una revisione del loro modo di essere e di agire, aprendosi alla progettazione di una *pastorale organica* che, consapevole delle sfide del pluralismo religioso e del relativismo scettico del nostro tempo, promuova le istanze della *nuova evangelizzazione* attraverso la scelta di un lavoro pastorale *concertato* tra i diversi soggetti e ambiti ecclesiali.

L'impegno di comunicazione e di comunione intraecclesiale permette di superare il pericolo di frammentazione e scarsa fecondità dei vari *settori* pastorali ed insieme promuove un'efficace sinergia tra le *istituzioni* e le *persone* impegnate nel farsi storico della Chiesa. Lo sforzo di concertazione, infatti, non è un semplice espediente tattico, ma scaturisce da una coscienza di Chiesa che consapevolmente riconosce la pluralità dei protagonisti della vita pastorale: clero, religiosi e laici chiamati ad esprimere la loro specifica vocazione e responsabilità nel quadro di una sincera e qualificata cooperazione.

L'esperienza di questi anni dice che tali prospettive sono ancora bisognose di sviluppo: non mancano infatti realtà dove gli Istituti promuovono una seria attività, curricolare ed extra curricolare, della quale le istituzioni diocesane non sembrano accorgersi, al punto che la preparazione ministeriale e l'aggiornamento sono affidati a realtà diverse dagli ISR.

La recente attenzione alle forme di *ministerialità laicale*, che nasce dalla nuova coscienza di Chiesa, sembra trovare corretta collocazione nell'orizzonte di questa ricerca intorno al riassetto delle forme storiche della Chiesa, in ordine al futuro della comunità cristiana e della sua missione. Più che in un'improbabile definizione teorica dell'*essenza* laicale, la questione del servizio pastorale dei laici va collocata nell'ambito di una *pastorale d'insieme* che stimola la loro corresponsabilità. In questa ricerca sembra particolarmente utile una valutazione obiettiva delle esperienze laicali sorte in risposta alle necessità delle Chiese particolari, come i responsabili di settore, i responsabili in oratorio e i coordinatori parrocchiali nel contesto delle unità pastorali.

In ogni caso l'assunzione di un orizzonte pastorale organico consentirà di evitare i due contrapposti limiti della clericalizzazione dei laici, cooptati in funzione suppletiva dei preti e della laicizza-

zione della pastorale, affidata e condotta da laici senza un organico rapporto con il ministero ordinato.

In definitiva il volto di Chiesa, che emerge dalla sfida della *nuova evangelizzazione* e del *Progetto culturale*, sollecita gli ISR ad incrementare la qualità della coesione dentro la Chiesa particolare, sia preparando laici maturi per la ministerialità ecclesiale e l'impegno culturale, sia promuovendo la concertazione riconosciuta nella sua essenziale funzione a favore delle singole componenti della chiesa e della realtà diocesana nel suo insieme. Naturalmente questa concertazione impegna a superare una proliferazione casuale delle proposte formative, per approdare ad un *coordinamento* esplicito di tali iniziative sulla base di un disegno complessivo che indichi le linee sulle quali procedere.

È quindi da promuovere un lavoro capillare per rendere le comunità più consapevoli di quanto già esiste ed opera nella direzione di tale riflessione a servizio della fede e della cultura e da valorizzare ogni sforzo di dialogo tra gli ISR e le istituzioni pastorali (vicariati, uffici di curia). Inoltre va curato il raccordo con gli altri luoghi di formazione, in particolare quelli destinati ai futuri preti per promuovere itinerari che – nel rispetto delle legittime diversità – convergano sugli elementi costitutivi dell'intelligenza della fede e costituiscono il presupposto di un'opera pastorale veramente organica. Su questi temi si interesserà nel nostro Convegno un apposito gruppo di studio.

Conclusioni

La memoria del passato e l'individuazione degli aspetti qualificanti degli Istituti mostra l'interessante *creatività* della Chiesa italiana a favore della formazione dei laici e l'enorme potenziale rappresentato dagli ISR nella risposta alle sfide della *nuova evangelizzazione* e del *progetto culturale*, anche a motivo dell'atteggiamento delle chiese locali nei confronti della dimensione culturale dell'evangelizzazione e quindi della necessità della progettazione e della strumentazione teologica necessaria ad evangelizzare le sfide provenienti dalla cultura. In questa direzione gli Istituti si pongono anche come stimolo per la teologia accademica nel confronto con le problematiche storico-culturali.

L'estrema varietà delle situazioni del nostro paese suggerisce una realistica *verifica* per puntualizzare e consolidare gli *elementi essenziali* della figura degli ISR, nel loro servizio alla fede e alla cultura nella chiesa particolare, specialmente per prevedere la *possibilità di differenziazione* dei curricoli facendosi guidare dalle esigenze locali e dal discernimento ragionato delle opportunità di configurare forme realistiche del loro collegamento, da un lato con un referente istituzionale della ricerca teologica specialistica e dall'altro lato con l'organigramma diocesano degli uffici competenti.

Nel primo caso è da pensare che la razionalizzazione dei rapporti fra ISR e Facoltà teologica possa essere ripensata, oltre il burocratico profilo della legittimazione accademica, nella direzione di una politica di *scambio* e di concertazione direttamente sostenuta dai responsabili delle relative istituzioni. Per quanto riguarda il secondo aspetto, sembra lecito ipotizzare, nella congiuntura dell'autorevole invito ad una più incisiva mobilitazione culturale della chiesa locale, l'opportunità di individuare in un referente di stabile collegamento con gli sviluppi del progetto culturale della Chiesa italiana, il soggetto idoneo alla cura del coordinamento fra ISR, scuole diocesane di teologia, uffici di curia e pastorale della cultura.

Il vantaggio che ne potrebbe derivare da entrambi i lati, sia per il radicamento dell'ISR nel quadro di una progettualità teologico-culturale di respiro nazionale, sia per l'assicurazione di una realistica base locale-pastorale del progetto culturale medesimo, sembra promettente.

In tale quadro l'ulteriore specificazione del servizio dell'ISR, che integra linee di definizione già emerse nella sua vicenda recente, e al tempo stesso ne stabilizza il profilo, in riferimento ad un progetto di non breve respiro, potrebbe assumere evidenza non più occasionale o precaria.



La "funzione" ecclesiale della teologia

Prof. GIUSEPPE LORIZIO

Docente presso la Pontificia Università Lateranense
e presso Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale

Il genere letterario delle pagine che seguono non intende affatto essere quello della *lectio*. È vero che tra i convenuti ci sono anche degli studenti, ma si tratta di persone che hanno alle spalle un itinerario formativo di base; né a loro, né – a maggior ragione – ai direttori degli ISR e ai colleghi docenti mi sembra opportuno offrire una lezione di epistemologia teologica o di ecclesiologia fondamentale. Piuttosto si tratterà di una *relatio*, che, quanto ai contenuti, intende affrontare l'argomento della "funzione" ecclesiale del sapere teologico attuando una sorta di andirivieni fra la figura o il soggetto che si occupa di teologia e la sua occupazione, appunto il teologo. La prospettiva o il punto di vista sono quelli di chi lavora quasi da un ventennio in questo settore ed intende mettere a disposizione di quanti fossero in qualche modo interessati all'argomento una serie di riflessioni che nascono da questa esperienza sul campo e dalla specifica competenza acquisita nell'ambito della teologia fondamentale.

In quanto *relatio* il "dire" e il "detto" intendono relazionarsi alle tesi e alle considerazioni che nascono da altri punti di vista e da altre esperienze di servizio ecclesiale. Niente di definitivo quindi o di inappellabile, nonostante il tono severo di qualche giudizio che verrà espresso (e che va correttamente interpretato soprattutto in direzione auto-critica), ma soltanto la proposta di alcune suggestioni e provocazioni, che ci auguriamo possano avviare o alimentare il nostro pensiero e il nostro agire nella Chiesa e nelle chiese, che siamo concretamente chiamati a servire.

1.
Suggestioni
contestuali

Il fatto che da più parti si vada proclamando la fine dell'epoca moderna ed il suo superamento/inveramento in un non meglio identificato "post-moderno" non sembra possa contribuire a rassicurare più di tanto chi si è battuto in prima linea contro le cadute ideologiche, prodottesi nella modernità compiuta, e i loro tragici frutti. In quanto

figlio del “moderno”, il “post-moderno” conserva nel proprio DNA alcune convinzioni di fondo che hanno caratterizzato la cultura della ragione emancipata e che qui intendiamo richiamare come provocazioni per la nostra ragione credente, perché non si impigrisca e non canti facilmente vittoria sulle ceneri della modernità e del razionalismo sia filosofico sia scientifico che ne hanno caratterizzato gli esiti.

E una prima provocazione ci viene dal breve, occasionale scritto di Immanuel Kant, in cui il filosofo di Königsberg, col quale sarà difficile smettere di fare i conti, risponde a suo modo alla domanda *Che cos'è l'Illuminismo?*:

“Se ho un libro che pensa per me, se ho un direttore spirituale che ha coscienza per me, se ho un medico che decide per me [...] non ho bisogno di pensare, purché possa soltanto pagare: altri si assumeranno per me questa noiosa preoccupazione - Odo da tutte le parti gridare: “Non ragionate!”. L'ufficiale dice: “Non ragionate, ma fate esercitazioni militari!”. L'impiegato di finanza dice: “Non ragionate, ma pagate!”. L'uomo di chiesa dice: “Non ragionate, ma credete!”³².

Il grido che emana da queste notissime pagine kantiane è quello di un invito pressante, quanto appunto disatteso, nel suo come nel nostro tempo: *Sapere aude!* (“Abbi il coraggio di usare la tua testa!”)³³, grido che assumerà un tono ben più minaccioso nelle pagine del diario del padre dell'ateismo di massa, Ludwig Feuerbach, dove al credere si oppone il pensare, al vaneggiare e fantasticare della teologia la sobria, rigorosa e discreta analisi filosofica: “[...] la mia testa e il mio cuore furono rimessi sulla loro via; io seppi ciò che dovevo e volevo: non teologia, ma filosofia! Non vaneggiare e fantasticare, ma imparare! Non credere, ma pensare!”³⁴.

Circa il permanere di concezioni sostanzialmente contigue rispetto a quelle espresse negli scritti sopra citati possiamo evidentemente discutere; la tesi che, chi scrive evidentemente sostiene intravede una sorta di continuità spirituale fra la convinzione secondo cui il credere sia destinato a soccombere per mano di una ragione trionfante e convinta della propria supremazia e l'attuale tolleranza esercitata nei confronti di istituzioni e pratiche religiose e cristiane, omologabili e spesso omologate intorno a quel “ritorno del sacro”, che fondamentalmente rappresenterebbe la rivincita dell'irrazionale e del simbolico sul concetto e le sue espressioni sistematiche. Comunque fra “credere” e “pensare” permanerebbe un abisso di distanza insor-

³² I. KANT, *Beantwortung der Frage: “Was ist Aufklärung?”*, in N. HINSKE (hrsg), *Was ist Aufklärung?* Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, 453.

³³ Il motto usato da Kant viene da ORAZIO, *Epistolae*, I, 2, 40.

³⁴ E. GRÜN (hrsg), *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner Charakterentwicklung*, Leipzig 1874, I, 387.

montabile, che solo degli illusi (appunto i teologi) possono ancora ritenere di poter valicare. La loro illusione è così palese che lo stesso atteggiamento dei veri credenti, ossia di coloro che vivono semplicemente la loro appartenenza cristiana, contribuisce a smascherare: questi esprimono la loro fede attraverso il servizio agli ultimi, nella lode e nel canto delle liturgie, col profondo sentirsi in comunione con Dio – sentimento che non mancano di comunicare a chi non crede –, certo non pensando o, peggio, ragionando e studiando; passatempo pernicioso e alla lunga deleteri per una fede sana e robusta, che finirebbero per infiacchire ed uccidere.

Ma a queste radicate convinzioni, che informano la cultura del tempo cui apparteniamo, frutto di una (impossibile in altri campi) congiura fra laicisti e fideisti, ci sembra di dover contrapporre l'atteggiamento assunto dalla Chiesa e dal pensiero cattolico, che, sia nella temperie della modernità compiuta, come in quel trapasso epocale che porta i contrassegni del "post-moderno", si fa carico, di volta in volta, di sottolineare i limiti di una ragione presuntuosa, ebra della propria (presunta appunto) onnipotenza ed, inversamente, di custodire l'esercizio della ragione, richiamandole i propri compiti e inducendola a continuare nel suo lavoro di scavo delle domande di senso, perché la ricerca di risposte profonde e veritiere non abbia a smarrirsi. Presunzione immotivata e vittimismo debolistico costituiscono i due fronti sui quali si gioca la credibilità del messaggio di cui la Chiesa è portatrice in rapporto alla cultura occidentale.

In questi tempi, che sono i nostri, il pensiero credente non deve stancarsi di vigorosamente opporsi ad ogni atteggiamento rinunciatario nei confronti della ragione e del pensiero. La fede – come la sindone³⁵ – costituisce una "provocazione all'intelligenza", un suo stimolo costante e insopprimibile. La provocazione – come si vede – è reciproca: non è solo il pensiero a provocare la fede e la Chiesa, ma anche il contrario; la fine di questo reciproco provocatorio dinamismo segnerebbe non solo la morte del pensiero, ma anche quella dell'autentico credere. L'imprescindibile istanza veritativa è propria non solo

³⁵ Ci permettiamo qui di parafrasare un passaggio del suggestivo discorso di Giovanni Paolo II a Torino, dove, a proposito della sindone, tra l'altro ha detto: "La sindone è provocazione all'intelligenza. Essa richiede innanzitutto l'impegno di ogni uomo, in particolare del ricercatore, per cogliere con umiltà il messaggio profondo inviato alla sua ragione e alla sua vita. Il fascino misterioso esercitato dalla sindone spinge a formulare domande sul rapporto tra il sacro lino e la vicenda storica di Gesù. Essa affida agli scienziati il compito di continuare a indagare per giungere a trovare risposte adeguate agli interrogativi connessi con questo lenzuolo che, secondo la tradizione, avrebbe avvolto il corpo del nostro Redentore quando fu deposto dalla croce. La Chiesa esorta ad affrontare lo studio della sindone senza posizioni precostituite, che diano per scontati risultati che tali non sono; li invita ad agire con libertà interiore e premuroso rispetto sia della metodologia scientifica sia della sensibilità dei credenti" (discorso pronunciato domenica 24 maggio 1998 e riportato dall'*Avvenire* martedì 26 maggio 1998).

della fede e del sapere che da essa promana, bensì non può non caratterizzare l'umana ricerca e costituirne l'orizzonte di riferimento.

Sarebbe ingenuo, e forse anche miope, ritenere che siano quelli sopra citati gli unici impegni che la nuova evangelizzazione deve affrontare: il grido delle vecchie e nuove povertà, la sete di verità e di giustizia, il bisogno di sicuri riferimenti morali, l'indifferenza e il rifiuto verso le religioni istituzionali, l'individualismo e il tecnicismo, che caratterizzano l'uomo del nostro tempo, certamente non richiedono risposte soltanto intellettuali e culturali, ma la presenza discreta e attiva di comunità credenti che, nonostante il peccato e i compromessi mondani cui soggiacciono, pongono comunque al centro della loro vita la Parola e il Sacramento e ad essi orientano il loro essere e il loro agire. Eppure non solo il nostro tempo chiede di essere pensato e di pensare³⁶, ma la nostra fede personale e comunitaria ("testimoniale" – come si dice oggi) non può esimersi dalla riflessione inerente alle proprie profonde ragioni. Almeno sulla carta e nelle intenzioni sembrano molto lontani i tempi in cui «appresi gli elementi essenziali della lingua latina, un po' di dialettica e l'arte oratoria, il chierico "era tenuto ad applicarsi, senza ritardi, allo studio del Catechismo, dei casi penitenziali o di coscienza e dei canoni ecclesiastici, esercitarsi nella predicazione, senza spendere troppo tempo nella filosofia e teologia, al fine di evitare il pericolo che venisse disprezzato il comune ministero pastorale con pretese più ambiziose"»³⁷. La tentazione ricorrente

³⁶ «Il più considerevole è che noi ancora non pensiamo; continuiamo ancora a non pensare, benché la situazione del mondo diventi sempre più preoccupante. Questa situazione sembra invero esigere che l'uomo agisca, che anzi agisca subito, invece di parlare in conferenze e congressi, muovendosi nella semplice rappresentazione di ciò che dovrebbe essere e di come lo si dovrebbe realizzare. In questa prospettiva, ciò che manca non è certo il pensiero, ma l'azione [...]. Che si mostri interesse per la filosofia, non attesta ancora alcuna disposizione al pensiero. Certo, ci si occupa ovunque in modo serio della filosofia e delle sue questioni. Si fa sfoggio di encomiabile erudizione nell'indagine storica. Si tratta di compiti utili e lodevoli, per il cui adempimento bastano appena le forze migliori, soprattutto quando ci mettono davanti agli occhi gli esempi del grande pensiero. Anche il fatto che ci dedichiamo per anni a penetrare i trattati e gli scritti dei grandi pensatori non è ancora una garanzia che pensiamo o che siamo almeno preparati a imparare a pensare. Al contrario: l'occuparci di filosofia può anche ingannarci nel modo più tenace, dandoci l'illusione di pensare, perché in fin dei conti, senza sosta "filosofiamo"» (M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, SugarCo, Milano 1971, I, 38-39). «Il grido continuerà a non essere udito fin che non si comincerà a pensare. Ma il pensiero incomincia solo quando ci si renderà conto che la ragione glorificata da secoli è la più accanita nemica del pensiero» (M. HEIDEGGER, «La sentenza di Nietzsche: "Dio è morto"», in ID., *Sentieri interrotti*, La nuova Italia, Firenze 1968, 246).

³⁷ Il testo sopra riportato riguarda la formazione intellettuale del seminarista nel seminario romano maggiore a ridosso del Tridentino. Devo la citazione a M. SENSI, "Cultura religiosa e formazione ecclesiastica nella Roma di Gregorio XII", in L. FALCONE (a cura), *Incunaboli e cinquecentine della biblioteca di Gregorio XIII Boncompagni*. Dal Collegio Germanico alla Pontificia Università Lateranense, PUL-Mursia, Roma 1998, 26.

di tornare ad un duplice livello di formazione (accademica e seminariaistica) per il clero, qualora vi si cedesse, da un alto comprometterebbe la consapevolezza della imprescindibilità del sapere della fede anche per la cosiddetta “pastorale ordinaria”, dall’altro favorirebbe un ulteriore arroccamento della teologia accademica e dei suoi cultori, col triste risultato di acutizzare la già diffusa diffidenza fra coloro che si occupano della pastorale e quanti elaborano la *scientia fidei*.

2.
Acquisizioni
a carattere
fondativo

Dalle precedenti considerazioni proviene la profonda convinzione, radicata nella migliore tradizione cattolica, secondo cui il sapere teologico attiene all’essere stesso della Chiesa prima ancora che all’agire ecclesiale o, peggio, al fare ecclesiastico, a condizione, naturalmente, che la teologia resti fedele alla propria natura e al compito che le è proprio e che è chiamata ad esprimere anche nel ruolo di “custode dei misteri speculativi e della metafisica”, rifiutandosi di arretrare su posizioni di vago sentimentalismo, di esasperato prassismo, di sterile erudizione³⁸. Ridurre il sapere teologico a mero supporto della prassi, sia pure con le migliori e pie intenzioni, o a esercizio di pura curiosità scientifica significa dimenticare la magistrale lezione di Tommaso d’Aquino, il quale, allorché si interroga relativamente al carattere “speculativo” o “pratico” della *sacra doctrina*, così risponde: “[*Sacra doctrina*] magis est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis” (S. Th. I, 1, 4). Questa preminenza della dimensione speculativa su quella operativa indica il ruolo che fundamentalmente la teologia è chiamata a svolgere nella comunità dei credenti, ossia il suo specifico servizio, che è quello di accompagnare la fede nella scoperta e nell’espressione

³⁸ Cf il forte appello a non perdere il carattere speculativo del sapere teologico da parte di Hegel, il quale in un brano molto famoso, dopo aver lamentato il “prodursi del singolare spettacolo di un popolo civile privo di metafisica”, paragonato ad un “tempio riccamente ornato, ma privo di santuario”, rimprovera la teologia del suo tempo (oggi senz’altro bisognerebbe rincarare la dose!) accusandola di non svolgere più il suo ruolo di “custode dei misteri speculativi e della metafisica”, avendo preferito muoversi in una triplice fuorviante direzione: quella dei sentimenti, quella dell’indirizzo pratico-popolare ed infine quella dell’erudizione storica [cf G.-W.-F. HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1974, I, 6 (= introduzione alla I edizione del 1812)]. Ecco come ha espresso la stessa preoccupazione il compianto don Italo Mancini, che tuttavia non dimentica il rischio opposto del totale disancoramento dalla prassi e dalla vita: “Un pensiero, e il linguaggio che esso crea, che non avesse “cogenza” pratica, sarebbe puramente ludico, se non oppiaceo. [...] Ma neppure un prassismo teologico ritenuto radicale può essere una soluzione soddisfacente. Disarconata dalla questione veritativa, la teologia rivestirebbe in questo caso l’intenzione propria della ideologia, nel preciso senso nietzschiano di un “tener per vero”, atto non allo svelamento dell’essere, ma all’accrescimento della “volontà di potenza” dell’uomo il cui traguardo superoministico può essere misurato soltanto dalla “sopportazione”, e quindi dalla effettuabilità” (I. MANCINI, *Con quale cristianesimo*, Coines, Roma 1978, 106-107).

delle proprie profonde ragioni e della propria intrinseca ragionevolezza. Un compito ed un ruolo, che, in quanto strettamente legati alla dinamica stessa sia della *fides qua* (*creditur*) che della *fides quae* (*creditur*), non possono essere considerati come occasionali, opzionali o meramente ornamentali all'interno della comunità credente.

«Il lavoro del teologo risponde [...] al dinamismo insito nella fede stessa: di sua natura la Verità vuole comunicarsi, perché l'uomo è stato creato per percepire la verità, che desidera nel più profondo di se stesso conoscerla per ritrovarsi in essa e trovarvi la sua salvezza (cf *ITm* 2,4). Per questo il Signore ha inviato i suoi apostoli perché facciano "discepoli" tutte le nazioni e le ammaestrino (cf *Mt* 28,19s). La teologia, che ricerca la "ragione della fede" e a coloro che cercano offre questa ragione come una risposta, costituisce parte integrante dell'obbedienza a questo comandamento, perché gli uomini non possono diventare discepoli se la verità contenuta nella parola della fede non viene loro presentata (cf *Rm* 10,14s)»³⁹.

L'abbandono di questa prospettiva risulterebbe fatale non solo per la teologia, ma per la fede stessa sulla quale la Chiesa si costituisce e si costruisce. Abbiamo bisogno di motivazioni per la nostra azione caritativa, catechetica, liturgica, culturale; chiamiamo il teologo, se è bravo, penderemo dalle sue parole per il trascorrere di una relazione o di un minicorso, per poi immediatamente tornare all'azione, che, nel migliore dei casi, avrà guadagnato dall'incontro il supporto di qualche dotta citazione. Incontri occasionali di questo genere sono frequenti nella programmazione di convegni, conferenze, corsi di aggiornamento delle nostre chiese, ma il nesso "ontologico" fra la fede della comunità e il suo sapere esige ben altro tipo di rapporto: il teologo non è come il medico o l'avvocato che si consulta solo quando è strettamente necessario e il rapporto col quale si spera di chiudere per sempre con il pagamento della parcella. D'altra parte i teologi non sembrano del tutto immuni dalla tentazione di autogrificazione che comporta effettuare conferenze, partecipare a tavole rotonde e incontri occasionali (magari porgendo a pubblici diversi gli stessi contenuti con qualche aggiustamento cosmetico), preferendo quest'ultimo impegno a quello di dedicarsi all'attività educativa in una comunità, che richiede la fatica del giorno per giorno e alla quale non si possono raccontare le stesse cose per più di una volta.

2.1. L'appartenenza della teologia all'essere della Chiesa

È vero – grazie a Dio! – che non tutti nella Chiesa sono chiamati ad esprimere il carisma della teologia, ma è pur vero che chi se ne occupa con convinzione e senza riserve e pretese esprime in maniera forte e precipua una dimensione fondamentale del credere.

³⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Instructio "Donum veritatis" de ecclesiali theologi vocatione* del 24 maggio 1990, in EV, XII, 253, n. 7.

Analogamente al carisma del religioso, quello del teologo sottolinea, radicalizzandolo, un elemento che sia pure in forma embrionale e spesso irriflessa non può non caratterizzare il credere di tutti. In quanto comunità credente, convocata dalla Parola e chiamata ad essere e a celebrare il Sacramento, la Chiesa non esprime solo una comunione di volontà e di sentimenti, bensì anche di intelligenze e di pensieri, sicché il “sentire cum Ecclesia”⁴⁰ deve includere il “cogitare cum Ecclesia”, se non vuol ridursi a scelta velleitaria o dettata solo da pii sentimenti. È in gioco la credibilità dell’appartenenza e della testimonianza ecclesiale, integralmente intese, dove – come scrive giustamente un teologo spagnolo – “si incrociano la dimensione esterna, frutto della connessione storica con la *testimonianza apostolica fondante* della Chiesa, la dimensione interiorizzata, sorta dall’esperienza ecclesiale della *testimonianza vissuta*, e infine la dimensione interiore e interiorizzante, grazie alla *testimonianza dello Spirito*, che anima e santifica la Chiesa”⁴¹. L’elaborazione di una “metafisica della testimonianza” – fondata sulla filosofia riflessiva di Jean Nabert⁴² o su quella ermeneutica di Paul Ricoeur⁴³ – ci sembra particolarmente suggestiva e significativa in questa direzione.

Resta dunque accertato che “non sono il singolo teologo o la totalità dei teologi il soggetto autentico dell’attività che si chiama “teologia” o “scienza della fede”, bensì la Chiesa. E proprio questo, cioè il fatto che la Chiesa come *congregatio fidelium* sia il soggetto autentico (e non solo p. e. il *partner* e l’*oggetto*) della teologia cristiana, fonda il distintivo della sua *ecclesialità teoretico-scientifica*”⁴⁴. Costituendosi la teologia come “funzione vitale” del popolo di Dio, né il suo esercizio, né colui che la esercita si può considerare alla stregua di un “funzionario di un sistema”⁴⁵. Piuttosto, a questo livello fondamentale, la radicale appartenenza della teologia alla Chiesa incrocia il carattere profondamente “tradizionale” della teologia, laddove la tradizione costituisce la vita stessa della comunità credente e non fa riferimento soltanto al passato, bensì anche al presente e al futuro del comunicarsi della fede. La teologia è un elemento imprescindibile di

⁴⁰ Cf l’ultima parte degli esercizi: IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali* (a cura di P. SCHIAVONE), Paoline, Roma 1984, 248-257: “Per il vero criterio che dobbiamo avere nella Chiesa militante...”.

⁴¹ S. PIÉ-NINOT, “La dimensione ecclesiale della teologia fondamentale”, in G. TANZANELLA NITTI (a cura), *La teologia, annuncio e dialogo*, Armando, Roma 1996, 125-126.

⁴² Cf J. NABERT, “La rencontre de l’Absolue. Le témoignage”, in *Études philosophiques* 17 (1962) 323-338.

⁴³ Cf P. RICOEUR, “L’herméneutique du témoignage”, in E. CASTELLI (ed.), *Le Témoignage. Actes du Colloque de Rome*, Aubier, Paris 1972, 35-61, cf inoltre X. TILLIETTE, “Témoignage et vérité. Valeur et limite d’une philosophie du témoignage”, *ivi*, 89-100.

⁴⁴ M. SECKLER, “La teologia come scienza della fede”, in W. KERN - H.-J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Trattato di gnoseologia teologica*, in *Corso di Teologia fondamentale*, IV, Queriniana, Brescia 1990, 249.

⁴⁵ *Ibidem*.

questa catena dinamica che è la “tradizione ecclesiale”⁴⁶, un tema che a nostro avviso merita di essere proposto con maggior forza, ben oltre il ruolo, che purtroppo svolge nella manualistica corrente, di “cenerentola” della teologia fondamentale, che spesso finisce con l’esaurire le proprie energie e i propri interessi intorno alla tematica, pur importante e decisiva, della “rivelazione”. Ma il riferimento originario alla dimensione tradizionale della teologia mi sembra suggerire all’intelligenza credente l’impegno all’esercizio del “discernimento” (categoria certamente spirituale, ma che non può non caricarsi di una valenza speculativa e pastorale) nei confronti delle tradizioni e dell’adesione non idolatrica ed estrinseca che nei loro confronti il popolo di Dio esercita. Non solo la Chiesa nel suo insieme è realtà intrinsecamente tradizionale, ma le comunità nelle quali si articola vivono la ricchezza del riferimento a tradizioni spesso antichissime ed estremamente suggestive, che tuttavia non possono riproporsi senza un adeguato esercizio critico intorno al loro senso autentico e al loro riferimento al Vangelo.

Da quanto abbiamo detto risulta che il carisma della teologia non può non essere trasversale rispetto a quelli che con von Balthasar possiamo chiamare gli “stati di vita del cristiano”⁴⁷, in quanto è un carisma-servizio chiamato a convivere con la vocazione che si è abbracciata di laico, di religioso di ministero ordinato. E si tratta di una convivenza non sempre pacifica nel momento in cui si cala col quotidiano e fa i conti con la tirannia del tempo e delle strutture. Prima preoccupazione di colui che si ritiene chiamato alla teologia sarà dunque quella di armonizzare le esigenze di rigore e di impegno che il lavoro intellettuale comporta con i doveri connessi al proprio stato di vita cristiana, onde evitare schizofrenie e tensioni nocive ad una sana vita umana e spirituale. Questa vocazione comunque non può essere appannaggio di un gruppo ristretto di funzionari o di una sorta di casta di eletti, né risultare destinata solo a chi è chiamato al ministero ordinato. Si tratta di una dimensione del credere (quindi di un diritto/dovere) del popolo di Dio (= *laos*) in quanto comunità cre-

⁴⁶ Cf D. WIEDERKEHR, “Il principio della tradizione”, *ivi*, 107-136 e H.-J. POTTMEYER, “Norme, criteri e strutture della tradizione”, *ivi*, 137-172. Per ulteriori approfondimenti si vedano: H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1968, 17-33. Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*, 2vv. (= saggio storico e saggio teologico), Paoline, Roma 1965²; ID., *La tradizione nella vita della Chiesa*, Paoline, Roma 1983²; H. HOLSTEIN, *La tradizione nella Chiesa*, Vita e pensiero, Milano 1968. H. DE LUBAC, *La Sacra Scrittura nella tradizione*, Morcelliana, Brescia 1969; ID., *Meditazione sulla Chiesa*, Paoline, Milano 1965; W. PANNENBERG, *Strutture fondamentali della teologia*, Dehoniane, Bologna 1970, 55-90; K. RAHNER - J. RATZINGER, *Rivelazione e tradizione*, Queriniana, Brescia 1970; B. SESBOÛÉ, “Tradition et traditions”, in *Nouvelle Revue Théologique* 112 (1990) 570-585. Molto interessante il modo di inserire la tematica in una teologia fondamentale nel volume di H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*. Grundriss der Fundamentaltheologie, Patmos, Düsseldorf 1991.

⁴⁷ Cf H.-U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca book, Milano 1996².

dente. Il problema dello “spazio” per i “laici teologi”, recentemente riproposto in rapporto alle istituzioni accademiche e alla comunità ecclesiale italiana⁴⁸, va a nostro avviso affrontato nel quadro generale dello “spazio” (che significa strutture, energie, tempo, strumenti economici) e dell’attenzione che la comunità ecclesiale riserva e intende riservare alla teologia e ai suoi cultori⁴⁹.

2.2. La essenziale connotazione ecclesiale della teologia

Veniamo ora all’altra faccia della medaglia: l’autentico teologo non può prescindere dall’orizzonte ecclesiale. Se il grembo della teologia è la fede testimoniale, il rapporto con la comunità credente sarà per il teologo originario e fontale, e alla Chiesa e nella Chiesa dovrà indirizzare il proprio lavoro di ricerca e di comunicazione del sapere. Scrive il cardinale teologo Joseph Ratzinger:

“[...] per la scienza teologica, la Chiesa non è un’istanza estranea, essa è piuttosto il fondamento della sua esistenza, la condizione della sua possibilità. E la Chiesa non è, a sua volta, un principio astratto; essa è invece soggetto vivente, è contenuto concreto. Per sua natura questo soggetto è più ampio di ogni singola persona; anzi di ogni singola generazione. La fede implica sempre appartenenza ad un tutto, e, proprio per questo, un uscire dal chiuso di sé. Ma la Chiesa non è neppure uno spazio spirituale non tangibile, in cui ciascuno ha da scegliere quel che più gli aggrada. Essa è concreta, nella parola vincolante della fede. Ed è voce vivente, che dice le parole della fede”⁵⁰.

Se sul piano epistemologico può portare un qualche guadagno la distinzione fra il “rapporto personale del teologo con la Chiesa” e “l’ecclesialità teoretico-scientifica strutturale della teologia”⁵¹, a livello di una riflessione esistenziale ci sembra che la coscienza dell’appartenenza della teologia alla Chiesa risulti confermata anche all’interno di queste sottili, a volte sofistiche, distinzioni, perfino nella posizione (che non condividiamo assolutamente) di chi ritiene che l’esercizio del teologare non richieda necessariamente l’adesione di fede personale del teologo, tale mancanza sarebbe comunque compensata dal

⁴⁸ Mi riferisco all’intervento di M. VERGOTTINI, “Spazio per i laici teologi?”, apparso nel forum ATI di *Rassegna di teologia* 39 (1998) 119-121.

⁴⁹ Indicazioni a nostro avviso preziose e stimolanti nel recente volume di G. COLZANI, *La teologia e le sue sfide. Aperture e dialogo*, Paoline, Milano 1998, con postfazione di S. DIANICH, “Il futuro della teologia: pensare la fede con molti diversi pensieri” (*ivi*, 189-207). Interessanti annotazioni dal punto di vista strutturale nell’intervento di S. MURATORE al forum per il progetto culturale: “Il contributo della teologia al progetto culturale”, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE), *Fede, libertà, intelligenza*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 353-356.

⁵⁰ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca book, Milano 1993, 57.

⁵¹ Distinzione sulla quale lavora M. SECKLER, “La teologia come scienza della fede”, *cit.*, 248ss.

fatto che lo studioso dovrà comunque far riferimento alla fede della comunità⁵².

Ci preme a questo punto sottolineare come la fedeltà al Magistero ecclesiale costituisca una condizione necessaria e indispensabile per l'ecclesialità del teologo e della teologia che egli esprime⁵³, ma che si tratta di una componente non sufficiente a connotare autenticamente tale ecclesialità, piuttosto è una condizione minimale e dunque non esauriente di tale appartenenza. Sarebbe mortificante sia per il Magistero e chi lo rappresenta che per la teologia e chi la esercita se il rapporto con la comunità credente si esaurisse e si esprimesse unicamente in termini di ortodossia formale. Posta questa *conditio sine qua non* non vanno dimenticati altri criteri di ecclesialità della teologia. Ne indichiamo soltanto due: 1) l'ecclesialità della teologia si esprime nella capacità di realizzare e vivere la "comunione"; 2) tale ecclesialità non può prescindere dalla condizione del "servizio" precipuo richiesto al teologo.

Una teologia che si esprimesse prevalentemente, se non esclusivamente, in termini polemici e controversisti, sia al proprio interno che in rapporto alla comunità credente e al proprio contesto culturale, avrebbe ancora molto da imparare sul versante dell'ecclesialità. Purtroppo nella situazione della teologia contemporanea (mi riferisco soprattutto al nostro Paese) sembrano talvolta far capolino atteggiamenti di sterile polemica, frutto della presunzione e della saccenteria proprie degli intellettuali insicuri delle proprie convinzioni, che riescono ad esprimere solo sparando a raffica su quelle degli altri. Una sana competitività può essere senz'altro stimolo per la ricerca e aiutare a conseguire risultati di maggior livello, tuttavia dobbiamo imparare a distinguerla dalla sofistica e dalle sue espressioni ricorrenti.

Accanto a queste modalità estreme bisogna purtroppo segnalare il più diffuso spirito individualistico che caratterizza il lavoro teologico. In un momento in cui non sembrano emergere grandi figure di teologi, sarebbe quanto meno auspicabile unire le forze e realizzare un vero e proprio gioco di squadra, per non rinchiudersi nella propria specialistica competenza e d'altra parte non pretendere di poter parlare e scrivere di tutto (il teologo non è, né può essere, soprattutto oggi, un tuttologo). L'interdisciplinarietà e la transdisciplinarietà, di cui a livello teorico ed epistemologico tutti parlano, molto difficil-

⁵² Cf una posizione analoga in G. BOF - A. STASI, *La teologia come scienza della fede*, Dehoniane, Bologna 1982, 367-370.

⁵³ Cf a proposito del rapporto Magistero/Teologia: J. ALFARO, "La teologia di fronte al Magistero", in R. LATOURELLE - G. 'O COLLINS (edd.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980, 413-432; A. DULLES, "Magistero e infallibilità", in W. KERN - H.-J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Trattato di gnoseologia teologica*, cit., 173-203. Interessante per la ricostruzione storica e per gli spunti di attualizzazione lo studio di M. RIVELLA, *Autorità dei dottori e magistero gerarchico nella canonistica posttridentina (1563-1730)*, Glossa, Milano 1994.

mente viene a costituire l'orizzonte di riferimento del lavoro quotidiano dei teologi: eppure potrebbe essere segno in maniera concreta e sul campo di quella dimensione ecclesiale costitutiva della teologia di cui stiamo dicendo. Il costituirsi, nella storia della teologia e della Chiesa, di vere e proprie "scuole" di pensiero è espressione di questa capacità vitale e pluriforme del sapere della fede, che sa creare comunione anche nella diversità e nella differenza delle prospettive. L'indagine di alcuni anni or sono promossa da una rivista sulle scuole teologiche italiane, nonostante i limiti strutturali a suo tempo rilevati, ha avuto il merito di aver mostrato l'assenza, nel panorama del nostro Paese, di vere e proprie "scuole" di pensiero teologico. Ad eccezione dell'esperienza milanese, le altre realtà censite in quell'occasione non hanno manifestato una vera e propria comunanza di intenti e di lavoro e l'elaborazione di prospettive comuni a gruppi di teologi; ci si è infatti limitati a segnalare la presenza di luoghi istituzionali in cui si insegna e si "produce" la teologia in Italia⁵⁴.

Accanto a questa auspicata comunionalità *ad intra* del sapere teologico, non va dimenticato l'esercizio faticoso della comunione nella comunità cui si appartiene e che si è chiamati a servire. Lo studio della sacra dottrina non può essere causa di divisione e discordia, piuttosto ricerca incessante di ciò che unisce e fonda il rapporto fra credenti. Le diffidenze dei pastori verso i teologi spesso nascono dal timore, non del tutto ingiustificato, di complicare ulteriormente la vita delle comunità con ulteriori elementi di divisione, allorché si fa riferimento agli specialisti del sapere della fede. Di sapiente equilibrio a questo proposito ci sembra l'indicazione offerta dall'istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo, dove si dice che «là ove la comunione di fede è in causa vale il principio dell'«*unitas veritatis*»; là ove rimangono delle divergenze che non mettono in causa questa comunione, si salvaguarderà l'«*unitas caritatis*»⁵⁵.

La dimensione diaconale della teologia va espressa a nostro avviso nella capacità e nella disponibilità all'aiuto offerto alle comunità nel non facile compito di investigare le ragioni del proprio credere e contestualmente di interpretare se stesse e il loro ruolo nella storia e nelle vicende che l'umanità del proprio tempo è chiamata a vivere. La lettura e l'interpretazione dei "segni dei tempi" non è solo carisma profetico, bensì richiede l'esercizio dell'intelligenza e la pratica della scienza, propri della teologia. Ci limitiamo a segnalare un fronte particolarmente attuale sul quale ci sembra doversi esercitare la diaconia del teologo oggi nel nostro occidente "post-moderno", un fronte ricco di fascino, ma al tempo stesso non privo di possibili pericolose deviazioni. L'ha indicato nella sua prolusione all'ultima assemblea generale

⁵⁴ Cf *Communio*, fascicolo monografico nov.-dic. 1994 e relativo Convegno milanese del 3-4 marzo 1995 sulle scuole di teologia in Italia.

⁵⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Instructio "Donum veritatis" de ecclesiali theologi vocatione*, cit., EV XII, 278, n. 26.

dei vescovi italiani il cardinal Ruini quando ha invitato a “cogliere, interpretare e purificare la ricerca del sacro e del divino”⁵⁶, cui sembra tanto sensibile l’uomo del nostro tempo. Mi sembra evidente che anche in questo campo il “discernimento” si imponga, e un discernimento che non può non avvalersi delle capacità e delle energie intellettuali, di cui dispone il sapere della fede. Non basta – ha sottolineato il cardinale – una ricerca psicologica e sociologica⁵⁷, per poter distinguere il carattere di avvento e di attesa del messaggio evangelico di cui il “ritorno del sacro” è portatore dalle sue chiusure e contrapposizioni; occorre certo “un cuore nuovo e uno spirito nuovo”, che non può prescindere dall’esercizio dell’intelligenza credente e dal rigore della scienza teologica per potersi e poter orientare le coscienze dei singoli e delle comunità in relazione a questo macroscopico fenomeno: un servizio dal quale non sembra che la nostra teologia possa esimersi. L’esempio addotto esprime l’esigenza che il teologo nel programmare le proprie ricerche e la propria attività non si ispiri soltanto ai propri interessi intellettuali e spirituali, ma abbia presenti le necessità dell’azione pastorale, catechetica, liturgica e caritativa del popolo di Dio.

2.3. *La non autoreferenzialità del sapere teologico*

La conseguenza di questa duplice, reciproca appartenenza della teologia alla Chiesa e della Chiesa alla teologia non può che condurre all’affermazione della non autoreferenzialità del sapere teologico. Il riferimento cristologico potrebbe bastare a supportare questa tesi: il professore di teologia è uno che insegna perché un altro è stato crocifisso (diceva Kierkegaard), ma non mancano ulteriori provocazioni sia interne che provenienti dall’esterno, che dovrebbero indurre i teologi e la teologia a fuggire la tentazione, sempre in agguato, dell’autoreferenzialità. La mania di autocitarsi (fino all’exasperazione autobiografica), la tendenza ad istruire questioni ed interlocutori, senza anche lasciarsi istruire, innanzitutto dalla Parola di Dio, ma anche dai fratelli e dai colleghi, il fatto che spesso i libri di teologia più che trattare le questioni e affrontare direttamente i problemi finiscono con l’espone le posizioni dei teologi sono alcuni tra i sintomi più evidenti della deriva autoreferenziale, che purtroppo rischia di compromettere il lavoro teologico e la sua credibilità nella e fuori della Chiesa⁵⁸. In

⁵⁶ Mi riferisco al testo integrale della prolusione riportato dall’*Osservatore romano* del 18-19 maggio 1998.

⁵⁷ Per una lettura critica di recenti indagini sociologiche sulla religiosità degli italiani con spunti interessanti per il nostro tema cf il recente saggio di S. BURGALASSI, “La religiosità degli italiani e le sue ambivalenze di valutazione e di metodo in una fase di intensa e radicale trasformazione (svolta epocale)”, in *Rassegna di teologia* 39 (1998) 325-348.

⁵⁸ Il paradigma del teologo autoreferenziale è stato così individuato ed ironicamente dipinto da Rosmini, che pone a confronto il saccente professore tedesco col Maestro del vangelo: “Il Maestro, dunque, di cui noi teniamo il discorso, ha, fra le altre, questa singolarità che lo distingue da tutti gli altri maestri, che mentre a questi nel trasmettere

tempi nei quali la supremazia della teologia sugli altri ambiti del sapere (filosofia compresa) era indiscussa, il genio di Tommaso aveva saputo da par suo cogliere questa peculiarità o singolarità del sapere teologico, senza tuttavia dimenticare la non autoreferenzialità di una scienza che non attinge da se stessa i propri fondamenti ma dalla *scientia Dei et beatorum*⁵⁹. Il carattere contemplativo ed insieme escatologico della *sacra doctrina*, spesso dimenticato e disatteso, va ripreso e riattualizzato in modo da non compromettere ulteriormente l'identità stessa del teologare cristiano.

In questa prospettiva di alterità e di ulteriorità non va dimenticata la necessità di includere il carattere scientifico della teologia in un orizzonte sapienziale, che, senza demordere sul versante del rigore e dell'impegno richiesti da una vera e propria scienza, quale appunto la teologia vuole e deve essere, sia capace comunque di trascendere ed inverare tale dimensione in sapere che sappia parlare non solo alla mente, bensì anche al cuore e alla volontà dell'uomo, secondo il dettato di un famoso testo rosminiano, dove il grande Roveretano, introducendo la *Teodicea* scrive che non gli sembra "degnà del titolo di Sapienza quella conoscenza che nulla opera sul cuore umano e che, quasi inutile peso, ingombra la mente dell'uomo mortale, senza accrescergli i beni, senza diminuirgli i mali, e senza appagare o consolare almeno di non menzognera speranza i perpetui suoi desideri"⁶⁰. Se tale necessità di fatto sembra dover caratterizzare ogni settore del sapere scientifico, essa risulta davvero inderogabile e imprescindibile per la *scientia fidei*. Già a suo tempo il grande Goethe aveva espresso col genio poetico che gli è proprio l'insufficienza delle conoscenze meramente scientifiche:

"E le ho studiate – dice Faust –, ah! filosofia, / giurisprudenza e medicina / e anche, purtroppo, teologia - da capo a fondo, con tutto l'ardore. / Povero pazzo: e ora eccomi qui / che ne so quanto prima. / Dicono: "professore". Persino "maestro", dicono; / e sono già quasi

che fanno a' loro discepoli le varie scienze e discipline ch'essi professano d'insegnare, non cade mai alla mente d'insegnare loro se stessi: e s'alcun d'essi, foss'anco un professore di qualche Università del Settentrione, invasato dal demonio della vanità, prendesse seriamente ad annunziare dalla cattedra la materia del suo insegnamento in questo modo: "O giovani, io in quest'anno vi darò lezioni sopra me stesso, la scienza che v'insegnerò sarà la scienza della mia propria persona". Probabilmente quegli uditori, benché così generosi, così entusiasti de' loro professori, vinti questa volta non dall'ammirazione, ma dalla compassione, andrebbero mestamente ad avvisare il Rettore Magnifico della disgrazia accaduta a quel gran cervello. All'incontro il Maestro unico non destò né compassione né riso, dicendo espressamente agli uomini, che la scienza che insegnava, era quella che faceva loro conoscere lui stesso" (A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. OTTONELLO, Città Nuova - CISR, Roma - Stresa 1979, 157).

⁵⁹ Cf a questo proposito *S. Th.* I, 1, 2: "Utrum sacra doctrina sit scientia".

⁶⁰ A. ROSMINI, *Teodicea* (a cura di U. MURATORE), Città Nuova - CISR, Roma - Stresa 1977, 31.

dieci anni che / – su e giù, dritto e traverso – gli studenti / li meno per il naso... / E mi è chiaro che nulla possiamo conoscere! / È qualcosa che quasi mi brucia il cuore. Certo / io ne so più di tutti quei saccenti, / maestri, professori, chierici e segretari. / Non mi tormentano dubbi né scrupoli, / non ho paura d’inferno e di diavoli: / ma in cambio non ho piacere di nulla, / non ho idea di sapere qualcosa che abbia un senso, / non ho idea di poter insegnare qualcosa / per migliorarli, gli uomini, o mutarli. / E non ho beni né ricchezze, / non onori e splendori mondani. / Neanche un cane potrebbe resistere così! / Ecco perché mi sono dato alla magia / se mai per forza o voce dello spirito / qualche segreto mi s’aprisse / e non dovessi più sudare sangue / a dire quello che non so”⁶¹.

E se la provocazione del *Weltkind* può sembrare lontana o aliena dalla nostra situazione, non così, almeno credo, l’irriverente, irritante e irrispettosa parodia del teologo tedesco presente nel testo di Mario Sgalambro, che il cantautore Franco Battiato ha posto a conclusione del suo album, intitolato *L’ombrello e la macchina da cucire*, dove il professore di teologia viene descritto alla stregua di un chirurgo, che col suo bisturi osa sezionare e analizzare l’assoluto⁶².

Parodie che non ci lasciano indifferenti, e che comunque indicano la necessità dell’inclusione della scienza nella sapienza, a condizione che il passaggio non avvenga frettolosamente e non costituisca una sorta di alibi per poter abbassare il livello e la qualità degli studi in nome appunto della loro sublimazione spirituale o addirittura mistica. Il sapere nesciente è comunque un sapere, la dotta ignoranza è comunque dottrina, ne andrebbe dell’autenticità stessa di quella dimensione e formazione spirituale che pur si intende salvaguardare. È comunque all’interno di questa feconda inclusione che va reimpostato il rapporto fra cogenza pratica e valenza speculativa del sapere teologico, in quanto la sapienza denota un sapere orientato alla vita e che non perde di vista il vissuto personale e comunitario di chi lo esercita e di coloro ai quali viene comunicato:

“Il filosofo – scrive Rosenzweig – deve essere di più che la filosofia. Noi dicevamo: egli deve essere uomo, carne e sangue. Ma non basta che egli sia soltanto questo. In quanto carne e sangue che egli è, deve pronunciare la preghiera delle creature, la preghiera rivolta al proprio destino [per Rosenzweig tale è la preghiera di Goethe], quella appunto in cui inconsapevolmente la creatura si professa creatura. La sapienza che abita in lui, nella sua carne e nel suo sangue, è Dio che gliel’ha impartita creandolo; come frutto maturo è appesa all’albero della vita. Ed il teologo deve essere più che la teologia. Noi dicevamo: egli deve essere veritiero, deve amare Dio. E non è sufficiente che lo

⁶¹ J. W. GOETHE, *Faust*, a cura di F. FORTINI, Mondadori, Milano 1980, I, 33-34 (vv. 355-385).

⁶² Il titolo del libro da cui è tratto il recitativo è: *Il Trattato dell’empietà*.

faccia per sé solo, nella sua cameretta. Come l'amante solitario, che egli è, deve esprimere la preghiera dei figli di Dio, la preghiera della comunità timorata di Dio [che per Rosenzweig è la preghiera di Mosé], nella quale egli si professa consapevolmente membro del suo corpo immortale. La sapienza che abita in lui, nel suo cuore pieno di venerazione, è Dio che l'ha destata in lui con la rivelazione del suo amore; essa, come scintilla accesa di luce eterna, procede ora dalla sua bocca, che è pronta a lodare Dio nelle assemblee liturgiche"⁶³.

Il testo appena letto ci offre lo spunto per un'ulteriore breve riflessione intorno al nostro tema. La struttura profondamente ecclesiale del sapere della fede gli impone da un lato di configurarsi ed esercitarsi come dinamismo della "ragione redenta", ma nello stesso tempo mette in guardia dai rischi di un'impostazione epistemologica di tipo formalistico o integralistico della teologia. Il teologo non può dimenticare la "ragione creata", le sue figure, le sue esigenze, i suoi risultati e non può esimersi dal dialogo con le sue espressioni. La teologia cattolica del peccato aiuta in questa direzione, proprio in quanto non ritiene del tutto spento nell'uomo il lume della ragione che lo porta a cercare la verità e ad aprirsi ad essa. Se da un lato per il cammino della Chiesa nel mondo e per la nuova evangelizzazione, risulterebbe in ultima analisi sterile una teologia che impiegasse le proprie risorse nell'unico obiettivo di darsi un metodo rigoroso, strutturalmente e sistematicamente perfetto, ma così scheletrico da non saper accogliere la carne e il sangue dell'uomo, da non saper ascoltare le sue urla di disperazione e i suoi canti di gioia, altrettanto inadeguata sarebbe un'impostazione teologica del rapporto fede/ragione tale da ritenere di doversi applicare unicamente alle ragioni interne al credere, demonizzando gli sforzi di quella che abbiamo chiamato la "ragione creata", che comunque esprimono le esigenze più profonde dell'uomo del nostro come di ogni tempo. Il modello epistemologico formalista produce una sorta di impalcatura teologica non disponibile, come invece nella natura di queste strutture, a lasciare il posto all'edificio del sapere e al vissuto dei suoi abitanti. Il modello integralista genera una teologia arroccata ed arcigna, ripiegata su se stessa e sulle proprie ricerche, con la sindrome del nemico che si annida e si nasconde in ogni espressione culturale, che non ha origine dal proprio sapere.

La vocazione ecclesiale della teologia implica la dialogicità nei confronti delle altre forme del sapere e delle loro espressioni. Un'epistemologia dialogica abbandona quell'atteggiamento oggi tanto diffuso e arrogante di esclusione dei *praeambula fidei*, pur nella consapevolezza di dover impostare la ricerca ad essi relativa in modo adeguato al nostro tempo e al pensiero che in esso si esprime e con l'accortezza a non conferire valore di fondamento ai risultati di un

⁶³ F. ROSENZWEIG, *La Stella della Redenzione*, trad. it. (a cura di G. BONOLA), Casale Monferrato 1985, 318.

percorso filosofico estraneo o distinto dal credere. Tuttavia un sapere tutto e solo interno alla fede finirà col parlare – a patto che ci riesca – solo ai credenti e dunque a precludersi quel compito missionario proprio della comunità cristiana e quindi anche della teologia. La ragione non abita solo la teologia e i teologi, ma, in quanto abita l'uomo, va ascoltata e custodita. Da questo punto di vista quel serrato dialogo fra credenti e non credenti, fra teologi e “laici”, cui siamo chiamati ad assistere sempre più spesso nelle nostre cattedrali o in luoghi affini, costituisce il paradigma, che non può pertanto restare occasionale e isolato, di un sapere che quotidianamente deve confrontarsi e dialogare per potersi rigenerare.

Un'ultima fugace annotazione riguarda le istituzioni nelle quali quotidianamente si esercita e si esprime la fatica del teologo. Mi sembra che a questo punto dovrebbe risultare evidente che la Chiesa e non l'Università è il luogo della teologia. Né si può pensare ad un rapporto conflittuale fra teologia ecclesiale e teologia accademica. In questo senso sia l'Università, sia le altre strutture più o meno ad esse collegate, in cui si lavora per il sapere della fede, vanno considerate come strutture ecclesiali, e devono mostrarsi come autenticamente tali. Il servizio del teologo è una vera e propria *diakonia* in rapporto a quella che Rosmini chiamava la dimensione intellettuale della carità⁶⁴. L'attuale dibattito e le timide esperienze, da cui emerge una sorta di nostalgia di qualche teologo nei confronti delle istituzioni universitarie pubbliche, rischia di farci perdere questa prospettiva fondamentale, quasi che non sarebbe scientifico un lavoro non svolto in ambito accademico statale, mentre avrebbe un indiscutibile certificato di garanzia in tal senso la produzione che proviene da tale ambito. C'è produzione altamente qualificata in ambedue i luoghi istituzionali, come in entrambi si danno spesso e volentieri prodotti di medio o basso livello. La presenza degli studi teologici nella *Universitas studiorum* potrebbe indicare un riconoscimento, ma a condizione che 1) non risulti marginale rispetto agli ambiti del sapere ospitanti eventuali corsi o insegnamenti di teologia 2) e che non si perda il profondo legame ecclesiale del teologo e del sapere che è chiamato ad esercitare. D'altra parte se tale attenzione fosse sincera,

⁶⁴ Il lavoro di chi si occupa di teologia nella Chiesa viene da Rosmini annoverato nell'esercizio della forma intellettuale della carità e chiama in causa quel rapporto fra Verità e Carità, di cui oggi tanto si parla in ambito ecclesiale. La carità viene descritta come “via” della verità e sua “pienezza”, per cui il cristiano “dovrà custodire in modo preclaro, contemplare ed indagare la verità, promuovendo in modo ottimo ed instancabile la cognizione della verità fra gli uomini. Di qui deriva il genere di carità che abbiamo chiamato intellettuale, il quale tende immediatamente ad illuminare ed arricchire di cognizioni l'intelletto umano”. La ricerca e la condivisione del vero, in quanto esercizio della carità intellettuale, si deve compiere nell'orizzonte della profonda unità, che, nella prospettiva sapienziale propria del Roveretano, caratterizza l'autentico sapere (cf A. ROSMINI, *Constitutiones Societatis a Charitate nuncupatae*. Il testo citato è tratto dalla traduzione italiana che accompagna l'edizione critica curata da D. SARTORI, Città Nuova - CISR - Roma - Stresa 1996, 799).

a nostro modesto parere, dovrebbe esprimersi in termini di adeguato riconoscimento dei titoli conseguiti nelle Istituzioni ecclesiastiche, piuttosto che in corteggiamenti verso questo o quel teologo perché venga a dire la sua in un minicorso o miniseminario interno e funzionale ad altri ambiti epistemologici, che non hanno nulla a che vedere col sapere della fede. Può darsi che abbia ragione chi ritiene che attraverso questi primi timidi passi successivamente la teologia possa entrare a pieno titolo nell'Università di Stato, allora la comunità ecclesiale dovrebbe seriamente interrogarsi intorno ai reali vantaggi e ai rischi di tale operazione, ma i tempi ci sembrano molto lontani perché si debba porre qui ed ora il problema. L'invito è piuttosto quello a non enfatizzare queste prime timide esperienze e a coglierle piuttosto come momenti di quel dialogo missionario di cui dicevamo poc'anzi. Resta chiaro – e i maestri del pensiero teologico cattolico lo confermano abbondantemente – che la teologia non è un sapere mondano, anche se non può essere un sapere disincarnato. La logica dell'incarnazione costituisce la stella polare chiamata ad orientare il nostro fare, il nostro dire, il nostro studiare e pensare.

3. Indicazioni prospettiche

Per uscire dal tunnel dell'autoreferenzialità e dai suoi rischi la teologia ha bisogno di un rapporto vitale con la comunità credente. Il canto della lode, il servizio agli ultimi, la comunicazione-educazione della fede, il rapporto drammatico con il contesto culturale e sociale, che caratterizzano la vita ordinaria e quotidiana delle nostre chiese non possono lasciare indifferente il teologo, quasi si trattasse di operazioni marginali da guardare con autosufficienza. Cosa ha da imparare la teologia da questa vitalità, a volte arruffata e confusa, che si esprime nella concretezza della pastorale? Evidentemente molto, né è possibile compilare un elenco di contenuti e di problematiche, mi basta segnalare che se non altro imparerà ad affrontare i problemi reali che il credere e il pensare impongono. La teologia si potrà così riscattare dalle maglie dei sofismi e dalle astruserie concettuali e concettuose per esprimere con chiarezza e semplicità, ma non banalmente, il sapere della fede. Ancora una volta ci soccorre l'esempio dell'Angelico dottore, che non disdegnava la predicazione e riusciva – pensiamo al famoso quaresimale napoletano del 1273 – ad esprimere con cristallina chiarezza i contenuti profondi del nostro credo. Chi pensa che nei sermoni si esprima una teologia di livello inferiore rispetto a quella della *Summa* o delle *Quaestiones disputate* a nostro avviso sbaglia di grosso: cambia il genere letterario, lo stile, il linguaggio; la capacità di penetrare i misteri della fede resta la stessa⁶⁵.

E a proposito del linguaggio ci sia consentita un'annotazione concernente quella sorta di "marinismo teologico", che costituisce un

⁶⁵ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli teologico-spirituali*, a cura di R. M. SORGIA, Paoline, Roma 1976.

segnale di quell'autoreferenzialità, che – ormai lo avrete colto – costituisce il bersaglio di tutta la nostra trattazione. Si tratta di un atteggiamento “preoccupato o soltanto di parole, formule, che si avvitano su se stesse, senza verità e senza efficacia, o di rincorse sentimentali verso il numinoso e l'erotico, anche se venato di millenarismo”⁶⁶, dove l'erudizione si dissolve in esercitazioni meramente letterarie, che non hanno nulla della sobrietà e del rigore scientifico. In quanto tale la teologia non può non far ricorso anche a una terminologia tecnica e specifica, diremmo, per addetti ai lavori, ma, in quanto deve saper auto-trascendere il momento scientifico e quindi comunicarsi fuori dalla ristretta cerchia degli specialisti, allora deve saper tradurre i propri contenuti e il proprio messaggio. Dal primo punto di vista apprendere la teologia nelle istituzioni educative a ciò preposte significa soprattutto imparare un metodo e un linguaggio adeguati ai contenuti indagati; in ordine alla seconda prospettiva la sfida che la comunicazione lancia ai teologi è quella di non usare termini tecnici se non nei casi in cui non si può fare diversamente, riservando il gergo agli incontri specialistici. La consapevolezza della propria appartenenza ecclesiale dovrebbe aiutare il teologo ad uscire dal guscio delle proprie espressioni per donare il proprio sapere nell'esercizio della carità intellettuale a chiunque esprima la propria fame e sete di verità.

Da questo punto di vista gli ISR mi sembra siano chiamati a svolgere un ruolo davvero importante nelle nostre comunità. Le indicazioni offerte nel documento del 1993 mi sembrano preziose, in quanto, se calate nella concretezza delle nostre situazioni particolari, consentono un vero e proprio superamento di quel rischio dell'autoreferenzialità, cui ci sembra invece maggiormente esposta la teologia accademica⁶⁷.

L'arricchimento che le nostre chiese possono e devono aspettarsi di ricevere dal sapere teologico riguarda in primo luogo la ricerca e l'esplicitazione delle ragioni della propria fede, attraverso una sorta di “maieutica” paziente ed accorta, in grado di far emergere, piuttosto che inventare ed imporre, l'intrinseca ragionevolezza del credere da un lato e la credibilità della Rivelazione e dei suoi contenuti dall'altro, in modo che sia nella mentalità dei credenti come in quella di chi non crede venga superata la contrapposizione fra credere e pensare, di cui parlavamo all'inizio e che comporta la strisciante convinzione, presente spesso, ahimè!, anche nei credenti, secondo cui i dogmi e i misteri che essi esprimono sono delle assurdità, ma “badisi

⁶⁶ I. MANCINI, *Con quale cristianesimo*, cit., 101-102.

⁶⁷ Cf Nota illustrativa e normativa del Comitato per gli Istituti di Scienze Religiose, *Gli Istituti a servizio della fede e della cultura*, aprile 1993, in ECEI V, 1622-1700, in particolare 1635. Sull'ISR come strumento di crescita culturale della comunità ecclesiale *ad intra* e *ad extra* cf N. GALANTINO, “Gli Istituti di Scienze Religiose tra realtà e progetto”, in *Rassegna di Teologia* 33 (1992) 75-86.

bene, che quando un dogma è reso un assurdo, egli è bello ed annullato in tutte le intelligenze umane; e quand'esso è ridotto ad una parola, basta un frego sulla carta per cancellarlo. No, i dogmi della Chiesa non consistono in meri vocaboli; sono ciò che i vocaboli significano, e costituiscono l'oggetto della nostra credenza: la Chiesa colle sue parole non cerca di illudere gli uomini"⁶⁸.

In secondo luogo la comunità credente chiede alla teologia di essere sorretta in quel lavoro di "discernimento" intellettuale, di cui abbiamo parlato, innanzitutto al proprio interno, come capacità di cogliere ciò che è essenziale nella fede e nelle sue espressioni distinguendolo da ciò che è secondario o marginale, perché appunto né il praticante né l'osservatore esterno incorrano nell'equivoco di confondere o sostituire i livelli. Scoprire le ragioni del credere ed abituarci ad esprimerle richiede questo lavoro previo di purificazione da ogni idolatria palese o latente. In secondo luogo il servizio di una teologia autenticamente dialogica nella comunità ecclesiale riguarda la capacità di esercitare un adeguato "discernimento" verso l'esterno, attraverso l'esercizio di quell'*auditus temporis*, che accanto all'*auditus* e all'*intellectus fidei*, contribuisce a formare una fede adulta e consapevole, tale da non incorrere negli opposti rischi della superbia saccente, propria di chi non sa non pensarsi intellettualmente superiore agli altri, e dell'ingenuità sprovveduta, che al contrario caratterizza chi è affetto da complessi di inferiorità culturale.

Il quadro che abbiamo disegnato circa il reciproco profondo rapporto fra comunità credente e sapere della fede, se preso sul serio e non come mera esercitazione accademica, non può non concretizzarsi informando le strutture di formazione teologica esistenti ed eventualmente creandone laddove non fossero presenti. Se servire il pensiero è servire il *Logos* e questo servizio non può prescindere dall'incarnazione e dalla storia, esso non potrà non strutturarsi sul territorio. Come ogni chiesa non può non darsi delle strutture di servizio per la carità temporale e per la carità spirituale, così non può esimersi dal darsi delle strutture di servizio per la carità intellettuale. La parrocchia (e quindi la diocesi) è anche una scuola, perché la fede è anche conoscenza.

Una non secondaria emergenza strutturale riguarda a nostro avviso la formazione dei teologi. Siamo abituati a considerarli in qualità di soggetti della formazione intellettuale, come figure che compaiono dal nulla o come funghi, senza bisogno di alcuna attenzione e cura formativa, oppure spesso si sottovalutano le energie e le opportunità da investire in tale processo, che riguarda sia le nuove leve, sia l'aggiornamento e l'attività di ricerca di chi già pratica questo mestiere. Il primo aspetto di tale emergenza include la necessità ormai improrogabile di un ripensamento dell'*iter* formativo e dei *cur-*

⁶⁸ A. ROSMINI, *Il razionalismo teologico*, a cura di G. LORIZIO, Città Nuova - CISR, Roma - Stresa 1992, 98-99.

ricula, il secondo implica che le nostre attuali strutture formative non vengano interpretate come luoghi in cui esclusivamente si macina didattica (lezioni – esami – tesi) senza alcun riferimento alla ricerca, che pure ha bisogno di strutture, di tempi (spesso lunghi per potersi esprimere ad alto livello), di energie. Manca nelle nostre chiese la consapevolezza della necessità di una programmazione in tal senso. Chi ritiene di avere la vocazione allo studio spesso la deve attuare a proprio rischio e pericolo, in condizioni di assoluta precarietà, spesso dovendo svolgere contemporaneamente altri lavori. Nel caso del laico probabilmente il problema si acutizza, ma riguarda anche il prete diocesano e il religioso. È il momento che nelle sedi competenti si ponga seriamente il problema e si cerchino soluzioni adeguate nello spirito di quanto abbiamo cercato di dire circa la reciproca appartenenza della Chiesa alla teologia e della teologia alla Chiesa.

“In questo secolo – scriveva Jean Paul Richter in un momento di trapasso epocale analogo al nostro – si è scatenato il diavolo e si è scatenato anche lo Spirito Santo. Siamo, ahimé, alle soglie di tempi duri; frane e slavine precipitano insieme! Verranno alcuni decenni (se fossero molti, il cuore immortale dell’uomo non li sopporterebbe) in cui chimica, fisica, geologia, filosofia e politica si congiungeranno insieme per spacciare il velo di Iside – di quella silenziosa e alta figura di dea – per la figura di Iside stessa e per non tenere invece in nessun conto la dea che sta sotto di esso. Il cuore che obbedisce a Nemese e che tempi più modesti e più pii hanno educato, mostrerà di esitare di fronte a un’epoca di Titani, insolente e nefanda, dominata solo dal commercio e dalla furberia e nel cui tribunale dello spirito impera il diritto del più forte. L’epoca odierna è piena di ombre che, come le ombre omeriche, dimostrano forza e loquela solo dopo aver bevuto sangue. Forse l’umanità si è svegliata; non so se nel proprio letto o nella propria tomba. Ma essa giace ancora come un cadavere che è stato ridestato, col volto all’in giù e scruta in giù dentro la terra [...]. Frattanto anche quest’epoca troverà il suo solstizio. Il cuore umano si polverizza, ma non si polverizzerà mai la meta di esso. [...] Invece di migliorare l’epoca, ciascuno lavora a migliorare se stesso [...]. Ognuno seguita a lavorare e a scavare in silenzio con la lampada sulla fronte, nel buio del suo ripiano e nel pozzo della sua miniera, senza preoccuparsi delle acque che rumoreggiano intorno”⁶⁹.

Questo lavoro di scavo silenzioso ed umile ma consapevole del proprio fondamentale ruolo di servizio all’intelligenza e alla fede caratterizzi il ritmo quotidiano delle nostre istituzioni ed il nostro personale impegno a servizio della Chiesa e del tempo in cui ci è dato di vivere e pensare.

⁶⁹ Cit. in H. SEDLMAYR, *La perdita del centro. Le arti figurative del diciannovesimo e ventesimo secolo come sintomo e simbolo di un’epoca*, Borla, Roma 1983, 335-336.

TAVOLA ROTONDA

Contributi di

- S.E. Mons Angelo Scola
- S.E. Mons. Elio Sgreccia
- Prof. Sergio Lanza
- Prof. Antonio Mastantuono
- Prof. Giancarlo Grandis
- Don Franco Mazza



Proposte di alcuni percorsi curricolari per gli ISR-ISSR

S. E. Mons. ANGELO SCOLA
 Rettore della Pontificia Università Lateranense
 Presidente del Comitato per gli Istituti di Scienze Religiose

I. - Non sorprenda se, per introdurre questa tavola rotonda su alcune proposte curricolari per gli Istituti di Scienze Religiose, incomincio con una citazione di Camus, tratta dal *Primo uomo*, un libro sostanzialmente autobiografico. Essa è riferita in prima istanza alla catechesi, ma può darci utili lumi, e *contrario*, circa il compito futuro del nostro lavoro, soprattutto quanto al metodo. Camus così descrive la sua esperienza di catechismo ad Algeri in preparazione alla Prima Comunione: *“Chi è Dio? Erano parole chiave che per i giovani catecumeni non avevano alcun significato. E Jacques, che aveva una memoria eccellente, le recitava imperturbabile senza capire nulla, commosso soltanto, sia pur confusamente, dalle messe della sera che si moltiplicavano nell’orribile chiesa fredda. Faceva un sogno ancor più ricco e profondo e andava finalmente incontro al mistero, ma un mistero senza nome con il quale le persone divine nominate, e rigorosamente definite dal catechismo, non avevano nulla a che fare e a che vedere perché si limitavano a semplicemente prolungare il mondo nudo in cui lui viveva. Il mistero caldo, intimo e impreciso in cui allora era immerso non faceva che allargare il mistero quotidiano del sorriso discreto o del silenzio di sua madre”*.

Questo iato tra il mistero confessato nella fede cristiana ed il mistero naturale proprio della densità quotidiana dell’esistenza sperimentata da Camus mette in gioco la domanda fondamentale sulla fondatezza razionale della fede. Rispondervi significa mostrare l’inscindibile rapporto della fede con l’esperienza elementare di ogni uomo. *“Perché credo?”* è un interrogativo che si ripropone instancabile perché la fede cerca l’intelligenza così come questa si scopre sempre legata alla fede. Ci sono “ragioni” per credere, anche per credere nell’insondabile mistero che si comunica a noi in Cristo Gesù. Il cristiano lo incontra ed approfondisce nella trama organica del popolo di Dio. In questo “noi” *sui generis* egli è continuamente spinto a spalancarsi al reale, tenendo conto di tutti i fattori, anche di quelli che sfuggono alle maglie strette del “pensiero calcolante”. Il reale, alla fine, si rivela come positivo, pur dentro il carattere drammatico delle vicende umane.

Questa premessa ci può aiutare a condurre una riflessione sugli Istituti di Scienze Religiose, interrogandoci brevemente sulla loro origine e scopo, sul soggetto che li costituisce ed infine sul contenuto ed il metodo della loro attività specifica. Il tutto nell'intento di verificare possibili nuovi profili curriculari.

2. Origine e scopo degli ISR-ISSR

In buona riflessione determinare l'origine implica sempre anche il determinare, simultaneamente, lo scopo. Lo scopo degli Istituti di Scienze Religiose è rendere ragione, in modo critico e sistematico – a livello dell'elaborazione e della comunicazione di un sapere – del fatto cristiano che la *Traditio* ecclesiale assicura come incontro, nel presente, dell'evento di Gesù Cristo con la libertà di ogni uomo. Sono subito necessarie due notazioni. La prima è relativa alla natura dell'evento. Per la logica sacramentale che lo costituisce, tale evento si riferisce ad un fatto – il fatto cristiano, appunto – che accade nel presente come memoria oggettiva di un fatto accaduto nel passato: la storia di Gesù di Nazaret. Presente e passato sono trattenuti in unità dalla singolarità stessa dell'umanità di Gesù. E l'umanità singolare del Figlio di Dio incarnato, inserito come ogni uomo in un preciso tratto di tempo ma, in forza della risurrezione, capace simultaneamente di abbracciare ogni istante di tempo. Se non accadesse qui ed ora, l'evento di Gesù non potrebbe parlare alla mia libertà sempre ancorata ad una precisa situazione spazio-temporale (obiezione illuminista); d'altra parte, se non fosse riferito al fatto cristiano nella sua originaria, storica verità non sarebbe più l'evento di Gesù Cristo. In ogni caso Gesù Cristo non sarebbe più la via (metodo) al Padre nello Spirito. Da evento si ridurrebbe a pretesto.

La seconda notazione riguarda la libertà. Questa libertà, sempre storicamente determinata, a cui l'evento si propone, è inserita in un "noi", nel soggetto ecclesiale. L'esperienza della *Traditio* ecclesiale si riferisce al fatto cristiano così come si comunica da testimone a testimone – e questo ininterrottamente da duemila anni – nel tessuto concreto delle nostre comunità ecclesiali. Emerge così la ragion d'essere, l'origine e lo scopo degli Istituti di Scienze Religiose. In quanto membri del popolo di Dio che vive, in una determinata realtà, l'esperienza, ad un tempo universale e particolare, dell'unica ed intera Chiesa di Cristo, docenti e studenti degli Istituti di Scienze Religiose partecipano del fatto cristiano. E sono chiamati ad approfondire, secondo una visione organica e sistematica, le ragioni insite in questo fatto cristiano per comunicarle, il più capillarmente possibile, all'interno delle realtà di base in cui vivono: parrocchie, gruppi, associazioni, movimenti, scuola, famiglia, mondo dell'economia e della finanza, realtà sociale e civile, mondo delle comunicazioni. Questa vocazione, la cui forza risiede nella capillarità, può assumere, a certe condizioni, precisi profili giuridici.

3. Il soggetto proprio degli ISR-ISSR

Siamo così condotti a parlare, con naturalezza, del soggetto ISR-ISSR. Questo soggetto è, per sua natura, ecclesiale: in due sensi. Un primo senso è quello per cui tutti i membri dell'Istituto sono normalmente immersi in forme di comunità cristiane, nelle quali si auto-realizza la Chiesa. Da questo punto di vista il soggetto adeguato degli ISR-ISSR, come di ogni altro luogo ecclesiale, è la comunità cristiana che vive in quel luogo. Ma i membri delle ISR-ISSR costituiscono un soggetto ecclesiale per lo stile con cui vivono lo specifico della loro vocazione, cioè la ricerca, l'insegnamento e lo studio della teologia in chiave pastorale. Se si riflette sulla natura propria della teologia in quanto tale, si vede bene come la dinamica in essa implicata è tale che il suo oggetto si svela coinvolgendo il soggetto. Infatti l'insegnamento e lo studio delle discipline sacre coinvolgono la totalità della persona in modo peculiare per il fatto che il loro termine ultimo – perseguito in modo autonomo e specifico dalle singole discipline – è la comunione delle persone divine, cioè lo stesso Dio vivente. Ne consegue un'importante caratteristica per noi tutti che ci dedichiamo all'insegnamento e allo studio delle discipline sacre. Chi incontra e accetta di coinvolgersi col Dio di Gesù Cristo è introdotto a quella comunione che imprime all'esistenza una forma testimoniale. *L'ethos* della testimonianza è più tagliente della stessa necessaria dimensione critica e in nessun caso si oppone ad essa. Anche quando la dimensione critica brandisce le categorie cristiane per mostrarne il superiore potenziale rispetto a quelle dell'*intelligentia* mondana, non cessa di aver bisogno della dimensione testimoniale. Infatti il grado di criticità non è il criterio ultimo di valore di una scienza. Invece il maestro e il discepolo sono chiamati ad essere testimoni nello specifico della vita dell'Istituto – cioè la ricerca, l'insegnamento e lo studio – e questo per la natura peculiare del termine ultimo delle scienze sacre – il Dio Uni-Trino. Quindi la testimonianza è il necessario ponte tra santità e sapere, che ci è stato richiamato autorevolmente l'ottobre scorso da Sua Santità Giovanni Paolo II quando ha proclamato Teresa del Bambin Gesù come dottore della Chiesa.

A questo proposito vorrei mettere in guardia da due pericoli che sono presenti nel modo di affrontare l'impegno quotidiano dell'insegnamento e dello studio. Nel primo cadono soprattutto gli studenti (anche se, probabilmente, gli studenti degli Istituti di Scienze Religiose sono forse meglio preservati, dalla dimensione pastorale del loro studio, da questo rischio). Si ha talvolta la percezione che non pochi considerino lo studio come uno scotto da pagare, una specie di fatto estrinseco al cammino di santità cui inevitabilmente si collega la missione ecclesiale. Si enfatizza così la spiritualità in maniera equivoca opponendola e separandola dallo studio. È un atteggiamento acritico che non ha nulla a che fare con un'autentica spiritualità cristiana che è una spiritualità dell'incarnazione. Induce

infatti ad una disobbedienza nei confronti di una circostanza vocazionale ben precisa.

Tuttavia il rischio che più facilmente possono correre gli studenti e i docenti degli Istituti di Scienze Religiose è forse quello contrario. Mi riferisco al pericolo dell'intellettualismo che è favorito dalla frammentazione del sapere. Per intellettualismo intendo l'incapacità di mostrare il nesso tra il fatto cristiano che vive nella *Traditio* ecclesiale e la scienza. Esso nasconde il soggetto (ecclesiale) cui si appartiene in nome di una presunta oggettività delle scienze. Anche qui è vanificata, in un certo senso, la relazione fondamentale tra santità e sapere. Questo pericolo appare tanto più grave se si riflette sul fatto che l'alunno degli ISR-ISSR è immediatamente inserito nel corpo vivo della comunità cristiana e rischia, in tal senso, di produrre la stessa astrazione intellettualistica nel popolo di Dio. Anziché aiutare le persone a stare dentro la realtà per testimoniare il fascino e la bellezza dell'evento di Gesù Cristo, si finisce per separarle da essa, caricandole di falsi problemi.

4. I contenuti degli ISR-ISSR, con particolare riferimento ai nuovi curricula

È importante richiamare a mo' di premessa un elemento già sviluppato dai due relatori principali, Mons. Combi e il Prof. Lorzio.

La teologia fondamentale, soprattutto in questi ultimi decenni, si è molto occupata della relazione tra la teologia e le scienze umane, interrogandosi circa la necessità della mediazione filosofica (soprattutto in quanto ontologia e antropologia) tra i due termini. La teologia implica uno specifico uso della ragione che deve essere criticamente fondata in se stessa e in rapporto alla fede. Ragione e fede vanno intese come due dimensioni dell'unica capacità conoscitiva propria dell'uomo. Ciò contro ogni estrinsecismo tra ragione e fede che, a partire dalla modernità, ha concepito la ragione ad un tempo come separata e totalizzante (*assoluta*) e così a collocare, inevitabilmente, la fede fuori dell'ambito razionale. Su questo presupposto acritico, comunque si qualifichi l'ambito assegnato alla fede (irrazionale, arazionale, sopra-razionale), questa risulterà sempre estrinseca alla ragione. Nello stesso tempo vi resta equivocamente subalterna, perché la fede "pensa" se stessa a partire da una ragione assoluta rispetto alla quale è sempre e soltanto "*superaddita*", anche se in funzione correttiva o interpretativa. La fede invece è, in un certo senso, la dimensione critica della ragione. Il rapporto fede/ragione va ridefinito a partire dalla comune radice da cui procede nella distinzione e nella reciprocità.

Sulla base di questo rilievo di metodo diventa possibile istituire un corretto rapporto tra teologia e scienze umane (anche in vista di eventuali nuovi curricula) mediante un riferimento all'ontologia e all'antropologia. La domanda leopardiana: "*Ed io che sono?*" è la

domanda inevitabile di ogni singolo. Un essere che esiste ma che non ha in sé il fondamento del suo esistere è, a prima vista, un enigma. Nell'enigma uomo (nella questione antropologica) riverbera poi, a ben vedere, la questione ontologica centrale così come l'aveva già formulata il Leibniz *"Perché esiste l'essere e non il nulla?"*.

L'io vive immerso in una trama di rapporti e di circostanze che costituiscono la realtà, che sollecita la ragione e chiede di essere accolta dalla libertà. Questa visione elementare delle cose poggia su una precisa convinzione che l'essere è, si pone. È un positivo e possiede una sicura consistenza. Ogni forma di nichilismo è, ultimamente, un pregiudizio ideologico. Il reale che mi appare immediatamente come un positivo non mi inganna, anzi rappresenta la possibilità concreta per la quale ragione e libertà non siano privi di contenuto, non siano *flatus vocis*. Questo realismo oggi è in crisi: mi riferisco al realismo non solo come fatto filosofico ma anche come matrice culturale. Siccome misconosce la consistenza propria del reale e, quindi, quella della ragione e della libertà, l'uomo è esposto ad una serie di aporie. È proprio della ragione essere spalancata ad accogliere la realtà, ma se il reale non consiste, non è un positivo, che cosa può intenzionare la ragione? Per fare un esempio un po' banale: è come se continuamente ci fosse lanciata una palla – la realtà ci provoca – che noi non riusciamo mai ad afferrare – la ragione non coglie il reale –.

La situazione non è certo migliore per la libertà. Mai come nei nostri giorni la libertà viene enfatizzata, la benché minima limitazione della libertà è ritenuta un crimine capitale e, d'altra parte, però, assistiamo ad un rifiuto radicale del rischio. Il soggetto non mette in gioco la propria libertà. Ne è prova la difficoltà a stabilire e soprattutto mantenere rapporti. Si teorizza che è libero colui che spezza ogni legame, mentre – a ben vedere – è esattamente il contrario. La libertà è invocata da tutti ma in realtà è una libertà inceppata o sospesa per aria. Faccio spesso ai giovani questo esempio. La libertà che continuamente domandate mi fa venire in mente un atleta di salto in alto che, per un singolare sortilegio, restasse sospeso sopra l'asticella. Si capisce allora perché Proust poteva scrivere questa affermazione terribile che *"la realtà è il più abile dei nostri nemici"*.

Non possiamo in questa sede dare una risposta alla duplice costitutiva domanda sull'uomo e sull'essere. Nel solco del realismo cristiano, criticamente rivisitato, possiamo però limitarci a dire che esiste l'essere piuttosto che il nulla perché esiste una misteriosa "X", un Qualcuno che in ogni concreto esserci, in ogni circostanza, in ogni rapporto, mi chiama a Sé. L'esserci è segno reale di questo Essere. Il segno chiama in gioco la mia libertà. L'enigma dell'essere contingente e l'enigma dell'uomo sono sciolti anche se non è tolto il dramma della scelta. Esistendo, agendo, l'uomo dice sì o no all'essere che lo chiama. Non posso non pronunciarmi (ecco il dramma!).

Per entrare più da vicino in merito alle aree tematiche dei nuovi curricula ne evidenzio in modo generale tre.

La prima è riferita alla bioetica (scienze del matrimonio e famiglia), che forse è stata troppo rapidamente elevata al rango di scienza prima che se ne verificasse lo statuto ed il metodo. Essa non riesce più a pensare l'unità profonda che intercorre fra differenza sessuale, uomo/donna, amore e procreazione. E neppure la lezione di un sapere non certo sospetto di particolare condiscendenza con la visione cristiana della vita, come la psicoanalisi, con il suo monito a prender sul serio l'impossibilità di superare la differenza sessuale, risulta convincente per la cultura in proposito dominante. Né il femminismo mostra di aver capito che la discriminazione della donna nasce proprio dal non saper dare il giusto peso alla irriducibilità della differenza sessuale, cioè al dato che l'altro mi resta – alla fine – sempre *altro*. E ciò per una ragione precisa che trova nella differenza sessuale la sua espressione più radicale: la si può illuminare con l'icastica affermazione di von Balthasar: *“l'atto dell'unione di due persone nell'unica carne e il frutto di questa unione dovrebbero essere considerati insieme saltando la distanza del tempo”*. O si riconosce l'unità inscindibile fra differenza sessuale, amore e fecondità o si smarrisce il volto della persona e si può arrivare, come Singer, a postulare l'esistenza dell'affermazione che esistono *“non human persons”* e *“human non persons”*.

Se guardiamo al mondo dell'educazione (pastorale) – è la seconda area –, la crisi del modello tradizionale (che poggiava su una precisa visione della realtà trasmessa da un solido soggetto sociale quale la famiglia, la parrocchia, il paese, ecc.) ha condotto fino a concezioni per le quali educazione e libertà sarebbero termini contraddittori. Dietro la crisi del modello tradizionale che, certo, deve essere rifondato, non si cela forse anche la debolezza culturale di tanto mondo cattolico, proprio nel dare il giusto peso alla Tradizione con la T maiuscola, come permanente fondamento di tradizioni culturali per loro natura mutevoli? La Tradizione, come ci ricorda Blondel *«non dà niente da pensare e da conoscere se dapprima non è messa in pratica: essa si fonda certo sui testi (la Sacra Scrittura), ma prima ancora su di una esperienza sempre in atto [...] e per questo è una potenza nello stesso tempo conservatrice e conquistatrice perché scopre e formula verità di cui il passato ha vissuto»* (cfr P. GILBERT, *Dal passato alla Tradizione mediante la memoria “spirituale”*, manoscritto in corso di pubblicazione). Si potrebbe mostrare come la *Dei Verbum* (n. 8) confermi questa lettura: ma qui giova piuttosto ribadire che, al di fuori di questa prospettiva, ogni proposta pedagogica è destinata al fallimento.

Nell'ambito delle forme di organizzazione della società – è la terza area – assistiamo, nelle democrazie occidentali avanzate e, soprattutto, dopo la Seconda Guerra Mondiale, al radicalizzarsi della dicotomia tra diritti ed economia. Alla sua base si trova la separazione, tutta moderna, di libertà personale e libertà civile.

Abbandonata con Locke e Hobbes, prima, e con Kant, poi, la concezione aristotelico-tomista dell'etica, secondo la quale l'azione dell'uomo dev'essere considerata partendo dalla vita intesa come un tutto unitario e quindi ordinata secondo fini e beni oggettivi, la filosofia sociale non è stata più considerata come filosofia morale, cioè come una pratica della condotta umana secondo una vita buona (cfr G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996). L'esito è quello di ridurre gli stessi diritti umani in termini di merci per consentire al mercato di soddisfare solo quelli che sono monetizzabili.

Per concludere sui contenuti, vorrei far notare che la stessa prospettiva della salvezza, proprio per le aporie cui conduce la rottura del nesso tra ragione, libertà e realtà, si fa esangue. Resta esposta ad un relativismo irrazionale che la lascia in balia di una religiosità frantumata nel cangiante caleidoscopio di un sacro selvaggio. La nostra, sembra l'epoca di un regresso al paganesimo – il neo-paganesimo è oggi sempre più invocato anche come ideale morale – in cui il cosmo torna ad essere pensato come divino in se stesso. Non manca, in proposito, la responsabilità di noi cattolici, con l'enfasi acritica posta su una vaga spiritualità dimentica dell'Eucaristia: la nostra spiritualità è solo quella dell'*incarnazione!*

5. Il metodo del lavoro teologico negli ISR-ISSR

Avendo chiarito l'origine e lo scopo degli ISR-ISSR, il soggetto che li deve attuare, il contenuto specifico – cioè la teologia intesa pastoralmente come orizzonte nel quale iscrivere i nuovi curricula – possiamo concludere con qualche osservazione sul metodo con cui proporli.

Ogni forma di conoscenza – ed il sapere che ne deriva – tende a giustificarsi demarcando, nella maniera più esatta possibile, il proprio oggetto ed il proprio metodo (cfr K. POPPER, *La logica della scoperta scientifica*, Torino 1970, 14: “Chiamo problema della demarcazione il problema di trovare un criterio che ci metta in grado di distinguere tra le scienze empiriche da un lato e la matematica e la logica, e così pure i sistemi “metafisici”, dall'altro”. Il nostro cenno alla categoria di “demarcazione” è di carattere generale e non specificamente popperiano. Non ci interessa infatti il problema della differenziazione delle proposizioni empiriche da quelle metafisiche, quanto quello delle peculiarità delle proposizioni teologiche). Questa operazione, di natura epistemologica, serve ad assicurare i confini di ogni singola disciplina e a definirne, con il maggior grado di certezza possibile, la peculiarità. Di conseguenza, nella sfera accademica, consente di legittimare con criteri generalmente accettati, la specificazione di un insegnamento rispetto ad altri insegnamenti, così come di una facoltà rispetto ad altre facoltà.

Sembra, quindi, che la determinazione di un confine faccia parte della natura stessa delle diverse conoscenze e tenga conto della loro complessità. Corrisponde a qualcosa che appartiene originariamente al sapere umano. D'altro canto, però, nessuna conoscenza particolare si sviluppa a prescindere da una convivenza e da uno scambio con le altre conoscenze, non foss'altro perché il singolo soggetto partecipa contemporaneamente ai diversi ambiti del sapere, seppur in maniera non specialistica. Così sarebbe un'operazione destinata al fallimento quella di chi volesse staccare interamente la fisica e la biologia dalla matematica, la psicologia e la linguistica dalla filosofia, o la filosofia dalle matematiche.

Anche da queste semplici annotazioni, il processo di autodelimitazione di una scienza appare fondato sulla premessa generale della sua originaria co-appartenenza ad una unità della conoscenza, che ne permette la progressiva autonomia epistemologica e accademica. Il momento della delimitazione risulta interno a quello dell'unità. Entrambi sono essenziali al dispiegarsi fecondo di una determinata scienza.

Questa notazione metodologica generale non toglie il fatto che, almeno dalla crisi nominalista in poi, la storia del pensiero occidentale ci presenta un quadro di grave frammentazione dell'oggetto del sapere, che ha finito per minacciare l'unità stessa del soggetto che lo comunica od apprende.

Possiamo, per sommi capi, individuare vari livelli di questa frammentazione del sapere.

Anzitutto si può parlare della frammentazione delle discipline sacre rispetto ad altri ambiti del sapere e, in particolare, rispetto all'ambito scientifico-tecnico. In secondo luogo, possiamo riferirci alla frammentazione interna all'ambito stesso delle discipline sacre e di quelle discipline ad esse connesse, per terminare notando che tale frammentazione si verifica anche all'interno di ogni singola disciplina. Questi tre livelli del problema si possono ascrivere all'oggetto del sapere. Ad essi se ne aggiunge un altro: la frammentazione legata al venir meno di un nesso organico tra l'oggetto del sapere delle scienze sacre ed il soggetto della conoscenza. Qui la frammentazione attinge il soggetto in se stesso.

La constatazione che l'oggetto del sapere teologico è frammentato non è sufficiente per concludere all'impossibilità di un apprendimento unitario. Sarebbe una considerazione riduttiva del fenomeno dell'apprendimento, giacché non terrebbe conto della soggettività. Dal carattere frammentato di uno degli elementi si indurrebbe la frammentazione di tutto il fenomeno dell'apprendimento, senza chiedersi se l'altro fattore (la soggettività appunto) è capace di offrirgli unità. Nel nostro caso però già abbiamo concluso che la grave frammentazione di cui soffre il sapere teologico è proprio quella del soggetto. Tuttavia, soprattutto se consideriamo il soggetto della conoscenza teologica

nella prospettiva integrale della “drammatica dell’incontro”, ci rendiamo conto che non viene mai meno, in lui, la capacità ultima di un principio unitario. Essa è legata all’ontologia stessa dell’io e chiede di trovare la strada per esprimersi nel rapporto educativo maestro-discepolo. Questa dimensione propriamente pedagogica dell’attività conoscitiva è una risorsa di cui l’uomo e la comunità educante possono sempre disporre, indipendentemente dalla situazione storica di frammentazione in cui versa un sapere nel suo oggetto e, perfino, nel soggetto. Per questa ragione la frammentazione del soggetto della conoscenza teologica può condizionare anche gravemente, come avviene di fatto, ma non può eliminare quella capacità unificatrice che è costitutiva dell’esperienza elementare di incontro tra l’io ed il reale.

6. La novità culturale

La rilevanza culturale di una concezione degli Istituti di Scienze Religiose come quella che abbiamo tracciato in questi giorni potrà trovare anche nei nuovi *curricula* un’ulteriore forma di obbedienza alla logica dell’Incarnazione e potrà consentire un maggior inserimento degli Istituti nel tessuto reale di vita degli uomini inseriti in precisi contesti storico-culturali. Gli Istituti potranno così rendere un importante servizio al progetto culturale, sostenendo la capacità testimoniale e critica della fede dall’interno delle comunità. Da questo punto di vista sono fermamente convinto – lo ribadisco – che gli ISR-ISSR rappresentino oggi una delle più rilevanti, se non la più rilevante risorsa che il progetto culturale possiede in Italia.

In effetti sarebbe illusorio credere che il progetto culturale possa essere, anzitutto, frutto di ricercate analisi o di peculiari intuizioni creative proprie di personalità o di centri accademici avanzati che debbano poi essere applicate alla realtà ecclesiale e sociale. Una simile visione delle cose poco ha da spartire con il fatto cristiano, dove la creatività è assicurata dalla potenza dello Spirito dall’interno del tessuto del popolo santo di Dio. L’umile e quotidiano servizio che gli alunni da noi formati possono rendere dentro la comunità cristiana rappresenterà anche la strada per meglio assicurare la novità culturale che lo Spirito voglia fare alle Chiese che sono in Italia.



La Bioetica oggi: le speranze e i problemi

S. E. Mons. ELIO SGRECCIA
Vice Presidente della Pontificia Accademia per la Vita

Premessa

Non è facile fare il punto sulla situazione della bioetica oggi; non lo è neppure per chi, come me, si trova impegnato a registrare le continue provocazioni e le sfide del mondo scientifico e nello stesso tempo è chiamato a compiere lo sforzo mentale e spirituale di dover elaborare le risposte. Anzi, forse chi si trova dentro la mischia, nella battaglia, fa più fatica a rendersi conto del movimento d'insieme.⁷⁰

Il panorama delle problematiche che costituiscono l'oggetto della riflessione bioetica è stato fornito dalla *Evangelium Vitae* specialmente nella sua prima parte⁷¹. Sappiamo, per altro, che la Enciclica nasceva da una duplice consultazione, quella del Concistoro Straordinario del 1991 e quella, che seguì, di tutti i vescovi interrogati attraverso un questionario che riguardava sia le offese che si verificano nel mondo contro la vita e sia le azioni di difesa della vita messe in atto nelle varie parti del mondo dalla Chiesa e dai movimenti specifici.

La Enciclica presenta un panorama allarmante, ma anche alcuni "segni di speranza" che emergono all'interno della Chiesa e della società in difesa della vita⁷².

Non occorre che io mi soffermi ad elencare i delitti contro la vita e le minacce che si addensano nel mondo contro la vita umana.

Basta pensare ai due grandi temi dell'aborto e della eutanasia, i temi cioè dell'inizio e della fine della vita; ricordo l'impressione che fece sull'uditorio del Concistoro, (cui partecipavo nella Segreteria), la denuncia di alcune cifre sull'aborto legalizzato: 40-50 milioni di aborti volontari ogni anno nel mondo, una cifra equivalente a quella delle vittime dell'ultima guerra mondiale. E conosciamo bene gli altri pro-

⁷⁰ BOMBIANI A., *Bioetica in Italia. Lineamenti e tendenze*, Bologna: Dehoniane, 1992; VIAFORA C., (a cura di), *Vent'anni di Bioetica: idee protagonisti istituzioni*, Padova: Gregoriana Libreria Editrice, 1990; LEONE S., PRIVITERA S. (a cura di), *Dizionario di Bioetica*, Bologna: EDB_ISB 1994. E. SGRECCIA, *Questioni emergenti in bioetica*, "Medicina e Morale", 1995/5, pp. 931-950.

⁷¹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica "Evangelium Vitae"*, 25 marzo 1995, A.A.S. 87 (1995), pp. 401-522, nn. 3-24. D'ora in poi sarà citata EV.

⁷² EV n. 25-28.

blemi: la diagnosi prenatale sempre più orientata in senso eugenistico, la procreazione artificiale, la contraccezione anche nella sua nuova forma abortiva, il suicidio assistito, il controllo delle nascite tramite le politiche antinataliste, senza contare le sfide poste dalla povertà, dagli eventi naturali in una natura sempre più sfruttata e devastata, la violenza urbana, la diffusione delle nuove epidemie il più delle volte voluttuarie quali la tossicodipendenza, l'alcolismo, l'AIDS.

I segni di speranza sono ancora agli albori: una nascente sensibilità per il rispetto della vita tra i giovani, la crescente affermazione dei movimenti per la difesa della vita ed anche il sorgere della bioetica e della ecologia vengono presentati dal S. Padre come segni di speranza⁷³.

Ma io credo che in questa occasione voi vi aspettate da me la presentazione non tanto di un elenco di problemi e delle discussioni che si fanno sopra ciascuno di loro, ma le linee di pensiero e di orientamento di fondo, che possano consentire di valutare la direzione di questo movimento di pensiero che è definito come bioetica.

Cogliere la direzione dei venti per una navigazione è importante, così come è necessario definire con la bussola la rotta da seguire nella navigazione.

Come risultato dell'esame complessivo della situazione della bioetica in questi ultimi anni ho colto sulla scorta di competenti osservatori alcune *linee di tendenza* che ora mi accingo ad esporre, con tutta semplicità e modestia ben sapendo che la mia esposizione può risultare incompleta e soprattutto potrà lasciare motivi di discussione e di approfondimenti.

1. La prima linea di tendenza che mi sembra doveroso registrare è l'*accelerazione della spinta sperimentale* in ambito biotecnologico.

Sembra che il passaggio da una sperimentazione ardita ad un'altra più avanzata non sia arrestabile, almeno per il momento, nell'ambito biotecnologico.

Ciò è favorito da diversi fattori. Anzitutto dalla natura stessa del sapere scientifico-tecnologico in cui vige una sorta di concatenazione lineare, per cui ogni successo è punto di arrivo per tutto uno sforzo sperimentale ed è punto di partenza per un ulteriore traguardo. La scienza biologica con le sue conoscenze consente la messa a punto di nuove tecnologie e l'applicazione di nuove tecnologie consente nuove conoscenze e nuove possibilità d'intervento. È una legge epistemologica che è stata inaugurata dal metodo sperimentale⁷⁴. Per l'uomo del

⁷³ EV n. 27.

⁷⁴ LADRIERE J., *I rischi della razionalità*, SEI, Torino 1978; SGRECCIA E., *Il progresso scientifico-tecnologico di fronte all'etica*, "Medicina e Morale" 1983/84; pp. 335-342; AGAZZI E., *Il bene, il male, la scienza*, Rusconi, Milano 1992, Idem, *Quale etica per la bioetica*, Angeli, Milano 1990.

nostro tempo succede la stessa cosa che al passeggero che viaggia in treno: egli è libero soltanto nel momento in cui decide di salire o di non salire, di prendere un treno che va verso una determinata direzione oppure un altro che va in una direzione opposta, ma poi, una volta salito sul treno, il passeggero non è più libero, perché la direzione e la velocità e la corsa non dipendono più dalla sua volontà. Il paragone è di Jonas, uno dei padri fondatori della bioetica⁷⁵.

Ci sono poi altri fattori che agiscono per incrementare questa velocità: gli interessi economici, l'evoluzione scientifica, l'intervento degli interessi politici⁷⁶. Si potrebbe pensare anche ad una tattica per assuefare le coscienze e innalzare la soglia della sensibilità morale.

Si potrebbero esaminare diversi ambiti di ricerca sotto questo aspetto, ambiti che sono stati esplorati e percorsi sotto i nostri occhi in questi ultimi decenni.

Ne cito soltanto uno, che è ormai ben osservabile nei suoi limiti e nelle sue conseguenze: l'ambito della procreazione. Il 30° anniversario della "Humanae Vitae" ci consente di guardare quello che è accaduto sul terreno delle biotecnologie e che l'Enciclica aveva profeticamente intravvisto come pericolo ed esito della sua logica interna.

Il processo sperimentale ha puntato su un obiettivo antropologicamente cruciale, quello di separare la dimensione unitiva della sessualità dalla dimensione procreativa; in altre parole, ha inteso separare il nesso tra esercizio della sessualità e possibilità procreativa. Ciò è avvenuto nei due versanti: quello della liberazione della sessualità dalla procreazione con l'impiego massiccio della contraccezione, della sterilizzazione e dell'aborto; quello della procreazione artificiale in cui l'evento procreativo tende a prescindere e a separarsi dall'atto sessuale.

È ora possibile constatare le conseguenze e la deriva di entrambe le potenzialità insite nella sessualità⁷⁷.

Da una parte, nel versante della separazione della dimensione unitiva da quella procreativa, si è innestata una reazione a catena: l'indebolimento della famiglia, la ricerca edonistica della pratica sessuale prematrimoniale ed extramatrimoniale, l'incremento della omosessualità, la diffusione organizzata e commerciale della pedofilia e della pornografia, la fusione della contraccezione con l'aborto mediante la diffusione della c.d. "contraccezione di emergenza" e la messa a punto dei c.d. "intercettivi" e "contragestativi"⁷⁸.

⁷⁵ JONAS H., *Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1990.

⁷⁶ STATERA G., CANNAVÒ N., *Sociologia delle scienze e politiche della ricerca*, "Sociologia e Ricerca Sociale", 1987, VIII/24, Milano 1987.

⁷⁷ CHAPUT C. J., *Of human life, A pastoral letter to the people of God of northern Colorado on the truth and meaning of married love*, "L'Osservatore Romano", 30.07.1998, p. 6.

⁷⁸ EV n. 13; cfr. DI PIETRO M.L., MINACORI R., *Contraccezione d'emergenza: problema medico, etico, giuridico*, "Vita e Pensiero", 1997/5, pp. 353-361.

E il piano inclinato continuerà a provocare altre ricerche come quelle di vaccini antinidatori o della contraccezione maschile, la ricerca della legalizzazione della sterilizzazione femminile e maschile.

Intanto di questa logica declinante e involutiva si è impadronita la politica e le grandi organizzazioni mondiali hanno costruito su questa base le c.d. “politiche demografiche” per il dominio del mondo da parte dei Paesi ricchi nei confronti di quelli emergenti, cui si impedisce di predisporre quello che viene definito il primo “capitale umano”.

Nel versante opposto, quello della separazione della procreazione dall'atto coniugale, la deriva è stata pure clamorosa: dalle tecniche “semplici” della inseminazione (AI) si è passati a quella più complessa del trasferimento di entrambi i gameti (GIFT), alla fecondazione extracorporea o in vitro (FIVET), con il conseguente congelamento degli embrioni; si intende passare dalla procreazione artificiale all'interno della coppia sposata, detta procreazione artificiale omologa, a quella “eterologa” e successivamente all'utero in affitto, alla fecondazione della donna sola, della vedova con il seme del marito morto, della coppia lesbica, alla gravidanza differita, alla nonnamma ed ora si prospettano la clonazione e l'ectogenesi totale. Ci si arresterà di fronte alla fecondazione interspecifica uomo-animale?

C'è una logica che sembra consequenziale e sempre più dominante, sempre più lontana dal logos della natura.

Non che la valutazione morale debba poggiarsi unicamente o prioritariamente sulla rilevazione delle conseguenze: noi non siamo consequenzialisti, ma dobbiamo prendere coscienza che questa duplice deriva ha avuto origine da quel ponte che è crollato, quando si è inteso separare il logos unitivo da quello procreativo nell'ambito della sessualità.

E il processo è stato sempre più radicale. Come può interporre l'etica? Dovrà l'etica stessa essere trasformata e adattata al processo della biotecnologia o ha ancora uno spazio per interporre i suoi appelli, indicare i limiti, richiamare i valori? E la bioetica dovrà essere un'etica dipendente dalla biologia o dovrà integrare il progresso tecnologico nel quadro antropologico?

Si affacciano problemi di fondo che toccherò più avanti e che nascono dalla domanda: quale fondamento dobbiamo assumere per la bioetica?

2. Il rapido incremento dell'interesse culturale e scientifico e sociale per la bioetica.

L'altra linea di tendenza che mi sembra avvertibile nell'ambito della bioetica è data dal rapido espandersi dei suoi ambiti di intervento sia sul terreno culturale che a livello sociale. Fino a qualche anno fa si discuteva se la bioetica fosse una disciplina o se dovesse

essere intesa come un movimento culturale o, più semplicemente, una metodologia di approccio alle questioni poste dal progresso scientifico⁷⁹. Mi sembra di poter affermare che negli ultimi dieci anni il ruolo della bioetica si è esteso ed ha superato i confini di una disciplina, pur accademicamente qualificata.

Scriva P. Zatti: “Bioetica non è più soltanto una disciplina: quella parte dell’etica che si occupa delle scelte morali connesse alle scienze della vita. Da tempo la discussione attorno alle questioni bioetiche è uscita dai luoghi dello studio; non soltanto perché ha invaso la grande comunicazione, o ne è stata invasa, ma soprattutto perché ha creato le sue *istituzioni*. Esiste ormai un’impressionante piramide di comitati etici: sovranazionali, nazionali, professionali, ospedalieri e di impresa. Sono luoghi di discussione e proposta, ma anche luoghi di *decisione* e di *prescrizione* per casi singoli o per protocolli di comportamento. Il campo bioetico conosce così i suoi processi di decisione, i suoi materiali normativi, le sue autorità. Si delinea una complessa e multiforme esperienza di *costruzione del consenso*: un’esperienza fortemente internazionale, caratterizzata da un’intensa circolazione di materiali e da una tendenza all’omogenizzazione dei modelli etici”⁸⁰.

Mentre le Facoltà universitarie lentamente riconoscono nei loro piani di studio di medicina, biologia, giurisprudenza, filosofia, teologia, un ruolo per la bioetica, le questioni di bioetica hanno invaso la società a vari livelli: la politica, il diritto, i mezzi di comunicazione. Assistiamo alla nascita, in questi ultimi anni, del “*biodiritto*” o della “*biogiuridica*” come sviluppo conseguente della riflessione bioetica e dei problemi posti in essere nell’ambito della legge, e si prospetta sempre più acutamente il problema di fondo: quali debbano essere i rapporti tra valori morali e legge civile nella società pluralista.

È vero che già le leggi sull’aborto volontario da tempo in vigore nei Paesi occidentali avevano trasferito nel campo della legge civile uno dei problemi più gravi dell’etica medica e del diritto: quello dell’aborto volontario. Ma è in questi ultimissimi anni che il problema del biodiritto viene posto in senso organico nella letteratura giuridica, nei congressi e nelle stesse legislazioni che assumono un orizzonte più complessivo. Sotto questo profilo la legislazione francese del 1994 – a parte i punti problematici in fatto di permissività e di deroghe – vuole rappresentare un’organica legislazione nell’ambito del rispetto della corporeità⁸¹.

⁷⁹ CANEPA G., *Bioetica e deontologia medica: aspetti problematici e conflittuali*, “Rivista Italiana di Medicina Legale”, 1990, 1: 3-6.

⁸⁰ ZATTI P., *Bioetica e diritto*, “Rivista Italiana di Medicina Legale”, 1995, XVII, 2.

⁸¹ Il titolo della legge francese è *Loi relative au don et à l’utilisation des éléments et produits du corps humain, à l’assistance médicale à la procréation et au diagnostic prénatal* (1994) e consta di tre parti.

La stessa EV sottolinea la rilevanza di questo passaggio dei valori etici nella legislazione e denuncia il pericolo che lo stesso delitto per questa strada presuma di diventare “diritto”⁸². Una delle novità più rimarchevoli dell’Enciclica, nella sua terza parte, è concentrata sul rapporto tra legge morale e legge civile, sul problema delle leggi ingiuste e sui doveri dei credenti, legislatori, professionisti e cittadini di fronte a tali legislazioni. È un capitolo del tutto nuovo e pieno di attualità quello aperto dalla *Evangelium Vitae* sul terreno dell’etica pubblica, che tocca in modo speciale i parlamentari, particolarmente laddove, nel cap.73 si chiede ai parlamentari di agire anche all’interno delle leggi abortiste per “limitare i danni” quando non è possibile ottenere il divieto dell’aborto⁸³.

Secondo Gracia quelli che oggi più recentemente chiamiamo i diritti dei malati sono concretizzazioni e specificazioni dei diritti civili e politici proclamati nei secoli XVII-XVIII e giunti con ritardo nell’ambito sanitario⁸⁴. Egli parla di tre *generazioni di diritti* che riguardano la salute: la generazione nasce con la formulazione dei diritti che hanno fondato le democrazie occidentali. L’ispiratore di questi diritti è il filosofo inglese John Locke⁸⁵, il quale radica l’idea di democrazia sul concetto di natura “che fa di ogni uomo il padrone di se stesso”; pensiero che troverà l’espressione politica nella costituzione inglese e in quella degli Stati Uniti, nonché nel pensiero illuministico della Rivoluzione francese.

Nel quadro di questo pensiero liberale vengono acquisiti e formulati alcuni diritti sanitari fondamentali: il diritto alla vita, il diritto alla salute e il diritto alla libertà individuale. In particolare, quest’ultimo veniva a sanzionare quel principio di autonomia in ambito sanitario che si opponeva al paternalismo medico⁸⁶.

La seconda generazione dei diritti sanitari sorge con la rivoluzione sociale che prende il via a partire dalla metà del secolo XIX. Il principio di giustizia sociale viene a correggere quello di libertà. L’ideale liberale fu quello di determinare il *minimal state*, specificando ciò che lo Stato non doveva fare (diritti negativi); l’ideale sociale vuole configurare un *maximal state*, indicando in senso positivo quello che lo Stato deve fare per realizzare uguaglianza e giustizia sociale. Nasce qui nell’ambito di questa visione del sociale, sempre secondo Gracia, il diritto all’assistenza medica. Tale diritto trova la

⁸² EV, n. 18.

⁸³ EV, nn. 68-74, specialmente il n. 73.

⁸⁴ GRACIA D., *I diritti in sanità nella prospettiva della bioetica*, L’Arco di Giano 1994, 4: 29-44. L’autore è noto soprattutto per il volume *Fundamentos de Bioética*, Madrid: Eudema Universidad, 1990 (trad. it. *Fondamenti di bioetica. Sviluppo storico e metodo*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1993).

⁸⁵ LOCKE J., *Two Treatises on Civil Government*, Roma: Editori Riuniti, 1984 (ed. originale 1689).

⁸⁶ GRACIA, *I diritti in sanità*, p. 34; ID., *Fundamentos de Bioetica*, pp. 141-233.

sua espressione nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 10 dicembre 1948 all'art. 22, dove si parla di "soddisfazione dei diritti economici, sociali e culturali indispensabili alla sua dignità e al libero sviluppo della personalità", e nell'art. 25, dove si afferma che "ogni persona ha diritto ad un livello di vita adeguato che gli assicuri, così come alla sua famiglia, la salute e il benessere e, in particolare, il cibo, il vestito, l'abitazione, l'assistenza medica e i servizi sociali necessari; ha anche il diritto agli aiuti, in caso di disoccupazione, malattia, invalidità, vedovanza, vecchiaia o altri casi di perdita dei mezzi di sussistenza, per circostanze indipendenti dalla sua volontà"⁸⁷. Si tratta di due diritti: quello dell'assistenza sanitaria per garantire preventivamente la salute e quello dell'aiuto in caso di malattia.

Dalla democrazia liberale si passa dunque alla democrazia sociale, anche nell'ambito della sanità. Nel nostro tempo sorgono i diritti della terza generazione che dovrebbero portare, secondo la riflessione di Ignacio Ara Pinilla – riferito da Gracia – alla democrazia reale⁸⁸.

Questo concetto muove dalla constatazione che le democrazie attuali sono molto poco democratiche: potranno esserlo completamente solo se sono capaci di prendere decisioni tenendo in considerazione gli interessi non già dei parlamentari che fanno le leggi o dei politici che le applicano e neppure della società che rappresentano, bensì di tutta la comunità ideale di comunicazione, cioè di tutti gli uomini presenti e futuri⁸⁹. Si avverte qui il richiamo del pensiero di Apel, Habermas e di H. Jonas. Il traguardo della democrazia reale implicherebbe così i diritti che hanno a che fare con la bioetica e l'ecologia: il rispetto del genoma, la regolamentazione dei processi di generazione e il rispetto dell'ambiente di vita.

Le Raccomandazioni del Consiglio d'Europa parlano di "diritto a un patrimonio genetico non manipolato" salvo le applicazioni terapeutiche. Il Consiglio d'Europa ha approvato il 19/11/1996 la "Convenzione Europea per i diritti dell'uomo e la biomedicina" che sarà completata con diversi protocolli: l'Assemblea delle Nazioni Unite nel 1987 prevede una Dichiarazione Universale sulla protezione dell'ambiente e lo sviluppo. L'UNESCO stessa ha emanato una Dichiarazione sul genoma umano nella quale è sancito il diritto ad un patrimonio genetico non alterato⁹⁰.

⁸⁷ ORGANIZZAZIONE DELLE NAZIONI UNITE, *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, New York, 10.12.1948; GRACIA, *I diritti in sanità...*, p. 35.

⁸⁸ ARA PINILLA I., *Las transformaciones de los derechos humanos*, Madrid: Tecnos, 1990, riferito in GRACIA, *I diritti in sanità*, p. 37.

⁸⁹ GRACIA, *I diritti in sanità*, p. 37.

⁹⁰ CONSIGLIO D'EUROPA, *Raccomandazione 934/1982*, ripresa in PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione sui problemi etici e giuridici della manipolazione genetica* (Doc. A/2/327/88), 1988. Per la "Convenzione Europea per i diritti dell'uomo e la biomedicina" vedi il testo

Dunque, la terza generazione di diritti, che avrebbe il compito di far maturare il concetto stesso di democrazia, dovrebbe essere costituito dai diritti che nascono dalla riflessione bioetica.

La bioetica non sarebbe semplicemente una disciplina che ambisce agli onori accademici, non sarebbe soltanto un movimento culturale, ma costituirebbe un movimento politico e una sorgente di diritti nuovi.

A questo punto si pone ovviamente il problema del rapporto tra bioetica e biodiritto: come si colloca il diritto e la formulazione della legge di fronte ai valori etici che vengono elaborati dalla bioetica? In campo internazionale per quanto riguarda la elaborazione delle legislazioni nazionali in rapporto alle istanze etiche si parla di due strade: la *British way* e la *French Way*, secondo una espressione di P. Zatti⁹¹.

La *French way*, che si è affermata nella legge del 1994 sulla bioetica, “assegna al legislatore – sulla base della consultazione e del consenso delle componenti sociali – il compito di garantire uno schema di preservazione di valori, senza il quale la prassi scientifica e lo stesso costume prenderebbero una via senza ritorno”. Nella *British way* “la legge segue, sia nel tempo che nei contenuti, il consenso sociale”; e sostanzialmente si limita a correggere i margini di dissenso.

La EV ricorda al mondo cattolico, e in particolare ai politici ed ai legislatori, ma anche ai singoli cittadini, un compito forte, di estrema delicatezza e importanza, laddove afferma la invalidità della legge quando contrasta con i diritti fondamentali, la decadenza del concetto di democrazia nel caso di norme che legalizzano l’aborto e l’eutanasia o comunque negano i valori e diritti fondamentali, e quando afferma in senso positivo l’obbligo di dissentire, di obiettare per gli operatori sanitari e per tutti il dovere di impegnarsi per il cambiamento di queste leggi.

La fondazione di queste posizioni non può essere riposta tuttavia, a mio avviso, soltanto nella formale proclamazione della responsabilità verso le generazioni future o in una sorta di ideale comunicazione tra le generazioni, ma sul valore della dignità di ogni essere umano, in quanto uomo; dignità che è scritta nella essenza umana e misurata sul destino trascendente della persona.

pubblicato in “Medicina e Morale” 1997/1, pp. 128-150. La *Dichiarazione Universale sul Genoma Umano* e i Diritti dell’uomo adottata l’11 novembre 1997 è pubblicata dalla stessa UNESCO il 3 dicembre 1997. All’art.12,b tale Dichiarazione afferma: “Les applications de la recherche, qui est nécessaire au progrès de la connaissance, procède de la liberté, en génétique et en médecine, concernent le génome humain, doivent tendre à l’allègement de la souffrance et à l’amélioration de la santé de l’individu et de l’humanité toute entière”.

⁹¹ ZATTI, Bioetica e diritto , p. 5. Sul tema dei rapporti tra bioetica e diritto vedi anche D’AGOSTINO F., Il problema bioetica in una società pluralistica , in Atti dell’88° Congresso della Società Italiana di Medicina Interna , Roma, 1987; Id., Bioetica e Diritto, Medicina e Morale 1993, 4: 675-691.

Parlando di generazioni future e dei loro diritti abbiamo toccato anche un'ulteriore direzione espansiva della bioetica, che è quella della ecologia. *La bioecologia* è compresa nel panorama epistemologico della bioetica. Questa appartenenza era implicita già nella definizione della *Encyclopedia of Bioethics* di W.T.Reich⁹², precisata ulteriormente in Italia nel c.d. Documento di Erice⁹³. Era presente questa implicazione nel pensiero dei fondatori della bioetica come V.R. Potter e H. Jonas.

È ovvio in ogni caso che non si può parlare di protezione della vita umana senza porre il problema delle condizioni ambientali: e ciò sia nel senso di preservazione e "sopravvivenza dell'umanità", sia nel senso della promozione della salute e della qualità della vita.

Conosciamo le varie impostazioni che oggi regnano nell'ambito del pensiero ecologista e nella riflessione sull'etica dell'ambiente⁹⁴. È certo che noi non possiamo rinunciare al primato dell'uomo sulla natura, ma è anche certo che questo primato non va concepito come un despotico dominio, ma come responsabilità. Siamo convinti che esiste una differenza ontologica e assiologica, tra il mondo umano e quello animale e vegetale, ma sappiamo che questa diversità rivela un finalismo della biosfera e richiede che l'equilibrio dell'ecosistema e degli ecosistemi sia salvaguardato e promosso⁹⁵.

Un altro ambito si sta affermando in questi ultimi tempi ed è quello *educativo* nella direzione di quella che è stata chiamata con un neologismo scostante, pur carico di significato, la *pedabioetica*: esso riguarda la famiglia, la scuola, l'associazionismo e la pastorale. Le questioni relative alla sessualità e all'educazione sessuale acuite dalla diffusione dell'AIDS, i problemi posti dalla tossicodipendenza, dell'handicap etc. portano il discorso bioetico nell'attualità per gli insegnanti e i giovani. Gli stessi grandi temi della pianificazione demografica e della regolamentazione delle nascite, delle condizioni di estrema penuria di possibilità di cure in certe regioni del mondo e conseguente mondializzazione delle epidemie impongono il discorso educativo in relazione al rispetto della corporeità, della sessualità, della procreazione, e pongono il problema della giustizia in relazione

⁹² REICH W.T., (ed.) *Encyclopedia of Bioethics*, New York: The Free Press, 1978:992-1001.

⁹³ Il documento è riportato in *Medicina e Morale* 1991, 1: con il titolo *Il Documento di Erice sui rapporti della Bioetica e della Deontologia Medica con la Medicina Legale*.

⁹⁴ BARTOLOMEI S., *Etica e Natura*, Roma-Bari: Universale Laterza, 1995. Si veda anche la rubrica bibliografica curata in *Medicina e Morale* da P. Vitale e M.B. Fisso a partire dall'anno 1992 con il titolo *Etica e Ambiente*.

⁹⁵ Sulla posizione cattolica in fatto di ecologia ed etica dell'ambiente vedi PRZEWOZNY B.J., *Il problema ecologico*, in AA.VV., *L'Uomo misura dello sviluppo. Per una lettura della "Sollicitudo Rei Socialis"*, Quaderni dell'Osservatore Romano, 1992, 7: 81-89 e inoltre il Messaggio di Giovanni Paolo II per la Giornata della Pace 1990 dal titolo *Pace con Dio Creatore, Pace con tutto il Creato*.

alla ripartizione delle risorse per la sanità e della sensibilizzazione politica alla cooperazione con i paesi in via di sviluppo⁹⁶.

Questi nuovi ambiti della Bioetica si aggiungono a quelli già riconosciuti: sanità, ricerca scientifica, sperimentazione biomedica⁹⁷.

Il problema della fondazione

Dobbiamo dunque prendere atto, con soddisfazione e senso di responsabilità, di questa crescita *estensiva* della bioetica, che si istituzionalizza, si concretizza nel biodiritto e informa il pensiero ecologico e addirittura presume di dire una parola importante sul concetto stesso di democrazia. Dobbiamo però altrettanto chiaramente riconoscere che sul piano del pensiero fondativo navighiamo in un insieme di teorie fra loro difficilmente compatibili e che spesso addirittura abdicano di fronte ad ogni ipotesi di fondazione oggettiva e universale. Ciò è più che mai preoccupante se si pensa che i comportamenti in ambito bioetico e bioecologico esigono la loro validità universale pena la loro vanificazione. “Predicare la morale è facile, fondare la morale è difficile”, ricordava già il filosofo Schopenhauer⁹⁸. In uno studio recente R. Dell’Oro sottolinea l’attuale situazione della bioetica in rapporto alla istanza fondativa in un articolo del 1995 che parla significativamente del superamento della bioetica americana⁹⁹.

La prima sistematizzazione dei principi della bioetica, come tutti sanno, è offerta negli Stati Uniti con il cosiddetto “Principismo”. Esso nasce, come ricorda l’autore ora citato, dall’incontro di due teorie etiche: quella utilitaristica e quella deontologica. Queste due teorie presuppongono il c.d. “non cognitivismo” e la validità della c.d. *legge di Hume*: dal punto di vista morale un’azione non può essere definita in se stessa, rispetto al suo valore intrinseco, noi diremmo oggettivamente, né è possibile costruire una scienza etica a partire dall’osservazione dei fatti; fatti e valori hanno un’origine diversa: i fatti esistono fuori del soggetto, i valori sarebbero attribuiti dal soggetto.

Secondo la teoria utilitarista “il criterio morale di un’azione è misurato su un parametro unico: il principio di utilità; buona è quella

⁹⁶ Riportato da VON ENGELHARDT D., *Sulla sistematica e sulla storia dell’etica medica*, in ID., (a cura di), *Etica e Medicina* Milano: Guerini Associati, 1994. L’articolo si rivela ricco di interesse sul tema dell’etica medica e della fondazione del pensiero etico.

⁹⁷ Comitato Nazionale Italiano per la bioetica, *Bioetica e formazione nel sistema sanitario*, Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per l’informazione: l’Editoria, Roma 7.09.1991. Russo G., *Pedabioetica*, “Bioetica e cultura”, 1992, 1/2, p. 171-196.

⁹⁸ Riportato da VON ENGELHARDT, *Sulla sistematica e sulla storia dell’etica moderna*, Guerini e Associati 1994. Articolo ricco d’interessanti associazioni.

⁹⁹ DELL’ORO R., *Antropologia ed etica; Oltre la bioetica americana*, Rivista di teologia Morale 1995, 106: 203-220. L’autore è ricercatore al *Centre for Clinical Bioethics* della *Georgetown University*, Washington D.C., uno dei Centri principali della “bioetica americana”.

azione capace di massimalizzare il bene per il maggior numero di persone” (R. Dell’Oro). La bontà di un’azione così si può misurare dalle sue conseguenze¹⁰⁰. Nella tradizione propria dei rappresentanti più autorevoli dell’utilitarismo (Bentham, Stuart, Mill) la positività delle conseguenze viene concepita in rapporto ad un risultato edonistico: assenza del dolore, presenza del piacere e della felicità. Più recentemente con Singer la stessa obbligazione e la soglia morale del rispetto dell’essere vivente si fondano sulla capacità di questi di sentire o no il dolore e il piacere¹⁰¹. Giustamente è stato sottolineato il carattere doppiamente riduzionista di questa teoria etica: da una parte il bene viene ridotto a piacere, d’altro canto bene e male vengono valutati in rapporto alla oggettività dei risultati a prescindere dalla partecipazione intenzionale del soggetto. L’etica utilitarista è stata definita un’etica senza soggetto¹⁰².

La teoria deontologica a prima vista si presenta con una fondazione diversa, perché essa si riferisce, sia nella formulazione kantiana sia in quella più recente di Rawls, sulla razionalità e universalità e si concretizza nell’obbligo di trattare l’uomo sempre come fine e mai come mezzo. È ovvio che, nonostante la nobiltà di questa istanza, una volta sganciata dal riferimento religioso e metafisico, questa norma rimane astratta e difficilmente può giustificare divieti assoluti o, comunque, concretizzati nella obbiettività. Si renderà necessario perciò il riferimento alla mediazione di ulteriori principi.

Nel passaggio dalle teorie ai principi i primi autori americani della bioetica, Beauchamp e Childress, come sappiamo, hanno proposto i quattro principi fondamentali: il rispetto dell’autonomia, il principio di non maleficenza, il principio di beneficenza e il principio di giustizia. Da questi principi che si intendono validi *prima facie* scaturiscono ulteriormente delle regole: veracità, privacy, confidenzialità, fedeltà. Nel risolvere i singoli casi principi e regole, tuttavia, dovranno essere chiamati a concorso attraverso un’ulteriore operazione di mediazione, quella del *bilanciamento*, perché nelle situazioni concrete il più delle volte vengono implicati simultaneamente.

La metafora della bilancia, offerta da W.D.Ross, introduce lo spazio ampio per la relativizzazione della soluzione morale. La risol-

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 205-208. L’autore si riferisce agli esponenti della c.d. bioetica americana, soprattutto a BEAUCHAMP T.L. e CHILDRESS J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, New York: Oxford University Press, 1989 per quanto riguarda la bioetica dei principi; mentre per quanto riguarda le teorie utilitariste si riferisce a BRANDT R.B., *A Theory of the Good and the Right*, Oxford: Clarendon Press, 1981 e a HARE R.M., *Moral Thinking, its Level, Method and Point*. Per la teoria deontologica viene richiamato l’autore: ROSS W.D., *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press, 1930 e dello stesso autore *The Foundations of Ethics*, Oxford: Clarendon press, 1939.

¹⁰¹ SINGER P., *Practical ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; ID., *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*, New York: Review-random house, 1975.

¹⁰² DELL’ORO, *Antropologia ed etica*, pp. 206-207.

tanza è che si ricade sull'etica della "misura" o su quella dell'autonomia¹⁰³.

Basta ascoltare quanto afferma lo stesso Beauchamp: "Doveri come, per esempio, la beneficenza, la fedeltà, il dovere di riparare un danno causato, non sono doveri assoluti, perché possono essere superati (*overridden*) da altri doveri più forti in alcuni casi.... Perciò il dovere che si impone in una situazione concreta è determinato dal bilanciamento (*balance*) del peso rispettivo dei doveri *prima facie*, in genere. Si potrebbe dire che i doveri *prima facie* contano sempre anche quando non prevalgono"¹⁰⁴.

La bioetica si è configurata così in questa impostazione come una funzione regolativa dei contrasti sociali possibili, centrata sulla valutazione delle conseguenze delle azioni e non già sulla loro scaturigine soggettiva e molto meno sul valore intrinseco dell'atto morale.

L'autore citato, Dell'Oro, fa notare giustamente che questa situazione ha portato al prevalere del principio di autonomia del paziente sugli altri principi e all'introduzione sempre più forte delle considerazioni economiche nei processi decisionali in medicina: una volta relativizzato il concetto di bene/male in rapporto ai principi di benevolenza/maleficenza, il tutto viene deciso in base alla valutazione autonoma del soggetto coinvolto e sulla base delle conseguenze socio-economiche delle scelte.

Una corrente di pensiero che fa capo a T.Hengelhardt propone, come sappiamo, il *contrattualismo* come criterio fondante nell'ambito dell'etica pubblica. Tale criterio intersoggettivo verrebbe, secondo l'autore, a originare e ad esprimere una comunità etica costitutiva della validità dell'atto morale. Sarebbe eticamente valido nell'ambito dell'etica pubblica ciò che è frutto del consenso. Il criterio roussoiano della democrazia liberale si trasferisce nel regno dell'etica, che rimane perciò sempre soggettiva e relativa, anche se la soggettività è al plurale e la relatività va negoziata continuamente¹⁰⁵.

Non è difficile constatare, specie se si pensa alle conclusioni cui giunge questa teoria etica, che al fondo della consensualità ispirata dagli interessi delle parti, soggiace ancora l'utilitarismo nudo e crudo in quanto il consenso è espresso sulla base degli interessi della comunità¹⁰⁶. Ma quello che è terribile in questa teoria è la conseguente definizione del soggetto morale: il soggetto morale sarebbe soltanto colui che partecipa al contratto ed esprime il consenso.

¹⁰³ *Ibid* ..., p. 208.

¹⁰⁴ BEUCHAMP, CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 52.

¹⁰⁵ ENGELHARDT H. T., *The Foundations of Bioethics*, New York: Oxford University Press, 1987. (trad. it. *Manuale di Bioetica*, Milano: Il Saggiatore, 1991).

¹⁰⁶ Il concetto di "interesse" come base giustificativa della scelta morale viene riproposto anche da altri autori come DWORKIN R., *Life Dominion*, London: Harper Collins, 1993 (trad. it. *Il dominio della vita. Aborto, Eutanasia e Libertà Individuale*, Milano: Edizioni di Comunità, 1994).

Vengono eliminati dal regno della soggettività personale non solo i feti e gli embrioni, ma anche i bambini prima dell'uso della ragione, i malati mentali cronici e così via. Né basta dire che, poi, nella morale privata e religiosa ognuno potrà avere scale di valutazione diversa e che esiste una differenza tra etica pubblica e morale privata, per correggere questo relativismo utilitaristico e selettivo che è proprio del contrattualismo.

Ammesso e non concesso che si possa fare una distinzione così radicale, è proprio nell'ambito dell'etica pubblica che diventano più rilevanti il relativismo, la disuguaglianza valutativa e la carenza di un criterio di giustizia.

Dell'Oro sintetizza così il suo giudizio sull'etica nord-americana: "Il limite fondamentale di tale impostazione sembra la perdita di un criterio veritativo ultimo per l'etica, la rinuncia a pensare la correttezza (rightness) delle singole soluzioni sullo sfondo di un criterio di moralità (goodness) che è il bene stesso. Un'etica senza verità finisce per ridursi ad una sorta di strategia pratica, dove il criterio morale viene sostituito da quello politico e l'argomentazione razionale serve soltanto come strumento di legittimazione ideologica"¹⁰⁷.

Non potremmo certo dare un giudizio più benevolo verso le varie teorie etiche fondate sul positivismo logico, in cui il valore dell'argomentazione viene fondato soltanto nella coerenza interna della teoria a prescindere dalla giustificazione di partenza e dai contenuti della scelta. Gli orizzonti di intersoggettività intergenerazionali proposti dall'etica della comunicazione in Germania con Apel e Habermas possono offrire una premessa di ampio respiro per la ripresa del discorso fondativo, ma questo rimane da "fondare" e da ricercare in una antropologia più compiuta¹⁰⁸.

Non si deve pensare che la ricerca di verità forti in ambito etico minacci la democrazia e lo spirito di tolleranza¹⁰⁹.

Al contrario si deve pensare che "il suddito ideale del regime totalitario non è il nazista convinto, ma l'individuo per il quale la distinzione fra realtà e finzione, fra vero e falso non esiste più"¹¹⁰. La democrazia esige che ogni proposta sia sostenuta da una porzione di verità e che tutti siano impegnati a scoprire e promuovere la dignità dell'uomo, dignità presente in ogni uomo, attraverso la varietà di programmi politici e o culturali. La democrazia non deve avere paura dei limiti, anzi essa non può permanere senza porre dei limiti alle libertà individuali; limiti basati su diritti non contrattabili, primo fra tutti il diritto alla vita senza del quale lo stesso diritto alla libertà viene ad

¹⁰⁷ DELL'ORO, *Antropologia ed etica*, p. 210.

¹⁰⁸ GRACIA, *I diritti in sanità*, pp. 40-41.

¹⁰⁹ ARENDT H., *Le origini del totalitarismo*, Milano: Edizioni di Comunità, 1967: riferito da BELARDINELLI, *Con quale liberalismo*, Studi Cattolici 1995: 351.

¹¹⁰ BELARDINELLI, *Con quale liberalismo*, p. 350.

essere tolto e soppresso. E se la democrazia deve avere come mèta la realizzazione del bene comune, oggi questa nozione non può non avere anche “la funzione di porre dei limiti alla disponibilità dell’uomo, alla sua volontà di dominio sulla natura esterna, sulla natura umana e sulla società, nella convinzione, come dice R. Spaemann, che una vita con questi limiti sia migliore di una senza”¹¹¹.

Quale antropologia di riferimento

Che la bioetica abbia bisogno, dunque, di ritrovare il suo fondamento nell’antropologia è ormai fuori discussione, ma è ovvio che questa antropologia, per poter fondare validamente un’etica della vita, deve contenere una verità “oggettiva” sull’uomo. Anche l’utilitarismo o il contrattualismo o il positivismo logico hanno una loro antropologia più o meno implicita o sommersa, ma la fondazione dell’eticità dell’atto e della norma in queste teorie non sta nell’umanità dell’uomo e nella verità dell’uomo ma in un fatto parziale ed esterno: la utilità. Noi dobbiamo affermare che è nella realizzazione della essenza dell’uomo, cioè nella sua verità, che si può e si deve ritrovare il criterio di valore per le scelte etiche, private e pubbliche.

Questo fatto viene fortemente riproposto a noi dalla EV, dove la vita di ogni uomo viene presentata nella sua dignità di *Imago Dei* e di appartenenza al Corpo di Cristo, alla luce della creazione e della redenzione, ma anche in relazione alla sua natura razionalmente conoscibile.

Non si dovrà disdegnare l’apporto della teologia rivelata alla bioetica, specie in ambito cattolico. Ma la stessa EV insegna che la medesima fede nella verità rivelata, che illumina l’uomo al di dentro della sua mente e della sua ragione, dovrà ricercare l’incontro con la ragione. La verità di fede non va sentita come minaccia ma come aiuto per la verità razionale: né la fede deve essere concepita come un accessorio, un cappello rispetto al vestito, per usare un’immagine di J.Guitton, né come una retta parallela rispetto alla componente filosofica, ma come una luce interiore che aumenta senza sostituire la luce della ragione, salvandola dagli smarrimenti e potenziando la sua profondità.

Con la ragione illuminata dalla fede dovremo approfondire la antropologia fondativa della bioetica scoprendo nell’uomo non soltanto il soggetto responsabile dell’atto morale, ma nello stesso tempo quella dignità ontologica che non è costruita ma ricevuta, e che pertanto rimanda al Donatore quando esplicitamente viene approfondita. L’essere umano che è fine e non mezzo, anche per la filosofia illuminista di Kant; l’essere umano che è, cristianamente e biblicamente parlando, immagine di Dio, è perciò persona umana nella sua piena dignità in forza della sua essenza e non per effetto del suo svi-

¹¹¹ Cfr. *Ibidem*, citazione riferita a p. 351.

luppo fisico o economico o per effetto della sua responsabilità sociale. La “personalità” si rende manifesta attraverso le tappe dello sviluppo e dell’inserimento sociale, ma presuppone lo statuto di persona. La persona umana, *quod est perfectissimum in rerum natura*, è anche il centro dell’universo come fine e come custode di esso¹¹².

Il pensiero europeo non può rinunciare a questa fondazione antropologico-personalistica della bioetica. Il pensiero filosofico, che si rifà a S.Tommaso ed ai personalisti più recenti, ha in questa missione fondativa -io credo- un ruolo speciale. Altre scuole come l’ermeneutica e la fenomenologia possono offrire contributi ma non sostituire le acquisizioni della metafisica. La stessa etica delle virtù che si sta diffondendo in Europa dopo i pregevoli lavori di Pellegrino e Thomasma, e dopo la crisi del concetto di “etica applicata”¹¹³, intesa come negazione della teoria; la stessa etica delle virtù ha bisogno di una fondazione di tipo antropologico-personalistica.

Ma per rispondere alle sfide, che la bioetica oggi ci pone, soprattutto in relazione all’allargamento delle sue implicazioni non più soltanto nell’ambito medico-sanitario o della ricerca biologica, ma anche sul terreno del diritto e delle istituzioni, questa antropologia personalistica di riferimento dovrà impegnarsi, a nostro avviso, ad elaborare e illuminare un solido pensiero filosofico specialmente in relazione ad alcuni modi, che mi piace chiamare “ponti” da ricostruire, perché fatti crollare nella cultura contemporanea: il ponte fra il concetto di natura e quello di persona (intendendo per natura quella razionale, ma vista in una vita di solidarietà tramite il corpo con la natura esterna alla persona), il ponte fra la libertà e la responsabilità, il ponte fra l’etica e il diritto, il ponte fra la ragione e la fede, il ponte tra l’amore e la vita.

Occorre un movimento culturale nuovo per vigore e capacità di dialogo radicato nella tradizione metafisica e solida dell’essere, l’essere della persona, l’Essere di Colui che è il vivente.

Diventa importante nell’ambito della scienza etica, in particolare quella personalistica, un lavoro di sintesi e di integrazione di natura antropologica fra i contenuti della Enciclica *Evangelium Vitae* e della Enciclica *Veritatis Splendor*, per una fondazione vera della bioetica; fondazione che sia punto di riferimento e criterio di valutazione per l’esame dei problemi e degli orientamenti che questa disciplina, la bioetica, appronta a favore di quanti sono colpiti dallo sgo-

¹¹² Cfr. VANNI ROVIGHI S., *L’Antropologia filosofica in S.Tommaso d’Aquino*, Milano: Vita e Pensiero, 1965.

¹¹³ PELLEGRINO E.D., THOMASMA D.C., *For the patient’s Good. The restoration of Beneficence in Health Care*, New York: Oxford University Press, 1986 (trad. it. *Per il bene del paziente. Tradizione e innovazione nell’etica medica*, Cinisello Balsamo 1992).

chiamati a decidere come professionisti o come legislatori sui dilemmi sempre più gravi posti dal progresso delle scienze biomediche¹¹⁴.

Per i nostri Istituti di Scienze Religiose

Da quanto è stato esposto risulta necessaria l'informazione in tema di Bioetica nell'ambito dei curricula formativi degli ISR/ISSR. Non informare adeguatamente i docenti sulle tematiche e i problemi che toccano la vita e i comportamenti della società significherebbe porli in una condizione di inadeguatezza relativamente al loro mandato che è educativo. Dobbiamo essere capaci di formare una coscienza critica rispetto a queste grandi tematiche di attualità. Abbiamo visto che sempre più numerosi e gravi sono i problemi di bioetica che irrompono nell'ambito educativo: la tossicodipendenza, l'AIDS, i comportamenti e gli orientamenti in fatto di sessualità e procreazione etc..

D'altro canto nell'introdurre questi temi è necessario agganciarli ad una visione antropologica e chiarire l'ambito della fondazione del giudizio etico: non basta registrare la diversità delle opinioni e come si dice "discutere sui fatti", bisogna in senso appropriato spingere i giovani a scoprire la prospettiva di fondo, di carattere antropologico, e presentare adeguatamente la visione personalistica che abbiamo sopra richiamato.

Poiché c'è da aspettarsi che nelle scuole medie si richieda sempre più ampiamente l'intervento di esperti esterni provenienti da Centri qualificati, come i Consultori, i Centri di Bioetica istituzionalizzati, i medici responsabili di particolari servizi sociali, è necessario avere in diocesi, o almeno in Regioni, delle istituzioni qualificate capaci di rispondere adeguatamente a questo tipo di richieste ed essere comunque presente durante queste lezioni in quanto docente di religione. Il docente di religione può suggerire temi, indicare persone ai Consigli di classe e intervenire egli stesso nella misura in cui è preparato.

¹¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica "Veritatis Splendor"*, 6.08.1993, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, (AAS 85 (1993) 880-883).



percorsi curricolari per operatori della catechesi e candidati ai Ministeri

[Schema della relazione]

Prof. SERGIO LANZA - Pontificia Università Lateranense

Premessa

1. Status quaestionis

- Esigenza di una migliore determinazione dei diversi profili nella loro identità e specificità
- Utilità e insufficienza di un trinomio diffuso: essere, sapere, saper fare;
- Interrelazioni tra formazioni spirituale, teologica, pastorale
- Scienze umane e sapere teologico

2. Requisiti

- Maturità cristiana e attitudine specifica
- competenza nel sapere della fede (che pensa se stessa, che agisce, che edifica la Chiesa e il mondo)
- competenza ministeriale specifica

3. Dimensioni

- Dimensione antropologica
- dimensione culturale
- dimensione keygmatica (biblica, dottrinale, ecclesiale: traditio...)
- dimensione pratica (ecclesiale: reddito, relazione, sociale...)

4. Articolazione curricolare generale

- Corso di base
- corso di specializzazione / approfondimento
- corsi di aggiornamento

CURRICULUM PER LA FORMAZIONE DEI CATECHISTI

Articolazioni dei profili pastorali:

1. Referente del sapere della fede nella comunità (Lettore)
2. Referente del sapere della fede nella educazione/formazione cristiana (Catechista in senso stretto)
3. Referente della educazione/formazione cristiana (Catechista in senso lato)

Il Lettore

1. Competenza nel sapere della fede:
il triennio-quadriennio I(S)SR, ridefinito e ri-articolato per quanto attiene l'area teologico-pratica e il bilanciamento delle diverse aree
2. Competenza ministeriale specifica:
 - la pedagogia della fede: originalità della pedagogia cristiana
 - le età della vita, sotto il profilo della fede e della crescita nella fede
 - le dinamiche familiari e il coinvolgimento delle famiglie nell'attività educativa cristiana
 - le dinamiche ecclesiali (RdC 200)
 - la comunicazione, i linguaggi, i metodi, gli strumenti

Il Catechista

1. Corso fondamentale:
Come acquisizione della competenza nel sapere della fede (equivalente alla scansione curricolare, ma con angolatura propria)
2. Corso di perfezionamento o di specializzazione:
Acquisizione della competenza "professionale" specifica: acquisizione delle discipline specifiche sul piano antropologico, culturale, psicopedagogico...
3. Corsi di aggiornamento:
non come attivazione rapsodica e occasionale, ma con proiezione creativa e completiva sistematica (tirocinio/laboratorio): e il luogo del "saper fare".

* Per il catechista *strictu sensu* è accentuata la competenza nel sapere della fede e nella sua comunicazione (ministero di parola); sono in evidenza le attitudini didattiche.

* Per il catechista *lato sensu* (educatore) è accentuata la competenza di carattere psicopedagogico. Sono in evidenza le attitudini alla relazione educativa, all'animazione, ecc.

CURRICULUM PER LA FORMAZIONE DELL'ACCOLITO

Identità

L'accolito come referente ministeriale della pastorale liturgica della comunità e come animatore della celebrazione.

Formazione

1. Competenza nel sapere della fede:
il triennio-quadriennio degli I(S)SR, ridefinito e ri-articolato per quanto attiene l'area teologico-pratica e il bilanciamento delle diverse aree
2. Competenza ministeriale specifica:
Il patrimonio liturgico universale e locale
Ars celebrandi:
 - le dinamiche celebrative
 - le dinamiche della comunicazione
 - il rito e il simbolo

La religiosità e la pietà popolare

Anche in questo caso, l'articolazione proposta trova modulazioni differenziate per la preparazione di specifiche competenze e funzioni pastorali che, pur non avendo figura ministeriale, si qualificano per il servizio ecclesiale. In tal caso vale proporzionalmente la configurazione articolata in corsi: fondamentale, di specializzazione e di aggiornamento, copia illustrata.

CURRICULUM PER LA FORMAZIONE DI DIACONI

Identità, un nodo irrisolto:

- due vie di interpretazione
- un dato tradizionale: il servizio della fraternità e della solidarietà cristiana
- ministero della Parola come segno di una indissolubile reciprocità

Itinerari formativi

1. Competenza nel sapere della fede
il triennio-quadriennio degli I(S)SR, ridefinito e ri-articolato per quanto attiene l'area teologica e il bilanciamento delle diverse aree
2. Competenza ministeriale specifica
La dottrina sociale della Chiesa
Questo itinerario formativo può anche essere realizzato, in forma più sintetica (e in qualche modo esposta al rischio della riduzione) secondo la scansione sopra proposta, che, nel caso specifico, si configura come sopra:

- a. **Corso fondamentale:** come acquisizione della competenza nel sapere della fede (equivalente alla scansione curricolare, ma con angolatura propria)
- b. **Corso di perfezionamento o di specializzazione:** acquisizione della competenza “professionale” specifica: dottrina sociale della Chiesa: nella sua identità, nei suoi riferimenti normativi, nella sua elaborazione criteriologica e operativa (profetica)
- c. **Corso di aggiornamento:** non rapsodico e occasionale, ma come proiezione creativa e completiva, sistematica (tirocinio/laboratorio): è il luogo del “saper fare”.



Possibili percorsi curricolari per operatori caritas, volontariato, enti "no profit"

Prof. ANTONIO MASTANTUONO
Docente alla Pontificia Facoltà di Teologia dell'Italia Meridionale

Una chiesa locale all'ISR chiede "la formazione di competenti servitori per i diversi ambiti della sua vita pastorale, mediante l'acquisizione di una soda formazione dottrinale e di una qualificazione ministeriale e professionale".¹¹⁵

Volendo tradurre questa richiesta in scelte o itinerari formativi per quanto concerne l'ambito della "carità operosa" o del "servizio al povero", ci si incontra con una serie di problemi e di interrogativi che rilevano le difficoltà e i paradossi¹¹⁶ che accompagnano l'agire caritativo della chiesa e che mostrano i loro riflessi nell'elaborazione stessa degli itinerari.

Li raggruppiamo attorno a tre nuclei tematici:

- a. Riguardo ai soggetti/destinatari: non è indifferente parlare di operatori Caritas, di Volontariato e di Enti "no profit". Mentre sono accomunati nella richiesta della indifferibilità dell'esigenza formativa¹¹⁷, rimandano a motivazioni diverse (non tutto il volontariato attinge a motivazioni di fede), a esplicitazioni dell'agire differenti tra loro se non, addirittura, contrastanti (l'agire caritativo è improntato alla gratuità; quello degli enti "no profit" deve comunque rispettare quello del mercato o più genericamente dell'economia).
- b. Riguardo all'integrazione del ministero verso il povero nel complessivo ministero della Chiesa: verso il superamento della delega caritativa.
- c. Riguardo al ministero della Chiesa nel segno della carità ed al corpo sociale in cui si è inseriti.

Questi tre problemi, spesso intrecciati tra loro, costituiscono lo schema di ciò che andremo dicendo.

¹¹⁵ COMITATO ISR, *Gli Istituti di scienze religiose a servizio della fede e della cultura* 13, ECEI 5/1645.

¹¹⁶ G. AMBROSIO, "L'ambito della carità", in AA.VV., *Progetto pastorale e cura della fede*, Milano 1996, 131-151.

¹¹⁷ Cf. CARITAS ITALIANA, *Lo riconobbero nello spezzare il pane*. Carta pastorale, Roma 1995, in ECEI 5/2495-2551; L. PRENNA, *La solidarietà voluta formazione di base del volontariato*, Roma 1995.

L'interconnessione dell'attività caritativa con gli altri momenti del ministero della Chiesa è uno dei problemi immediatamente emergenti quando si parla di pastorale organica.

Nonostante il moltiplicarsi di iniziative che hanno caratterizzato e caratterizzano il cammino della Chiesa italiana in questo decennio¹¹⁸, c'è una marginalità paradossale che caratterizza la posizione dell'azione caritativa nella configurazione della vita cristiana. Ad una prassi caritativa di volume ragguardevole e presente nella Chiesa fin dagli inizi fa riscontro una sua considerazione entro la Chiesa che si è mantenuta per lo più sottotono. Le cause di questa presunta clandestinità dell'azione caritativa nell'insieme della vita cristiana sono, fra l'altro, da ascrivere alla mancata o debole elaborazione del suo legame organico con la missione della Chiesa. Del resto, lo spostamento di fatto dell'azione caritativa sul versante civile, quasi anello di congiunzione fra Chiesa e società, ha contribuito a indurre la persuasione di una sua esteriorità o, quanto meno, che si tratti di qualcosa di secondario e accessorio rispetto al costituirsi della Chiesa stessa.

La percezione o la denuncia del difetto di connessione tocca insieme il vissuto ecclesiale e la elaborazione teologica. La comprensione della prassi caritativa come componente costitutiva della Chiesa viene meno progressivamente. Ma già con la Chiesa post-costantiniana ha luogo lo scostamento della "diaconia" dal tessuto comunitario e la sua configurazione come dovere morale. In area protestante è sintomatica la diversa sorte della cura per chi soffre per malattia o per povertà (*Fur-sorge*) e della cura pastorale individuale (*Seel-sorge*): la prima si è sviluppata ai margini o al di fuori della istituzione ecclesiastica; la seconda, invece, è stata assunta come profilo specifico del vissuto ecclesiale. L'aporia di fondo è innescata dalla persistenza dell'alibi diaconico, dove la delega di fatto dell'azione diaconica a gruppi specificamente dedicati si salda con la refrattarietà delle comunità ad assumere in proprio tale compito.

La medesima difficoltà è percepibile in area cattolica dove è pure riscontrata una manifesta sproporzione fra il volume di risorse impegnate nei settori catechistico e liturgico e gli investimenti nel settore caritativo e assistenziale. Dal canto suo la teologia è piuttosto parca nel suo interessamento per la problematica caritativa. In particolare vi è uno squilibrio fra la tematizzazione del rapporto Chiesa-Parola di Dio e di quello Chiesa-Sacramenti, fatti oggetto di scavo sufficientemente approfondito, e l'esplorazione del rapporto Chiesa-carità, appena accennato.

L'integrazione del ministero verso il povero nel complessivo ministero della Chiesa è perseguita lungo due direttrici. Su un primo

¹¹⁸ Ricordiamo il convegno unitario celebrato ad Assisi nel 1992 2 promosso dall'Ufficio Catechistico, dall'Ufficio Liturgico e dalla Caritas. Cf. AA.VV., *Annunciare celebrare testimoniare. Il Vangelo della carità in una pastorale organica*, Bologna 1993.

versante le risorse sono attinte al teorema teologico delle “funzioni” della Chiesa. Su un altro versante si esplora la correlazione tra “diaconia” e “koinonia”. Il primo percorso si confronta tematicamente con l’articolazione del ministero della Chiesa. Nel secondo emergono le questioni relative alla figura della Chiesa capace di fungere da contesto adeguato per l’azione caritativa.

Le funzioni di Chiesa sono solitamente citate in forma ternaria, ma con formulazione diversificata. Nel contesto italiano è proposto l’insieme di “liturgia, catechesi, carità”, ripreso poi nella terna “parola, sacramento e testimonianza”, a significare l’esigenza di una “catechesi permanente e integrale”, di una “celebrazione liturgica viva e partecipata”, di una “testimonianza di servizio attenta e operosa”, con la conseguente “osmosi” da propiziare fra queste tre dimensioni della missione della Chiesa. Se da un lato deve essere riconosciuta la continuità che intercorre fra le “funzioni” della Chiesa, che ne impedisce la reciproca separazione, dall’altro assumono particolare rilevanza le connessioni tra “annuncio” e “diaconia”, tra “diaconia” e “liturgia”. “Annuncio” è già “diaconia” e “diaconia” è già “annuncio” che, sotto un certo profilo, rende credibile l’“annuncio”. Il comando missionario di Cristo formula un compito di “annuncio”, ma sottintende anche la sua istanza diaconica. “Annuncio” e “diaconia” sono contestualmente testimonianza della fede che è attiva nell’amore. E poiché la diaconia nel nome di Gesù diventa accessibile solo nell’orizzonte dell’“annuncio”, esiste una relativa precedenza della testimonianza della parola sulla testimonianza dei fatti. La comprensione del ministero della Chiesa come grandezza unitaria e in sé coerente esige per altro che, oltre i singoli elementi e loro corrispondenze, sia guadagnata una visione differenziata dell’insieme e se ne rintracci l’architettura interna. Alle tre funzioni fondamentali deve essere ascritta uguale dignità o, meglio, esse godono di “pari originarietà”. Ne consegue una tensionalità del rapporto. Se sul piano storico può avere plausibilità una eventuale prevalenza situativa della diaconia, nell’ordine della fondazione, “annuncio del vangelo” e “liturgia” costituiscono il presupposto dell’amore fraterno.

La difficoltà di restituire la specifica coerenza del ministero della Chiesa affiora pure a proposito del rapporto fra “diaconia” e “koinonia”. In prima battuta la posizione della correlazione dice il rifiuto della separatezza, all’interno della comunità cristiana, fra vita comunitaria e impegno caritativo. In positivo, si afferma il convincimento che l’azione a favore dell’uomo nel bisogno è affare della comunità cristiana in quanto tale. In linea di principio, dunque, la comunità cristiana è il soggetto della “diaconia”. Perché lo sia anche di fatto, è necessario che la comunità riformuli la sua figura. È questo, del resto, l’insegnamento che si ricava dalla storia dell’azione caritativa: l’istituzione di un effettivo agire diaconico ha come sua ricaduta

una riforma delle strutture di Chiesa, nella direzione di una figura comunitaria di questa.

L'iscrizione del ministero del povero entro il ministero della Chiesa pone in circolo non poche problematiche. A dirimere la complessità interviene anzitutto la persuasione attinta al patrimonio della fede che dice della valenza peculiare di Parola e Sacramento nella edificazione della Chiesa e della loro indissociabilità. Poiché la Chiesa intende se stessa come Chiesa della Parola e del Sacramento, il recupero tematico della loro unità singolare, al di là delle incrostazioni che possono esservi insinuate storicamente, ridà i tratti portanti del ministero della Chiesa. Nel servizio alla Parola e al sacramento la Chiesa tiene viva la notizia della carità di Dio. Contestualmente, la riaffermazione di differenziazione e struttura unitaria del ministero stesso esclude ogni visione giustappositiva o monopolizzante dei momenti in cui si esprime. In particolare, la notizia dell'amore di Dio si annuncia pure nel gesto "caritativo" compiuto "per amore di Dio".

L'attenzione alle condizioni storiche di esercizio della carità e quindi del ministero della Chiesa verso il povero deve anche tener presente la complessità dei rapporti interumani. Si danno modalità diverse di rapporto dell'uomo con l'altro uomo. Sono relazioni immediate di incontro di persona a persona e sono relazioni mediate dai ruoli assegnati nella società. L'altro cui si è legati dal vincolo interumano assume di conseguenza profilo – per dirla con P. Ricoeur – di *prossimo* o figura di *socio*¹¹⁹. Nel rapporto interumano le relazioni "brevi" di persona a persona interferiscono di continuo con le relazioni lunghe attraverso le istituzioni sociali. La loro opposizione non costituisce che un momento del rapporto interumano. Ricondurle alle sfere contrapposte del privato e del pubblico non è risolutivo, dal momento che fra questi due ambiti dell'umano intervengono connessioni molteplici. Fra comunità e società si dà opposizione non più di quanto deve essere riconosciuta la coincidenza. L'opposizione di *prossimo* a *socio* non è allora che una possibilità, e nemmeno la più significativa della dialettica storica di carità. A sottendere le differenti relazioni dell'uomo con l'altro vi è una unità di intenzioni, informata dalla carità. È la medesima carità che dà senso sia all'istituzione sociale sia all'avvenimento dell'incontro personale. Il suo esercizio investe pertanto l'istituzione sociale non meno della cura per i rapporti personali.

Il ministero della Chiesa nel segno della carità deve conseguentemente farsi carico del corpo sociale e delle sue figure istituzionalizzate non meno che del rapporto personale. La cura per l'altro, colto sotto il profilo della prossimità nella concretezza della situazione, implica e chiede la cura per l'istituzione. In particolare, la disponibili-

¹¹⁹ Cf. P. RICOEUR, *Il socio e il prossimo*, in *L'amore del prossimo*, Alba 1958, 238-251.

lità a prendersi cura del bisogno dell'uomo deve estendersi al tessuto sociale entro cui il bisogno emerge, mettendo in luce la distorsione della trama dei rapporti interumani. I problemi personali, perciò, ben presto non possono essere disgiunti dalle questioni di struttura sociale. Il ministero della Chiesa verso il povero chiede che la Chiesa espliciti anche una funzione "critica" nei confronti della società: esercizio della carità è, insieme, impegno per la giustizia. Con l'esigenza di elaborare criticamente e in modo puntuale la differenza e correlazione di "giustizia" del "Regno di Dio" e "giustizia" nei suoi assetti storico-civili. In questa luce si comprende la dimensione "profetica" della "diaconia".

A fronte del volume di problematiche sviluppate dall'argomento caritativo, la teologia sembra segnare un certo ritardo. L'esilità e il carattere ancora iniziale del supporto teologico all'impegno caritativo della Chiesa inducono a ritenere che quello tra "carità operosa" e teologia sia un incontro mancato, almeno fino a tempi recenti¹²⁰. I percorsi paralleli hanno prodotto una indifferenza della teologia accademica nei confronti della tematica caritativa e, sull'altro versante, un quadro di pensiero circa l'azione caritativa elaborato negli ambienti direttamente interessati alla pratica caritativa.

In area cattolica l'appello per un impegno della teologia in campo caritativo data da tempo. Ma è mancata quella risonanza nella teologia che in quegli stessi anni iniziavano ad ottenere il movimento liturgico e il movimento catechistico. Ancora di recente si registra il perdurare di una sostanziale latitanza dell'interesse teologico per l'azione caritativa.

L'elaborazione teologica della materia caritativa suppone che siano soddisfatte alcune condizioni. Si tratta di rendersi avvertiti del livello "in un certo senso trascendentale" cui si pone il tema "carità" nella metodologia della teologia sistematica e della necessità di articolare correttamente il rapporto tra dimensione escatologica e dimensione storica della Chiesa. Una scienza della *caritas* non può limitarsi a dire cosa sia sempre la *caritas* ecclesiale, derivando i suoi asseriti da una ecclesiologia meramente essenziale, ma deve assumere funzione

¹²⁰ A testimonianza ricordiamo, per l'ambito italiano, alcune pubblicazioni: AA.VV., *Diaconia della carità nella pastorale della Chiesa locale*, a cura di P. DONI, Padova 1985; AA.VV., *De Caritate Ecclesia. Il principio amore e la Chiesa*, a cura dell'ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, Padova 1987; AA.VV., *La carità e la Chiesa*, a cura del SEMINARIO DI BERGAMO, Casale Monferrato 1988; AA.VV., *La carità. Teologia e pastorale alla luce di Dio-Agape*, a cura del PONTIFICIO ISTITUTO PASTORALE DELLA UNIVERSITÀ LATERANENSE E CARITAS ITALIANA, Bologna 1988; AA.VV., *Carità e politica. La dimensione politica della carità e la solidarietà nella politica*, a cura di F. MARINELLI e L. BARONIO, Bologna 1990; AA.VV., *Il Vangelo della carità per le nostre chiese*, a cura di CARITAS ITALIANA, Bologna 1992; AA.VV., *La Carità e la Chiesa. Virtù e ministero*, Milano 1993; AA.VV., *Il vangelo della carità per la Chiesa e la società*, a cura di A. MONTAN, Bologna 1994.

critica nei confronti delle realizzazioni pratiche dell'azione caritativa della chiesa e farsi carico della funzione profetica di progettarne forme sempre nuove di attuazione. L'assunzione del vissuto storico le è indispensabile.

La trattazione della materia caritativa rientra perciò propriamente nella teologia pratica. In particolare la disciplina caritativa sarebbe da intendersi come "cosmo-logia teologico-ecclesiologica"¹²¹. Ogni atto che miri ad una interumanità "doverosa" è da riconoscere alla comprensione di questa disciplina. Suo compito diventa la riflessione circa il rapporto della Chiesa con il mondo, visto come opera dell'uomo; luogo dove l'uomo esercita la propria responsabilità nei confronti di se stesso, ormai non più difeso da limiti imposti dalla natura.

È interessante notare che in area protestante alla scienza diaconica è proposto il compito di promuovere una "teologia diaconica". Il lavoro teologico, cioè, deve essere sollecitato a lasciare i luoghi fidati del campo ecclesiastico per coinvolgersi nelle problematichità e insicurezze della vita. La teologia manifesta in tal modo la propria qualità "universale", poiché diventa un pensare insieme con tutti e per tutti. Dimostra anche la sua qualità intensiva, dal momento che cerca il proprio inveramento nel "caso serio" e scopre il carattere rischioso della decisione.

C'è anche discussione circa la qualità della incidenza della riflessione teologica sulla effettiva riformulazione dei comportamenti ecclesiali nella linea del compito "diaconico". In termini più ampi, si riaffaccia il problema del rapporto tra pastorale e teologia.

3. Quale operatore?

Segno e attuazione della prossimità cristiana, l'agire caritativo è impegnato a superare l'autoreferenzialità. La pratica caritativa non insegue gratificazioni personali o per l'istituzione ecclesiastica. Neppure si propone primariamente come veicolo di annuncio del messaggio cristiano. Ardisce piuttosto sperare di proporsi nella più sincera gratuità.

Su una trama interiore si sviluppa la molteplicità degli interventi caritativi. La diversità delle forme e dei volumi di impegno risponde alla varietà delle situazioni e alla loro diversa lettura da parte della comunità cristiana. In ogni caso, l'individuazione delle aree di competenza dell'azione caritativa è il risultato di una decisione storica e non è enunciabile in linea di principio.

Momento della missione della Chiesa, la cura del povero è propria della comunità ecclesiale nella sua interezza. Ma l'appartenenza di principio chiede di essere svolta nelle sue determinazioni.

Abbiamo, in questi ultimi anni, assistito alla crescita di una pressione perché il ruolo del ministero verso il povero nell'insieme

¹²¹ B. SEVESO, "Il ministero della Chiesa verso il povero", in AA.VV., *La carità e la Chiesa. Virtù e ministero*, cit. 158.

della vita ecclesiale ricevesse una più puntuale messa a fuoco. La ragione dello sbilanciamento – altrove già evidenziato – nei confronti delle aree della catechesi e della liturgia è forse rinvenibile nel sostanziale affidamento dell'attività caritativa a soggetti esplicitamente dedicati. La cura del povero non è assunta dalla comunità in quanto tale se non in situazioni eccezionali o per aspetti particolari. Nella normalità quotidiana la competenza caritativa è lasciata a corpi separati: gruppi religiosi, associazioni, enti ecclesiastici che operano in modo specialistico nell'area del caritativo. Spingono in questa direzione l'esigenza obiettiva di una certa professionalità, necessaria per muoversi correttamente in questo campo e la consapevolezza del forte impegno motivazionale e di energie che vi è richiesto.

Si pone, dunque, come compito, l'istituzione e la corretta strutturazione del rapporto di comunità cristiana e cura per il povero. Nel senso che la buona composizione di vita ecclesiale e attenzione caritativa non è già data nella natura delle cose e, d'altra parte, la loro coniugazione adeguata è obiettivamente esigita per l'autenticità stessa dell'una e dell'altra ed è quindi da guadagnare. Il riconoscimento della relazione di intrinseca pertinenza reciproca prospetta la cura per il povero non come aggiunta ulteriore e opzionale che si sovrappone in un secondo tempo ad una figura di comunità già per sé formata, ma come sua componente costitutiva. «Ciò non deve essere inteso in senso esclusivistico, ma neppure stemperato in una vaga ispirazione. Segnala, invece, il compito teologico-pastorale di operare in ogni tempo della Chiesa il discernimento critico e progettuale capace di dare a tale istanza figura concreta ed efficace. Infatti l'obiezione che oppone l'impossibilità di determinare forme e strutture dell'azione ecclesiale di solidarietà operosa già "dentro" l'enunciazione del principio della carità è speciosa e non riduce la valenza teologica e la portata costitutiva di tale azione. Essa appartiene all'essenza stessa della vita cristiana ed ecclesiale, anche se le sue figure operative pertinenti devono essere determinate nelle concrete condizioni storiche e culturali: è il compito del *sensus fidelium*, dell'approfondimento teologico, della decisione magisteriale».¹²²

E la comunità cristiana è vista realizzarsi nella sua interezza nel gesto caritativo, come sua concrezione. Non l'indifferenza reciproca e neppure l'assorbimento dell'una nell'altro, ma la loro articolazione come totalità e momento indica la direzione in cui procedere.

4. Quale formazione? ISR e percorsi curricolari

La problematicità a cui si faceva riferimento all'inizio ritorna anche quando si voglia concretamente tracciare degli itinerari curricolari: da un lato si avverte la "suggestione" di raccogliere la sfida di

¹²² S. LANZA, "Linee pastorali per la formazione di una comunità cristiana soggetto di evangelizzazione e di testimonianza della carità", in AA.VV., *Il vangelo della carità per la Chiesa e per la società*, cit., 175.

ricepire la carità come chiave ermeneutica della teologia¹²³ e di “riscrivere” alla sua luce i vari trattati teologici..., ma ci sembrava di chiedere ad un ISR un compito che va oltre le sue possibilità; dall’altro vi è la necessità di trovare un coordinamento e progettare una metodologia d’insieme fra gli operatori nelle tre dimensioni costitutive dell’essere chiesa: per essere forma dell’agire cristiano e farsi progetto e prassi effettiva della comunità ecclesiale, la carità cristiana non può esprimersi e realizzarsi se non in relazione stretta con l’evangelizzazione e la celebrazione.

Quale scelta allora?

Tenendo conto delle indicazioni della *Nota* del 1993, conservando per ogni area il monte-ore assegnatole, abbiamo inserito nelle aree comuni sia all’indirizzo pedagogico-didattico che agli indirizzi pastorale-ministeriali (catechesi, liturgia...) un corso “caratterizzante”, concentrando nell’area delle discipline di indirizzo e di quella metodologica seminariale il grosso dei corsi specifici.

1. AREA FILOSOFICA (10 credit)

- _____
- Linee per una “filosofia del perdono”

2. AREA SCRITTURISTICA (12 credit)

- _____
- L’amore del prossimo nel Nuovo Testamento

3. AREA TEOLOGICA (20 credit)

- _____

4. AREA MORALE (8 credit)

- _____
- Dal dono all’elemosina: sviluppo storico della dottrina.

4. AREA STORICA (7 credit)

- _____
- Le figure della carità all’interno della storia della Chiesa locale

5. AREA DELLE SCIENZE UMANE (6 credit)

- _____
- Lettura e analisi dei processi di sviluppo sociale: la povertà, le nuove povertà, i meccanismi politico-economici che le pro-

¹²³ Cf il volume AA.VV., *La carità. Teologia e pastorale alla luce di Dio-Agape*, cit.

ducono.

- L'analisi dei bisogni presenti nel proprio territorio.
- Dinamiche e processi di lavoro di gruppo.

6. AREA DISCIPLINE DI INDIRIZZO (6 credit)

- La dottrina sociale della Chiesa: come ermeneutica, come germinale progettualità e come metodologia d'azione.
- La nascita e lo sviluppo del Welfare State, le sue modificazioni con tutto ciò che si riferisce al "terzo sistema" e il crearsi dei nuovi scenari internazionali.
- Il volontariato: il suo ruolo nella comunità cristiana.
- La Caritas (nelle sue varie articolazioni: nazionale - diocesana - parrocchiale) come strumento pedagogico.

7. AREA METODOLOGICA E SEMINARIALE (3 credit)

- Metodologie di lavoro per progetti in materia di interventi sociali sia curativi che preventivi, ricercando l'interazione con gli altri soggetti presenti sul territorio.
- A titolo esemplificativo: cooperazione sociale, micro-imprenditoria, commercio equo e solidale..
- Struttura e funzionamento di strumenti di analisi sul territorio (es. Osservatorio delle povertà).



Li Istituti di Scienze Religiose e le istanze emergenti all'interno della Pastorale Familiare

Prof. GIANCARLO GRANDIS
ISSR di Verona per operatori della pastorale familiare

Questa breve relazione ha più la forma della comunicazione e intende rispondere – in maniera, spero, sufficientemente articolata – ad una domanda che può essere sinteticamente così formulata: *quali istanze provengono oggi dalla Pastorale Familiare in ordine alla formazione teologica degli operatori pastorali, obiettivo, questo, che rientra tra le finalità degli Istituti di Scienze Religiose?* (ISR)¹²⁴. Il contesto – a partire dal quale cerco di costruire la risposta – evidentemente è *specifico*, rispetto all'intera azione pastorale della Chiesa¹²⁵, e

¹²⁴ Il presidente del Comitato per gli ISR, Mons. Ambrosanio, presentando la nota illustrativa *Gli Istituti di scienze religiose a servizio della fede e della cultura* a distanza di otto anni dalla pubblicazione della nota pastorale della CEI su *La formazione teologica nella Chiesa particolare* (19 maggio 1985) proponeva questo bilancio: "Ciò che rimane, comunque, sicuramente acquisito finora nell'esperienza scientifica e didattica degli ISR, è costituito dalla convinzione largamente diffusa e verificata che davvero nelle Chiese particolari gli ISR rappresentano luoghi e tempi necessari per l'intelligenza della fede, ed ancora *strumenti fortemente richiesti per operare sul territorio la necessaria mediazione razionale tra fede e cultura*" [corsivo nostro] (CEI, *Gli Istituti di scienze religiose a servizio della fede e della cultura. Nota illustrativa e normativa del Comitato per gli ISR*, Roma 29 aprile 1993, in "Enchiridion CEI", EDB, Bologna 1996, vol. 5, pp. 751-752, n. 1624).

Le finalità degli ISR, nel corso della nota, vengono più volte richiamate: "[...] creati per rispondere a molteplici esigenze formative del popolo di Dio, in particolare dei laici, *soprattutto in vista dell'assunzione di responsabilità a servizi nella comunità ecclesiale*" (n. 3); "A questa funzione essenziale [centri di studio della teologia in sensi pieno] se ne aggiungono poi altre che appartengono pure costitutivamente al ruolo della teologia nella comunità ecclesiale: [...]; *sostenere l'impegno apostolico*, con le risorse della dottrina e le indicazioni della prassi pastorale" (n. 9); "Va anzitutto detto che l'ISR è un luogo in cui si sviluppa il servizio teologico alla fede di una Chiesa particolare, rivolto in modo preferenziale ai fedeli laici/e e religiosi/e, che se ne avvalgono ai fini della propria formazione dottrinale e della *propria qualificazione ministeriale e professionale*" (n. 10); «Di principio e di fatto gli ISR vengono a caratterizzarsi come *luoghi di formazione alle dimensioni "pastorale" e "ministeriale"* [...].»

parziale, rispetto al campo di indagine della riflessione teologica. Ciò deve essere tenuto presente per una corretta recezione del mio intervento, che intende certamente evitare il rischio di enfatizzare il 'soggetto' famiglia in ambito pastorale¹²⁶, ma allo stesso tempo poter contribuire a ricercare la sua giusta collocazione sia nella riflessione teologica che nell'azione pastorale stessa, rispondendo così anche ad una istanza più ampia di quella semplicemente ecclesiale, che è una istanza sia *culturale* che *politica*: i problemi che provengono da queste due ultime istanze, infatti, sono percepiti oggi in modo assai acuto da chi opera nell'ambito della famiglia.

Vorrei tentare di elaborare una risposta alla domanda inizialmente formulata proponendo una scaletta espositiva che percorra i seguenti passaggi: 1. *La funzione 'formativa' della teologia di fronte alla accresciuta coscienza del laico della sua 'soggettività' ecclesiale e pastorale*; 2. *Il cammino della pastorale familiare in ordine al ruolo della famiglia come 'luogo unificante' della pastorale*; 3. *La formazione di operatori pastorali e il problema di una competenza specifica*; 4. *Il contributo degli ISR alla formazione degli operatori di pastorale familiare secondo il recente documento dell'Ufficio Nazionale per la Pastorale della Famiglia della CEI "Sulle orme di Aquila e Priscilla"*; 5. *Un esempio di attivazione di un corso complementare di pastorale finalizzato alla formazione di una competenza specifica in teologia del matrimonio*.

1.
La funzione 'formativa'
della teologia di fronte
alla accresciuta
coscienza
del laico della sua
'soggettività'
ecclesiale e pastorale

L'istanza, presente già nella provocazione che l'apostolo Pietro faceva ai cristiani della prima ora, di diventare in un certo senso teologi, cioè capaci di rendere ragione della propria speranza (cf 1 Pt 3,15), si traduce nei cristiani adulti di oggi, che vivono nel contesto culturale della cosiddetta postmodernità, in una invocante, anche se spesso inespressa, domanda di formazione. Tale domanda va certamente stimolata, educata e interpretata in quanto essa è alla confluenza di una complessità di situazioni in cui il laico viene a trovarsi

(n. 11) [corsivo nostro].

¹²⁵ È bene avvertire fin da ora che la Pastorale Familiare, pur essendo un settore specifico dell'intera azione pastorale della Chiesa, tuttavia essa ne costituisce anche una dimensione. Così, infatti, la intende il Direttorio di Pastorale Familiare: "[...] la Pastorale Familiare, in modo organico e sistematico, deve assumere un ruolo sempre più centrale in tutta l'azione pastorale della Chiesa, dal momento che, quasi tutti gli obiettivi dell'azione ecclesiale o sono collocati entro la comunità familiare o almeno la chiamano in causa più o meno direttamente. Sotto questo profilo, la famiglia è di sua natura luogo unificante oggettivo di tutta l'azione pastorale e deve diventarla sempre di più, sicché dovrà diventare abitudine acquisita considerare i riflessi e le possibili implicazioni familiari di ogni azione pastorale che viene promossa. La Pastorale Familiare, in altri termini, è e deve essere innestata e integrata con l'intera azione pastorale della Chiesa, la quale riconosce nella famiglia non solo un ambito o un settore particolare di intervento,

e che, a mio avviso, si possono sinteticamente riassumere in tre dimensioni fondamentali: 1. L'accresciuta consapevolezza della propria 'soggettività ecclesiale'; frutto, questo, della teologia del laicato che si è sviluppata nel post-concilio e anche di una progressiva attenzione della pastorale e della catechesi al mondo degli adulti come interlocutori principali del Vangelo; 2. L'esigenza che l'assunzione di un ruolo ministeriale nella comunità possa essere supportato da motivazioni di carattere teologico, in funzione sia della competenza che della tenuta; 3. Il bisogno di irrobustire le proprie ragioni del credere, percepite talvolta deboli o confuse o, infine, incerte nei fondamenti, allo scopo di poter entrare in un dialogo critico con una cultura caratterizzata ormai dal pluralismo ideologico.

Questo stato di cose porta chi opera nella pastorale a volgere sempre più la sua attenzione alla teologia e ai luoghi dove essa viene elaborata, non tanto per piegarla alle proprie ragioni strumentali, ma per chiedere ad essa di esprimere, oltre la 'funzione speculativa' che le è propria, anche una 'funzione pastorale', che non è poi così estranea alla sua ministerialità ecclesiale, a cui l'operatore pastorale possa far riferimento, per la propria formazione personale e in vista della efficacia e della incisività della sua azione.

In tempo di bilanci di fine millennio e di ricerca della funzione ecclesiale del lavoro teologico c'è chi auspica la riscoperta del 'ruolo culturale della teologia'¹²⁷ per aiutare l'impegno e la missione dei credenti a *inculturare* la fede in una società che fatica a confrontarsi con l'autentica trascendenza, pur mostrandosene bisognosa, ma perdendosi nei rivoli inquinati delle varie sette emergenti. Se questa prospettiva è corretta e sarà percorribile, il ruolo culturale della teologia nella formazione della coscienza adulta del credente che vive *nel mondo* sarà estremamente prezioso e auspicabile. Su questa strada la teologia non potrà non incontrarsi con la famiglia, che risulta un fattore culturale determinante nella società e un 'oggetto' interlocutore imprescindibile dell'azione evangelizzatrice della Chiesa, anzi un 'soggetto' che, in forza del sacramento, è chiamato a parteciparne vivamente¹²⁸.

ma una dimensione irrinunciabile di tutto il suo agire" (n. 97).

¹²⁶ In un confronto tra diverse aree culturali europee (francese, spagnola, tedesca, italiana), chi richiama e denuncia il rischio della pastorale familiare di richiedere alla teologia di dare troppa rilevanza teologica alla famiglia nell'ottica ecclesiocentrica di lettura, che potrebbe risultare deviante per la stessa pastorale familiare, è G. ANGELINI: cf il suo contributo in CAPRIOLI A.-VACCARO L. (a cura di), *Chiesa e Famiglia in Europa*, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 77-138.

A partire dal documento dell'Episcopato Italiano del 1969 su *Matrimonio e famiglia oggi in Italia*, che puntava subito sul soggetto famiglia sia per la recezione della lezione conciliare sul dialogo con il mondo sia per rinnovare la pastorale alla luce di quella lezione¹²⁹, la pastorale familiare ha cercato in questi decenni di ripensare i suoi contenuti e le sue strutture operative per rispondere ad una situazione sociale che stava investendo soprattutto la famiglia, incidendo e cambiando il suo tradizionale modo di vita¹³⁰ e, nel contempo, di trovare la giusta collocazione e il suo giusto ruolo all'interno dell'intera azione pastorale della Chiesa. Occorre onestamente osservare che, in questo impegno, la pastorale familiare è stata stimolata e indirizzata – più che dalla teologia, la quale del resto non ha mancato di portare un suo apporto¹³¹, anche se circoscritto – soprattutto dal magistero che ha accompagnato il suo cammino scandendone le varie tappe¹³². Tutto questo contributo ha trovato una sua sintesi nel Direttorio di Pastorale Familiare, presentato, nella Introduzione, «quasi un “vademecum” o “manuale”, affidato alle Chiese locali e, in esse, innanzitutto ai diversi operatori pastorali, per favorire un cammino più unitario e condiviso e per orientare la formazione degli stessi operatori, quale esigenza prioritaria di tutta la pastorale familiare»¹³³.

¹²⁷ Vedi Editoriale: *Teologia e il secondo millennio*, in “Rivista teologica di Lugano” 1 (1988), pp. 3-7.

¹²⁸ La *Familiaris Consortio* non ha dubbi di affermare che: “la futura evangelizzazione dipende in gran parte dalla Chiesa domestica”, sottolineando che questa sua missione apostolica “è radicata nel battesimo e riceve dalla grazia sacramentale del matrimonio una nuova forza per trasmettere la fede, per santificare e trasformare l'attuale società secondo il disegno di Dio” (n. 52).

¹²⁹ “È necessario che la famiglia divenga il centro unificatore dell'azione pastorale, superando la fase generosa, ma sporadica ed episodica, per giungere ad una fase organica e sistematica. Un certo criterio settoriale o individualistico ha finora guidato l'azione pastorale. Dovremmo passare ad un criterio che abbia per oggetto la famiglia come comunità. La famiglia deve inoltre divenire soggetto di pastorale, essendo i coniugi dotati di grazie, di carismi e d'esperienze particolari” (CEI, *Matrimonio e famiglia oggi in Italia*, n. 16).

¹³⁰ Per una visione complessiva della condizione familiare in Italia, nei suoi cambiamenti e nelle sue esigenze, di estremo interesse sono i vari rapporti sulla famiglia in Italia curati, a partire dagli anni '80, dal Centro Internazionale Studi Famiglia (CISF): DONATI P. (a cura di), *Primo rapporto sulla famiglia in Italia*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1989; ID. (a cura di), *Secondo rapporto sulla famiglia in Italia*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1991; ID. (a cura di), *Terzo rapporto sulla famiglia in Italia*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1993; ID. (a cura di), *Quarto rapporto sulla famiglia in Italia*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1995; ID. (a cura di), *Quinto rapporto CISF sulla famiglia in Italia. Uomo e donna in famiglia. differenze, ruoli, responsabilità*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1997. Cfr anche DONATI P., *Manuale di sociologia della famiglia*, Laterza, Bari 1998.

¹³¹ Cf il contributo di SCHILLEBEECKX nel suo ormai classico *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Paoline, Roma 1968, le cui tesi sono state recentemente riprese e approfondite in Italia da ROCCHETTA C., *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*, EDB, Bologna 1996.

Al termine di questo cammino, anche il vocabolario ha trovato una sua adeguata formulazione per esprimere il posto che, secondo il magistero episcopale italiano, la famiglia dovrebbe occupare nel quadro della intera azione pastorale della Chiesa. Dopo vari tentennamenti, sembra che l'espressione che può raccogliere tutta la ricerca e la presa di coscienza sia quella in cui la famiglia, sotto il profilo della pastorale familiare, viene definita "luogo unificante oggettivo di tutta l'azione pastorale"¹³⁴. Questa espressione, giudicata da qualcuno pretenziosa e frutto di una indebita estensione del ruolo della famiglia nella vita della Chiesa, non ha mancato e non manca tuttora di suscitare precise riserve sia tra alcuni studiosi di teologia che fanno fatica a riconoscerle una rilevanza teologica¹³⁵, sia anche tra non pochi operatori pastorali che non hanno recepito, o fatto attenzione, che la famiglia non è un agglomerato di credenti singolarmente presi, ma è un 'soggetto' ecclesiale, pastorale e sociale¹³⁶.

Rimane comunque reale il divario registrato dal Convegno di Palermo "tra l'insegnamento del magistero della Chiesa sulla famiglia, mai come ora così ricco ed esplicito, e la vita concreta delle persone e della famiglie che sembra procedere a prescindere da esso"¹³⁷. Questo divario appare un corollario della frattura tra *fede e vita* segnalata dal Concilio e tra *fede e cultura* denunciata da Paolo VI e più volte ripresa da Giovanni Paolo II. Questo divario, del resto, costituisce la grande sfida per il futuro della pastorale familiare chiamata ad operare per tentar di colmarlo.

Ad ogni modo, se la priorità della famiglia "per la Chiesa e per la società"¹³⁸ verrà confermata dagli sviluppi della pastorale italiana, a mio avviso, il coinvolgimento degli ISR su questo preciso ambito potrà essere duplice: *primo*, nel contribuire ad approfondire la teologia del matrimonio e soprattutto la specifica spiritualità che da tale

¹³² Per una analisi delle più significative tappe di questo cammino sollecitato dai vescovi italiani cf SERRERI S., *Matrimonio e Famiglia. Il magistero della Conferenza Episcopale Italiana (1968-1981)*, Ed. Porziuncola, Assisi 1995; SOLMI E., *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio nella Chiesa italiana*, EDC, Leumann (TO) 1990. Il Direttorio di Pastorale Familiare stesso riporta i titoli dei testi che segnano queste tappe al n. 1 della Introduzione.

¹³³ *Direttorio di Pastorale Familiare*, 3.

¹³⁴ *Idem*, n. 97.

¹³⁵ Vedi nota 3.

¹³⁶ Cf il contributo di GIULIADORI C., *La famiglia luogo unificante della pastorale*, in CEI, UFFICIO NAZIONALE PER LA PASTORALE DELLA FAMIGLIA, *Sulle orme di Aquila e Priscilla. La formazione degli operatori di pastorale "con e per" la famiglia*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, p. 149.

¹³⁷ In "Il Regno" 21/760 (1995), p. 678.

¹³⁸ "La Chiesa che è in Italia intende affermare la priorità della famiglia, fondata sul matrimonio, come soggetto sociale ed ecclesiale. Vede in essa la cellula originaria della

teologia sgorga¹³⁹; *secondo*, nell'aiutare il Centro pastorale che opera in questo settore a formare operatori di pastorale familiare che rispondano ai requisiti o ai criteri che il *Direttorio* ha così descritto: "l'operatore di pastorale dovrà comunicare la fede e l'insegnamento autentici della Chiesa sul matrimonio e la famiglia; sarà attento alle condizioni concrete in cui vivono gli uomini e le donne di oggi; inserirà organicamente la sua opera nella permanente azione educativa svolta dalla Chiesa per lo sviluppo della vocazione battesimale nelle sue diverse specificazioni; sosterrà e accompagnerà con gradualità il cammino degli sposi e delle famiglie verso la santità e li aiuterà a fare del matrimonio, al tempo stesso, il punto di arrivo e di partenza nella vita e nella missione della famiglia cristiana"¹⁴⁰. Infatti, alla formazione di tale figura di operatore pastorale non può non sentirsi coinvolta la *ricerca teologica* con il suo specifico contributo di "continuamente approfondire e illustrare i diversi aspetti del disegno di Dio sul matrimonio e sulla famiglia"¹⁴¹.

Nel Centro nel quale io opero, il problema della formazione degli operatori, insieme a quello di attivare strutture di comunicazione con territorio, è problema cruciale. Riteniamo che la difficoltà ad assimilare, da parte dei giovani che si preparano al matrimonio e degli sposi che vivono l'esperienza coniugale, tutta la ricchezza del 'Vangelo del matrimonio e della famiglia' e, inoltre, la lentezza e il ritardo della pastorale parrocchiale a investire maggiormente sul 'soggetto famiglia' abbiano tra le principali cause la penuria di figure di operatori di pastorale familiare formati. La nostra scommessa, quindi, è sulla formazione. E ci sembra, questa, la scommessa anche della Chiesa Italiana che da qualche anno ha attivato dei corsi estivi master a Fano per operatori di pastorale familiare, in collaborazione con l'Istituto Giovanni Paolo II dell'Università Lateranense, e si appresta ad attuare quel massiccio investimento nel corso master residenziale di un anno a Roma per famiglie, che partirà nel prossimo autunno.

Di fronte alle esperienze in atto, a mio avviso, sembra che si possano ipotizzare almeno tre livelli di formazione. Il primo livello potrebbe essere assolto dal Centro stesso proponendo corsi di base sui principali contenuti del Vangelo del matrimonio e della famiglia; il secondo livello potrebbe essere realizzato con il contributo degli ISR qualora abbiano la forza di farsi carico delle precise istanze che provengono da specifici settori della pastorale; infine, il terzo livello, del

società, la prima scuola di umanità, la Chiesa domestica che ha la missione di trasmettere il Vangelo della carità in modo peculiare, con l'eloquenza dei fatti. Perciò si impegna a promuovere *una pastorale organica con e per le famiglie*, secondo gli orientamenti del *Direttorio di Pastorale Familiare* della CEI, valorizzando l'apporto complementare di sacerdoti, di persone consacrate, di coppie animatrici e di gruppi ecclesiali" (CEI, *Con il dono della carità dentro la storia. La Chiesa in Italia dopo il Convegno di Palermo. Nota pastorale*, n. 37).

resto già in atto, quello di cui si fa carico in prima persona un Ateneo Pontificio qual è l'Università Lateranense in collaborazione con l'Ufficio Nazionale per la pastorale della famiglia della CEI¹⁴².

Sul tema della formazione degli operatori pastorali non si può qui non segnalare il risultato di un pregevole lavoro svolto dall'Ufficio Nazionale per la Pastorale della Famiglia della CEI, confluito in un documento dal suggestivo titolo: *Sulle orme di Aquila e Priscilla* e alla cui stesura hanno collaborato tutti gli Uffici pastorali della CEI e successivamente i corrispettivi Uffici diocesani; segno, anche questo, del progressivo affermarsi dell'attenzione alla famiglia considerata come snodo e crocevia imprescindibile di una quantità di problemi che la pastorale si trova a dover affrontare e della necessità di mettere a punto efficaci sinergie.

In questo documento, là dove si parla delle strutture a cui fare riferimento per la formazione degli operatori, vengono chiamati in causa anche gli ISR, sui quali così si esprime: "Gli Istituti Superiori di Scienze Religiose (ISSR) e gli Istituti di Scienze Religiose (ISR) sono centri di studio e di divulgazione della teologia, collegati, in genere, alle facoltà teologiche, che assolvono anche al compito di formare sul territorio (diocesi o regione ecclesiastica) gli operatori pastorali. In essi dovrà entrare ed essere sviluppata in modo stabile una specifica attenzione al Matrimonio e alla famiglia.

Anche se in molti casi non è possibile modificare la struttura degli studi, si dovrà fare ogni sforzo per tenere presente all'interno delle diverse materie e dei rispettivi corsi la tematica del Matrimonio e della famiglia"¹⁴³.

Questo testo, frutto delle più recenti acquisizioni delle problematiche familiari raccolte nel territorio italiano, contiene in maniera articolata tutte le istanze formative della pastorale familiare oggi e ipotizza anche i contenuti della formazione come base comune di conoscenze, ma che necessitano poi che "le scelte definitive circa i contenuti siano operate dalle singole realtà ecclesiali, in base alle strutture di cui dispongono e alle esigenze che il territorio esprime"¹⁴⁴.

¹³⁹ Sul tema della spiritualità familiare, in preparazione al grande Giubileo del 2000, l'Ufficio Nazionale per la pastorale della famiglia della CEI ha organizzato tre Convegni. Del primo convegno sono già disponibili gli Atti: BONETTI R. (ed.), *Cristo sposo della Chiesa sposa. Sorgente e modello della spiritualità coniugale e familiare*, Città Nuova, Roma, 1997.

¹⁴⁰ *Direttorio di Pastorale Familiare*, n. 17.

¹⁴¹ *Idem*, n. 18.

¹⁴² Il documento *Sulle orme di Aquila e Priscilla* di cui diremo al n. 4, parlando dei livelli

Da ultimo, quindi, e per concludere, vorrei allora presentare, a titolo solo esemplificativo, l'attivazione di un corso di teologia pastorale sul tema della famiglia come 'soggetto', nella realtà ecclesiale nella quale opero, frutto di una collaborazione tra il Centro Diocesano di Pastorale Familiare e l'ISSR che operano nella mia diocesi. Il terreno che ha favorito questa collaborazione mi sembra sia stato una triplice presa d'atto condivisa tra i due enti: 1. la recezione della diffusa sensibilità che la pastorale, soprattutto quella familiare, debba sempre più nutrirsi della riflessione teologica; 2. la disponibilità a collaborare insieme per dare un contributo concreto alla attuazione dell'auspicio del Vescovo, il quale, parlando nell'ultimo convegno diocesano dei 'soggetti pastorali', affermava, per la nostra Diocesi, che "Ora è certamente tempo di identificare meglio la famiglia proprio sotto il profilo del suo essere soggetto dell'azione pastorale [...]. La famiglia attende di essere davvero valorizzata in tutta la sua specifica ricchezza e in tutte le sue grandi possibilità"; 3. la risposta alle recenti indicazioni contenute nel documento *Sulle orme di Aquila e Priscilla*, di cui si è parlato sopra.

Data la natura del tema, la direzione della Scuola ha deciso che la collocazione più idonea di questa proposta fosse nel IV anno ove i diversi percorsi filosofico-teologici sarebbero stati più esplicitamente chiamati a misurarsi con le sollecitazioni della didattica e della pastorale.

Il corso, che partirà il prossimo anno accademico 1998-1999, viene così organizzato dall'ISSR d'intesa con il Centro Diocesano di Pastorale Familiare che mette a disposizione il suo contributo di esperienza e competenza e che, a sua volta, si avvale della sua struttura e del suo servizio complessivo.

I contenuti del corso, che da un lato si connette con altri contributi offerti dal piano degli studi, e dall'altro rimane aperto a ulteriori sviluppi, hanno questi titoli e prospettivamente la seguente scansione:

1. *Le mutate condizioni della famiglia oggi. Domande poste alla società e alla comunità ecclesiale* (4 ore).

2. *Una rivisitazione del messaggio biblico circa il matrimonio e la famiglia, con particolare attenzione all'autocomprendersi della famiglia sull'orizzonte delle culture e della fede* (6-8 ore).

3. *I modelli di famiglia come caso specifico di rapporto tra novità evangeliche e cultura nella chiesa antica-epoca dei padri* (4 ore).

4. *La ripresa della teologia e della spiritualità della famiglia dal Concilio Vaticano II ad oggi* (8 ore).

5. *Prospettive formative di accompagnamento al matrimonio e alla spiritualità familiare nella comunità cristiana oggi* (4 ore).

Naturalmente io qui ho espresso un punto di vista personale, anche se avvalorato da una esperienza nel settore della pastorale familiare; un parere quindi molto discutibile e criticabile. Tuttavia

penso che quanto potrà essere ascoltato e accolto, da parte dei vari Centri di formazione teologica che operano all'interno delle Chiese locali, delle istanze qui succintamente esposte, avrà certamente un effetto assai benefico; questo almeno è l'auspicio, sia per qualificare sempre di più la pastorale, sia per formare laici consapevoli, sia, infine, per operare quella inculturazione della fede e conversione della cultura di cui il matrimonio e la famiglia hanno giocato un ruolo fondamentale fin dall'antichità¹⁴⁵ e che il convegno pastorale di Palermo ha di nuovo messo in evidenza nell'attuale situazione della Chiesa italiana per l'attuazione del suo progetto pastorale sul *Vangelo della carità*¹⁴⁶.

di formazione, prevede esso pure tre livelli con itinerari formativi specifici: il livello degli *animatori*, quello degli *operatori* e quello della *formazione specializzata* (cf n. 3.1.3.).

¹⁴³ CEI, UFFICIO NAZIONALE PER LA PASTORALE DELLA FAMIGLIA, *Sulle orme di Aquila e Priscilla. La formazione degli operatori di pastorale "con e per" la famiglia*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, n. 2.3.2, p. 55)

¹⁴⁴ *Idem*, n. 3.2.

¹⁴⁵ "L'attenzione alla famiglia e al processo che conduce al suo costituirsi non è una novità d'oggi nella cura pastorale della Chiesa. Già nell'antichità, nella Chiesa dei Padri, il matrimonio è assunto come caso serio di inculturazione della fede e conversione della cultura" (LATTI G., *Tempo di fidanzamento e pastorale ecclesiale*. Intervento al II Incontro Nazionale di pastorale familiare e della Consulta nazionale sul tema della Preparazione al matrimonio tenuto a Roma il 12-15 febbraio 1998, i cui Atti sono di prossima pubblicazione).



La formazione dell'operatore pastorale nell'ambito della comunicazione sociale Ipotesi di un percorso curricolare negli ISR

Don FRANCO MAZZA
Vicedirettore Ufficio Comunicazioni Sociali della CEI

Premessa

La sollecitazione ad una formazione più adeguata circa il nuovo orizzonte culturale trova un valido riferimento nella nota della Commissione Episcopale per le Comunicazioni Sociali *Il dovere pastorale delle comunicazioni sociali* (1985). Al n.5 di questo documento l'attenzione non si limita alla formazione dei sacerdoti ma include anche quella di tutti gli operatori pastorali. Si richiama, infatti, il dovere della Chiesa di impegnarsi in "una più puntuale formazione dei pastori d'anime, degli operatori pastorali, dei catechisti perché sappiano usare della ricchezza informativa offerta dai moderni strumenti". Dopo il Convegno di Palermo, i Vescovi italiani hanno ribadito la necessità di una «sensibilizzazione più esplicita e concreta del tessuto ecclesiale ordinario – parrocchie, diocesi, associazioni e movimenti – circa la comunicazione come "ambiente" da cui non si può prescindere» (Atti della 42^a Assemblea Generale, p. 82).

Mi introduco con un sondaggio effettuato negli ISSR e ISR nel 1994 circa la formazione alla comunicazione sociale. Dalla lettura dello status quo si potranno certamente individuare indicazioni utili per un progetto mirato a raggiungere l'obiettivo di cui sopra. Prospetto, quindi, sinteticamente, due proposte operative.

1. Il sondaggio

Il sondaggio riprende quello effettuato, nello stesso anno, sui Seminari e propone i seguenti strumenti di analisi:

- il questionario
- la traccia per l'approfondimento dei problemi con il collegio dei docenti e le interviste in alcuni ISR

Il questionario

È stato inviato a 74 ISR e 42 ISSR. Hanno risposto 35 Istituti (25 ISR e 10 ISSR) così distribuiti:

- nord: 9 (36%)
- centro: 8 (25%)
- sud e isole: 18 (30%).

Gli aspetti della Comunicazione sociale verificati dal questionario riguardavano la presenza della CS nella programmazione didattica, i docenti della CS, il possesso e l'utilizzazione di strumenti della CS, le iniziative per l'educazione ai media, la collaborazione con la pastorale diocesana della CS, la preparazione di personale specializzato nella CS.

Circa i corsi di comunicazione sociale negli ISR, 14 Istituti dichiarano di aver organizzato corsi di Comunicazione sociale. Ma quali? In due casi si tratta di Filosofia della Comunicazione, in 3 di Teologia della comunicazione, in 3 di Catechetica, in 2 di Pastorale, in 4 di Comunicazione interpersonale. Alla domanda che richiedeva il contenuto dei corsi, vengono confermati i dati già emersi, ma con qualche elemento di novità: *Etica della Comunicazione sociale, Nuove tecnologie di insegnamento, La videocassetta nella catechesi, Educazione all'immagine*. Si nota una certa insistenza nel classificare tra i corsi di Comunicazione sociale, quelli di comunicazione interpersonale e dinamica di gruppo che, forse, hanno già una certa tradizione negli ISR. Alcuni Presidi osservano che «il tema della Comunicazione è trattato in diverse discipline (pedagogia, psicologia, catechetica, pastorale, liturgia)» e, inoltre, che «non ci sono docenti per tale corso; piuttosto alcune discipline integrano questo settore». Infatti, sui 19 Istituti che dichiarano di avere almeno un docente per l'insegnamento della Comunicazione, solo in 2 casi si tratta di docenti in possesso di M.A. o di un diploma in Scienze della comunicazione.

Dalle domande sulla presenza e l'utilizzazione degli strumenti della CS e sulle iniziative di educazione ai media si può rilevare che il luogo dove più utilizzano gli strumenti da parte dei corsisti è nell'IRC e nel corso dell'insegnamento da parte dei docenti. Le tante "non risposte" indica che lavorare con gli strumenti della Comunicazione non sembra un'esperienza diffusa e abituale tra studenti e docenti dell'ISR. La considerazione dei media come problema educativo sembra costituire piuttosto un'eccezione negli ISR. C'è, invece, maggior attenzione ai temi pastorali.

Gli approfondimenti del Collegio Docenti e le interviste in alcuni ISR

Solo 11 Istituti hanno promosso una riunione di docenti per dare risposte ad alcune domande che mettevano a tema la capacità di comunicazione dell'operatore pastorale e il necessario bagaglio formativo sulla CS.

Si suggerisce che l'ISR promuova lo studio dei *metodi* di comunicazione; che consenta la partecipazione ad *esperienze* di comunicazione; che sappia riflettere sui problemi del linguaggio e sull'uso degli strumenti audiovisivi. Pochi Presidi sottolineano l'opportunità di allargare l'interesse a letteratura, arte, musica... Quasi tutti i Presidi sottolineano che non è sufficiente un corso di CS. Si insiste sull'idea che la CS deve essere una *dimensione* del curriculum formativo. L'attenzione alla CS avrà quindi i suoi momenti specifici: analisi critica dei media, tirocini pratici... Si denuncia la mancanza quasi assoluta di Docenti preparati ad hoc, né sembra avvertita la possibilità di ottenere collaborazioni dai professionisti locali.

2. Le proposte

a. La comunicazione come "dimensione"

L'operatore pastorale deve sapersi rivolgere alla comunità cristiana e alla cultura in cui opera nel "linguaggio" e nello stile adeguato; a tal fine l'operatore pastorale deve stabilire un dialogo effettivo con la cultura locale. Inoltre, deve rivolgersi a quella cultura con parole profetiche e anche questo dipende dalla sua conoscenza del "linguaggio" e dello stile della cultura. Da qui la necessità di prestare grande attenzione alla comunicazione sociale se vuole assolvere al suo mandato. Non si tratta, allora, di ampliare i corsi, inserendone qualcuno sulla comunicazione, ma piuttosto di una integrazione globale della comunicazione sociale all'interno del piano di studi. Per comunicazione sociale ci si riferisce, innanzitutto, ad una specifica matrice culturale – dominata da quelli che in inglese si dicono "mass media"; secondo, a una retorica propria di tale cultura; e, terzo, a particolari sistemi di fruizione (riviste, giornali, radio, film, tv...).

Per la formazione pastorale si tratta di trovare il collegamento tra la riflessione teologica e il mondo contemporaneo. Le esperienze passate dimostrano che l'inserimento nel piano di studi di un corso di comunicazione sociale risulta a tale scopo poco efficace. Può essere un primo passo prezioso, ma si corre il rischio di inserire la comunicazione per lasciarla poi ai margini o di esporre alcune idee interessanti sui media, senza riuscire a dimostrarne l'importanza.

La proposta che faccio in questo vostro Convegno, secondo il metodo di Soukupi¹⁴⁷, è articolata su tre fronti.

- Si comincia con un corso di comunicazione, ma che verta sull'analisi culturale – il ruolo dei media nella cultura – e sull'analisi del linguaggio – il modo in cui le nostre culture costruiscono i messaggi.

¹⁴⁷ Paul Soukup è docente presso l'Università di Santa Clara, Usa.

- Solo allora, si passerà alle capacità pratiche o mezzi di espressione quali la scrittura, l'arte, l'espressione visiva e altri. Gli operatori pastorali devono acquisire alcune capacità pratiche nel campo della comunicazione: saper scrivere un testo; una breve esposizione dei fondamenti dell'estetica e delle tecniche audiovisive; studi sul cinema e sul video.
- Terzo, il programma della formazione pastorale dovrà integrare l'analisi culturale all'interno di ogni corso. L'analisi culturale e i tirocini sulla comunicazione non possono sortire tutto il loro effetto se non diventano parte integrante dell'intero corso di formazione pastorale. A tal fine si richiede un cambiamento non degli studenti ma del corpo docenti: E' necessario, cioè, che i docenti adottino un nuovo modo di insegnare e presentino il modello della cosiddetta "teologia comunicativa" entrando essi stessi a farne parte. Non esiste un percorso chiaro, ma occorre dare risposta al "come comunicare il contenuto della teologia nella nuova cultura".

Esempi:

La teologia sistematica potrebbe anche analizzare i tentativi attuali (anche falliti) di cimentarsi con il messaggio del vangelo. Cosa "ha funzionato" e cosa "non ha funzionato" nelle teologie teatrali dei musical come Jesus Christ Superstar? Perché molte persone hanno reagito negativamente ad un film come "l'ultima tentazione di Cristo" e non a "il Vangelo secondo Matteo?". Va riconosciuto che la cultura cinematografica e le arti visive mostrano un interesse costante per il Vangelo.

Anche per la teologia morale varrebbe lo stesso metodo. Si potrebbero usare le immagini culturali contemporanee (attingendo a film, video, musica, teatro...) per illustrare i temi e le sfide morali. Diventerebbero non solo dei "casi" ma anche delle finestre sui nostri sistemi di valori vissuti. *"La formazione morale in un mondo dominato dai mass media inizia con l'analisi etica ed estetica delle storie audiovisive per rivolgere in ultimo la sua attenzione alla formazione della persona comunicativa che comunica con la storia audiovisiva e promuovere uno scambio di storie tra i membri del gruppo. Alla fine il prodotto audiovisivo ha funzionato in primo luogo come fonte di ispirazione per la comunicazione dialogica sui temi morali"*¹⁴⁸.

Un metodo simile crea negli studenti maggiore chiarezza in quanto li mette di fronte a situazioni realistiche su cui riflettere: situazioni che la cultura, nella sua accezione più estesa, condivide e sulle quali si interroga.

Anche nel corso di ecclesiologia l'approccio comunicativo può contribuire ad arricchirne il contenuto. Le attività della comunica-

¹⁴⁸ Hoekstra, Henk e Verbeek, Marjeet, "Possibilities of Audiovisual Narrative for Moral Formation", Sheed e Ward, Kansas City 1994, pp. 212-232

zione fanno da complemento ad ogni modello ed ogni modello tende a favorire un particolare tipo di comunicazione.

b. Il modello del “professionista riflessivo”

La nuova realtà dei media, spiega la prof.ssa Zukowsky, richiede un metodo integrato di teoria/prassi (non: teoria e prassi!), il metodo cioè del “professionista riflessivo”. Partendo dal fatto che gli operatori pastorali sono persone impegnate nella pastorale della Chiesa e non hanno tempo per spostarsi e seguire dei corsi o conseguire dei titoli di studio in comunicazione religiosa/pastorale (destinerebbe il corso di studi solo a coloro che saranno a tempo pieno impiegati sul fronte della comunicazione), si ha bisogno di un insieme di metodi diversi per la preparazione in *comunicazione pastorale* di operatori pastorali e/o seminaristi. La proposta, quindi, è che alcuni istituti di studi superiori potrebbero rilasciare titoli di studio in comunicazione religiosa e pastorale. Tutti comunque dovrebbero adottare un metodo interdisciplinare integrato che consenta di comprendere l'importanza delle nuove prospettive e tecnologie per il ministero della Chiesa applicandole alle diverse discipline (vedi la proposta precedente). È indispensabile, cioè, che gli stesi docenti adottino le nuove tecniche nel loro insegnamento per incoraggiare gli studenti ad acquisire nuove qualifiche nell'uso dei media da utilizzare poi ai fini della proclamazione del Vangelo.

Il modello del “professionista riflessivo” è risultato il processo più efficiente per produrre un cambiamento sistemico ben definito o un cambiamento di paradigma nella formazione in comunicazione pastorale nei diversi ministeri della Chiesa. I leader e gli operatori pastorali devono capire il linguaggio della nuova cultura dei media ed intraprendere esperienze educative che consentano loro di aprire nuove strade per l'evangelizzazione, la catechesi, l'educazione cattolica, l'amministrazione e il servizio.

Concretamente, si tratta di strutturare un corso estivo, di due settimane. La partecipazione a tre sessioni ottiene l'attestato in Comunicazione pastorale. Per i discenti adulti si prevede una esperienza formativa preliminare della durata di una settimana e la richiesta di costituire, lì dove sono impegnati, circoli di studio, o gruppi che, nel corso dell'anno, fungano da centri di riflessione teologica per la formulazione di nuovi paradigmi atti a potenziare la pastorale.

3. Conclusioni

Si tratta, ovviamente, di due proposte innovative nel panorama formativo dei nostri ISR. Certamente dalle due ipotesi si può cogliere quell'esigenza fondamentale di far sì che la comunicazione sociale diventi una prospettiva o una dimensione da cui riconsiderare lo studio teologico e la stessa prassi pastorale.



La comunicazione sociale nei Seminari e negli Istituti di Scienze Religiose

CORSO DI BASE

Finalità

Il corso nasce dall'esigenza di garantire agli operatori pastorali un momento formativo *iniziale* alla comunicazione sociale. Si tratta, infatti, di un corso base atto a dare l'input per altri sentieri di approfondimento e di specializzazione. L'obiettivo di fondo è quello di favorire una rilettura del proprio impegno pastorale tenendo in conto il nuovo habitat che l'orizzonte comunicativo sta evidenziando.

Obiettivi

Conoscenza della cultura dei mass media

L'operatore pastorale deve essere una persona "colta", in grado, cioè, di riconoscere il ruolo dei generi per i differenti pubblici; di arricchire la propria immaginazione pastorale e consapevole della funzione del mondo audiovisivo attraverso la propria esperienza diretta.

In definitiva, una persona che riconosce il ruolo generale dei mass media nella crescita della fede

Capacità di comunicare nel contesto pastorale

- La conoscenza dei linguaggi della comunicazione dovrebbe favorire una migliore comunicazione interpersonale e pastorale.
- Rendere capaci al discorso in pubblico (omelia, insegnamento...).
- Possibilità di usare i mezzi audiovisivi (video, audio...) nel contesto della comunicazione di gruppo.
- Capacità di "combinare" i media, per una comunicazione multimediale.
- Capacità di strutturare e gestire la pastorale (in parrocchia, per esempio) con la logica audiovisiva ("oralità secondaria"): -simbolica, narrativa-drammatica, partecipativa-orizzontale, immaginativa (omnipresenza dell'immagine), inculturata nella cultura locale.
- Capacità di collegare la cultura popolare (cultura dei mass media) con la vita di fede.

L'opinione pubblica della e nella Chiesa

Individuare e promuovere il livello di comunicazione nella Chiesa locale.

Presenza della chiesa nei media locali e regionali.

Coscienza dell'immagine della Chiesa locale nell'opinione pubblica locale.

Metodo

Si chiede di poter effettuare gli incontri del Corso secondo una scelta che sappia utilizzare le diverse modalità della comunicazione, partendo possibilmente da quello che la cultura popolare (film, testi televisivi, radiofonici, teatrali....) divulga e veicola nella società. Dall'*esperienza*, quindi, all'*idea* per rinnovare la propria *esperienza*.

Strutturazione

Sei moduli – di cui cinque di quattro ore ciascuno e un sesto di sei ore – per un totale di 26 ore da strutturare secondo le esigenze dell'Istituto o del Seminario.

Proposta

1° modulo

1) *La comunicazione: un termine, molti significati*

Da un punto di vista generale, l'incontro si propone di riflettere sulla complessità e pervasività del fenomeno comunicativo. Il mondo e l'esperienza umana, anche nelle espressioni più insignificanti della quotidianità, si qualificano come *naturalmente* comunicativi prospettandosi come una rete sterminata di messaggi, codici, pratiche linguistiche che costantemente si incrociano, si modificano reciprocamente, si sovrappongono. Da un punto di vista più specifico, l'incontro intende descrivere gli elementi compositivi, gli aspetti qualificanti, le funzioni e le dimensioni del comunicare.

2) *La storia della comunicazione: dalla cultura orale ai media elettronici*

Questo secondo incontro mira a collocare quanto detto nel precedente sullo sfondo di una prospettiva storico-culturale. Attraverso la storicizzazione del fenomeno comunicativo e delle diverse tecnologie che lo hanno accompagnato, si intende sottolineare quanto il susseguirsi di diversi sistemi comunicativi abbia comportato, *inevitabilmente*, una vera e propria mutazione antropologica ovvero una ridefinizione dei processi psico-cognitivi e di elaborazione culturale. Da semplice supporto o ausilio alla comunicazione e alla conoscenza, la tecnologia ne diventa dunque parte essenziale in grado di riorganizzare "l'economia e l'ecologia intellettuale nel suo insieme".

2° modulo

3) *Etica della comunicazione*

L'incontro intende offrire una panoramica dei principali problemi di etica sociale e professionale dei media. Si evidenzieranno le implicazioni dei media rispetto ai valori umani di base, alla promozione del bene comune, ai principi di giustizia, veridicità, rispetto dell'integrità della persona. L'incontro si propone anche di offrire degli spunti di riflessione sull'etica dell'informazione religiosa. Infine si valuterà l'impatto delle implicazioni etiche della comunicazione con riferimento al mercato dell'audience.

4) *La pubblicità: ruolo di un settore trasversale*

Partendo dal documento del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali *Etica nella pubblicità* (1997), questo incontro si propone di riflettere sugli "effetti benefici" e sui "danni" prodotti dalla pubblicità nel campo dell'economia, della politica, della cultura, della morale e della religione. Oltre ad essere motore di interessi commerciali immensi, la pubblicità rappresenta un potente veicolo di modelli comportamentali, stili di vita, modalità di interazione tra gli individui. Nel corso dell'incontro si cercherà inoltre di mettere in rilievo la priorità di fondamentali principi etici e morali quali la veridicità della pubblicità, la dignità della persona umana che vi viene rappresentata, e la responsabilità sociale che essa implica.

3° modulo

5) *Metodi di analisi dei media*

La pervasività dei media nella società contemporanea impone l'acquisizione di particolari competenze di analisi critica dei testi (filmici, televisivi, pubblicitari, ecc.). Questa dimensione analitica, declinata sia in contesto scolastico che extrascolastico, si configura come un processo di *scomposizione* del testo nei suoi elementi strutturali primari e di *ricomposizione* dello stesso secondo una prospettiva interpretativa globale. Tra i tanti modelli di analisi, l'incontro si soffermerà sull'analisi della narrazione, del contenuto e del patto comunicativo, applicati rispettivamente alla fiction, all'informazione e all'intrattenimento televisivo.

6) *Teorie sui mass media*

Qual è il ruolo delle comunicazioni di massa nella società contemporanea? Quale funzione svolgono? Quali sono i loro effetti? Quali bisogni soddisfano? Come modellano la società? Per cercare di dare una risposta a queste e altre domande, nel corso degli anni sono state sviluppate diverse teorie che, lungi dall'essere reciprocamente esclu-

sive, vanno considerate come complementari o semplicemente diverse. Soffermarsi su questo versante sarà utile per capire in che modo si può rintracciare un nuovo linguaggio, stile di vita e modi di percepire il mondo e se stessi chiaramente influenzati dai mass media.

4° modulo

7) *Media e agenzie educative a confronto*

L'incontro si propone di riflettere su come i media hanno "invaso" il campo delle conoscenze e degli interessi dei giovani, e su come le agenzie educative, la scuola in particolare, hanno avuto difficoltà a dialogare con il mondo dei media. Adottando una prospettiva storica si vuole inoltre vedere come è stato impostato il rapporto negli ultimi 30 anni (approccio "inoculatorio", "discriminatorio", "investigativo") e su come si è fatta strada l'esigenza di una "nuova alfabetizzazione". Con l'affermarsi della *Media education* in Europa si va verso un "corpo organico di teorie e pratiche coerenti" e verso l'*educumunicatore*, figura-chiave per l'educazione e per la scuola cattolica in particolare.

8) *La Chiesa nel nuovo areopago dei media*

L'incontro prevede una riflessione sul "cammino di avvicinamento" della Chiesa ai media a partire dalle prime diffidenze e incomprensioni. Anche per la Chiesa i media si configurano non solo come "mezzi", ma come ambienti culturali, vere e proprie agenzie di conoscenza, di produzione e organizzazione di senso, di costruzione delle identità. Nel suo rapporto con i media la Chiesa assume il suo ruolo profetico e propositivo. Si impone un'esigenza di ripensamento dell'evangelizzazione e della catechesi, e si determinano nuovi aspetti della formazione dei sacerdoti e degli operatori pastorali.

5° modulo

9) *Verso una teologia della comunicazione*

L'incontro si propone di fornire spunti di riflessioni su una serie di elementi:

- Elementi di una teologia della comunicazione nei documenti magisteriali: *Inter mirifica*, *Communio et progressio*, *Aetatis novae*, ecc.
- Elementi di una teologia biblica della comunicazione: lo stile comunicativo di Gesù di Nazareth e le strategie della comunicazione nei quattro vangeli (gli incontri-dialoghi, le parabole, i gesti simbolici, le polemiche con i farisei...).
- Elementi di ecclesiologia riguardanti la comunicazione sociale: modelli di Chiesa e modelli di comunicazione soggiacenti.

10) *Per una Pastorale della Comunicazione sociale*

La comunità ecclesiale è sollecitata a strutturare una pastorale – quindi un progetto organicamente inserito nel cammino di tutta la comunità – che prenda in seria considerazione la cultura dei media, l'uso intelligente e leale degli strumenti stessi, la modalità nuova con cui annunciare il Vangelo. Più specificatamente, in questo incontro occorrerebbe individuare le linee portanti di una Pastorale della Comunicazione sociale in grado di rispondere alle attese del nuovo orizzonte comunicativo.

6° modulo

L'istituto potrà scegliere di strutturare un particolare laboratorio o seminario su un ambito più particolarmente adatto alle proprie esigenze. Qui di seguito solo alcuni temi indicativi:

Comunicazione e Catechesi
Liturgia e comunicazione
Il cyberspazio e le nuove comunità
La televisione: generi, effetti e funzioni
Musica, giovani e media
Il teatro: un recupero urgente
Il cinema e il suo utilizzo pastorale
La radio: per una comunità senza frontiere
La spiritualità nei media
Omiletica.



RUPPI DI STUDIO

Contributi di

- Sr. Feliciano Moro
- Prof. Antonio Staglianò
- Prof. Nunzio Galantino
- Prof.ssa Sira Serenella Macchietti
- Prof. Ezio Falavegna



resentazione dei gruppi di studio

Sr. FELICIANA MORO

Responsabile C.E.I. per il settore degli Istituti di Scienze Religiose

Va subito ricordato che il calendario del Convegno prevedeva, com'è di fatto avvenuto, che i lavori dei gruppi di studio si svolgessero prima della relazione-base del Prof. Lorzio sulla "funzione ecclesiale della teologia". Attraverso questa collocazione si è voluto esplicitare il compito che veniva affidato ai lavori di gruppo ed i risultati che da essi ci si attendeva.

Così si è, da una parte, evitato che all'interno dei gruppi ci si limitasse a riprendere i contenuti della relazione fondamentale; dall'altra parte, si sono create le condizioni ideali per un confronto esplicito tra realtà ed esperienze diverse tra loro.

Leggendo la sintesi degli interventi e raccogliendo le reazioni dei partecipanti c'è da dire che l'obiettivo è stato senz'altro raggiunto; soprattutto nella misura in cui si è potuto prendere atto dell'accresciuta consapevolezza sul ruolo costitutivo che hanno il "sapere", il "conoscere" ed il "pensare" la fede.

Tra i tanti strumenti dei quali la comunità ecclesiale dispone per dare consistenza ad un autentico itinerario cristiano, vi sono gli ISR/ISSR ai quali l'intervento di alcuni partecipanti hanno riconosciuto il merito di essere non solo luoghi di trasmissione di un sapere teologico elaborato altrove, ma anche luoghi di elaborazione del sapere teologico *tout court*.

Dei rischi che corrono talvolta gli ISR/ISSR di perdere la loro finalità specifica, che è quella di formare alla riflessione critica sulla fede, si è parlato nel gruppo di studio animato dal Prof. E. Falavegna. Mentre agli ISR/ISSR come luoghi per l'elaborazione e la mediazione delle istanze provenienti dal "Progetto culturale orientato in senso cristiano" ci si è interessati nel gruppo moderato dal Prof. Antonio Stagliandò.

L'intesa tra lo Stato italiano e la Conferenza Episcopale Italiana, che rende spendibile il titolo di studio conseguito negli ISR/ISSR, ha suggerito agli organizzatori di prevedere un luogo di confronto sui nuovi orizzonti ai quali si va aprendo, sotto il profilo formativo e professionale, la scuola italiana. Di questo si è occupato il gruppo di lavoro guidato dalla Prof.ssa Sira Serenella Macchietti.



Gruppo di studio n. 1 Gli ISR/ISSR: luoghi per l'elaborazione e la mediazione delle istanze provenienti dal "Progetto culturale orientato in senso cristiano"

Prof. ANTONIO STAGLIANÒ
Consulente Servizio nazionale per il progetto culturale
della Conferenza Episcopale Italiana

Il "Progetto culturale orientato in senso cristiano" intende suscitare una particolare attenzione alla dimensione culturale della evangelizzazione e, pertanto, richiede operatori pastorali e cristiani adulti capaci di intercettare e criticamente discernere i tratti culturali tipici del nostro tempo e della nostra società. Occorre infatti saper individuare le condizioni culturali in cui la fede di oggi si vive, valorizzando gli apporti che culture territoriali specifiche possono offrire alla "cura della fede":

– è possibile riconoscere negli ISR/ISSR i luoghi appropriati per la formazione di questi operatori pastorali? Quali le condizioni da soddisfare perché essi assolvano eventualmente a questo compito? È ipotizzabile l'emergenza di *nuove figure pastorali* che nelle parrocchie si assumano l'impegno del servizio ad una intelligente mediazione culturale della fede, lavorando in sinergia con altre figure già esistenti?

– è possibile che gli ISR/ISSR diventino lo spazio di una acculturazione teologica più allargata, aperto a un maggior numero di persone desiderose di un approfondimento critico della fede che sia all'altezza delle sfide poste dalla complessità culturale (interculturale/multiculturale) di una società sempre più multireligiosa, multi-contestuale, multirazziale? In questa direzione: come si dovrebbero/potrebbero dinamicamente strutturare, tenendo conto della fisionomia propria di una istituzione teologica? Quali le possibili responsabilità delle comunità parrocchiali nella sollecitazione e nel sostegno della formazione teologica di questi cristiani?

– è possibile pensare ad uno sviluppo della stessa struttura dell'ISR/ISSR in proposte ed iniziative di mediazione teologica popolarmente più diffusa, attraverso la creazione di centri culturali o associazioni teologiche che abbiano lo scopo specifico di valorizzare la competenza teologica dei fedeli laici, maturata negli ISR/ISSR, ponendola al servizio delle necessità di discernimento culturale tipiche della Chiesa locale? Quali possibili strumenti e quali articolazioni? Che tipo di collegamento con attività ecclesiali analoghe già esistenti sul territorio (esiste un problema di coordinamento e di unitarietà)? Quali relazioni con altri centri culturali non ecclesiali?

– è possibile pensare e come ad un coinvolgimento del “corpo docente” (in se stesso come gruppo di ricerca e anche nelle sue relazioni con gli studenti aiutati a ricercare) all'approfondimento critico e alla mediazione culturale dei tre temi di ricerca attualmente scelti dal Progetto culturale – su: 1 Identità nazionale, identità locali, identità cristiana; 2. Libertà personale in campo etico e sociale; 3. Interpretazione del reale: scienze e altri saperi – aiutando così a superare la dicotomia tra la cosiddetta “culturale alta” e quella “diffusa”?

Dai 15 interventi emerge quanto segue:

1. È auspicabile che gli Istituti divengano veramente “strumenti” del “Progetto culturale orientato in senso cristiano”.
2. È auspicabile che gli Istituti, sfuggendo ad una logica puramente funzionale, divengano altresì “luogo teologico pensante”, “laboratori di teologia”.
3. Occorre che i Vescovi comprendano la “centralità” ricoperta dagli Istituti i quali, se adeguatamente “qualificati”, possono costituire un autentico “investimento” per la “formazione”.
4. All'adeguata formazione per gli insegnanti si affianca l'opera di qualificato rinnovamento in ogni ambito della pastorale.
5. È auspicabile che gli Istituti siano sempre presenti sul territorio e collaborino con i Centri Culturali e, ove ciò sia possibile, con le Università.
6. È importante la “preparazione di base” la quale consente di evitare la moltiplicazione degli insegnamenti e di rafforzare la presenza della teologia.
7. Potrebbe risultare utile una maggiore flessibilità dei “curricula” e nell'“orario”.

8. Occorre valorizzare il momento formativo personale, per offrire una testimonianza di vita e di parola nei luoghi del proprio vivere.
9. Occorre studiare in modo approfondito il servizio che laici autenticamente formati potrebbero offrire alla Comunità.
10. È emersa l'ipotesi del "formatore" dei formatori.



Gruppo di studio n. 2

La "funzione della riflessione critica sulla fede nella comunità cristiana"

Prof. NUNZIO GALANTINO

1. Come le nostre comunità leggono e interpellano le istanze culturali del proprio territorio, del Paese e, in tempi di globalizzazione, dell'uomo del nostro tempo? Il sapere teologico rappresenta un aiuto per il "discernimento" culturale, oppure sembra muoversi su altri binari e quindi non aver nulla da dire a riguardo?
2. Quale aiuto viene dalla teologia all'autocomprensione della fede nelle nostre comunità locali?
(nel rispondere a queste prime due domande sono graditi riferimenti a testi e figure dell'attuale orizzonte teologico)
3. Quale grado di consapevolezza è dato rilevare nelle nostre comunità di appartenenza circa il ruolo imprescindibile del "sapere", "conoscere", "pensare" la fede, come costitutivo di un autentico itinerario cristiano? Come si esprime questa consapevolezza a livello di clero e a livello di laicato?
4. Quali esperienze di dialogo fra teologia/filosofia/scienze/cultura in genere si sono realizzate nella propria comunità locale? Con quali esiti positivi e quali elementi problematici?
5. L'ISR va considerato solo come luogo di trasmissione di un sapere teologico elaborato altrove o è e deve essere anche luogo di elaborazione di sapere teologico? In che modo?

Il confronto del gruppo, finemente ed efficacemente stimolato dal Prof. Galantino, ha preso avvio lasciando emergere le difficoltà di conduzione e di promozione degli IS(S)R.

Una prima serie di interventi si può sintetizzare attorno al problema del rapporto degli IS(S)R con le Diocesi, che sembrano ispirarsi

troppo raramente al lavoro degli IS(S)R perché considerato astratto e non risolutivo di problematiche e situazione pastorali. In particolare è stato annotato:

- la formazione degli IS(S)R sembra “riversare” sul laico una serie di assunti poco funzionali alla quotidianità, per cui rischia di essere sempre marginalizzata dai contesti pastorali;
- la comunità ecclesiale non avverte l'importanza del sapere in seno al dinamismo della fede, mentre il sapere fa parte dell'essere della Chiesa prima che del suo agire. Per poter mettere in grado gli IS(S)R di elaborare teologia è necessario qualificare le proposte extracurricolari e pensare creativamente metodiche di insegnamento alla lezione cattedratica;
- la frammentazione della teologia è evidente non solo nelle sue settorializzazioni a vario livello, ma anche all'uso strumentale che ne fanno le diverse Diocesi, nella cui azione rientra solo come percorso preconstituito e strettamente funzionale alla necessità del momento.

Una seconda serie di interventi ha rilevato la difficoltà per gli IS(S)R di definirsi in modo autonomo rispetto al più ampio ambito delle Facoltà teologiche, nei confronti delle quali restano spesso percepite come “scuola di serie B”. In particolare è emerso:

- gli IS(S)R tendono ad organizzare i loro piani di studio come una riduzione in scala di quelli di primo ciclo istituzionale di Teologia, perdendo la loro specificità di teologia per laici
- negli IS(S)R resta prevalente l'insegnamento a scapito della dimensione teoretica
- si tende a svalutare la trasmissione della teologia rispetto alla ricerca in senso stretto, mentre anche il solo insegnare è comunque una riespressione e rielaborazione di idee
- nei piani di studio non sempre si riescono ad equilibrare le diverse discipline, a causa della limitatezza delle risorse degli IS(S)R, deludendo la richiesta dell'utenza.

Una terza serie di osservazioni verteva sull'utilizzazione eccessivamente circoscritta della funzione del teologo, che riduce la teologia ad un prontuario di risposte per i cosiddetti “problemi di attualità”, la sgancia dall'orizzonte dell'evangelizzazione e finisce con il frustrare la stessa competenza scientifica. In particolare si è annotato:

- questo atteggiamento può essere un portato della cultura mass-mediale, abituata non a chiedere idee e criteri per un discernimento culturale, quanto piuttosto una spicciola “posizione della Chiesa” da “consumare” velocemente assieme a tutte le altre informazioni ;
- la funzione dell' IS(S)R in particolare è legata all'utenza degli Insegnanti di Religione, e quindi relegata non già a pensare la fede, bensì a mediare la cultura cattolica a scopo didattico;

- è diffuso l’atteggiamento di delega, per cui la comunità credente tende a non essere soggetto nel pensare la fede ma ad affidare questo impegno ai teologi come ad “addetti ai lavori”.

In seguito, la discussione ha tentato di delineare i punti di forza degli IS(S)R e il loro apporto concreto all’azione globale della Chiesa.

Alcuni interventi hanno consentito di riconoscere negli IS(S)R un centro di formazione integrale del credente e non solo intellettuale. In particolare si è annotato:

- una fetta di utenza non si iscrive motivata dallo spirito di ricerca teologica bensì di formazione cristiana per essere un testimone nell’ambiente familiare e in quello sociale e civile;
- l’approfondimento della fede, sebbene presente con modalità ridotte negli IS(S)R, è sempre comunque ripensamento della propria vita e delle proprie appartenenze;
- generalmente si promuove il dialogo e la cooperazione fra docenti e studenti, che creano autenticamente spazi di sinergia ecclesiale.

Una seconda tornata di contributi ha rilevato come sia presente una sollecitudine ecclesiale negli IS(S)R, nonostante possa non essere reciproca da parte delle Diocesi. In particolare è stato annotato:

- gli IS(S)R – per es. All’Apollinare di Roma – assegnano come titoli per le tesine delle problematiche pastorali in modo da attivare la creatività degli studenti nella soluzione di problemi pastorali concreti;
- negli IS(S)R confluiscono proficuamente due percorsi opposti: i docenti partono dalla formazione intellettuale e in seguito si impegnano nel tessuto ecclesiale, mentre gli studenti laici sono primariamente impegnati nella pastorale e in seguito sentono l’esigenza di affinare la dimensione teologica della fede. Ciò può costituire un’arricchente fusione di prospettive;
- è compito degli stessi IS(S)R stimolare la domanda da parte delle Diocesi, attraverso la promozione di una teologia mirata all’azione pastorale e al servizio del territorio, per vincere il pregiudizio circa l’utilità degli IS(S)R.

Un ultimo insieme di interventi ha rilevato le potenzialità degli IS(S)R. In particolare è emerso:

- la capacità che stanno mostrando alcuni IS(S)R di svincolarsi dalla logica dell’utenza (spesso in diminuzione) per porsi nell’orizzonte della gratuità del servizio ecclesiale, per una teologia come ministero autentico che cerca di anticipare le domande di formazione del laicato;
- la disponibilità a convertirsi in Scuola di Formazione Teologica per continuare ad offrire un livello di preparazione superiore, nonostante il calo della domanda di lavoro dell’insegnamento della teologia;

- l'assolutezza dei fondamenti del sapere teologico di per sé garantisce la qualità del lavoro che si svolge negli IS(S)R e riaccende il dialogo con le altre forme di sapere.

In chiusura e sempre sulla linea della positività il Prof. Galantino ha ricordato come la natura della teologia resti teoretica e gli strumenti e i luoghi siano “sovra-territoriali” per definizione, ma si intenda costruire attorno agli IS(S)R delle sinergie di proposte più che di risposte pastorali.



Gruppo di studio n. 3 Spunti di riflessione sul tema "Gli ISR/ISSR di fronte alle 'innovazioni' del sistema scolastico"

Prof.ssa SIRA SERENELLA MACCHIETTI

Si annunciano oggi per la scuola innovazioni, trasformazioni e riforme la cui attuazione potrebbe cambiare la natura e l'identità di questa istituzione alla quale si pongono domande sempre più differenziate e si promette di offrire nuove opportunità, grazie alla legge sull'autonomia, alla promessa di "parità", all'annunciata ristrutturazione dei "cicli", al documento sui "saperi"... Vista la rilevanza di questa istituzione educativa, alle cui vicende sono interessati non soltanto i "professionisti" dell'educazione ma tutti i cittadini responsabili, sembra opportuno interrogarsi sul suo rapporto con gli ISR e gli ISSR, dove già si pongono domande relative sia al piano istituzionale (1) che a quello pedagogico, culturale, valoriale (2).

1. Sul piano istituzionale si impongono preliminarmente queste domande:

Che cosa cambierà per l'insegnante di Religione Cattolica con l'istituzione del Corso di Laurea in Scienze della Formazione Primaria per maestri di scuola elementare e materna prevista per l'anno accademico 1998/1999, dopo l'abolizione delle scuole e degli istituti magistrali cui si faceva riferimento nell'Intesa del 1985 e nelle successive integrazioni?

L'istituzione della scuola di specializzazione post-lauream (biennale - che prenderà avvio nel prossimo anno accademico) per tutti gli insegnanti delle scuole secondarie quale conseguenza avrà per il docente di Religione Cattolica?

Il fatto che il Corso di Laurea in Scienze della Formazione Primaria e la scuola di specializzazione prevedano un congruo numero di ore per le attività di tirocinio e di laboratorio e ben cinque semestri di insegnamento delle scienze pedagogiche e dell'educazione può sollecitare la revisione e l'eventuale integrazione dei curricula degli ISR e degli ISSR?

2. La povertà valoriale e la disattenzione per la dimensione religiosa e quindi anche per l'insegnamento della Religione Cattolica, che sembrano caratterizzare alcuni documenti del Ministero della Pubblica Istruzione che riguardano la scuola, quali impegni possono richiedere agli ISR e agli ISSR?

Quali iniziative culturali cattolicamente ispirate possono essere promosse e organizzate dagli ISR e dagli ISSR per la formazione degli insegnanti (non solo di RC)?

Come gli ISR e gli ISSR possono contribuire a diffondere la cultura cattolica nelle comunità scolastiche, prevedendo anche esperienze capaci di coinvolgere tutti coloro che ne fanno parte (dirigenti, docenti, studenti)?

Quali rapporti gli ISR possono instaurare con le università e con le scuole di specializzazione che formano i professionisti dell'educazione?

Il gruppo dopo una brevissima presentazione dei "nodi", riguardanti le riforme scolastiche, ha preferito prendere in esame le domande proposte al punto 1 della scaletta, cioè quelle di tipo istituzionale.

Dal dibattito è emerso quanto di seguito riportato.

Il cambiamento del quadro istituzione (vedi abolizione dell'Istituto Magistrale, istituzione dei corsi di Laurea in Scienze per la formazione primaria e i Corsi di specializzazione) fanno intravedere l'opportunità di una revisione dell'Intesa, almeno sul piano formale.

Impellente, invece, è apparsa l'esigenza di rivedere i curricoli non soltanto per quanto riguarda i contenuti e l'offerta di nuovi insegnamenti, ma e soprattutto per quanto concerne una nuova attenzione per la formazione pedagogica e didattica dei discenti. Si sottolinea la necessità di attivare esperienze di tirocinio (osservativo-partecipativo e di conduzione delle attività) e di collegarle con le discipline di studio. Appare, inoltre, opportuno intensificare o proporre le attività di laboratorio didattico, inteso come luogo di incontro tra disciplinaristi, pedagogisti-didatti, insegnanti in situazione e studenti. A questi laboratori si chiede di promuovere la capacità di mediazione didattica, culturale e organizzativa, indispensabile per progettare e realizzare l'insegnamento e anche l'azione pastorale.

Il gruppo raccomanda un coordinamento tra gli Uffici Scuola e gli ISR (e le stesse Parrocchie) e con gli Uffici Catechistici (per quanto riguarda la formazione dei laici impegnati nella pastorale). Si auspica, altresì, un raccordo tra gli ISR, gli ISSR e di coltivare la collaborazione, là dove possibile, con le Università.

Il dibattito ha messo in evidenza un certo disagio di fronte ad alcuni documenti ministeriali, ad esempio quello sui "saperi" in cui viene ignorata la cultura religiosa (cattolica e non), e si sono posti seri interrogativi sulla autonomia, chiedendosi se essa può costituire un

rischio per la presenza dell'insegnamento della religione cattolica nella scuola.

Alcuni partecipanti hanno denunciato l'inquietante silenzio del mondo cattolico sulle questioni di politica scolastica e, in particolare, sui problemi di tipo valoriale che alcuni documenti ministeriali sembrano evitare. È apparso preoccupante il fatto che in detti documenti non compaiono le parole "persona" ed "educazione".

Altri membri del gruppo di studio hanno ricordato che l'alto numero di avvalentisi potrebbe legittimare la richiesta, d'altronde invocata anche dalle famiglie, di una maggiore attenzione per la formazione religiosa delle nuove generazioni. Tuttavia il gruppo rileva che l'azione della scuola e l'impegno degli insegnanti di religione, della cui situazione si lamenta la precarietà, non possono da soli consentire di risolvere il problema della crescita culturale, cattolicamente orientata, del nostro Paese.

Prima di concludere vogliamo ricordare alcune esperienze rese note dai rappresentanti di alcuni Istituti, in cui ha avuto luogo l'integrazione dei curricoli e in cui è stata espressa una particolare attenzione per la formazione pedagogica e didattica degli studenti.

Significativa è stata la testimonianza relativa all'ISSR di Bolzano (provincia in cui gli insegnanti di religione cattolica delle scuole elementari sono "di ruolo") il quale prevede, per insegnanti di scuola elementare, la quadriennale del corso, inserendo all'interno del curricolo anche le attività di tirocinio, mentre per gli insegnanti di religione cattolica delle scuole secondarie richiede il Baccalaureato.

I 20 membri di questo gruppo (composto da dirigenti, docenti, studenti e segretari), provenienti da varie regioni italiane (in prevalenza dal sud), hanno partecipato molto attivamente e vivacemente ai lavori, rammaricandosi della scarsità del tempo disponibile, che non ha consentito di rispondere alle domande in maniera esauriente e di prendere in esame quanto proposto dal secondo segmento della scaletta.



Gruppo di studio n. 4

**Percorsi in atto e/o in spe
per un'azione sinergica tra Uffici
(Liturgico, Scolastico, Catechistico,
Caritas, Famiglia, ecc.) e strutture
in cui si opera una riflessione
critica sulla fede [ISR/ISSR/Istituti
e Centri Teologici]**

Prof. Ezio FALAVEGNA

Premessa

Nati in vista della preparazione professionale degli insegnanti di IRC, gli ISR/ISSR vedono affievolirsi, per motivi contingenti, questa loro funzione iniziale.

Di conseguenza nei loro confronti è andata crescendo la domanda di accentuare l'offerta di formazione ai ministeri pastorali.

Si pone quindi il problema di ripensare l'identità degli ISR/ISSR, senza smarrire la loro specifica finalità iniziale. Tali istituti sono infatti "centri di studio della teologia in senso pieno": hanno quindi come finalità specifica "la promozione della funzione della teologia, la quale indaga e approfondisce il dato rilevato" (Conferenza Episcopale Italiana, Comitato per gli Istituti di Scienze Religiose, *Gli Istituti di Scienze Religiose a servizio della fede e della cultura. Nota illustrativa e normativa*, 1993, n. 11). Non c'è possibilità di confondere un Istituto di Scienze Religiose con una scuola per catechisti o per operatori pastorali; in queste ultime la teologia ha una funzione certo formativa, ma a servizio della crescita della fede e della capacità di comunicarla. L'approccio scientifico al dato rilevato, proprio del fare teologia, va dunque salvaguardato come caratterizzante.

Nello stesso tempo la Nota parla di «uno studio destinato a dare competenze per un servizio ecclesiale; uno studio quindi in cui deve prevalere l'attenzione al rapporto del dato teologico con la concretezza delle situazioni umane e culturali e alle modalità con cui esso va veicolato nei consueti canali del rapporto umano» (*Ibid.*, n.11).

All'interno di questo orizzonte ci poniamo pertanto alcuni interrogativi:

1. Confrontiamo la situazione nelle nostre chiese particolari: quali rapporti esistono tra ISR/ISSR e Uffici diocesani?
2. Che orientamenti prendere in vista di un rapporto costruttivo:
 - attenzioni da avere
 - obiettivi da perseguire
 - iniziative da promuovere
3. Quali rischi sono da evitare per conservare agli ISR/ISSR la loro finalità specifica di formazione alla riflessione critica sulla fede?

1. Rapporti esistenti tra ISR/ISSR e uffici-strutture diocesane

Preso d'atto di una situazione variegata e complessa, spesso determinata dall'orizzonte socio-culturale delle singole diocesi.

I rapporti di collaborazione sono stabiliti con:

- a) ufficio catechistico
- b) ambito di formazione:
 - operatività pastorale (pastorale familiare, della sanità, sociopolitica, caritas...)
 - corsi teologici di base
 - preparazione ai ministeri
 - qualificazione e aggiornamento ins. IRC
- c) università, tramite la presenza di docenti universitari e studenti delle università;
- d) mezzi di comunicazione sociale

2. La presenza degli ISR/ISSR nella Chiesa locale: aspetti positivi, problemi e attenzioni da avere

- a) Si nota in qualche caso una carenza di interesse per ISR/ISSR come luoghi di formazione (si pone l'interrogativo: quanto la formazione teologica è sentita come esigenza essenziale per una maturazione della fede?)
- b) Si evidenzia l'esigenza di riqualificare la presenza degli ISR/ISSR all'interno delle Chiese locali (se ne ignora la presenza; c'è una

frammentazione di proposte formative; non se ne coglie il valore essenziale per la pastorale della diocesi)

- c) Emerge la necessità di coinvolgere gli ISR/ISSR all'interno di un'organica pastorale (coordinamento)
- d) Si sottolinea il bisogno di una sinergia tra la formazione del clero e quella dei laici (es.: momenti e luoghi formativi comuni)
- e) Ci si interroga su quale ricaduta abbia la formazione acquisita dai laici nelle parrocchie
- f) Si sente la necessità di riformulare la proposta formativa degli ISR/ISSR nelle diocesi medio-piccole.

3. *Una "tensione" in atto*

- a) Da un lato si sente l'esigenza di essenzializzare la proposta teologica (snellire i corsi...), dall'altra cresce la richiesta di intervenire in risposta alle diverse esigenze formative per gli operatori pastorali (rischio di tuttologia)
- b) Si constata la tensione tra la rigidità (normatività, formalità) del curriculum e il dinamismo della vita ecclesiale e sociale (rischio di essere sempre in ritardo rispetto ai bisogni).

4. *Problemi e proposte di altro ordine*

- a) Esigenza di incontrarsi almeno una volta all'anno
- b) Armonizzare i passaggi tra ISR/ISSR/Facoltà di teologia
- c) Esigenza che i Vescovi riflettano sulla natura degli ISR/ISSR e diano degli orientamenti comuni
- d) Si chiede che in riunione di questo tipo si dia più spazio al confronto delle esperienze (lavori di gruppo)
- e) Necessità di considerare un adeguato compenso economico per i laici qualificati, impegnati in compiti pastorali in modo continuativo.



Conclusioni

S.E. Mons. ANGELO SCOLA

Dal lavoro di questi giorni emerge con chiarezza che lo strumento ISR conferma sostanzialmente la sua validità. L'ISR è uno strumento capace di compiere un servizio di carattere sostanziale, capillarmente articolato sul territorio e sufficientemente agile per aprirsi alle nuove provocazioni riassunte nel Progetto culturale orientato in senso cristiano. È un dato importante, ma non significa che non si aprano, anche a proposito della natura di questo strumento, interrogativi che noi ci impegniamo, come comitato, a tenere in considerazione. Voi, che siete i soggetti, dovete per primi prenderli in considerazione e provocarci. Il nostro compito non può che essere di collegamento. Non è un compito di riflessione sistematica e tanto meno di elaborazione di un'esperienza, come sembrava emergere in qualche momento dai lavori.

Ci sono delle questioni che vanno assunte da tutti. Abbiamo sentito enucleare tali questioni almeno in una duplice direzione: il rischio che l'ISR in quanto tale esploda in due direzioni contraddittorie: che da una parte, cioè, si autodeclassi riducendosi a una sommatoria di corsi di aggiornamento; e dall'altra che pretenda qualche cosa che va oltre i suoi limiti istituzionali senza avere poi i soggetti adeguati e il corpo docente effettivamente in grado di elaborare una ricerca che possa validamente supportare questa prospettiva.

Il nostro compito è quello di favorire le istanze che nascono dal basso. Vengo da un'esperienza in cui esisteva una Scuola di Formazione Teologica (SFT), che è sempre stata tale ed è tuttora tale. Penso che una SFT fatta bene sia una cosa molto dignitosa e valida e risponda a radicali e diffuse necessità delle Chiese locali. Non avrei timore se qualcuno volesse muoversi in questa direzione, anzi il Comitato incoraggia una simile operazione. Analogamente il Comitato, sempre nell'ottica di assecondare il movimento dal basso, intende favorire il completamento dei curricula degli studenti dagli ISR agli ISSR o al baccalaureato, o verso le nuove forme di master che stanno emergendo. È qualche cosa che ci potrà aiutare anche dal punto di vista del riconoscimento dei titoli. Quindi anche il discorso di puntare verso gli ISSR e agganciare gli ISSR alle Facoltà Teologiche lo vedo positivamente, purché sia fatto dal basso, favorendo anzitutto l'accompagnamento degli studenti.

È evidente che la soluzione radicale a questo problema sta nell'accettare la sfida di assumere fino in fondo le modalità con cui l'attività accademica si sta organizzando nei centri più avanzati. Il Paese di gran lunga più avanzato sul piano universitario è l'Inghilterra. Da venti anni ha anticipato tutti facendo le riforme migliori al mondo,

non solo ad Oxford, dove c'è un tutoraggio personalizzato in qualunque disciplina, ma in tutte le altre università.

La nuova formula accademica è certamente quella di una forte integrazione mediante lo scambio, la relazione interpersonale, il collegamento, l'uso delle tecnologie avanzate tra i soggetti attori. Credo che in una realtà come quella italiana lo sforzo da fare è quello di favorire il dialogo tra le varie istituzioni accademiche pubbliche, le università ecclesiastiche, le Università cattoliche, le facoltà teologiche, gli ISSR, gli ISR, le SFT. Noi cercheremo di farlo in ambito ecclesiale, almeno per quello che è nelle nostre possibilità, convinti che l'unità tra i diversi soggetti, a partire dal fatto che tutti sono espressione del soggetto ecclesiale che vive sul territorio, è la soluzione al rischio della frantumazione e della perdita di statuto e di natura di queste istituzioni. Ponete questioni, buttate provocazioni, stimolateci per posta, per fax con internet. Noi cercheremo di far circolare le cose e di trovare la strada per questa integrazione.

Questo mi sembra il dato principale emerso: una conferma e un lavoro di collegamento che sia il più possibile efficace. In questo senso i due curricula classici si confermano nella loro validità. Ad essi potrebbero aggiungersi le piste nuove che abbiamo voluto suggerire, o altre che si potrebbero ritenere utili, sia inserendole nei due percorsi classici che creando dei percorsi autonomi, a condizione che l'ISR mantenga innanzi tutto la natura di un luogo di insegnamento organico, e quindi non lo si trasformi in centro di conferenze, o in centro culturale o di convegni. Qualunque itinerario anche dentro i nuovi curricula deve avere il carattere di un itinerario. E gli itinerari possono essere di un credit al mese o al semestre, possono essere moduli concentrati residenziali o incontri settimanali, ma devono caratterizzarsi per un percorso disciplinare organico. Su questo il comitato è d'accordo e ci permettiamo di insistere.

Anche al Laterano facciamo insegnare Rabbini e abbiamo professori islamici, ma ognuno è situato chiaramente al suo posto. Quando la teologia diventa disciplina articolata in una facoltà, ha un suo statuto di cui l'elemento dottrinale è fondamentale, ma questo lascia aperta qualunque possibilità di dialogo e di riflessione che sia oculatamente valutata, collocata e proposta allo studente in quanto interlocutore privilegiato del nostro lavoro. Quindi manteniamo i curricula classici e apriamo ai nuovi con attenzione.

Ultimo punto. I problemi di cui si è parlato in convegno, anche quelli pratici, come il riconoscimento dei titoli, l'esigenza di un miglior collegamento tra i vari soggetti, le nuove possibili forme da integrare nei curricula classici, etc., sono tutte questioni che dobbiamo mantenere aperte. Lo scopo del nostro incontro era quello di fare una verifica comune di ciò che è in atto, ma questa non deve

rimanere fine a se stessa; deve invece incoraggiare il cammino e aprire prospettive.

Concludendo, voglio aggiungere: non dimentichiamo la questione dell'inserimento ecclesiale, di cui la provocazione del progetto culturale è in questo senso molto efficace. Noi troveremo la strada per chiedere alla Presidenza della CEI un maggior coinvolgimento dei Vescovi. Ma non dimentichiamo il soggetto ecclesiale che noi siamo, a partire dalla domanda che il Popolo di Dio ha nei confronti del nostro lavoro.

**Scheda riassuntiva attività ISR 1996/98
a restituire al Settore Isr della CEI entro il 15 maggio 1999**

1. Denominazione ed indirizzo completo dell'Istituto

Denominazione _____

Via _____ cap. e città _____ prov. _____

Tel. _____ Fax _____ E-mail _____

Diocesi _____

Regione pastorale _____

2. Andamento delle iscrizioni al primo anno nell'arco dell'ultimo triennio

	1996/97	1997/98	1998/99
--	---------	---------	---------

Totale triennio _____

1. Numero complessivo dei frequentanti nell'ultimo triennio (divisi per corso)

Numero frequentanti	1996/97	1997/98	1998/99
---------------------	---------	---------	---------

1° corso _____

2° corso _____

3° corso _____

4° corso _____

Totale annuo _____

Totale triennio _____

1. Iscritti al 1998/99 divisi per indirizzo

• indirizzo pedagogico - didattico _____

• indirizzo pastorale - ministeriale _____

5. *Numero complessivo degli studenti fuori corso*

6. *Numero dei docenti in servizio al 1998/99*

7. *Numero dei diplomi rilasciati nell'ultimo triennio*

	1996/97	1997/98	1998/99
Totale triennio			

8. *Corsi opzionali attivati nell'ultimo triennio*

- _____
- _____
- _____
- _____
- _____

Note

1. *I più comuni problemi dell'Istituto, oggi*

Scarsa utenza / utenza con insufficiente formazione di base dal punto di vista religioso/ difficoltà di raccordarsi con le altre realtà ecclesiali / rapporto con gli ISSR per il magistero / difficoltà nell'attivare corsi più rispondenti alle necessità del momento / altro..

2. *Oltre l'attività curricolare, quali altre iniziative culturali e pastorali l'istituto svolge in servizio alla Chiesa locale e al territorio?*

Aggiornamento / formazione permanente / ritiri spirituali / viaggi culturali / giornate di studio su temi d'attualità / formazione sociopolitica / iniziative per il Giubileo del 2000/ altro.....

3. *Rapporti con Facoltà teologiche / Studi Teologici / Istituti (ISR e ISSR) e Scuole di Formazione teologica della stessa regione pastorale*

- Si è mai fatta nella tua regione pastorale una riflessione per avviare un collegamento fra le varie realtà che a diversi livelli operano in ambito della formazione teologica?
- Se l'Istituto ha scarso numero d'iscritti o difficoltà di reperire personale docente qualificato, ha mai pensato o fatto dei passi per collegarsi con Scuole di Formazione Teologica, convenzionarsi o fondersi con ISR più consistenti o con ISSR, chiedere sostegno o collaborazione ad Istituti Teologici o alla stessa Facoltà Teologica del territorio?

Gli Istituti di Scienze Religiose a servizio della fede e della cultura

*Nota illustrativa e normativa
del Comitato per gli Istituti di Scienze Religiose*

Indice

PRESENTAZIONE

INTRODUZIONE

PARTE PRIMA:

NATURA E FINALITÀ DEGLI ISR

Natura teologica degli studi di “scienze religiose”

Le finalità dello studio della teologia

Formazione personale e abilitazione al servizio ecclesiale

Formazione pastorale e ministeriale

Dato di fede, fenomeno religioso e contesto culturale

L'ISR per fare teologia in una chiesa particolare

L'ISR, strumento della chiesa particolare

Gli ISR per un incontro tra fede e cultura nel territorio

La formazione teologica dei laici

Forma accademica e non accademica degli ISR

Gli ISR nel quadro dell'istruzione post-secondaria

PARTE SECONDA:

ORIENTAMENTI PER LA VITA DEGLI ISR

I - La comunità dell'ISR e il suo governo

L'Istituto come comunità

Il governo dell'Istituto

I docenti

Gli studenti

Gli ufficiali

II - L'ordinamento degli studi

Il curriculum degli studi

Contenuti dell'insegnamento e loro articolazione

Il piano degli studi

Esami e prove del curriculum

La dissertazione e l'esame finale

Il diploma in scienze religiose

La formazione permanente

III - Sussidi didattici ed economici

Sede e strutture

La gestione economica

IV - Collegamento con Centri accademici e alti Istituti
Gli ISR, gli ISSR e le Facoltà teologiche
Gli ISR e le scuole di formazione teologica

V - Riconoscimento della Conferenza episcopale italiana
Procedura per il riconoscimento di un ISR
Il Comitato e il Settore ISR presso la Cei
La Conferenza episcopale italiana e gli ISSR

APPENDICE

- A. Attività del Comitato per il riconoscimento degli ISR
- B. Fonti normative e sussidi di approfondimento

Presentazione

Sono trascorsi appena otto anni dalla pubblicazione della Nota pastorale della Conferenza episcopale italiana su La formazione teologica nella chiesa particolare (19 maggio 1985) e la strada percorsa è stata molto più lunga e i traguardi raggiunti sono più che evidenti; traguardi e realizzazioni non solo di quantità statistica ma di qualità e professionalità.

Allora, tra l'altro, si scrisse, con tono quasi perentorio: «Ogni comunità ecclesiale, nel suo dialogo con gli uomini e nel suo progetto pastorale, non può fare a meno del riferimento a un “pensare” cristiano, in cui i dati della fede costituiscono la sorgente di luce e di orientamento». Perciò, continuava la Nota, «ogni chiesa locale deve preoccuparsi della propria crescita teologica, e cioè non solo di esprimere sapienza intuitiva, bensì anche di riflettere con piena maturità razionale sulla propria fede» (n. 3).

A servizio di questo disegno, per promuovere nelle comunità ecclesiali la riflessione teologica, si è posta la Cei in questi anni, avvalendosi del contributo di specifica competenza scientifica del “Comitato per gli Istituti di scienze religiose” appositamente istituito.

Difatti, molteplici iniziative ha promosso il Comitato in questi anni allo scopo soprattutto di approfondire lo statuto epistemologico degli ISR, la loro natura e identità, le finalità e i metodi didattici insieme ai piani di studio, ai programmi e alle esigenze dei testi; e tutto questo attraverso incontri e consultazioni di persone competenti nei loro specifici ambiti.

La presente “nota” rappresenta un punto di arrivo del cammino fatto, una sintesi dei valori certi acquisiti, una proposta valida, scientificamente accertata, dell'identità degli ISR nelle chiese particolari, e tuttavia senza presumere affatto di dare la risposta definitiva ai molti quesiti, poiché la ricerca rimane tuttora aperta a ulteriori risposte e arricchimenti teorici e operativi.

Ciò che rimane, comunque, sicuramente acquisito finora nell'esperienza scientifica e didattica degli ISR è costituito dalla convinzione largamente diffusa e verificata che davvero nelle chiese particolari gli ISR rappresentano luoghi e tempi necessari per l'intelligenza della fede, e ancora strumenti fortemente richiesti per operare sul territorio la necessaria mediazione razionale tra fede e cultura.

Se si tengono presenti i non pochi aspetti negativi e anche corrosivi di una cultura oggi dominante in Italia, che esalta la libertà fino alla più spinta radicalità libertaria e al soggettivismo più esasperato, urge adoperarsi per superare la frattura tra Vangelo e cultura attraverso il servizio di una nuova evangelizzazione, la quale però presuppone una “matura coscienza di verità” – diceva Giovanni Paolo II

all'Assemblea generale della Cei nel 1988 – e aggiungeva: “Questa coscienza di verità costituisce oggi il servizio forse più prezioso che possiamo rendere ai fratelli” (3 maggio 1988). Sì, oggi, aveva detto a Loreto il Santo Padre, “una forte e diffusa coscienza di verità appare particolarmente necessaria” (11 aprile 1985).

Solo a partire da una “matura coscienza di verità” è possibile pervenire a fare sintesi tra cultura e fede, considerando bene che tale sintesi “non è solo un’esigenza della cultura, ma anche della fede. Una fede poi che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta” (Giovanni Paolo II, Discorso al Pontificio Consiglio per la cultura, 20 maggio 1982).

Gli ISR non altro si propongono in questo nostro tempo che servire la fede e la cultura nelle rispettive chiese particolari: la fede, perché sia “interamente pensata”; la cultura, proponendo una “matura coscienza di verità”, come un umile ma prezioso servizio. O, come è stato ultimamente detto in Evangelizzazione e testimonianza della carità: “Facendo maturare nelle menti e nei cuori una limpida e salda coscienza della verità cristiana si offre un contributo determinante all’edificazione di una comunità di fede adulta e unita. Questa è anche la strada per risvegliare negli uomini del nostro tempo quel coraggioso orientamento spirituale verso la verità che fonda il rispetto e la crescita della dignità e della libertà dell’uomo” (n. 27).

Penso che questa sia l’ottica giusta in cui debba essere letta questa “nota”; ma oltre la nota si apre pure davanti agli ISR la strada di un prezioso servizio sia alle chiese nella ricerca credente dell’intelligenza della fede e sia alla stessa cultura nel territorio, nella ricerca appassionata della verità sull’uomo e sulla storia.

† ANTONIO AMBROSANIO
Arcivescovo di Spoleto-Norcia
Presidente del Comitato per gli ISR

Roma, 29 aprile 1993
Santa Caterina da Siena, dottore della chiesa

Introduzione

Ricerca
credente
dell'intelligenza
della fede

1. La diffusione nel nostro Paese di centri di studio teologico, in particolare degli Istituti di scienze religiose, è espressione dell'impegno della Chiesa in Italia per promuovere l'incontro tra la fede e le culture del nostro tempo, dare adeguata animazione alla pastorale della cultura e offrire strumenti efficaci di formazione al servizio ecclesiale. Essa è una risposta concreta, seppure ovviamente parziale, all'invito del Santo Padre Giovanni Paolo II a "por mano a un'opera di inculturazione della fede che raggiunga e trasformi, mediante la forza del Vangelo, i criteri di giudizio, i valori determinanti, le linee di pensiero e i modelli di vita, in modo che il cristianesimo continui a offrire, anche all'uomo della società industriale avanzata, il senso e l'orientamento dell'esistenza"¹.

In vista di tale obiettivo, le nostre chiese sono impegnate a "dare vita a un movimento propositivo di tutta la comunità ecclesiale, teso a trasmettere nell'oggi il messaggio umano e cristiano della verità sull'uomo"², così da "sanare la frattura oggi esistente tra Vangelo e cultura"³. Tra gli aspetti fondamentali di questo progetto si colloca la promozione della teologia, "ricerca credente dell'intelligenza della fede"⁴, in quanto servizio alla verità attraverso la forma del sapere scientifico.

Le esigenze
di una fede
matura

2. Soprattutto a partire dal Concilio Vaticano II e con il maturare di una più profonda coscienza ecclesiale, è cresciuta tra i fedeli la richiesta di un sapere della fede, che renda consapevoli delle radici della dottrina cristiana e delle implicazioni che scaturiscono dal suo incontro con i problemi posti dal mutare dei tempi. Singoli credenti e comunità ecclesiali sentono sempre più il bisogno di sviluppare l'intrinseca ragionevolezza dell'atto del credere e il bisogno di saper rendere ragione della fede e della speranza affidate al loro ruolo di testimoni nell'opera di evangelizzazione.

L'acquisizione della verità e il cammino verso la pienezza del suo significato sono infatti il presupposto della consapevolezza richiesta alla maturità della vita cristiana. A questa dimensione di consapevolezza debbono tendere i credenti, ai quali è posto come traguardo che "acquistino in tutta la sua ricchezza la piena intelligenza,

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione*, 11.4.1985, n. 7.

² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La chiesa in Italia dopo Loreto*. Nota pastorale dell'episcopato italiano, 9.6.1985, n. 15.

³ *Ivi*.

⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, 24.5.1990, n. 1.

e giungano a penetrare nella perfetta conoscenza del mistero di Dio, cioè Cristo, nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza”⁵.

Dalla coscienza che nel dinamismo stesso della fede si innesta la ricerca di una comprensione più profonda del mistero rivelato nasce la richiesta di sempre più qualificati cammini di fede, ma anche la crescente domanda di sapere teologico. L'approfondimento della fede (*intelligentia fidei*) costituisce l'esigenza prima di ogni credente: è un'esigenza profonda che ogni uomo si porta dentro; ma è anche un'esigenza della stessa fede, perché l'atto del credere sia dotato di intrinseca ragionevolezza, “perché la fede, se non è pensata, non è niente”⁶. La teologia, infatti, partecipa dello sforzo di approfondimento della verità, che accompagna la crescita di ciascuno e dell'intera comunità nella fede. Ciò che la contraddistingue è il carattere della scientificità, con cui la ricerca di intelligibilità della fede acquisisce organicità, sistematicità e compiutezza⁷. Sono queste le modalità proprie con cui “nell'ambito della fede la teologia risponde sia alle istanze del dinamismo interno della fede – *cum assensu cogitare* –, sia alle interpellanze della cultura, per integrare la fede nel contesto psicologico e sociale contemporaneo, in mezzo agli interrogativi e alle preoccupazioni fondamentali dell'uomo moderno”⁸.

3. La teologia, in quanto “scienza della fede”, e i luoghi in cui essa viene coltivata e insegnata si pongono al servizio di queste finalità.

Nella Chiesa sono presenti varie forme di insegnamento teologico, che si esprimono in diverse istituzioni: le facoltà teologiche, centri di studio accademico che dopo il ciclo istituzionale curano la formazione del teologo, docente e investigatore, e lo sviluppo della ricerca scientifica; gli studi teologici dei seminari, finalizzati alla formazione dei candidati agli ordini sacri; gli Istituti di Scienze

⁵ Col 2, 2-3.

⁶ SANT'AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, II, 5.

⁷ Cf. *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, n. 21: La teologia “acquisisce, in modo riflesso, un'intelligenza sempre più profonda della parola di Dio, contenuta nella Scrittura e trasmessa fedelmente dalla tradizione viva della chiesa sotto la guida del magistero, cerca di chiarire l'insegnamento della rivelazione di fronte alle istanze della ragione, e infine gli dà una forma organica e sistematica”.

⁸ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, 22.2.1976, n. 19.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'UNESCO*, 2.6.1990, nn. 6-7: “L'uomo vive di una vita veramente umana grazie alla cultura (...). L'uomo non può essere fuori della cultura. La cultura è un modo specifico dell'esistere e dell'essere dell'uomo. L'uomo vive sempre secondo una cultura che gli è propria (...). L'uomo che, nel mondo visibile, è l'unico soggetto ontico della cultura, è anche il suo unico oggetto e il suo termine. La cultura è ciò per cui l'uomo in quanto uomo diventa più uomo, è di più, accede di più all'essere. E qui anche si fonda la distinzione capitale fra ciò che l'uomo è e ciò che egli ha, fra l'essere e l'avere”.

Religiose, creati per rispondere a molteplici esigenze formative del popolo di Dio, in particolare dei laici, soprattutto in vista dell'assunzione di responsabilità e servizi nella comunità ecclesiale; infine, le Scuole di formazione teologica, cui è affidato il compito della iniziazione a una mentalità teologica di tutti i credenti.

Con questa pluralità di risposte istituzionali, la comunità ecclesiale viene incontro alle diverse esigenze di approfondimento e di inculturazione della fede, connaturate alla stessa esistenza e missione della chiesa.

Gli Istituti di Scienze Religiose

4. Nel quadro di tale impegno ecclesiale, un servizio non trascurabile è svolto dagli Istituti di Scienze Religiose. La loro importanza va vista, anzitutto, nella prospettiva di una riflessione credente che sappia far sintesi tra la fede e la cultura nella singolarità delle situazioni storiche vissute dalle diverse chiese particolari. A ciò si aggiunge la richiesta di una qualificazione del servizio ecclesiale e della testimonianza storica dei fedeli in rapporto alle concrete esigenze dei tempi e dei luoghi. Si tratta, a ben vedere, di due prospettive strettamente legate a orizzonti di "nuova evangelizzazione", che si aprono oggi davanti alla chiesa tutta e, in particolare, alle comunità ecclesiali nel nostro Paese.

All'interno di questa fondamentale collocazione ecclesiale e culturale, gli Istituti di scienze religiose si propongono come luoghi in cui è possibile acquisire una organica, seppure essenziale, conoscenza "istituzionale" della teologia, con i suoi presupposti e complementi di filosofia e di scienze umane. Gli Istituti di Scienze Religiose si presentano con un duplice livello: come Istituti Superiori di Scienze Religiose (ISSR) di carattere accademico, eretti dalla Santa Sede e regolati da norme emanate dalla Congregazione per l'educazione cattolica (CEC), e come Istituti di scienze religiose (ISR) di carattere non accademico, riconosciuti dalla Conferenza episcopale italiana (CEI) e da essa regolati mediante apposite deliberazioni e ordinamenti. La presente nota, illustrativa e normativa, è indirizzata a questi ultimi.

Lo sviluppo degli Istituti di Scienze Religiose nel nostro Paese

5. La necessità di offrire un quadro di riferimento concettuale e normativo agli ISR è legata alla forte diffusione che, in questi ultimi anni, essi hanno avuto nel nostro paese.

Un notevole impulso al loro sviluppo e, in molti casi, alla loro stessa istituzione, è venuto dalla nota su *La formazione teologica nella chiesa particolare* delle Commissioni episcopali per la dottrina della fede, la catechesi e la cultura e per l'educazione cattolica del maggio 1985, dettata dal desiderio di offrire un quadro di riferimento ordinato alle molteplici iniziative di insegnamento teologico di base che andavano allora moltiplicandosi. Altrettanta importanza ha però

avuto la necessità di istituire, di lì a poco, adeguati centri di formazione per gli insegnanti di religione cattolica, per dare attuazione all'*Intesa* tra Autorità scolastica della Repubblica italiana e Conferenza episcopale italiana in ordine all'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche¹⁰. Questa duplice spinta promozionale ha trovato fertile terreno di ricezione in quella crescente domanda di sapere teologico, maturata in seno alle nostre comunità ecclesiali.

La connessione tra lo sviluppo degli ISR e la duplice emergenza sopra accennata ha portato ad accentuare aspetti, modi di attuazione e finalità che esigono ora di essere riequilibrati. È quanto intende fare questa nota, puntualizzando natura e modalità di esistenza degli Istituti.

6. Oggi gli ISR sono diffusi in ogni regione d'Italia e presenti in un grande numero di diocesi¹¹. Il loro sviluppo è stato costantemente guidato dagli interventi della Conferenza episcopale italiana attraverso orientamenti e norme. Essi derivano anzitutto dalla già citata nota su *La formazione teologica nella chiesa particolare*, per quanto riguarda la natura e il ruolo degli ISR nella vita ecclesiale, e dalla Delibera n. 42 (XXVI Assemblea generale straordinaria della Cei, 24-27 febbraio 1986), relativamente ai requisiti strutturali e programmatici per il loro riconoscimento e alla procedura per conseguirlo. A loro volta la nota e la Delibera, come pure le successive normative, costituiscono un'attuazione delle prescrizioni del *Codice di diritto canonico* (can. 821) e si ispirano, in forma e misura adeguate, a due note della Congregazione per l'educazione cattolica riguardanti gli ISSR: la nota illustrativa del 10 aprile 1986 e quella normativa del 12 maggio 1987.

Su questa base si è fondato il lavoro del Comitato per gli ISR (CISR), istituito dal Consiglio Permanente della Cei il 13 marzo 1986 e riconfermato, con ampliamento di competenze, nella sua funzione di guida e verifica della vita degli ISR, il 5 giugno 1990. Il Comitato, cooperando con le strutture della Segreteria generale della Cei, ha accompagnato la vita degli Istituti, sostenendone la ricerca di una più chiara identità, stimolando la riflessione sul loro ruolo nel territorio ed elaborando sussidi e iniziative per qualificarne l'attività didattica e dare solidità alla loro organizzazione strutturale¹².

¹⁰ Cf. MINISTERO DELLA PUBBLICA ISTRUZIONE DELLA REPUBBLICA ITALIANA E PRESIDENZA DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Intesa fra Autorità scolastica e Conferenza episcopale italiana per l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche*, 14.12.1985, n. 4; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *XXVI Assemblea generale. Delibera n. 42*, 24-27.2.1986.

¹¹ Cf. UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE - Settore ISR, *Elenco 1992/1993* (30 giugno 1992), da cui risultano essere attivi 80 ISR riconosciuti dalla Cei; 41 sono gli ISSR approvati dalla Santa Sede, con 12 sedi distaccate.

Nel contempo, è apparsa e si è sviluppata una certa attenzione da parte di studiosi, di responsabili delle attività ecclesiali e di persone di cultura, che attraverso considerazioni, osservazioni, critiche e proposte, hanno contribuito alla riflessione e all'approfondimento di aspetti significativi degli ISR¹³. È un dibattito ancora aperto, dal quale è lecito attendersi ulteriori contributi di chiarificazione sulla natura e la funzione degli Istituti.

All'interno stesso degli Istituti, quelli superiori e quelli promossi dalla Cei, la riflessione ha registrato momenti interessanti, aggiungendo il contributo dell'esperienza al profilo teorico e alle esigenze didattiche¹⁴.

7. Dopo l'esperienza di questi anni, l'esistenza degli ISR, notevole per quantità e qualità di servizio prestato alla missione delle chiese particolari e alla stessa cultura in Italia, anche nel contesto di centri universitari¹⁵, domanda a tutti i responsabili della comunità ecclesiale un ulteriore sforzo di approfondimento e di sostegno. Si tratta infatti di istituzioni che sono al servizio dell'intera comunità ecclesiale nel suo bisogno e compito di "dire" la fede cristiana con le risorse di un pensiero teologico aggiornato e aperto al dialogo culturale, di condurre l'uomo al compimento della propria nativa vocazione di aprirsi a Cristo e alla chiesa, di sostenere l'impegno missionario verso le diverse culture presenti nel mondo contemporaneo e i molteplici "areopaghi" in cui il "Vangelo della carità" va oggi proclamato agli uomini del nostro tempo¹⁶.

Proprio nell'assolvimento di questo compito, che è alla base del cammino pastorale della nostra comunità ecclesiale in questi ultimi decenni e che conferma e rafforza la centralità e priorità dell'evange-

¹² Oltre 45 *Dossier* raccolgono in ordinata sintesi la documentazione dell'attività del Comitato: Note per la Presidenza e la Segreteria Cei, relazioni, verbali di riunioni, circolari e sussidi per i direttori ISR, materiale vario di consultazione, promemoria di rapporti con la CEC, i vescovi, gli ISSR, gli ISR e altre istituzioni. L'operato del Comitato è presentato nella relazione di S.E. mons. Antonio Ambrosanio alla XXXIII Assemblea generale della Cei (19-22 novembre 1990). In Appendice se ne riporta un'ampia e articolata sintesi.

¹³ In Appendice viene riportato un elenco, non esaustivo, ma certamente significativo di tali contributi.

¹⁴ Ciò è avvenuto in particolare negli incontri con i direttori degli ISR (1-2 aprile 1987 e 13-14 novembre 1991); con i decani e i presidi delle Facoltà teologiche alla presenza di responsabili della CEC (13 aprile 1988); con gli Ispettori degli ISR (15 dicembre 1987 e 29-30 maggio 1989).

¹⁵ Significative le esperienze di ISR all'interno di strutture universitarie o di promozione culturale in ambito civile: ISR della Libera Università di Urbino; ISR della Università Cattolica del S. Cuore a Brescia; ISR presso l'Istituto Trentino di Cultura.

¹⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, 7.XII.1990, n. 37/c.

lizzazione, anzi della “nuova evangelizzazione”, le chiese particolari in Italia si avvalgono degli ISR. Si tratta ora di sviluppare ulteriormente la loro capacità di inserimento nella vita della comunità ecclesiale e culturale in cui sono posti, affrontando anche eventuali aspetti problematici o lacune.

Tale capacità consiste essenzialmente nel saper rispondere con efficacia ai problemi reali di formazione e di elaborazione culturale che la comunità pone. A tale capacità deve far riscontro un concreto atteggiamento di accoglienza e di promozionalità da parte della comunità ecclesiale stessa.

Per rispondere a questa duplice esigenza occorre chiarezza di prospettive istituzionali e di ordinamenti strutturali. Verso questi traguardi indirizza la presente nota, che, rivolta non solo a quanti operano negli ISR ma alle comunità ecclesiali nella loro globalità, chiede un ulteriore comune sforzo per giungere a una più evidente coscienza circa l'identità degli Istituti, a una più completa attuazione delle loro finalità e a una più corretta gestione della loro operatività.

La nota presenta nella prima parte, in forma assertiva e con brevi approfondimenti, alcune acquisizioni che sembrano già costituire alcuni punti fermi nella riflessione sulla natura propriamente teologica degli studi dell'ISR, sulla specificità dell'ISR in rapporto agli altri centri teologici, sul ruolo dell'ISR quale strumento della chiesa locale a servizio della nuova evangelizzazione. Queste acquisizioni lasciano tuttavia ancora aperta la riflessione a ulteriori approfondimenti. Nella seconda parte offre indicazioni e norme circa la formulazione dei piani di studio, l'organizzazione della comunità educativa, le procedure per il riconoscimento dell'ISR da parte della Cei, i possibili collegamenti con istituzioni similari.



arte prima

Natura e finalità degli Istituti di Scienze Religiose

Natura teologica
degli studi di
"scienze religiose"

8. La ricerca di una più precisa identità degli ISR deve partire dalla riaffermazione della natura propriamente teologica degli studi che in essi vengono promossi. Qualunque sia di fatto l'origine dell'uso, in tale contesto, dell'espressione "scienze religiose", essa non va intesa come sinonimo di ricerca storica e culturale sul fenomeno religioso in genere. Parlando di "scienze religiose" non ci si riferisce dunque, nel nostro caso, a quelle scienze – filosofiche, storiche, psicologiche, sociologiche, antropologiche, ecc. – che studiano il fatto religioso e le strutture cui esso fa riferimento nello spirito umano.

Dicendo ciò, non si vuole certo negare possibilità e autonomia a tali scienze, convinti al contrario della ricchezza di apporto che da esse può provenire allo studio scientifico della stessa rivelazione e della fede, e del ruolo importante che esse debbono svolgere per un compiuto tragitto di studi teologici. Preme soltanto stabilire che l'uso che qui si fa dell'espressione "Scienze Religiose" è all'interno della riflessione di fede sul dato rivelato, come lascia intendere la normativa canonica che, nel parlare dei doveri e dei diritti dei laici in ordine alla conoscenza della dottrina cristiana, inserisce gli ISR nel quadro delle istituzioni in cui si insegnano le "scienze sacre"¹⁷.

Le finalità
dello studio
della teologia

9. Gli ISR, come si afferma nella nota della Cei del 1985, sono "centri di studio della teologia in senso pieno"¹⁸. Loro finalità specifica è pertanto la promozione della funzione essenziale della teologia,

¹⁷ Cf. CODICE DI DIRITTO CANONICO, can. 229, 2: "Hanno (i laici) anche il diritto di acquisire quella conoscenza più piena delle scienze sacre che viene data nelle università e facoltà ecclesiastiche o negli Istituti di scienze religiose, frequentandovi le lezioni e conseguendovi i gradi accademici". Anche nell'elenco dei settori di studi ecclesiastici e delle forme in cui essi sono organizzati secondo il presente ordinamento accademico nella chiesa, la Congregazione per l'educazione cattolica fa corrispondere gli "studi religiosi cattolici" all'Istituto superiore di scienze religiose, mentre gli "studi delle religioni e del fenomeno religioso" appaiono come sezione di specializzazione nella facoltà teologica o filosofica (cf. Congregazione per l'educazione cattolica, *Norme applicative della costituzione apostolica "Sapientia christiana"*, 29.4.1979, Appendice II).

¹⁸ *La formazione teologica nella chiesa particolare*, n. 7.

per la quale essa “indaga e approfondisce il dato rivelato, ne circo-
scrive i limiti e coopera al suo sviluppo omogeneo secondo le esigenze
della fede e le indicazioni dei segni dei tempi, nei quali essa legge i
segni stessi di Dio”¹⁹.

A questa funzione essenziale se ne aggiungono poi altre, che
appartengono pure costitutivamente al ruolo della teologia nella
comunità ecclesiale: edificare la vita stessa della chiesa, attraverso la
luce che la comprensione più profonda dei contenuti della fede
proietta sulle situazioni nuove del suo essere nel tempo²⁰; contribuire
a “diffondere, a illustrare, a giustificare, a difendere la verità autore-
volmente insegnata dal magistero”²¹, presentandone e interpretan-
done la dottrina nella mentalità del tempo, così che esso possa svol-
gere la sua funzione di luce e guida del popolo di Dio; rispondere agli
interrogativi posti dalle scienze e dalla riflessione umana, operando
un discernimento che aiuti a cogliere le istanze evangeliche in esse
contenute; alimentare, con l’offerta di sicuri riferimenti dottrinali e
indicazioni di cammino, la vita spirituale dei credenti; sostenere l’im-
pegno apostolico, con le risorse della dottrina e le indicazioni della
prassi pastorale; offrire il proprio contributo “perché la fede divenga
comunicabile, e l’intelligenza di coloro che non conoscono ancora
Cristo possa ricercarla e trovarla”²².

10. A tali funzioni della teologia si ricollegano fondamental-
mente le finalità di tutti i centri di studio teologico, dalle scuole di for-
mazione alle istituzioni accademiche. È però evidente che esse si
diversificano, con il variare delle forme e dei livelli in cui lo studio
della teologia si realizza nei diversi centri.

Le finalità di prima e fondamentale informazione e introdu-
zione ai contenuti e alle strutture essenziali del pensiero teologico, cui
è legata l’esistenza delle Scuole di formazione teologica, sono ben
diverse da quelle di formazione all’esercizio del ministero presbite-
rale, affidate agli Studi teologici dei seminari, come pure da quelle di
investigazione scientifica e di formazione dei docenti e ricercatori,
proprie delle Facoltà teologiche.

In questo contesto, la specificità degli ISR va colta tenendo pre-
senti sia i naturali fruitori sia la fisionomia assunta in questi centri
dallo studio della teologia.

Va anzitutto detto che l’ISR è un luogo in cui si sviluppa il ser-
vizio teologico alla fede di una chiesa particolare, rivolto in modo pre-

¹⁹ *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, n. 24.

²⁰ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 62.

²¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il mutuo rapporto fra magistero ecclesiastico e teologia. Tesi*, 6.6.1976, t. 5,2.

²² *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, n. 7.

ferenziale ai fedeli laici/e e religiosi/e, che se ne avvalgono ai fini della propria formazione dottrinale e della propria qualificazione ministeriale e professionale²³. È quanto esplicitava già la nota dell'Episcopato italiano, confermata dall'esperienza di questi anni, che individuava negli ISR uno strumento a servizio di "diverse esigenze della vita ecclesiale odierna: la preparazione per l'assunzione dei ministeri ecclesiali. fino al diaconato; la formazione di religiosi, non sacerdoti, e di religiose; la crescita di un laicato sempre più impegnato come protagonista nell'attività apostolica oggi bisognosa di tanta competenza; la stessa qualificazione degli insegnanti di religione nelle scuole"²⁴.

Lo sviluppo che soprattutto quest'ultima finalità ha avuto negli anni recenti all'interno degli ISR non deve ingannare. Essi non sono né possono essere un'istituzione formativa a senso unico: non lo giustificano la natura e le finalità statutarie e non lo permettono le attuali molteplici esigenze del vivere ecclesiale. Solo la riconquista di una molteplicità di finalità formative, sia personali sia ministeriali, permetterà agli Istituti di dare compiutezza alla propria identità.

11. Di principio e di fatto gli ISR vengono a caratterizzarsi come luoghi di formazione alle dimensioni "pastorale" e "ministeriale", nell'accezione piena di questi termini, con cui si esprime l'attuazione nella comunione dei diversi carismi e servizi per l'edificazione del Regno.

La ministerialità si esplica in ambiti ecclesiali e civili, e può assumere in questo caso anche le forme di una vera e propria professionalità. Ma la varietà delle finalizzazioni non fa venir meno la connotazione unitaria di uno studio destinato a donare competenze per un servizio ecclesiale; uno studio quindi in cui deve prevalere l'attenzione al rapporto del dato teologico con la concretezza delle situazioni umane e culturali e alle modalità con cui esso va veicolato nei consueti canali del rapporto umano.

Questa dimensione degli Istituti, che abilita all'esercizio di una specifica ministerialità, non sminuisce ovviamente la loro primaria finalità di servizio alla maturità cristiana sotto il profilo teologico e culturale. Tale dimensione tuttavia orienta gli Istituti ad assumere – nei contenuti, nella loro organizzazione e nelle modalità dei loro rapporti – una prospettiva legata al loro inserimento nella concretezza della vita ecclesiale e culturale.

²³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, nn. 60 e 62.

²⁴ *La formazione teologica nella chiesa particolare*, n. 7. Cf. anche CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istituto Superiore di Scienze Religiose. Nota illustrativa*, 10.4.1986, n. 1. *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, n. 10.

12. Le molteplici finalità degli ISR accentuano di fatto l'interesse per le scienze umane all'interno del percorso teologico da essi proposto. Non si vuole con questo affermare che a caratterizzare lo statuto epistemologico dello studio della teologia negli ISR sia il rapporto che in essi si stabilisce con il mondo delle scienze filosofiche, storiche e umane. Tale rapporto, infatti, appartiene alla natura stessa della teologia a ogni livello e nelle diverse modalità ed espressioni. Lo ribadisce un recente documento della Congregazione per la dottrina della fede: "Il compito proprio alla teologia di comprendere il senso della rivelazione esige (...) l'utilizzo di acquisizioni filosofiche che forniscano "una solida e armonica conoscenza dell'uomo, del mondo e di Dio" (*Optatam totius*, n. 15), e possano essere assunte nella riflessione sulla dottrina rivelata. Le scienze storiche sono egualmente necessarie agli studi del teologo, a motivo innanzi tutto del carattere storico della rivelazione stessa, che ci è stata comunicata in una "storia di salvezza". Si deve infine fare ricorso anche alle "scienze umane", per meglio comprendere la verità rivelata sull'uomo e sulle norme morali del suo agire, mettendo in rapporto con essa i risultati validi di queste scienze"²⁵. E ancora: "L'attenzione all'uomo, alla storia e alle relative scienze è aspetto integrante di ogni autentica teologia"²⁶.

È però anche vero che la destinazione degli ISR, il loro posto nella vita della chiesa, richiede un'attenzione specifica al rapporto tra dato di fede cristiana e fenomeno religioso in genere, tra dottrina della fede e contesto storico e culturale in cui essa va annunciata e testimoniata. Pertanto non si può che ribadire come "la specifica collocazione ecclesiale degli ISR accentua in qualche modo la loro attenzione alle scienze antropologiche e in particolare alle scienze religiose, in un confronto e dialogo da cui far emergere l'originalità della fede cristiana, anche in rapporto alle caratteristiche culturali del territorio più immediato in cui si trovano inseriti"²⁷.

Accanto al carattere propriamente teologico degli studi proposti negli ISR, emerge dunque in essi un interesse accentuato al rapporto tra fatto cristiano e fatto umano e religioso, nonché tra dottrina cattolica e ambiente culturale in cui essa concretamente si inserisce, attraverso un ruolo particolare che viene qui riconosciuto alle scienze umane e a quelle della religione in genere. Ne consegue che la strutturazione degli studi nell'ISR deve valorizzare la funzione delle scienze filosofiche, storiche e umane, attraverso una collocazione non puramente sussidiaria di esse, ma sviluppando una interdisciplinarietà che coinvolga tutte le discipline del curriculum.

²⁵ Cf. anche GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'UNESCO*, 2.6.1990, n. 8: "Quest'uomo che si oggettivizza nella e mediante la cultura, è unico, completo e indivisibile. Egli è allo stesso tempo soggetto e artefice della cultura (...). Non si può pensare una cultura senza soggettività umana e senza causalità umana; ma nell'ambito culturale, l'uomo è sempre il fatto primario, l'uomo è il fatto primordiale e fondamentale della cultura".

²⁶ *La formazione teologica nella chiesa particolare*, n. 7.

²⁷ *Ivi*.

13. Gli ISR sono strettamente legati alla vita delle chiese particolari. Ciascuno di essi è espressione della sollecitudine per la cultura teologica di una chiesa, oppure di più chiese particolari che si uniscono per dotarsi di tale prezioso servizio. Questo fatto lega anzitutto gli Istituti alle radici storiche e alla situazione odierna di una determinata chiesa e di un territorio, chiedendo di riflesso un'attenzione al "fare teologia" in rapporto a tradizioni e a specifiche problematiche locali.

Se per un verso, infatti, si riscontrano nella vita e nella cultura del popolo italiano le tracce e i segni della presenza del Vangelo, dall'altro emerge sempre più la necessità di una inculturazione della fede in forme nuove e rispondenti alle attese, così da assumere "connotazioni tutte proprie per le comunità ecclesiali italiane, per la singolarità di questo Paese e la varietà di situazioni culturali e religiose al suo interno"²⁸.

In nessun modo è possibile fare una teologia "generica"; la sua collocazione ecclesiale e culturale determina tanto gli interrogativi che vengono assunti dalla riflessione teologica quanto i modi con cui si risponde a essi. La contestualizzazione della teologia diventa però più esigente nel caso degli ISR, in quanto il loro servizio è strettamente finalizzato alla formazione dei fedeli e alla vita e alla missione di una concreta chiesa particolare. Mentre si preoccupa di formare la dimensione ministeriale dei fedeli di una chiesa, l'ISR non può non tener conto del volto storico di essa.

La teologia, infatti, non è altra cosa rispetto allo sforzo di approfondimento della verità, che accompagna la crescita di ciascuno nella fede. Ciò che la contraddistingue è il carattere della scientificità, con cui la ricerca di intellegibilità della fede acquisisce organicità, rigore e completezza.

In tal modo l'ISR viene a essere il luogo naturale dell'approfondimento teologico della fede di una chiesa particolare. A questa istituzione essa chiede la formazione di competenti servitori per i diversi ambiti della sua vita pastorale, mediante l'acquisizione di una solida formazione dottrinale e di una qualificazione ministeriale e professionale. Parallelamente alla finalità formativa, l'ISR dovrà sviluppare anche una finalità riflessiva, che diventa fondamentale per "pensare la fede" nel contesto, promuovendo, nei limiti dell'istituzione, una vera e propria pastorale della cultura e dunque investendo energie in questo specifico strumento a servizio della missionarietà della chiesa, nel suo incontro con le culture del territorio.

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla XXXV Assemblea generale della Cei*, 14 maggio 1992.

14. È subito da chiarire che gli ISR – per la concentrazione sintetica dell'insegnamento da loro impartito – non hanno di norma percorsi e strumenti per una elaborazione completa e piena di un autonomo pensiero teologico, come invece può essere richiesto alle Facoltà teologiche. Non sono però neppure semplici luoghi ripetitori di una teologia altrove elaborata, ma devono impegnarsi a calare il pensiero teologico nel vissuto concreto delle comunità ecclesiali.

In questa prospettiva la cultura, e la cultura teologica in particolare, cessa di essere una attività ai margini della vita ecclesiale, dell'essere e dell'agire del cristiano. Essa diventa criterio che orienta e sostiene l'intera esperienza cristiana ecclesiale. La testimonianza delle chiese locali chiede di coltivare, anche con lo studio della teologia, la capacità di giudizio e di decisione dei fedeli per farli diventare "soggetti" attivamente e integralmente partecipi delle dinamiche ecclesiali e sociali. Gli ISR vanno percepiti come strumenti di una chiesa che da un "pensare" cristiano profondo e contestualizzato vuole derivare un "agire" cristiano autentico ed efficace.

Nascono qui doveri reciproci tra chiesa locale e ISR, l'inserimento di questo in quella ma anche la giusta autonomia che l'Istituto deve godere per poter realizzare il proprio compito. La chiesa locale deve concretamente farsi carico di quanto, in persone e mezzi, è necessario per la vita e lo sviluppo dell'ISR. Questi, a sua volta, deve impegnarsi a interpretare le esigenze profonde della chiesa particolare cui appartiene e a rispondervi con sollecitudine. Tutto ciò viene tradotto nella diretta responsabilità del vescovo, che si assume la conduzione dell'ISR, nell'esplicazione del suo servizio magisteriale e nella sua funzione di fondamento e di garante della ecclesialità del servizio da esso reso.

Qui si giustifica anche il rapporto degli Istituti con la Conferenza episcopale italiana, in quanto questa è strumento della comunione tra le chiese per il reciproco sostegno e l'attuazione di compiti che coinvolgono l'intero territorio nazionale.

15. Il radicamento degli ISR nella vita delle chiese particolari comporta il loro collegamento alle dinamiche culturali del territorio in cui la comunità cristiana è radicata.

È urgenza tipica dei nostri tempi riportare la fede cristiana all'interno degli "areopaghi" in cui nascono gli indirizzi che influiscono sulle coscienze dei singoli e contribuiscono a formare i comportamenti sociali. La separatezza tra gli ambiti e le istituzioni culturali della vita civile e quelli della vita ecclesiale non favorisce certo quel dialogo tra fede e cultura, che solo può promuovere l'inculturazione della fede e l'evangelizzazione delle culture.

Insieme alla formazione ministeriale e al "pensare la fede" in rapporto ai bisogni ecclesiali, si delinea così un terzo ambito di inter-

vento degli ISR: farsi strumento di dialogo e di animazione teologica nel territorio per inserire la teologia quale voce significativa e di riferimento nel dibattito culturale, mantenendo sempre vivo l'auspicio per una presenza più significativa della teologia nelle istituzioni culturali e civili. Ciò richiede un impegno di lettura e di risposta alle esigenze che si manifestano nel territorio.

I margini di opzionalità, previsti dal curriculum degli studi, vanno utilizzati quindi sia per rispondere alle attese delle comunità ecclesiali locali sia per entrare nel vivo delle problematiche culturali presenti o da suscitare nella società civile. Allo stesso fine vanno indirizzate iniziative non curricolari, che aprano l'Istituto verso l'esterno e si configurino in forme di diffusione del sapere teologico, come pure di vera e propria ricerca teologica applicata.

16. Al rapporto privilegiato con le dinamiche culturali della società è legata l'importanza degli ISR per il riconoscimento e la promozione della vocazione e della missione dei fedeli laici nella chiesa e per la qualificazione della loro presenza negli impegni temporali.

Si è già visto come i laici non siano, né debbano essere i soli fruitori degli ISR; d'altra parte, agli stessi laici sono aperti percorsi più impegnativi e approfonditi, offerti dalle facoltà teologiche. È però altrettanto evidente che, sia per il numero limitato e la dislocazione delle Facoltà come pure per le esigenze del loro curriculum, sono e saranno proprio gli ISR a costituire la via privilegiata per la formazione teologica dei laici, che oggi appare sempre più urgente per la crescita di un'autentica corresponsabilità nella vita della chiesa e per l'abilitazione a una testimonianza credibile e competente nella società.

Sarà perciò importante che nulla venga sacrificato di essenziale nell'insegnamento degli Istituti, pena il rischio di offrire una teologia dimezzata o settorializzata. La sinteticità del percorso – che pure abbraccia tre o quattro anni – non deve andare a scapito della completezza della formazione. Viceversa, la presenza dell'esperienza laicale nel confronto con il dato teologico dovrà stimolare interrogativi nuovi, forme nuove di risposta, più vicine al vissuto quotidiano della gente.

17. L'ISR può realizzarsi nella forma accademica e non accademica. Va ribadito che la natura e la finalità dei due tipi di Istituto sono comuni; ciò che cambia è solo la modalità con cui si realizzano.

Si è già parlato della forma non accademica rappresentata dagli ISR. La forma accademica, rappresentata dagli ISSR, comporta tempi di studio più lunghi a cominciare dall'obbligo del curriculum quadriennale, il ricorso più ampio a metodologie di apprendimento legate alla ricerca personale, una superiore qualificazione dei docenti e una

maggior esigenza circa le strutture. L'ISSR, riconosciuto accademico dalla Congregazione per l'educazione cattolica, ricade sotto la sua giurisdizione. Inserendosi nella medesima realtà nazionale ne consegue che questi ISSR dovranno stabilire stretti rapporti sia con gli ISR della regione, sia con le stesse chiese locali.

18. Un'ultima considerazione riguarda il posto che tale istituzione viene ad assumere nel contesto dei percorsi culturali e formativi offerti nella nostra società. È questo un problema da non sottovalutare: proprio il confronto con l'ambiente culturale in cui la chiesa è posta richiede che si sappia anche individuare il ruolo dei cammini formativi che essa propone e la natura dei loro esiti in termini di titoli e di diplomi.

Al riguardo va detto anzitutto che un ISR è un istituto post-secondario, esso cioè suppone le conoscenze culturali offerte dalla scuola secondaria superiore nell'organizzazione scolastica del nostro Paese. L'accesso ad un tale Istituto richiede gli stessi requisiti necessari per l'accesso a una qualsiasi Facoltà universitaria in Italia.

Esso tuttavia non è una Facoltà universitaria di teologia. Nella forma del semplice ISR può essere assimilato a un istituto post-secondario a fini speciali. Come ISSR rientra in qualche modo in un percorso propriamente universitario e la forma accademica dell'insegnamento si traduce anche nella natura accademica del grado che si consegue al termine del curriculum.



arte seconda

Orientamenti per la vita degli Istituti di Scienze Religiose

I LA COMUNITÀ DELL'ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE E IL SUO GOVERNO

L'Istituto
come
comunità

19. Nell'ISR, le autorità, i docenti, gli studenti, gli ufficiali e il personale ausiliario formano una comunità con finalità educative e culturali.

Ciascuno, per la propria parte e secondo le proprie competenze, è responsabilmente chiamato a dare il proprio contributo perché vengano attuate le finalità dell'Istituto.

Il governo
dell'Istituto

20. Nell'ambito delle responsabilità in ordine alla vita dell'Istituto, un ruolo specifico è affidato agli organi di governo. Questi sono personali (presidente e direttore) e collegiali (Consiglio d'istituto).

a) Il presidente

Presidente dell'ISR è il vescovo diocesano o, nel caso di un Istituto a servizio di più diocesi, il vescovo che viene a ciò deputato. Egli ha la piena responsabilità dell'Istituto e ne assicura in particolare il coerente servizio alla verità della fede e la comunione con la chiesa particolare e con le altre chiese della regione e della nazione.

È compito del vescovo presidente moderare l'attività dell'Istituto in ordine ai suoi fini; nominarne il direttore, i docenti, il segretario e l'economista; approvare lo statuto e il regolamento e le loro modifiche; approvare i bilanci annuali consuntivo e preventivo e gli atti di straordinaria amministrazione; convalidare il conseguimento dei titoli con la firma dei diplomi.

b) Il direttore

Il direttore coordina e dirige l'attività dell'Istituto. È nominato dal presidente, tra i docenti stabili che gli vengono proposti dal Consiglio d'istituto; resta in carica tre anni e di norma può essere confermato nell'ufficio una sola volta consecutivamente.

A lui spetta rappresentare l'Istituto presso il vescovo, la Conferenza episcopale, le autorità civili; provvedere al regolare svolgimento della vita dell'Istituto, curando l'esatta applicazione dello statuto, del regolamento e delle disposizioni degli organi di governo; convocare e presiedere gli organi di governo collegiali e le assemblee dei docenti e presenziare a quelle degli studenti; esaminare le richieste e i ricorsi dei docenti e degli studenti; controfirmare i diplomi; redigere le relazioni annuali sulla vita dell'Istituto.

c) Il Consiglio d'istituto

Il Consiglio d'istituto è l'organo di promozione, coordinamento e controllo dell'attività didattica e scientifica dell'Istituto. È composto dal direttore, da rappresentanti dei docenti stabili e dei docenti incaricati, da rappresentanti degli studenti, dal segretario con funzione di attuario e da uno dei responsabili degli uffici diocesani che si occupano della catechesi, della scuola e dell'insegnamento della religione cattolica.

Al Consiglio d'istituto – che si riunisce almeno due volte l'anno su convocazione del direttore o su richiesta del presidente o della maggioranza del Consiglio stesso – spetta stabilire i piani di studio, determinare le discipline, approvare i programmi dei corsi e dei seminari proposti dai docenti e il calendario scolastico predisposto dal segretario; designare i docenti stabili da proporre al presidente per la nomina del direttore; offrire le proprie indicazioni al presidente dopo aver esaminato le richieste di assunzione a docenti stabili; proporre al presidente la nomina dei docenti incaricati e invitati; approvare le relazioni annuali del direttore; costituire commissioni per questioni speciali.

I docenti

21. Nell'Istituto deve esserci un numero di docenti corrispondente all'importanza delle singole discipline e alla debita assistenza degli studenti. La loro scelta dovrà essere ispirata a due fondamentali criteri: l'appartenenza ecclesiale e la competenza. I docenti devono impegnarsi, con l'insegnamento e con pubblicazioni, in favore del progresso scientifico e della formazione culturale degli studenti.

I docenti si distinguono in stabili, incaricati, invitati.

a) Nomina e decadenza dei docenti

Spetta al vescovo presidente nominare i docenti dell'Istituto, conferendo loro la missione canonica o l'autorizzazione a insegnare, dopo aver ricevuto, nei casi previsti dal diritto, la professione di fede.

Un docente decade dal suo ufficio per raggiunti limiti di età (di norma settanta anni), dopo i quali può tuttavia essere nominato docente invitato (non oltre comunque i settantacinque anni), ovvero

per dimissioni o per destituzione. Il vescovo presidente può privare infatti della missione canonica o dell'autorizzazione a insegnare nell'Istituto un docente che si sia reso non idoneo all'insegnamento, previo esame del caso tra il direttore e il docente stesso. A questi sono assicurati il diritto alla difesa e la facoltà di ricorso, a norma del Codice di diritto canonico.

b) I docenti stabili

Docenti stabili sono coloro che svolgono la loro principale attività nell'Istituto. Perché un docente sia legittimamente cooptato tra i docenti stabili si richiede che si distingua per ricchezza di dottrina, testimonianza di vita, senso di responsabilità; sia fornito di dottorato, o diploma di laurea o almeno di licenza, ovvero si distingua per meriti scientifici singolari nella disciplina che insegna; dimostri di possedere capacità didattica. Oltre i predetti requisiti, il docente deve aver in precedenza insegnato per almeno un triennio nell'Istituto, con serietà d'impegno e capacità didattica e scientifica.

La promozione a docente stabile spetta al vescovo presidente dell'ISR, che decide della richiesta del docente tenendo conto delle indicazioni del Consiglio d'istituto.

I docenti stabili possono chiedere al vescovo presidente un periodo di aspettativa per la durata massima di tre anni, trascorsi i quali, se non avranno ripreso l'insegnamento, decadono dall'ufficio. Durante il periodo di aspettativa le loro prerogative sono sospese. Un docente stabile è sospeso dal suo grado qualora assuma un ufficio ecclesiale o civile, pubblico o privato, che richieda, a giudizio del vescovo presidente, un impegno tale da impedirgli assiduo e regolare insegnamento.

c) I docenti incaricati e invitati

Sono docenti incaricati coloro che vengono nominati a tempo determinato, con scadenza annuale. La loro nomina spetta al presidente, su proposta del Consiglio d'istituto. Per la loro assunzione, come per quella dei docenti invitati, vanno applicati i requisiti per la promozione dei docenti stabili, fatte le debite proporzioni.

Sono docenti invitati i docenti esterni che tengono corsi nell'Istituto. Anche la loro nomina spetta al vescovo presidente, su proposta del Consiglio d'istituto.

d) Il Collegio dei docenti

I docenti dell'Istituto formano un collegio e sono impegnati personalmente e collegialmente nella vita dell'Istituto e nel raggiungimento delle sue finalità, attraverso l'opportuna programmazione delle attività di insegnamento e di ricerca, in forme che privilegino la cooperazione e l'interdisciplinarietà.

Spetta al direttore convocare periodicamente il Collegio dei docenti, sia come assemblea plenaria, sia come gruppi, per favorire il confronto, la ricerca di metodi comuni nell'insegnamento, l'armonia dei corsi, la programmazione e la verifica della didattica, l'impulso alla ricerca e allo studio.

Gli studenti

22. Gli studenti si distinguono in ordinari, straordinari e ospiti. Sono iscritti come studenti ordinari coloro che, avendo come titolo di ammissione un diploma valido per l'accesso all'università, intendono conseguire il diploma in scienze religiose.

Sono iscritti come studenti straordinari coloro che, non avendo i requisiti di cui alla lettera precedente, hanno ottenuto dal direttore la facoltà di frequentare tutti i corsi del piano degli studi e di sostenere i relativi esami; gli studenti straordinari che hanno dato prove esaurienti delle loro capacità possono essere iscritti all'ultimo anno del curriculum come studenti ordinari, dietro delibera del Consiglio d'istituto.

Sono iscritti come studenti ospiti coloro che hanno ottenuto dal direttore la facoltà di frequentare uno o più corsi ed eventualmente di sostenere i relativi esami.

Coloro che, avendo completato la frequenza del curriculum degli studi, non hanno superato tutti gli esami e le altre prove previste entro la sessione invernale dell'anno scolastico successivo, sono studenti fuori corso.

Per gli studenti che chiedono di iscriversi all'Istituto dopo aver iniziato altrove gli studi teologici o di scienze religiose, il direttore, sentito il Consiglio d'istituto, stabilirà le condizioni di iscrizione, i corsi da frequentare e gli esami da sostenere.

Con l'assenso del direttore gli studenti possono riunirsi in assemblee generali o particolari, per discutere problemi inerenti la vita dell'Istituto. Gli studenti possono anche costituirsi in associazioni. non contrastanti con la natura e i fini dell'Istituto, rette da norme proprie, approvate dal Consiglio d'istituto.

Per gravi motivi di ordine morale e disciplinare, il direttore può decidere di sospendere o dimettere uno studente, sentito il Consiglio d'istituto; il diritto alla difesa sarà comunque tutelato, anche mediante ricorso al vescovo presidente.

Vengono dichiarati decaduti dagli studi e perdono ogni diritto acquisito gli studenti che non hanno conseguito il diploma trascorsi cinque anni di fuori corso.

Gli ufficiali

23. Nel governo e nella gestione economica dell'Istituto le autorità sono coadiuvate da ufficiali e da personale ausiliario.

Ufficiali dell'Istituto sono il segretario e l'economista.

a) Il segretario

Il segretario è responsabile della segreteria dell'Istituto. Viene nominato dal vescovo presidente, su proposta del direttore, di norma per un triennio, al termine del quale può essere confermato.

b) L'economista

L'economista è il responsabile della gestione economica dell'Istituto. Viene nominato dal vescovo presidente, su proposta del direttore, di norma per un triennio, al termine del quale può essere confermato.

II

L'ORDINAMENTO DEGLI STUDI

**Il curriculum
degli studi**

24. L'ISR si propone di offrire un'essenziale e organica conoscenza istituzionale della teologia e dei suoi indispensabili presupposti e integrazioni. A tale scopo offre un prospetto sistematico e completo delle discipline teologiche, in dialogo interdisciplinare con la filosofia, le altre scienze umane e le scienze della religione, in modo da condurre lo studente a una sintesi personale e contestualizzata della dottrina cattolica.

Il corso di studi attuato nell'Istituto è triennale e si articola di norma in due indirizzi di specializzazione:

- l'indirizzo pastorale-ministeriale, per la formazione degli operatori pastorali (animatori della catechesi, della liturgia e della testimonianza della carità) e dei candidati ai ministeri istituiti e al diaconato permanente;
- l'indirizzo pedagogico-didattico, per la formazione degli insegnanti di religione cattolica nelle scuole pubbliche o per servizi analoghi.

Entro la fine del primo anno lo studente dovrà indicare l'indirizzo che intende seguire.

Al termine del triennio viene rilasciato un diploma in scienze religiose, differenziato a seconda degli indirizzi e riconosciuto dalla Conferenza episcopale italiana.

**Contenuti
dell'insegnamento
e loro articolazione**

25. L'articolazione e la successione degli insegnamenti deve fare emergere l'interna coesione e la convergenza di tutte le discipline presenti nel curriculum.

a) Il primo anno

Il primo anno ha carattere propedeutico e deve essere strutturato autonomamente, anche rispetto all'eventuale organizzazione degli anni successivi in forma ciclica.

Nel primo anno, infatti, devono risultare prevalenti le discipline filosofiche e le scienze umane, tese a promuovere un'autentica conoscenza dell'uomo, della sua dignità, della sua dimensione religiosa e spirituale, dei suoi problemi e delle sue attese.

L'approccio antropologico deve avvenire attraverso lo studio delle più significative correnti di pensiero, nell'intento di cogliere soprattutto le caratteristiche della odierna situazione culturale. In questo contesto vengono affrontati alcuni dei principali nodi teoretici, in modo da delineare un orientamento filosofico, per quanto concerne le problematiche epistemologiche, antropologiche, etiche e metafisiche, compatibile con la successiva elaborazione teologica. Si deve porre particolare attenzione soprattutto al quadro epistemologico, al fine di offrire strumenti metodologici che integrino convenientemente l'apporto delle scienze e favorire il dialogo e il confronto con una cultura e una mentalità sempre più influenzate da fattori scientifici e tecnologici.

Tra le scienze umane non possono mancare la pedagogia, la psicologia, la sociologia, e la storia delle religioni. Nel primo anno gli studenti devono inoltre essere introdotti allo studio delle discipline teologiche attraverso i corsi di introduzione alla teologia e di introduzione alla sacra scrittura. L'integrazione dei vari insegnamenti può essere utilmente stimolata attraverso la richiesta di un elaborato scritto, da discutere e valorizzare convenientemente all'interno di un seminario interdisciplinare di avviamento allo studio delle scienze religiose, per introdurre gli studenti all'uso degli strumenti generali di studio e di ricerca con esercitazioni pratiche.

b) Il successivo biennio

Nel successivo biennio si sviluppa un insegnamento che, mentre presenta i contenuti essenziali delle varie discipline teologiche, si preoccupa di accostare gli studenti direttamente alle fonti e agli strumenti del lavoro teologico con i criteri e i metodi fondamentali del loro uso. In ogni caso deve essere sempre evitata la frantumazione delle discipline e le trattazioni puramente monografiche, assicurando l'unità delle varie aree o direttrici di insegnamento e la visione globale delle diverse discipline.

Fondamentale è lo studio della parola di Dio: Antico e Nuovo Testamento vanno letti in prospettiva storica e culturale, oltre che ovviamente in prospettiva esegetica e dogmatica. Si dovranno pertanto bilanciare con cura le introduzioni storico-critiche, i saggi esegetici, l'evidenziazione di particolari tematiche teologiche che facilitino l'integrazione con gli insegnamenti dottrinali.

Questi ultimi devono coprire l'area dei grandi trattati dogmatici, procedendo però in maniera unitaria e sintetica.

Un rilievo a parte va dato alla teologia fondamentale (insegnamento che può eventualmente essere anticipato nel primo anno),

nella quale possono essere opportunamente ripresi e approfonditi i temi del confronto con la razionalità filosofica e scientifica. Quanto alla teologia morale, nella sua parte fondamentale deve illustrare la dimensione etica dell'esperienza di fede e nella parte speciale deve affrontare le tematiche proprie della morale personale, familiare e sociale.

L'insegnamento teologico va ulteriormente arricchito con i corsi di storia della chiesa e patrologia, di liturgia e di diritto canonico.

c) L'indirizzo pastorale-ministeriale

Nell'indirizzo pastorale-ministeriale vanno previsti opportuni insegnamenti teologici (ad es., teologia pastorale, teologia spirituale, catechetica, teologia liturgica) integrati da lavori seminariali ed esercitazioni pratiche, pianificate e seguite dai docenti, in modo che sia possibile integrare la partecipazione attiva a esperienze pastorali, con una riflessione e una revisione specifica.

d) L'indirizzo pedagogico-didattico

Nell'indirizzo pedagogico-didattico vanno ripresi e approfonditi i temi della specificità della esperienza di fede, del rapporto fede-cultura, del ruolo della chiesa nella società contemporanea, delle proposte di senso che la tradizione religiosa giudeo-cristiana e l'insegnamento magisteriale contemporaneo offrono ai grandi problemi del nostro tempo: giustizia, pace, ecologia, fratellanza tra i popoli... Tra i vari corsi non devono mancare quelli relativi alla metodologia, alla didattica generale e alla didattica dell'insegnamento della religione cattolica, alla legislazione scolastica, a specifici approfondimenti psicologici e pedagogici.

e) La didattica

Nell'insegnamento, accanto alle lezioni magistrali, va dato un congruo spazio ai lavori seminariali e alle esercitazioni pratiche.

L'insegnamento, specie quello teologico, va impartito con riferimento a testi e manuali di sicura attendibilità scientifica e dottrinale, con eventuali integrazioni di dispense o altri sussidi da parte del docente.

26. Spetta al piano degli studi di ogni singolo Istituto articolare gli insegnamenti in discipline, attribuendo a ciascuna di esse – e, di conseguenza, alle rispettive aree di appartenenza – un congruo numero di *credits* (il *credit* equivale a un'ora di insegnamento settimanale per un semestre comprendente un minimo di tredici settimane scolari), in modo da facilitare la valutazione dei vari piani di studio, in ordine a eventuali riconoscimenti, passaggi, richieste di integrazione.

Pur nei dovuti margini di discrezionalità, il piano di studi dell'Istituto deve tener conto dei seguenti criteri generali:

- il curriculum deve comportare un numero di *credits* non inferiore a 72, vale a dire un numero complessivo di almeno 936 ore di insegnamento;
- le aree tematiche devono avere, di norma, la seguente consistenza in termini di *credits*:

(1) area filosofica	10
(2) area scritturistica	12
(3) area teologica	20
(4) area morale	8
(5) area storica	7
(6) area delle scienze umane	6
(7) area discipline di indirizzo	6
(8) area metodologica e seminariale	3

Ciascuna area tematica deve essere convenientemente articolata nelle varie discipline – suddivise, se è il caso, in principali, ausiliarie, opzionali, seminari – con l'attribuzione a ciascuna di un preciso numero di *credits*.

Esami e prove del curriculum

27. L'impegno personale degli studenti e il loro progresso nella formazione sono valutati per mezzo di esami orali e scritti e con altre prove, quali la partecipazione attiva a gruppi di studio e seminari, la discussione di elaborati, esercitazioni o dissertazioni.

Tutti gli insegnamenti impartiti nell'Istituto, sia fondamentali sia di indirizzo od opzionali, devono concludersi con una prova di esame. Tale prova tende a verificare la sintesi maturata dal candidato nella disciplina studiata e la sua capacità di sostenere un confronto interpersonale sul piano delle idee.

Ciascun anno scolastico deve prevedere tre sessioni ordinarie di esami: autunnale, invernale, estiva. Il Consiglio d'istituto può deliberare sessioni straordinarie di esami. In casi singoli, eccezionali e motivati, il direttore può concedere che un esame sia sostenuto al di fuori delle sessioni previste.

L'esame di profitto viene sostenuto davanti al docente incaricato del corso o, in caso di legittimo impedimento, davanti a un altro docente dell'Istituto o a una commissione, nominata dal direttore.

Per essere ammessi a sostenere gli esami di una disciplina o di un corso, gli studenti devono risultare regolarmente iscritti all'Istituto e aver ottenuto l'attestato della debita frequenza, partecipando almeno due terzi delle ore di insegnamento previste per detta disciplina o corso.

La valutazione degli esami e delle altre prove viene espressa con un voto in trentesimi. La prova si ritiene superata se lo studente ottiene la votazione di almeno diciotto trentesimi.

Della prova d'esame viene redatto processo verbale, firmato dal docente, dalla eventuale commissione e dallo studente.

Gli esami dei corsi del primo anno sono propedeutici a tutti gli altri.

28. Per conseguire il "Diploma in scienze religiose" gli studenti ordinari devono aver superato tutte le prove ed esercitazioni previste dal piano degli studi, aver presentato e difeso in pubblica seduta una dissertazione scritta e superato l'esame comprensivo.

a) La dissertazione

A decorrere dal primo semestre del terzo anno, ogni studente ordinario può concordare con un docente dell'Istituto le linee essenziali e il titolo della dissertazione conclusiva. Titolo e schema, una volta approvati dal direttore, sono depositati in segreteria, ove il titolo rimane riservato per cinque anni solari dalla data di consegna. Esso non può essere cambiato o modificato, se non per intervenuti gravi motivi e non prima di dieci mesi dalla data di deposito.

Per essere ammesso alla discussione e difesa della dissertazione conclusiva lo studente deve:

- presentare in segreteria, entro il termine di almeno trenta giorni dalla data fissata per la discussione, quattro copie della dissertazione, firmate dal docente relatore;
- assicurare che la dissertazione sia costituita di almeno trenta cartelle dattiloscritte;
- essere in regola dal punto di vista dell'espletamento di tutte le prove del curriculum e dal punto di vista amministrativo.

b) L'esame finale

L'esame finale comprende due momenti, in un'unica seduta:

- discussione della dissertazione scritta;
- esame comprensivo orale, in materia soprattutto teologica, su un "temario" differenziato a seconda dell'indirizzo e approvato dal Consiglio di istituto, secondo le indicazioni fornite dal Comitato per gli ISR.

29. L'ISR conferisce il "Diploma in scienze religiose" agli studenti ordinari che hanno superato tutte le prove previste dal piano degli studi. Il diploma si differenzia secondo i due indirizzi dell'ISR: pedagogico-didattico e pastorale-ministeriale.

Il diploma in scienze religiose a indirizzo pedagogico-didattico viene riconosciuto dalla Cei in ordine all'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche, ai sensi dell'Intesa raggiunta con le autorità scolastiche dello Stato italiano (14.12.1985, n. 4/d).

Il diploma a indirizzo pastorale-ministeriale viene riconosciuto dalla Cei in ordine allo svolgimento di particolari mansioni ecclesiali.

I diplomi di entrambi gli indirizzi ricevono particolari riconoscimenti in ordine al conseguimento del grado accademico di "Magistero in scienze religiose", sulla base delle convenzioni stabilite con i centri accademici.

Il computo per la votazione finale del "Diploma di scienze religiose" viene effettuato sulla base dei seguenti elementi:

- media dei voti ottenuti negli esami e nelle prove previste dal piano degli studi, incidente per ottanta punti su centodieci;
- media dei voti espressi sulla dissertazione dal relatore e dal correlatore, incidente per dieci punti su centodieci;
- media dei voti ottenuti nell'esame finale, espressi da tutti i membri della commissione, relativi alla discussione della dissertazione e all'esame comprensivo, incidente per venti punti su centodieci;
- la commissione per l'esame finale dispone, qualora lo ritenga opportuno per una particolare qualificazione dello studente, di altri tre punti, a integrazione del voto finale.

La formazione
permanente

30. All'Istituto compete programmare itinerari in ordine alla formazione permanente degli operatori culturali e pastorali provvisti della qualifica di base.

I programmi possono prevedere corsi che si concludono con i relativi esami. Di essi l'Istituto rilascia regolare attestato.

Speciali convenzioni con istituzioni accademiche possono valorizzare corsi ed esami del programma di formazione permanente ai fini di riconoscimenti accademici.

III SUSSIDI DIDATTICI ED ECONOMICI

Sede e
strutture

31. Per il raggiungimento dei suoi fini l'Istituto deve poter disporre di una sede adatta, con ambienti adeguati alle sue attività e sufficienti sussidi didattici e finanziari.

In particolare, l'Istituto deve disporre di:

- aule idonee e sufficienti per lezioni, seminari, gruppi di studio;
- una biblioteca propria, specializzata nelle scienze teologiche e umane, di cui deve curare l'incremento e l'aggiornamento;
- sedi idonee per la direzione e gli incontri dei docenti;
- un efficiente servizio di segreteria, con archivio storico, per un'ordinata vita dell'Istituto;
- finanziamenti adeguati e stabili.

32. L'Istituto non ha personalità giuridica propria e la sua attività si configura come una delle attività istituzionali dell'ente diocesi (cf. Legge 222/85, art. 16); la gestione economica pertanto rappresenta, di norma, un capitolo dell'amministrazione economica dell'ente diocesi.

Configurandosi come "non commerciale", l'attività propria deve essere prestata gratuitamente; sono consentiti solo contributi sotto forma di tassa annuale a titolo di diritto amministrativo di Curia per il rilascio del diploma e di altre certificazioni. L'oblazione dovrà perciò essere diretta all'ente diocesi, non soggetta a imposta (IVA), e con rilascio di ricevuta semplice in cui risulti che la tassa è corrisposta per diritti amministrativi.

I mezzi per la gestione economica possono venire da:

- contributi finanziari stanziati dalla diocesi;
- diritti amministrativi degli studenti, secondo tabelle stabilite dal Consiglio di amministrazione;
- elargizioni e donazioni fatte alla diocesi e finalizzate all'Istituto.

Per ciò che concerne la retribuzione dei docenti, l'ente diocesi è tenuto a effettuare, sul corrispettivo versato agli stessi, le ritenute IRPEF, come sostituto d'imposta. Lo stesso vale per gli altri eventuali collaboratori (segretario, economo, ecc.). Per i sacerdoti inseriti nel sistema per il sostentamento del clero, invece, il compenso, versato senza ritenuta d'acconto, dovrà essere segnalato all'istituto stesso (IDSC) ai fini del calcolo della remunerazione spettante a norma di legge.

IV

COLLEGAMENTO CON CENTRI ACCADEMICI E ALTRI ISTITUTI

33. Per la sua stessa natura di centro di formazione superiore, impegnato nella ricerca e nella mediazione culturale, l'ISR deve aprirsi ai più ampi riconoscimenti e collegamenti con altre istituzioni ecclesiastiche e civili che perseguono finalità affini o convergenti, sia di area accademica (ISSR e Facoltà teologiche, in primo luogo), sia non accademica (ISR, Scuole di formazione teologica ecc.), operanti nel territorio.

Viene incoraggiata, pertanto, la stipula di convenzioni con ISSR e Facoltà teologiche che consentano un riconoscimento e una valorizzazione dei diplomi e dei curricula dell'Istituto, al fine del conseguimento del grado accademico di "Magistero in scienze religiose" o del "Baccalaureato in sacra teologia".

Di queste convenzioni va data tempestiva notifica al competente ufficio della Cei.

Particolare cura deve essere riservata dall'ISR nel creare le premesse e le condizioni per una sua partecipazione a progetti comuni di ricerca e di elaborazione teologica e culturale, promossi dai centri accademici o da altri istituti di ricerca.

34. Vengono altresì incoraggiati i collegamenti tra gli ISR e le Scuole di formazione teologica e affini, operanti nel territorio, con la possibilità di riconoscimenti e valorizzazioni degli insegnamenti impartiti e degli eventuali diplomi rilasciati, purché si proceda nel rispetto delle normative emanate dal Comitato per gli ISR della Cei.

In particolare si dovranno fissare i criteri di riconoscimento dei corsi.

Tali criteri si dovranno ispirare al riconoscimento delle singole discipline in base a:

- presenza di un adeguato numero di credits di insegnamento della disciplina, sostanzialmente pari a quello che si attua nell'Istituto;
- presenza di un programma di studio e di testi analoghi a quelli dell'Istituto;
- attribuzione della disciplina a un docente provvisto dei prescritti titoli accademici e approvato dall'Istituto;
- eventuale esame davanti a docenti inviati o approvati dall'Istituto.

V

RICONOSCIMENTO DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA

35. In forza della Delibera n. 42 della XXVI Assemblea generale straordinaria della Cei, viene stabilita la seguente procedura:

a) La domanda dovrà essere presentata dal vescovo interessato (o dai vescovi interessati in caso di Istituti interdiocesani), alla Presidenza della Cei e corredata del parere favorevole della Conferenza episcopale regionale.

b) Alla domanda dovranno essere allegati:

- lo statuto dell'Istituto, redatto in conformità con le disposizioni offerte dalla presente nota;
- il regolamento dell'Istituto, redatto in conformità con lo statuto;
- il piano degli studi nelle sue articolazioni e con l'indicazione delle singole discipline e dei credits relativi;

- il programma dei corsi previsti per il conferimento del diploma in scienze religiose, con l'indicazione dei testi adottati;
- i dati relativi alla direzione dell'Istituto (presidente, direttore, segretario, economo);
- l'elenco dei docenti, con l'indicazione, per ciascuno, dei dati anagrafici, dei titoli accademici, delle pubblicazioni, delle discipline di insegnamento;
- accurata descrizione della sede, della biblioteca, dei principali sussidi didattici, dell'assetto finanziario;
- quadro degli studenti, distinti per anni di studio, qualifiche (ordinari, straordinari, ospiti), indirizzo, e altre suddivisioni (religiosi/e, laici, laiche).

Il riconoscimento viene deliberato, previo parere favorevole del Comitato per gli ISR, dalla presidenza della Cei, per un periodo di tempo ad experimentum, prima del definitivo riconoscimento.

Qualora un Istituto riconosciuto risultasse gravemente inadempiente per quanto concerne l'osservanza dei requisiti, il riconoscimento potrà essere sospeso ad tempus e, se il caso, annullato con decreto della stessa presidenza della Cei.

36. La Conferenza episcopale italiana segue la vita degli Istituti, da essa riconosciuti, avvalendosi:

a) *del Comitato per gli ISR (CISR)*, che ha il compito di esaminare le domande di riconoscimento e trasmettere alla presidenza della Cei il proprio parere motivato; di coadiuvare la segreteria generale nell'orientamento e nella promozione degli ISR; di favorire con opportune iniziative l'inserimento degli ISR nella chiesa locale e il loro organico raccordo con gli ISSR²⁹;

b) *del Settore ISR* dell'Ufficio catechistico nazionale, al quale spetta l'animazione, il sostegno e la verifica dell'attività ordinaria.

L'Istituto riconosciuto dalla Conferenza episcopale italiana, nello svolgimento della propria attività, si ispira agli orientamenti della Cei e alle norme da essa impartite.

Alla fine di ogni anno scolastico deve trasmettere alla Cei una relazione completa e articolata sulla vita dell'Istituto, lo svolgimento di attività e programmi, i diplomi conferiti.

a) Andamento e promozione degli ISSR

La Conferenza episcopale italiana, d'intesa con la Congregazione per l'educazione cattolica e in stretta collaborazione con essa, esercita la sua responsabilità sull'andamento e sulla promozione degli ISSR mediante:

²⁹ Cf. Consiglio Permanente della Cei, Delibera del 5 giugno 1990.

- la verifica e la supervisione circa la realizzazione delle finalità pastorali degli ISSR, particolarmente attraverso la proposta di discipline di indirizzo rispondenti agli obiettivi pastorali della Conferenza episcopale medesima. La Cei agisce al riguardo secondo le modalità previste dal suo statuto;
- l'adeguata distribuzione degli ISSR sul territorio nazionale. Alla Cei compete dare il consenso per quanto concerne la pianificazione degli ISSR³⁰.

b) Parere di conformità

Gli ISSR, per l'erezione dei quali è previsto il consenso della Conferenza episcopale italiana, possono ottenere dalla Cei il "parere di conformità" sui piani di studio e programmi relativi al conferimento del diploma in scienze religiose. In base a tale parere i diplomi in scienze religiose rilasciati dall'ISSR vengono riconosciuti dalla Cei ai sensi dell'*Intesa* tra Autorità scolastica dello Stato italiano e la Conferenza episcopale italiana.

La domanda per ottenere il "parere" va inoltrata dal direttore dell'Istituto alla Presidenza della Cei, corredata dei relativi piani di studio e programmi.

c) Il vescovo presidente dell'ISSR invia alla Cei la relazione triennale sull'attività dell'Istituto, con particolare riferimento all'andamento dottrinale-disciplinare. La Cei, a sua volta, tiene informata la Congregazione per l'educazione cattolica sull'andamento generale degli ISSR³¹.

³⁰ Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Normativa per l'Istituto superiore di scienze religiose*, Roma, 12 maggio 1987, 1.2/4 b; *Istituto superiore di scienze religiose. Nota illustrativa* 10.4.1986 n. 5.1.

³¹ Cf. *Normativa CEC III*, 8.d/e.

Appendice

A.
Attività del Comitato
per il riconoscimento
degli Istituti
di Scienze Religiose

(Sintesi della relazione di S. Ecc.za Mons. Antonio Ambrosanio alla XXXIII Assemblea generale della Cei, 19-22 novembre 1990)

1) Riconoscimento degli Istituti di Scienze Religiose

Primo impegno del CISR è stato quello di elaborare una sussidiatura adeguata per orientare e sostenere lo sforzo degli ISR nella loro fase costitutiva. Andavano superate esitazioni e confusioni sul piano sia della struttura sia dell'ordinamento didattico degli Istituti, i quali per lo più nascevano come trasformazione di precedenti Scuole di formazione teologica. A tale scopo sono stati elaborati uno statuto e una serie di indicazioni per la redazione dei piani di studio, insieme a suggerimenti relativi al pieno adempimento degli altri requisiti previsti dalla Delibera n. 42 della XXVI Assemblea (n. 1). Attraverso questa sussidiatura iniziale è stato dato un impulso decisivo alla omogeneità degli Istituti nascenti e al loro adeguamento a quel livello di dignità scientifica e didattica che la Delibera assembleare auspicava.

Il Comitato ha poi esaminato le domande pervenute avvalendosi, in una prima istanza, anche dell'apporto di esperti e delle strutture della Segreteria generale della Cei, in specie dell'apposito Settore dell'Ufficio catechistico nazionale, cui tuttora il CISR fa riferimento per un'operosa, fruttuosa e competente collaborazione. In questa prima fase di analisi, numerosi sono stati gli interventi per superare lacune documentali, per aiutare i richiedenti a raggiungere quei livelli ottimali che il riconoscimento auspicato esige. La seconda fase di analisi, relativa alle situazioni e documentazioni ormai consolidate, ha visto operante l'intero Comitato per numerosi incontri, nel corso dei quali sono stati elaborati i pareri trasmessi alla presidenza, comprensivi delle osservazioni e delle riserve sui vari aspetti ancora bisognosi di correzioni o di sviluppo.

Nell'esame delle richieste di riconoscimento, il CISR ha cercato sempre di operare in prospettiva promozionale, aiutando il positivo evolversi delle situazioni piuttosto che scoraggiando o impedendo il legittimo sviluppo. Ciò non ha impedito al CISR di esprimere, in più di una occasione, osservazioni e anche pareri negativi. Soprattutto il CISR non ha sottovalutato gli aspetti problematici connessi all'eccessivo proliferare degli Istituti rispetto almeno alle attese e agli orientamenti programmatici dello stesso Comitato, che ha sempre proposto come esemplari gli accordi interdiocesani e l'istituzione di convenzioni con le Scuole di formazione teologica.

Di qui i vari interventi, in sede sia di Assemblea generale sia di Consiglio Permanente, per mettere in guardia dalle prospettive di dequalificazione connesse all'eccessivo moltiplicarsi delle strutture; sollecitata dallo stesso Comitato, anche la presidenza della Cei è intervenuta a suo tempo per una riconsiderazione della distribuzione degli ISR sul territorio. La Delibera n. 42 della XXVI Assemblea generale (n. 2.1.) affida di fatto alle conferenze episcopali regionali il giudizio circa la pianificazione, e questa non rientra tra i "requisiti strutturali e programmatici" su cui deve esprimersi il parere del Comitato; l'intervento di quest'ultimo non ha potuto pertanto andare oltre la formulazione di raccomandazioni e orientamenti.

Sempre in questa fase costitutiva degli ISR, una *particolare attenzione è stata riservata dal CISR alle problematiche relative a una corretta configurazione giuridica e amministrativa degli Istituti*. Si tratta di aspetti estremamente delicati, sia per la definizione dei rapporti con le autorità e le strutture ecclesiali, sia per una giusta collocazione nel quadro delle normative civili, in specie di quelle relative agli adempimenti fiscali. Una stretta collaborazione con il Comitato per i problemi degli enti e dei beni ecclesiastici ha permesso di individuare le forme più opportune, che sono state trasferite negli statuti e nelle normative e prassi amministrative suggerite per i singoli Istituti.

2) *Promozione degli Istituti di Scienze Religiose*

Fin dall'inizio è emersa l'urgenza di seguire il cammino degli ISR, per sostenere gli sforzi di attuazione del quadro strutturale e didattico approvato all'atto del riconoscimento. C'è da ricordare infatti che gli ISR, in larga maggioranza, nascono come trasformazione di precedenti iniziative di formazione teologica, con evidenti problemi di adattamento, nella fase iniziale, per la figura giuridica, per la programmazione didattica, per le stesse strutture e i servizi di sostegno.

Anche gli ISR con una consolidata esperienza alle spalle hanno dovuto far fronte a nuove esigenze, in particolare a quelle connesse ai piani degli studi e ai programmi delle singole discipline. Di qui è sorta la necessità di seguirne l'evoluzione, in quella stessa prospettiva promozionale che ne aveva guidato il riconoscimento, e tenendo pure conto che l'approvazione concessa a molti Istituti era condizionata al superamento, entro il triennio sperimentale, di alcune lacune.

Nel quadro pertanto del mandato affidato al CISR per la verifica del corretto funzionamento degli ISR nel periodo sperimentale, *si è ritenuto opportuno avviare iniziative promozionali per la vita degli Istituti, intervenendo con orientamenti, richiami, sussidiazioni*. Ciò è stato svolto anzitutto attraverso periodiche lettere circolari, con le quali sono stati chiariti problemi, indirizzate soluzioni, offerti riferimenti normativi. Gli argomenti trattati comprendono questioni istituzionali,

problemi connessi al passaggio di studenti da Scuole di formazione teologica all'ISR e da questo agli ISSR, aspetti giuridici e amministrativi, organizzazione didattica con particolare attenzione all'esame finale per il diploma, problemi organizzativi quali la formulazione di certificati e attestati, le ispezioni ecc. È stata inoltre offerta agli Istituti una consulenza continua dagli uffici della Segreteria generale della Cei, in specie dal Settore a ciò deputato dell'Ufficio catechistico nazionale, cui il Comitato ha demandato la soluzione di singole problematiche all'interno degli orientamenti generali da esso dettati.

Tale servizio, svolto con attenzione e competenza, si è rivelato estremamente prezioso per il superamento di non poche difficoltà sorte nella vita quotidiana degli Istituti. Un ruolo promozionale va inoltre riconosciuto alla raccolta di relazioni annuali della vita degli ISR, promossa dal Comitato. L'invito a confrontarsi con precise domande e richieste di rilevamenti costituisce, infatti, non solo la base per il CISR e la stessa Cei per una valutazione sempre aggiornata di un quadro in continuo movimento, ma anche uno stimolo per i singoli Istituti a verificare i passi in avanti della propria crescita e gli eventuali ritardi ancora da colmare.

Accanto a questi fondamentali strumenti ordinari di promozione, il CISR non ha mancato di proporre o sostenere iniziative particolari, di specifico sostegno all'evoluzione positiva degli ISR. Va qui ricordato soprattutto l'incontro dei direttori degli ISR dell'1-2 aprile 1987, con la presenza del Sottosegretario della CEC e la partecipazione di diversi Decani di Facoltà teologiche e numerosi direttori di ISSR. L'incontro ha contribuito a focalizzare alcune tematiche prioritarie nella vita degli ISR: il loro profilo nel quadro degli studi teologici, la loro collocazione nella chiesa locale, l'organicità dei piani di studio e la qualificazione dei docenti, il rapporto con gli Istituti superiori, la chiarezza nei problemi organizzativi e amministrativi. L'incontro ha pure ribadito l'importanza che gli ISR, e con essi gli ISSR, si muovano in un quadro di omogeneità che, senza soffocare iniziative e peculiarità, offra alle chiese in Italia una certezza di qualificazione.

In questa prospettiva si è mosso pure l'altro incontro promosso dal CISR, sempre con la partecipe collaborazione della CEC, rivolto ai Decani delle Facoltà teologiche e ai Direttori degli ISSR (13 aprile 1988), con particolare attenzione alla pianificazione degli ISSR, alla verifica da parte della Cei dei piani di studio e programmi in vista delle finalità pastorali, ai rapporti con gli ISR riconosciuti dalla Cei.

Il problema poi della natura propria degli studi di scienze religiose, sia negli Istituti riconosciuti dalla Cei sia in quelli eretti dalla CEC, ha assunto un rilievo sempre maggiore, come necessario punto di partenza per ogni verifica e intervento sulla configurazione didattica di queste istituzioni. Oltre a farne oggetto di dibattito al proprio interno e negli incontri ora ricordati, il CISR ha ritenuto opportuno

prendere iniziative per favorire lo studio della problematica a vari livelli e in diversi contesti.

Rispondendo a una iniziale sollecitazione della Cei, sia pure ripresa in termini più ampi, l'Associazione Teologi Italiani ha dedicato la sua ultima settimana di studi al tema "teologia e culture". Con l'intervento di propri membri, il Comitato ha inoltre sostenuto iniziative di studio più diretto del problema, quali il Convegno promosso dall'ISSR *Ecclesiae Mater* dell'Università Lateranense e quello più recente promosso dall'ISSR *Redemptor hominis* dell'Ateneo Antonianum, o il seminario di studi che si è svolto presso la Facoltà teologica dell'Italia meridionale.

3) Ispezioni agli Istituti di Scienze Religiose nel triennio sperimentale

Nel mantenere viva la propria attenzione nei confronti sia della vita quotidiana degli Istituti sia delle questioni di fondo della loro esistenza, il CISR ha tenuto presente che il proprio ruolo nel triennio sperimentale degli ISR era finalizzato a offrire elementi di valutazione alla presidenza della Cei, perché questa potesse esprimere il proprio giudizio di conferma o meno del riconoscimento attribuito, come prescritto dalla Delibera del Consiglio episcopale permanente (art. 5, d). Il metodo più efficace per l'espletamento di tale compito, accanto all'analisi delle relazioni annuali, è sembrato quello di apposite ispezioni.

A tale fine il Comitato ha elaborato anzitutto un quadro di criteri per le ispezioni, indicando gli ambiti della verifica, che si è estesa a tutti i requisiti esaminati nella documentazione inviata in sede di riconoscimento degli Istituti, con particolare attenzione alla situazione dei docenti, dei programmi svolti, dei testi adottati, dell'orario delle lezioni, della funzionalità della biblioteca e della segreteria, delle strutture di governo (con esame dei verbali dei vari consigli). Quanto alle modalità, l'ispezione ha comportato incontri con autorità, docenti e studenti di ogni Istituto, analisi dei documenti, una relazione finale secondo moduli e schemi offerti dallo stesso Comitato.

Per le ispezioni il CISR si è avvalso di un nutrito e qualificato corpo di ispettori, scelti su indicazione del Comitato e nominati dal Segretario generale della Cei. Oltre ad alcuni membri del Comitato e ufficiali della Segreteria generale, altri quattordici ispettori hanno prestato la loro opera, visitando tutti gli ISR riconosciuti dalla Cei. Le ispezioni si sono svolte nel corso del 1988 e del 1989. Le relazioni elaborate al termine delle ispezioni sono state oggetto di un confronto tra il Comitato e gli stessi ispettori (29-30 maggio 1989), che ha permesso di puntualizzare singole situazioni e soprattutto di individuare costanti e linee di tendenza nella vita e nell'evoluzione degli ISR.

La forma di verifica promozionale data alle ispezioni ne ha favorito l'accoglienza. I dati raccolti presentano un'immagine in genere positiva degli ISR riconosciuti dalla Cei. Lo sforzo fatto dalle

Diocesi italiane appare notevole e generalmente ben riuscito. Non mancano ovviamente casi di ritardo nell'adeguarsi alle indicazioni del Comitato o situazioni di povertà di mezzi, personale o studenti che generano legittimi dubbi sulla possibilità di sopravvivenza nel futuro.

Tra i problemi più generali, evidenziati dalle ispezioni, meritano di essere ricordati: l'attenzione quasi esclusivamente riservata all'indirizzo pedagogico-didattico scelto dalla quasi totalità degli iscritti, con la conseguente limitazione della pluralità di servizi formativi che l'ISR potrebbe e dovrebbe offrire alla comunità ecclesiale; le difficoltà incontrate nel periodo iniziale nell'adeguare i piani di studio degli iscritti che avevano frequentato precedentemente Scuole di formazione teologica; l'inserimento dell'ISR nella realtà delle chiese locali, come struttura non semplicemente legata all'iniziativa di un singolo o di un piccolo gruppo di promotori; il reperimento dei docenti, spesso costretti a operare in più centri di insegnamento teologico, con svantaggi tanto per la preparazione personale quanto per la programmazione scolastica; il rapporto con gli ISSR e le condizioni del passaggio per il conseguimento del titolo accademico; l'estensione dell'attività dell'ISR oltre le lezioni e gli esami, per una presenza culturalmente promozionale nella comunità ecclesiale e civile; le disponibilità finanziarie adeguate alla giusta retribuzione degli operatori, all'aggiornamento della biblioteca, all'adeguamento delle strutture. L'aver ricordato qui questi aspetti problematici non deve far dimenticare che diversi sono gli ISR che, lungi dal soffrirne, si distinguono per qualità strutturali e didattiche e per presenza viva nel tessuto ecclesiale.

I

- *La formazione teologica nella Chiesa particolare.* Nota pastorale delle Commissioni episcopali per la dottrina della fede, la catechesi e la cultura e per l'educazione cattolica, Cei, Roma 19 maggio 1985.
- *Intesa tra Autorità scolastica e Conferenza episcopale italiana per l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche,* Roma 14.12.1985.
- *Criteri per il riconoscimento di Istituti di Scienze Religiose abilitati a rilasciare titoli di qualificazione degli insegnanti di religione,* Delibera n. 42 della XXVI Assemblea straordinaria Cei per gli ISR, Roma 24-27 febbraio 1986.
- *Nota illustrativa sugli Istituti Superiori di Scienze Religiose,* Congregazione per l'educazione cattolica, Roma 10 aprile 1986.
- *Normativa per l'Istituto Superiore di Scienze Religiose,* Congregazione per l'educazione cattolica, Roma 12 maggio 1987.

- Comitato per gli Istituti di Scienze Religiose, Delibera del Consiglio episcopale permanente, Cei, Roma 5 giugno 1990.
- Uff. Catech. Naz.-Istituti di Scienze Religiose, *Dossier* (in oltre 45 fascicoli la segreteria raccoglie documenti, interventi, verbali e circolari riguardanti gli ISR).

II

- Betori G., *Gli Istituti di Scienze Religiose, nel quadro degli impegni per il reclutamento, la qualificazione e l'aggiornamento degli insegnanti di religione* (Relazione a un convegno per gli insegnanti di religione delle scuole secondarie superiori, 24/28 novembre 1986).
- Moro F., *Gli Istituti di Scienze Religiose*, in *Notiziario Ufficio Catechistico Nazionale*, 5, 1987, p. 199.
- Scabini P., *Istituti di Scienze Religiose. Problemi e prospettive*, in *Notiziario Ufficio Catechistico Nazionale*, 2, 1987, p. 65.
- Muratore S., *La configurazione giuridica degli Istituti di Scienze Religiose*, in *Rassegna di Teologia* 30 (1989), 566-574.
- Scabini P. (ed.), *Scienze umane e scienze religiose: programmazione e prospettive nell'ISR*, Dehoniane, Roma, 1989.
- Giustiniani P., *Ricerca teologica e scienze umane negli Istituti Superiori di Scienze Religiose*, in AA.VV., *Teologia e scienze nel mondo contemporaneo* (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 31), Milano 1989, pp. 71-81.
- Vanzan P.-Tanzarella S., *Nuovi orizzonti per la formazione dei laici*, AVE, Roma, 1989.
- AA.VV., *Gli Istituti di Scienze Religiose nella Chiesa. Per uno statuto epistemologico*, Dehoniane, Bologna 1990.
- Tanzarella S., *Problemi e prospettive degli ISR e ISSR*, in *Rassegna di Teologia* 31 (1990), 68 ss.
- Vanzan P., *Gli Istituti di Scienze Religiose: bilancio e prospettive di fronte alle nuove sfide*, in *Civiltà Cattolica* 141 (1990), II, 237 ss.
- Ambrosiano A. (a cura di), *Relazione del Comitato per il riconoscimento degli Istituti di Scienze Religiose* (O.d.g. n. 7), XXXIII Assemblea Generale della Cei (Collevalenza, 19-22 novembre 1990). La relazione è pubblicata in Cei, *Atti della XXXIII Assemblea generale*, Roma 1991, pp. 105 ss.
- Vanzan P.-Tanzarella S., *Il caso serio degli Istituti di Scienze Religiose alla vigilia del terzo millennio*, in *Rassegna di Teologia* 31 (1990), 285-295.
- Donghi R., *Gli Istituti Superiori di scienze religiose in Italia: centri accademici e pastorali*, in *Seminarium* 31 (1991), 168-177.
- Senofonte B., *Istituti di scienze religiose e Facoltà teologiche*, in *Asprenas* 38 (1991), 229-236.
- Galantino N., *Gli Istituti di Scienze Religiose. Tra realtà e progetto*, in *Rassegna di Teologia*, XXXIII (1992), n. 1, 75-86.