

# APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

## Le sfide della transdisciplinarietà

Antonio AUTIERO

Donata HORAK

José Tolentino de MENDONÇA

Giorgio NACCI

Armando NUGNES

Leonardo PARIS

Sergio RONDINARA

Francesco ZACCARIA

Emmanuel ALBANO

Antonio BERGAMO

Vincenzo DI PILATO

Marco GALLO

Roberto MASSARO

Francesco SCARAMUZZI

1 ANNO X  
GENNAIO / GIUGNO 2024





*Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a*

**APULIA**  
**THEOLOGICA**

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari  
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532

**DIREZIONE EDITORIALE  
ED AMMINISTRATIVA**

**Direttore**

Roberto MASSARO

**Vicedirettore**

Eleonora PALMENTURA

**Comitato di redazione**

Emmanuel ALBANO – Paolo CONTINI –  
Vincenzo DI PILATO – Antonio FAVALE –  
Eleonora PALMENTURA –  
Francesco ZACCARIA

**Segretario di redazione/amministratore**

p. Santo PAGNOTTA op

**Proprietà**

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

**Direttore responsabile**

Vincenzo DI PILATO

*Eventuali proposte di articoli e recensioni  
vanno spedite all'indirizzo:  
aph@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto  
dell'articolo pubblicato in pdf

*La rivista è soggetta a Peer Review.*

*Le norme redazionali sono consultabili  
nelle ultime pagine della rivista e all'in-  
dirizzo <https://www.facoltateologica.it/info/apulia-theologica>*

*Per l'amministrazione,  
gli abbonamenti,  
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*  
il Portico SpA  
Via Scipione Dal Ferro 4  
40138, Bologna  
Tel. 051 3941255  
Fax 051 3941299  
abbonamenti@ilporticoeditoriale.it

*Abbonamenti 2024*

Italia € 51,00  
Italia annuale enti € 64,00  
Europa € 71,00  
Resto del Mondo € 81,00  
Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere  
versato sul c.c.p. 1064131699  
intestato a Il Portico SpA*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari*  
n. 3468/2014 del 12/9/2014

*Editore*

il Portico SpA  
via Scipione Dal Ferro 4  
40138, Bologna  
[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)  
EDB®

*Stampa*

LegoDigit srl, Lavis (TN) 2024

1 ANNO X – GENNAIO / GIUGNO 2024

APULIA  
THEOLOGICA  
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

# Le sfide della transdisciplinarietà

a cura di Giorgio Nacci



# SOMMARIO

|  |   |     |
|--|---|-----|
| ROBERTO MASSARO<br><i>Editoriale</i> .....   | » | 5   |
| FOCUS  |   |     |
| ROBERTO MASSARO (a cura di)<br><i>«Essere sensibili al fermento».</i><br><i>Intervista al cardinale José Tolentino de Mendonça</i><br><i>Prefetto del Dicastero per la cultura e l'educazione</i> .....                              | » | 7   |
| SERGIO RONDINARA<br><i>La metodologia transdisciplinare tra sfide e opportunità</i> .....  | » | 15  |
| FRANCESCO ZACCARIA<br><i>La transdisciplinarietà per superare la separazione</i><br><i>tra teoria e prassi in teologia?</i><br><i>I possibili apprendimenti dallo sviluppo epistemologico</i><br><i>della teologia pratica</i> ..... | » | 35  |
| GIORGIO NACCI<br><i>Transdisciplinarietà e formazione teologica:</i><br><i>la proposta di un méthodos</i> .....  | » | 51  |
| ARMANDO NUGNES<br><i>Formazione teologica e formazione permanente:</i><br><i>una relazione da (ri)scoprire.</i><br><i>Per un ripensamento nell'ottica della conversione missionaria</i> .....  | » | 65  |
| DONATA HORAK<br><i>Istituzioni «de-formative»</i> .....  | » | 89  |
| ANTONIO AUTIERO<br><i>La transdisciplinarietà come sfida.</i><br><i>La teologia nel dialogo tra istituzioni accademiche</i> .....  | » | 103 |
| LEONARDO PARIS<br><i>Rinnovare la formazione teologica in Italia:</i><br><i>quali strade percorribili e quale futuro</i><br><i>per le istituzioni accademiche?</i> .....   | » | 117 |

## STUDI

EMMANUEL ALBANO

*Archetipiche incomprensioni.**Note sui frammentari indizi sulle origini della controversia ariana ...* » 131

ANTONIO BERGAMO

*L'intelligenza artificiale nello spazio aperto**di un umanesimo della reciprocità .....* » 155

VINCENZO DI PILATO

*Chiesa, vangelo, culture.**Il contributo di Pierre Hauptmann in Gaudium et spes, n. 58 .....* » 175

FRANCESCO SCARAMUZZI

*Dal concetto di «religione pubblica»**alla nascita della «teologia pubblica».**Un breve approfondimento .....* » 193

MARCO GALLO - ROBERTO MASSARO

*Benedire il peccato?**Considerazioni etiche, liturgiche e pastorali**sulla dichiarazione Fiducia supplicans .....* » 213

RECENSIONI..... » 233

ARMANDO NUGNES\*

**Formazione teologica e formazione permanente:  
una relazione da (ri)scoprire.***Per un ripensamento  
nell'ottica della conversione missionaria***1. Formazione permanente e formazione teologica:  
quale rapporto?**

La formazione permanente dei presbiteri, già da alcuni anni si impone tra le urgenze nell'agenda delle principali iniziative da promuovere nella vita di chiesa, a tutti i livelli. In questo contributo vorrei approfondire il ruolo che può assumere la formazione teologica nel più ampio contesto dei percorsi di formazione permanente. Per giungere a questo obiettivo è necessario però provare a individuare l'orizzonte generale di riferimento, a livello teologico ed ecclesiale, con i tratti più significativi che possano aiutare a precisare le finalità e lo stile delle iniziative di formazione permanente.

La recente *Relazione di sintesi* dell'assemblea sinodale del 2023 in più punti ha richiamato la necessità di favorire una «cultura della formazione permanente»<sup>1</sup>. Da questo già si può recepire una chiara indicazione di rotta. Questa espressione, infatti, è molto significativa, perché pone l'accento non tanto sulle specifiche iniziative e i programmi da proporre, ma sulla necessità di assunzione di uno stile ecclesiale, di una *forma mentis* nel modo di vivere anche il ministero ordinato. Come è stato rilevato già da tempo anche da esperti nel campo, la formazione permanente «richiede un cambio di mentalità: non basta trovare la buona proposta. La formazione non è la risposta ad un problema ma il processo con cui si impara a stare nella complessità dell'esistenza»<sup>2</sup>. Sarebbe, infatti, fuorviante e illusorio pretendere di ridurre tutto il

---

\* Docente di Teologia dogmatica presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Sezione San Luigi) e nella Pontificia Università Urbaniana in Roma (armnugnes@inwind.it).

<sup>1</sup> Cf. *Relazione di sintesi della prima sessione della XVI Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi (4-29 ottobre 2023)*, n. 14, lett. j-k.

<sup>2</sup> D. DONEI, «Il prete "esposto"», in *Tredimensioni* 15(2018), p. 80.

dibattito sulla formazione permanente alla messa a punto di «direttorii» e pianificazioni da attuare nei singoli contesti. Al tempo stesso, però, risulta necessario precisare il quadro di riferimento e i principali criteri guida che devono orientare ogni percorso formativo.

Dal canto suo la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis (RFIS)* del 2016, pur nella sobrietà della trattazione specifica riservata alla formazione permanente, prova a fare una sorta di esemplificazione di possibili attività attorno a cui strutturare i programmi specifici<sup>3</sup>. Non senza sorpresa, scorrendo l'elenco ci si accorge della mancanza di un riferimento esplicito ad attività di formazione teologica. Infatti, possiamo trovare richiamate proposte di diverso tipo, dalla mensa comune all'incontro fraterno, dalla direzione spirituale agli esercizi spirituali, senza la menzione di attività di formazione teologica<sup>4</sup>. Eppure, nel contesto della presentazione degli obiettivi della dimensione intellettuale, la stessa *Ratio*, avendo di mira principalmente la fase iniziale, sottolinea che «la formazione intellettuale è parte della formazione integrale del presbitero; anzi, è al servizio del suo ministero pastorale e incide anche sulla formazione umana e su quella spirituale, che da essa traggono un proficuo alimento»<sup>5</sup>. Poco più avanti si ricorda anche che «essa accompagna i presbiteri perché si dispongano a un ascolto profondo della parola, come anche della comunità ecclesiale, per imparare a scrutare i segni dei tempi»<sup>6</sup>.

In questi pochi accenni, è possibile cogliere *in nuce* il possibile sviluppo dei progetti di formazione permanente in ambito teologico. Il compito della formazione intellettuale e in particolare teologica, infatti, dovrebbe rappresentare un «accompagnamento» alla vita ministeriale del presbitero, fornendo continui spunti per un'opportuna lettura critica della realtà pastorale e sociale per motivare e orientare il suo impegno.

Del resto non deve stupire la prevalente caratura umana e spirituale delle attività proposte a titolo esemplificativo dalla *Ratio*, poiché esse sono inquadrare principalmente nell'orizzonte della «fraternità sacramentale», che avremo modo di richiamare più avanti. A uno sguardo più acuto, però, non può sfuggire il fatto che una formazione integrata nella vita del presbitero da sé possiede un consistente spessore teologico, poiché «tende a plasmare nella persona l'uomo nuovo, quello creato secondo il progetto del Padre, non solo ad aggiornare l'apostolo»<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. *RFIS* 80-88.

<sup>4</sup> Cf. *RFIS* 88.

<sup>5</sup> *RFIS* 117.

<sup>6</sup> *Ivi*.

<sup>7</sup> A. CENCINI, «Formazione permanente e modello dell'integrazione», in *Tredimensioni* 2(2005), p. 278.

## 2. Le note caratteristiche della formazione secondo la *Ratio*

Per comprendere come poter istruire un rapporto fecondo tra formazione teologica e formazione permanente, mi sembra sia opportuno provare a tratteggiare il quadro di riferimento generale della formazione, partendo dall'esplicitazione delle «note» caratteristiche della formazione da parte della *Ratio*. Potremmo dire che si tratta di criteri, sensibilità, al tempo stesso metodologiche e contenutistiche, che dicono lo stile e non semplicemente l'apparenza esteriore delle iniziative di formazione da proporre. In particolare, al n. 3 dell'*Introduzione*, ci vengono proposte quattro note caratterizzanti della formazione: *unica, integrale, comunitaria e missionaria*.

Il riferimento a queste quattro note che riguardano tutta la formazione rappresenta un punto qualificante per chiarire il quadro complessivo nel quale comprendere la formazione permanente e i suoi obiettivi. Questo sarà particolarmente utile, se consideriamo l'esiguità delle indicazioni normative su come progettare percorsi di formazione permanente, a differenza di quella iniziale, che pur nelle evoluzioni appare più strutturata e definita.

Ci sarebbe da dire molto su ciascuna di esse. Per esigenze di sintesi, mi limito a segnalare l'esigenza dell'unicità e dell'integrazione rispetto alla tendenza alla frammentazione, in cui il rischio è di recitare copioni diversi in contesti diversi. Inoltre, essa può essere decisiva per comprendere il peso che la formazione teologica può assumere nell'ambito della formazione permanente. Questa, infatti, esige che ogni iniziativa favorisca la valorizzazione e l'integrazione tra le diverse aree e dimensioni della formazione, evitando squilibrio o l'appiattimento su una o alcune di esse.

La nota «comunitaria», poi, sorregge il senso stesso della vita di seminario, contro ogni tendenza privatistica e individualistica, e richiede un'adeguata modulazione anche nel tempo della formazione permanente, successivo all'ordinazione presbiterale.

Infine, non sarà sfuggita la nota «missionaria» che sembra indicare la finalità a cui tutta la formazione tende.

Se la chiesa – come afferma papa Francesco in *Evangelii gaudium* (EG) – è costituita in «stato permanente di missione» (EG 25), se è essa stessa missione, ogni sforzo di cura e di sviluppo dell'interiorità, dell'umanità, delle relazioni non è finalizzato alla semplice soddisfazione di formare una persona matura e completa, ma di una persona capace di fare della sua vita un dono *per* la missione della chiesa. In questo modo la nota della missionarietà appare come una luce trasversale per le quattro dimensioni della formazione. Per cui, recependo le principali sensi-

bilità che caratterizzano l'attuale stagione ecclesiale, sotto l'impulso del magistero di papa Francesco, vorrei assumere proprio la nota «missionaria» come tratto unificante e criterio ermeneutico prevalente per ogni azione di rinnovamento pastorale e, quindi, anche per la formazione permanente.

Infatti, se le quattro dimensioni (umana, spirituale, intellettuale e pastorale), ormai ben note a tutti, da *Optatam totius* e *Pastores dabo vobis* in poi, sono chiamate ad interagire, a dialogare tra esse, nell'ottica dell'integrazione, rimane però una domanda: quale può essere il luogo di sintesi? Sicuramente un ruolo centrale deve essere rappresentato dalla dimensione spirituale, dove tutta persona entra in dialogo con Dio, riceve una conoscenza nuova di sé, non per compiacersi, ma per metterla a servizio in una pastorale missionaria. La vita spirituale, dunque, concepita in una visione integrata con la dimensione e la prospettiva della prassi pastorale, diviene l'anima e il motore propulsore di ogni slancio missionario. Il presbitero, infatti,

è anzitutto chiamato a quella serenità di fondo, umana e spirituale che, superata ogni forma di protagonismo o dipendenza affettiva, gli consente di essere l'uomo della comunione, della missione e del dialogo, capace di spendersi con generosità e sacrificio per il popolo di Dio, contemplando il Signore, che offre la Sua vita per gli altri<sup>8</sup>.

### 3. Per una conversione missionaria di tutta la formazione

Perché, dunque, la prospettiva missionaria può aiutare a comprendere il contributo della formazione intellettuale nel più ampio contesto della promozione di una «cultura della formazione permanente»?

Per rispondere a questa domanda mi sembra opportuno richiamare il più ampio contesto della vita della chiesa attuale, con le sue principali sfide e direttrici di marcia. Prima di inoltrarci in alcune caratteristiche specifiche della formazione permanente, infatti, è necessario riprendere qualche domanda fondamentale.

Quando si tratta di formazione, inevitabilmente il primo punto da chiarire è l'obiettivo finale del lavoro. Quale prete vogliamo protagonista della formazione, o meglio che sia formato, sotto la guida dello Spirito Santo e con il contributo di tutti gli attori coinvolti? Il punto essenziale da chiarire, come sempre, è la stretta connessione tra l'imma-

---

<sup>8</sup> *RFIS* 41.

gine del prete e l'immagine della chiesa: quale prete, per quale chiesa? E dovremmo aggiungere: quale chiesa per quale mondo? Perché, accogliendo la lezione del concilio Vaticano II, soprattutto in *Gaudium et spes*, la chiesa deve essere pensata *nel* e *per* il mondo, distinta da esso ma immersa in esso e tutta proiettata verso di esso. Dobbiamo riconoscere che la struttura tradizionale dei seminari e quindi della formazione si è articolata a partire dall'immagine di chiesa e di pastorale che veniva dal concilio di Trento. Si tratta di una forma che ha retto in diversi passaggi cruciali, ma che oggi mostra tutte le sue lacune rispetto alle esigenze del nostro tempo. Del resto, la questione dell'identità è centrale in ogni discorso di formazione. Questa identità, però, non può essere pensata e sviluppata solo a livello psicologico, ma va considerata nel complesso svilupparsi di livelli che interessano l'azione del presbitero<sup>9</sup>.

Dunque, quale immagine di chiesa intendiamo edificare nelle nostre comunità? Quale «forma» di chiesa si vuole realizzare attraverso la formazione del popolo di Dio e, in esso, dei ministri ordinati? Possiamo porci, innanzi tutto, in atteggiamento di accoglienza del magistero di papa Francesco, che si pone in una linea di attuazione e sviluppo dell'insegnamento del Vaticano II. Un riferimento ricco e sicuro è ancora rappresentato dall'esortazione programmatica *Evangelii gaudium*, in cui è messo chiaramente in evidenza il posto dell'evangelizzazione nella vita della chiesa. Essa non è solo un'attività pratica, conseguente alla riflessione e a ciò che è «essenza», ma è dimensione costitutiva della chiesa. L'evangelizzazione fa la chiesa, la costituisce, la genera. Potremmo dire, analogamente a quanto asseriva H. de Lubac in un celebre saggio sul rapporto tra chiesa ed eucaristia<sup>10</sup>, che la chiesa fa l'evangelizzazione e al tempo stesso l'evangelizzazione fa la chiesa<sup>11</sup>.

Volendo riprendere in sintesi i paradigmi che si sono alternati in questi anni, possiamo parlare di una chiesa «in uscita», che sia dialogica e missionaria al tempo stesso: una chiesa non autoreferenziale, una comunità tutta proiettata nell'evangelizzazione, che ha nel dialogo la sua forma propria di espressione.

---

<sup>9</sup> In effetti, va riconosciuto che «identità e ruolo si compenetrano: una formazione che punti all'essere ideale senza considerare il fare pratico, il contesto di vita, ruolo e compiti assunti, i passaggi di vita, resta su un piano teorico e disincarnato. Una formazione che considera solo le competenze pratiche associate al ruolo si ferma invece ad un piano professionale di competenze ma senza "anima", senza dare significato e motivazione al proprio fare» (DONEI, «Il prete "esposto"», p. 81).

<sup>10</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris 1953.

<sup>11</sup> In questa prospettiva si veda il volume dal titolo evocativo: F. MERONI, *Mission Makes the Church*, Aracne, Roma 2017.

Inoltre, dobbiamo sottolineare che l'idea di una chiesa «in uscita», non autoreferenziale, va di pari passo con un modello antropologico che tende a superare l'individualismo, secondo una logica che poi è stata declinata nel senso dell'ecologia integrale o della fraternità.

In ultima istanza, infatti, tanto la realtà ecclesiale quanto l'esistenza dell'uomo trovano un riferimento – fondativo e insieme escatologico – nel Dio di Gesù Cristo, mistero di amore e comunione, un Dio che in sé vede coniugarsi l'unità con l'alterità. In altri termini, «l'uscire da sé verso il fratello» che costituisce la fraternità è il movimento fondamentale spirituale-pneumatico che [...] definisce *essenzialmente* non solo la chiesa e i «discepoli missionari», ma anche il *nucleo di ogni umanità*<sup>12</sup>.

### 3.1. La conversione in chiave missionaria della vita ecclesiale

Strettamente legato a questa visione, c'è un criterio pastorale che emerge come prioritario e sintetico rispetto a tutte le altre proposte, quasi come un grido, un appello che non può essere ignorato né trascurato: «la conversione in chiave missionaria di tutta la pastorale» (cf. EG 25). Mi sembra che questa formulazione provi a fare sintesi di alcune espressioni che ricorrono nella prima parte dell'esortazione. Tra queste ne propongo due presenti in altrettanti passaggi:

Spero che tutte le comunità facciano in modo di porre in atto i mezzi necessari per avanzare nel cammino di una *conversione pastorale e missionaria*, che non può lasciare le cose come stanno. Ora non ci serve una «semplice amministrazione». Costituiamoci in tutte le regioni della terra in uno «*stato permanente di missione*» (EG 25).

Ogni chiesa particolare, porzione della chiesa cattolica sotto la guida del suo vescovo, è anch'essa chiamata alla *conversione missionaria*. Essa è il *soggetto dell'evangelizzazione*, in quanto è la manifestazione concreta dell'unica chiesa in un luogo del mondo, e in essa «è veramente presente e opera la chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (EG 30).

Se, dunque, tutta la chiesa è chiamata a questa conversione in proiezione missionaria, la stessa formazione dei presbiteri, iniziale e permanente, non può essere esente da questo appello. Anzi, più che ogni altro settore, la formazione deve lasciarsi provocare per forgiare

---

<sup>12</sup> C. THEOBALD, *Fraternità. Il nuovo stile della chiesa secondo papa Francesco*, Qiqajon, Magnano 2016, p. 75.

e consolidare ministri che sappiano edificare comunità tutte proiettate nella missione.

La grande sfida che si palesa, dunque, è quella di una conversione in senso missionario dell'identità e della «funzione» dei presbiteri nella chiesa di oggi. La stessa prospettiva della sinodalità, che caratterizza l'attuale stagione ecclesiale, trova il suo sbocco naturale nella missione evangelizzatrice, come è stato ben sottolineato tra l'altro nella *Relazione di sintesi* dell'assemblea sinodale di ottobre 2023 e come si evince già dal titolo *Una chiesa sinodale in missione*<sup>13</sup>. L'idea di una conversione pastorale in senso missionario appare in prima battuta come risposta a ogni tentazione di assestarsi su una pastorale della mera conservazione o della migliore organizzazione dell'esistente. In questo contesto il presbitero è chiamato a ripensare la sua stessa presenza nella vita della chiesa in senso dinamico, itinerante. È particolarmente pertinente l'immagine utilizzata qualche anno fa di un prete considerato come «compagno di viaggio» piuttosto che come «custode del granaio»<sup>14</sup>.

### 3.2 Il dialogo: stile della chiesa missionaria

Infine, non bisogna dimenticare la dimensione dialogica della chiesa, strettamente collegata alle altre due. È a tutti noto che la categoria «dialogo» ha fatto ingresso piuttosto recentemente nel linguaggio ufficiale del magistero, a partire soprattutto dall'enciclica *Ecclesiam suam* di san Paolo VI, per assumere sempre maggior rilievo anche nel dibattito teologico, specie nella prospettiva ecumenica e interreligiosa. Tuttavia, nel cammino di recezione della lezione del concilio, si è andata facendo strada in modo sempre più convinto la considerazione del dialogo come dimensione costitutiva di tutta realtà della chiesa e, più a monte, della stessa economia salvifica.

A partire dal concilio Vaticano II si è andata consolidando la posizione che missione/evangelizzazione e dialogo/apertura salvifica non

<sup>13</sup> Cf. *Relazione di sintesi*. Particolarmente incisivo il par. 8 intitolato «La chiesa è missione». Qui alla lett. a) si afferma: «Piuttosto che dire che la chiesa ha una missione, affermiamo che la chiesa è missione. “Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi” (Gv 20,21): la chiesa riceve da Cristo, l’Inviato del Padre, la propria missione. Sorretta e guidata dallo Spirito Santo, essa annuncia e testimonia il vangelo a quanti non lo conoscono o non lo accolgono, con quell’opzione preferenziale per i poveri che è radicata nella missione di Gesù. In questo modo concorre all’avvento del regno di Dio, di cui “costituisce il germe e l’inizio” (cf. LG 5)».

<sup>14</sup> «I preti: da guardiani dei granai a compagni di viaggio», in *Tredimensioni* 4(2007), pp. 116-121.

rappresentano due polarità che si escludono o contraddicono nel modo di pensare l'identità della chiesa<sup>15</sup>. Quanto alla priorità dell'evangelizzazione, rimane lapidaria e di lunga ispirazione l'indicazione di san Paolo VI in *Evangelii nuntiandi* (EN) sul «posto» che essa occupa nella vita della chiesa: «Evangelizzare è la grazia e la vocazione propria della chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare vale a dire per predicare ed insegnare, essere il canale del dono della grazia» (EN 14).

Bisogna riconoscere che mentre il concilio ha avuto modo di esprimersi a chiare lettere sulla natura «missionaria» della chiesa (cf AG 2)<sup>16</sup>, ciò non è avvenuto negli stessi termini per quel che riguarda il dialogo. È nell'ambito dello sviluppo teologico che si è arrivati a parlare di «natura dialogica» della chiesa e anche di una sacramentalità del dialogo<sup>17</sup>.

In questa direzione, ad esempio, W. Kasper, dopo aver affermato che «la chiesa è per sua natura dialogica»<sup>18</sup>, chiarisce che

essa non è un'entità chiusa in se stessa, è chiesa solo in virtù di Dio e nell'ascolto di lui, solo se imita il suo amore premuroso per gli altri comunicando e testimoniando il suo messaggio. Essa è una chiesa che, alla sequela di Cristo, è solidale con le gioie e le speranze, le angosce e le tristezze degli uomini, in particolare dei poveri e degli oppressi di ogni genere<sup>19</sup>.

La dialogicità, dunque, è ritenuta uno stile caratterizzante che modella l'identità e l'agire della chiesa sullo stile di Cristo<sup>20</sup>. È nella

<sup>15</sup> Su questo punto rimando *amplius* al mio studio: A. NUGNES, «La teologia tra dialogo e *kerygma*», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (a cura di), *Fare teologia per questo tempo, per questo mondo*, Glossa, Milano 2023, pp. 87-93.

<sup>16</sup> Così il decreto conciliare sulla *missio ad gentes*: «La chiesa durante il suo pellegrinaggio sulla terra è per sua natura missionaria, in quanto è dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo che essa, secondo il piano di Dio Padre, deriva la propria origine» (AG 2).

<sup>17</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, «La chiesa come sacramento del dialogo» in Id., *Dio, il futuro dell'uomo*, Paoline, Roma 1970, p. 129. Questa posizione è ben radicata nell'insegnamento conciliare, facendo riferimento soprattutto al testo di GS 92, dove si afferma che la chiesa rappresenta un «segno di quella fraternità che permette e rafforza un sincero dialogo». Per il teologo fiammingo questo non contraddice affatto il suo radicamento «trascendente» nel mistero divino, né la pretesa di assolutezza, perché proprio nella visione di «sacramento» dell'unione con Dio e degli uomini tra loro si può affermare che «la chiesa è sacramento del dialogo umano, della comunicazione umana» (*ivi*, p. 135).

<sup>18</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica: essenza, realtà, missione*, Queriniana, Brescia 2012, p. 471.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 472.

<sup>20</sup> Affermano in modo lapidario Bevens e Schroeder: «Lo stile di Dio e di Gesù è stato dialogico. Come insegna Paolo VI nella *Ecclesiam suam*, il dialogo ha la sua origine

stessa pro-esistenza di Cristo, categoria ampiamente utilizzata nella teologia degli ultimi decenni, che risiede la chiave di comprensione di questa proiezione «dialogica» della chiesa al-di-fuori di se stessa.

Se, dunque, si tratta di formare presbiteri per una chiesa missionaria, sinodale e dialogica, questo ci aiuta a comprendere le caratteristiche essenziali che vorremmo trovare e consolidare nei candidati e nei presbiteri già missionari. In una chiesa comunità di discepoli-missionari, il presbitero è il primo discepolo-missionario, un discepolo-pastore, che sa stare, se necessario, davanti, in mezzo o dietro al gregge (cf. EG 31), non al di fuori, non al di sopra. Questa prospettiva viene ancora più rafforzata se la prospettiva missionaria va a intercettare quella sinodale, come richiamato poco sopra.

#### 4. Per un discepolato permanente

Un elemento sicuramente caratterizzante dell'attuale *Ratio* è la centralità della dimensione «discepolare»<sup>21</sup>, che richiama i ministri e i candidati a sentirsi discepoli, chiamati ad ascoltare e apprendere dal Maestro, prima di essere loro aspiranti «maestri». Qui ritorna l'immagine del pastore-discepolo in una chiesa comunità di discepoli-missionari. Proprio come l'ascolto e l'annuncio della parola non possono essere separati tra loro, ma devono nutrirsi a vicenda continuamente, così l'essere pastore non può mai essere visto quale superamento dell'essere discepolo, come appare illuminante, ad esempio, nella scena del dialogo tra Gesù e Pietro nel capitolo 21 del Vangelo secondo Giovanni. Lì il mandato pastorale è presentato come una risposta d'amore a colui che ci ha amato per prima («Mi ami tu [...]? Pasci le mie pecore», Gv 21,17), come la modalità concreta che viene chiesta a quei discepoli per vivere fedelmente la loro relazione con il Signore Gesù. Il rimanere discepoli per i pastori è garanzia di pascere il gregge *del* Signore, non sentendolo come loro proprietà, ma ponendosi innanzi tutto in ascolto di quello che il Signore ha da dire per il bene delle *sue* pecorelle.

In questo senso, ritornano ancora vive e significative le osservazioni di papa Francesco sul binomio «discepoli-missionari»<sup>22</sup>.

nella mente di Dio» (S. BEVANS – R.P. SCHROEDER, *Dialogo profetico. La forma della missione per il nostro tempo*, EMI, Bologna 2014, p. 47).

<sup>21</sup> Cf. RFIS, *Introduzione*, n. 3; nn. 61-62.

<sup>22</sup> «Ogni cristiano è missionario nella misura in cui si è incontrato con l'amore di Dio in Cristo Gesù; non diciamo più che siamo "discepoli" e "missionari", ma che siamo sempre "discepoli-missionari". Se non siamo convinti, guardiamo ai primi discepoli, che immediatamente dopo aver conosciuto lo sguardo di Gesù, andavano a proclamarlo pieni di gioia: "Abbiamo incontrato il Messia" (Gv 1,41)» (EG 120).

L'accento posto sul discepolato e, quindi, sulla dimensione dell'ascolto, richiama da sé un'altra parola chiave: il *discernimento*. Qui va sottolineato come il discernimento non sia inteso come una semplice fase passeggera che si conclude con l'ordinazione, ma è una logica, un criterio che deve animare tutta la vita del presbitero e della comunità a lui affidata, fino a rendere il presbitero «l'uomo del discernimento».

La progressiva crescita interiore nel cammino formativo, infatti, deve tendere principalmente a fare del futuro presbitero un «uomo del discernimento», capace di interpretare la realtà della vita umana alla luce dello Spirito, e così scegliere, decidere e agire secondo la volontà divina<sup>23</sup>.

La dimensione discepolare può essere ben intesa come un ottimo *trait d'union* tra la formazione iniziale e quella permanente. È proprio dal sentirsi permanentemente discepoli che scaturisce l'esigenza di una formazione continua. Come notavano i vescovi italiani qualche anno fa, facendo eco proprio alla *Ratio*, «la formazione permanente dei ministri ordinati non è un semplice aggiornamento, ma un atteggiamento che accompagna tutta la vita in quel discepolato che configura a Cristo»<sup>24</sup>. Tale atteggiamento ha una sua radice chiaramente teologica oltre che spirituale, come aveva già messo in luce alcuni anni fa A. Cencini, quando affermava:

se la formazione mira a plasmare nel discepolo i sentimenti del Maestro, allora la formazione non è più solo pedagogia, ma è addirittura un modo teologico di pensare la vita presbiterale o consacrata, che infatti è in se stessa essenzialmente formazione o potrebbe essere definita come un lento processo formativo dei sentimenti del Figlio<sup>25</sup>.

## 5. La fraternità per la missione

A ben vedere, l'apparente assenza di un chiaro riferimento alla formazione teologica nel contesto della formazione permanente sembra essere legato, nella struttura della *Ratio*, al prevalere della prospettiva della «fraternità sacerdotale». Questa sembra essere la chiave di volta e il luogo di sintesi per comprendere ogni proposta di formazione permanente. Infatti, le stesse attività formative esemplificate sono presentate

<sup>23</sup> RFIS 43.

<sup>24</sup> SEGRETERIA GENERALE DELLA CEI, *Lievito di fraternità. Sussidio sul rinnovamento del clero a partire dalla formazione permanente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, p. 59.

<sup>25</sup> CENCINI, «Formazione permanente e modello dell'integrazione», p. 278.

come «le modalità che danno forma concreta alla fraternità sacramentale» (RFIS 88).

Un'interessante conferma può venire ad esempio dal sussidio elaborato qualche anno fa dalla CEI dal titolo *Lievito di fraternità*. Questo testo, facendo eco al discorso di papa Francesco alla 69ª assemblea generale della CEI nel 2016, sembra rilanciare l'esigenza della fraternità sacerdotale come «volano» per una formazione permanente che contribuisca alla conversione missionaria della pastorale.

A questo punto ci possiamo domandare: davvero può essere dato per scontato che privilegiare la dimensione della fraternità debba portare automaticamente ad accantonare, se non a rimuovere, la dimensione intellettuale nella formazione permanente? Come possiamo liberare i continui richiami a «vivere» la fraternità nel presbiterio dal rischio di un appiattimento sulla dimensione emotiva, con il pericolo di perdere di vista l'intima natura teologica e l'ultima finalità pastorale?

Anche in questo senso, un'opportuna integrazione della riflessione teologica può incoraggiare le buone prassi di fraternità sacerdotali, tenendo aperto l'orizzonte più vasto del coinvolgimento nella più ampia dinamica ecclesiale nella sua complessità.

Ciò di cui c'è bisogno, in effetti, è una fraternità non autoreferenziale, esclusivista, che non miri a cementificare le relazioni dei presbiteri tra loro, quasi «isolandosi» dal resto del corpo ecclesiale e instaurando circoli compensatori.

In questo senso, il richiamo alla prospettiva più ampia della fraternità universale, come orizzonte della stessa missione della chiesa, più che diluire può ulteriormente motivare e sostenere l'urgenza di un'autentica e solida fraternità presbiterale. La chiesa stessa, infatti, è chiamata a pensarsi come «segno di fraternità» per un mondo che, sopraffatto dalla logica violenta dell'individualismo «cessa di essere il campo di una genuina fraternità (*spatium verae fraternitatis existat*), mentre invece l'aumento della potenza umana minaccia di distruggere ormai lo stesso genere umano» (GS 37).

In questa prospettiva, già in LG 28, in merito alle relazioni tra i presbiteri, si richiamava direttamente l'ideale di una «intima fraternità» come legame unitivo in virtù della comune ordinazione e missione. Questo conferma l'idea che la fraternità può essere intesa come una «forma» propria che la chiesa assume nella dinamica viva del suo multiforme tessuto, con la possibilità quindi di essere declinata secondo sfumature e accenti differenti in singoli contesti di vita. Al tempo stesso, la lettura raccordata, se non addirittura «sinottica» con GS, e con quegli stessi riferimenti «interni» a LG circa la tensione all'unità del genere umano, inteso come famiglia o fraternità, spinge a considerare questa

«forma» in modo strettamente correlato alla visione di un «mondo fraterno»<sup>26</sup>.

Andando poi nello specifico della fraternità presbiterale, risulta fortemente evocativo il richiamo di *Presbyterorum ordinis* (PO) ai fondamenti di questa dimensione. Infatti, «esercitando la funzione di Cristo capo e pastore per la parte di autorità che spetta loro, i presbiteri, in nome del vescovo, riuniscono la famiglia di Dio come fraternità viva e unita e la conducono al Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo» (PO 6). Acuendo poi lo sguardo *ad intra* del presbiterio, il decreto, quasi sviluppando quanto già affermato da LG 28, ribadisce che i presbiteri, «costituiti nell'ordine del presbiterato mediante l'ordinazione, sono uniti tra di loro da un'intima fraternità sacramentale; ma in modo speciale essi formano un unico presbiterio nella diocesi al cui servizio sono ascritti sotto il proprio vescovo» (PO 8). Si tratta quindi di un legame costitutivo, che promana dalla stessa origine e che si sviluppa verso un'unica meta, quella della «missione di contribuire a una medesima opera» (*ivi*). Al tempo stesso, più avanti, ci viene presentato un interessante legame di interdipendenza con il servizio da rendere alla fraternità nella chiesa, in tutte le sue componenti: «Grazie ai rapporti d'amicizia e di fraternità fra di loro e con gli altri uomini, i presbiteri sono in grado di imparare ad avere stima per i valori umani e ad apprezzare i beni creati come doni di Dio» (PO 17).

Il richiamo alla comune origine nell'ordinazione per il ministero sacro e la stessa finalità missionaria non rappresenta solo un'opportuna base d'appoggio a livello teorico. Ripensare la fraternità come comunione nello stesso ministero e per la stessa missione evangelizzatrice può essere un criterio di revisione critica e di rilancio di ogni buona prassi di fraternità presbiterale. Si tratta di incoraggiare il consolidarsi di legami fraterni non solo per «custodire» la vocazione dei presbiteri e salvaguardare il loro ministero, ma soprattutto per consolidare il loro slancio apostolico e lo spirito missionario a servizio della fraternità nel mondo.

Anche in questo caso, dunque, la nota «missionaria» della formazione può sostenere ogni percorso di fraternità, grazie a una motivazione fondamentale che nasce dal di dentro dell'esperienza. I presbiteri nella chiesa sono chiamati a vivere una fraternità per la missione, proprio come richiesto al gruppo apostolico ai tempi di Gesù. In questo modo, la missionarietà con la sua capacità propulsiva di spingere a

---

<sup>26</sup> Molto significativi sono i riferimenti in GS 1-3 al mondo inteso come «famiglia umana» e alla missione della chiesa intesa a servizio della fraternità universale. Infatti, la sua opera è da pensare «al fine d'instaurare quella fraternità universale» (GS 3).

guardare e agire *ad extra* può aiutare a evitare il rischio di una fraternità emotiva, che si risolve in un circolo chiuso di auto-compiacimento e compensazione. Se, com'è evidente, la fraternità sacerdotale risulta un importante antidoto alla solitudine del prete<sup>27</sup>, al tempo stesso non può essere assunta come solo «mezzo» per prevenire crisi o per sopperire a mancanze. La nota «missionaria» può fungere anche criterio critico e da stimolo per la cura della condivisione all'interno delle iniziative per promuovere la fraternità presbiterale.

## 6. Il rinnovamento della teologia come «conversione missionaria»

Dopo aver richiamato l'orizzonte più ampio degli obiettivi della formazione e, in specie, della formazione permanente, adesso è opportuno soffermarsi sullo specifico della formazione teologica. Per comprendere al meglio i punti più qualificanti ed emergenti della proposta di un rilancio della teologia nella chiesa di oggi e del prossimo futuro, è imprescindibile il riferimento a *Veritatis gaudium* (VG). Questa costituzione apostolica di riforma degli studi teologici, anche grazie all'assonanza del titolo, si pone in una linea di ideale sviluppo di *Evangelii gaudium*. In altri termini, VG sembra voler declinare nello specifico degli studi teologici quella spinta propulsiva per una conversione in senso missionario di tutta la vita ecclesiale. In questo senso, la costituzione, nelle sue prime battute, ribadisce innanzi tutto lo stretto legame tra evangelizzazione e riflessione teologica:

Strettamente collegato alla missione evangelizzatrice della chiesa, scaturente anzi dalla sua stessa identità tutta spesa a promuovere l'autentica e integrale crescita della famiglia umana sino alla sua definitiva pienezza in Dio, è il vasto e pluriforme sistema degli studi ecclesiastici fiorito lungo i secoli dalla sapienza del popolo di Dio, sotto la guida dello Spirito Santo e nel dialogo e discernimento dei segni dei tempi e delle diverse espressioni culturali (VG 1).

Questo legame rappresenta un elemento di non poco conto. È indubbio che la proposta della costituzione apostolica va nel senso di confermare la collocazione del lavoro teologico nell'alveo del servizio

---

<sup>27</sup> Come è stato notato, «la solitudine è l'elemento centrale del vissuto del prete così come emerge nelle ricerche, solitudine di tipo istituzionale (non sentirsi sostenuti) e solitudine affettiva (a chi appartengo? Con chi condivido i miei vissuti? Quali relazioni non funzionali? Quali momenti di gratuità? Quali momenti di condivisione di fatiche e difficoltà?)» (DONEI, «Il prete "esposto"», p. 85).

all'evangelizzazione della chiesa. Questa opzione, del resto, non può apparire più scontata in un momento in cui è forte e vivace il dibattito sul ruolo della teologia nel cosiddetto spazio pubblico<sup>28</sup>. Potremmo così sintetizzare la domanda di fondo, che non abbiamo però opportunità di affrontare in modo esaustivo in questa sede: la teologia oggi, per assolvere alla sua funzione pubblica ed entrare in dialogo con i diversi attori dello spazio pubblico, deve rinunciare alla finalità evangelizzatrice? La perplessità alla base di questa domanda nasce dall'obiezione che si potrebbe sollevare che il riferimento al vangelo renderebbe «confessionale» il discorso teologico e quindi precluderebbe le più ampie possibilità di dialogo. In definitiva, si tratta di una concezione dell'evangelizzazione come alternativa o addirittura oppositiva rispetto all'esigenza del dialogo a tutto campo. Più avanti avremo modo di affrontare direttamente tale questione, nel tentativo di leggere in modo integrato i criteri del *kerygma* e del dialogo che provengono da VG.

## 7. Ripartire dal *kerygma*

Un punto imprescindibile per comprendere la proposta di VG per una riforma della formazione teologica in senso missionario è rappresentato dai quattro criteri ispiratori enunciati nel n. 4 del *Proemio*. Si tratta del *kerygma*, del dialogo a tutto campo, della inter- e trans-disciplinarietà e del fare rete. Essi non possono essere pensati in modo isolato e irrelato, come se potessero essere utilizzati a piacimento e in modo indipendente tra loro, ma sono presentati in una prospettiva che mette in risalto le reciproche implicazioni, secondo un procedimento di consequenzialità. Si può notare che la chiave di comprensione della relazione e interazione tra i quattro criteri è proprio il comune riferimento all'e-

---

<sup>28</sup> Secondo Dal Corso e Salvarani, la proposta di una «teologia pubblica» in ambito statunitense nascerebbe proprio come contrasto alle «tentazioni di una teologia autoreferenziale (e in fin dei conti inutile), oppure eccessivamente secolare nel proporsi come alternativa al mondo degli uomini (rischiando così l'integralismo), o ancora irrilevante nel suo annacquarsi fino a ridursi a buona educazione borghese (fuggendo in tal modo dal suo ruolo profetico)» (M. DAL CORSO – B. SALVARANI, «Teologia pubblica: una criteriologia», in *Studi Ecumenici* 1-2(2020), p. 360). Si veda anche: D. TRACY, «Religion in the Public Realm: Three Forms of Publicness», in W.A. BARBIERI (a cura di), *At the limits of the secular: reflections on faith and public life*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2014; D. TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1991; G. VILLAGRÁN, *Teologia pubblica. Una voce per la Chiesa nelle società plurali*, Queriniana, Brescia 2018. Interessante anche il commento di M. NARDELLO, «La legittimità e il ruolo della teologia cristiana nel contesto pubblico. In dialogo con la visione di David Tracy», in *Rassegna di Teologia* 61(2020), p. 466.

vangelizzazione, come finalità ultima dell'impegno teologico secondo VG 1, come abbiamo riportato sopra.

Volendoci concentrare sulla categoria *kerygma*, in estrema sintesi, essa fa riferimento ad una proclamazione esplicita del mistero di Dio attuato in Gesù Cristo e della esperienza di salvezza che da esso consegue. A livello biblico, la terminologia afferente alla radice *keryx*, con le diverse varianti, spesso si intreccia con quella di *euangelion*, per cui in diversi contesti si nota una forte contiguità se non addirittura una intercambiabilità<sup>29</sup>. In molte ricorrenze, infatti, non è facilmente separabile l'ambito semantico di *kerygma* e vangelo, soprattutto nelle diverse sfumature delle forme verbali ad esso corrispondenti (*kerysso* e *euanghelizo*)<sup>30</sup>.

Nella riflessione teologica che ha provato a dare centralità alla nozione di *kerygma*, invece, spesso si è voluto porre l'accento più sull'atto del proclamare/annunciare che sul contenuto. In altro senso, soprattutto da parte cattolica, si è provato a «ricucire» lo strappo con la dimensione storica e pratica, come emerge dalla compiuta definizione di *kerygma* di K. Rahner, per il quale esso è

l'annuncio attuale e storicamente determinato della parola di Dio e che ne dà testimonianza. Questa parola detta dal predicatore nella forza dello Spirito, in fede, speranza e amore, rende presente l'oggetto stesso dell'annuncio (in cui Dio stesso si offre all'uomo), quale messaggio evangelico di salvezza e quale potere vincolante e giudicante. Di volta in volta, a suo modo, essa rende presente «adesso» la storia della salvezza in Gesù Cristo. Così divenuta evento per lo stesso fatto di essere detta e ascoltata, questa parola può essere ricevuta dall'ascoltatore con fede e amore<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Su questo punto, in modo più dettagliato, cf R.H. MOUNCE, «Predicazione, kerigma», in G.F. HAWTHORNE – R.P. MARTIN – D.G. REID (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, ed. it. a cura di R. PENNA, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, p. 1189; E. SALVATORE, «Il kerigma: cerniera tra teologia e pastorale», in *Rassegna di Teologia* 59(2018), pp. 628-629; G.L. CARREGA, «Alla ricerca di "un" kerygma nelle origini cristiane», in R. REPOLE – A. SACCO (a cura di), *Il Kerygma. Cuore del Vangelo e centro dell'azione evangelizzatrice*, EDB, Bologna 2019, pp. 49-59.

<sup>30</sup> Emblematico è il contesto marciano, in cui troviamo una interessante espressione, che si pone come combinazione dei due ambiti semantici, nell'intento di esprimere in modo sintetico e programmatico tutta l'azione missionaria di Gesù di Nazaret: «Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù andò nella Galilea, proclamando il vangelo di Dio [*kerysson to euanghelion*]» (Mc 1,14). In questo caso, mentre l'azione del predicare/annunciare è affidata a *kerysso*, il contenuto della predicazione/annuncio è espresso da *euanghelion*. In altre ricorrenze è il verbo *euanghelizo* a dire in sintesi l'attività di predicazione missionaria.

<sup>31</sup> K. RAHNER – K. LEHMANN, «Kerygma e dogma», in *Mysterium Salutis*, vol. 2, Queriniana, Brescia 1968, pp. 180-181.

Nell'ambito della scuola di Innsbruck richiamata poco sopra, anche per l'altro fratello Rahner, Hugo, grande fautore del filone della teologia kerygmatica cattolica, intesa come «teologia della predicazione», l'attenzione al recupero del *kerygma* nasce quasi come presa di distanza dalla teologia «dogmatica» o «di scuola». Ciò evidenzia la necessità di una sua «mediazione» in vista della predicazione<sup>32</sup>. Per lo stesso autore, *kerygma* allora è «predicazione delle verità divine rivelate secondo quella connessione in cui le ideò e anche predicò la Sapienza divina, e precisamente nel modo con cui la chiesa fin dal principio predicò la rivelazione di Dio»<sup>33</sup>. In sintesi, si può affermare che nella tradizione teologica dell'ultimo secolo la categoria *kerygma* è stata spesso richiamata per invocare il ritorno alla semplice predicazione della «buona notizia» che precede il «sistema». Per quanto attiene alla teologia, poi, l'auspicio di un suo rinnovamento in senso kerygmatico sembrava diretto alla formulazione di una «*theologia cordis*, genuino risultato di ciò che san Tommaso chiama la *connaturalitas ad divina*, quel *donum sapientiae*, che soltanto la preghiera e la vita sanno raggiungere»<sup>34</sup>. In questa prospettiva, il lavoro teologico deve essere inteso sempre come «annuncio-disalvezza»<sup>35</sup>, contrapposto in qualche modo alla prospettiva classica di teologia come «scienza», e radicato nella «consapevolezza di essere sacerdoti *mandati* a bandire un messaggio»<sup>36</sup>.

Queste istanze di una teologia *kerygmatica* in ambito cattolico mantengono ancora una significativa attualità rispetto al nostro contesto. Una teologia che sappia ripartire dal *kerygma*, dall'annuncio «primo» nella vita della chiesa, in grado di far cogliere il vangelo in tutta la sua attualità e la sua forza performatrice della realtà, è ciò di cui c'è bisogno per rilanciare la relazione tra formazione permanente e formazione teologica. Al tempo stesso, non bisogna cedere al fraintendimento che una teologia kerygmatica finisca per essere necessariamente una teologia «semplificata» rispetto a quella più alta, riservata all'insegnamento accademico e alla ricerca. La sfida che si pone dinanzi alla teologia oggi, infatti, è proprio quella di mantenere un rapporto vitale con l'esperienza, senza perdere nulla del suo rigore scientifico. Anzi, la scientificità delle sue argomentazioni deve essere valorizzata come forza critica per la lettura della realtà e l'incoraggiamento di percorsi virtuosi di

<sup>32</sup> H. RAHNER, *Teologia della predicazione*, Morcelliana, Brescia 2015, p. 10.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>36</sup> *Ivi*.

trasformazione<sup>37</sup>. In questo senso, troviamo piena consonanza con A. Cencini, che già alcuni anni fa metteva in risalto nel protagonista della formazione «l'esigenza di *scoprire e dare senso* alla propria *storia*, passata e presente, e alla propria *persona*, in ogni sua componente, al negativo e positivo che son parte d'ogni vita: è il bisogno di verità, di *logos*»<sup>38</sup>. Per lo stesso autore questo bisogno di senso trova nel *logos* della croce una sua risposta «teologica»<sup>39</sup>.

Il *kerygma* inteso come «primo annuncio», infatti, non deve essere inteso come «prologo» o discorso di base del discorso teologico, ma come elemento prioritario che dal di dentro anima tutto il percorso di riflessione. In effetti, anche in *Evangelii gaudium*, che ha dato in qualche modo una spinta decisiva per un rilancio della «nuova evangelizzazione» intesa come ritorno al primo annuncio, il *kerygma* viene presentato con due accentuazioni preminenti. La prima riguarda la dimensione salvifica dell'annuncio che si dispiega nella concretezza esistenziale. La seconda attiene alla esplicitazione trinitaria del *kerygma*. Infatti, così afferma il papa in un passaggio molto noto dell'esortazione: «Sulla bocca del catechista torna sempre a risuonare il primo annuncio: "Gesù Cristo ti ama, ha dato la sua vita per salvarti, e adesso è vivo al tuo fianco ogni giorno, per illuminarti, per rafforzarti, per liberarti"» (EG 164)<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Ancora il documento del 2012 della CTI, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, così precisa: «L'*intellectus fidei* assume varie forme nella vita della chiesa e nella comunità dei credenti, secondo i diversi doni dei fedeli (*lectio divina*, meditazione, predicazione, teologia come scienza, ecc.). Diventa teologia in senso stretto quando il credente intraprende il compito di presentare il contenuto del mistero cristiano in modo razionale e scientifico. La teologia è dunque *scientia Dei* nella misura in cui è partecipazione razionale alla conoscenza che Dio ha di sé e di tutte le cose» (n. 18).

<sup>38</sup> CENCINI, «Formazione permanente e modello dell'integrazione», p. 285.

<sup>39</sup> «In tal senso solo il mistero della croce del Figlio può rispondere a questa esigenza, poiché la croce stessa è stato l'evento più insensato della storia riempito di significato. Per questo essa è la verità della vita e della morte, dell'amore e della sofferenza, e può trasformare il male in bene, l'assurdo in sensato, il fallimento in occasione di crescita, l'impotenza in grazia, la morte in vita. Ma è pur sempre un senso avvolto dal mistero» (*ivi*).

<sup>40</sup> Il senso di questo primato/priorità è così esplicitato: «Quando diciamo che questo annuncio è "il primo", ciò non significa che sta all'inizio e dopo si dimentica o si sostituisce con altri contenuti che lo superano. È il primo in senso qualitativo, perché è l'annuncio *principale*, quello che si deve sempre tornare ad ascoltare in modi diversi e che si deve sempre tornare ad annunciare durante la catechesi in una forma o nell'altra, in tutte le sue tappe e i suoi momenti. Per questo anche il sacerdote, come la chiesa, deve crescere nella coscienza del suo permanente bisogno di essere evangelizzato» (EG 164). Nello stesso contesto, viene poi esplicitata la dimensione trinitaria: «il *kerygma* è trinitario. È il fuoco dello Spirito che si dona sotto forma di lingue e ci fa credere in Gesù Cristo, che con la sua morte e resurrezione ci rivela e ci comunica l'infinita misericordia del Padre» (*ivi*).

Una teologia che sappia tornare costantemente a quel «primo» annuncio si pone come contributo fondamentale e appropriato per una formazione permanente che possa non solo sostenere i presbiteri nella fedeltà alla loro vocazione, ma anche incoraggiare quel percorso di continua conversione in senso missionario di tutta la pastorale.

In questa stessa direzione, anche il *motu proprio* di recente pubblicazione *Ad theologiam promovendam* ha ribadito a chiare lettere l'esigenza del recupero della dimensione «pastorale» della teologia<sup>41</sup>. Una teologia che rimetta al centro il *kerygma*, infatti, sarà in grado di rilanciare in modo fecondo una rinnovata «alleanza» tra teologia e pastorale, in grado di superare quel divorzio che papa Francesco ha stigmatizzato in VG 2, offrendolo come una delle emergenze da affrontare.

## 8. La teologia come esercizio di dialogo<sup>42</sup>

Con una certa evidenza questo passaggio di *Veritatis gaudium* mette in risalto il legame di «dipendenza», non solo genetica, della costituzione da *Evangelii gaudium*. E già in quell'esortazione, nel ribadire la finalità di evangelizzazione, si sottolineava e incoraggiava il compito dialogico della teologia:

Dal momento che non è sufficiente la preoccupazione dell'evangelizzatore di giungere ad ogni persona, e il vangelo si annuncia anche alle culture nel loro insieme, la teologia – non solo la teologia pastorale – in dialogo con altre scienze ed esperienze umane, riveste una notevole importanza per pensare come far giungere la proposta del vangelo alla varietà dei contesti culturali e dei destinatari. La chiesa, impegnata nell'evangelizzazione, apprezza e incoraggia il carisma dei teologi e il loro sforzo nell'investigazione teologica, che promuove il dialogo con il mondo della cultura e della scienza. Faccio appello ai teologi affinché compiano questo servizio come parte della missione salvifica della chiesa. Ma è necessario che, per tale scopo, abbiano a cuore la finalità evangelizzatrice della chiesa e della stessa teologia e non si accontentino di una teologia da tavolino (EG 133).

---

<sup>41</sup> «Si tratta del “timbro” pastorale che la teologia nel suo insieme, e non solo in un suo ambito peculiare, deve assumere: senza contrapporre teoria e pratica, la riflessione teologica è sollecitata a *svilupparsi con un metodo induttivo*, che parta dai diversi contesti e dalle concrete situazioni in cui i popoli sono inseriti, lasciandosi interpellare seriamente dalla realtà, per divenire discernimento dei “segni dei tempi” nell'annuncio dell'evento salvifico del Dio-agape, comunicatosi in Gesù Cristo» (FRANCESCO, *Ad theologiam promovendam*, n. 8).

<sup>42</sup> Riprendo in questo paragrafo alcuni punti già proposti nel mio lavoro già citato «La teologia tra dialogo e *kerygma*», pp. 87-102.

Come si può notare, dunque, il compito dei teologi e della teologia è inquadrato nel preciso orizzonte dell'evangelizzazione, enfatizzando così il tono «missionario» anche della dimensione intellettuale della formazione.

Circa l'interazione tra *kerygma* e dialogo, risulta illuminante un passaggio del discorso che papa Francesco ha tenuto alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale a Posillipo nel 2019<sup>43</sup>.

Anche la relazione tra teologia e contesto esistenziale può essere riscoperta attraverso una dinamica dialogica. Infatti, quello a cui si fa riferimento è un dialogo «nel concreto», performativo, che tende a incidere sulla realtà effettiva e contingente, secondo una prospettiva di trasversalità che supera la classica dicotomia occidentale tra sapere teoretico e prassi. In questo modo, il discorso prettamente «metodologico» della inter- e trans-disciplinarietà<sup>44</sup> può essere inteso come un importante risorsa per superare quel divorzio tra teologia e pastorale (più intra-ecclesiale) o, se si vuole, in una dimensione più aperta al dibattito pubblico, alla frattura – per molti insanabile – tra teologia e prassi. Infatti, «il pensiero dialogico come ragione dialogica si converte sempre inevitabilmente nel pensare dialogico, o meglio dialogante, originariamente in pari con l'esperienza e costantemente proteso alla traduzione esperienziale e pratica del sapere stesso»<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> «Quando nel Proemio della *Veritatis gaudium* si menziona l'approfondimento del *kerygma* e il dialogo come criteri per rinnovare gli studi, si intende dire che essi sono al servizio del cammino di una chiesa che sempre più mette al centro l'evangelizzazione. Non l'apologetica, non i manuali – come abbiamo sentito –: evangelizzare. Al centro c'è l'evangelizzazione, che non vuol dire proselitismo. Nel dialogo con le culture e le religioni, la chiesa annuncia la Buona Notizia di Gesù e la pratica dell'amore evangelico che lui predicava come una sintesi di tutto l'insegnamento della Legge, delle visioni dei Profeti e della volontà del Padre. Il dialogo è anzitutto un metodo di discernimento e di annuncio della parola d'amore che è rivolta ad ogni persona e che nel cuore di ognuno vuole prendere dimora» (FRANCESCO, «La teologia dopo *Veritatis gaudium* nel contesto del Mediterraneo», in S. BONGIOVANNI – S. TANZARELLA (a cura di), *Con tutti i naufraghi della storia. La teologia dopo Veritatis gaudium nel contesto del Mediterraneo*, Il Pozzo di Giacobe, Trapani 2019, p. 222).

<sup>44</sup> «Si sbaglierebbe a porre la questione dialogica solamente sul piano metodologico perché nel momento stesso in cui entriamo nella logica del dialogo questa mostra la sua rilevanza a partire dall'elemento contenutistico che le è proprio; attenzione alla storia e alla parola, alla relazione come all'alterità, sono cardini di un pensiero in cui il contenuto è originariamente in pari con il metodo e in cui i due versanti si coimplicano reciprocamente» (L. SANDONÀ, *Dialogica. Per un pensare teologico tra sintassi trinitaria e questione del pratico*, Città Nuova, Roma 2019, p. 154). Inoltre, «in questo senso l'etico non si dà forse come originario ma rappresenta un portale di accesso delle questioni che nel senso comune investono gli interrogativi degli uomini dell'età secolare, interroganti gli stessi fondamenti della fede e dei saperi teologici» (*ivi*).

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 159.

La dimensione dialogica allora è costitutiva del fare teologia, intesa nel senso classico di esercizio di *intellectus fidei*, in quanto esercizio di una *ratio*, che, come visto, oggi può essere pacificamente intesa come *ratio dia-logica*.

Il dialogo che può essere utile a rafforzare l'alleanza tra teologia e pastorale è chiamato a essere «dialogo profetico». Non a caso, tale espressione, nata proprio nel contesto della riflessione missiologica<sup>46</sup>, rappresenta una sintesi, più che un compromesso, in grado di rilanciare l'urgenza della missione oggi secondo uno stile dialogico, che tenga presente il panorama pluralistico, non solo a livello religioso. Una teologia che attraverso un metodo dialogico non rinunci all'annuncio esplicito del *kerygma* da sé chiede un forte radicamento nella concretezza storica, da sé richiede di essere anche una «teologia contestuale»<sup>47</sup>. Una teologia, cioè, che, ancora una volta, si ponga in ascolto della parola di Dio nella trama concreta dell'esistenza. Questo, ovviamente, va declinato sia a livello ecclesiale generale, sia nel contesto della vita del presbiterio che si rende protagonista di dinamiche di formazione permanente. Per questo motivo, dal punto di vista metodologico, la formazione permanente, alimentata dalla riflessione teologica, è chiamata innanzi tutto all'ascolto, per poi aprirsi al dialogo e così proiettarsi nell'orizzonte dell'annuncio missionario.

In effetti, come ha ricordato papa Francesco, «solo nell'ascolto di questa parola e nell'esperienza dell'amore che essa comunica si può discernere l'attualità del *kerygma*. Il dialogo, così inteso, è una forma di accoglienza»<sup>48</sup>. Tutto ciò si fonda sulla consapevolezza che «il modo in cui viviamo come cristiani – cioè in missione – è quello di vivere costantemente in dialogo e nel discernimento del nostro contesto, correlando tale contesto con la tradizione cristiana più ampia e antica»<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Il riferimento è ovviamente all'opera già citata di BEVANS – SCHROEDER, *Dialogo profetico*.

<sup>47</sup> In questo senso, «l'espressione "teologia contestuale" va compresa qui nel modo più ampio possibile. La teologia contestuale intende, infatti, includere non solo il dialogo con le particolari culture locali e con le persone che appartengono a diversi contesti sociali, ma anche il dialogo con gli altri cristiani in missione e, concretamente, con chi professa altre religioni. [...] Il nostro primo atteggiamento dovrebbe essere quello dell'ascolto, del rispetto, dell'apprendimento e del discernimento» (*ivi*, pp. 102-103).

<sup>48</sup> FRANCESCO, «La teologia dopo *Veritatis gaudium* nel contesto del Mediterraneo», p. 222.

<sup>49</sup> BEVANS – SCHROEDER, *Dialogo profetico*, p. 104.

## 9. Per tentare una conclusione: quale ruolo per la teologia nella formazione permanente?

Giunti al termine di questa riflessione, nella quale abbiamo provato a istruire un possibile rapporto di interazione tra formazione teologica e formazione permanente, si possono trarre alcune considerazioni sintetiche, senza nessuna pretesa di esaustività. La domanda che si pone, in definitiva, è: quale ruolo può giocare la teologia nella promozione o nel rilancio di una cultura della formazione permanente?

Proviamo ad abbozzare delle piste di risposta in modo schematico:

1. Innanzi tutto, la formazione teologica può contribuire al sostenere e incoraggiare la motivazione<sup>50</sup>, fornendo un orizzonte di ispirazione e alimentando la dimensione affettiva e volitiva, fondamentale per ogni percorso formativo e soprattutto per accompagnare e custodire la scelta vocazionale ministeriale.
2. I percorsi di formazione teologica, inoltre, possono aiutare nella lettura critica di sé e del contesto in cui si è inseriti come pastori e ministri. Per fare questo, la teologia, pur se chiamata a rendersi accessibile e aderente all'esperienza, non deve affatto rinunciare al suo rigore argomentativo, da cui deriva anche la sua specificità rispetto agli apporti, pur significativi, degli altri settori.
3. Un'adeguata formazione teologica, ben raccordata con le altre prospettive formative, è indispensabile per proseguire lungo la strada dell'integrazione, fungendo da complemento e, se necessario, da fattore di «riequilibrio» alle altre dimensioni.
4. Un rinnovamento della teologia in senso kerygmatico, esperienziale e dialogico può rappresentare un importante contributo per il rilancio di una «riforma» della prassi ecclesiale in senso sinodale. In questo senso, risulta molto interessante la riflessione avviata in Italia sulla riforma degli studi teologici<sup>51</sup>, che ben si coniuga con quanto auspicato dal sinodo 2023, in merito

<sup>50</sup> È stato fatto notare che «nella crescita della persona mai come in quest'ultimo secolo si è scoperta la complessità della soggettività che richiede un forte investimento e considerazione per le motivazioni personali (dimensione affettiva), tanto più in un contesto di società e religiosità liquida» (DONEI, «Il prete "esposto"», p. 84).

<sup>51</sup> Su questo punto si segnala l'iniziativa dell'Associazione teologica italiana racchiusa nel documento *Per un ripensamento degli studi teologici in Italia*, <https://teologia.it/wp-content/uploads/2021/11/Studi-teologici-in-Italia.pdf>. A questo si collega un interessante dibattito nel contesto della ricerca teologica italiana, come testimoniano alcuni studi significativi tra cui: M. NARDELLO, «L'insegnamento accademico della teologia cattolica in Italia. Problemi e prospettive», in *Rassegna di Teologia* 62(2021), pp. 181-192; e il focus a cura di L. PARIS – A. TONIOLO, «Teologia e scienze religiose. Nodi da sciogliere», in *Studia Patavina* 70(2023)2, pp. 221-311.

a una revisione globale della *Ratio* per la formazione dei presbiteri, in senso sinodale e missionario<sup>52</sup>.

Muovendosi in questo orizzonte, si possono abbozzare anche alcune proposte concrete:

1. Favorire l'integrazione tra percorsi accademici e di formazione permanente. Questo potrà essere fattibile attraverso il coinvolgimento dei docenti delle facoltà teologiche e degli istituti di scienze religiose nella programmazione pastorale di formazione permanente. Inoltre, nella composizione delle *équipe* per la formazione permanente nelle singole diocesi o regioni ecclesiastiche sarà opportuno inserire figure direttamente impegnate nella ricerca teologica.
2. Proporre nei primi anni di ministero dei periodi residenziali, con la possibilità di frequentare le licenze canoniche, favorendo una vita comunitaria presbiterale che si ponga come «transizione» tra il tempo del seminario e il coinvolgimento a tempo pieno nella pastorale diocesana. A tale scopo potrebbe essere utile la «riconversione» di alcune strutture dei nostri seminari non più utilizzate per il calo delle vocazioni. Ovviamente sarà necessario marcare la differenza, per evitare che questo venga percepito come un ritorno al seminario. In questo senso, la specializzazione teologica, oltre a essere considerata un «completamento» del *curriculum* del ministro o un passaggio funzionale in prospettiva di futuri incarichi accademici, dovrebbe essere considerata a pieno titolo una proposta inserita in un più ampio programma di formazione permanente.
3. Valorizzare le possibilità previste da *Veritatis gaudium* circa i percorsi che non conferiscono gradi accademici, ma semplici *diplomi*<sup>53</sup>. Tali percorsi potrebbero offrire corsi che fungano da aggiornamento per i presbiteri già impegnati da tempo nel ministero o comunque non intenzionati a conseguire un grado accademico.
4. Infine, la formazione teologica dovrebbe favorire una maggiore interazione tra la formazione permanente dei presbiteri e le scuole di formazione teologica per operatori pastorali. Sarebbe,

---

<sup>52</sup> «Si richiede una verifica approfondita della formazione al ministero ordinato alla luce della prospettiva della chiesa sinodale missionaria. Ciò implica la revisione della *Ratio fundamentalis* che ne determina il profilo. Raccomandiamo allo stesso tempo di curare la formazione permanente dei presbiteri e dei diaconi in senso sinodale» (*Relazione di sintesi*, n. 11, lett. j).

<sup>53</sup> Cf. l'art. 41 delle *Norme applicative*.

infatti, un elemento contraddittorio nel contesto della prospettiva sinodale far proseguire su binari paralleli i percorsi formativi per le diverse componenti del popolo di Dio. Un'autentica formazione teologica chiamata a conversione missionaria, invece, può fungere da stimolo per una ricomprensione del ministero ordinato nella prospettiva sinodale. Un processo che, ovviamente, deve tenere insieme l'aspetto fondativo e quello esperienziale.



*La formazione permanente dei presbiteri si impone tra le urgenze nell'attuale stagione ecclesiale. L'a. intende approfondire il ruolo che può assumere la formazione teologica nel più ampio contesto dei percorsi di formazione permanente. Per giungere a questo obiettivo, dopo avere chiarito l'orizzonte generale di riferimento, a livello teologico ed ecclesiale, si assume come prospettiva ermeneutica principale quella della conversione in senso missionario di tutta la vita della chiesa, ispirata da Evangelii gaudium. In quest'ottica, vengono presentate quelle caratteristiche che possono aiutare un rinnovamento della teologia per una migliore integrazione nel complesso delle proposte di formazione permanente oggi.*



*The ongoing formation of presbyters stands out among the urgencies in the current ecclesial season. The a. intends to deepen the role that the theological formation can assume in the broader context of ongoing formation paths. To reach this goal, after having clarified the general horizon of reference, at the theological and ecclesial level, the main hermeneutical perspective is taken as that of the conversion in a missionary sense of the whole life of the Church, inspired by Evangelii gaudium. From this perspective, those features that are presented can help a renewal of theology for a better integration into the whole of continuing education proposals today.*

**TEOLOGIA – FORMAZIONE PERMANENTE – MISSIONE – KERYGMA  
– DIALOGO**