

Teologia pratica: luoghi comuni – questioni aperte

di Sergio Lanza

This paper is an attempt to critically present the most important positions on the much-discussed topic of the epistemological statute of practical pastoral philosophy. It presents the crucial questions – individuation and delimitation of the object of study, indication of the gnoseologic paradigm of an adequate cognitive approach, determination of the disciplinary figure, identification of the appropriate methodological model, outlining of the methodological course in its articulations, theological qualifications of the discipline – and proposes a closer look at certain crucial points. This leads to the necessity of adopting a new precomprehensive horizon, a new all encompassing theological paradigm.

I. UNA DISCIPLINA VIVA E VIVACE

Si può tranquillamente affermare, senza tema di facile smentita, che «nessuna disciplina teologica ha messo a tema in maniera tanto ostinata la propria autocomprensione quanto la teologia pratica».¹

Non cediamo quindi al luogo comune che vuole la disciplina teologico-pratica affetta da labile e carente determinazione epistemologica, questione che lasciamo volentieri alle diatribe degli incolti. Ma non possiamo – né vogliamo – ignorare l'ampio ventaglio di questioni aperte che – come in tutte le branche del sapere, teologico e non – segnano incisivamente il dibattito epistemico; un'ampia discussione teoretico scientifica, che attesta la vitalità e serietà della disciplina.² Per cui dovrebbe essere definitiva-

¹ A. GRÖZINGER, *Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1989, p. 7.

² Per esempio «Evangelische Theologie», 61 (2001), 5; «Theologische Quartalschrift», 182 (2002), 2; «Diakonia», 32 (2001), 4; 33 (2002), 6; «im katholischen Raum»: cfr. S. KNOBLOCH, *Was ist Praktische Theologie?* (Praktische Theologie im Dialog, 11), Freiburg (CH) 1995; S. KNOBLOCH, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg (CH) 1996; H. HASLINGER et al. (edd), *Praktische Theologie. Ein Handbuch*, I: *Grundlegungen*, Mainz 1999; II: *Durchführungen*, Mainz 2000; «im evangelischen Raum»: cfr. E. WINKLER, *Praktische Theologie elementar. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Neukirchen - Vluyn 1997; M. MEYER-BLANCK - B. WEYEL, *Arbeitsbuch Praktische Theologie. Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten*, Gütersloh 1999; W. STECK WOLFGANG, *Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt*, I, Stuttgart - Berlin - Köln 2000; M. NICOL, *Grundwissen Praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart - Berlin - Köln 2000; G. LÄMMERMANN, *Einleitung in die Praktische Theologie. Handlungstheorien und Handlungsfelder*, Stuttgart - Berlin - Köln 2001; G. LÄMMLIN - S. SCHOLPP, *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen - Basel 2001; Ch. MÖLLER, *Einführung in die Praktische Theologie*, Tübingen - Basel et al. 2004; N. METTE - R. FOLKERT, *Lexicon der Religionspädagogik*, 2 voll., Neukirchen 2001.

mente superata l'annotazione che – allora non senza pertinenza – faceva nel 1974 Henning Schröer:

«A differenza delle discipline storiche della teologia, la teologia pratica *non possiede ancora uno strumentario metodologico sufficientemente sviluppato e nessun canone metodologico sicuro*».³

Dato, tuttavia, tanto evidente quanto ignorato, se la teologia pastorale ancor oggi non riceve facilmente la qualifica di vera disciplina teologica:

«La teologia pratica è la più giovane tra le discipline teologiche principali e parimenti quella la cui denominazione e la cui determinazione dei compiti è la più discussa. Ironicamente la si è potuta definire come 'senza dimora' [*Stellungslos*] nel sistema della scienza teologica».⁴

La si riconosce, per lo più, come forma di tecnologia applicativa costruita a partire da presupposti teologici (e, quindi, solo indirettamente teologica). Ciò pregiudica gravemente la sua impostazione, la sua efficacia, la sua esistenza medesima. Questa 'ignoranza', che ancora abbondantemente alberga nell'universo teologico, non è certo dovuta soltanto al fatto che essa si presenta come «la figlia più giovane nella famiglia della scienza teologica»;⁵ nemmeno a trascuratezza o, è ovvio, incapacità. Piuttosto, mi sembra, alla difficoltà – comprensibile ma non incolpevole – ad abbandonare un orizzonte precomprensivo (un paradigma teologico) per adottarne uno nuovo. Non è possibile, infatti, riconoscere pertinenza teologica reale alla riflessione pastorale, se non si allarga (e in parte si modifica) la prospezione complessiva del sapere teologico. Il mancato apprezzamento della teologia pastorale, ancora considerata perlopiù succedanea e tecnopoietica, mette in evidenza che le nuove istanze e prospettive, sviluppate da alcuni filoni della ricerca teologica e ben presenti nel Magistero del Vaticano II, non sono scese nel profondo. Istitivi meccanismi di autodifesa ne hanno bloccato l'azione, sovrapponendola e giustapponendola, anziché integrandola e ricomponendola in una visione d'insieme rinnovata e coerente. Non mancano, certo, progressioni felici,⁶ ma ancora troppo disperse per riuscire a modificare precomprensioni e luoghi comuni di secolare radicazione.

Il mancato riconoscimento dell'esistenza e consistenza di una autentica teologia pastorale fa leva, generalmente, su alcune obiezioni che non è possibile esaminare in questa sede.⁷ Grava sulla questione, e non

³ H. SCHRÖER, *Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie*, in F. KLOSTERMANN - R. ZERFASS (edd), *Praktische Theologie heute*, München - Mainz 1974, pp. 206-224, qui p. 206.

⁴ L. FENDT, *Die Stellung der Praktischen Theologie*, in G. KRAUSE (ed), *Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie*, Darmstadt 1972, p. 314.

⁵ A. GRÖZINGER, *Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1989, p. 7.

⁶ Cfr. per esempio I. SANNA (ed), *Il sapere teologico e il suo metodo*, Bologna 1993, in particolare le *Riflessioni introduttive* di M. BORDONI.

⁷ Cfr. S. LANZA, *Teologia pastorale*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio, 3. Prospettive pratiche*, Brescia 1989, pp. 393-475, in particolare pp. 393-409.

poco, la persistente, irrisolta dispersione disciplinare (liturgia, catechetica, omiletica...), che frammenta e indebolisce. Teologia pastorale dice allora un'area ristretta, un corso, magari minuscolo, non un articolato campo disciplinare, all'interno del più ampio ambito della teologia pratica. Come nota D. Rössler:

«l'unità della teologia pratica è un presupposto indispensabile per l'agire coerente in tutti gli ambiti della prassi ecclesiale. In primo luogo l'unità della teologia pratica è la condizione di possibilità per l'identità in cui l'attore [pastorale] in tutte le attività che in nome del cristianesimo o per mandato ecclesiale gli vengono affidate può porsi in sicura coerenza con se stesso, nell'ottica di tale compito. Senza l'unità e l'unificazione nella concezione di teologia pratica, le funzioni dell'ufficio ecclesiastico resterebbero lasciate a se stesse quanto ai loro riferimenti fondativi e perciò separate e isolate e senza relazione».⁸

Una trattazione prospettica del tema, che intenda mettere a fuoco le questioni più rilevanti e discusse, pone in risalto soprattutto le questioni⁹ seguenti:

- individuazione e delimitazione dell'oggetto della disciplina;
- indicazione del paradigma gnoseologico proprio di un approccio conoscitivo adeguato;
- determinazione della figura disciplinare;
- identificazione del modello metodologico appropriato nei suoi caratteri costitutivi;
- delineazione dell'itinerario metodologico nelle sue articolazioni;
- qualificazione teologica della disciplina.

Non bastano indicazioni generiche, benché senz'altro pertinenti.¹⁰ Lo svolgimento proposto in questa relazione si limita necessariamente ad accennare per affermazioni sintetiche (e purtroppo non adeguatamente argomentate) ad alcuni punti, mentre su altri più ampiamente si diffonde. Con particolare attenzione alla figura di razionalità pratica e di razionalità teologica che le diverse opzioni chiamano in causa. Per esempio:

- c'è posto per uno sviluppo scientifico accademico per un pensiero che abbia come oggetto la prassi? O essa resta in balia delle onde, tra il soggettivismo della scelta e l'empirismo della applicazione?
- è possibile (necessario?!) alla luce della fede una determinazione teologica dell'agire che non sia mera applicazione del dato dogmatico?

⁸ D. RÖSSLER, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin - New York 1986, p. 60.

⁹ Così le riassume M. BLASBERG-KUHNKE, *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven*, in D. NAUER - R. BUCHER - F. WEBER (edd), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2005, pp. 44-49, qui p. 44: «determinare finalità generale, autocomprensione, teoria scientifica, fondamenti e metodologia, oggetto materiale e formale della teologia pratica».

¹⁰ Per esempio, tra le pubblicazioni recenti, H. HASLINGER, *Vorwort*, in H. HASLINGER, *Handbuch Praktische Theologie*, I, Mainz 1999, p. 15: «... Praxis kritisch zu analysieren, an ihren verbindlichen Maßgaben auszurichten und menschen- bzw. situationsgerecht zu konzipieren – und das heißt nichts anderes als: Theorie der Praxis zu sein».

È mia ferma convinzione che sia possibile affrontare queste (e altre) questioni nell'ambito proprio del sapere teologico sistematico e critico, senza che ciò implichi:

- la dilatazione dell'oggetto, che sgrana la figura disciplinare e ne sfuma i contorni: contro, quindi, la pretesa necessità di «ampliare la competenza della teologia pratica oltre gli ambiti dell'azione ecclesiale-pastorale a favore del compito esigente 'di imparare a comprendere il fenomeno della religione nella sua esplicita e spesso anche implicita ... molteplicità'»;¹¹
- né la empirico-induttivizzazione del metodo;
- tantomeno la sua (del metodo) costruzione come assemblaggio interdisciplinare;
- né una mascherata riedizione della subalternità ecclesiologica.¹²

II. INDIVIDUAZIONE E DELIMITAZIONE DELL'OGGETTO DELLA DISCIPLINA (OGGETTO DELLA TEOLOGIA PASTORALE)

1. *Che cosa pensa (oggetto materiale)*

La ricostruzione del tragitto storico della disciplina fa emergere il succedersi di impostazioni diverse: dalla formazione interiore e tecnico-professionale del pastore, all'analisi del ministero pastorale (dei pastori), all'edificazione della Chiesa (ecclesiologia esistenziale). Attualmente, si possono sinteticamente indicare tre posizioni.

a. Posizione restrittiva

È la visione che riconduce la realtà e responsabilità pastorale alla figura del pastore. Non più sostenuta in sede teoretica, questa posizione continua a prevalere nella mentalità diffusa, nei linguaggi ecclesiastici, nella prassi vigente.

b. Posizione estensiva

È la posizione di G. Otto (e di altri: per esempio R. Zerfass, N. Mette, P.M. Zulehner, M. Midali), secondo cui ambito proprio della teologia pratica (distinta in questo senso dalla teologia pastorale, più ministeriale

¹¹ M. BLASBERG-KUHNKE, *Praktische Theologie*, p. 47. La citazione è a sua volta ripresa da W. GRÄB - R.R. OSMER, *Editorial*, in «International Journal of Practical Theology», 1 (1997), pp. 6-10, qui p. 8.

¹² Cfr. per esempio M. KUMLEHN, *Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Gütersloh 2000, p. 219: «Alla ricerca di una concezione teologico-pratica di Chiesa, che renda possibile una mediazione tra l'approccio empirico e l'ecclesiologia dogmatica».

ed ecclesiale) è «la prassi mediata religiosamente nella chiesa e nella società». Lo stesso Otto indica per punti l'oggetto della teologia pratica, come segue:

- le manifestazioni, i modi di comportamento e di azione motivati religiosamente, presenti nella società;
- la «religione» nelle storie di vita dei soggetti, i quali vengono in tal modo resi coscienti della loro dignità umana, cioè resi veri soggetti;
- la prassi ecclesiale e la sua legittimazione nei diversi ambiti e concrezioni;
- il retroterra storico, in rapporto alla situazione di conflittualità che si determina nei confronti delle tradizioni (accettazione/rifiuto);
- il superamento delle attuali questioni di identità nella chiesa e nella società, senza cadere nel fissismo e nella ripetitività, ma con lo spirito sempre desto alle possibilità del futuro.

Questa articolata proposta è esposta al pericolo di ridursi a formulazioni estremamente teoriche e generali, o di rimanere nell'ambito socio-religioso, senza connotazione teologica.

Si deve aggiungere inoltre che essa appare – anche se non dichiaratamente – preoccupata di una legittimazione della teologia pastorale in ordine alla presenza nelle università di Stato tedesche, di fronte alla bordata di accuse rivolte alla teologia sullo scorcio degli anni Sessanta e all'inizio del decennio seguente.

c. Posizione adeguata

La trattazione teologico-pratica non può in alcun modo prescindere dalla specificità del riferimento cristiano ed ecclesiale. Ciò non significa né restrizione, né decurtazione; ma, appunto, specificità. Individuata chiaramente questa incardinazione, l'attenzione all'orizzonte totale propugnata da Otto non si stempera nella labilità fenomenologica e spesso equivoca del «religioso», ma prende in considerazione tali problematiche socio-religiose non come oggetto proprio, ma in quanto contesto e ambiente concreto imprescindibile della azione ecclesiale di evangelizzazione.

Non sono estranee, pertanto, alla teologia pastorale le questioni della società e dell'uomo, che investono il senso e il progetto della vita, perché «pastorale è l'azione multiforme della comunità ecclesiale, animata dallo Spirito Santo, per l'attuazione nel tempo del progetto di salvezza di Dio sull'uomo e sulla storia, in riferimento alle concrete situazioni di vita».¹³

Come precisava, respingendo le accuse di ecclesiocentrismo, K. Rahner in una nota a piè di pagina della seconda edizione dello *Handbuch*:

«Il termine 'autorealizzazione' [*Selbstvollzug*] deve essere letto nel suo significato formale. Non implica nessuna 'introversione' della Chiesa, quasi che il suo agire avesse ultimamente come fine se stessa. Essa deve adorare Dio, servire alla salvezza

¹³ R. TONELLI, *Pastorale giovanile*, Roma 1982, p. 16.

dell'uomo, esserci per il mondo. Tutto questo è precisamente la sua autorealizzazione, proprio come un uomo si realizza in quanto ama Dio e mediante ciò si realizza uscendo da se stesso [*und dadurch von sich wegkommt*].¹⁴

Anche Pannenberg conferma:

«La prassi ecclesiale deve restare l'oggetto specifico della teologia pratica, a meno che essa poi voglia ampliarsi in un'etica generale cristiana, nel cui quadro la struttura sociale dell'agire cristiano in quanto azione ecclesiale ed ecclesiastico-formativa rappresenterebbe una particolare sezione di temi. Ma anche se la prassi ecclesiale rimane il suo oggetto specifico, non per questo la teologia pratica è necessariamente una mera teologia pastorale, introduttiva al campo delle tradizionali attività dei parroci come si è voluto rilevare nella suddivisione della teologia pratica in omiletica, catechetica, ministero e liturgia».¹⁵

Tale oggetto è adeguato perché risponde alla natura propria della Chiesa; è teologico, secondo il principio di incarnazione o del divino-umano (struttura sacramentale dell'azione ecclesiale). Questa visione della realtà pastorale (qui solo abbozzata) corrisponde allo spirito più autentico del Vaticano II, come si vedrà anche in seguito.

2. *L'orizzonte ermeneutico (il paradigma gnoseologico)*

I paradigmi rappresentano il quadro teoretico normativo all'interno del quale devono muoversi le teorie che aspirino a dignità scientifica.

a. Contestualità e carattere interpretativo del sapere teoretico (in relazione alla prassi)

Spesso, nel pensiero occidentale, l'azione è concepita come espressione del pensiero; o, anche come, manifestazione-esplicazione dell'essere: *agere sequitur esse*, recita un antico adagio. Tutto ciò è vero, ma solo parzialmente. Se affermato unilateralmente, infatti, dimentica che il pensiero è a sua volta segnato (e non marginalmente, ma costitutivamente) dalla prassi; che l'essere è determinato (non, certo, nella sua struttura ontologica, ma storicamente e psicologicamente) dall'agire, si determina e si conosce nell'agire (sia precedente: la storia cui si appartiene e la propria storia; sia attuale: l'azione che si sta per compiere, che incide sul soggetto nel momento stesso della decisione di porre o non porre tale azione).

Benché possa sembrare paradossale, anche in ambito teologico gli approcci conoscitivi sono ancora in larga misura segnati da un obsoleto paradigma paleo-positivistico duro a morire. Tanto più insidioso, quanto più annidato nell'inconscio e coperto da una presunta («innocente») neutralità;

¹⁴ K. Rahner in F.X. ARNOLD - K. RAHNER, *Handbuch der Pastoraltheologie*, 5 voll., Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1964 ss.; K. RAHNER, *Ekklesiologische Grundlegung*, in K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, XIX, Freiburg i.Br 1964, p. 47, nota 1.

¹⁵ W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia* (1973), trad. it., Brescia 1975, p. 411.

o, addirittura, confuso e fatto passare come adeguata e fedele ripresa del realismo gnoseologico della grande scolastica.

In altri termini, nessun sapere (né poetico, né noetico) può costituirsi prescindendo dalla prassi: nessun sapere precede – in senso assoluto – la prassi; né la prassi origina – in alcun modo autonomamente – il sapere:

«Ambedue le cose, essere e divenire, appartengono a pari diritto all'intera immagine della verità. La sua essenza dialogica non è qualcosa che debba venir superato alla fine a favore di un possesso tranquillo. Il dialogico forma piuttosto la perenne, anzi sempre autosuperantesi, vitalità nell'essenza della verità. Una concezione della verità eterna, a cui mancasse questa vitalità che di continuo divampa, sgorga, avanza, non sarebbe che una distorsione e una falsificazione».¹⁶

Questo legame profondo – originario – non offusca la purezza del pensiero, tantomeno attenua il suo spessore veritativo. Verità e interpretazione: questo è il nodo precomprensivo e costitutivo ermeneutico del sapere (teologico).

Sotto il profilo filosofico, è particolarmente convincente la riflessione di Luigi Pareyson,¹⁷ di cui riporto alcune espressioni pregnanti:

– istanza veritativa:

«Senza verità, l'aspetto rivelativo della parola è puramente apparente, e si riduce a una razionalità vuota e priva di contenuto» (p. 19);

«La presenza della verità nella parola ha un carattere originario: è la scaturigine da cui rampolla incessantemente il pensiero» (p. 22);

– dimensione veritativa dell'interpretare:

«Comprendere significa allora interpretare, cioè approfondire l'esplicito per cogliervi quell'infinità dell'implicito ch'esso annuncia e contiene» (p. 22);

«La verità è fondamentalmente inoggettivabile. Per un verso, infatti, se la verità non si offre se non all'interno d'una prospettiva personale che già la interpreta e la determina, è impossibile un raffronto tra la verità in sé e la formulazione che se ne dà: per noi la verità è inseparabile dall'interpretazione personale che ne diamo non meno di quanto noi stessi siamo inseparabili dalla prospettiva in cui la cogliamo: noi non possiamo uscire dal nostro punto di vista per coglierla in una presunta indipendenza che valga a farne un criterio con cui misurare dall'esterno la nostra formulazione di essa. Per l'altro verso, se la verità non può essere colta che come inesauribile, essa più che parlarne come se fosse un tutto concluso, deve contenerla e muoverne e alimentarsene, trovandovi lo slancio del proprio corso, la fonte dei propri contenuti, la misura del proprio esercizio, e nel pensiero essa risiede come una presenza tanto più attiva ed efficace quanto meno configurabile e definibile» (p. 25);

«Questa interpretazione e formulazione è appunto una *rivelazione* della verità, e quindi non propriamente altro dalla verità, ma la verità stessa come personalmente posseduta, e non per il fatto d'essere *una* rivelazione essa può apparirne come un'alterazione o addirittura un travestimento, perché ne è piuttosto un possesso, tanto più genuino quanto più personale e molteplice» (p. 27);

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo* (1985), trad. it., Milano 1987, p. 174.

¹⁷ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, in L. PAREYSON, *Opere Complete*, XV, Milano 2005.

«Il pensiero rivelativo raggiunge il suo scopo anche se non giunge al 'tutto detto', οὔτω βαθὺν λόγον ἔχει: il suo ideale non è l'enunciazione compiuta d'una realtà più o meno adeguabile, ma l'incessante manifestazione d'un'origine inesauribile» (p. 23);

«La ragione senza verità non tarda a sfociare nell'irrazionale, perché è pensiero soltanto storico o tecnico» (p. 29);

«Il pensiero e la libertà dell'uomo scadono alla neutralità d'una ragione puramente strumentale o d'una mera tecnica del comportamento se non attingono vigore dalla loro originaria radicazione ontologica» (p. 43).

Imprescindibile un rapido riferimento a H.G. Gadamer, benché più sfuggente sul riferimento veritativo:¹⁸

«La credenza ingenua nel metodo e nell'obiettività che esso assicurerebbe...» (p. 739);

«Il modo di attuarsi [*Vollzugsweise*] della comprensione è l'interpretazione» (p. 793);

«Non è la parola (*onoma*) ma il logos il portatore della verità» (p. 841);

«C'è però un'idea che non è greca e che rende meglio l'essenza del linguaggio ... è l'idea cristiana dell'*incarnazione*» (p. 853);

«Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache» (p. 965);

«L'ermeneutica, come abbiamo visto, è in questo senso *un aspetto universale della filosofia*, e non solo la base metodologica delle cosiddette scienze dello spirito» (p. 967).

Sotto il profilo teologico, è illuminante lo sviluppo ampio e suggestivo di Hans Urs von Balthasar:¹⁹

«Verità come di quella che apre, che fonda principi e promette altre verità. Se non lo facesse, essa sarebbe allora finita in se stessa ed esauribile, dovrebbe arrivare per il soggetto un tempo in cui la verità inizierebbe a perdere il suo carattere di apertura e ad andar incontro, a poco a poco e sempre di più, a una conclusione. La verità si arricchirebbe, per così dire, su se stessa e si esaurirebbe» (p. 52);

«Solo nel suo uscire da se stesso, nel servizio creativo al mondo, il soggetto sperimenta il suo significato e in esso la sua essenza» (p. 66);

«Dio partecipa alla creatura qualcosa della sua energia creatrice anche nell'ambito della verità. Se l'uomo possedesse solo una funzione conoscitiva misurata dalla verità delle cose, egli sarebbe, sotto questo profilo, non più causa ma semplicemente effetto. La sua collaborazione si ridurrebbe alla funzione unicamente riproduttiva di verità già esistente. Verrebbe certo arricchito dall'intuizione di quanto lo circonda, ma non avrebbe nella sua conoscenza nessuna possibilità di incidere formativamente nella verità delle cose stesse. Possiederebbe la forza della causa seconda solo come agente pratico e non anche, alla stregua di Dio, come soggetto conoscitivo» (p. 121);

«Il criterio della verità si trova situato parte nell'io e parte nel tu, e come criterio totale si raggiunge soltanto nel movimento del dialogo. Il criterio all'interno dell'io si trova nell'evidenza del 'cogito ergo sum', nell'identità vissuta tra essere e coscienza, alla quale identità ogni evidenza mediata dev'essere ricondotta come al principio e alla misura di ogni verità. Ogni giudizio discorsivo, che si pronuncia mediante analisi e sintesi, mediante astrazione dal sensibile e concrezione del concettuale, deriva la sua giustificazione da quest'ultima irrecusabile evidenza nello spazio chiuso dello spirito.

¹⁸ H.G. GADAMER, *Verità e metodo* (1960), trad. it., Milano 2000.

¹⁹ *Ibidem*.

E tuttavia essa brilla ogni volta unicamente quando lo spirito esce da se stesso per deporre la sua parola personale nel concreto agire del mondo, nel concreto dialogo col tu fuori di se stesso. Lo specchio dell'evidenza interiore gli viene presentato solo quando non si cerca in se stessi, bensì nel non-sé. Quest'uscita da se stesso, in cui lo spirito si schiude alla comunione e trova in essa la sua verità, è a tal punto il movimento della verità che ne diviene il secondo criterio. Così l'analisi e la sintesi dell'*intellectus dividens et componens* si estende oltre la solitaria attività dello spirito verso la sempre nuova unione e distinzione tra io e comunità, per trovare nel movimento dialogico la sua pace e la sua (sempre aperta) conclusione» (p. 173);

«Non è possibile a nessuno sbarazzarsi definitivamente della propria prospettiva. Ogni conoscente deve rassegnarsi a riconoscersi la limitatezza del proprio campo di vista nello stesso istante in cui si sente tentato di criticare l'angustia delle prospettive altrui. Tuttavia non ha bisogno di rassegnarsi alla relatività del proprio campo, perché ci sono abbastanza mezzi e metodi a sua disposizione per integrare ed arricchire le sue prospettive mediante quelle altrui» (p. 185);

«In realtà, il mistero non sta dietro la verità, ma è sua perenne proprietà immanente, poiché il nome di questa verità che ci domina con il suo splendore, la sua unità, la sua perfetta forza espressiva, altro non è che la bellezza. È quell'aspetto della verità che non entra in nessuna definizione, che non può essere afferrato fuori dell'immediato rapporto con essa e che rende ogni nuovo incontro con essa un'esperienza nuova ... Questa eccedenza sopra ciò che può essere espresso in concetti, definizioni e supervisioni critiche, questo eterno 'più' che è proprio di ogni essere, è la premessa fondamentale del fatto che la rivelazione delle cose e la loro conoscenza non ha subito il carattere della noia invincibile» (p. 146).

È sorprendente notare quanto la prospettiva ermeneutica sia stata a lungo ignorata nella letteratura teologico-pratica di lingua tedesca, peraltro così attenta alla problematica epistemica, salvo qualche lavoro recente.²⁰ Ne troviamo invece spunti interessanti nella produzione nordamericana, nel solco tracciato dalla grande opera di Bernard Lonergan («Method in Theology»).

In conclusione, non si danno fatti nudi e crudi, ma sempre – conoscitivamente – interpretati. Anche le scienze sociali presentano esiti che sono in realtà costruzioni di secondo grado, comprensibili soltanto in relazione alle modalità che l'investigazione ha messo in atto.²¹ Come nota Stephanie Klein sulla scia di Georges Devereux,²² il soggetto vi è implicato con il suo io, il proprio corpo, le sue relazioni, le sue esperienze.²³ E come sostiene Adorno, «la lettura della realtà non si ferma frammentariamente ai fatti, e cerca la comprensione delle leggi strutturali [*Strukturgesetze*], che determinano i fatti, si manifestano in essi e da essi vengono modificate».²⁴

²⁰ Oltre a qualche cenno in N. Mette, ora S. KLEIN, *Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit*, in H. HASLINGER (ed), *Handbuch Praktische Theologie*, I, Mainz 1999.

²¹ Cfr. A. SCHÜTZ, *Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns*, in A. SCHÜTZ, *Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag 1971, pp. 5-7.

²² G. DEVEREUX, *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*, Frankfurt a.M. 1984, pp. 192-228.

²³ S. KLEIN, *Methodische Zugänge*, I, p. 251.

²⁴ Th.W. ADORNO, *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Einleitungswort zum 16. Deutschen Soziologentag*, Stuttgart 1969, pp. 354-370, qui p. 356.

L'analisi teologica contestuale della situazione (i fenomeni e la loro situazione) non si limita al 'dato', come pretende certa sociografia religiosa, ma intende – deve intendere – darne una comprensione approfondita e globale: non può limitarsi a registrare il fatto; deve invece interpretarlo e valutarlo. Una (teologia) pastorale che voglia basarsi su una lettura positivista del 'dato' è come un'etica che pretenda di fondarsi sulla statistica.

Non c'è dunque da una parte un fatto e dall'altra una interpretazione, ma c'è «un atto di interpretazione che viene continuamente ripreso e ri-assunto nella sua intenzionalità originaria e attraverso il quale la realtà attestata è resa presente».²⁵ Dato, questo, che non confligge con i criteri di una autentica scientificità. L'apertura dinamica dell'orizzonte ermeneutico non diminuisce, ma garantisce la qualità scientifica dell'indagine: la riflessione su precomprensione e interesse e la loro esplicitazione/chiarificazione sono criteri autentici di scientificità. Il loro aggiramento, al contrario, modifica e mistifica l'approccio conoscitivo.²⁶ Il grado di scientificità riconosciuta, infatti, non si determina a priori, indipendentemente dalla situazione, ma in relazione al contesto sociale, culturale e religioso:

«... nelle stesse scienze empiriche, noi non attingiamo mai dei fatti puri, indipendentemente dal linguaggio, che non possiamo parlare di fatti che interpretandoli, che il linguaggio della scienza deve dunque essere considerato come un linguaggio ermeneutico ... Questo non vuol dire, naturalmente, che l'esperienza dipende dal linguaggio».²⁷

Icasticamente J. Greisch: «fine dell'età positivista della ragione».²⁸ Sinteticamente E. Spranger: «la virtù della scienza non sta nell'assenza dei presupposti, bensì nell'autocritica dei suoi fondamenti».²⁹

Né in alcun modo viene messa in crisi l'istanza veritativa propria della elaborazione teologica. Lo si è visto seguendo la prospettiva tracciata da von Balthasar. È la prospettiva di *Gaudium et spes*, qualificata – ed è una novità assoluta – come «costituzione pastorale», e spesso equivocata come avallo della impostazione deduttivistica, o – *coincidentia oppositorum!* – come recezione magisteriale del metodo induttivo.

Sul primo versante, come notava M.D. Chenu, «sarebbe un grave errore vedere in questo titolo soltanto l'enunciazione delle esigenze di un opportuno accomodamento della chiesa alle congiunture in cui si trova nel secolo XX. Si tratta di una asserzione costituzionale, che tocca l'esistenza stessa della chiesa»,³⁰ come conferma la nota esplicativa apposta al titolo

²⁵ J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, II: *Les langages de la foi*, Paris 1984, p. 118.

²⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1983.

²⁷ J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, II, p. 121.

²⁸ J. GREISCH, *L'âge hermeneutique de la raison*, Paris 1985, in particolare pp. 7-11.

²⁹ E. SPRANGER, *Der Sinn der Voraussetzunglosigkeit in den Geisteswissenschaften*, Berlin 1929, p. 20.

³⁰ M.D. CHENU, *La chiesa popolo messianico*, Torino 1967, p. 57; cfr. *ibidem*, p. 63: «Costituzione pastorale: ecco la novità in fatto di categorie. Ed è la più significativa. Se la presenza al mondo, al mondo contemporaneo (*conditiones nostri temporis*), appartiene alla natura stessa della

nel testo ufficiale, ove si ribadisce l'unitarietà del documento e la compresenza, in ogni sua parte, dell'elemento dottrinale e di quello pastorale: superamento della visione deduttivo-applicativa.

Non però, d'altronde, metodo induttivo, come spesso erroneamente si dice, ma più propriamente, come si vedrà più avanti, metodologia fenomenologico-ermeneutica veritativa. La portata di tutto ciò si comprende appieno solo ricostruendo la vicenda conciliare che condusse a introdurre questo documento (inizialmente non previsto) e contrassegnò le fasi articolate e complesse della sua redazione.

La prospettiva ermeneutica non genera – in quanto tale – relativismo. È, piuttosto, il pregiudizio relativista a inquinare il realismo di una sana ermeneutica veritativa.

La riduzione positivista della razionalità (non l'unica, ma nemmeno la minima) espone, a sua volta, a pressioni deformanti:

– condizionamento pragmatico: è l'influenza del pensiero tecnopratico, il cui verbo è «funziona!», e che spinge a guardare ai risultati e ignorare i processi. Chi rifugge dalla fatica dell'analisi, corre ai sussidi «pratici» e, in nome della concretezza, fa progetti che proclamano ideali tanto alti quanto generici, per saltare rischiosamente dall'idealizzazione astratta all'imposizione operativa;

– condizionamento teoretico: è quel modello di conoscenza – quella restrizione dei confini della razionalità – che a partire dal razionalismo seicentesco si è venuto a cristallizzare nel paradigma scientifico positivista, che è diventato il paradigma normale (normativo!), del sapere scientifico: l'evoluzionismo (non ogni teoria dell'evoluzione), lo strutturalismo, lo storicismo, molte coltivazioni delle cosiddette scienze umane condividono la convinzione di raggiungere dati nudi e crudi, a prescindere dall'attività del ricercatore. Una cultura reificata³¹ in cui l'oggettività del sapere è confusa con una presunta oggettivazione di realtà immobili e immutabili, ottenuta con procedure di assoluta neutralità, base di sicurezza incontrovertibile per teorie di verità, «forme incoscienti/inconsapevoli di un pensiero senza soggetto», come sono state efficacemente definite,³² dove l'entità conoscente è neutra, senz'anima, senza cultura, e senza storia.

Bisogna al contrario riconoscere l'inevitabilità (e la possibile fecondità) del condizionamento contestuale. Come ricorda Edgar Morin:

«Dobbiamo apprendere che la ricerca di verità richiede la ricerca e l'elaborazione di metapunti di vista che permettano la riflessività, che comportino in particolare l'inte-

Chiesa; se la Parola di Dio di cui essa è testimone e garante, parla oggi, giorno dopo giorno, non è questione soltanto di conseguenze pratiche che il pastore deduce dalla decisione del dottore; *esistere oggi (Dasein)* appartiene all'essenza stessa della Chiesa. L'azione pastorale non è abbandonata a un pio opportunismo di circostanza: è la Chiesa in atto, luogo teologico della Parola di Dio, nella comunità gerarchica».

³¹ Cfr. Cl. GEERTZ, *Antropologia interpretativa*, trad. it., Bologna 1988, pp. 6-8.

³² C. CALAME, *Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée e du discours anthropologiques*, in «L'Homme», 163 (2002), p. 56, nota.

grazione dell'osservatore-ideatore nell'osservazione-ideazione nonché l'ecologizzazione dell'osservazione-ideazione nel contesto culturale e mentale che le è proprio».³³

Allargare gli spazi della razionalità significa, tra l'altro, intendere la conoscenza come via alla verità aperta e multiforme; per nulla oscillante tra il narcisismo del pensiero debole e il prometeismo della presunzione tecnopoietica.

Significa fedeltà all'aureo filone della tradizione teologica autentica:

– «veritas creata est mutabilis»;³⁴

– «in fine nostrae cognitionis, Deum tanquam ignotum cognoscimus»;³⁵

– «actus autem credentis terminatur non ad enuntiabile sed ad rem».³⁶

b. Ermeneutica pratica

In ambito teologico-pratico, la prospettiva ermeneutica non viene costretta entro il perimetro del solo «comprendere e interpretare» i *living human documents* (Anton T. Boisen), che, se assolutizzato, produce una recezione di stampo inevitabilmente intellettualistico e tendenzialmente individualistico, ma urge nativamente l'azione. Ciò è proprio dell'umano ed è nota saliente della Rivelazione, la cui attestazione non è mai solo informativa, ma sempre performativa (conversione interiore e cambio di vita):

«Così possiamo ora dire: il cristianesimo non era soltanto una 'buona notizia' – una comunicazione di contenuti fino a quel momento ignoti. Nel nostro linguaggio si direbbe: il messaggio cristiano non era solo 'informativo', ma 'performativo'. Ciò significa: il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita. La porta oscura del tempo, del futuro, è stata spalancata. Chi ha speranza vive diversamente; gli è stata donata una vita nuova».³⁷

Questa prospettiva incardina immediatamente il tema epistemico sul terreno proprio dell'evangelizzazione:

«Una sfida senza precedenti è lanciata oggi ai cristiani che operano per realizzare questa 'civiltà dell'amore', la quale compendia tutta l'eredità etico-culturale del Vangelo. Questo compito richiede una nuova riflessione su ciò che costituisce il rapporto del comandamento supremo dell'amore con l'ordine sociale considerato nella sua complessità».³⁸

In ogni caso, «chi riduce la sequela di Gesù ad un avvenimento che ha luogo nel cuore, nelle menti ed entro l'ambito privato delle relazioni

³³ E. MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, trad. it., Milano 2001, pp. 31 ss.

³⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, q 16 a 8; *De Veritate* q 1 a 6.

³⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, 49, 5.

³⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, 2-2, 1, 2 ad 2.

³⁷ BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, 2.

³⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertatis conscientia* (1986), p. 81.

interpersonali, ne restringe la portata, rendendo Gesù inoffensivo».³⁹ Queste considerazioni, mentre ribadiscono il carattere euristico e veritativo, decidono la radicale insufficienza dell'impostazione meramente empirica: non solo la decisione e il progetto, ma la stessa indagine conoscitiva della situazione, richiedono il discernimento (*fronesis*) e hanno a che fare con l'interpretazione, la valutazione, la scelta, la determinazione dei significati e dei fini.

Si pone allora la questione complessa della determinazione dell'idea di sapere scientifico, che qui può essere solo molto lacunosamente accennata.

Hans Blumenberg, nel suo noto *La legittimità dell'età moderna*, ha indicato la riabilitazione della curiosità teorica come una caratteristica fondamentale di tale epoca. Questa tesi appare corretta soltanto a patto che teniamo presente che il concetto di scienza si è al tempo stesso profondamente trasformato. Voglio caratterizzare questa trasformazione evidenziandone quattro fattori. 1) Oggetto della scienza non sono più le strutture teleologiche della realtà ma nessi causali regolari. 2) Il sapere non è né sapere pratico né *theoria* nel senso di contemplazione di ciò che è conosciuto; ciò che è conosciuto teoricamente è il presupposto su cui si basano delle applicazioni pratiche oppure è uno stadio nel progredire infinito della ricerca. 3) Il sapere scientifico non è affatto sapere nel senso classico della parola ma ipotesi, opinione più o meno ben fondata, sempre falsificabile in linea di principio, giacché poggia non sull'intuizione di essenze, ma sul tentativo di ordinare da un punto di vista teorico i dati empirici. 4) La scienza non è il sapere di uomini concreti ma un'impresa collettiva che offre informazioni che a seconda delle necessità possono essere acquisite parzialmente da uomini concreti al fine di ulteriori ricerche o di applicazioni pratiche.

In questo quadro, tocca sensibilmente il profilo della elaborazione teologica la considerazione che la scienza moderna comincia con un rifiuto programmatico della considerazione teleologica della realtà. Come scrive Francis Bacon, «nam causarum finalium inquisitio sterilis est et, tanquam virgo Deo consecrata, nihil parit».⁴⁰

Vediamo già in queste parole di Bacon il nuovo ideale di scienza: la scienza deve essere utile. Il sapere teleologico suscita il sospetto di essere un *asylum ignorantiae*, una scusa per la «ignava ratio», la ragion pigra. La scienza moderna non è contemplazione ma ricerca.

³⁹ L. SCHOTTROFF - W. STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, New York 1986, pp. 5 ss. (trad. it. *Gesù di Nazareth, speranza dei poveri*, Torino 1988, p. 14).

⁴⁰ F. BACON, *De dignitate et augmentis scientiarum*, III, 5., in *The Works of Lord Bacon*, II, London 1841, p. 340.

III. LA QUESTIONE DEL RAPPORTO TEORIA/PRASSI: SUPERAMENTO DI UN'APORIA METODOLOGICA

È frequente l'affermazione che identifica nel rapporto teoria/prassi la questione cruciale della teologia pratico-pastorale:

– «La questione circa l'essenza della teologia pastorale (o forse, meglio, della teologia pratica) e il suo rapporto con la totalità della teologia e le sue singole discipline, è fondamentalmente la questione del rapporto tra teoria e prassi, tra ragione teoretica e ragione pratica»;⁴¹

– «La questione fondamentale [*die Grundfrage*] della teologia pratica in ambito accademico è la dialettica di prassi e teoria»;⁴²

– «La costruzione teoretica della teologia pratica si tiene in equilibrio [*balanciert*] dinamico [*hier und her*] tra i due poli: agire (prassi) e riflessione (teoria)»;⁴³

– «Suo compito è mediare teoria e prassi».⁴⁴

Queste posizioni sono insufficienti. Poiché la teologia pastorale è teoria della prassi,⁴⁵ si pone immediatamente la questione di quale teoria si tratti, di come essa si costruisca, e solo in seguito di come si rapporti alla prassi, di come si determini la costruzione di una teoria della *praxis*.

Prima ancora, tuttavia, in coerenza con la prospettiva ermeneutico-veritativa adottata, sarà opportuno rilevare la reciproca inclusione di teoria e prassi, che si possono certo distinguere concettualmente, ma mai si danno, nel concreto, in forma autonoma, indipendente l'una dall'altra.

Si dovrà quindi chiarire anche di quale prassi si tratti,⁴⁶ questione da trattare tuttavia contestualmente. Questi interrogativi radunano le più scottanti e aperte questioni che agitano il dibattito in ambito teologico-pratico sotto il fondamentale profilo epistemico. È opportuno procedere per gradi.

1. Reciproca inclusione di teoria e prassi

Unità originaria – nella stessa conoscenza – dell'aspetto speculativo e pratico, cioè di intelligenza e amore, di per sé e per altro:

⁴¹ K. RAHNER, *Teologia pastorale*, I: *Teoria*, in F. KLOSTERMANN - K. RAHNER - H. SCHILD (edd), *Lexikon der Pastoraltheologie*, Freiburg i.Br. 1972 (trad. it. *Lessico di teologia pastorale*, Brescia 1979, p. 792).

⁴² L. KARRER, *Praktische Theologie – Horchposten und Lichtsignal? Ein Wunschkatalog zwischen Vision und Wirklichkeit*, in D. NAUER - R. BUCHER - F. WEBER (edd), *Praktische Theologie*, p. 114.

⁴³ L. KARRER, *Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie*, in H. HASLINGER (ed), *Handbuch Praktische theologie*, I, Mainz 1999, pp. 199-219, qui p. 216.

⁴⁴ N. METTE, *Praktisch-theologische Erkundungen 1*, Münster 1998, p. 18.

⁴⁵ «Der Ausdruck praktisch ist allerdings genau nicht ganz richtig, den die Praktische Theologie ist nicht die Praxis, sondern die Theorie der Praxis»; F. SCHLEIERMACHER, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1850), Berlin - New York 1983, p. 12.

⁴⁶ Cfr S. KLEIN, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart 2005, p. 13: «Senza una fondata determinazione conoscitiva della prassi, le teorie della prassi cadono sotto il sospetto di ideologia e le prospettive per il cambiamento sotto il sospetto di attivismo».

«L'aspetto filosofico e storico-religioso da rilevare in questa visione della Bibbia sta nel fatto che, da una parte, ci troviamo di fronte ad un'immagine strettamente metafisica di Dio: Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose – il Logos, la ragione primordiale – è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore. In questo modo l'eros è nobilitato al massimo, ma contemporaneamente così purificato da fondersi con l'agape». ⁴⁷

Solo così la conoscenza raggiunge la pienezza della verità:

«Allo stesso modo che una conoscenza non potrebbe esserci senza la volontà, così neppure una verità sarebbe pensabile senza l'amore. L'amore non è un'oltre la verità; l'amore è nella verità ciò che le assicura, oltre ogni suo svelamento, un mistero sempre nuovo, è l'eterno *più* di quanto già si sa, senza che si desse né un sapere né uno scibile; l'amore è nell'esistente ciò che non gli consente mai di diventare puro fatto, ed è nella conoscenza ciò che non le consente mai di riposare in se stessa, ma la rende servibile a qualcosa di più elevato. Il concetto dell'amore appartiene al concetto pieno della verità, come il concetto della volontà appartiene al concetto pieno della conoscenza». ⁴⁸

In altri termini, nessun sapere (né poetico, né noetico) può costituirsi prescindendo dalla prassi: nessun sapere precede – in senso assoluto – la prassi; né, d'altro canto, la prassi origina autonomamente il sapere, che si nutre di una costitutiva reciprocità. ⁴⁹

2. Specificità della teoria della prassi

Come si diceva, la teoria non si rapporta indifferentemente alla prassi. È necessario distinguere tra teoria speculativa (che cosa?) e teoria pratica (come?).

Il rapporto tra teoria speculativa e prassi, di fatto, è fortemente riduttivo e spesso fonte di equivoci. Infatti, non si dà – se non in forma sporadica e limitata – passaggio diretto dalla teoria pura (speculativa) alla prassi.

Non si dà – di norma – passaggio diretto dalla teoria pura (speculativa) alla prassi. La prassi esige di essere chiarita, progettata e attuata a partire da una teoria propria e specifica. Trae quindi in inganno porre

⁴⁷ *Deus Caritas Est*, 10.

⁴⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo*, trad. it., Milano 1989, p. 114; *ibidem*, p. 126: «Ci può essere quindi certamente al di fuori dell'amore un'imitazione della verità; si può discorrere con proposizioni che, formalmente considerate, contengono delle verità, forse addirittura incontrovertibili, ma non può esserci quella verità che sola rende finalmente vere tutte queste proposizioni: la verità dell'autosvelamento dell'essere. La bocca della menzogna può grondare di singole verità, può costruire sistemi, la cui intima logica è sbalorditiva e senza errore. Ma, divise dal movimento fondamentale dell'amore, tutte queste proposizioni formalmente corrette restano al servizio della menzogna e collaborano con la loro 'verità' alla proliferazione della menzogna. Viceversa è senz'altro possibile che l'amore si sbagli in qualche singolo aspetto».

⁴⁹ *Ibidem*, p. 174: «Ambedue le cose, essere e divenire, appartengono a pari diritto all'intera immagine della verità. La sua essenza dialogica non è qualcosa che debba venir superato alla fine a favore di un possesso tranquillo. Il dialogico forma piuttosto la perenne, anzi sempre autosuperantesi, vitalità nell'essenza della verità. Una concezione della verità eterna, a cui mancasse questa vitalità che di continuo divampa, sgorga, avanza, non sarebbe che una distorsione e una falsificazione».

il *focus* della problematica teologico pratica sulla questione del rapporto teoria/prassi, senza aver prima messo ben in chiaro che tale rapporto non si dà in maniera pertinente con una teoria qualsiasi, ma solo con la specifica teoria della prassi, la cui costruzione può essere espressa, in forma sintetica ma non riduttiva, nelle seguenti 'leggi' costitutive e qualificanti:

- indeducibilità della prassi dalla teoria;
- irriducibilità della teoria alla prassi;
- reciprocità dialettica tra il riferimento normativo (fede) e versante contestuale (antropologico, socioculturale).

Filosoficamente: prospettiva ermeneutica veritativa; teologicamente: legge dell'incarnazione.

3. *Rapporto teoria/prassi*

Configurata adeguatamente una teoria pratica (si apre qui la questione del metodo, a partire dalle tre 'leggi' enunciate), essa viene poi rapportata alla prassi non in forma deduttiva, ma secondo il modello di reciprocità già sopra delineato:

- indeducibilità della prassi dalla teoria;
- irriducibilità della teoria alla prassi;
- reciprocità dialettica di teoria e prassi (qui si tratta effettivamente del rapporto teoria/prassi).

Queste 'leggi' hanno influsso nella costruzione di una teoria della prassi sia nel rapporto della teoria della prassi medesima con le discipline teoretico/speculative (è il caso della teologia pastorale nei confronti del sapere teologico dottrinale), sia nel rapporto tra tale teoria della prassi e la prassi (è il caso della teologia pastorale nei confronti della pastorale).

Dire che la teologia pratica è scienza pratica o teoria della prassi significa dire che essa tende all'azione, riguarda l'azione; non al prodotto come *factum*, ma all'azione (e al prodotto in quanto esito di prassi).

La teologia pastorale non si occupa solo dei mezzi (oltre Aristotele) ma anche dei fini: se ne occupa sotto il profilo pratico, cioè della loro conoscibilità, della loro determinazione, del loro raggiungimento; non dei fini ultimi direttamente, ma dei fini dell'azione che concretamente – *hic et nunc* – viene posta.

IV. LA FIGURA SCIENTIFICA DISCIPLINARE

Tema unico e multiforme della teologia pastorale è l'azione ecclesiale. In quanto azione, essa deve essere pensata secondo i principi e i criteri propri di una corretta teoria della prassi (aspetto conoscitivo generale). In quanto ecclesiale, esige che tale riflessione si ponga entro l'orizzonte proprio e qualificante della fede cristiana (aspetto teologico specifico). Tale connotazione rigorosamente teologica è fondata sul principio di

incarnazione. Poiché esso tocca problematicamente⁵⁰ non solo l'approccio conoscitivo adeguato (rapporto teoria/prassi) di cui ci stiamo ora occupando, ma anche l'oggetto e il metodo della disciplina (è *conditio sine qua non* di una disciplina che si voglia appropriatamente teologica avere oggetto e metodo squisitamente teologici), vi si dovrà tornare più volte, sotto diverso e convergente profilo.

Per quanto attiene ora alle figure disciplinari, la variegata articolazione delle proposte mette in evidenza la complessità della questione:

- approccio ecclesiologico
- teoria funzionale
- teoria critica
- teoria (scienza) dell'azione
- scienza empirica
- *Wahrnehmungswissenschaft*
- approccio comunicativo
- approccio *Grounded Theorie*
- approccio fenomenologico
- approccio abduttivo empirico-generativo.

1. Critica complessiva

A partire dagli anni Settanta del Novecento, sembra prevalere nettamente la concezione della teologia pratica come scienza dell'azione; un consenso tuttavia determinato dall'indeterminatezza, più che da reale convergenza.⁵¹ Non è possibile qui esaminare le singole posizioni in dettaglio. Mi limito a una considerazione di carattere generale.

Ciò che suscita sorpresa e preoccupazione non è certo la messa in evidenza (e in valore) di questo o quell'aspetto riconducibile a una determinata teoria, quanto la facilità con cui a tale o tal'altra teoria viene ricondotta e ascritta la teologia pastorale, con una sorta di appiattimento supino. Si può estendere *plus minusve* ad altre proposte la critica ficcante di Jossutis a Otto, che Bäumlér sintetizza così: «egli svende il proprio diritto di primogenitura in quanto teologo per il piatto di lenticchie di una teoria critica della società».⁵²

⁵⁰ È evidente che il rapporto teoria/prassi non è tema specifico e univoco della teologia. Il principio dell'incarnazione stabilisce quei parametri che, sul versante teologico, fanno da vaglio critico alle diverse profezioni e teorie sul campo (benché sia anche vero – reciprocamente – che la messa a tema e la trattazione sullo stesso terreno teologico sia spesso debitrice nei confronti delle prospettive sviluppate dalla filosofia e dalle scienze umane: come avviene, *magistro Thoma*, in ogni buona impostazione teologica).

⁵¹ «Dieser Konsens sich als minimal und vage darstellt ... und sich die Ausarbeitung einer praktisch-theologischen Handlungstheorie allenfalls im Stadium der 'Ouvertüre' befindet»; H. STEINKAMP, *Zum Beispiel: Wahrnehmung von Not. Kritische Anfragen an den gegenwärtigen Entwicklungsstand einer praktisch-theologischen Handlungstheorie*, in O. FUCHS (ed), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, pp. 177-186, qui p. 182.

⁵² Ch. BÄUMLER, *Rezension von Manfred Jossutis: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion*, in «Theologia Practica», 12 (1977), pp. 167 ss.

È senz'altro da condividere l'intento di reagire a un ripiegato narcisismo, e da annotare le precisazioni che Otto fornisce: la teoria critica non è assunta come scuola, ma come orizzonte di pensiero, come *Denkmethode*.⁵³ Ma se vuol restare teologia, deve avere come oggetto la Chiesa e porsi come teoria teologica della prassi ecclesiale... La qualificazione teologica non può essere solo una aggettivazione dovuta a un impianto avulso da ogni esplicita e rigorosa prospettiva credente, ma deve innervare la scelta della figura disciplinare (quale tipo di scienza?), dell'orizzonte metodologico e dell'itinerario procedurale.

Fermo l'attenzione su alcune questioni emblematiche.

2. *Il modello metodologico*

a. Rilevanza della questione

«Il carattere scientifico della teologia pratica si decide sul piano della problematica metodologica».⁵⁴

La spinosa problematica dell'identificazione e qualificazione del metodo – la questione metodologica – riflette ovviamente l'opzione epistemica paradigmatica e il modello scientifico adottato. Questi riferimenti orientano la soluzione, ma non ne sciolgono tutti i nodi problematici.

Nel citato «Congresso di Vienna» del 1974, H. Schröder apre la sua relazione sul problema metodologico con la tesi seguente: «A differenza delle discipline storiche della teologia, la teologia pastorale non possiede ancora uno strumentario metodologico sufficientemente sviluppato, né un canone metodologico certo».⁵⁵ Gli fa eco Y. Spiegel, la cui relazione sui metodi di ricerca sociologica in teologia pastorale esordisce icasticamente: «Nei manuali di teologia pastorale manca del tutto fino ad ora la voce 'metodi di ricerca'».⁵⁶ Di fronte all'obiettivo difficoltà di un'elaborazione metodologica solida e convincente, Ch. Bäumlér conclude, nello stesso anno, che «non esistono metodi teologico-pratici specifici, ma si dà una combinazione di metodi in prospettiva teologico-pratica».⁵⁷ Ancora dieci anni più tardi, H. Steinkamp parla di «metodologia non sviluppata»⁵⁸ e, proprio in riferimento all'impostazione più accreditata e diffusa in quel

⁵³ Cfr. G. OTTO, *Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1986, p. 75.

⁵⁴ R. ZERFASS, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in F. KLOSTERMANN - R. ZERFASS (edd), *Praktische Theologie heute*, p. 166.

⁵⁵ H. SCHRÖDER, *Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie*, in F. KLOSTERMANN - R. ZERFASS (edd), *Praktische Theologie heute*, p. 206.

⁵⁶ Y. SPIEGEL, *Sozialwissenschaftliche Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie*, in F. KLOSTERMANN - R. ZERFASS (edd), *Praktische Theologie heute*, p. 225.

⁵⁷ Ch. BAÜMLER, *Praktische-Theologie - ein notwendiges Element der Wissenschaftlicher Theologie?*, in «Theologia Pratica», 9 (1974), p. 77.

⁵⁸ H. STEINKAMP, *Zum Beispiel: Wahrnehmung von Not. Kritische Anfragen an den Kritische Anfragen an den gegenwärtigen Entwicklungsstand einer praktisch-theologischen Handlungstheorie*, in O. FUCHS (ed), *Theologie und Handeln*, p. 184; cfr. W. FÜRST, *Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie*, Zürich - Einsiedeln - Köln 1986, p. 398.

momento, di «scienza dell'azione», lancia criticamente un'accusa di astrattezza e scarsa praticabilità (pur riconoscendone la qualità teoretica).⁵⁹

Non si può dire, tuttavia, che, nel frattempo, la teologia pastorale sia rimasta ferma. Le va ascritto il merito, piuttosto, di aver messo coraggiosamente a tema questa scottante problematica, più e meglio, forse, di ogni altra branca del sapere teologico. Le va riconosciuta, inoltre, l'obiettivo difficoltà di coniugare insieme rigore teoretico, quale si richiede a una disciplina scientifica, qualificazione di fede, quale si vuole da una scienza teologica, reale efficacia operativa, quale è richiesta a un sapere pratico. Con risultati, a mio parere, né irrilevanti né scarsi.

La questione va trattata in due distinti momenti. Nel primo, che qui viene svolto in capitolo, viene messo a tema il modello adottato, cioè l'impostazione che, in coerenza con l'approccio gnoseologico e la figura disciplinare, viene considerato come appropriato. In un secondo momento – qui solo accennato – viene in oggetto la delineazione dell'itinerario metodologico nell'articolazione delle sue parti distintive.

b. Una pericolosa illusione

È la diffusa convinzione della innocenza del metodo, la pretesa di una sua autonomia dai contenuti, dal contesto, dagli obiettivi perseguiti. Chi conosce la storia della catechesi nell'epoca moderna, per esempio, non faticherà a comprendere la portata della questione (introduzione dei cosiddetti metodi attivi, impostazione cristocentrica o del modello della *traditio/redditio*).

Si impone ora la ricognizione critica delle proposte metodologiche significative. Come plurale è il concerto delle voci incontrate nella definizione della teologia pastorale, così pluriforme è la proposta metodologica.

c. Insufficienza del metodo deduttivo-applicativo

Massicciamente rappresentato nella manualistica e nella storia della disciplina, gode oggi di poco credito a livello scientifico. Ma è tutt'altro che tramontato; anzi è certamente ancora diffuso.

L'impianto del metodo è lineare: dalla identificazione-elaborazione dei principi inerenti l'azione pastorale (per lo più ristretta all'ambito clericale) alla puntuale ed efficace applicazione alla prassi pastorale medesima:

«Descrivendo inoltre le caratteristiche della teologia pastorale come *scienza* (e sapienza, secondo la concezione che San Tommaso ha della teologia in generale), e come *scienza pratica* (o per meglio dire, speculativo-pratica), che si potrebbe dire 'scienza dell'azione pastorale', 'scienza dell'apostolato', o anche 'teologia

⁵⁹ H. STEINKAMP, *Zum Beispiel*, p. 185: «Ma questa teoria (cui peraltro si riconosce ampio alto livello teoretico soprattutto nell'impostazione di Peukert) dà scarso contributo nell'analisi di quelle fasi che soggiacciono all'agire prospettato».

dell'azione', 'teologia applicata e direttiva dell'azione', ma ancora e sempre teologia scientifica, che abbraccia: a) alcuni principî, che essa investiga per averne luce in ordine all'azione; b) le *deduzioni* teologiche di questi principî in ordine alla direzione delle attività dei pastori d'anime nell'attuazione della loro missione nell'economia della salvezza». ⁶⁰

In questa concezione, la teologia pastorale viene riassorbita nell'ecclesiologia. Non scade nel solito empirismo prassistico, ma paga questa sua nobilitazione teologica e scientifica con la restrizione all'ambito dei principî, da cui si deducono – è bene sottolinearlo – non progetti, né, tantomeno, programmi operativi, ma soltanto direttive.

Anche prescindendo dal più generale e vasto problema della qualificazione scientifica propria della teologia, lo schema deduttivistico presenta le seguenti gravi insufficienze:

- suppone asettica a-contestualità dei principî, la cui assolutezza ha pur sempre carattere culturale;
- non coglie il coefficiente di teoria insito nella prassi in atto e non è in grado di smascherarne gli «interessi» latenti;
- non valorizza la prassi in sede di elaborazione dei criteri, né di valutazione degli esiti e di verifica della bontà della teoria medesima.

In breve, «gli asserti di carattere dogmatico consentono certamente di distinguere tra prassi vera e falsa, ma non consentono nessun discernimento tra prassi buona e meno buona». ⁶¹ Mi dicono, per esempio, se l'*Ordo Missae* è ortodosso, ma non bastano a propiziare una celebrazione fruttuosa. Questo è il limite intrinseco e insuperabile del metodo deduttivo/applicativo: ci può dire se la celebrazione dell'Eucaristia, per esempio, sia valida o meno, ma non se sia adeguata sotto il profilo spirituale, linguistico, culturale, semiotico, ecc.

Non migliore è quell'induttivismo apparente (in realtà deduttivismo a rovescio) che si fornisce di una pletora di strumenti tecnici aggiornatissimi e si correda di rilevamenti statistici d'ogni genere, rimanendo però incapace di far interagire questi dati ed elementi (spesso raccolti e utilizzati, tra l'altro, senza preparazione e con avventurismo diletteristico) con il patrimonio dottrinale:

«... l'analisi della situazione non deve risolversi in un elenco delle cose che vanno o rispettivamente non vanno nella realtà effettiva, per poi tornare ai principî generalissimi della dottrina cristiana che sola sarebbe capace di tracciare l'immagine completa dell'ideale ...». ⁶²

⁶⁰ R. SPIAZZI, *Scientia Salutis. I fondamenti teologici del ministero pastorale*, Roma 1960.

⁶¹ F. DAIBER, *Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe*, München - Mainz 1977, pp. 146 ss.

⁶² G. ANGELINI, *Oltre l'arbitrio e la ripetizione*, in «Rivista del Clero italiano», 62 (1986), p. 649; meno convincente quanto l'Autore afferma positivamente di seguito: «l'analisi della situazione dovrebbe piuttosto mirare all'«invenzione» (e cioè al reperimento, ma reperimento creativo) dell'immagine storico-pratica dell'ideale cristiano a fronte delle circostanze obiettive assegnate, e in rapporto alla questione particolare via via affrontata».

Il procedimento metodologico della teologia pastorale, volto a illuminare (valutare, orientare, progettare, attuare) la prassi pastorale è, nell'insieme, ben più complesso. Né vale, a favore della impostazione deduttivistica, l'argomento che questo sarebbe il modo prevalente di procedere dei documenti, magisteriali. Una semplificazione contraddetta, per esempio, dalla *Gaudium et Spes*,⁶³ e chiaramente superata da *Octogesima adveniens*:

«Davanti a tante nuove questioni, la chiesa fa uno sforzo di riflessione per rispondere, nell'ambito che le è proprio, all'attesa degli uomini. Se oggi i problemi appaiono inediti per la loro ampiezza, e per la loro urgenza, è forse l'uomo incapace di risolverli? Con tutta la sua dinamica l'insegnamento sociale della chiesa accompagna gli uomini nella loro ricerca. Se esso non interviene per autenticare una data struttura o per proporre un modello prefabbricato, non si limita neppure a richiamare alcuni principi generali: esso si sviluppa attraverso una situazione condotta a contatto delle situazioni mutevoli di questo mondo, sotto l'impulso del vangelo come fonte di rinnovamento, allorché si accetta il suo messaggio nella sua totalità e nelle sue esigenze. Si sviluppa altresì mediante la sensibilità propria della chiesa, sensibilità rafforzata da una volontà disinteressata di servizio e dall'attenzione ai più poveri. Attinge infine ad una ricca esperienza secolare che gli permette di assumere, nella continuità delle sue preoccupazioni permanenti, l'innovazione ardita e creatrice, richiesta dalla presente situazione del mondo».⁶⁴

d. Paralogismi dell'approccio induttivo

Il riferimento alla via induttiva è tanto frequente, quanto confuso e disseminato di imprecisioni, prima ancora che il vaglio critico lo dichiari costitutivamente impercorribile.⁶⁵ Due errori:

– si confonde induttivo con esperienziale: l'esigenza – innegabile – del riferimento alla realtà non deve essere confusa con il modo – l'approccio gnoseologico – con cui la realtà stessa viene indagata e conosciuta: per comprendere la situazione si danno altre modalità, di orizzonte eremeneutico-pratico, senz'altro più adeguate;

– i 'segni dei tempi' sono una categoria propria e specifica dell'analisi teologica, non di una supposta neutrale investigazione sociologica: sono 'segni dei tempi' in quanto colti alla luce del Vangelo, non da riportare al Vangelo solo in un secondo momento. Naturalmente ciò non dimentica la distinzione tra ricognizione e approfondimento critico: ma sostiene che

⁶³ Nonostante il luogo comune che la ascrive – erroneamente – al metodo induttivo.

⁶⁴ *Octogesima adveniens*, Lettera Apostolica di S.S. Paolo VI al card. M. Roy, nell'80° anniversario dell'enciclica *Rerum novarum*, p. 42.

⁶⁵ Cf M. BELOK, *Praktische Theologie als Dienstleistung für die Kirche «Wissenschaftsnah, aber praxisfern»? Oder: «Praxisnah, aber wissenschaftsfern»?», in D. NAUER - R. BUCHER - F. WEBER (edd), *Praktische Theologie*, pp. 20-26, qui p. 24: «Als Weg (Methode) ist ein induktiv-analytisches Vorgehen angezeigt, das die Frage der Befindlichkeit konkreter Menschen in ihren jeweiligen Lebens- und Zeitkontexten, die ihrerseits, wie der einzelne Mensch auch, einem permanenten Veränderungsprozess ausgesetzt sind, aufnimmt. Ziel ist dabei, die 'Zeichen der Zeit' und das Evangelium so miteinander in Beziehung zu bringen, dass das Evangelium auch für heute lebende Menschen zur frohen Botschaft, zur Wegweisung für ein erfülltes und geglücktes Leben werden kann».*

entrambi tali momenti hanno – cioè possono legittimamente avere sotto il profilo epistemico e devono necessariamente avere sotto il profilo teologico-pratico – vera e propria qualità teologica, essere cioè posti nell'orizzonte della fede conosciuta e vissuta.

La qualità induttiva è spesso riconosciuta al metodo «vedere-giudicare-agire», a torto, come si vedrà in dettaglio:⁶⁶ se la prospettiva teologica non è coestesa originariamente, introdurla successivamente sarà sempre un posticcio (e un pasticcio). Ancor più fuorviante è ricondurre tale impostazione al Concilio Vaticano II.⁶⁷

Propriamente, il metodo induttivo non esiste. Su questo aveva pienamente ragione B. Russel, con la sua gustosa storia del «tacchino induttivista», tacchino al quale veniva portato il cibo ogni mattina alle ore nove. Da buon induttivista, prima di trarre conclusioni affrettate, il tacchino valutò ogni variabile di temperatura, di giorno della settimana ecc., finché non poté non concludere con la sua 'verità' scientifica: «mi danno da mangiare ogni mattina alle nove». La cosa risultò vera fino alla vigilia di Natale, quando il tacchino venne gozzato. Di mattina, alle nove.

Autorevole e significativo, a questo proposito, il parere di A. Einstein, espresso in un breve articolo apparso il 25 dicembre del 1919 sul «Berliner Tageblatt», con titolo *Induktion und Deduktion in der Physik*. Ecco integralmente:

«L'immagine più semplice che ci si può formare dell'origine di una scienza empirica (*Erfahrungswissenschaft*) è quella che si basa sul metodo induttivo. Fatti singoli vengono scelti e raggruppati in modo da lasciare emergere con chiarezza la relazione legiforme che li connette. Tramite il raggruppamento di queste regolarità è possibile conseguire ulteriormente regolarità più generali, fino a configurare – in considerazione dell'insieme disponibile dei singoli fatti – un insieme più o meno unitario, tale che la mente che guarda le cose a partire dalle generalizzazioni raggiunte per ultimo potrebbe, a ritroso, per via puramente logica, pervenire di nuovo ai singoli fatti particolari. Un pur rapido sguardo allo sviluppo effettivo della scienza mostra che i grandi progressi della conoscenza scientifica solo in piccola parte si sono avuti in questo modo. Infatti, se il ricercatore si avvicinasse alle cose senza una qualche idea (*Meinung*) preconcepita, come potrebbe egli mai afferrare dal mezzo di una enorme quantità della più complicata esperienza fatti i quali sono semplicemente sufficienti a rendere palesi relazioni legiformi? Galilei non avrebbe mai potuto trovare la legge della caduta libera dei gravi senza l'idea preconcepita stando alla quale, sebbene i rapporti che noi di fatto troviamo siano complicati dall'azione della resistenza dell'aria, nondimeno noi consideriamo cadute di gravi nelle quali tale resistenza gioca un ruolo sostanzialmente nullo. I progressi veramente grandi della conoscenza della natura si sono avuti seguendo una via quasi diametralmente opposta a quella dell'induzione. Una concezione (*Erfassung*) intuitiva dell'essenziale di un grosso complesso di cose porta il ricercatore alla proposta (*Aufstellung*) di un principio (*Grundlage*) ipotetico o di più principi di tal genere. Dal principio (sistema di assiomi) egli deduce per via puramente logico-deduttiva le conseguenze in maniera più completa possibile. Queste conseguenze estraibili dal principio, spesso tramite sviluppi e calcoli noiosi, vengono poi messe a confronto con l'esperienza e forniscono così un criterio per

⁶⁶ S. KLEIN, *Erkenntnis und Methode*, p. 93.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 282.

la giustificazione (*Berechtigung*) del principio ammesso. Il principio (assiomi) e le conseguenze formano insieme quella che si dice una ‘teoria’. Ogni persona colta sa che i più grandi progressi della conoscenza della natura – per esempio, la teoria della gravitazione di Newton, la termodinamica, la teoria cinetica dei gas, l’elettrodinamica moderna ecc. hanno tutti avuto origine per questa via, e che il loro fondamento è di natura ipotetica. Il ricercatore parte dunque sempre dai fatti, il cui nesso costituisce lo scopo dei suoi sforzi. Ma egli, tuttavia, si avvicina ai fatti tramite una scelta intuitiva tra teorie pensabili basate su assiomi.

Una teoria può ben venir riconosciuta come sbagliata, qualora ci sia un errore logico nelle sue deduzioni o può venir riconosciuta come inadeguata (*unzutreffende*) allorché un fatto non si accorda con una delle sue conseguenze. Ma mai può venir dimostrata la verità di una teoria. E ciò perché mai si sa se anche nel futuro non si scoprirà nessuna esperienza che contraddica le sue conseguenze; e sono sempre pensabili altri sistemi di pensiero, in grado di connettere gli stessi fatti dati. Se sono a disposizione due teorie, entrambe compatibili con il materiale fattuale dato, allora non esiste nessun altro criterio per preferire l’una all’altra fuorché lo sguardo intuitivo del ricercatore. È così che si capisce come acuti ricercatori i quali dominano teorie o fatti possano tuttavia essere appassionati sostenitori di teorie opposte.

In questa agitata epoca io sottopongo al lettore le presenti brevi, oggettive considerazioni, giacché io sono dell’avviso che per mezzo della silenziosa dedizione a scopi eterni, comuni a tutte le culture umane, si può oggi essere più attivamente utili al risanamento politico che attraverso le trattazioni e le professioni politiche». ⁶⁸

La critica più efficace e nota venne però da K. Popper, non a torto definito «l’opposizione ufficiale» al circolo di Vienna.⁶⁹ Popper vede in maniera nuova il rapporto tra esperienza e conoscenza. Alla prima non dà il compito di attribuire senso alle asserzioni, e neppure di verificarle: essa non può mostrare la verità di proposizioni universali (filosofiche o scientifiche) dato il suo costitutivo carattere di particolarità. L’ambito del senso trascende l’esperienza e anche la stessa scientificità. Né si può far valere a questo scopo il metodo induttivo, per il semplice motivo che l’induzione, come metodo scientifico, non esiste: «non c’è induzione, perché le teorie universali non sono mai deducibili da asserzioni singolari, da descrizioni di fatti osservabili». ⁷⁰ Il che equivale a dire che la validità delle teorie

⁶⁸ A. EINSTEIN, *Induktion und Deduktion in der Physik*, in «Berliner Tageblatt», 25 dicembre 1919.

⁶⁹ Cfr. G. REALE - D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, III, Brescia 1983, pp. 741-743: «Per molto tempo Popper è stato associato, nella letteratura filosofica, al neopositivismo. E si è addirittura detto che fu membro del Circolo di Vienna. Senonché, al pari di Wittgenstein, Popper non fu mai membro del Circolo. Popper stesso nelle sue *Repliche ai miei critici* afferma che questa storia (vale a dire che egli fosse un membro del Circolo) è solo una leggenda; e nell’*Autobiografia* ammette la sua responsabilità per la morte del neopositivismo. In effetti, Popper non è un neopositivista. Ed Otto Neurath, a buona ragione, chiamò Popper ‘opposizione ufficiale’ del Circolo. In effetti Popper sconvolse tutte le carte con le quali i neopositivisti stavano giocando il loro gioco: al principio di verificaione (*che è un principio di significanza*) egli sostituì il criterio di falsificabilità (*che è un criterio di demarcazione tra scienza e nonscienza*); alla vecchia e venerabile, ma – a suo avviso – impotente teoria dell’induzione sostituì il metodo deduttivo della prova ...; reinterpretò la probabilità e sostenne che le teorie scientifiche migliori (*in quanto spiegano di più e possono venir meglio controllate*) sono quelle meno probabili; respinse, *considerandola una semplice esclamazione*, l’antimetafisica dei Viennesi e, tra l’altro, sostenne la metafisica quale progenitrice di teorie scientifiche; rigettò anche il disinteresse di parecchi Circolisti nei confronti della tradizione ...».

⁷⁰ K. POPPER, *Prefazione a Logica della scoperta scientifica*, trad. it., Torino 1970, p. XIV.

universali non può essere giustificata mediante la verifica esperienziale. È morta dunque ogni possibilità di conoscenza scientifica, oltre che filosofica e teologica? Per Popper morto è unicamente il positivismo logico.⁷¹ Se infatti non ci è dato sapere in modo definitivo, attraverso la verifica, se una teoria scientifica è vera, possiamo però sapere con certezza quando essa è falsa. Mentre il verificazionismo neopositivista si rivela alla prova dei fatti inficiato dello stesso mitologismo che intendeva combattere, il criterio di falsificabilità si pone come il più adatto a saggiare la scientificità delle teorie. Ciò non conduce certo, secondo Popper, a un criterio generale di verità,⁷² ma neppure a un totale spaesamento conoscitivo. Lo scienziato procede per congetture e confutazioni (*trial and error*), in un perenne avvicinarsi di proposta di teorie e di loro confutazione, allo scopo di sostituirle con altre, non più vere in assoluto, ma provvisoriamente più adatte a spiegare la realtà. Secondo Popper, quindi, la razionalità non consiste nell'adeguazione della verità come per la metafisica, né nella delimitazione delle proposizioni sensate rispetto a quelle insensate come per il positivismo logico, ma nella capacità incessante di superarle sottoponendole a vaglio critico: «critico è il miglior sinonimo di razionale».⁷³

Per quanto concerne la critica alla impostazione induttiva del metodo, Popper ricorda che aver visto sempre dei cigni bianchi ci farà prevedere di vederne sempre di bianchi, ma ciò non esclude l'esistenza di quelli neri.

Nella *Logica della scoperta scientifica* (prima edizione 1934), egli afferma risolutamente: «L'induzione non esiste, e la concezione opposta è un errore bell'e buono». L'induzione si intende in due modi: induzione per enumerazione o ripetitiva e induzione per eliminazione. La prima richiama l'esempio dei cigni, sopra ricordato. La seconda – induzione per eliminazione o confutazione delle teorie false – risale a Bacone e Stuart Mill, i quali ritenevano che, eliminando tutte le teorie false, si potesse determinare la teoria vera. Ma non consideravano che il numero delle teorie rivali è infinito e, inoltre, anche una teoria vera può venire in seguito falsificata, perlomeno nel senso di un suo superamento (come nel caso della geometria euclidea).

Di conseguenza è un errore pensare che la scienza empirica proceda con metodi induttivi. Secondo Popper, dunque, da un punto di vista logico, è tutt'altro che ovvio che si sia giustificati nell'inferire asserzioni universali da asserzioni singolari, per quanto numerose siano queste ultime; infatti qualsiasi conclusione tratta in questo modo può sempre rivelarsi falsa (si ricordi l'esempio dei cigni).

⁷¹ Cfr. K. POPPER, *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, trad. it., Roma 1976, p. 91.

⁷² Cfr. K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it., Roma 1974, pp. 494 ss.: «Non esiste alcun criterio generale di verità. Ma ciò non legittima la conclusione che la scelta fra teorie concorrenti sia arbitraria: significa soltanto e molto semplicemente che noi possiamo sempre errare nella nostra scelta, che possiamo sempre vederci sfuggire la verità o che possiamo non raggiungerla, che non possiamo mai pretendere la certezza ... che noi insomma siamo fallibili».

⁷³ K. POPPER, *Prefazione a Logica della scoperta scientifica*, p. XV.

Popper contesta anche la posizione – da noi già esaminata – secondo cui la mente del ricercatore dovrebbe essere priva di presupposti, di ipotesi, di interessi; quasi *tabula rasa* atta a rispecchiare la realtà. Questo approccio, che Popper chiama «osservativismo», è un mito: la nostra mente è una *tabula plena* dei segni che la storia e la cultura vi hanno lasciato. Inoltre, è sempre orientata da aspettative e pre-comprensioni teoriche: ipotesi, congetture idee o teorie..., anche se spesso non ne siamo consapevoli. La mente che ne fosse priva, non sarebbe una mente pura, ma una mente vuota.

La ricerca, osserva acutamente Popper, non parte da osservazioni ma da problemi, teorici o pratici, che chiedono soluzioni. E per prospettare soluzioni è necessaria l'immaginazione creatrice, capace di formulare ipotesi e congetture. Il rigore metodologico è necessario alla ricerca e alla giustificazione della scoperta, ma non è sufficiente alla scoperta medesima (si pensi alla celeberrima «serendipità»): una cosa è la genesi delle idee; un'altra è la loro prova.

Per questo ogni teoria che voglia dignità scientifica deve essere falsificabile sperimentalmente: scientifica, in questo caso, mai però definitiva, in quanto sempre aperta a essere rivista, integrata o confutata.

e. Critica del metodo «vedere-giudicare-agire»⁷⁴

Nonostante i suoi meriti storici, questo metodo deve essere giudicato insoddisfacente per i seguenti motivi:

1) il metodo separa nettamente il vedere (affidato di solito alla sociologia) dal giudicare (demandato alla teologia=dogmatica). Ma in verità non si dà né si può dare un 'vedere' che si ponga sul piano meramente descrittivo e non implichi, invece, fin dall'inizio, una precisa prospettiva di lettura (precomprensione/interesse) e una, almeno iniziale (anche se magari inconscia), attivazione di criteri interpretativi. Questa aporia (illusione positivista o 'neorealista') è tanto più insidiosa quando affida alla sociologia (erroneamente supposta obiettiva e 'innocente') il compito di fotografare e dire la realtà: non esiste sociologia neutrale e univoca, ma le sociologie; anzi, i sociologi, nella loro diversificazione spesso assai marcata;

2) la pretesa di neutralità conduce di fatto a una posizione inconsciamente ideologica. Si propone infatti come dato ciò che in realtà è l'esito di una lettura del dato; lettura che va sempre compresa correlando il risultato con il quesito che è stato posto: la risposta contiene in qualche modo la domanda, che la orienta. Inevitabilmente! Ideologia, perciò, in quanto si dà valore di dato al vedere, come se non si trattasse, piuttosto

⁷⁴ Per quanto attiene l'origine e la diffusione del metodo, come pure la sua rivisitazione in anni recenti, cfr. S. KLEIN, *Erkenntnis und Methode*. Si veda anche il mio *Introduzione alla teologia pastorale*, Brescia 1989, pp. 190 ss.

e inevitabilmente, di una visione e interpretazione del dato, da vagliare criticamente. La validità scientifica non è data dall'assenza (impossibile) di presupposti, ma dalla capacità autocritica di essi;⁷⁵

3) tale metodo si rivela pertanto impraticabile. O si procede correttamente, e allora il riferimento metodologico è solo nominale (si veda, per esempio, *Effatà, Apriti*, lettera pastorale del cardinal Martini sul comunicare [1990]. Benché scandita – dopo una premessa e una introduzione – secondo il classico trinomio, essa presenta fin dalle prime battute elementi espliciti di interrogazione critica e di interpretazione: siamo di fronte a un modo di procedere corretto, ma con un riferimento improprio al metodo vedere-giudicare-agire); o si segue il metodo, e si cade inesorabilmente in una insuperabile aporia (come nella teologia della liberazione, per esempio, dei fratelli Boff);

4) le fasi di progettazione e di attuazione, ristrette nella sola indicazione 'agire', non vengono svolte, in questa impostazione di metodo, nella loro specificità e nelle necessarie articolazioni. Le determinazioni concrete dell'azione, infatti, vengono ricondotte all'ambito applicativo e ascritte alle discipline pratiche (di fatto alle scienze umane, comprese in una visione subalterna, neutrale e applicativa). In realtà, rischiano così di essere assorbite o nella (presunta) neutralità del vedere (come appunto in alcune forme della teologia della liberazione, dove il 'vedere' comanda di fatto la determinazione dell'agire: il riferimento biblico è selettivo e succedaneo), o nella (impropria) ideologia del giudicare (come nelle applicazioni che si pretendono comandate dal dato dogmatico, o presunto tale: come accade molto di frequente in ambito pastorale, dove le decisioni vengono fatte abusivamente risalire al vincolo dogmatico);⁷⁶

5) questo metodo viene spesso presentato come induttivo, ma è, in realtà, «criptodeduttivo». Infatti, rovescia (ma non corregge) la pretesa del metodo deduttivo: l'aspetto normativo non è influenzato minimamente dal vedere, ma viene totalmente svolto nell'ambito del giudicare, ritenuto appannaggio della teologia speculativa: si decide, cioè fuori e indipendentemente dal riferimento alla situazione, che verrà ripreso solo come contesto applicativo. Così, per esempio, della catechesi la dogmatica (teologia!) valuterà la dottrina, mentre la metodologia (pedagogia) si occuperà delle prassi. Non ci si avvede della indissolubile interdipendenza dell'ambito metodologico e contenutistico. Se così non fosse, perché il *Catechismo della Chiesa Cattolica*? Non bastava l'ottimo *Catechismus ad parochos*, magari aggiornato linguisticamente e stilisticamente? Evidentemente il linguaggio non è mero rivestimento, ma forma di comprensione del contenuto, che ne viene rimodellato, cioè ri-prodotto. Si finisce inoltre per attribuire a una attività umana (la teologia speculativa lo è indubitabil-

⁷⁵ E. SPRANGER, *Der Sinn der Voraussetzunglosigkeit in den Geisteswissenschaften*, Berlin 1929, p. 20: «La virtù della scienza non sta nell'assenza dei presupposti, bensì nell'autocritica dei suoi fondamenti».

⁷⁶ Si esprime criticamente in questo senso S. KLEIN, *Methodische Zugänge*, pp. 248 ss.

mente) una valenza e una, per così dire, trascendenza, che compete solo alla fede. Come ricorda Jean Ladrière, «non c'è dunque da una parte un fatto e dall'altra una interpretazione, ma c'è un atto di interpretazione che viene continuamente ripreso e ri-assunto nella sua intenzionalità originaria e attraverso il quale la realtà attestata è resa presente»;⁷⁷

6) il riferimento (esplicito o implicito) al metodo vedere-giudicare-agire produce frequentemente una netta scollatura tra la fase analitica e quella progettuale propriamente detta: l'analisi e valutazione (quando c'è) della situazione, infatti, non influisce sulla determinazione degli obiettivi e delle scelte, che sono rivenute (o così si dichiara e si crede) nell'ambito della fede in forma pre-scritta e indipendente dal contesto (mentre, in realtà, la fede determina i principi; i criteri, come sopra indicato, si elaborano teologicamente secondo il metodo del discernimento pastorale, e cioè in circolarità asimmetrica). Raramente si determinano le priorità pastorali attraverso una valutazione situata, ben connessa, cioè, alla situazione: la pastorale è chiamata a decidere che cosa è più importante e urgente non in sé, ma in relazione alle esigenze reali di quella comunità o di quella persona: mettendo quindi in relazione di reciprocità i principi e i valori assoluti con la situazione sul campo (per esempio gli argomenti da proporre nella catechesi, la loro sequenza, il loro spazio non può essere determinato deduttivamente, come 'calco' dai manuali dottrinali, né per semplice adattamento didattico, ma solo attraverso una programmazione pedagogica che coniughi sapientemente le diverse esigenze in gioco, senza mai piegare o ridurre l'una all'altra). Così è pastoralmente del tutto improprio (e spesso errato) parlare di «primat»: ciascuno ha i suoi (liturgia o catechesi; adulti o giovani; carità o annuncio...), con relative, inutili diatribe. Ne viene una progettazione mutila o, per converso, astratta, che si mantiene sulle generali, sia perché non entra nei problemi e nelle questioni reali (così non si scontenta nessuno: chi non è d'accordo sulla solidarietà, la pace, la vita... come valori da proporre e difendere?), sia perché si estende a dismissura⁷⁸ (così si accontentano tutti: si amplia a dismissura il ventaglio delle problematiche e delle connessioni pastorali, in modo che nessuno si senta escluso dal progetto). Qui la ricerca di criteri operativi fondati, certo non facile, è perlopiù demandata a evocazioni di prammatica, che lasciano il tempo che trovano. E, naturalmente, nessuna verifica, che metterebbe a nudo l'inconsistenza dell'insieme;

7) un'altra insidia si annida nel modo di porre le domande. Bisogna guardarsi dal porre domande tautologiche (sono quelle che vengono formu-

⁷⁷ J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, II, p. 118; *ibidem*, p. 121: «Che nelle stesse scienze empiriche, noi non attingiamo mai dei fatti puri, indipendentemente dal linguaggio, che non possiamo parlare di fatti che interpretandoli, che il linguaggio della scienza deve dunque essere considerato come un linguaggio ermeneutico ... Questo non vuol dire, naturalmente, che l'esperienza dipende dal linguaggio».

⁷⁸ Cfr. E. SPICHTIG, *Das miteinander der pastoralen Dienste*, in L. KARRER (ed), *Handbuch der praktischen Gemeindearbeit*, Freiburg i.Br. 1990, p. 272: «Chi insegue tutte le volpi senza un piano [di caccia], di certo non ne prenderà nessuna».

late per confermare considerazioni pre-giudiziali, quelle di cui si conosce in anticipo la risposta); così come, nel caso di un risultato inatteso (e non gradito), di mettere sotto accusa il metodo anziché sottoporre a verifica critica i propri pre-giudizi.

V. LA TEOLOGIA PRATICA APPARTIENE COSTITUTIVAMENTE AL SAPERE TEOLOGICO

Una teologia che non riesca a ‘tenere insieme’ l’alterità radicale di Dio e la sua presenza operante nella storia, l’opera di Dio e la risposta dell’uomo, è una teologia dimezzata. Che l’operare sia posto dentro e non fuori della fede (e quindi della teologia) è ben espresso da J. Alfaro:

«L’azione del cristiano deve essere vista non come semplice espressione o risultato della sua fede o completamento di essa, ma come autentico compimento di essa: l’uomo accetta pienamente come uomo (nella totalità-unità del suo essere corporeo-spirituale) la parola di Dio solo nel proprio operare. La fede non è una decisione puramente interiore, ma una decisione pienamente umana, le opere la costituiscono come sottomissione totale dell’uomo alla grazia di Dio in Cristo».⁷⁹

Insufficiente, anche se interessante, la posizione recepita dal 47° Sinodo della Chiesa milanese:

«Il profilo scientifico dell’istituzione teologica non la finalizza immediatamente all’azione pastorale, tuttavia la impegna alla comprensione delle forme storiche della pratica cristiana nella vita del credente e della comunità cristiana» (n. 529).

Non si capisce per quale ragione venga ascritto alla teologia il momento ermeneutico critico e non quello ermeneutico progettuale. La vita e l’azione della Chiesa, infatti, appartengono – riflessivamente – all’ambito proprio della elaborazione teologica.

Non può non essere parte integrante della riflessione organica, sistematica e critica della e nella fede:

– ciò che attiene strutturalmente all’azione ecclesiale e alla determinazione delle sue concrete figure storiche, non solo alla ricognizione-comprensione di quelle storicamente già date, ma nella proiezione progettuale e attuativa;

– ciò che attiene alla edificazione della Chiesa e alla determinazione concreta della sua missione nel mondo.

Non vi appartiene come esigenza costitutiva, ma solo come compito di competenza disciplinare, ciò che attiene alla formazione specifica degli operatori: è richiesto, cioè, non dalla compiutezza del discorso teologico in quanto tale, ma dall’acquisizione – differenziata e specifica – dell’adeguata competenza ‘professionale’ (per esempio un corso di omiletica, o di omegetica, che riguardano la formazione specifica dei pastori). Perciò, deve

⁷⁹ J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, p. 109.

essere decisamente respinta la posizione secondo cui la teologia pastorale non sarebbe parte costitutiva del sapere teologico, ma solo esigenza riflessiva e metodica dell'agire pastorale. Così, per esempio, B. Seveso:

«Questa [la teologia pastorale] non deriva da una articolazione della teologia. Non è per un bisogno della teologia che esiste la teologia pastorale. In particolare essa non rappresenta un prolungamento della ecclesiologia a fini pratici. Si forma e si fonda piuttosto a partire da una richiesta di intelligenza che è insita nell'agire pastorale. La domanda non si limita alle strutture sempre valide della vita nella fede, ma interroga circa le forme concrete di attuazione».⁸⁰

Così anche P.M. Zulehner⁸¹ e, prima di lui, K.R. Hagenbach, Heinrich, e H. Schröer.⁸² Del resto già G.J. Plank, sul finire del secolo XVIII,⁸³ dopo aver non superficialmente individuato l'analogia epistemica tra teologia morale e pratica, esclude quest'ultima, in quanto disciplina applicativa, dall'ambito della teologia scientifica:

«Esse [le discipline teologiche applicate] possono essere indispensabili per il teologo – benché non per tutti necessariamente – ma non possono esserlo per la teologia stessa ... non meritano nemmeno il nome di vere scienze: in queste supposte vere scienze non si ha quindi nessun oggetto per uno studio veramente scientifico» (pp. 593 ss.).

È da notare, a questo proposito, che gli autori più recenti non sembrano avvedersi – a differenza di Plank – del fatto che «questa concezione porta a negare alla teologia pratica la posizione di elemento necessario della scienza teologica».⁸⁴

⁸⁰ B. SEVESO, *Teologia pastorale*, in B. SEVESO - L. PACOMIO, *Enciclopedia pastorale*, I, Casale Monferrato (Alessandria) 1988, p. 431. La correlazione con il vissuto ecclesiale è senz'altro propria del sapere teologico, e non solo in ambito pastorale: anche la teologia comunemente detta speculativa o sistematica (meglio dottrinale) nasce da una richiesta di intelligenza che è insita nel credere. Seveso ha perfettamente ragione, invece, a respingere la concezione della teologia pastorale come «prolungamento della ecclesiologia a fini pratici»: segnando quindi l'inesorabile aporeticità di denominazioni come 'ecclesiologia pastorale', che rappresentano una patente incongruità. La teologia pastorale non si risolve in una sorta di ecclesiologia pratica. Non si deve fraintendere la nota distinzione rahneriana (ecclesiologia essenziale/ecclesiologia esistenziale) che soffre comunque di contrazione semantica ed è esposta a rischio, come mostra sia la fagocitazione della teologia pastorale nell'ecclesiologia (Wiedenhofer, Kehl, Van der Ven); sia la produzione di neologismi ancor più arrischiati (ecclesiologia pastorale: dove o l'aggettivo è tautologico, si riferisce ciò alla pastoralità di tutta la teologia, e quindi dell'ecclesiologia, che in questo senso o è pastorale o non è; o è qualificativo, e introduce quindi un ossimoro per nulla letterario, ma espressivo di una intoglibile *contradictio in terminis*: o è dottrinale o è pastorale, non può essere ambedue le cose insieme). La teologia pastorale ha certamente a che fare con l'ecclesiologia, ma anche con altri trattati teologici: l'agire cristiano ecclesiale è in relazione con la riflessione articolata su tutta la Rivelazione.

⁸¹ P.M. ZULEHNER, *Pastoraltheologie*, I: *Fundamental-pastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1989; P.M. ZULEHNER, *Teologia pratica*, in P. EICHER (ed) *Enciclopedia teologica*, trad. it., Brescia 1990, pp. 1100-1108.

⁸² Cfr. H. SCHRÖER, *Der praktische Bezug der theologischen Wissenschaft auf Kirche und Gesellschaft*, in H. SIEMERS - H.R. REUTER (edd), *Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment*, Göttingen 1970, pp. 156 ss.

⁸³ *Einleitung in die theologischen Wissenschaften* II, 1795. Diversamente D.F. PALMER, *Zur praktischen Theologie*, in «Jahrbuch für deutsche Theologie», I (1856), pp. 317-361.

⁸⁴ W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, p. 402, nota 808.

La teologia pratica pastorale, invece, risponde a un'esigenza nativa del pensiero teologico, nella sua peculiarità di *fides quaerens intellectum*. Come si sia potuto (e ancor oggi si possa) pensare che la *fides quae per caritatem operatur* non appartenga – anche per quanto attiene alle sue determinazioni concrete – alla riflessione propriamente e specificamente teologica, non può che sorprendere. Tale riflessione riguarda la vita e l'agire sia del singolo (teologia morale), sia della comunità (teologia pastorale). Poiché la fede senza le opere è morta, la vita della fede appartiene intrinsecamente e necessariamente alla riflessione competente metodica e scientifica sulla fede medesima.

La fede cristiana spinge all'azione. L'elaborazione scientifica del sapere teologico pratico deve dunque mostrare che tale carattere – teologico – si riscontra nell'oggetto (materiale e formale) e nel metodo della disciplina. Del resto – come notato sopra – non è forse anche la teologia speculativa legata all'agire cristiano ecclesiale, cioè all'*actus fidei* del cristiano e della Chiesa? È proprio su questo punto che si innesta la considerazione della cosiddetta pastoraltà di tutta la teologia.

La teologia pastorale risponde perciò a un'esigenza intrinseca del sapere teologico:

- appartiene costitutivamente alla compiuta elaborazione scientifica della *fides quaerens intellectum*, che sarebbe gravemente mutila senza la trattazione organica delle problematiche inerenti la vita e l'azione della Chiesa;

- rende possibile alle altre discipline teologiche la concretizzazione fruttuosa e pertinente di tale intenzionalità (divulgazione e fruizione del sapere scientifico);

- si dedica, per la sua parte, alla formazione di specifiche competenze per gli operatori pastorali: per la sua parte, in quanto tale competenza non attiene solo alla progettazione esecuzione dell'azione pastorale nei suoi diversi ambiti, ma anche alla comprensione del fatto cristiano: comprensione da cui l'azione non si deduce, ma senza la quale altrettanto l'azione pastorale non si produce adeguatamente.

Quindi non si deve ridurre la teologia pastorale a disciplina di formazione professionale, ma nemmeno distaccarla dal suo radicamento e dalla sua genetica connessione con la prassi. Perciò, l'articolazione della teologia pastorale – e del suo campo disciplinare come della sua fisionomia didattica – non viene anzitutto ed esaustivamente dalle diverse 'professioni' pastorali, ma dalle esigenze proprie della fede nella sua intrinseca consistenza (osservazione analoga a quella fatta a Seveso a proposito dell'articolazione disciplinare proveniente dai problemi pastorali).

Ciò che attiene alla formazione degli operatori nelle loro competenze ministeriali specifiche (professionalità ...) non è parte integrante del sapere e della formazione teologica, ma attiene alla fisionomia propria di ciascuna figura pastorale: se tuttavia tale trattazione non è necessaria alla teologia, la teologia è del tutto necessaria ad essa.

In ogni caso, l'utilità dello studio della teologia pastorale sul piano concreto delle prassi ecclesiali si pone anzitutto a livello di formazione della mentalità, come approccio sensibile e competente in ordine alla valutazione critica e alla modificazione costruttiva. Consente all'elaborazione teologico-speculativa di non essere estranea e ripetitiva; e all'azione pastorale di non ripiegarsi nella rassegnazione remissiva.

È necessario differenziare (non dividere!) ciò che attiene alla acquisizione di un compiuto e organico sapere teologico (cui è necessaria la teologia pastorale per logica interna), da ciò che attiene alle singole competenze (professionalità!) pastorali. Questa distinzione orienta la configurazione pertinente del campo didattico-disciplinare: l'articolazione disciplinare dell'*ordo studiorum* è incompleta senza l'ambito (il campo disciplinare e non solo una singola materia!) della teologia pratica.

Il riferimento classico per la messa in mora delle pretese della teologia pastorale è al maestro Tommaso. Tuttavia l'assunto tomista («theologia non ergo est scientia practica, sed magis speculativa»),⁸⁵ correttamente inteso, è meno perentorio di quanto comunemente si intenda, come lascia intendere quel «magis», che interrompe l'equilibrio antitetico della frase. La teologia non è speculativa perché esclude dal proprio ambito l'azione (di Dio e degli uomini), ma perché ne tratta sotto un preciso angolo visuale:

– «prout sunt divino lumine cognoscibilia», dove si determina la prospettiva della loro investigazione teologica;

– «secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit», per quanto si riferisce, con non minore spessore teologico, all'ambito concreto dell'azione.

Tommaso non sottovaluta l'aspetto pratico, ma respinge la deriva che ridurrebbe la teologia a casistica. Gli sta a cuore l'unità profonda della *sacra doctrina*, insieme a una penetrazione spinta ai limiti dell'intelligenza (speculativa) di ogni aspetto della fede:

«omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei; vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae».⁸⁶

Né manca all'intrapresa tommasiana la tensione epica,⁸⁷ lontana tuttavia dalla torsione antifrastica esasperata, e quasi gridata, da Lutero

⁸⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 4.

⁸⁶ *Ibidem*, a. 7.

⁸⁷ Cfr. M.D. CHENU: «In una allegoria assai suggestiva S. Tommaso descrive simbolicamente il confronto del teologo col mistero di Dio. Evocando l'episodio della lotta di Giacobbe con l'angelo (Gen 32) commenta: durante tutta una notte si affrontarono, muscoli tesi, senza che nessuno dei due cedesse. Di primo mattino l'angelo disparve, lasciando apparentemente il campo al suo avversario; ma Giacobbe avvertì allora un vivo dolore a una coscia e rimase ferito e claudicante. Così il teologo affronta il mistero al livello del quale Dio l'ha portato. Egli è teso, come un puntello, alle sue espressioni umane; ne aggredisce gli oggetti alla cintola; sembra dominarli; ma a quel punto avverte una debolezza, a un tempo dolorosa e dolce; perché essere così vinto è in effetti il guadagno del suo divino combattimento»; M.D. CHENU, *Omelia* tenuta nel corso della celebrazione eucaristica, in *L'avvenire della Chiesa (Bruxelles 1970). Il libro del congresso*, Brescia 1970, p. 65.

(«vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando»).

D'altro canto, non è solo la polemica luterana a scagliare l'istanza di praticità come tratto caratteristico dell'autentica teologia («Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus ... Speculativa igitur theologia, die gehort in die hell zum Teuffel»⁸⁸). Anche in ambito scolastico, su questa linea si pone Bonaventura e nettamente (e forse unilateralmente) si esprime Duns Scoto («Ideo dicendum quod theologia est habitus simpliciter practicus»⁸⁹).

Nel nostro tempo, il recupero della nozione di storicità, al di là di formulazioni di scuola a volte discutibili, fa sentire tutto il suo peso nei confronti di una recezione troppo angusta dell'eredità aristotelica. E si incontra con la tradizione biblica:

«Essa [la verità rivelata] non deriva dunque da proposizioni nelle quali si sarebbe fissata fuori del tempo, e che noi manipoleremmo da buoni logici, in una sorta di metafisica sacra, sotto la tutela di un'autorità; ma procede da una storia che Dio guida, in avvenimenti di salvezza, nei quali egli si rivela ... Dio parla oggi, nella comunità cristiana, a partire da questa 'concentrazione cristologica' che lo Spirito, secondo la promessa di Gesù ... distribuisce e svela in molteplicità di segni che annunciano le cose future, vale a dire il nuovo ordine di cose, nate dalla morte e dalla risurrezione del Cristo».⁹⁰

Ciò non significa, è bene sottolinearlo, che la verità rivelata sia un prodotto della storia (pericolosa infiltrazione hegeliana). E nemmeno che essa, storicamente mediata e percepita, si stemperi in un incerto relativismo conoscitivo. La mediazione storica comporta la ristrutturazione ermeneutica e il recupero prassistico del sapere teologico – quindi dinamismo ed esistenza –, non la sua dissoluzione:

«Un cristianesimo che non potesse dirci ciò che esso è e ciò che non è, e dove corrono i confini tra il suo essere e il suo non essere, non avrebbe più nessuna funzione da svolgere».⁹¹

A conclusioni simili giunge anche il teologo speculativo, quando non si restringa nell'ambito, pertinente ma certo parziale, della propria specialità:

«L'azione del cristiano deve essere vista non come semplice espressione o risultato della sua fede o completamento della stessa, ma come autentico compimento di essa: l'uomo accetta pienamente come uomo (nella totalità-unità del suo essere corporeo-spirituale) la parola di Dio solo nel proprio operare. La fede non è una decisione

⁸⁸ *Martin Luthers Werke*, a cura di U. KÖPF, Weimar 1912, p. 72.

⁸⁹ IOANNIS DUNS SCOTI *Lectura in Librum primum sententiarum*, in IOANNIS DUNS SCOTI *Opera omnia*, XVI Prol. 4, 164, 15, Roma 1960, p. 54.

⁹⁰ M.D. CHENU, *Omelia*, p. 65.

⁹¹ J. RATZINGER, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, Bologna 1974, p. 51. Per questo egli parla di «mediazione storica (della verità) ... nel soggetto-storico 'chiesa'» (p. 35).

puramente interiore, ma una decisione pienamente umana, le opere la costituiscono come sottomissione totale dell'uomo alla grazia di Dio in Cristo».⁹²

Dato che la fede «include in se stessa la prassi cristiana», la teologia – *fides quaerens intellectum* – «non potrà limitarsi alla riflessione sulla sua dimensione cognitiva ... ma dovrà prendere in considerazione la prassi della fede ecclesiale».⁹³ Non è quindi soltanto il problema acutissimo del divorzio tra fede e cultura a reclamare un modo diverso di fare teologia, ma la stessa struttura profonda dell'atto di fede.

La necessità della teologia pastorale si riconduce, dunque, all'esigenza che l'azione ecclesiale sia posta sempre in modo corretto ed efficace, sotto il profilo sia della sua collocazione storico-culturale, sia della sua qualità evangelica. Questa seconda esigenza fa immediatamente percepire come non si tratti di disciplina soltanto funzionale, ma presente per ragione intrinseca all'interno del discorso teologico. Detto in termini diretti: una teologia che non sviluppi questo aspetto è mutila e incompleta, e cadrà inevitabilmente nell'ideologia. Infatti, dato che l'ambito pratico (dell'agire ecclesiale) deve essere normato, se ciò avviene in maniera non criticamente riflettuta, finirà per attribuire carattere di necessità – magari dogmatica! – a ciò che è semplicemente l'interpretazione precaria e acritica del soggetto e/o del momento.

1. *Il principio di incarnazione*

La prima intuizione in questo senso si deve al pastore tedesco F.X. Arnold, per oltre un ventennio (1942-1969) sulla cattedra che era stata di A. Graf a Tubinga. Di intuizione, appunto, si tratta, non sufficientemente valorizzata sotto il profilo epistemologico e non conseguentemente svolta nella elaborazione metodologica e nella prospettazione del campo disciplinare. Essa qualifica, nella esposizione di Arnold, più l'azione pastorale che non il pensiero teologico pastorale. Che tra le due grandezze vi sia connessione, anzi mutua interiorità, è fuor di dubbio. Ma la trattazione rimane sospesa a mezz'aria, incoativa ed epistemologicamente acerba.

La valorizzazione postuma di Arnold, peraltro assai limitata, coglie di fatto più le possibilità messe in valore dal suo pensiero che non le sue effettive risultanze. Così J. Goldbrunner: «Quanto F.X. Arnold con la sua formula del 'divino-umano' come principio della teologia pastorale avesse ragione, lo dimostra l'ora presente»;⁹⁴ ma all'apprezzamento dichiarato non segue la capacità di cogliere in pieno la valenza euristica del principio. Goldbrunner, infatti, delinea le coordinate della sua pertinenza e plausi-

⁹² J. ALFARO, *Rivelazione cristiana*, p. 109.

⁹³ *Ibidem*, 128. Nota ancora Alfaro: «La prassi appartiene alla fede cristiana, in quanto comunità costituita dalla fede, speranza e carità: il coinvolgimento reciproco del 'credere-sperare-amare' cristiano, porta con sé l'accento, l'unità vitale tra l'ortodossia e l'ortoprassi».

⁹⁴ J. GOLDBRUNNER, *Inkarnation als Prinzip der Pastoraltheologie*, in F. KLOSTERMANN - R. ZERFASS (edd), *Praktische Theologie heute*, pp. 132-140, qui p. 132.

bilità, senza svolgere poi il tema della sua effettiva idoneità a qualificare il discorso teologico pastorale sotto il profilo dell'approccio conoscitivo, dell'oggetto e del metodo. Anche la valutazione di K. Delahaye, positiva, non coglie nel segno:

«F.X. Arnold ha messo in piena luce questo punto di partenza [la formulazione di un principio teologico complessivo, che caratterizzi adeguatamente tutta l'attività della Chiesa] nei suoi lavori sul principio del 'divino-umano'. Con questa formulazione rinnovata, chiara e penetrante il teologo di Tubinga riesce ad ancorare la dottrina pastorale, sotto molti aspetti priva di principi, alla dottrina dogmatica di Cristo Uomo-Dio».

L'ingenuità di questo apprezzamento, che pone la teologia pastorale in diretta dipendenza da quella dogmatica, non rende giustizia al pensiero di Arnold. Molto più pertinente e penetrante l'ampia analisi di B. Seveso.⁹⁵ Non ci sentiamo tuttavia di condividerne del tutto le conclusioni. Da un lato, infatti, egli riconosce che:

«nella sua ricchezza semantica, il principio richiama anzitutto la proporzione all'interno del duplice momento dell'avvenimento di salvezza e la natura mediazionale dell'azione ecclesiale; di questa riprende anche la struttura bipolare e ne indica le conseguenze a livello metodologico; con esso è significato il riferimento a Cristo come connotativo della mediazione e invero del principio stesso»;

dall'altro, però, afferma che:

«il principio ... ha valenza simbolica e perciò non è suscettibile di un'articolazione rigorosa sotto il profilo logico; con esso non è dato un insieme di relazioni logicamente ordinate, ma è significata una intuizione globale del fenomeno pastorale, in cui sono colte nel loro intreccio le problematiche a questi inerenti».⁹⁶

Dove – se comprendiamo bene – la prima affermazione concede troppo, la seconda troppo poco. Del resto, Seveso rimane molto più legato, nella sua impostazione, alla posizione rahneriana, che non a quella arnoldiana.

Che il pensiero di Arnold non abbia trovato apprezzamento effettivo sul piano dell'elaborazione della teologia pastorale è confermato dal fatto che lo stesso *Handbuch der Pastoraltheologie*,⁹⁷ di cui pure Arnold era uno dei curatori, abbia preferito affidare a un dogmatico, K. Rahner, la fondazione della disciplina e l'impostazione dell'opera.

L'incarnazione lega come filo conduttore tutta l'opera di R. Tonelli, nell'ambito della pastorale giovanile. Essa è tuttavia valorizzata più come criterio della azione pastorale, che come principio euristico della teologia pastorale. Che l'una cosa rimandi all'altra è senza dubbio vero; ma l'attenzione di Tonelli è molto più attratta dallo svolgimento concreto delle

⁹⁵ B. SEVESO, *Edificare la Chiesa*, Torino 1982, pp. 131-150.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 145.

⁹⁷ F.X. ARNOLD et al. (edd), *Handbuch der Pastoraltheologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Freiburg i.Br. 1964-1969.

tematiche pastorali che non dalla discussione epistemologica. La sua prospettiva, tuttavia, si avvicina – per questo aspetto – alla nostra:

«L'incarnazione ... ci propone un evento salvifico, che fonda un metodo pastorale, un metodo cioè di attuazione di questa salvezza. In questo senso, la considero il criterio fondamentale della pastorale ... La pongo al centro di ogni ricerca ... Dall'evento dell'Incarnazione la pastorale ritrova il suo obiettivo e l'orientamento metodologico fondamentale: attuare la salvezza 'incarnandosi' nella vita quotidiana».⁹⁸

L'incarnazione come principio di fondazione teoretica della teologia pastorale (non meno che come criterio ermeneutico-progettuale della prassi cristiano-ecclesiale) non è un avvenimento circoscritto e isolato. La sua singolarità è la singolarità stessa dell'agire di Dio nella storia per la salvezza dell'uomo. La manifestazione di Dio *gestis verbisque* stabilisce una struttura costitutiva del fatto cristiano e, di riflesso, una condizione noetica imprescindibile della sua pensabilità, sotto il profilo sia speculativo che pratico. In questo senso, l'incarnazione «rimane il punto di partenza, il punto centrale di ogni fede cristiana».⁹⁹

Per quanto attiene la teologia pastorale, ciò può esser così sinteticamente descritto:

– l'oggetto della disciplina: la legge dell'incarnazione determina senza incertezze la teologicità dell'oggetto. L'azione ecclesiale non è, nella sua valenza salvifica, azione semplicemente umana. In essa e per essa (struttura sacramentale o principio del divino-umano) la salvezza avviene qui e ora. Solo la dimenticanza di questo principio fondamentale ha potuto collocare l'azione salvifica alle spalle dell'azione ecclesiale (e non dentro di essa) sfigurando l'originalità cristiana della 'mediazione', che trova nel Verbo incarnato figura di riferimento originaria e, propriamente parlando, realizzazione unica e irripetibile (*efapax*):¹⁰⁰ ogni altra 'mediazione' ha carattere sacramentale; non ripete, raddoppia, o 'intermedia' la mediazione di Cristo. È la stessa unica mediazione fatta sacramentalmente presente ed efficace. Quanto all'oggetto formale – l'azione ecclesiale 'qui e ora', nella sua attuazione e progettualità – è evidente come l'attenzione e l'assunzione dei luoghi antro-po-storici non avvenga per successivo adattamento, ma per intima 'condiscendenza', che qualifica la rivelazione divina (DV 2) e trova il suo fondamentale riferimento nella realtà della creazione, e stabilisce pertanto non solo l'opportunità, ma la necessità intrinseca della inculturazione della fede nelle sue formulazioni così come nelle sue espressioni di vissuto ecclesiale;

– il metodo della disciplina. È un punto cruciale per l'elaborazione disciplinare, che richiederebbe esposizione più ampia e documentata di

⁹⁸ R. TONELLI, *Incarnazione*, in M. MIDALI - R. TONELLI (edd), *Dizionario di pastorale giovanile*, Torino 1989, pp. 450-460, qui p. 459.

⁹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Verità di Dio*, trad. it., Milano 1987, p. 245.

¹⁰⁰ Non a caso il *Catechismo della Chiesa Cattolica* riserva il vocabolario della mediazione al solo Gesù Cristo e alla sola Sua opera.

quanto non sia qui consentito. Di fatto, permangono impostazioni ancora inadeguate, sotto molteplice profilo. Perché il metodo sia riconosciuto nella sua qualità teologica (ci limitiamo a questo aspetto) è necessario che esso sia posto in tutto il suo percorso nel segno esplicito della riflessione di fede. Ciò non avviene, per esempio, in molti autori della cosiddetta teologia della liberazione; ma nemmeno nel classico metodo 'vedere, giudicare, agire'. L'inseparabilità di fatti e parole e la struttura sacramentale dell'azione salvifica che a ciò ben si connette consentono invece, insieme ad altre considerazioni,¹⁰¹ di prospettare una metodologia in cui dall'analisi della situazione alla attuazione del progetto il discorso proceda in maniera organica e integrata, nella sua corretta fattispecie teologica. È necessario anzitutto articolare una analisi della situazione che non sia solo consecutivamente, ma, appunto, immediatamente teologica (superamento della dissezione vedere/giudicare). Poi, un momento di decisione-progettazione e uno di attuazione-verifica delineati costantemente nella correlazione di reciprocità asimmetrica che stabilisce l'idoneità teologico-pastorale della riflessione: dove la prospettiva di fede si pone in relazione critica e feconda con le coordinate socio-culturali. Si profila in tal modo una metodologia che ci piace definire come metodo del discernimento pastorale, caso tipico del discernimento evangelico.¹⁰²

La teologia pastorale è dunque riflessione teologica sotto ogni profilo, in quanto lo è:

- il suo oggetto: azione ecclesiale, realtà divino-umana, legge della incarnazione, struttura sacramentale costitutiva;
- il suo metodo: esso si svolge, in tutto il suo itinerario, come riflessione di fede (dimensioni costitutive, non solo fasi successive!); non mutua i suoi criteri da altre discipline teologiche (tantomeno da altre scienze umane), ma li costruisce secondo una propria originale elaborazione, che si esprime compiutamente nella dimensione criteriologica.

2. *Le dimensioni costitutive*

La determinazione di un metodo esige, come dice la parola stessa, di individuare i momenti successivi, le tappe e la sequenza che il procedimento dispone per essere in grado di raggiungere la propria finalità.

Prima di affrontare tale questione, tuttavia, è necessario porre a tema una problematica che possiamo considerare intermedia tra la riflessione

¹⁰¹ Anzitutto la chiara convinzione ermeneutica che non si dà un 'vedere' che si ponga sul piano meramente descrittivo e non implichi, invece, fin dall'inizio, una precisa prospettiva di lettura (precomprensione/interesse) e una almeno iniziale (anche se magari inconscia) attivazione di criteri interpretativi. Questa aporia (illusione positivista o 'neorealista') è tanto più insidiosa quando affida alla sociologia (erroneamente supposta obiettiva e 'innocente') il compito di fotografare e dire la realtà: non esiste sociologia neutrale e innocente! La lettura della situazione deve essere condotta teologicamente fin dal primo istante dell'itinerario riflessivo teologico-pastorale.

¹⁰² Su questo, particolarmente illuminante il n. 10 della *Pastores dabo vobis*, di GIOVANNI PAOLO II.

epistemica e la determinazione metodologica in esecuzione. Si tratta cioè di chiarire quali siano le caratteristiche specifiche dell'approccio metodologico teologico-pratico nel suo porsi concreto e peculiare; le sue qualità distintive e costitutive, quelle cioè che lo definiscono e necessariamente lo denotano. Quelle modalità mancando le quali subito si profila una carenza sostanziale (che cioè non si tratta, nel caso, di un approccio teologico-pratico, ma di altra fattispecie – legittima magari, ma diversa – di elaborazione).

Denomino queste caratteristiche peculiari dimensioni perché qualificano e connotano il pensare le prassi ecclesiali in tutte le diverse fasi che scandiscono il cammino della riflessione teologico-pratica. A costo di essere ripetitivo e pedante, voglio insistere su questo concetto.

L'esito della trattazione epistemologica fin qui condotta esige (e consente) la prosecuzione del discorso con l'esplorazione del profilo metodologico della disciplina. Sgomberato il campo da approcci inadeguati siamo ora in grado di procedere a una determinazione meno evanescente della sua figura.

Prima di mettere a tema la sequenza delle fasi che scandiscono l'*iter* metodologico, è necessario fermare l'attenzione sul modello di metodo che si intende adottare. Con facile trasposizione metaforica: prima di indicare le tappe dell'itinerario, è opportuno decidere quale mezzo di trasporto, quale equipaggiamento, quale attrezzatura sia preferibile per percorrerlo e giungere a buon fine.

L'orizzonte epistemico, la figura disciplinare, la corretta determinazione dell'oggetto, la delineazione (non ancora l'esecuzione) del tragitto consentono di predisporre adeguatamente quanto necessario. L'approccio conoscitivo si determina quindi nel modello metodologico. Che – come si vedrà – identifica i caratteri tipici del discernimento teologico-pratico.

Si tratta concretamente di individuare le qualità salienti del pensiero teologico-pratico in ambito pastorale; quelle caratteristiche, cioè, che ne determinano la tipicità e l'identità, tanto da rappresentare sicuri criteri di autenticazione di ogni elaborazione veramente teologico-pratica a differenza di altre, che pur attribuendosene il nome, non ne esibiscono adeguate credenziali.

Chiamo questi caratteri distintivi «dimensioni costitutive»:

- dimensioni, perché caratterizzano l'elaborazione teologico pratica in tutte le fasi successive dell'*iter* metodologico;
- costitutive, perché – come segnalato – la loro presenza (o assenza) decide della natura teologico-pratica (o non teologico-pratica) della trattazione.

Per condurre con pertinenza ed efficacia una riflessione teologico-pratica, infatti, è imprescindibile stabilire l'approccio conoscitivo idoneo, una sorta di messa a punto del sistema operativo, prima di installare il programma (le fasi) e procedere quindi all'elaborazione tematica secondo la sequenza metodica impostata. Si tratta dunque di componenti (o dimen-

sioni) costitutive, che qualificano il pensiero teologico-pratico in ogni sua fase o momento, come qualità o connotati specifici. Sono, se si vuole, l'equipaggiamento idoneo a intraprendere l'itinerario riflessivo teologico-pratico; o ancora, per così dire, sono come le 'componenti chimiche' del pensiero teologico-pastorale. Lo qualificano e lo determinano nella sua figura epistemica appropriata.

Sotto questo profilo, l'itinerario metodologico delinea una figura che si caratterizza per tre note specifiche. La riflessione teologico-pastorale si presenta infatti come cammino kairologico, pratico, criteriologicamente adeguato (come atto teologico, ecclesiale, prassico). Illustro rapidamente questi tre fondamentali connotati:

- la prima dimensione (esigenza del pensare la pastorale: ma ciò vale per ogni forma di razionalità pratica) dice la relazione specificamente teologica alla situazione;¹⁰³ proprio per la sua qualità teologica, la denominiamo dimensione kairologica;

- la seconda individua il riferimento costante all'azione ecclesiale, cioè all'agire, cui tutta la riflessione teologico-pastorale è volta; la chiamiamo pertanto dimensione operativa;

- la terza dimensione, infine, indica la modalità specifica – teologicamente avveduta – della determinazione dei criteri che presiedono all'indagine nei diversi momenti del processo metodologico (analisi, decisione, progettazione, attuazione e verifica): criteri che non sono dati né deduttivamente, né induttivamente, ma, per il legame inscioglibile con la situazione e l'azione, potranno essere correttamente determinati soltanto in reciprocità dialettica asimmetrica¹⁰⁴ del dato di fede e del dato antropologico (in sede scientifica, secondo una figura intradisciplinare). È la dimensione criteriologica.

Queste tre dimensioni si richiamano costantemente, si coappartengono: esse si radunano e concentrano nell'elaborazione criteriologica, che costituisce il nucleo qualificato e il centro focale della elaborazione teologico-pastorale. Nel metodo vedere-giudicare-agire, invece, le fasi di progettazione e attuazione, ristrette nella sola indicazione 'agire', non vengono svolte nella loro specificità e nelle necessarie articolazioni: rischiano cioè di essere assorbite o nella (presunta) oggettività del vedere, o nella (impropria) ideologia del giudicare.¹⁰⁵ Come si è detto, le dimensioni non si dispongono in sequenza, ma sono presenti in tutte le fasi dell'itinerario:

- la dimensione kairologica indica fundamentalmente che per pensare correttamente la pastorale è necessario porsi sempre (e non solo nella prima

¹⁰³ Cfr. R. TONELLI, *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, Torino 1989, p. 35: «La differenza tra una lettura pastorale e una lettura socioculturale si colloca perciò nella sostanza delle cose; e non solo nell'intenzione dell'agente. Non è solo un dato di precomprensione o di empatia; ma attinge allo statuto epistemologico dell'atto: alla sua natura e alla procedure logiche in cui si svolge».

¹⁰⁴ Dove l'asimmetria conferma e garantisce la specificità e la normatività del dato di fede.

¹⁰⁵ Cfr. su questo le osservazioni di M. MIDALI, *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma 1991, p. 575.

e ultima fase, come vuole il metodo vedere-giudicare-agire) in relazione con la situazione; dice inoltre (per questo la si chiama kairologica) che tale approccio alla realtà è sempre connotato dalla fede e ha quindi valenza teologica specifica, e non solo accessoria o derivata;

– la dimensione operativa non caratterizza soltanto la fase di attuazione e verifica, ma fin dall’inizio guida l’indagine analitica e la prospettiva di valutazione: si tratta infatti di individuare le dinamiche dell’azione ecclesiale nel contesto delle forze che interagiscono nella sociocultura, per saper poi correttamente orientare l’azione ecclesiale. Anche la fase analitica, pertanto, ha una chiara inflessione prussica;

– la dimensione criteriologica mostra, in base al principio di incarnazione, che il pensiero teologico-pastorale si costruisce mettendo sempre in correlazione (asimmetrica!) l’ambito della fede e quello della situazione.

3. *Metodo del discernimento teologico-pratico*

È invalso l’uso di intendere discernimento come sinonimo di approccio analitico, di indagine sapienziale di fede. Questo impiego lessicale è restrittivo: discernimento non indica un momento del metodo (quello di comprensione analitica), ma una sua qualità specifica. Tale qualità intreccia indissolubilmente i tre caratteri formali individuati come propri del pensare la prassi pastorale: discernimento dice allora non solo approccio riflessivo, ma impostazione rigorosamente teologica ed ecclesiale, volta alla edificazione della Chiesa e alla sua azione per la vita e la salvezza del mondo.