

PATH

VOL. 22 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2023/2

Teologi e teologia
nello «spazio» pubblico



PATH

PERIODICUM INTERNATIONALE EDITUM A PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA
00120 Città del Vaticano
ISSN: 2310-4430

CONSILIUM DIRECTIONIS

Mons. Antonio STAGLIANÒ (*Præses*)
Giuseppe Marco SALVATI (*Prælati a secretis*)
Giulio MASPERO (*Camerarius*) – Riccardo FERRI (*Consiliarius*)
Paul O'CALLAGHAN (*Consiliarius*) – Roberto NARDIN (*Consiliarius*)

Epistolæ, manuscripta et libri recensendi
omnia mittenda sunt ad

Pontificia Accademia Teologica
Via del Pellegrino, s.n.c. - 00120 Città del Vaticano
path.segr@gmail.com – www.theologia.va

***Scripta quae mittuntur ut edantur
a duobus leguntur atque inspiciuntur censoribus***

Grafica&Stampa: TIPOGRAFIA GIAMMARIOLI SNC
Via Enrico Fermi, 8/10 – 00044 Frascati (Roma) – Tel. 06.94.20.310
www.tipografiagiammarioli.com – posta@tipografiagiammarioli.com

Logo di copertina: *Cristo ascende al Padre*
(Cappella «Redemptoris Mater», Città del Vaticano)

Teologi e teologia
nello «spazio» pubblico

329-337 *Editorialis:*
Giuseppe Marco SALVATI

STUDIA

339-363 Le radici storico-culturali dell'assenza della teologia nello «spazio pubblico»
Giuseppe LORIZIO

365-381 Un modello evangelico di teologia pubblica: Jürgen Moltmann
Cristiano Massimo PARISI

383-401 La teologia pubblica fra ermeneutica e tradizione. Alcune riflessioni a partire dal contributo di G. Ferretti e D. Tracy
Massimo NARDELLO

403-431 Theology in the Public Sphere: An Orthodox Approach
Stavros YANGAZOGLOU

433-449 La teologia pubblica tra modernità e postmodernità
✦ *Ignazio SANNA*

451-471 Considerazioni epistemologiche sulla valenza pubblica della teologia
Massimo NARO

473-499 Il metodo teologico sinodale per una teologia pubblica
Paolo SCARAFONI - Filomena RIZZO

501-527 La teologia sapienziale «nel» carattere pubblico della teologia
✦ *Antonio STAGLIANÒ*

COLLECTANEA

- 529-549 Dalla contro-storia dei cristiani dualisti al riscatto della storia umana (secoli I-II) tra suggestioni e reazioni al platonismo
Emanuela PRINZIVALLI

VITA ACADEMIAE

- 551-557 Vita Academiae 2022-2023
Riccardo FERRI
- 559-563 Academicorum Opera anno MMXXII edita

RECENSIONES

- 565-568 MARIO FLORIO, *Teologia sacramentaria. Temi e questioni*, Postfazione di Francesco Giacchetta (Gestis Verbisque, 23), Cittadella, Assisi (PG) 2020, 312 pp., € 21,90 (*Roberto Nardin*).
- 569-571 Index totius voluminis 22 (2023)

EDITORIALIS

PATH 22 (2023) 329-337

È noto che la teologia cristiana, pur essendo un'attività che, nel suo sorgere e nel suo svilupparsi, è espressione della vita e del pensiero della comunità ecclesiale, ha però un necessario e naturale collegamento con il tempo, i luoghi, i contesti, le società umane in cui si svolge l'esistenza credenti nel Dio di Gesù Cristo. Questa "osmosi" della teologia con quanto è esterno o apparentemente estraneo all'esperienza immediata e religiosamente segnata del popolo di Dio, in qualche maniera è stata presente, fin dalle origini, nella vita dei cristiani, come lo testimoniano gli stessi libri del Nuovo Testamento. Eppure, in obbedienza allo spirito del Concilio Vaticano II, oggi più che un tempo, tale "osmosi" viene percepita dalla Chiesa e dai teologi come un impegno inderogabile, che deriva dalla stessa identità e missione del popolo di Dio, che è chiamato a essere inserito nella storia con sguardo attento e intelligente nei confronti del presente e del futuro della terra e dei suoi abitanti, con disponibilità permanente a dialogare, vivendo una premurosa condivisione delle croci e delle speranze degli uomini, abbandonando ogni forma di neutralità, con sensibilità verso i gemiti espliciti e/o impliciti presenti all'interno e all'esterno del popolo di Dio. L'andare "oltre" e l'aprirsi al "pubblico" spinge il pensiero teologico al di là dei propri confini tradizionali, costringendolo benevolmente, da una parte, a scoprire i *nuovi luoghi teologici* che la Provvidenza mette a disposizione dell'umanità contemporanea; dall'altra, a cercare nella Parola e nel patrimonio di vita e di pensiero della Chiesa un messaggio che, nella fedeltà al Vangelo, sia capace di illuminare il presente, di farsi "greco con i greci", ossia di diventare comprensibile agli uomini del XXI secolo, raccontando nuovamente la Buona Novella per illuminare l'oggi e contribuire a costruire il futuro del mondo e dei suoi abitanti.

L'attenzione alla dimensione "pubblica" della teologia diventa tanto più urgente e opportuna se si tengono presenti due dati. Anzitutto, una certa assenza della teologia e dei teologi dagli scenari della vita quotidiana e da tanti luoghi significativi e decisivi, nell'ambito culturale e in quello dell'esercizio delle responsabilità e delle professionalità: dalla scena "pubblica", insomma. A molti sembra che la teologia non abbia peso o rilevanza, perché ritenuta un sapere che riguarda esclusivamente i credenti, quindi relativo a un'esperienza privata. Non è difficile vedere in questa opinione una pesante eredità dell'illuminismo, che ha condotto a rinchiodare la vita di fede dentro i confini – privati – degli individui e della loro coscienza o dentro quelli – pubblici – dei luoghi di culto. Oppure si ritiene che la teologia sia portatrice di una visione eccessivamente condizionata da pregiudizi religiosi e/o culturali, per cui è radicalmente inadatta ad avvicinarsi in modo oggettivo ai problemi, a proporre soluzioni accettabili al di fuori dei "confini" ecclesiali, a esprimersi su temi spiccatamente "laici" (economia, scienza, diritto...); al massimo, secondo questa opinione, potrebbe offrire una parola che riguardi alcuni temi specifici (inizio/fine vita, ecologia, educazione...).

Il secondo dato che giustifica la sollecitudine verso la dimensione *pubblica* deriva dallo stesso statuto ontologico o dall'identità della teologia. In quanto *intellectus fidei*, essa si configura quale pensiero critico del rivelarsi di Dio nella storia, che ha un carattere pubblico (non nascosto/aperto a tutti) ed è fondamento di una relazione che coinvolge l'uomo quale soggetto che, grazie alla fede, pubblicamente, insieme a quelli che fanno la sua stessa esperienza, attesta il proprio accogliere Dio e affidarsi a lui. Inoltre, tale rivelarsi di Dio, permette agli uomini che lo accolgono, una pubblica confessione delle verità che Dio stesso rende note e che fanno da fondamento di una pubblica presenza nella storia con alcune "sensibilità" speciali. In quanto *intellectus spei*, poi, la teologia è pensiero critico della speranza che anima l'esperienza dei credenti; sia della speranza quale dono di Dio (virtù teologale) che infonde la certezza del realizzarsi del "sogno" di Dio sulla storia; sia della speranza che connota il pensiero e la prassi dei credenti e che infonde in loro il coraggio del futuro, l'audacia della denuncia, la forza di proporre sempre nuovi inizi. La teologia è scuola dove si apprende la speranza e ci si allena a declinarla *qui e ora*, sia nel concreto e nello specifico dell'esistere, sia in ordine alle fondamentali e universali finalità della vita. In quanto *intellectus*

amoris, la teologia è riflessione che aiuta a prendere coscienza dell'iniziativa pubblica del Dio trino (rivelazione) che, essendo in sé amore/dono, amore/accoglienza, amore/comunione, ha dato liberamente corso a una storia di amore (creazione, alleanza, incarnazione, mistero pasquale, comunione con Dio) e viene a indicarci l'amore quale fondamento e fine dell'esistenza della e nella storia. Anche la carità/amore di Dio e dei credenti non è un fatto privato, ma pubblico, per cui la teologia deve statutariamente aprire e coltivare un dialogo con la storia. Infine, la teologia è attività di una comunità (la Chiesa) che vive *nel* mondo, condividendone gioie e speranza. Mentre la "missione" porta la Parola al mondo, la teologia – invece – porta il mondo alla Parola, nel senso che, alla sua luce, riflette sulle domande antiche e nuove che la storia propone; e da essa si apprende la capacità di accogliere i semi di verità presenti in una storia da frequentare con più amore, più attenzione, più libertà di mente. Il dialogo e il confronto costruttivo appaiono sempre più necessari, per non ridurre l'attività teologica a vuoto e sterile autocompiacimento culturale.

Quali sono, però, i modi concreti di realizzazione di questa *dimensione pubblica*? Quali i parametri di un suo corretto esercizio? Quali i limiti e i pericoli da evitare? Com'è stata pensata dai teologi che già se ne sono interessati? A questi temi è dedicato il presente fascicolo della rivista «Path», in cui anzitutto si pone attenzione alle *cause dell'assenza* della teologia dalla scena pubblica. A questo tema è dedicato l'articolo del Prof. GIUSEPPE LORIZIO: *Le radici storico-culturali dell'assenza della teologia nello «spazio pubblico»*. L'autore ricorda che, in quanto «contemplazione del mistero», il sapere teologico ha una naturale dimensione di incomunicabilità, che inevitabilmente lo espone al rischio di un certo isolamento; talvolta, poi, patisce una certa marginalità anche all'interno della Chiesa. Impegnandosi a evitare ogni «cattura ecclesiastica» e alcune forme di clericalismo di cui la teologia soffre, superando una certa «autoreferenzialità del sapere teologico, che compromette radicalmente la sua comunicazione e naturalmente il dialogo e il doveroso confronto con altre forme di conoscenza strutturata presenti nell'areopago contemporaneo», si potrà meglio mettere in atto la sua dimensione "pubblica", che deriva dalla «duplice, reciproca, appartenenza della teologia alla Chiesa e al mondo (alla città) e della Chiesa e del mondo alla teologia». Quest'ultimo aspetto, poi, sollecita l'elaborazione di una «nuova» teologia politica, che ponga attenzione alla «*polis* con le sue angosce e le sue risorse».

Nel contributo intitolato *La teologia pubblica tra modernità e postmodernità*, Mons. IGNAZIO SANNA riflette sul contesto culturale generale in cui si inserisce l'esigenza, da una parte, di portare la teologia oltre i luoghi accademici; dall'altra, di operare un discernimento delle attese e dei bisogni e un servizio all'umanità contemporanea. Studio e annuncio, riflessione e pastorale devono essere uniti; il dogma deve farsi *kerygma* che consenta all'uomo del nostro tempo un incontro con Cristo salvatore. Dopo una lucida e matura descrizione delle principali caratteristiche della modernità e della postmodernità, l'articolo si sofferma sul contributo di papa Francesco alla teologia pubblica; esso si fonda sul Vaticano II, che non solo ha voluto superare il divorzio tra teologia e pastorale, tra fede e vita, ma ha anche messo in risalto il reciproco e fecondo rapporto tra Chiesa e mondo. Tanto la *Gaudium et spes*, quanto l'*Evangelii gaudium* hanno richiamato l'apporto di senso che i cristiani offrono alla storia, nonché l'impegno ad annunciare il *kerygma* agli uomini contemporanei. Papa Francesco pensa la teologia come itinerario che parte dal concreto del vivere, dalle periferie e dalle frontiere esistenziali e che si sforza di tenere insieme ortodossia e ortoprassi. Chiesa «in uscita», Chiesa «ospedale da campo», Dio misericordia sono alcune delle cifre linguistiche che, a dire di papa Bergoglio, devono animare in modo speciale la teologia, al fine di contribuire al «progetto di fraternità cristiana e universale, che invero e realizza il piano di figliolanza divina».

Seguono tre contributi destinati a presentare alcune proposte concrete relative al carattere pubblico della teologia e alcune sensibilità maturate all'interno della comunità cristiana, ortodossa, cattolica e protestante. Il Prof. MASSIMO NARDELLO scrive su *La teologia pubblica fra ermeneutica e tradizione. Alcune riflessioni a partire dal contributo di G. Ferretti e D. Tracy*. Egli mette a confronto il pensiero dell'italiano Prof. Giovanni Ferretti e quello dello statunitense Prof. David Tracy, entrambi cattolici, per evidenziare il modo in cui questi autori «fondano la capacità del pensiero teologico di abitare il contesto secolare». Andando oltre l'opinione di chi esclude qualsiasi ruolo pubblico della teologia, Ferretti ritiene che essa contribuisca ad allargare i confini della ragione, spingendola oltre i limiti della dimensione analitica, «per aiutare ogni persona a non smarrire la domanda sul senso dell'esistenza e sull'etica che questa esige». La radice di questa capacità della teologia è costituita dalla rivelazione, che è dono per tutti, rispetto al quale il pensiero credente deve svolgere

un impegno di “mediazione ermeneutica”, che consenta «agli umani che sono aperti alla verità di poterla riconoscere e accogliere». A sua volta, David Tracy ritiene che ogni forma di teologia sia portatrice di una rilevanza pubblica. Ciò perché «essa richiama l’attenzione di ogni persona agli interrogativi più profondi dell’esistenza umana, quelli relativi al significato della vita e alla possibilità di darle un fondamento affidabile». A tal fine, la teologia deve proporre le proprie conclusioni in un modo che sia «comprensibile e accettabile per chiunque». In altri termini, deve mostrare in modo convincente che quanto afferma corrisponde alla verità. Inoltre, deve mantenere «correlazione critica tra le sollecitazioni presenti all’interno della situazione culturale e quelle che derivano dalla tradizione religiosa» e interagire con gli interrogativi esistenziali e «con le pretese di verità presenti in una determinata situazione culturale». La riflessione si conclude con una valutazione critica due autori esaminati: essi sono simili nell’intendere la teologia quale mediazione ermeneutica, ma forse offuscano «il carattere ecclesiale del cristianesimo e la destinazione ecclesiale della teologia». Ciò porta a concludere, «che l’ermeneutica può auspicabilmente diventare un aspetto del metodo teologico, ma non qualcosa che lo determina integralmente. La teologia, soprattutto nella sua destinazione ecclesiale, ha delle esigenze intrinseche di normatività che richiedono criteri ulteriori rispetto a quelli interpretativi».

Il Prof. STAVROS YANGAZOGLU, nel saggio dal titolo *Theology in the Public Sphere: An Orthodox Approach*, fa anzitutto notare che il rapporto tra teologia e cultura è antinomico e dialettico: la cultura ha contribuito a elaborare la teologia, mentre quest’ultima, pur essendo espressione di una comunità che cammina verso l’*eschaton*, ha in qualche modo influenzato la storia, la società, la politica, il sapere diffuso. Il rischio di questo rapporto è quello di un’identificazione tra la Chiesa e la comunità locale o di un’«introversione confessionale». La postmodernità, con la sua disponibilità al pluralismo e al multiculturalismo, sembra favorire un ritorno della religione nella sfera pubblica, per esercitare un ruolo di “ispirazione”. Si deve però ricordare che ormai «la sfera pubblica è estesa al cyberspazio ed è ora mediata dalle società piattaforma», quindi si trova di fronte a un «campo sociale più ampio», che «riguarda soprattutto la consultazione pubblica informale e libera e la comunicazione per tutti» e si configura come «traduzione dei significati e dei valori della teologia cristiana». «I cristiani sono chiamati [...] a partecipare alla vita socia-

le, al dibattito pubblico e alla cultura con opere che mostrino nella pratica cosa significa appartenere alla Chiesa». L'autore segnala, inoltre, che è necessario superare senza timore un certo ritardo del mondo ortodosso a comprendere il pluralismo e il rapporto della Chiesa e della teologia con la sfera pubblica, senza subordinazione, senza nostalgia, al fine di «partecipare in modo fruttuoso e creativo alla visione ecumenica di una trasformazione pacifica del mondo e della cultura» del nostro tempo. È necessario che l'ortodossia vada oltre «l'atteggiamento difensivo e distante nei confronti della modernità e trascenda gli schemi premoderni di comprensione dell'uomo e del mondo». Sarà opportuno porre attenzione al discorso sui diritti umani, a quello sulla persona; riferendosi al contesto greco, segnala l'opportunità di ripensare l'impegno dell'educazione religiosa nelle scuole, nelle quali «il curriculum di educazione religiosa, anche quello confessionale, deve essere sviluppato all'interno di un quadro di valori stabili come la *democrazia*, la *giustizia sociale*, la *cittadinanza attiva del mondo* e, naturalmente, i *diritti umani*».

Il Prof. CRISTIANO MASSIMO PARISI presenta *Un modello evangelico di teologia pubblica: Jürgen Moltmann*. Il teologo riformato afferma che il pensiero credente è, «a motivo del suo stesso oggetto, *theologia publica*, un riflettere teologico che s'intromette nelle faccende pubbliche della società, riflette sul bene comune alla luce cristiana della speranza del regno di Dio». Ne discende che quella cristiana è teologia pubblica «nella sua responsabilità politica, perché si schiera a favore dei poveri e degli esclusi della società». La rilevanza pubblica chiama la teologia a fare riferimento «allo sviluppo del mondo scientifico e tecnico, al superamento della religione nell'età moderna, alla convinzione scientifica di poter trasformare gli esseri umani in creature immortali, sotto forma di robot intelligenti, fino alle questioni ecologiche». Come quello di Dio con il mondo, anche quello della teologia con l'uomo contemporaneo è un rapporto di carattere aperto, pericoretico, dialogante. Ciò significa, tra l'altro, offrire un importante contributo per la cura della casa comune e «ri-scoprire il senso relazionale della vita e del nostro essere nel mondo», e rafforzare l'amore per la vita.

Gli ultimi tre contributi sono dedicati ad alcune modalità e prospettive nelle quali può essere messa in atto la dimensione pubblica della teologia. Mons. ANTONIO STAGLIANÒ, Presidente della «Pontificia Academia Theologica», nell'articolo dal titolo *La teologia sapienziale «nel» carattere pubblico della teologia*, anzitutto ricorda che la fede è un "sapere" dona-

to all'uomo con la rivelazione, da valorizzare ed esprimere sempre meglio nella sua originalità e nella sua capacità di sintonizzarsi con le domande, le attese, le conquiste culturali di ogni tempo. Essa è «un sapere, sicuramente intellettuale, cognitivo, ma di più è un *sàpere* che è un nuovo sapore di vita». Rispetto ad esso, la teologia è mediazione critica, che «si colloca al di là della cesura moderna che oppone credere e sapere»; suo compito, ai nostri giorni, è «trovare un nuovo linguaggio», entrando in dialogo con le scienze, cercando «nuove analogie per dire il Vangelo di Dio», o anche «offrire quella mediazione critica della fede che possa interessare lo scienziato teorico della realtà nel suo lavoro di elaborazione di modelli euristici sulla realtà» e aiutarlo ad avanzare nella conoscenza di quest'ultima. In particolare, il dialogo con la scienza fisica può diventare uno dei modi privilegiati per realizzare la dimensione pubblica della teologia, per testimoniare che la fede non blocca, ma amplia i confini della ragione. Occorre stabilire una circolarità virtuosa tra fede cristiana e ragione, che giovi all'una e all'altra: «I vantaggi per la fede sono indiscutibili, perché essa viene immunizzata dalla tentazione sempre latente di cadere nella magia o scadere in superstizione. Quelli per la ragione lo sono altrettanto, perché è aiutata ad autocomprendersi come ragione aperta e non "curvata in sé", capace di un atteggiamento di meraviglia rispetto all'essere che appare nella sua totalità, senza riduzionismi di sorta». Di più: alimentare una cultura dell'incontro e del dialogo è il compito proprio della teologia pubblica; essa deve contribuire a superare le «fratture moderne di Vangelo e vita, verità e storia, fede e cultura, libertà e legami, giustizia e affetti», proponendosi quale *sapienza spirituale* che favorisce la scoperta o riscoperta della Buona Novella e «non si affanna a "prendere le misure" del mistero di Dio, ma si lascia sorprendere dal suo amore senza misura». L'articolo si conclude con un invito a creare «cenacoli teologici», in contesti non accademici che aiutino a «pensare la fede» al fine di viverla in modo maturo e consapevole, ossia in modo intelligente e senza mai separarla dalla carità.

Il Prof. MASSIMO NARO propone alcune *Considerazioni epistemologiche sulla valenza pubblica della teologia*. Anzitutto rileva che «i Padri antichi sapevano che la teologia, in quanto pensiero credente, non può che essere elaborata per il bene del popolo ecclesiale, cioè per aiutarlo a maturare una lucida e avvertita autoconsapevolezza e per orientarne la prassi pastorale. Questa comprensione ecclesiale della portata pubblica della

teologia ancora ai nostri giorni può aiutare a evitare di farne un'attività privata». Aggiunge che, partendo da quanto afferma al n. 46 la *Gaudium et spes*, la teologia deve farsi «interprete – *sub evangelii luce* – del vissuto storico, pertanto mondanamente situato e culturalmente connotato, dei battezzati che formano la comunità ecclesiale». Già nel secolo scorso e in quello attuale, i teologi hanno fatto alcuni tentativi «di allargare la platea dei propri interlocutori e, soprattutto, di affrontare con serietà (auto) critica il tema del rapporto tra cristianesimo ecclesiale e modernità/modernizzazione». La connotazione “pubblica” della teologia è paradossalmente garantita anzitutto dalla rilevanza che ha, in ordine al teologare, la *fides qua* del teologo, che esercita *hic et nunc* il proprio impegno in un contesto specifico, ma pur sempre in quell'orizzonte comune che è la fede ecclesiale. «L'oggettività soggettuale [...] consiste appunto nell'attitudine a stare in bilico lungo il crinale di versanti disparati: la condivisione della fede ecclesiale, l'esperienza personale e il confronto con una ribalta più vasta del proprio sé e financo della comunità credente. Questa oggettività soggettuale [...] è la fondamentale propensione pubblica della teologia». Un'ulteriore maniera di realizzare la dimensione pubblica consiste nel «raccolgere le provocazioni, cogliere le opportunità» offerte da intellettuali che, pur partendo da discipline diverse dalla teologia, di fatto sollecitano un dialogo pensante su temi di comune interesse.

Infine, la Prof.ssa FILOMENA RIZZO e il Prof. PAOLO SCARAFONI, nell'articolo dal titolo *Il metodo teologico sinodale per una teologia pubblica*, evidenziano che quest'ultima «riconosce e valorizza la pluralità, e combatte l'individualismo e il settarismo, alla ricerca di soluzioni vere per tutti», così come la salvaguarda dalle «derive ideologiche e politiche». Essa costituisce un frutto del Concilio Vaticano II e del suo «sforzo di formulare la verità sull'uomo», che ha suscitato una rinnovata visione ecclesiologicala e una più chiara coscienza della responsabilità di tutti i battezzati nell'edificazione della comunità credente, nella testimonianza del Vangelo, nell'esercizio della responsabilità nella storia. Una modalità specifica per favorire il realizzarsi di questa dimensione pubblica sarà la diffusione del lavoro teologico al di fuori dei luoghi accademici: “reti”, “laboratori”, nuove *domus ecclesiae*, spazi di scambio del sapere. È necessario che «il ministero stesso dei teologi sia svolto sinodalmente, in modo comunitario e collegiale», superando gli astrattismi, ponendo attenzione alla realtà, alimentando la solidarietà, senza per questo «rinunciare ai princi-

pi fondamentali epistemologici del pensare teologico che la costituiscono come scienza propria».

Il fascicolo è chiuso da un articolo della Prof.ssa EMANUELA PRINZIVALLI, che riprende la *lectio magistralis* tenuta presso l'Istituto Patristico «Augustinianum» (Roma), il 16 febbraio 2023, in occasione della sua nomina a Socio Ordinario della «Pontificia Academia Theologica». La riflessione proposta è intitolata *Dalla contro-storia dei cristiani dualisti al riscatto della storia umana (secoli I-II) tra suggestioni e reazioni al platonismo*. Lo studio prende in considerazione alcuni dei «protagonisti del primo drammatico confronto tra diverse linee di tradizione, cioè quello dei movimenti cristiani dualisti con gli autori cristiani asiatici», per riflettere sul tema del millenarismo che, «in varie forme, più o meno radicali o rivoluzionarie, o spiritualizzate è tuttora presente», ci mettono al cospetto di una storia «al cui fondo c'è il problema dei problemi, condiviso da tutti i seguaci di Gesù Cristo senzienti e pensanti, quello del male di vivere, della sofferenza dell'innocente, del desiderio che «esista un Dio e che sia buono» (Simone Lenzi).

GIUSEPPE MARCO SALVATI
Prelato Segretario

LE RADICI STORICO-CULTURALI DELL'ASSENZA DELLA TEOLOGIA NELLO «SPAZIO PUBBLICO»

GIUSEPPE LORIZIO

PATH 22 (2023) 339-363

1. Preliminari

A fasi alterne fa capolino nel dibattito teologico la tematica dell'assenza della teologia dall'areopago culturale contemporaneo. Anni addietro si parlava di «esilio» del sapere teologico con grande rammarico degli addetti ai lavori e in funzione direttamente proporzionale alla frustrazione accumulata in quanti fra loro avrebbero aspirato a ben altri riconoscimenti (anche di tipo economico), dimenticando che il sapere di cui si occupano è, e tale deve rimanere a modesto parere di chi scrive, «scientia magis speculativa quam practica», secondo l'illuminante lezione dell'Agostino.¹

La contemplazione del mistero è, quindi, il fine ultimo del sapere teologico, che, in quanto tale, è chiamato anche a vestire i panni dell'incomunicabilità. Mi ha sempre particolarmente colpito una suggestiva osservazione di René Guénon, il quale, a fronte di uno sviluppo meramente materiale della civiltà moderna, rivendicava (con modalità per molti aspetti non condivisibili) il senso della ricerca intellettuale e spirituale:

¹ «Sed contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine; ut moralis de actibus hominum, et aedificativa de aedificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cuius magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa» (THOMAE AQUINATIS, *S. Tb.* I,1,4 sed contra).

Intendiamo qui parlare della vera e pura intellettualità, che si potrebbe anche chiamare spiritualità, e ci rifiutiamo di dare questo nome a ciò a cui si sono specialmente applicati i moderni: la cultura delle scienze sperimentali, in vista delle applicazioni pratiche alle quali esse sono suscettibili di dar luogo. Un solo esempio potrebbe permettere di misurare la portata di tale regresso: la *Somma teologica* di san Tommaso d'Aquino era, al suo tempo, un manuale a uso degli studenti: dove sono oggi gli studenti in grado di approfondirla e assimilarla?²

L'oggi di quella che possiamo denominare la «cultura diffusa» confligge radicalmente con una tale concezione della teologia, in quanto caratterizzato dal funzionalismo, per cui un sapere che non serve va decisamente accantonato e chi avesse la pretesa di coltivarlo guardato con sospetto. Così anche la società in cui viviamo è segnata dall'anelito alla comunicazione in tutti i modi e ad ogni costo, e anche per questo motivo non è raro né irrilevante il disagio del teologo, che avverte la fatica e la difficoltà di affrontare tematiche quali Dio, la vita eterna, Cristo, lo Spirito, il soprannaturale, la Chiesa, il sacramento... ponendole al riparo dalle banalizzazioni cui l'universo mediatico costringe i suoi attori.

Paradossalmente sono altresì convinto che ciò di cui il nostro contesto culturale, ecclesiale, accademico e comunicativo ha maggiormente bisogno è proprio quello che tende sistematicamente e pregiudizialmente a escludere: quello che ci manca è ciò di cui abbiamo davvero bisogno, vogliamo ammetterlo o no. E ci manca un sapere non funzionale e non prevalentemente comunicativo, cioè una scienza radicalmente contemplativa. Ed è con questa convinzione che in diverse occasioni mi sono occupato del ruolo pubblico della disciplina a cui mi dedico da ormai quasi mezzo secolo e accolgo l'invito a tornare sull'argomento per raccogliere riflessioni già svolte e ulteriormente svilupparle.

Preliminarmente intenderei prendere le distanze da una duplice modalità di interpretare l'esilio della teologia dal dibattito pubblico. In primo luogo, si avverte spesso nei nostri ambienti la tendenza a puntare il dito contro la cosiddetta «secolarizzazione», che, come Fidel Castro diceva della globalizzazione, è ineluttabile al pari della legge di gravità, ma aggiungeva che, se non la si può contrastare, non bisogna rinunciare a «governarla». In questo senso un'autentica teologia incrocia la secola-

² R. GUÉNON, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano 1975, 15.

rizzazione e offre criteri e strumenti per correttamente interpretarla e viverla alla luce del Vangelo.

Una seconda modalità si esprime attraverso una radicale autocritica dei teologi, non priva di un certo masochismo: il fatto che siamo in esilio è solo colpa nostra, perché non sappiamo comunicare i risultati delle nostre fatiche, non sappiamo dialogare e spesso usiamo un linguaggio incomprensibile e ci occupiamo di questioni di scarsa rilevanza pubblica. Preoccupazioni analoghe si possono facilmente rinvenire nelle frecciate che lo stesso papa Francesco rivolge ai teologi, citando, ad esempio, un famoso colloquio del patriarca Atenagora con Olivier Clément (1972), dove il patriarca smentisce di aver mai detto di voler annegare tutti i teologi nel Bosforo, mentre avrebbe «soltanto proposto di radunare tutti i teologi su di un'isola. Con molto champagne e caviale!». Il che potrebbe anche non dispiacermi affatto e credo che potrei trovare qualche collega disposto a seguirmi nell'isola beata. A parte la *boutade*: anonimato, sfratto, isolamento sarebbero secondo queste pro-vocazioni il destino di noi teologi e quello della teologia. Ci rassegniamo o assumiamo queste situazioni come opportunità?

La marginalità che la fede e il sapere che da essa sgorga è chiamata a vivere può paradossalmente contribuire a dissolvere la paura in particolare di una deriva ideologica della teologia, ma anche non può non risultare istruttiva per la comunità credente, chiamata all'abbandono di atteggiamenti imperialistici e trionfalistici, dovendo appunto coltivare la coscienza della propria marginalità a partire dalla quale sempre di nuovo annunciare la Parola che salva. Ma tale coscienza può anche, a mio avviso, offrire alla teologia validi motivi e preziose occasioni per uscire dalla propria autoreferenzialità.

La riflessione sui mutamenti culturali in atto, che di volta in volta cerchiamo di proporre, non potrà che risultare, in ultima analisi, provvisoria e ipotetica, dato *a)* il carattere estremamente frammentario e frammentato del quadro culturale in cui il nostro tentativo volente o nolente si inserisce; *b)* la velocità dei processi che l'areopago mediatico contemporaneo ospita e promuove; *c)* il limite derivante dalla prospettiva adottata e naturalmente dagli strumenti utilizzati per descrivere la situazione, ma anche per delineare un minimo di progettualità culturale a partire dalla stessa analisi e lasciandosi da essa interpellare e provocare. Un

elemento di riflessione, che non si può eludere a costo di risultare superficiali, è dato dalla presa di coscienza della marginalità del nostro punto di vista rispetto all'inquietante fenomeno della globalizzazione³ e alle sfide di cui essa è portatrice. Si tratta di alcune forme di marginalità, ovvero di altrettante dimensioni della periferia teologica che siamo chiamati ad abitare.

2. Periferia credente ed ecclesiale

Nel suo esilio dall'agorà la teologia condivide in pieno le sorti della fede e ciò, nonostante l'attenzione al sacro e all'esperienza religiosa propria della neo-post-modernità. Rilevanti ricerche a carattere sociologico, teologico e filosofico hanno rilevato, da un lato, l'incerta fede dei cattolici italiani e, dall'altro, la «scomparsa della fede» dall'attuale contesto culturale.⁴

Credo che la domanda relativa al ritorno del sacro debba interpellarci al di là della contrapposizione, tra fede e religione, perché penso che

³ «Con il termine “globalizzazione” si fa riferimento al rapido sviluppo nel campo della tecnologia delle comunicazioni e alla concomitante crescita nella trasmissione delle conoscenze e delle informazioni, che permette di raggiungere facilmente anche le aree più remote del mondo, ponendo virtualmente fine alla comunità isolata» (S. FERRARI, *Autodisciplina delle religioni*, in «Il Regno Attualità» 45 [2000] 136-140). Sul tema della «globalizzazione» cf. M. FEATHERSTORE, *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, London 1990; P. BEYER, *Religion and Globalization*, Sage, London 1994; M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL (edd.), *Quale globalizzazione? L'«uomo planetario» alle soglie della mondialità*, LAS, Roma 2000. Abbiamo, grazie alla copiosa letteratura in proposito, tutti gli elementi per descrivere, senza alcuna pretesa definitoria, la globalizzazione secondo i suoi elementi costitutivi e strutturali: si tratta *a)* di un processo di espansione-estensione *b)* verso il mondo intero *c)* dell'economia capitalistica *d)* attraverso le potenzialità delle nuove forme comunicative (ad esempio, rete informatica). Tale descrizione ci sembra molto condivisa e trova una sua espressione sintetica nella definizione che Emanuele Severino ha adottato della globalizzazione: «Estensione all'intero pianeta dell'economia capitalistica nel suo strutturarsi secondo le potenzialità della rete telematico-informatica» (E. SEVERINO, *Globalizzazione e tradizione*, in *Filosofia (e critica della) globalizzazione*, in «MicroMega» 5 [2001] 108).

⁴ Cf. R. CIPRIANI, *La fede incerta degli italiani. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, Franco Angeli, Milano 2020; F. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede*, il Mulino, Bologna 1996; ID., *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, il Mulino, Bologna 2020; B. SALVARANI, *Senza Chiesa e senza Dio. Presente e futuro dell'Occidente post-cristiano*, Laterza, Roma - Bari 2023; A. FABRIS, *La fede scomparsa. Cristianesimo e problema del credere*, Morcelliana, Brescia 2023.

ormai, una volta passati i tempi della teologia dialettica e anche della teologia della secolarizzazione, le quali su questa contrapposizione hanno giocato molto, mi sembra sia possibile un'inclusione di questi due termini, è mia opinione che ci sia oggi la possibilità di pensare la religiosità e la religione senza continuare a demonizzare l'aspetto della cosiddetta religiosità «naturale», che talvolta viene assunta come un elemento negativo rispetto a quello che sarebbe, invece, l'annuncio della fede nel Cristo Signore morto e risorto, la quale comunque non si può far coincidere con la dimensione sacrale dell'esistenza *tout court*. Si tratterebbe, quindi, di osare una sorta di riflessione nella quale l'elemento religioso e la domanda religiosa risultino significativi per l'educazione alla fede e l'evangelizzazione stessa.

Tempo fa, uno dei seminari organizzati dal Servizio nazionale per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana, ha inteso riflettere sul tema della religiosità popolare e delle devozioni, col risultato di invitare anche a superare l'idea, cui spesso e volentieri proprio i teologi e i pastori più avvertiti soggiacciono, di dover a tutti i costi "purificare" queste forme di tradizione, ritenute, in maniera grossolana, pure e semplici espressioni della cosiddetta «religiosità naturale», antagonisticamente e dialetticamente contrapposta alla fede autentica. Il lavoro di comprensione che viene richiesto penso non possa comunque fare a meno di offrire elementi e criteri per un autentico discernimento, sempre più difficile in quanto i confini del sacro e del santo non sono così facilmente percepibili e al loro interno non sempre ogni forma di sacralità è espressione di una religiosità deviata e deviante. In questo risulta decisivo il lavoro teologico. Da questo punto di vista sembra davvero interessante l'annotazione che veniva anche documentata statisticamente⁵, relativa alla crisi della religione istituzionale, per cui sembra esserci più religiosità al di fuori dell'ambito istituzionale cattolico religioso che non al di dentro dell'orto parrocchiale e cattolico.

Allora il problema, come si nota, è anche pastorale e viene a provocare la nostra prassi ecclesiale, oltre che la nostra riflessione. Di che sorta di religiosità si tratta? Si tratta soltanto di religiosità alternative? Dalle analisi sociologiche risulterebbe che poi tutto sommato il buon senso, per certi versi, prevale: per esempio, non è così rilevante da un punto di vista

⁵ Cf. R. CIPRIANI (ed.), *La religiosità a Roma*, Bulzoni, Roma 1997.

numerico l'adesione degli italiani a sette e nuovi culti, pratiche esoteriche e simili e tuttavia, pur non essendo il dato numericamente rilevante, mi pare che dobbiamo in qualche modo lasciarci provocare da questo fenomeno, per poter serenamente riflettere sulle "nuove" forme del sacro, che sembrano, comunque, prevalere e venire a contestare il tema della secolarizzazione o invadenza della secolarizzazione, nonostante le derive secolaristiche. Insomma, il cosiddetto «ritorno del sacro» richiede un attento e rigoroso discernimento appunto teologico, non facilmente delegabile ed eludibile. La stessa città e lo stesso villaggio globale, nonché le comunità cristiane, credo possano ampiamente giovarsene.

Mi preme sottolineare, poi, un elemento ulteriore di riflessione in un contesto ecclesiale particolarmente attento alla teologia del popolo quale il presente. Al di là della prospettiva propriamente teologica, mi sta a cuore evidenziare l'infrastruttura filosofica dell'idea di popolo quale categoria "mitica", così come l'ha espressa papa Francesco nell'intervista rilasciata a Dominique Wolton e riportata in un libro edito in Italia nel 2017:

C'è un pensatore che lei dovrebbe leggere: Rodolfo Kusch, un tedesco che viveva nel nordovest dell'Argentina, un bravissimo filosofo e antropologo. Lui ha fatto capire una cosa: che la parola «popolo» non è una parola logica. È una parola mitica. Non si può parlare di popolo logicamente, perché sarebbe fare unicamente una descrizione. Per capire un popolo, capire quali sono i valori di questo popolo, bisogna entrare nello spirito, nel cuore, nel lavoro, nella storia e nel mito della sua tradizione. Questo punto è veramente alla base della teologia detta «del popolo». Vale a dire andare con il popolo, vedere come si esprime. Questa distinzione è importante. Il popolo non è una categoria logica, è una categoria mitica.⁶

Interessante potrebbe essere per noi rilevare il fatto che il pensatore di riferimento del Papa si ispiri a sua volta al pensiero heideggeriano, criticamente assunto nella distinzione fra «essere» e «stare», «abitare», qualificando con la prima categoria la visione razionalista e dominante dell'uomo occidentale e con la seconda la visione degli indigeni latinoamericani, che vivrebbero in armonia con la natura che li circon-

⁶ PAPA FRANCESCO - D. WOLTON, *Dio è un poeta. Un dialogo inedito sulla politica e la società*, Rizzoli, Milano 2017 (ed. dig.).

da e animati, appunto, da un orizzonte mitologico.⁷ Ancora una volta è il pensiero europeo, attraverso uno dei suoi “stregoni” a ispirare la riflessione latino-americana, così come è avvenuto per la teologia della liberazione, che nei suoi principali esponenti ha assunto la teologia politica di Johann Baptist Metz.

Accanto all'esempio della «religiosità popolare», un ulteriore campo nel quale il discernimento teologico sembra ineludibile, mentre troppo di frequente viene di fatto eluso anche dagli operatori pastorali, è quello dell'immagine di Dio colta, per esempio, in rapporto alla domanda religiosa dei giovani. Di tanto in tanto fa capolino nei *media* la notizia secondo cui il numero dei giovani che si connettono a Internet per «cercare Dio» è decisamente elevato. Un esperimento promosso dall'Osservatorio sui diritti dei minori, ha rilevato anche che

fra sicurezze e incertezze sull'esistenza di Dio è emersa forte l'esigenza dei dialoganti di trovare nel mistero quelle certezze che la contemporaneità socio-politica non offre. [...] Da rilevare una commistione fra sacro e profano resa intelligibile dalla stragrande maggioranza degli intervistati con argomentazioni a sfondo magico-miracolistico nel tentativo di esorcizzare le paure incombenti di una guerra che al momento sembra non trovare sbocchi per una rapida conclusione.⁸

La marginalità credente che caratterizza il sapere teologico si accompagna a una marginalizzazione ecclesiale, che assume le forme di una vera e propria diffidenza verso quanti esercitano la professione di teologi. Di tale diffidenza si preoccupa giustamente il collega filosofo Giovanni Salmeri, che recentemente, con riferimento alla situazione italiana, così si è espresso, commentando un interessante articolo di Cattorini:

⁷ Fra i titoli dell'autore citato dal Papa mi limito a ricordare: R. KUSCH, *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*, Talleres Signo, Buenos Aires 1953; ID., *América profunda*, Bonum!, Buenos Aires 1962; ID., *Indios, porteños y dioses*, Editorial Biblos, Buenos Aires 1966; ID., *De la mala vida porteña*, A. Peña Lillo, Buenos Aires 1966; ID., *El pensamiento indígena y popular en América*, Hachette, Buenos Aires 1971; ID., *La negación del pensamiento popular*, Editorial Las Cuarenta, Caba 1975; ID., *Geocultura del hombre americano*, F. García Cambeiro, Buenos Aires 1976; ID., *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Editorial Castañeda, Buenos Aires 1978; cf. ID., *Obras completas*, 4 voll., Editorial Fundación Ross, Rosario 2007-2010.

⁸ *Molti adolescenti cercano Dio sul web*, in «La Stampa» del 20 maggio 2004, p. 13.

Ho l'impressione però che almeno un'altra questione va nominata: una certa disistima di cui sempre più soffre la teologia nella Chiesa cattolica, a tutti i livelli. Certo, sulla base dei fatti esposti in questo articolo si potrebbe dire che questa disistima è in parte meritata. Però quanto meno l'effetto è un circolo vizioso: più la teologia viene accusata di essere lontana dalla vita (diciamo così per semplificare), meno viene cercata, più rimane isolata e si allontana ancora di più dalla vita. Ma ciò comunque ha una notevole conseguenza sul problema affrontato da Paolo Cattorini: mi chiedo quale normale parrocchiano, interessato o impegnato, si possa sentire oggi spinto a frequentare un corso di una materia che spesso sente qualificata (all'interno della Chiesa!) come rischiosa o inutile o velenosa per la fede o colpevole delle divisioni tra cristiani, ecc. Dall'altra parte, però, la teologia entra nello spazio pubblico. Ad opera di chi? I primi nomi che mi vengono in mente sono (in ordine alfabetico) Cacciari, Galimberti, Mancuso, Murgia, Recalcati, Vannini. Cioè: o non credenti, o credenti per un motivo o per l'altro «marginali». Mettendo tra parentesi qualsiasi altra considerazione, ciò mi pare che dimostri che un interesse sociale esiste: paradossalmente la teologia gode di migliore fama fuori la Chiesa che dentro.⁹

Significative eccezioni possono essere rinvenute nei preziosi interventi, su testate "laiche" del cardinale Gianfranco Ravasi e del monaco Enzo Bianchi.

Particolarmente eloquente a tale riguardo mi sembra la posizione sopra riportata del pur illuminato patriarca Atenagora. L'insistenza sul fatto che il cristianesimo non si identifica con la propria struttura dottrinale mette di fatto fuori gioco la teologia, che a tale dimensione della fede si è da sempre applicata, ma al tempo stesso finisce con l'esigerne i servizi, se non si vuole perpetrare una deriva prassistica ed emozionale della fede. Derive che già Hegel aveva denunciato con esplicito riferimento al sapere teologico. Il pensatore tedesco, in un testo molto famoso, dopo aver lamentato il «prodursi del singolare spettacolo di un popolo civile privo di metafisica», paragonato a un «tempio riccamente ornato, ma privo di santuario», rimprovera la teologia del suo tempo (oggi senz'altro bisognerebbe rincarare la dose!) accusandola di non svolgere più il suo ruolo di «custode dei misteri speculativi e della metafisi-

⁹ G. SALMERI, *Commento* (8 settembre 2023) all'articolo di P.M. CATTORINI, *Formazione teologica per chi?*, in «SettimanaNews» del 7 settembre 2023, online in <http://www.settimananews.it/teologia/formazione-teologica-per-chi/> (23.10.2023).

ca», avendo preferito muoversi in una triplice fuorviante direzione: quella dei sentimenti, quella dell'indirizzo pratico-popolare e, infine, quella dell'erudizione storica.¹⁰

3. Periferia accademica ed epistemica

Un ulteriore margine di cui non possiamo non tener conto è dato dalla prospettiva stessa della nostra riflessione, che intende iscriversi e appartenere alla sfera del sapere della fede, nella sua pretesa scientificità, tutt'altro che riconosciuta e accolta nell'areopago contemporaneo. Tale marginalità si nutre di una rete di diffidenze reciproche caratterizzanti atteggiamenti e comportamenti del rapporto teologi/pastori, teologi/scienziati, teologi/*media*, ecc. ecc. con la nefasta conseguenza di portare acqua all'autoreferenzialità del sapere teologico e alla sua definitiva messa fuori campo anche dal punto di vista del linguaggio. Vorrei semplicemente indicare tre aspetti – a mio avviso particolarmente significativi – della marginalità epistemologica che il presente riserva al sapere teologico.

a) La prima riflessione riguarda il fatto che in questa marginalità la teologia non è sola, ma, se si vuole, in buona o cattiva compagnia. Il contesto culturale contemporaneo sembra, infatti, sempre più caratterizzato dall'idea dominante di un sapere meramente funzionalistico e la cui validità e corrispondente cittadinanza si misura dalle “applicazioni” che ne scaturiscono. In questo senso allora risultano marginalizzate non solo forme di sapere come quello teologico e filosofico o genericamente umanistico (i criteri soggiacenti alla destinazione delle risorse mostrano con chiarezza questa tendenza marginalizzante), bensì anche i settori non immediatamente tecnologicamente spendibili delle stesse scienze empiriche e, ad esempio, di quelle matematiche. Come teologi, filosofi e umanisti, gli stessi scienziati più attenti denunciano l'esiguità delle risorse che le università destinano alla cosiddetta ricerca di base. Il richiamo all'inutilità del sapere teologico (e filosofico) nell'orizzonte di quella «necessità dell'inutile»¹¹ che un illustre collega ha voluto coraggiosamente teorizzare, rischia di passare per una formula retorica ed eventualmente auto-

¹⁰ Cf. G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Roma - Bari 1974, I, 6 (= introduzione alla I edizione del 1812).

¹¹ Cf. G. RUGGIERI, *La necessità dell'inutile. Fede e politica*, Marietti, Torino 1982.

consolatoria per chi non si rassegna al totalitarismo dell'utile. Una scienza che, come abbiamo detto, vorrebbe essere *magis speculativa quam pratica* sembra oggi più che mai chiamata a vivere una situazione di esilio¹² o di resistenza, in un contesto tutt'altro che rassicurante.

b) E qui si può introdurre la seconda riflessione, che in questo ambito intendevo proporre, quella relativa al rapporto fra teologia e università. Paradossalmente un momento forte in cui si rivela il carattere "secolare" del sapere teologico è proprio quello nel quale esso lascia l'ambito monastico e le cattedrali e viene a situarsi nell'*Universitas studiorum*, dove, peraltro, è chiamato ad autogiustificare la propria presenza e il proprio statuto epistemologico anche in rapporto agli altri ambiti del sapere. Un esempio, tra gli altri, molto interessante è quello riportato da Jacques Le Goff a proposito della razionalizzazione o secolarizzazione del libro nel momento in cui il sapere, anche teologico, si struttura accademicamente: «Il libro monastico, ivi compreso nella sua funzione spirituale e intellettuale, è prima di tutto un tesoro. Il libro universitario, invece, è principalmente uno strumento».¹³ E non ancora si verifica la grande svolta culturale apportata dalla scoperta della stampa. E a tal proposito si potrebbe ipotizzare che stiamo vivendo un ulteriore passaggio, nel senso della profanazione-razionalizzazione-secolarizzazione del libro con l'avvento e la sempre più rapida diffusione dei supporti magnetici. In ogni caso, l'esodo della teologia dai monasteri e dalle cattedrali per approdare all'università è da considerarsi un processo irreversibile, né sembra ragionevolmente auspicabile un abbandono di questa struttura fondamentale per un ritorno a quella monastica o "ecclesiastica".

c) Nel momento del trasloco/sfratto, si è trattato di vivere una situazione decisamente scomoda, ma profondamente feconda per la regina delle scienze, che, in un pensiero ritenutosi ormai adulto, si ritroverà nella situazione di doversi affidare a un'ancella che, rifiutando di reggerle lo strascico, ha la pretesa di indicarle la strada, illuminandola con la sua torcia.¹⁴ Il problema di oggi è che anche la torcia filosofica se non è

¹² A proposito della metafora dell'esilio cf. CH. DUQUOC, *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 2004.

¹³ J. LE GOFF, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino 1981, 368-369.

¹⁴ «Eventualmente si può anche concedere alla Facoltà teologica l'orgogliosa pretesa che la Facoltà filosofica sia la sua ancella (nel qual caso, tuttavia resta sempre la domanda:

del tutto spenta, sembra ridotta a una moltitudine di fioche lucette, tra le quali peraltro è sempre più difficile distinguere i fuochi fatui da quelli autentici. Ma, per tornare rapidamente a Kant, non possiamo non condividere il suo convincimento, secondo cui «non fu cattiva la trovata di colui che per primo concepì e propose alla pubblica realizzazione l'idea di trattare l'intero complesso del sapere (propriamente delle menti ad esso consacrate), mediante la divisione del lavoro, quasi come *una fabbrica*, in cui fossero impiegati tanti insegnanti pubblici, *professori*, quanti sono i rami delle scienze, come depositari di esse, i quali formassero insieme una specie di comunità dei dotti, chiamata *università* (anche alta scuola), che avesse la sua autonomia (perché sui dotti in quanto tali solo dei dotti possono giudicare)».¹⁵

Il docente di teologia vive, dunque, (e forse questo è il prezzo che deve pagare) una vera e propria profanazione, in cambio del riconoscimento del ruolo pubblico e sociale, che il proprio sapere esige. In questo senso giustamente Jürgen Moltmann, mentre non manca di sottolineare lo stretto nesso fra la teologia e la Chiesa, riflettendo sul servizio che essa è chiamata a rendere al Regno di Dio nel mondo, rivendica con forza la necessità della valenza accademica del sapere della fede, proprio in rapporto al villaggio globale:

La teologia è un compito proprio del cristianesimo, essendo essa l'intelligenza della fede e la prospettiva della speranza. La teologia non coincide con la filosofia della religione cristiana e quindi non può essere sostituita da una scienza della religione del cristianesimo. Ma allora non si darà nemmeno un insegnamento della religione cristiana che prescindere da una teologia cristiana. La teologia ha il suo luogo nell'università, dove essa può sostenere la propria istanza universalistica da motivare in chiave particolare. Rinuncerebbe alla propria responsabilità nei confronti del creato e dell'umanità, ma anche alla sua speranza nel Regno di Dio, nel caso in cui non fosse disposta a confrontarsi pubblicamente su queste istanze universali, o vi si lasciasse emarginare. E la teologia cristiana è ben attrezzata in questo settore, poiché essa non rappresenta semplicemente una comunità religiosa nel proprio paese o una religione territoria-

se essa *porta la fiaccola davanti* alla sua graziosa signora o *regge lo strascico dietro* di lei)» (I. KANT, *Il conflitto della Facoltà filosofica con quella teologica*, in ID., *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989, 244-245).

¹⁵ *Ibid.*, 237.

le, ma esprime la Chiesa ecumenica per l'ecumene umana, la terra abitata. La Chiesa universale e il cristianesimo mondiale stimolano continuamente la teologia a uscire dalle università di una nazione e a dilatarsi oltre i confini e gli interessi particolari di un determinato paese. Non esiste una teologia tedesca, ma una teologia cristiana che si fa in Germania. E ciò vale per tutti i paesi.¹⁶

L'affermazione che vede la Chiesa come luogo della teologia non contraddice affatto quella che individua nell'università il luogo in cui si fa la teologia, né il riferimento ecclesiale, nel senso più alto e autentico, può costituire un elemento della tanto temuta «cattura ecclesiastica» del sapere teologico, in quanto appunto esso non dovrebbe intendersi nel senso del servilismo di fronte al potere ecclesiastico e neppure nel senso del «clericalismo».

a) La prima, direi più ovvia e immediata, forma di clericalismo consiste nel ritenere il sapere teologico riservato a quanti sono chiamati nella Chiesa a esercitare il ministero ordinato o, ma non sempre, vocati alla vita religiosa. In questa prospettiva la teologia viene (come ancora oggi accade) considerata come l'insieme di discipline deputate a fornire l'armamentario concettuale all'esercizio del cosiddetto *munus docendi* proprio del clero. Al laicato si offrono percorsi che, con dicitura ambigua e a mio avviso del tutto fuorviante, si denominano di «scienze religiose».

b) La seconda forma di clericalismo intende il termine in senso lato e si riferisce alla tentazione di rinchiudere il sapere teologico nelle istituzioni accademiche, isolandolo così dalla vita della Chiesa e del mondo, perpetrando una pericolosa frattura tra sapere teorico ed esercizio pratico, fra la fede pensata e la fede vissuta nella carità pastorale.

La teologia chiamata a declericalizzarsi rispetto alla prima forma di clericalismo è interpellata e provocata a riflettere sul proprio carattere autenticamente «scientifico» e non solo in sede preliminare, laddove dicesi «scienza» una forma del sapere pubblico e strutturato, che sia in grado di esibire il proprio modello interpretativo del reale che le è affidato.

Rispetto alla seconda forma di clericalismo, la teologia, pur col proprio imprescindibile radicamento accademico, è chiamata a uscire dal

¹⁶ J. MOLTSMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Queriniana, Brescia 1999, 243-244.

proprio castello culturale per aprirsi alle altre discipline¹⁷ e alla città ovvero al mondo, luoghi in cui esercitare la diaconia che le è propria, quella della verità.¹⁸

Nel primo orizzonte è chiamata in causa la dimensione scientifica della teologia, nel secondo l'orizzonte sapienziale cui deve tendere per non cedere alla sempre incombente tentazione dell'intellettualismo.

Tra le molteplici possibilità di declinare la dimensione «secolare» del sapere teologico, particolarmente significativa, in particolare per la disciplina che cerco di coltivare, ossia la teologia fondamentale, mi sembra quella che tenta di pensare la credibilità della rivelazione cristiana non solo a partire dall'*auctoritas Dei revelantis* e dall'interna ragionevolezza della fede, bensì anche in relazione al contesto sociale, culturale, filosofico in cui non solo il sapere teologico, ma la stessa professione di fede si trovano situati.¹⁹ L'attenzione alla dimensione contestuale del sapere teologico si scontra oggi, a mio avviso, con un duplice timore che, per quanto giustificato, se enfatizzato, può produrre un vero e proprio bloccaggio culturale in relazione alla valenza pubblica che un qualsiasi sapere riconosciuto (quindi anche quello che nasce e si sviluppa dalla fede) non può non perseguire.

a) La prima forma di timore si esprime in rapporto all'eventualità di una «cattura mondana» della teologia, quando essa si lasciasse guidare non più dalla Parola che salva, ma dalle circostanze e dalle istanze contestuali con cui è chiamata a interagire. Un tempo c'era anche chi riteneva che le cosiddette «teologie contestuali» attentassero il carattere unitario del sapere della fede, alimentando la frammentazione, già fortemente espressa nella diversità delle specializzazioni e degli ambiti disciplinari costituenti tale sapere.²⁰ Oggi che il contesto sarebbe quello del «villag-

¹⁷ Cf. FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018).

¹⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998).

¹⁹ In questa prospettiva si situa il manuale collettaneo di teologia fondamentale, diretto e coordinato dal sottoscritto, cf. G. LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*, 4 voll., Città Nuova, Roma 2004-2005, che traccia i seguenti percorsi: vol. 1: *Epistemologia*; vol. 2: *Fondamenti*; vol. 3: *Contesti* e vol. 4: *Testi antologici*.

²⁰ A questo proposito cf., per esempio, G. CANOBBIO, *Teologia e contesto ecclesiale*, in G. LORIZIO - S. MURATORE (edd.), *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1998, 203-214. La situazione di precarietà e profonda crisi del sapere teologico, cui assistiamo, determinata anche dal venir meno dei grandi teologi del Nove-

gio globale», dal quale anche la teologia sarebbe chiamata a superare le esasperate differenziazioni, resta il dubbio che da scienza di Dio e della sua Parola, una teologia che inseguisse il contesto socio-culturale, possa trasformarsi in scienza del mondo e delle sue espressioni, non senza la possibilità di una pericolosa deriva ideologica, vuoi nel senso di costituire una funzione intellettuale di appoggio alla dinamica globalizzante e alle sue scelte economiche, sociali e politiche, vuoi nella direzione opposta di alimentare l'avversione viscerale e anche ideologicamente strutturata alla globalizzazione.²¹

b) La seconda forma di timore che rischia di impedire alla teologia di svolgere un'adeguata funzione pubblica, per potersi considerare a pieno titolo "cittadina" e non solo "ospite" nel villaggio globale, riguarda la possibilità di una «cattura ecclesiastica» del sapere della fede. Dato il suo carattere confessionale e il suo costitutivo legame con la comunità credente e con l'autorità della Chiesa, la teologia rischierebbe di perdere ogni diritto di cittadinanza, qualificandosi come una forma di sapere parziale, privato e a servizio di un potere non da tutti riconosciuto. Pertanto, al teologo in particolare andrebbe applicata, dopo la caduta delle ideologie, la forma dell'intellettuale organico di gramsciana memoria. E, d'altra parte, un sapere al quale sembrerebbe preclusa la libertà di pensiero nulla avrebbe da proporre alla città e al suo pubblico, né avrebbe alcuna possibilità di avanzare pretese di pubblicità.

Da queste due forme di timore nasce e si alimenta quell'autoreferenzialità del sapere teologico, che compromette radicalmente la sua comunicazione e naturalmente il dialogo e il doveroso confronto con altre forme di conoscenza strutturata presenti nell'areopago contemporaneo. La du-

cento, che hanno saputo interpretare tale sapere in maniera onnicomprensiva, nonché dalla stessa frammentazione, mi ha suggerito di proporre, nella postfazione a questo lavoro, un'idea alla quale sono ancora molto affezionato a diversi anni di distanza: quella secondo cui oggi la teologia per uscire dalla situazione di estrema parcellizzazione che caratterizza la sua crisi, si debba "fare" insieme, ossia attraverso un "gioco di squadra" o un lavoro di équipe, cui però i teologi non sono abituati (basti pensare alla pressoché totale assenza nelle nostre istituzioni di progetti di ricerca strutturati e condivisi). A tale idea si ispira anche il lavoro che ha preceduto e accompagnato la pubblicazione del manuale, di cui nella nota precedente.

²¹ A questo proposito rimando al saggio G. LORIZIO, *Globalizzazione e tradizione*, in ID. (ed.), *Teologia fondamentale. 3. Contesti*, Città Nuova, Roma 2005, 237-283.

plice, reciproca, appartenenza della teologia alla Chiesa e al mondo (alla città) e della Chiesa e del mondo alla teologia non può, al contrario, che condurre all'affermazione della non autoreferenzialità del sapere teologico. Il riferimento cristologico potrebbe bastare a supportare questa tesi (ricordiamo la provocazione kierkegaardiana secondo cui «il professore di teologia è uno che insegna perché un altro è stato messo in croce»²²), ma non mancano ulteriori provocazioni sia interne che provenienti dall'esterno, che dovrebbero indurre i teologi e la teologia a fuggire la tentazione, sempre in agguato, dell'autoreferenzialità.

La mania di autocitarsi (fino all'esasperazione autobiografica), la tendenza a istruire questioni e interlocutori, senza anche lasciarsi istruire, innanzitutto dalla parola di Dio, ma anche dai fratelli e dai colleghi, il fatto che spesso i libri di teologia più che trattare le questioni e affrontare direttamente i problemi finiscono con l'espone le posizioni dei teologi, sono solo alcuni tra i sintomi più evidenti della deriva autoreferenziale, che purtroppo rischia di compromettere il lavoro teologico e la sua credibilità nella e fuori dalla Chiesa.²³

In tempi nei quali la supremazia della teologia sugli altri ambiti del sapere (filosofia compresa) era indiscussa, il genio di Tommaso aveva saputo da par suo cogliere questa peculiarità o singolarità del sapere teologico, senza tuttavia dimenticare la non autoreferenzialità di una scienza che non attinge da se stessa i propri fondamenti, ma dalla *scientia*

²² L'espressione è citata in K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1990, 190.

²³ Il paradigma del teologo autoreferenziale è stato così individuato e ironicamente dipinto da Antonio Rosmini, che pone a confronto il saccente professore tedesco col Maestro del Vangelo: «Il Maestro, dunque, di cui noi teniamo il discorso, ha, fra le altre, questa singolarità che lo distingue da tutti gli altri maestri, che mentre a questi nel trasmettere che fanno a' loro discepoli le varie scienze e discipline ch'essi professano d'insegnare, non cade mai alla mente d'insegnare loro se stessi: e s'alcun d'essi, foss'anco un professore di qualche Università del Settentrione, invasato dal demonio della vanità, prendesse seriamente ad annunziare dalla cattedra la materia del suo insegnamento in questo modo: "O giovani, io in quest'anno vi darò lezioni sopra me stesso, la scienza che v'insegnerò sarà la scienza della mia propria persona". Probabilmente quegli uditori, benché così generosi, così entusiasti de' loro professori, vinti questa volta non dall'ammirazione, ma dalla compassione, andrebbero mestamente ad avvisare il Rettore Magnifico della disgrazia accaduta a quel gran cervello. All'incontro il Maestro unico non destò né compassione né riso, dicendo espressamente agli uomini, che la scienza che insegnava, era quella che faceva loro conoscere lui stesso» (A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova - CISR, Roma - Stresa 1979, 157).

Dei et beatorum.²⁴ Il carattere contemplativo e insieme escatologico della *sacra doctrina*, spesso dimenticato e disatteso, va ripreso e riattualizzato in modo da non compromettere ulteriormente l'identità stessa del teologare cristiano, che solo attraverso la fedeltà a questa sua vocazione originaria può credibilmente offrire un contributo insieme critico (nella linea della riserva escatologica) e costruttivo alla società in cui si esprime.

L'università, in ogni caso, dovrebbe costituire la porta o l'accesso che la teologia attraversa per potersi esprimere nella sua dimensione pubblica e sociale nella e per la città. Prescindo qui dalla questione della presenza della teologia nell'università di Stato, limitandomi a notare come la valenza accademica del sapere teologico sia comunque fuori discussione, in quanto anche dove esso non si esercita in luoghi statali, trova certamente la sua espressione scientifica nell'ambito accademico. Il riconoscimento pubblico della dimensione scientifica del sapere della fede dovrebbe passare attraverso la qualità dei suoi prodotti, a prescindere dal luogo (università di Stato o cattoliche o ecclesiastiche) in cui vengono confezionati. E qui ritornano le riflessioni svolte or ora sullo stato del sapere in generale e quelle che andiamo a svolgere in rapporto alla filosofia.

c) Una terza e ultima riflessione, riguarda infatti la marginalizzazione che il sapere teologico oggi subisce nel nostro contesto europeo da parte del sapere filosofico, che pure si va sempre più esercitando su tematiche religiose e spesso propriamente teologiche, ma che – vuoi nella sua versione continentale, vuoi in quella analitica – il massimo che sembra poter concedere alla teologia è e resta quello dell'ambito ontico del sapere scientifico, secondo la famosa accezione heideggeriana (semplificato naturalmente), che finisce con l'attribuire scientificità e quindi cittadinanza soltanto al momento positivo del sapere teologico.²⁵ Il *deficit* spe-

²⁴ Cf., a questo proposito, THOMAE AQUINATIS, *S. Th.* I, 1, 2: «Utrum sacra doctrina sit scientia». L'espressione tommasiana sopra riportata presenta anche una sua profonda problematicità (cf. V. SAINATI, *Il problema della teologia nell'età di S. Tommaso*, D'Anna, Messina - Firenze 1977).

²⁵ La questione può senz'altro essere dibattuta, qui non mi riferisco solamente alle note tesi presenti in M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, La Nuova Italia, Firenze 1974, ma anche all'affermazione, connessa al divieto di cittadinanza filosofica alla «filosofia cristiana», secondo cui «esiste senza dubbio un'elaborazione problematica riflessa dell'esperienza cristiana nel mondo, vale a dire della fede. Ma questa è teologia» (M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1979, 19).

culativo proprio del nostro tempo – e che avrebbe radici molto lontane – in ogni caso accomuna il sapere teologico e quello filosofico e dovrebbe essere causa di preoccupazione di entrambi se, da un lato, è vero che «il più considerevole nella nostra epoca preoccupante è che noi ancora non pensiamo»²⁶ (personalmente direi che non pensiamo più); e, dall'altra parte, che «quando il pensiero non è puro e vigile, quando la venerazione dello spirito non è più valida, anche le navi e le automobili incominciano presto a non funzionare, anche il regolo calcolatore dell'ingegnere e la matematica delle banche e della borsa vacillano per mancanza di valore e di autorità, e si cade nel caos. Certo ci volle del tempo prima che si arrivasse a comprendere che anche il lato esteriore della civiltà, anche la tecnica, l'industria e il commercio e via dicendo hanno bisogno del comune fondamento di una morale e di un'onestà spirituali».²⁷

Un'ultima annotazione mi sia consentita riguardo alla presenza del sapere teologico nell'opinione pubblica ovvero nei *media*. Le esperienze di dialogo con colleghi, che denominiamo «scienziati», rivelano quasi ad ogni occasione come i più avvertiti denuncino con forza la costante mistificazione che i *media* operano in rapporto ai risultati del loro lavoro o di quello di altri colleghi. In questo senso gli strumenti della comunicazione sociale contribuirebbero a creare un «mito della scienza», decisamente fuorviante e palesamente falsificante, spesso in omaggio ai poteri economici, che perseguono ben altri fini rispetto a quelli degli scienziati stessi. Credo che questa esperienza possa, in ogni caso, offrirci qualche criterio di valutazione circa le possibilità e la reale presenza di contenuti teologici e di teologi nell'opinione pubblica attraverso gli strumenti della comunicazione sociale e che la diffidenza reciproca fra operatori dei *media* e teologi abbia qualche ragione a suo favore, anche se forse il giudizio negativo non è generalizzabile.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, Sugarco, Milano 1971, 39.

²⁷ H. HESSE, *Il giuoco delle perle di vetro. Saggio biografico sul Magister Ludi Josef Knecht pubblicato insieme con i suoi scritti postumi*, Mondadori, Milano 1981³, 32.

4. Periferia socio-politica

Nonostante il dato evidente secondo cui lo strumento mediatico, protagonista della globalizzazione, non tanto rispetto ai suoi contenuti, quanto intesa come *forma mentis* appunto «mentalità globalizzata», rende onnipresenti i fenomeni, in quello che si continua a chiamare con espressione certamente approssimativa «tempo reale», bisogna riconoscere che i centri decisionali e propulsori della nuova cultura non sono certo nel meridione del mondo, né nel nostro vecchio continente, né hanno presenti le istanze delle autentiche appartenenze religiose e credenti. In più essi non sembrano avere tanto connotazione politica e culturale, quanto meramente economico-finanziaria e strutturale, dove allora la politica e la stessa cultura vengono assorbite e risucchiate, nonché adeguatamente strumentalizzate, in ordine a finalità e obiettivi che nulla hanno a che fare col bene comune e con la verità e la felicità delle persone. Da questo punto di vista il mutamento culturale sarebbe inarrestabile e non orientabile da parte di soggetti culturali marginali, quali appunto noi europei e ancora credenti siamo. Non va, infatti, assunta in maniera acritica e generalizzante la tesi relativa alla fine delle ideologie e al loro frantumarsi in rivoli autonomamente navigabili. Dalle ceneri dei grandi racconti sembra, infatti, emergere e farsi strada una più potente e pertanto pericolosa ideologia di regime: quella appunto globalizzante, vero Moloch o gigante Golia (secondo una metafora utilizzata dal cardinale Carlo Maria Martini) dei nostri tempi.²⁸ Il rischio dell'omologazione e dell'omogeneizzazione delle culture è sempre più incalzante e il prodotto culturale e religioso che ne deriva sembra sempre più connotato da un sincretismo facile e a buon mercato, nel quale tutte le proposte sono al tempo stesso accettabili e falsificabili e tutte le religioni sono vere, perché sono tutte false.

Ma forse il campo più macroscopico in cui si rende necessario il discernimento teologico a partire dalla distinzione tra fede e religione è quello della cosiddetta «religione civile».²⁹ Il rischio di remare controcorrente sembra notevole, ma non credo che la riflessione teologica con-

²⁸ Cf. anche P. GHEDDO - R. BERETTA, *Davide e Golia. I cattolici e la sfida della globalizzazione*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001.

²⁹ L'espressione, che si fa risalire a Jean-Jacques Rousseau è stata introdotta nel dibattito socio-religioso e politico contemporaneo in R.N. BELLAH, *Civil Religion in America*, in «Daedalus» 96 (1/1967) 1-21.

temporanea possa sottrarsi dall'operare un adeguato discernimento a riguardo, da mettere a disposizione di coloro che hanno responsabilità pastorale e della stessa Santa Sede, perché non si continui a perpetrare l'equivoco dell'identificazione tra domanda religiosa e professione di fede, ma soprattutto perché si sappiano adeguatamente prendere le distanze da forme nelle quali la «cattura mondana», più che la teologia, finisce col riguardare la stessa trascendenza.

La occasioni di celebrazioni, per esempio, di matrimoni o di esequie di personaggi pubblici possono offrire più di uno spunto di riflessione, che sarà bene sviluppare andando oltre l'emotività e le contrapposizioni viscerali. Qui mi limito a segnalare una tematica che, a mio parere, interpella la teologia. Quando nel 2009 papa Benedetto XVI, mentre si recava nella Repubblica Ceca, rispondendo ai giornalisti affermò che sono le «minoranze creative» a determinare il futuro, si è pensato di poter legittimamente contrapporre questa visione del cristianesimo alla sua versione di «religione civile». Una valutazione più attenta delle due espressioni consente oggi, anche alla stregua della forte constatazione di papa Francesco circa il fatto che «non siamo più nella cristianità!», di distinguere fra minoranza creativa, riferita alla fede, e valenza civile della stessa, riferita alla religione. Ma non viene il dubbio che sia stato sempre così? In ogni caso la cosiddetta «religione civile» fa capolino tutte le volte che la simbolica culturale cristiana s'innesta su strutture e istituzioni proprie della società civile. Eccone alcuni esempi.

Un momento nel quale tale incrocio si è potuto sperimentare, con esiti inquietanti, è stato quello del «triste sermone» pronunciato dal patriarca Kirill all'inizio della Quaresima del 2022, nel tentativo disperato di dare un senso, addirittura «metafisico», a una guerra che di giorno in giorno si svela priva di senso. Qui il rapporto Chiesa/Stato ha rivelato tutti i rischi in cui incorre una sorta di cesaropapismo redivivo. Per quanto guardiamo con rispetto e attenzione alla teoria orientale-ortodossa (in questo caso russa) della «sinfonia», come cifra atta a designare tale rapporto, bisogna che prendiamo decisamente le distanze da un tale modello, anche a costo di remare contro corrente.

Due ulteriori occasioni che possono far riflettere sul tema sono state offerte dal funerale della regina Elisabetta II e dall'incoronazione di re Carlo III. Il contesto rituale anglicano ha fornito una suggestiva cornice

ai due eventi. Nonostante il rischio dello smarrimento del significato più profondo di tale ritualità, non sono venute meno occasioni stimolanti una percezione del senso, oltre la rappresentazione coreografica e mondana, che le televisioni di tutto il mondo hanno proposto. Nel primo caso, non si è mancato di ricordare l'adesione credente e convinta della regina alla propria appartenenza anglicana; nel secondo, per quanto stridente con il fasto circostante, il messaggio evangelico del voler servire piuttosto che essere servito è risuonato nell'assemblea e forse, proprio perché distopico rispetto al contesto, ha magari destato l'attenzione di qualche non distratto spettatore. Inoltre, sempre in occasione dell'incoronazione, si è inteso sottolineare e mettere in rilievo la dimensione interconfessionale e interreligiosa, con l'aver coinvolto nella preghiera per il re e la nazione esponenti di diverse appartenenze.

Finché ci saranno personaggi pubblici, della cui fede non possiamo giudicare (nel canone della messa, ricordando i defunti, diciamo «dei quali tu solo hai conosciuto la fede»), che ritengono, a ragione o a torto, di richiamarsi al cristianesimo, non potremo certo liberarci della, spesso a torto deprecata, «religione civile». Ai suddetti eventi di rilievo internazionale, per designare tale forma di religiosità possono richiamarsi, ad esempio, la partecipazione alla festa del patrono o alla processione del *Corpus Domini* di sindaci con la fascia, gonfaloni dei comuni, vigili in alta uniforme, ecc. Forse si tratta di comportamenti in via di estinzione, ma non siamo così iconoclasti dal volerli denigrare, senza affrontare l'ingrato compito di educarli. Del resto, chi riflette teologicamente su questi eventi non può non chiedersi se e come nell'involucro della rappresentazione culturale, pubblica, «di Stato» non possa celarsi una fede autentica, magari in quella «minoranza creativa» che avrà vissuto in maniera autentica analoghi momenti culturali. In tale operazione di discernimento la teologia può svolgere un ruolo decisivo, onde evitare possibili e macroscopici fraintendimenti, che si verificano ogni volta che il politico si appropria del sacro.

Resta comunque evidente l'esilio della teologia dalla *polis*, che pone la questione: perché abbiamo bisogno di una «nuova» teologia politica? Allorché assistiamo a questa irruzione del «religioso» in politica, è perché, certamente con intenti strumentalizzanti, i politici intercettano aspetti inquietanti e diffusi di quel «ritorno al sacro» di cui si parla da tempo.

Non si tratta di episodi da marginalizzare e non prendere sul serio, anche perché pongono domande cruciali alla teologia. Se, infatti, nel contesto latino-mediterraneo tende a perpetuarsi un clima come quello efficacemente e magistralmente descritto nel film di Pupi Avati: *Il signor diavolo* (2019), è anche a causa di un *deficit* di teologia nella nostra vita ecclesiale, come un *surplus* teologico nei paesi francofoni e in Germania (considerati a lungo nei nostri ambienti come punti di riferimento imprescindibile per il sapere della fede) ha sviluppato un modello accademico e molto lontano dalle tematiche concrete della gente, che va progressivamente e in maniera esponenziale abbandonando la fede.

Se la teologia vuole farsi carico di queste istanze e non ridursi a discutere del sesso degli angeli o dell'ombelico di Adamo, deve cercare di dire qualcosa ai cittadini del paese di appartenenza e alle stesse Chiese. Di qui la necessità di una “nuova” teologia politica, a meno che non si intenda restare nell'ambito di un pensiero teologico accademico e clericale che nulla ha da dire alla città e ai suoi abitanti. Nuova dovrà qualificarsi questa proposta rispetto all'espressione, ormai storica, della teologia di J.B. Metz, cui si è ispirata la teologia della liberazione. Rispetto a queste elaborazioni non è stato difficile, col senno del poi, prendere le distanze, innanzitutto perché non hanno resistito alla critica che le ha viste succubi di impostazioni ideologiche ritenute incompatibili con la fede e col pensiero cristiano.

Di notevole rilevanza, ai fini del nostro discorso il recente saggio di Geminello Preterossi: *Teologia politica e diritto*, volto a mostrare l'imprescindibile riferimento teologico del politico, anche secolarizzato. Suggestivi alcuni passaggi che chiamano in causa il «paradiso perduto»: «Da ciò si può trarre la conseguenza che sussista uno sfondo teologico-politico sostanziale, non secolarizzato, del “politico” secolarizzato (cioè connesso alla teologia politica della sovranità moderna)».³⁰ Sarebbe già un bel vantaggio se i teologi avessero coscienza della valenza propriamente politica della dogmatica che sono chiamati a indagare e insegnare, mentre sembra preferiscano rifuggire dalle “contaminazioni” e restare rinchiusi nella loro neppure tanto felice castalia pseudo-culturale.

Dal mio personale (spero non individuale) punto di vista, quella della politica è un'esigenza profonda della stessa teologia, che non può

³⁰ G. PRETEROSSÌ, *Teologia politica e diritto*, Laterza, Roma - Bari 2022 (ed. dig.).

non sporgersi sulle vicende umane e sulle loro espressioni. È certamente anche una questione di linguaggio. Intercettare la *polis* con le sue angosce e le sue risorse è imprescindibile per il teologo, chiamato a illuminare con la luce della rivelazione tali istanze e contesti. E questo compito si coniuga con quello, altrettanto inevitabile, di accompagnare il generoso, coraggioso e rischioso impegno sociale dei cristiani nelle emergenze che ci vedono presenti nelle periferie esistenziali e culturali del nostro tempo. Al tempo stesso non si può delegare il discernimento rispetto a forme di devozionismo e di superstizione, che nulla hanno a che fare con la fede. La lotta alla «mafia devota» richiede energie, coraggio e vigilanza. Sono momenti e processi che i teologi devono accompagnare con una presenza viva nel tessuto ecclesiale e civile.

D'altra parte, se sono i vescovi a esprimersi in campo politico, si può facilmente dar adito all'accusa di ingerenza, ma ciò accade perché non sono i fedeli laici e i teologi a esporsi, preferendo rifugiarsi nelle comode scrivanie o cattedre che abitano nell'università o nelle istituzioni accademiche o in riflessioni e argomentazioni astratte, utili, ma non decisive per dar corpo alla credibilità della rivelazione cristiana. Proprio di questo si tratta: l'esposizione politica della teologia attiene alla necessità, in primo luogo per la mia disciplina (la teologia fondamentale), di rappresentare la credibilità della rivelazione che, come scriveva Hans Urs von Balthasar, è «la credibilità dell'amore». In questo orizzonte abbiamo bisogno di una nuova teologia politica e di una rinnovata politica della teologia in Italia.

Nasce così la consapevolezza che quella della teologia possa risultare sempre più un'esigenza della politica. La *polis* ha un urgente bisogno di presenze credenti che non si affermino solo a partire dall'emozione e dal sentimento, ma anche dal pensiero e dalla ragione. La minaccia del fondamentalismo religioso e del conflitto di civiltà non si sradica soltanto con iniziative di *intelligence* poliziesca. Abbiamo urgente necessità di un'*intelligence* della fede e delle fedi per non soccombere a tentazioni di pericoloso fideismo. Ma per questo, oltre che di un linguaggio adeguato, dobbiamo far ricorso non solo al lavoro e all'esposizione di un singolo teologo, ma a iniziative che coinvolgano équipe di addetti ai lavori, capaci di interfacciarsi con il pensiero filosofico e le altre forme del sapere, in modo da elaborare un gioco di squadra, che potrà anche portare alla sconfitta, ma almeno si è entrati in campo e non si è abbandonata

la presa prima di aver detto la propria. In questo contesto ricevere dalla teologia cristiana un'elaborata riflessione sulla «laicità», a partire dal *loghion* cristologico (e direi gesuano) del «quello che è di Cesare rendetelo a Cesare, e quello che è di Dio, a Dio» (Mc 12,16-17) può certamente ispirare l'azione politica di quanti non intendano la laicità come pura e semplice neutralità, ma piuttosto come appartenenza a un popolo (*laos*) che crede e che vuole pensare. Se la laicità nel quadro del «nuovo umanesimo», da più parti auspicato, significa neutralità, essa non ci sembra appartenere alla cultura e alla religiosità del nostro popolo, la quale neppure può essere interpretata nel senso di un devozionismo bigotto e superstizioso. E nell'ardua impresa di trasformare la devozione in fede, la teologia deve esserci e può offrire un contributo decisivo.

5. Provocazioni conclusive

Walter Benjamin così descrive la teologia nella prima delle sue *Tesi di filosofia della storia* (1940):

Si dice che ci fosse un automa costruito in modo tale da rispondere, a ogni mossa di un giocatore di scacchi, con una contromossa che gli assicurava la vittoria. Un fantoccio in veste da turco, con una pipa in bocca, sedeva di fronte alla scacchiera, poggiata su un'ampia tavola. Un sistema di specchi suscitava l'illusione che questa tavola fosse trasparente da tutte le parti. In realtà c'era accoccolato un nano gobbo, che era un asso nel gioco degli scacchi e che guidava per mezzo di fili la mano del burattino. Qualcosa di simile a questo apparecchio si può immaginare nella filosofia. Vincere deve sempre il fantoccio chiamato «materialismo storico». Esso può farcela senz'altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, com'è noto, è piccola e brutta, e che non deve farsi scorgere da nessuno.³¹

La teologia, brutta e piccola, è dunque poco interessante. Però, è la teologia che muove l'automa che vince sempre a scacchi. Quindi, dal punto di vista della visibilità, c'è l'automa che gioca a scacchi, ma non è lui che gioca a scacchi, bensì il nano. Così Benjamin, con riferimento al materialismo storico-dialettico dell'epoca, attribuisce alla teologia

³¹ W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, in ID., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1982, 75.

un ruolo importante, anche se invisibile. Tutto il discorso comunicativo odierno è sostenuto da una filigrana teologica, per il fatto che la teologia ha una pretesa spaventosa, cioè la sua pretesa e il suo presupposto di mettere insieme le cose più distanti: creare dei nessi tra l'Eterno e il tempo, tra l'Assoluto e il contingente, tra Dio e l'uomo, tra l'Infinito e il finito. Se c'è una riflessione che pensa questo nesso, questa è la teologia, e lo fa perché riflette a partire da questa «comunicazione di Dio» che è data dalla rivelazione.³²

Peter Sloterdijk, nell'epilogo delle *Sfere* sembra confermare questa percezione della teologia, nella retrospettiva rappresentata dal «dialogo sull'ossimoro».³³ Il teologo, che interloquisce col macrostorico e col critico letterario, in primo luogo si fa carico di smascherare il nano gobbo nascosto fra le pieghe delle sfere:

[...] io leggo la teoria delle sfere come un'impresa fortemente datata. Ai miei occhi essa costituisce un saggio criptoteologico del genere che è stato possibile solo dopo la caduta dei sistemi moderni di mistificazione. So che l'autore [il quale pur annunciato non si presenta al dibattito] protesterebbe per questa interpretazione – lui si considera un antropologo senza certificazioni d'autenticità, più precisamente un antropomostrologo, e arriva a trattare la teologia stessa come una disciplina mostrologica –. Il meno che io possa dire è che, utilizzando la dottrina delle atmosfere come Scienza Prima, si trae la conseguenza dalla compromissione dei realismi estremi. La data di questo saggio è fissata: dopo l'*hybris* del Moderno.

E tuttavia, nonostante tale denuncia, non si può non convenire sul fatto che l'ardua impresa di Sloterdijk costituisce la più radicale trasgressione al divieto dei grandi racconti che la postmodernità ha pronunciato e al tempo stesso il tentativo di scrivere una storia universale dell'umanità, quale, a partire da tale divieto, solo la teologia osava ancora mettere in campo, condannandosi così a subire lo "sfratto" da parte della cultura dominante:

³² In altre pubblicazioni, ci si è occupati del rapporto tra teologia e comunicazione; si veda per esempio: C. GIULIODORI - G. LORIZIO (edd.), *Teologia e comunicazione*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001.

³³ P. SLOTERDIJK, *Sfere. III: Schiume*, Raffaello Cortina, Milano 2015, 815-839 (anche per le citazioni che seguono).

Devo osservare che, di fatto, siamo tornati alla mostrodeica alla quale avevamo fatto riferimento di sfuggita all'inizio. Non appena si parla dell'uomo, subito ci si immischia l'extraumano. Bisogna aggiungere che ciò corrisponde *cum grano salis* allo stato dell'arte della mia disciplina. Nel corso del XX secolo abbiamo cambiato molto il modo in cui pensare dio. Crediamo di sapere che su di esso ci possano essere solo teorie indirette e modeste – non si parla più di difenderlo in processi pomposi di fronte al male del mondo. Viceversa, giustifichiamo i sistemi nervosi di fronte all'incompiutezza del mondo. Da ciò non deriva né una teologia positiva né una teologia negativa, ma una teologia sfrattata, mi si passi il termine. Se vogliamo restare contemporanei, siamo condannati all'anonimato. Ciò che abbiamo da dire si è guastato nell'esilio neurologico o etico-comunicativo o immunologico [...]. Il libro mi ha messo a mio agio e, se mi offende, lo fa in modo che mi si addice dal punto di vista disciplinare. E credo di capire il perché: un lettore di osservanza cristianamente postcristiana non può che sentirsi chiamato in causa dalla reintroduzione dello spazio, perché lo spazio, e ce ne eravamo scordati per un certo periodo, è il posto della divinità. Ci rivolgiamo ai segni dello spazio, così come una volta ci siamo rivolti a quelli del tempo. Dopo un secolo di culto del tempo, ricordare lo spazio ispirato suona come un ritorno alle nostre migliori possibilità.

Lo «spazio pubblico» che la teologia volente o nolente è chiamata ad abitare, esercitando una sorta di resilienza di fronte alle ingiunzioni di sfratto che spesso riceve, anche in ambito ecclesiale, prima di essere “occupato” va interpretato nella ricerca di quei «semi del Verbo» o «segni dei tempi» che, anche nell'era post-teistica,³⁴ permangono e interpellano l'umano avviandolo al trasumanare.

³⁴ Cf. P. SLOTERDIJK, *Dopo Dio*, Raffaello Cortina, Milano 2018.

UN MODELLO EVANGELICO DI TEOLOGIA PUBBLICA: JÜRGEN MOLTMANN

CRISTIANO MASSIMO PARISI

PATH 22 (2023) 365-381

1. Introduzione

Nella *Prefazione* al suo *Dio nel progetto del mondo moderno*,¹ Moltmann afferma che la teologia cristiana è, «a motivo del suo stesso oggetto, *theologia publica*, un riflettere teologico che s'intromette nelle faccende pubbliche della società, riflette sul bene comune alla luce cristiana della speranza del Regno di Dio»; quella cristiana, afferma il riformato, non è soltanto «teologia ecclesiastica o teologia della fede privata», ma anche teologia pubblica nella sua responsabilità politica, perché si schiera a favore dei poveri e degli esclusi della società.² Per comprendere cosa intenda Moltmann quando parla di «responsabilità politica» è necessario fare un passo indietro e ricostruire, attraverso essenziali passaggi, l'evoluzione del suo pensiero teologico. Anzitutto, nell'autobiografia, si legge, in sintesi, cosa sia la teologia politica:

Una critica cristiana e profetica agli idoli della religione politica, all'arroganza del potere, e di speranza per le loro vittime.³

¹ J. MOLTMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Queriniana, Brescia 1999, 5.

² J. MOLTMANN, *Teologia politica del mondo moderno*, Claudiana, Torino 2022, 8. Il testo è una raccolta di articoli e conferenze rielaborati in capitoli. La conferenza più recente: *Eine Kultur des Lebens gegen die tödlichen Gefahren dieser Zeit*, risale al 2020.

³ J. MOLTMANN, *Vasto spazio. Storia di una vita*, Queriniana, Brescia 2009, 194.

Sin dal primo esordio a Tubinga – siamo nel 1967 –, il riformato elabora un programma di teologia politica creando un collegamento con la teologia della speranza.⁴ Ciò che la teologia politica aveva provocato in quegli anni era stato un profondo turbamento per il fallimento delle Chiese di fronte al crimine nazista; per i teologi del tempo, il discorso su Dio si era trasformato in discorso su Dio «dopo Auschwitz». Per Moltmann aveva significato una svolta verso una teologia politica della croce, che, iniziata con la critica teologica della religione politica, era giunta a compimento nel libro *Il Dio crocifisso*, del 1972.⁵ Negli anni Settanta il suo pensiero teologico è ampliato da nuovi temi: i viaggi per convegni lo pongono di fronte ai problemi della Corea, del Sudafrica, dell'America Latina e della Romania, dove incontra Chiese che erano minoranze cristiane, comunità perseguitate e con volontà missionaria, che in Germania non esistevano. Nel frattempo, con un gruppo di dottorandi svolge ricerche sullo Spirito Santo e studia la Terza Divina Persona nella teologia contemporanea di Karl Barth, Louis Berkhof, Hans Urs von Balthasar, Heribert Mühlen e altri. Dagli interessi per una dottrina dello Spirito Santo e una dottrina riformatrice della Chiesa nasce *La Chiesa nella forza dello Spirito*,⁶ che rappresenta un tentativo di sviluppare un'ecclesiologia che superi la tendenza ad articolare il discorso in relazione con la cristologia, per restare nell'ambito del terzo articolo del *Credo*. In seguito, diventa importante anche il confronto con la teologia femminista, arrivata a Moltmann attraverso il suo matrimonio. Più tardi diventerà centrale anche il confronto interconfessionale, condotto anche in quanto membro della Commissione «Fede e Costituzione» del Consiglio Ecumenico delle Chiese. In tale ambito approfondisce, oltre a quella ortodossa, la teologia cattolica, grazie soprattutto alla Rivista

⁴ È del 1964 l'epocale J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2017⁹.

⁵ J. MOLTSMANN, *Critica teologica della religione politica*, in J.B. METZ - J. MOLTSMANN - W. OELMÜLLER, *Una nuova teologia politica*, Cittadella, Assisi, 1971, 9-61. Già in questa prima fase, il nuovo programma teologico aveva trovato consenso tra le fila della teologia della liberazione in Jon Sobrino e Leonardo Boff e altre espressioni di teologia della liberazione. Cf. J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2013⁸; M. WELKER (ed.), *Dibattito su «Il Dio crocifisso» di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia 1982.

⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica*, Queriniana, Brescia 1976.

«Concilium». Nel periodo che va dal 1980 al 1994, se fino ad allora aveva svolto la sua teologia da uno specifico punto di vista, cerca di ordinare le sue idee e di giungere a conclusioni sistematiche. Nascono i «Contributi sistematici di teologia», una serie di lavori densi e nello stesso tempo leggibili, non destinati solo agli addetti ai lavori, pur non evitando gli aspetti tecnici del pensare teologico. Gli argomenti trattati – la dottrina trinitaria, la cristologia, la creazione, la pneumatologia, l'escatologia e il metodo teologico –, nonché l'interesse politico e quello ecumenico si arricchiscono di nuovi orizzonti, come quello ecologico e sono organizzati intorno alla centralità del pensiero trinitario.

Nel frattempo, all'impegno politico per la liberazione degli oppressi e delle vittime della violenza istituzionalizzata si sono aggiunti, dopo la fine del conflitto politico-militare tra Est e Ovest, nel 1989, nuove preoccupazioni: la globalizzazione dell'economia e la commercializzazione di ogni bene. Se è vero che in passato, afferma Moltmann, la politica aveva il controllo dell'economia, oggi è lei a essere regolata dall'economia, perché quest'ultima è diventata transnazionale, mentre la politica persiste ancora a livello nazionale. La teologia, quindi, «deve diventare anche una teologia economica ed ecologica, se vuole affrontare le potenze del nostro tempo». ⁷ Pertanto, se l'aspetto intrinseco della teologia cristiana è la dimensione pubblica, questa ha nella «responsabilità politica» la sua espressione. Da qui i molteplici contributi del riformato, in particolare conferenze tenute soprattutto presso istituzioni civili. Il seguente articolo si propone di far emergere, dalla lettura dei vari contributi, alcune "proposte" che vanno a comporre un modello composito di teologia pubblica.

2. Tentativo di definizione ed ermeneutica

La teologia pubblica non è semplicemente una corrente teologica; essa, avendo come oggetto il Regno di Dio, la rivelazione di Dio in Cristo, è parte fondamentale della teologia cristiana. Non si tratta, pertanto, di un'elaborazione a partire da un determinato momento storico, né si fa portatrice di un paradigma che possa partecipare al dialogo con le realtà contemporanee. È sempre la memoria del Cristo crocifisso che la rende «capace di riproporre criticamente e apologeticamente i valori

⁷ MOLTSMANN, *Vasto spazio*, 196.

religiosi e morali delle società in cui essa vive, senza però comprimersi nel pluralismo moderno, in cui verrebbe ridotta alla sua stessa particolarità e dovrebbe limitarsi alla propria comunità religiosa».⁸ La sua rilevanza pubblica la rende presente ovunque: in relazione allo sviluppo del mondo scientifico e tecnico, al superamento della religione nell'età moderna, alla convinzione scientifica di poter trasformare gli esseri umani in creature immortali, sotto forma di robot intelligenti, fino alle questioni ecologiche, che non sono soltanto questioni etiche, che impongono una svolta ecologica anche alla teologia.

Ciò è possibile, perché quello che vivono la Chiesa e la teologia è una continua riforma: esse tornano sempre «sui passi biblici per scoprire daccapo il senso, e poterne ricavare uno sguardo sul futuro di Dio; l'ermeneutica biblica è davvero la strada maestra che conduce alla teologia cristiana».⁹ Il procedere di Moltmann suscita attenzione perché, oltre a prendere in considerazione problematiche e interessi umani, ri-presenta la fede cristiana ri-compresa e credibile nel momento storico presente e quindi spendibile. Egli ri-pensa anzitutto la relazione che sta alla base del rapporto tra il Creatore e la creatura; da qui, la ricaduta antropologica, che consiste in una valorizzazione della vita affettiva e di una «spiritualità dei sensi», come dimensione umana fondamentale. Dal punto di vista metodologico – tratto presente in quasi tutti i contributi –, Moltmann delinea il contesto, con richiami a quelle voci autorevoli che hanno letto il tempo storico e fornito un'interpretazione; scopo di questo primo momento è offrire una comprensione di una specifica realtà, con tutta la complessità che la connota. Il passaggio successivo consiste nella visione cristiana, a volte in contrasto con quanto emerso dal lavoro di analisi – come nel caso dell'attuale modello scientifico e tecnico –, a cui si aggiunge una controproposta dello stesso autore. Un dialogo, quindi, globale con l'uomo di oggi, alla luce di un rapporto pericoretico tra Dio e il mondo. Questo è, per il riformato, il senso della teologia pubblica.

⁸ MOLTSMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno*, 5.

⁹ *Ibid.*, 181.

3. «Una teologia aperta»¹⁰

Nel modello di teologia pubblica del riformato emerge la vera *quaestio*:¹¹ l'uomo; guardando alla storia dell'universo che lo precede e soprattutto ciò che si sta profilando – le possibilità di plasmare fino a trasformare la sua identità biologica e psico-somatica –, è doveroso domandarsi cosa ne sarà di lui. Moltmann ritiene che lo sviluppo dell'idea di una creazione continua e aperta, orientata al compimento, permette di trovare elementi di dialogo con le più recenti scoperte scientifiche. Se per un verso la teologia può interpretare la presenza di Dio nei processi naturali e può dire la sua sui temi relativi all'evoluzione del cosmo e degli esseri viventi, dall'altro, la stessa portata di alcune scoperte, quali la termodinamica e la fisica quantistica, mostrano un universo non più stabile, ma aperto e in trasformazione.

Il tentativo di mettere in dialogo diretto teologia scientifica e scienze naturali si è rivelato, secondo il riformato, solo in parte fecondo e le ragioni sono molteplici. Da un lato, gli scienziati non si attendevano da questo dialogo nuove acquisizioni scientifiche e dall'altro, oltre a essere pochi i teologi che hanno letto un libro scientifico, gli studiosi di Sacra Scrittura non studiano più il «libro della natura». Al di là di queste motivazioni, ciò che ancora fatica a emergere è un denominatore comune, che consenta un'interazione tra scienze e teologia, che Moltmann ravvisa in una teoria filosofica scientifica o un'ermeneutica generale della storia, due «approcci quindi che ci consentirebbero di cogliere e di interpretare le esperienze che noi facciamo della natura e del trascendente».¹² Non solo, ma un tentativo volto a inquadrare le scienze e la teologia nel contesto di una vita da vivere in comune può essere fatto sul piano della «sapienza». Dal punto di vista teologico, la conoscenza naturale di Dio che si ricava dalla stessa creazione e dal corso del mondo è quella di un

¹⁰ Moltmann considera la sua teologia una «fantasia per il Regno di Dio nel mondo, e per il mondo nel Regno di Dio, quindi sempre e dovunque teologia aperta» al dialogo con gli interrogativi sorti e che sorgono nel mondo contemporaneo e comunicata non come «dogmi impersonali», ma nella forma delle «proposte all'interno di una comunità»: J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998 (2004²), 8-9.

¹¹ Mi rifaccio a C.M. PARISI, *Dalla teologia crucis al divenire della creazione. Il cammino teologico di Jürgen Moltmann*, EDB, Bologna 2019, 149-159.

¹² J. MOLTSMANN, *Teologi e scienziati sulla via della sapienza*, in Id., *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, Queriniana, Brescia 2003, 29.

Dio creatore e provvido; attraverso questa forma di conoscenza si entra in comunione con l'oggetto conosciuto. La teologia naturale, in questo approccio al creato, rende l'uomo sapiente. Fede e ragione, quindi, possono ritrovarsi insieme nel terreno della sapienza, dove contribuire, ciascuna con il proprio apporto, alla costruzione di una «cultura amante della vita».¹³ Se da parte teologica si è riconosciuto che il compito della teologia naturale consiste nello scoprire questa sapienza che si trova in sintonia con il Dio della rivelazione, non bisogna, tuttavia, dimenticare che è possibile scoprire una sapienza già presente nella materia che si organizza nelle diverse fasi dello sviluppo della realtà organica, assecondando certe aggregazioni molecolari e neutralizzandone altre che si manifestano ostili alla vita stessa. In altre parole, nella costruzione della materia e della vita troviamo impegnata una «memoria primordiale» che a pieno titolo meriterebbe il nome di «sapienza».¹⁴ Gli esperimenti in campo scientifico non devono servire unicamente ad accumulare informazioni, ma anche ad apprendere la sapienza della stessa natura. Da ciò può scaturire un ulteriore passaggio: un dialogo tra la sapienza naturale che si è scoperta e la sapienza umana che va appresa, quella che risiede negli equilibri che rendono possibile la convivenza tra la cultura dell'uomo e gli ecosistemi della terra. L'obiettivo che ci si dovrà prefiggere sarà quello di una vita da vivere sapientemente in sintonia con la natura, partendo «dal rispetto per la *memoria primordiale della vita* e dal “rispetto per la vita stessa”, massimo comandamento che si fonda sul “diritto alla vita”».¹⁵ Infine, ciò che potrebbe liberare l'uomo da un complesso di Dio che non ammette trascendenze è il *timor di Dio*, ossia l'«aspetto religioso della sapienza»: «Dal timor di Dio nasce quella sapienza etica che consente all'uomo di conoscere i propri limiti, di accettarli e di padroneggiare il proprio potere scientifico [...]»;¹⁶ in tal modo, «vengono meno anche l'ebbrezza del potere e la smania di fare, caratteristiche del mondo moderno».¹⁷

¹³ MOLTSMANN, *Teologi e scienziati*, 32. È lo stesso Moltmann a ricordare che anche Giovanni Paolo II vi ha richiamato l'attenzione nell'Enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998): la sapienza è in grado di superare il fossato che si estende tra fede e ragione.

¹⁴ MOLTSMANN, *Teologi e scienziati*, 33.

¹⁵ *Ivi*.

¹⁶ J. MOLTSMANN, *Scienza e sapienza*, in *Id.*, *Scienza e sapienza*, 160.

¹⁷ MOLTSMANN, *Teologia politica*, 24.

Vi è, inoltre, l'opportunità per la riflessione teologica di offrire il proprio contributo all'urgente questione della «cura della casa comune».¹⁸ Su quest'ultimo punto, la convinzione di Moltmann è che parlare oggi di crisi ecologica sia

una riduzione «criminale», perché in realtà si tratta di una crisi che investe l'intera nostra «società della scienza e della tecnica». [...] questa crisi sfocerà in una catastrofe universale, cioè nella morte ecologica della terra e di tutti quelli che la abitano.¹⁹

Quindi, se l'ambiente che ci circonda vive una crisi mortale, questa non riguarda solo la natura, ma tutto il nostro essere: ciò in cui crediamo, i nostri valori fondamentali fino allo stile di vita nella sua interezza. Ecco allora che bisogna operare anzitutto una “conversione” della nostra idea di Dio: «Si tratta di riscoprire il Dio uno e trino [...] [che] non è un padrone solitario e apatico che vive in cielo e che sottomette ogni cosa, bensì un Dio comunitario, ricco di relazioni e capace di rapporti».²⁰ Inoltre, ri-collocare la dottrina della creazione in un'ottica trinitaria significa, anzitutto, ri-portare al centro della riflessione teologica la stessa dottrina trinitaria.²¹ Ri-partendo da questa nuova impostazione testimoniata dai testi biblici e ricavata dalla rivelazione della «storia del Figlio» nella forza dello Spirito Santo, la dottrina della creazione si può sviluppare nella dimensione cristologico-trinitaria.²² In Moltmann la dimensione cristologica si apre alla prospettiva trinitaria e nella teologia della creazione la prospettiva trinitaria è assunta in un'accezione storico-escatologica, mentre quella pneumatologica viene messa in evidenza nel confronto del dialogo con le scienze naturali.

In base alla dottrina trinitaria moltmaniana, la creazione del mondo scaturisce dall'agire creativo all'esterno delle tre divine Persone: la realtà

¹⁸ Così FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS).

¹⁹ J. MOLTSMANN, *La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un'etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato*, Queriniana, Brescia 1990, 76.

²⁰ *Ibid.*, 81.

²¹ Non solo Moltmann ne evidenzia l'assenza (cf. J. MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983 [2020³], 11-25), ma la teologia più recente ha messo in evidenza questa scarsa presenza: cf. G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000 (2018⁴), 9.

²² È questa l'impostazione che si è affermata nell'ultimo trentennio con una serie di progetti e studi di teologia trinitaria sia in ambito cattolico che evangelico.

creata da Dio è anche in Dio ed è di fronte a Dio. Il Padre non è solo Creatore, ma continua ad agire nella storia per mezzo del Figlio e nello Spirito per renderla partecipe della sua comunione eterna. Intendendo in questo modo la creazione, ci si accorge che essa non è conclusa, ma continua fino al compimento escatologico, come testimonia l'evento di Gesù Cristo, rivelazione definitiva della mutua relazione con il Padre. Vi è una "corrispondenza" tra l'agire creatore nella storia e la relazione intratrinitaria. La creazione avviene per mezzo del Figlio, il quale, mediante l'incarnazione, manifesta al mondo il suo essere di fronte al Padre e conduce la realtà creata alla comunione con Dio Padre. In questa prospettiva, il mondo creato non rimane soltanto nell'alterità dal Creatore, ma è aperto alla storia e al futuro, mentre il Dio Trinità opera per la sua salvezza e per il suo compimento. La creazione, quindi, si presenta come qualcosa che è di fronte a Dio e, nello stesso tempo, coinvolta con e in Dio. Con questa impostazione, l'idea dell'uomo in quanto «immagine di Dio» diventa "immagine di Dio nel mondo" e quindi assumersi la responsabilità della sofferenza del creato così come Cristo entra nelle sofferenze dell'uomo.²³

Dal punto di vista pneumatologico la creazione può essere vista come qualcosa che è in Dio: la forza dello Spirito è il tramite mediante cui Dio crea la vita del creato, lo sostiene e lo governa e lo conduce al Regno di gloria. Grazie alla presenza dello Spirito nella creazione – «Lo Spirito del Signore riempie la terra» (Sap 1,7) – il Padre unisce e attrae a sé la creazione. In tal senso, la creazione diventa essere in Dio e in essa si trovano le promesse e le anticipazioni del Regno, poiché, sempre mediante lo Spirito, partecipa della comunione con il Dio trinitario. È in questo modo che il ruolo dello Spirito nella creazione può essere descritto come principio di vita, di dinamismo del creato, di redenzione,

²³ A tal proposito, Vincenzo Battaglia scrive che «la fede in Cristo comporta la condivisione del suo ministero messianico, sacerdotale, profetico e regale, nella certezza che, ogni gesto e ogni scelta compiuti per guarire, riconciliare e dare/ridare la vita, sono comunque quel lievito che [...] avrà l'effetto di contribuire fattivamente al progresso umano, alla promozione dell'umanesimo integrale, di far crescere e progredire il mondo secondo la logica del Regno di Dio, che coincide con la legge della carità»: V. BATTAGLIA, *La fede in Cristo quale principio di «passione per il mondo» e di impegno per la custodia del creato*, in «La Sapienza della Croce» 33 (3/2018) 21.

di forza di comunione. Lo Spirito rende presente la comunione di tutte le creature e la comunione con Dio di una creazione ri-unificata in Cristo.

Le due dimensioni – cristologica e pneumatologica – offrono la possibilità di un dialogo con le scienze, le quali cercano di spiegare i fenomeni naturali in una visione aperta e indeterminata dell'universo. A partire dalla prospettiva cristologico-pneumatologica il rapporto tra Dio e il mondo può superare l'aspetto dell'alterità: la creazione non si identifica con Dio, è qualcosa di altro da Dio. Nello stesso tempo, l'agire delle tre Persone nel mondo, che rimane aperto al futuro, apre uno scenario comunione. Attraverso questa visione, è possibile superare quella distanza tra Dio e il mondo e tra la creatura e il creato. In questa reciprocità, Dio agisce nell'intero creato nella speranza di liberarlo dalla schiavitù della corruzione, perché possa «entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,21). L'intero creato, quindi, è orientato verso la comunione del Dio Trinità e dal punto di vista della teologia trinitaria della creazione, il rapporto tra uomo e natura non viene più inteso in un dualismo soggetto-oggetto, dominio-schiavitù, ma come un rapporto partecipativo e comunione.

In altre parole, *mediante la prospettiva trinitaria è possibile definire la creazione come altro da Dio, di fronte a Dio, in Dio e con Dio e, nella misura in cui accoglie l'amore di Dio, anche per Dio*. Essa è creata, è di fronte a Dio nel Figlio ed entra in comunione con Dio nello Spirito. Le tre Persone, dal canto loro, agiscono nella creazione, con essa, per la sua salvezza e la sua partecipazione alla loro comunione: il Dio che trascende il mondo – il Padre – è il Dio immanente – il Figlio –, che entra nella creazione, ed è anche il Dio – lo Spirito Santo – che inabita in essa e la trasforma. La dimensione trinitaria della creazione, così come proposta da Moltmann, permette alle dimensioni della trascendenza e dell'immanenza di integrarsi, superando la concezione dualistica tra Dio e mondo: la trascendenza avvolge l'immanenza e questa presuppone la trascendenza nella visione aperta al compimento escatologico. Concependo la creazione come “luogo” della presenza di Dio e “mezzo” nel quale Dio mostra se stesso, il pensiero teologico si orienta sempre più verso un'ontologia di relazione; è possibile, allora, approfondire la riflessione su un'etica teologico-ecologica – si tenga presente la ripresa della concezione biblica del sabato, la natura come casa propria, la co-esistenza, la solidarietà,

i diritti umani e naturali, la corresponsabilità –, nonché dialogare con le altre religioni: ad esempio, la cosmogonia del Tao, il senso di reincarnazione del buddhismo, l'elemento vivificante *Cb'i*.²⁴

Inoltre, la proposta di ri-educare all'«amore per la vita»,²⁵ ossia a una spiritualità che si orienti alla vita e aiuti a recuperare una sensibilità che non può restare indifferente alla miseria umana, ma che affronti il disagio del mondo postmoderno e sia capace di riaprire in noi e in mezzo a noi la «fonte della vita». Tale processo di ri-educazione passa per la *dimensione mistica* della vita di ciascun uomo. Secondo il riformato, quando la mistica ha le sue radici nella gioia dossologica dell'essere amati da Dio, è mistica cristiana.²⁶ D'altra parte, l'amore cristiano del prossimo non può essere solamente un comandamento; esso deve scaturire dall'esperienza di sentirsi amati da Dio e vivere della forza di questa gioia, altrimenti diventa un «banale essere gentile gli uni verso gli altri». L'amore che Dio dona comprende la dimensione mistica che si apre all'amore del prossimo. A tal proposito, Moltmann ricorre alla mistica giovannea, che definisce «mistica pericoretica»: «Dio è amore; chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui» (1Gv 4,16). Dio e uomo, infatti, rimangono diversi, ma uniti nel «reciproco in-essere»:

Nell'amore di Dio si apre al vasto spazio in cui l'uomo amato può abitare e svilupparsi, e la piccola e mortale vita dell'uomo diventa, per Dio, lo spazio di dimora e di movimento nel mondo.²⁷

Con l'espressione «mistica pericoretica» si descrive un mutuo spazio di inabitazione e movimento, dove l'uomo amato abita e si muove in Dio e Dio abita e si muove nell'uomo che ama. Questa unità pericoretica di Dio e uomo nell'amore corrisponde all'unità pericoretica del Dio triuno,

²⁴ Scrive Moltmann: «Deve esistere un equilibrio tra il progresso umano e l'armonia con la natura. Si tratta di una concezione ecologica che può essere espressa in categorie proprie della cultura cinese come la venuta di un'epoca *yin*, più femminile, ricettiva e sintetica, dopo l'epoca *yang* moderna, maschile, aggressiva e analitica. La transizione emerge spontaneamente dallo stato universale: quando lo *yang* raggiunge il suo apice, si ritira a favore dello *yin*; quando lo *yin* ha raggiunto il suo apice, si ritira a favore dello *yang*, come insegna l'*I-Ching*»: MOLTSMANN, *Teologia politica*, 93.

²⁵ Cf. PARISI, *Dalla theologia crucis al divenire*, 143-147.

²⁶ J. MOLTSMANN, *Il Dio vivente e la pienezza della vita. Con un contributo all'attuale dibattito sull'ateismo*, Queriniana, Brescia 2016, 150.

²⁷ *Ivi*.

come si legge in Gv 17,21: «Perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi», da cui nasce e in cui vive, «perché tutti siano una cosa sola». L'amore è un grande movimento che è in Dio e determina la vita intratrinitaria di Dio; non solo, ma è un movimento che fa uscire Dio da se stesso verso la creazione, la riconciliazione e la glorificazione di un mondo non divino; un movimento che nell'incarnazione del Figlio unisce tra loro la divinità e l'umanità e congiunge vita divina e umana nell'inabitazione e nella forza dello spirito.²⁸

La vita, con le sue sofferenze e le gioie, si comprenderebbe come “luogo” dove si ri-scopre la possibilità di un rapporto personale con Dio, grazie allo Spirito, presente negli uomini e da essi percepito come «controparte eterna» insieme al Padre e al Figlio. Dovunque nel Nuovo Testamento si parla dell'esperienza dello Spirito Santo, compare la parola «gioia», perché è lo Spirito della vita degli uomini che suscita un nuovo, vivo e intenso senso della vita. Ed è un senso della vita efficace, che apre la creatura «alla vicinanza di Dio nella vita vissuta».²⁹ La “vivificante presenza” di Dio nella creatura, ossia la gioia, è più originaria della fede stessa. D'altra parte, il Dio che dona attende innanzitutto che il destinatario gioisca. Prima, quindi, che si arrivi alla fede ci sono la gioia e lo stupore che prendono la vita del destinatario del dono. Ed è nella gioia che la «natura estatica» dell'esistenza umana giunge alla sua vera espressione.³⁰

Se da un lato è la forza vitale dell'amore che rende l'uomo capace di essere felice, potendo così «esultare, ridere e ballare», tale forza lo conduce anche nelle sofferenze provocate da eventuali delusioni, ma, nello stesso tempo, lo rende capace di sopportare il dolore e di essere sensibile. Ciò in quanto l'amore per la vita è «passione e com-passione»³¹ e l'accettazione della realtà così com'è e l'esporsi al quotidiano lo condurrà a scoprire che la realtà stessa è molto più variegata di qualsiasi raffigurazione. Allora si comprenderà che la sofferenza, che la realtà porta con sé,

²⁸ *Ibid.*, 151.

²⁹ *Ibid.*, 95.

³⁰ *Ibid.*, 101.

³¹ Moltmann articola il discorso, presentando anzitutto l'indebolimento e l'atrofizzazione dei sensi, le cui cause sono il lutto, l'apatia, la *routine* e il condizionamento sociale; successivamente presenta le conseguenze dell'agire dello Spirito sui sensi: *ibid.*, 166-171 (qui 170).

è sempre migliore delle autoimmunizzazioni con cui ci si vuole difendere, le quali, invece, costruiscono solamente un muro attorno. Dio è nella realtà, è in quel mistero di co-esistenza, *nel suo stesso amore, di gioia e sofferenza*; tale mistero può essere colto alla luce di una *scelta agapica del Dio trinità* di assumere il destino di sofferenza dell'uomo fino alla morte, superandolo definitivamente con la sua risurrezione. In altre parole, è proprio nell'amore divino che la creatura è chiamata a scoprire il senso della vita ed è restando in questo amore che si riceve la grazia per affrontare ogni tipo di disagio e superarlo.³² Moltmann ha, quindi, cercato di raffigurare, con la sua «teologia della vita», una trascendenza che non opprime né aliena l'uomo, ma lo libera e lo rende vivo; una trascendenza da cui non può staccarsi, ma che lo riempie di gioia di vivere. Ed è proprio in un contesto come quello della postmodernità, dove tutto è provvisorio e incerto, dove si ha paura di vivere e quindi di amare, che l'uomo ha la grande possibilità di aprirsi all'«eterno presente»³³ e a guardare in alto, da dove proviene il senso della vita, cioè da Dio, che è garante del futuro, perché è colui che governa la storia degli uomini.

4. Spunti per un dialogo ecumenico

Anche le espressioni del recente magistero della Chiesa cattolica condividono con Moltmann le preoccupazioni per la crisi ecologica e l'interesse della relazione tra Spirito Santo e creato. Premesso che in merito alla prima tematica si potrebbe iniziare dalle origini stesse della dottrina sociale della Chiesa, anche la seconda non è una scoperta recente, ma è, anzitutto, patrimonio della teologia cristiana fin dai tempi dei Padri.³⁴ Mi limito a un breve cenno ad alcuni documenti sul tema riguardante la

³² «Davanti a Dio, ma non soltanto come persone che domandano, ma – nella festa della vita – come persone che ringraziano, cantano e ridono. Chi guarda a Dio solamente come all'ausilio celeste, non ha ancora compreso il vero amore di Dio»: *ibid.*, 201.

³³ In questo modo, anche il senso della trascendenza non viene colto come qualcosa di distante dall'uomo, ma come qualcosa che va oltre lo sforzo umano, dal momento che l'iniziativa è di Dio, è lui che ci trova prima di lasciarsi cercare da noi: MOLTSMANN, *Vasto spazio*, 43.

³⁴ Cf. D. EDWARDS, *Un abbozzo di teologia ecologica dello Spirito Santo e della parola di Dio*, in «Concilium» 47 (4/2011) 17-29; C. SIMONELLI, *Di fronte al creato: una lettura patristica*, in «Quaderni della Segreteria Generale CEI» 2 (2008) 37-52 («Notiziario dell'Ufficio Nazionale per i Problemi Sociali e del Lavoro»).

dimensione cosmica dell'opera dello Spirito sul creato, appartenenti agli ultimi due pontificati.

Nell'*Omelia* durante i primi vesperi nella veglia di Pentecoste del 2006, Benedetto XVI ha affermato che la Pentecoste è anche la festa del creato, perché il mondo proviene dallo Spirito creativo di Dio e chi crede nello Spirito creatore deve imparare a considerare la creazione come un dono affidato a ogni creatura, perché diventi il giardino di Dio e il giardino dell'uomo. Vi è, inoltre, un legame tra la capacità della creatura di accogliere l'azione dello Spirito e il rispetto verso il creato:

Se guardiamo la storia, vediamo come intorno ai monasteri la creazione ha potuto prosperare, come con il ridestarsi dello Spirito di Dio nei cuori degli uomini è tornato il fulgore dello Spirito creatore anche sulla terra – uno splendore che dalla barbarie dell'umana smania di potere era stato oscurato e a volte addirittura quasi spento. [...] avviene dovunque lo Spirito di Dio arriva nelle anime, questo Spirito che il nostro inno qualifica come luce, amore e vigore.³⁵

In un *Discorso* del 2008 Benedetto XVI ha affermato che il cosmo ha una struttura matematica, la quale mostra che l'universo è opera di un Creatore, e precisamente, questa struttura proviene dallo Spirito creatore. La creatura è in grado di studiare e capire la struttura dell'universo attraverso il linguaggio matematico, perché è lo stesso Spirito ad averle dato lo spirito e ciò

comporta insieme un compito e una responsabilità. [...] Il fatto che la terra, il cosmo, rispecchino lo Spirito creatore, significa pure che le loro strutture razionali che, al di là dell'ordine matematico, nell'esperimento diventano quasi palpabili, portano in sé anche un orientamento etico. Lo Spirito che li ha plasmati, è più che matematica – è il Bene in persona che, mediante il linguaggio della creazione, ci indica la strada della vita retta.³⁶

Lo Spirito creatore, la cui opera intravediamo nella creazione, dà al mondo sia l'ordine delle leggi fisiche che la bellezza; non solo, ma il Papa cerca punti di contatto con le scienze e soprattutto tenta di fondare teo-

³⁵ BENEDETTO XVI, *Omelia* nell'incontro con i movimenti ecclesiali e le nuove comunità (3 giugno 2006).

³⁶ BENEDETTO XVI, *Discorso* alla Curia Romana (26 dicembre 2008).

logicamente l'ecologia con un approccio pneumatologico. Papa Francesco, nella *Laudato si'*, ricorda che Dio ha voluto limitare se stesso creando un mondo che deve continuamente svilupparsi – il riformato parla di autoumiliazione di Dio, per spiegare la creazione degli inizi – pur «restando presente nel più intimo di ogni cosa», senza condizionare l'autonomia della creatura – Moltmann afferma che Dio dà spazio alla sua creazione ritraendo la propria presenza. Sorge, in tal modo, un *nihil* che esprime la negazione parziale dell'essere divino. Questo *nihil* è l'abbandono di Dio ed è concesso al fine di garantire al creato un'autonomia al di fuori di Dio. Questa presenza divina, continua il Papa, che assicura lo sviluppo di ogni essere, è la continuazione dell'azione creatrice. Lo Spirito di Dio, infatti, «ha riempito l'universo con le potenzialità che permettono che dal grembo stesso delle cose possa sempre germogliare qualcosa di nuovo» (LS 80). Più avanti, nel presentare la creazione come atto trinitario, ricorda che ogni singola Persona realizza questa opera comune secondo la propria identità – Moltmann afferma che il Soggetto dell'azione può cambiare, sebbene le tre Persone siano sempre «implicate» in maniera armoniosa e comunionale – e lo Spirito, vincolo infinito d'amore, è intimamente presente nel cuore dell'universo animando e suscitando nuovi cammini (cf. LS 239).

4.1. *In una società plurale*

In *Etica della Speranza*, Moltmann spiega che le scienze astronomiche hanno dimostrato che esistono relazioni reciproche tra le cose animate e inanimate del nostro pianeta: la biosfera, l'atmosfera, gli oceani formano un «sistema complesso» che può essere pensato come un organismo, in quanto possiede la capacità di mantenere il pianeta in condizioni di vita. In questo modo, si può concepire la terra come

un sistema a reazione, che cerca di creare condizioni ambientali ottimali per gli esseri viventi in esso esistenti. Chiamiamo omeostasi la conservazione di condizioni favorevoli alla vita relativamente costanti per mezzo di controlli attivi.³⁷

³⁷ J. MOLTSMANN, *Etica della speranza*, Queriniana, Brescia 2011, 139.

Il sistema terra lavora come un «organismo planetario», che produce vita ed è capace di conservarla e svilupparla; a tal fine, questo organismo è dotato di tutti i sistemi necessari per vivere e per crescere: sistemi di alimentazione e di espulsione di ciò che è nocivo, di trasmissione dell'energia, delle conoscenze e così via. Da ciò ne consegue un modo di vivere il rapporto dell'uomo con la terra in sintonia con i ritmi del sistema terra, per evitare cause di malfunzionamento dell'organismo globale. Una ri-valorizzazione della sensibilità fisica consentirebbe all'uomo quella sintonia necessaria con l'intero sistema di relazioni organiche. D'altra parte, nell'esperienza dello Spirito non ri-nasce solo «un'anima credente» e non si «risveglia solo un cuore», ma si risvegliano anche tutti i sensi, con cui il mondo è percepito in maniera nuova, «perché la vita nello Spirito di Dio inaugura una nuova corporeità e una nuova sensibilità e quindi, non da ultimo, una nuova concezione della persona umana».³⁸

L'attenzione di Moltmann è incentrata su una nuova spiritualità dei sensi.³⁹ Ri-scoprire il senso relazionale della vita e del nostro essere nel mondo ci permetterà di ri-acquistare la vivezza dei sensi, che rafforzerà il nostro amore per la vita.⁴⁰ Questa ri-scoperta aiuterà a spezzare l'idea di un pensiero in cui si è imposta la riduzione degli uomini a soggetto astratto dotato di intelletto e volontà e in cui domina una pericolosa diffidenza verso i sentimenti. In realtà, è proprio attraverso un continuo scambio di emozioni e sentimenti che si rafforza nell'uomo la consapevolezza dell'appartenenza alla creazione, che costituisce il punto di partenza dell'itinerario verso il Dio creatore. A proposito di questa re-immersione dell'uomo in una «spiritualità dei sensi», Moltmann ri-torna sull'importanza del precetto biblico del sabato. L'uomo deve appropriarsi del setti-

³⁸ J. MOLTSMANN, *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 2001, 271.

³⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *Spiritualità dei sensi vigili*, Consorzio per il festivalfilosofia, Modena 2006.

⁴⁰ A tal proposito, Moltmann ricorda come la pandemia di Covid-19 abbia dato un enorme impulso al mondo digitale e tale passaggio si è anche rivelato economicamente vantaggioso. Tuttavia, lo svantaggio è che la comunicazione digitale può avvenire soltanto mediante gli occhi e le orecchie; in questo modo, gli altri sensi passano in secondo piano. Non solo, ma la cultura rischia di disincarnarsi «in una maniera priva di senso e profondamente disumana, accessibile a qualsiasi forma di intelligenza artificiale. La vicinanza olistica, sensuale e fisica è una parte integrante dell'umanità che amiamo» (MOLTSMANN, *Teologia politica*, 155).

mo giorno per ri-trovare nella quiete la presenza di Dio in tutte le cose e dovrà farlo lasciando che il suo corpo si scarichi delle tensioni, la mente si liberi dalle preoccupazioni e impari a lasciarsi cullare dalla vita; solo a queste condizioni, si avrà il tempo per la contemplazione di ciò che si vede, per gustare e per sentire e si imparerà a vedere tutte le cose in presenza di Dio e la presenza di Dio in tutte le cose.

Non appena incominciamo a pensare in questo modo entriamo in una spiritualità cosmica, incominciamo a stupirci per ogni cosa e ci sentiamo invadere da un profondo rispetto per tutto ciò che vive. Non dovremo più abbandonare il mondo per trovare Dio nell'aldilà, ma piuttosto abbandonarci nel mondo con le sue bellezze e i suoi orrori, perché Dio è già qui e ci aspetta in tutte le sue creature, e attraverso tutte queste creature ci parla. Chi ha occhi per vedere, vede, e chi ha orecchi per sentire, sente.⁴¹

Molte volte, nella Bibbia, gli uomini sono descritti come intenti a vegliare, mentre «spesso noi preghiamo a mani giunte e a occhi chiusi. Dalle figure delle catacombe [...] i primi cristiani pregavano a testa alta, braccia distese, occhi aperti».⁴² Pregare, quindi, significa dischiudere tutti i sensi e aprirsi al mondo, significa, di conseguenza, percepire il gemito delle creature e le grida delle vittime ridotte al silenzio; in altre parole, ci rendiamo conto di essere uniti con tutto ciò che è e che vive. Se ancora oggi, come ai tempi della pubblicazione de *Il Dio crocifisso*, l'identità cristiana sembra faccia fatica a trovare la giusta connessione e il conseguente equilibrio tra memoria del passato e storia del futuro, il pensiero di Moltmann ci ricorda che la Chiesa esiste nella società per essere opera e strumento della giustizia di Dio e che, quindi, sperimenta come propri gli stessi conflitti economici, politici e sociali della società. I cristiani sperimentano nel proprio corpo questa tensione e più credono nella giustizia di Dio più soffrono per l'ingiustizia che vedono.⁴³

Il cristiano non deve mai stancarsi di ri-affermare, anzitutto a se stesso, che il “pericoloso e rassicurante” ricordo di Cristo crocifisso lo costringe ad aprirsi a un pensiero critico nello Stato, nella società, nell'am-

⁴¹ MOLTSMANN, *Spiritualità dei sensi vigili*, 19.

⁴² *Ibid.*, 20.

⁴³ Cf. MOLTSMANN, *La giustizia crea futuro*, 14.

biente naturale e non da ultimo nella Chiesa,⁴⁴ non solo perché «la teologia politica ha effettivamente esteso i suoi confini fino a diventare una teologia del creato»,⁴⁵ ma perché questo è il solo percorso verso la ri-appropriazione di un senso del vivere, in attesa di Dio, che, alla fine dei tempi, dimorerà tra gli uomini e «sarà il Dio-con-loro» (Ap 21,3).

⁴⁴ J. MOLTSMANN, «Teologia politica» della speranza, in *Dibattito sulla «teologia politica»*, Queriniana, Brescia 1972², 229.

⁴⁵ J. MOLTSMANN, *Prefazione*, in G. MARTINI, *Jürgen Moltmann. Dalla polis al creato*, Morcelliana, Brescia 2014, 6.

LA TEOLOGIA PUBBLICA FRA ERMENEUTICA E TRADIZIONE. ALCUNE RIFLESSIONI A PARTIRE DAL CONTRIBUTO DI G. FERRETTI E D. TRACY

MASSIMO NARDELLO

PATH 22 (2023) 383-401

1. Il problema

Nell'odierno contesto teologico italiano si sta sviluppando un certo interesse attorno al tema del carattere pubblico della teologia, inteso come la presunta capacità di questa forma di sapere di inserirsi in modo legittimo e costruttivo nei dibattiti che attraversano le società liberali postmoderne. Questa questione è oggetto di crescente attenzione perché a ben vedere rappresenta la condizione di possibilità di un rilancio del pensiero cristiano al di fuori dei confini ecclesiali, e tale obiettivo è imprescindibile per la missione della Chiesa. È evidente, infatti, che svariati elementi essenziali della fede sono ormai distanti dalla mentalità e dalla prassi di molte persone, e che la secolarizzazione imperante rende impraticabile qualunque tentativo di riguadagnarle all'esperienza cristiana attraverso pressioni sociali o stili autoritari. Peraltro, queste strategie non sarebbero allineate alle istanze evangeliche, per cui risulterebbero disfunzionali per l'evangelizzazione.

Se è positivo che oggi si possa essere cristiani solo per libera scelta, questa scelta può e deve essere propiziata da una presenza significativa del sapere cristiano all'interno della società. A tale scopo, però, occorre mostrare se e come una riflessione critica sulla dottrina della fede possa essere legittimata al di fuori del contesto ecclesiale nel quale nasce,

cioè tra persone che hanno scelto di non dare credito a questa dottrina ma di assumere altre visioni della realtà, non necessariamente religiose.

Tale difficoltà non riguarda i *religious studies* nella misura in cui studiano le religioni e le loro teologie in modo esclusivamente razionale e con un approccio metodologicamente agnostico – che ovviamente prescinde dalle convinzioni personali di chi lo impiega –, il che comporta tra l'altro di non riconoscere alcun valore normativo a un testo sacro o a una qualche forma di magistero. Al pari della letteratura e della filosofia, queste discipline potranno subire una sorta di marginalizzazione nella società a causa della loro minore spendibilità nel mercato del lavoro, ma non potranno essere accusate di essere forme di sapere che non rispettano i requisiti epistemologici del dibattito pubblico, dal momento che ne assumono in pieno la razionalità. La situazione è molto diversa per le teologie “confessionali”, cioè quelle che nascono all'interno delle comunità cristiane come riflessione critica sulla tradizione della fede, nella misura in cui i loro contenuti non possono essere fondati e argomentati in modo esclusivamente razionale, ma sono anche conseguenti al riconoscimento dell'autorità della Scrittura e della competenza del magistero nella sua interpretazione.

2. La visione di Giovanni Ferretti

Le radici di queste difficoltà epistemologiche relative alla presenza del sapere teologico nell'ambito delle società postmoderne sono colte in modo lucido da Giovanni Ferretti, il quale le identifica con

la posizione, già espressa con chiarezza da Schleiermacher nel suo scritto *Lo studio della teologia*, e recentemente ripresa da Pareyson, secondo cui la riflessione teologica sulla fede si caratterizza per il suo essere funzionale alla vita della comunità cristiana – ha un carattere pastorale – mentre la riflessione filosofica sulla fede ha una prospettiva universale; cerca di mettere in luce quanto di valido universalmente e di interesse universale si può ritrovare nella fede cristiana.¹

¹ G. FERRETTI, *La teologia, volto pubblico della fede. Le sfide del mondo contemporaneo*, in «Studia Patavina» 59 (1/2012) 152.

Così, continua Ferretti, i filosofi che s'interessano di religione ritengono solitamente che la teologia abbia tali vincoli «dogmatico-magisteriali» da non poter esibire una verità che possa essere riconosciuta da ogni persona.² Probabilmente lo stesso giudizio potrebbe essere formulato da coloro che operano nel contesto dei *religious studies* per le ragioni sopra indicate. Peraltro, anche alcuni teologi non ammettono un ruolo pubblico del sapere teologico, dal momento che secondo costoro

la teologia, in quanto intelligenza della fede, [...] la può praticare solo chi ha fede; di conseguenza essa è anche comprensibile di fatto solo a chi ha fede, soltanto a chi accede alla fede.³

In realtà, afferma Ferretti, questa fede è un dono che Dio offre a tutti, e dal momento che la teologia è a servizio di tale dono, potrà e dovrà porsi come forma di sapere in grado di rivolgersi a ogni persona. A tale scopo, non basta che essa esprima posizioni più o meno originali su questioni di attualità, ma è necessario che allarghi i confini della ragione, spesso impropriamente limitata alla sua dimensione analitica, per aiutare ogni persona a non smarrire la domanda sul senso dell'esistenza e sull'etica che questa esige. Ovviamente, in questo modo la teologia si espone a un confronto paritario con tutte le altre forme di sapere che abitano il contesto pubblico, dal momento che esse acquisiscono il diritto di formulare obiezioni alle affermazioni di natura religiosa e a esigere risposte convincenti sul piano argomentativo.⁴

Tale capacità della teologia di inserirsi nel contesto pubblico ha le sue radici in una precisa comprensione della rivelazione, secondo cui Dio si autocomunica nella storia in un modo tale che tutti gli umani possono riconoscerlo e accoglierlo:

Il *dono di Dio* (o grazia) che è all'origine della fede, non dovrebbe essere più inteso come una misteriosa ispirazione interiore dello Spirito o come un intervento miracoloso straordinario di Dio, che intrecciandosi con i dinamismi del mondo, compresi quelli della nostra interiorità, ne sconvolge il corso operando eccezioni nelle leggi creaturali. Inadeguata, in proposito, anche la concezione del miracolo come di ciò che dall'esterno dei

² Cf. *ibid.*, 153.

³ *Ivi.*

⁴ Cf. *ibid.*, 153-157.

contenuti rivelati attesta la verità di ciò che il profeta dice essere parola di Dio. Il *dono di Dio* o grazia della fede dovrebbe invece essere inteso anzitutto come l'evento stesso della rivelazione che si attua nella storia e come storia, ovvero come quella luce della verità divina che scaturisce simbolicamente dalla stessa vicenda storica pubblica, quale è stata la storia di Israele e che è culminata nella persona di Gesù di Nazaret. Questi, in modo del tutto particolare, per lo stile della sua vita in parole e fatti, ovvero per la sua concreta «umanità» di «uomo di Dio», è risultato e dovrebbe poter risultare anche oggi «autoevidente» di per se stesso come rivelazione di Dio. Vanno in questa direzione, per esempio, il ripensamento del concetto di rivelazione che ci hanno offerto un teologo protestante come Wolfhart Pannenberg e un teologo cattolico come Hans Urs von Balthasar.⁵

La concezione dell'ispirazione biblica va nella stessa linea, dal momento che la Scrittura è luogo privilegiato della manifestazione divina che avviene nell'interpretazione testuale:

Data la sua forte valenza simbolico-rivelativa, questa fissazione scritta – Scrittura – della cosciente e interpretante accoglienza del donarsi/manifestarsi sempre in atto di Dio, si è mostrata capace e resta ancor oggi capace di risvegliare in chi la legge – anche in diversi contesti culturali – la stessa esperienza dell'agire rivelantesi di Dio. Per cui si può dire ed è stato detto che essa è «parola di Dio», in grado di animare la comunità religiosa che vi riconosce l'orizzonte sempre aperto della propria vita di fede, la norma della fede e il «canone» della rivelazione di Dio. Ma al tempo stesso la Scrittura è in grado di parlare religiosamente in vari modi a chiunque la legga nella misura in cui essa risveglia o suscita in lui una qualche esperienza accogliente del Dio che parla.⁶

Questa visione radicalmente storica della rivelazione suggerisce che la riflessione teologica sia svolta in chiave ermeneutica. In effetti Ferretti, allineandosi al pensiero di Luigi Pareyson, che a differenza di Hans-Georg Gadamer riesce a evitare la deriva soggettivista e nichilista dell'interpretazione,⁷ ritiene che la teologia abbia il compito di cogliere i segni della

⁵ G. FERRETTI, *Il criterio misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2017, 152.

⁶ *Ibid.*, 31.

⁷ Cf. *ibid.*, 74.

presenza operante di Dio nella storia anzitutto a partire dalla Scrittura⁸ e di renderli accessibili e comprensibili nella situazione culturale odierna. La rivelazione, infatti, ha una sua evidenza intrinseca – da comprendersi non alla luce di una razionalità meramente analitica, bensì di una ragione che compone riflessione, libertà e volontà –, ma nello stesso tempo ha necessità di una mediazione ermeneutica. Questa mediazione è svolta dalla teologia, che consente agli umani che sono aperti alla verità di poterla riconoscere e accogliere:

Ma [la fede è] un dono pubblico, accessibile a tutti, a quanti «hanno occhi per vedere» (come ha detto Pannenberg); a quanti «aprono gli occhi per vedere» (si potrebbe anche dire). Solo se le cose stanno così e la teologia cristiana riesce a metterlo in luce, la fede potrà avere effettivamente un «volto pubblico» non autoritario o esoterico-elitario.⁹

In conclusione, per Ferretti il volto pubblico della teologia risulta derivato dalla destinazione universale della rivelazione e funzionale ad esso. Non si tratta, quindi, di una caratteristica accidentale del sapere teologico, ma di qualcosa che tocca la sua identità più profonda.

Questa visione sembra in profonda sintonia con il complesso progetto di metodologia teologica elaborato da David Tracy¹⁰ all'inizio degli anni Ottanta, incentrato sulla convinzione che qualunque riflessione teologica – non solo cristiana – abbia una rilevanza pubblica.¹¹ Riassumiamo ora

⁸ Cf. *ibid.*, 30-33.

⁹ *Ibid.*, 154.

¹⁰ Le monografie non coedite di David Tracy sono le seguenti: *The Achievement of Bernard Lonergan*, Herder and Herder, New York 1970; *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, Seabury Press, New York 1975; *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1981; *Plurality and Ambiguity*, Harper & Row, San Francisco 1987; *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Eerdmans - Peeters, Grand Rapids (MI) - Louvain 1990; *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church*, SCM - Orbis, London - New York 1994; *Selected Essays*, vol. 1: *Fragments: The Existential Situation of Our Time*, University of Chicago Press, Chicago - London 2020; *Selected Essays*, vol. 2: *Filaments: Theological Profiles*, University of Chicago Press, Chicago - London 2020. Gli articoli e i contributi in opera collettanea sono circa 260. Cf. S. OKEY, *A Theology of Conversation: An Introduction to David Tracy*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2018 (ebook, 192-220).

¹¹ Cf. 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 (3/2020) 459-461.

le linee fondamentali della proposta del teologo nordamericano,¹² per poi offrire alcune considerazioni critiche sulle due posizioni esaminate.

3. La visione di David Tracy

3.1. *La correlazione fra tradizione religiosa e cultura*

Secondo il teologo statunitense, il carattere intrinsecamente pubblico della teologia dipende dal fatto che essa richiama l'attenzione di ogni persona agli interrogativi più profondi dell'esistenza umana, quelli relativi al significato della vita e alla possibilità di darle un fondamento affidabile. Tale destinazione universale del sapere teologico esige che esso argomenti le sue conclusioni in un modo che sia comprensibile e accettabile per chiunque.¹³ In altri termini, deve mostrare in modo convincente che quanto afferma corrisponde alla verità.

Il teologo, però, non si occupa semplicemente delle fonti di una religione, ma anche delle istanze culturali che hanno una dimensione religiosa, cioè che rimandano alle domande fondamentali dell'esistenza umana. Per Tracy, infatti, la teologia si sviluppa nella mutua correlazione critica tra le sollecitazioni presenti all'interno della situazione culturale e quelle che derivano dalla tradizione religiosa.¹⁴ Dunque, anche la cultura è portatrice di una verità che stimola la riflessione teologica, e non solo il contrario. Si tratta di un'opzione metodologica un po' diversa da quella di Paul Tillich¹⁵ e più vicina a quella di Richard Niebuhr, dal momento che riconosce alla teologia la capacità di criticare le istanze culturali,

¹² In questa parte, riprendo sinteticamente quanto ho scritto in M. NARDELLO, *Il ruolo della teologia nel contesto post-secolare. In dialogo con David Tracy*, in M. FARCI - M. NARDELLO (edd.), *Fare teologia per questo mondo, per questo tempo*, Glossa, Milano 2022, 193-229.

¹³ Cf. D. TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1981, 55. Cf. OKEY, *A Theology of Conversation*, 14.

¹⁴ Cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 61.

¹⁵ Cf. OKEY, *A Theology of Conversation*, 41-44; TRACY, *Selected Essays*, vol. 2: *Filaments: Theological Profiles*, 21. Nel metodo teologico di Paul Tillich, la situazione culturale non è portatrice di istanze veritative, ma solo di domande esistenziali che consentono di accostare le risposte della rivelazione cristiana in modo significativo. Cf. P. TILlich, *Systematic Theology. Volume I. Reason and Revelation, Being and God*, University of Chicago Press, Chicago - London 1951, 59-66.

ma pure il dovere di lasciarsi illuminare da esse.¹⁶ Si noti, però, che per Tracy questa mutua correlazione tra tradizione religiosa e contesto culturale non implica affatto una corrispondenza perfetta tra i due né una sorta di armonia totalizzante, ma solo l'esistenza di alcune sintonie.¹⁷ Tra i due ambiti non è possibile alcuna commistione.

3.2. *Le tre articolazioni della teologia*

La riflessione teologica si articola nell'ambito fondamentale, sistematico e pratico. Le teologie fondamentali sono primariamente legate al mondo accademico, quelle sistematiche al contesto ecclesiale e quelle pratiche – come le teologie politiche e della liberazione – alla società. Più precisamente, queste ultime nascono in relazione a un particolare movimento sociale, politico, culturale o pastorale, oppure a una problematica che ha una certa rilevanza religiosa.¹⁸

Dal punto di vista argomentativo, le teologie fondamentali offrono riflessioni che tutte le persone, anche non religiose, possono riconoscere come ragionevoli. A tale scopo, si appellano all'esperienza, alla razionalità e alla responsabilità di ciascun individuo. Le teologie sistematiche, invece, sono meno attente a queste modalità pubbliche di argomentazione, perché il loro compito è quello di reinterpretare e trasmettere il potere rivelativo e trasformativo della tradizione religiosa. Infine, le teologie pratiche assumono la prassi – cioè, un particolare bisogno culturale, politico, sociale o pastorale – come criterio per affinare la verità teologica.

Le teologie fondamentali sono orientate primariamente a mostrare l'adeguatezza delle pretese di verità della tradizione religiosa servendosi di alcuni paradigmi e discipline, solitamente di tipo filosofico, la cui capacità argomentativa è ritenuta legittima sul fronte pubblico.¹⁹ Le teologie sistematiche, invece, riflettono sul carattere veritativo della tradizione, reinterpretandola in modo da renderla significativa per il presente. In

¹⁶ Cf. OKEY, *A Theology of Conversation*, 36.

¹⁷ Cf. D. TRACY, *The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity*, in «Theological Studies» 50 (1989) 563.

¹⁸ Cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 56-58.

¹⁹ Cf. *ibid.*, 62-64; A. FORTIN-MELKEVIK, *Le statut de la religion dans la modernité selon David Tracy et Jürgen Habermas*, in «Studies in Religion/Sciences Religieuses» 22 (4/1993) 419-420.

questo senso, le teologie sistematiche sono ermeneutiche nella loro indole. Infine, le teologie pratiche prendono le mosse da alcune situazioni di grande rilevanza etica e religiosa. Esse analizzano queste situazioni attraverso strumenti filosofici, scientifico-sociali e culturali, e quindi articolano sul piano teologico ciò che è nato dal coinvolgimento in una prassi trasformativa di questi contesti problematici. Per queste teologie, la prassi è la fondazione originaria della teoria e la sua autocorrezione.²⁰

Nonostante le loro diversità, queste tre articolazioni della teologia hanno alcune caratteristiche comuni.²¹ In primo luogo, sono essenzialmente interpretazioni di una specifica tradizione religiosa, seppure in modi diversi. Questo comporta che tutte – e non solo le discipline sistematiche – si servano di qualche comprovato metodo interpretativo dei testi religiosi e della storia, e dunque che abbiano un profilo ermeneutico. Un secondo aspetto che le accomuna è l'interpretazione della dimensione religiosa della cultura, cioè delle istanze presenti al suo interno che rimandano alle domande antropologiche fondamentali.²²

3.3. *Il carattere pubblico della teologia sistematica*

Il carattere pubblico delle tre articolazioni della teologia dipende dalla loro capacità di interagire sia con gli interrogativi esistenziali e con le pretese di verità presenti in una determinata situazione culturale, sia con le istanze della tradizione religiosa. In realtà, questa fondazione della loro indole pubblica è evidente solamente per la teologia fondamentale e per quella pratica. La prima è chiamata a entrare nel confronto pubblico per rendere ragione della verità della tradizione, mentre la seconda nasce nella stessa società, prendendo le mosse dalle situazioni critiche che si determinano al suo interno. Al contrario, il compito della teologia sistematica è quello dell'ermeneutica delle fonti religiose e, dunque, qualcosa di tendenzialmente esclusivo.²³ In realtà, secondo Tracy essa rientra legittimamente nel contesto pubblico per il fatto che è incentrata sull'interpretazione dei classici.

²⁰ Cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 69-79.

²¹ Cf. *ibid.*, 59-61.

²² Cf. *ibid.*, 79-80.

²³ Cf. *ibid.*, 79-82.

Questi classici²⁴ – non solo quelli religiosi – sono testi, immagini, simboli, rituali, eventi o persone che si impongono quali espressioni rivelative della verità universale sul divino, sull'umano e sul mondano,²⁵ e il cui valore trascende i tempi, i luoghi e le singole tradizioni. Essi, pur essendo normalmente imperfetti e segnati dal limite, sono comunque ampiamente riconosciuti come capaci di offrire risposte decisive alle domande antropologiche fondamentali. Hanno, quindi, un'eccedenza di significato che impedisce di interpretarli in modo esaustivo, e sono in grado di arricchire incessantemente la riflessione personale e collettiva.²⁶ Essi hanno un carattere normativo fondato sul fatto che sono disvelamento di qualcosa che non si può che chiamare verità, che sorprende e trasforma.²⁷ I classici religiosi, in particolare, esprimono tale verità come libera rivelazione del divino.²⁸

Ovviamente il compito della teologia sistematica, cioè quello di interpretare i classici, non consiste nel ripeterne meramente il contenuto, ma neppure nell'assumere nei loro confronti un atteggiamento di distacco emotivo, quasi che questo fosse un requisito imprescindibile della loro corretta comprensione. In realtà, il teologo opera sempre e solo all'interno di un'appartenenza effettiva a una tradizione religiosa.²⁹ La sua interpretazione dei classici nasce dall'incontro tra la sua esperienza passata e l'evento presente di comprensione, e non è mai un fatto meramente intellettuale. Questo evento, infatti, viene reso possibile dalla fedeltà alla logica rischiosa della conversazione, cioè dal lasciarsi prendere anche affettivamente dalla questione che è posta da un classico.³⁰ Si noti, però, che per Tracy questa conversazione non porta necessariamente a una fusione di orizzonti tra il classico e il suo interprete.³¹

²⁴ Cf. T.H. SANKS, *David Tracy's Theological Project: An Overview and Some Implications*, in «Theological Studies» 54 (4/1993) 714-716.

²⁵ Cf. *ibid.*, 76-77.

²⁶ Cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 102-103, 116.

²⁷ Cf. *ibid.*, 108.

²⁸ Cf. *ibid.*, 193-202; K.E. HEYER, *How Does Theology Go Public? Rethinking the Debate Between David Tracy and George Lindbeck*, in «Political Theology» 5 (3/2004) 311.

²⁹ Cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 118-119; OKEY, *A Theology of Conversation*, 51-52.

³⁰ Tracy riprende qui l'analisi filosofica del dialogo di H.-G. Gadamer. Cf. TRACY, *Selected Essays*, vol. 1: *Filaments: The Existential Situation*, ed. ebook, 148-149.

³¹ A differenza di quanto sostenuto da J. Habermas. Cf. *ibid.*, 151.

Nonostante il suo profilo ermeneutico, la teologia sistematica è fortemente legata a una particolare tradizione, e questo le conferisce un profilo più identitario, meno legittimabile sul fronte pubblico.³² In effetti, ciò che caratterizza e contraddistingue la tradizione cristiana è l'evento cristologico, e occorre chiedersi in che modo questo possa essere interpretato ed espresso sul fronte pubblico nei termini fin qui delineati. Questa opzione non è eludibile per le pretese stesse di universalità del cristianesimo.³³ Secondo Tracy, per la fede cristiana l'evento cristologico deve essere inteso come il classico per eccellenza, quello che informa tutti gli altri classici e consente di giudicarli.³⁴ Questo evento è reso accessibile nel presente dalla tradizione,³⁵ che ha nella Scrittura il suo riferimento normativo.³⁶ Per questo la fede cristiana ha un profilo intrinsecamente ecclesiale.³⁷

Dunque, il progetto teologico di Tracy opera una distinzione molto chiara tra il contesto culturale e i classici, e tutela in pieno la loro indipendenza reciproca. Le istanze della cultura mettono la teologia nella condizione di reinterpretare le proprie fonti in modo più ricco, e per questo sono imprescindibili, ma non rappresentano la vera sorgente del pensiero teologico, né possono avanzare pretese di normatività nei suoi confronti. Anche le teologie pratiche, che partono da una prassi culturalmente determinata, devono comunque convalidare le loro conclusioni ritornando continuamente all'interpretazione dei classici, e questa operazione può portare a conclusioni non necessariamente in linea con le aspettative sociali. Insomma, esiste un modo di fare teologia – accanto ad altri ugualmente legittimi – che parte dalla vita pulsante degli uomini e delle donne e che parla ampiamente di essa, ma anche questa mo-

³² Cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 131.

³³ Cf. *ibid.*, 131-132.

³⁴ Cf. *ibid.*, 233; SANKS, *David Tracy's Theological Project*, 716. Nelle opere seguenti Tracy passerà dal cristocentrismo al teocentrismo cristomorfo, e parlerà di Cristo come la forma del teocentrismo cristiano, ovvero quella che giudica la mediazione svolta dalla manifestazione, dalla proclamazione e dall'azione. Cf. D. TRACY, *Theology and the Many Faces of Postmodernity*, in «Theology Today» 51 (1/1994) 111; OKEY, *A Theology of Conversation*, 144-146.

³⁵ Per questo l'evento cristologico non coincide con il Gesù storico, ma con il Cristo attestato dalla fede ecclesiale. Cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 238-239.

³⁶ Cf. *ibid.*, 248-259; TRACY, *Theology and the Many Faces*, 112.

³⁷ Cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 320.

dalità non può ricavare primariamente da tali istanze esistenziali la propria proposta, se intende restare una riflessione teologica.

Questo aspetto differenzia la proposta dell'autore in esame da alcuni progetti teologici odierni che, a mio giudizio, tendono a riconoscere alle istanze culturali una sorta di normatività per la teologia, in nome della quale decostruiscono il significato dei classici – anche dei testi biblici – in quanto testimoni di una visione del mondo ormai superata che non è più accettabile sul fronte pubblico. A ben vedere, progetti di questo genere suppongono che l'evento cristologico non costituisca la rivelazione escatologica di Dio o, più frequentemente, che questo evento sia accessibile non soltanto attraverso i classici, ma in modo paritario – o prioritario – pure attraverso le istanze culturali. Nella mia valutazione, posizioni di questo genere non sono difendibili sul piano di una rigorosa metodologia teologica cristiana, e lo stesso Tracy ne è molto distante.

Per questo autore, poi, l'attività ermeneutica della teologia richiede l'impiego di un'immaginazione analogica. Per comprendere tale nozione,³⁸ occorre partire dal fatto che per il nostro autore la teologia è un'attività derivata dall'esperienza religiosa, e consiste nella formalizzazione di una serie di relazioni distinte ma somiglianti tra vari elementi e un analogato principale, che nel cristianesimo è Gesù Cristo. Egli, in quanto Figlio di Dio incarnato, è la mediazione fondamentale a cui ogni teologia cristiana deve riferirsi. Così l'adeguatezza di qualunque affermazione religiosa è valutata a partire dalla sua maggiore o minore consonanza con l'evento cristologico.

Ora, l'immaginazione analogica è una visione teologica della realtà nella sua globalità³⁹ che coglie l'irruzione di Dio nel mondo come avente in Cristo il suo culmine e il suo criterio di giudizio, ma pure come più o meno presente nelle particolari tradizioni, esperienze ed espressioni della vita umana. Include anche una dimensione di negazione apofatica,⁴⁰ che le consente di non ridurre il divino a una realtà oggettivabile, ma di rispettarlo nella sua alterità. Percorrendo questa via analogica e lasciando-

³⁸ Cf. OKEY, *A Theology of Conversation*, 118-119; B. LITTLE, *David Tracy's Analogical Imagination in Ethical Action*, in «Pacifica» 25 (1/2012) 53-60.

³⁹ Cf. TRACY, *Selected Essays*, vol. 2: *Filaments: Theological Profiles*, ed. ebook, 179.

⁴⁰ Cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 408-410, 414-421; Id., *Selected Essays*, vol. 2: *Filaments: Theological Profiles*, 138.

si guidare dalla mutua correlazione tra il contesto culturale e l'interpretazione della tradizione attestata nei classici, il teologo arriva a comprendere se stesso, il mondo e Dio nella luce della rivelazione:

Il potere di un'immaginazione analogica come immaginazione è stato onorato da Aristotele nel suo famoso detto «cogliere il somigliante nel dissomigliante è il segno di un genio poetico». Quello stesso potere – nello stesso tempo partecipatorio nell'evento originario di meraviglia, fiducia, manifestazione e disvelamento da parte dell'intero [cioè, del divino], e positivamente distanziante se stesso da quell'evento in virtù delle proprie domande autonome di riflessione critica – consente all'immaginazione analogica del teologo sistematico di notare in tutta la realtà le profonde somiglianze nella differenza. Quelle analogie ora articolate saranno ulteriormente sviluppate in un modello di ordinate relazioni analogiche tra Dio, se stessi e il mondo.⁴¹

Al di là del discorso immediatamente teologico, secondo Tracy, nel radicale pluralismo che caratterizza la vita degli esseri umani nelle culture postmoderne, l'unico modo in cui essi possono comprendersi è attraverso questa immaginazione analogica, cioè cogliendo nella diversità delle idee altrui quegli aspetti che sono somiglianti alle proprie posizioni, e che possono quindi avere un valore trasformativo sul proprio vissuto. Dunque, per il nostro autore l'analogia non è solamente una categoria metafisica, ma pure retorica, cioè un linguaggio che può sviluppare un'armonia interpretativa della complessità delle forme presenti e passate che costituiscono un'esperienza religiosa, e che parimenti può illuminare l'identità dell'individuo, della società, della storia e del cosmo.

A partire dagli anni Novanta la visione teologica di Tracy ha subito una svolta di taglio apocalittico⁴² e apofatico che lo ha portato a pensare al mistero di Dio nei termini dell'inconoscibilità ultima e dell'infinitezza. In particolare, a partire da questo periodo egli ha sostituito la nozione di «classico» con quella di «frammento» o, meglio, *frag-evento*, più idonea a indicare l'espressione di una verità che ci raggiunge attraverso

⁴¹ TRACY, *The Analogical Imagination*, 410.

⁴² Il recupero della dimensione apocalittica del cristianesimo ha spinto Tracy a rivedere la sua cristologia, integrando il tema della venuta finale di Gesù accanto a quello dell'incarnazione, della sua morte e risurrezione. Cf. TRACY, *Selected Essays*, vol. 2: *Filaments: Theological Profiles*, 347.

eventi di tradizioni frammentate, che non si lasciano mai rinchiudere in un sistema totalizzante.⁴³ Tracy ha sviluppato la sua riflessione su questa categoria in dialogo con autori come Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, Walter Benjamin e altri.

Questa svolta, però, non ha minimamente compromesso la sua convinzione del carattere intrinsecamente pubblico della teologia,⁴⁴ né del valore della ragione per l'esperienza spirituale,⁴⁵ ma ha solamente ridimensionato la sua fiducia nella capacità della razionalità di produrre argomentazioni certe e ampiamente condivise. Ad esempio, nell'*Introduzione* all'edizione del 1996 di *Blessed Rage for Order*, scrive che non è più così sicuro come negli anni della prima uscita dell'opera che la ragione possa produrre in modo non problematico quel tipo di metafisica e di argomenti trascendentali che sono necessari per la teologia fondamentale.⁴⁶

4. Considerazioni critiche: la necessità di normare l'interpretazione teologica

Le proposte dei due autori considerati sono evidentemente molto simili. In particolare, esse disegnano una vocazione nativamente pubblica della teologia perché la intendono come mediazione ermeneutica del carattere pubblico – cioè, della destinazione universale – della rivelazione. Proprio perché Dio vuole comunicarsi a tutti gli umani, e per questo li ha resi capaci di riconoscerlo e di accoglierlo, la riflessione teologica si occupa di tematiche che possono e devono essere legittimamente divulgate all'interno delle società postmoderne, dal momento che di fatto tutti le possono comprendere.

⁴³ Cf. TRACY, *Selected Essays*, vol. 1: *Filaments: The Existential Situation*, 1-14; K.L. WOODWARD, *In Praise of Fragments. An Interview with David Tracy*, in «Commonweal» del 25 settembre 2019, disponibile in <https://www.commonwealmagazine.org/praise-fragments> (30.3.2023).

⁴⁴ Cf. TRACY, *Selected Essays*, vol. 1: *Filaments: The Existential Situation*, 15.

⁴⁵ Si veda, ad esempio, la critica che Tracy rivolge in tal senso a Guglielmo di Saint Thierry in un testo pubblicato originariamente nel 2012: cf. TRACY, *Selected Essays*, vol. 2: *Filaments: Theological Profiles*, 127.

⁴⁶ Nell'opera in questione, Tracy definisce un sistema metafisico come una costruzione concettuale disegnata per offrire una visione coerente di tutti i fatti sulla base di un modello teoretico ricavato dagli stessi fatti. Cf. SANKS, *David Tracy's Theological Project*, 709.

Inoltre, l'approccio ermeneutico scelto da Ferreti e da Tracy consente alla teologia di inserirsi in modo rispettoso all'interno del dibattito pubblico, sia in quanto tale approccio comporta la rinuncia a pretese autoritarie e all'imposizione di dottrine ricavate in modo deduttivo da principi non dimostrabili, sia in quanto l'attività interpretativa consente di valorizzare le istanze culturali contemporanee come chiavi di lettura delle fonti. Così il pensiero cristiano può proporsi umilmente alla libera attenzione delle persone come qualcosa di sensato e ragionevole, sintonico con il loro modo di comprendere la realtà.

Ovviamente questa declinazione ermeneutica della teologia non è sufficiente a garantire che il pensiero cristiano sia nuovamente accolto di buon grado nel contesto pubblico, anche italiano, come una forma legittima di sapere. Questo auspicabile esito dipende dal fatto che il mondo della cultura, soprattutto accademico, possa prendere atto che la visione proposta o altre simili siano sostanzialmente condivise dall'istituzione ecclesiale. Non è possibile pensare a un superamento del sospetto nei confronti della presenza della teologia nell'ambito pubblico per il fatto che emergono alcune proposte teoretiche interessanti, se queste potrebbero essere smentite in qualsiasi momento dal livello istituzionale.

In effetti, la comprensione ermeneutica della teologia proposta dai due autori esaminati non è l'unica presente nel panorama cattolico, anche italiano. Anche per questo, a mio giudizio, nei contesti culturali civili vi è ancora il forte timore che aprire le porte alla teologia confessionale cattolica nell'ambito pubblico, al di là di sporadiche collaborazioni, significhi accettare un sapere organizzato in modo deduttivo che non è in grado di far proprio il modo di dibattere che è caratteristico di una società postmoderna.

La soluzione a questa problematica è ulteriormente complicata dal fatto che dal mio punto di vista la proposta dei due autori pone una criticità sul piano teoretico, che potrebbe spingere a privilegiare altre comprensioni della teologia meno sintoniche con la sua vocazione pubblica. Ci focalizziamo ora su questa criticità. La premessa alle considerazioni che seguono è che chi scrive si considera molto vicino al pensiero di Tracy e, in generale, all'orientamento ermeneutico della teologia, per cui le osservazioni che verranno suggerite sono solo un tentativo di

cogliere i limiti di un orientamento che comunque si ritiene il più convincente.

La criticità fondamentale della proposta dei due autori considerati deriva direttamente dall'impiego dell'ermeneutica per la teologia. Come rilevato da Ferretti, seguendo la visione di Luigi Pareyson si evitano le derive storicistiche, soggettivistiche e nichilistiche del pensiero ermeneutico,⁴⁷ e si pensa all'interpretazione come un'approssimazione alla verità nella sua totalità e non come un suo frammento.⁴⁸ Questi due punti fermi sembrano rendere l'ermeneutica pareysoniana un approccio del tutto sin-tonico con la teologia cristiana, perché capace di porre in rapporto all'essere e di non scadere in una visione relativista che perviene solo a interpretazioni aleatorie della realtà.

A mio giudizio, però, anche questa versione ontologica del pensiero ermeneutico resta incapace di fondare una caratteristica indispensabile per la riflessione teologica "confessionale", ovvero la possibilità di normare una determinata interpretazione delle fonti.⁴⁹ È indubbio che esistono letture di testi ed eventi che sono palesemente erranee secondo i canoni condivisi dell'interpretazione. Nello stesso tempo, però, questi canoni sono troppo ampi per escludere come illegittime quelle letture delle fonti che nella tradizione della fede sono state ritenute erranee, e quindi altre simili che potrebbero intervenire nel presente. In altri termini, ciò che Pareyson definisce «apparente disordine» e che è frutto dell'interpretazione sempre limitata di una verità trascendente⁵⁰ non è sempre tollerabile da parte della comunità ecclesiale. Ne è prova il fatto che la comprensione della Scrittura delle varie Chiese cristiane le conduce talora a posizioni differenti la cui correttezza o inesattezza non può essere dimostrata applicando solamente criteri ermeneutici. Tutte le loro interpretazioni dei testi biblici sono legittime sul piano interpretativo, ma conducano talora a conclusioni talmente alternative da impedire la loro riconciliazione.

⁴⁷ FERRETTI, *Il criterio misericordia*, 73-74.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 89.

⁴⁹ Una norma interpretativa, ovviamente, non pregiudica il fatto che nessuna interpretazione è definitiva ed esaustiva. Questa caratteristica del pensiero ermeneutico, che in Pareyson è fondata sull'inesauribilità dell'essere, è pienamente in linea con le esigenze del pensiero teologico. Cf. *ibid.*, 73.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, 82-83.

Questo limite non pone difficoltà alla teologia quando si gioca sul fronte pubblico, dal momento che in questo contesto il suo obiettivo è esclusivamente quello di promuovere il libero riconoscimento da parte di ogni individuo dell'autorivelazione di Dio nella storia e sommamente nell'evento cristologico. Se a seguito di tale attività testimoniale qualcuno matura interpretazioni del divino che sono incompatibili con la fede cattolica, questo non rappresenta una criticità, dal momento che l'ambito pubblico è legittimamente costituito da un intreccio variegato di visioni che non possono e non devono essere normate. Il problema emerge quando la teologia svolge la sua funzione di servizio alla fede ecclesiale. Sia nel Nuovo Testamento che nella tradizione seguente la Chiesa ha qualificato diversi modi di comprendere l'autorivelazione di Dio avvenuta nell'evento cristologico come incompatibili con l'esperienza della salvezza e l'appartenenza ecclesiale, e questo non è avvenuto semplicemente in base a criteri di ermeneutica testuale. Com'è noto, la norma che ha consentito questo discernimento è sempre stata la fede apostolica attestata nella tradizione e in particolare nella Scrittura. La fedeltà creativa a questi contenuti dottrinali ha delimitato nella Chiesa l'attività interpretativa delle fonti in un modo metodologicamente inaccettabile per il pensiero ermeneutico.

Dunque, il carattere ecclesiale del cristianesimo e la destinazione ecclesiale della teologia pongono in questione l'impiego dell'ermeneutica per il sapere teologico, anche se questa ermeneutica si riconosce in ascolto della verità nella sua oggettività e intende l'interpretazione come una reale approssimazione ad essa.

Immagino che questa mia posizione non sia molto condivisa. In effetti, la teologia contemporanea tende spesso a sfumare la necessità da parte della comunità ecclesiale di rifiutare uno sviluppo del pensiero cristiano che è difforme dalla tradizione se questo è sintonico con le istanze della cultura, quasi riconoscendo a queste ultime una sorta di autorità. Ad esempio, Christoph Theobald scrive:

La tradizione è pastorale in quanto non solo vuole raggiungere e trasformare i suoi destinatari, storicamente e culturalmente considerati, ma allo stesso tempo si lascia rielaborare dall'interno – in tutte le sue espressioni (pratiche, dottrinali e liturgiche) – da ciò che impara dai suoi interlocutori. Il termine «riforma» descrive al meglio quest'opera, perché si tratta

di un *rimodellamento permanente* della *paradosis* nell'atto stesso della ricezione e della trasmissione, che la costituisce sotto la guida dello Spirito.⁵¹

Non è in discussione che la tradizione debba evolvere, cioè che debba essere compresa in modo più approfondito anche a partire dalle istanze degli interlocutori della missione ecclesiale. Si tratta però di interpretarla in modo migliore, non di rimodellarla. Quest'ultima espressione pare ambigua perché fa pensare che attraverso le richieste della cultura lo Spirito guidi la Chiesa a riplasmare sostanzialmente la sua dottrina, quasi prescindendo dalla sua radice apostolica. In realtà, se è innegabile che la tradizione abbia subito sviluppi occasionalmente discontinui, questo complesso problema teologico va affrontato non svincolandola dalle sue origini normative, ma spiegando come in ogni sua evoluzione la dottrina della fede sia rimasta fondata in esse.⁵²

D'altra parte, l'idea che la Chiesa nella sua interezza possa procedere al rimodellamento della sua dottrina e, dunque, che questo esito non sia forzato da qualche autorità, suppone che tutti i suoi membri siano concordi nell'approvare un'operazione del genere. Evidentemente questo non è mai avvenuto, e mai potrà avvenire. Questa criticità emerge in modo evidente quando una comunità cristiana deve prendere delle decisioni su questioni pastorali controverse, o addirittura intraprendere un percorso di riforma. La libera interpretazione delle fonti – che coincide con la fase di ascolto di un processo sinodale – e quindi la possibilità di ciascuno di esprimere liberamente le proprie opinioni, consegnano al successivo discernimento una serie di visioni teologiche e pastorali realmente alternative tra loro la cui validità non può essere stabilita solamente con criteri di tipo ermeneutico. Per questo ogni percorso sinodale si conclude con una serie di decisioni del pastore competente – parroco, vescovo, papa – che sfooltiscono la selva intricata di proposte in campo auspicabilmente a partire dalla tradizione apostolica della fede, e che lasciano molti nell'amarrezza di non aver visto accolto il proprio punto di vista. Ora, dinamiche del genere sono abbastanza estranee a contesti genuinamente ermeneutici

⁵¹ C. THEOBALD, *La Chiesa nella storia messianica dell'umanità*, in «Rassegna di Teologia» 63 (4/2022) 518.

⁵² Cf. M. NARDELLO, *Dio interagisce con la sua Chiesa. La fedeltà ecclesiale alla rivelazione divina alla luce della teologia del processo*, EDB, Bologna 2018.

come quelli dei circoli di studiosi, nei quali nessuno ha l'ultima parola e in cui la libera interpretazione può procedere all'infinito.

Queste considerazioni conducono alla conclusione che l'ermeneutica può auspicabilmente diventare un aspetto del metodo teologico, ma non qualcosa che lo determina integralmente. La teologia, soprattutto nella sua destinazione ecclesiale, ha delle esigenze intrinseche di normatività che richiedono criteri ulteriori rispetto a quelli interpretativi.

Ci si può chiedere, quindi, se non abbia ragione Pareyson a ritenere che la il pensiero teologico "confessionale" debba restare confinato al contesto ecclesiale, per lasciare che sia la riflessione filosofica sulla fede a portare il contributo del sapere cristiano nell'ambito pubblico.⁵³ Ritengo, in linea con gli autori esaminati, che questo esito non sia né auspicabile né inevitabile, e che il libero dibattito di una società postmoderna possa e debba accogliere non solo le forme di sapere che impiegano la razionalità in modo eccedente rispetto al suo profilo analitico – come le discipline umanistiche –, ma anche quelle che sono vincolate alla loro storia dell'interpretazione dei classici che attestano le loro verità religiose.

Precludere a queste discipline la possibilità di essere ascoltate con interesse nell'ambito pubblico significherebbe impedire al sapere di tutte le grandi religioni di arricchire la comprensione del senso dell'esistenza di innumerevoli uomini e donne, a prescindere dalla loro eventuale opzione religiosa. Del resto, l'«immaginazione analogica» di cui parla Tracy serve esattamente a questo. Essa consente di accostarsi a una visione della realtà differente dalla propria rispettandola nella sua alterità e in particolare nelle sue caratteristiche epistemologiche – incluso l'eventuale carattere normativo della tradizione –, e quindi di ricavare da essa prospettive e pratiche che possono arricchire la propria visione personale. Solo imparando a cogliere il simile nel dissimile, cioè a riconoscere qualcosa di ciò in cui si crede in prospettive completamente diverse dalle proprie, una società postmoderna può valorizzare la diversità anche religiosa che caratterizza gli umani e impedire che generi violenza. L'ingresso del sapere teologico anche nel contesto italiano suppone una logica di questo genere, ma certamente la potrebbe anche promuovere a sua volta.

⁵³ Cf. FERRETTI, *La teologia, volto pubblico della fede*, 152.

Abstract

Il presente articolo intende offrire un contributo sul carattere pubblico della teologia, inteso come la presunta capacità di questa forma di sapere di inserirsi in modo legittimo e costruttivo nei dibattiti che attraversano le società liberali postmoderne. A tale scopo, verranno messe a confronto le visioni di Giovanni Ferretti e di David Tracy, entrambe di impianto ermeneutico, per cogliere come questi autori fondano la capacità del pensiero teologico di abitare il contesto secolare. Quindi verranno offerte alcune considerazioni critiche conclusive.

THEOLOGY IN THE PUBLIC SPHERE: AN ORTHODOX APPROACH

STAVROS YANGAZOGLOU

PATH 22 (2023) 403-431

1. Theology and culture

The God of the Bible is revealed in creation and in history. Theology in the Judeo-Christian tradition is not only the revelation of God in history but also the word of God made accessible to man and expressed in an inspired way through the various works of his life and culture. This fascinating dialogue between God and humanity culminates in the incarnation of God and the Word, which is paradoxical by human standards, and is continually incarnated in history and culture. For the biblical tradition, it is clear that the relationship between God and human beings is fundamentally a relationship between God and history, which is reflected in the monuments of reason and art and in the diverse expressions of culture. History is the field in which not only God's plan for the salvation of the world unfolds, but also the freedom, creativity and general activity and progress of human beings. This views ends and is completed in the person and work of Christ. Christ as a corporate personality, through the Church, continually takes on the world, history and culture. In this work, man cooperates and plays a leading role, called to participate in the life of God and at the same time to elevate and transform his life, history, world and culture. Theology's main task is to interpret and update the faith, witness and life of the Church in general through a fruitful and creative dialogue with the culture and the diverse

achievements of people in every place, in every language and in every age. Indeed, because of the theology of incarnation, the Church not only dialogues with the culture – or cultures – in question, but also inspires and creates culture herself.

The mutual interaction of theology and culture shaped the pre-modern condition of a public sphere in which creative dialogue, fruitful encounters of peoples, languages, traditions, beliefs and attitudes in the context of the social and political conditions of the period constantly enriched this dynamic relationship. These conditions gave rise to the historical encounter between Hellenism and Judaism and subsequently to the fruitful presence and further expression and development of Christianity in the cultural environment of later antiquity, both in the Greek-speaking East and in the Latin-speaking West. For centuries, Christians built civilization with the strong conviction that they were creatively cooperating in God's will. Although culture may function theologically and culturally express the life of the Church, yet the relationship between the two is ultimately antinomian and dialectical. The influence of culture on theology becomes evident, since cultural factors clearly determine theological expression and theology is always related to a place, a community of people and a particular time. However, the Church cannot be closed in history, but is constantly moving towards the *eschaton*. Marching means open horizons towards the future and constant anticipation and readiness for something new. It is in this eschatological perspective that the Church's antinomian attitude towards culture is founded. The truth of the Christian faith cannot depend on the given and finite patterns of history, on the human and incidental contexts of the culture in question. Often, however, this antinomian attitude and the eschatological perspective of the Church have been forgotten, with the result that institutional Christianity has become associated with a variety of historical, social, political and cultural patterns.¹

After the Middle Ages, a new world and culture slowly began in the bosom of the Renaissance; it was shaped mainly by the Enlightenment, the rapid progress of the sciences, the Industrial Revolution and it took

¹ For the relationship between theology and culture in the Orthodox tradition, see the classic work of G. FLOROVSKY, *Christianity and Culture*, Notable & Academic Book, Belmont (MA) 1974.

on almost global dimensions with the technological explosion of the 20th century. Modernity has gradually overturned the traditional worldview, which had been unchanged for centuries, but also every metaphysical authority, inaugurating a new scale of values at all levels of human life and culture. With sound reason and the use of the empirical paradigm as a basic tool in the sciences, modernity signaled a new era in man's relationship with nature and history. The break with all mythical and religious meanings brought to the center of modernity the absolute value of scientific knowledge and the dominance of thinking man over nature and history. The knowledge and use of the natural world through scientific knowledge attempted to demystify the phenomena of nature and replace all metaphysical preoccupation, projecting man's earthly happiness against religious metaphysical bliss.

The Christian world, having behind it brilliant achievements but also failures and deadlocks, after the explosion of modernity, seems to be increasingly closing itself in the acquired historical and cultural patterns of the past, without actively participating in the great social, economic, political and cultural changes, but also without intervening creatively in the growing problems and deadlocks of the modern world. The period of the avant-garde seems to be a thing of the past, and the withdrawal of historical and institutional Christianity from the works of culture constitutes a kind of inertia and indifference to the sufferings and problems in history. In our time, Christian theology must once again creatively interweave itself with the diversity of the contemporary world and culture, without retreating into its glorious past. In order to participate actively in the course of the modern world, Christian theology needs to take seriously into consideration the fact that the pluralism of cultural and religious diversity of modern societies already constitute the broader context and the fundamental condition of postmodernity and post-secularity.²

The relationship and interaction between theology and culture have had a long history in the Orthodox Tradition of the East, which evolved in the glorious culture of Byzantium and shaped the particular character of many local Orthodox Churches. The fruitful dialogue of theology and

² See E. CLAPSIS, *Gospel and Cultures: An Eastern Orthodox Perspective*, in I. SAUCA (Ed.), *Orthodoxy and Cultures: Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures*, Addis Ababa, Ethiopia 19-27 January 1996, World Council of Churches, Geneva 1996, 6-25.

culture is not always identified with “cultural Orthodoxy”, an ideological formation of the contemporary religious life of Orthodox countries, which perceives the Orthodox Church as part and parcel of the national and cultural folklore, which results from the ideological interconnection between nation-state and Church as a revival of national identity and popular culture. Behind “cultural Orthodoxy” is an ideological identity that attempts to “nationalize” the Church and Christianity. Nationalism has been the easy way by which the various Orthodox peoples entered modernity by delay. These tendencies are because the Orthodox Church in Balkans supported the liberation movements against the Ottoman rule and played an ethnocentric role in the various countries where it was predominant. The legacy of that period shaped many of the later autocephalous Orthodox Churches, especially in the Balkans and Eastern Europe. However, these local Orthodox Churches were frequently trapped in a role of national Churches, in which the cohesion of the particular nation and society coincided with the unity of the Church and vice versa. The identity and structure of the Church in the Orthodox tradition does not derive from or is not founded by the nation or the state power, but rather by its evangelical faith and witness in Christ in congruence with the particular social and cultural environment. The absolute relationship or even the identification of the Church with the state, with the nation or with a particular culture completely misinterprets the values of Orthodoxy.³ The participation of the Orthodox Church in the public sphere and its healing and pastoral witness to the man of our time cannot be realized if its role and discourse are purely “ethnocentric” either as a spiritual institution protecting the nation or as a historical institution contained and protected by the nation or the state. The local Orthodox Churches need to express themselves and act as a unified body and not as separate ethnic or national entities, often opposing each other. Furthermore, this perception understands Orthodoxy as a kind of museum and exotic tradition, as a fossilized monument and historical relic of the past, which is either simply indifferent or opposed to modern culture in its various expressions.

³ On the connection between Orthodoxy and nationalism see the proceedings of an international conference in Volos Academy (Greece on May 24-27, 2012) for Theological Studies on the special topic *Ecclesiology and Nationalism in the Postmodern Era*, in “St. Vladimir’s Theological Quarterly”, 57 (3-4/2013).

Orthodox theology, even after its significant renewal in the 20th century, must meet the contemporary world and engage in creative dialogue with it. Fidelity to the biblical and patristic tradition does not mean historical inertia, withdrawal and isolation, but critical dialogue, apperception and transformation of the world and culture of each time. In order to participate actively in the course of the modern world and culture, the Orthodox Church needs to leave its pre-modern security and its confessional introversion and to dialogue fruitfully with it. Inspired theology is the vital breath that gives meaning to people's lives and relationships, both at the level of the personal and at the level of the public sphere.

2. Public sphere and theology

The concept and the importance of the public sphere constitutes a reality of modern European culture, which emerged through a long process of social developments from the Middle Ages to the period of modernity and especially the Age of Enlightenment. After the collapse of feudalism and the emergence of the bourgeoisie, the long association between the Church and the state will gradually fade away. The new social, economic, political and cultural upheavals will push to the margins of the public sphere the formerly established authority of the Church as well as the religious intolerance that the long-lasting religious wars in Europe have engendered. The shockwave of secularization and modernity in Europe, after several wavering moments, gradually pushed Christian faith and theology from its dominant position in the public sphere of society and in culture in general into the private sphere. In the context of modernity, the separation of the Church from the state and, at the same time, the separation of society from religion, mainly in line with the French paradigm of neutral religion and the secular state, meant the liberation of the public sphere from any religious or metaphysical authority. Religious belief is strictly limited to private and individual life and the complete secularization of the public sphere is now declared. Secularization was a long cultural process, which marked the de-Christianization of European societies and the transfer of religious belief to the private sphere of the individual. The pillars of modernity are the secularization of the state and the public sphere, the dominance of sound reason and scientific knowledge, the supreme value of the individual and the protection of privacy.

However, postmodernity has signaled a kind of relativization of all interpretations and narratives, even that of scientific knowledge. Pluralism seems to be a fundamental characteristic of postmodernity. This pluralism as a sort of post-secularization seems to facilitate the conditional re-introduction of religion back into the public sphere. If modernity as secularism was incompatible with religion, postmodernity as a post-secular age accepts the fruitful coexistence of religion and all religions without exclusion in the enlarged polyphonic and pluralistic public sphere on the basis of the principle of religious freedom and respect for religious diversity. The State, while not officially declaring religion, shall ensure and safeguard the right to religious freedom for all. Religions may act and express themselves freely in the public sphere, but they cannot exercise normative powers, but are only legitimized to inspire and give meaning. The multiculturalism and pluralism of the public sphere is constantly multiplied by modern digital media on the internet and social media, which provide direct accessibility and interaction among users. The public sphere is extended into cyberspace and is now mediated by “platform societies”. The new possibilities of direct communication, the emergence of new problems in cyberspace, such as fanaticism, intolerance, conspiracy theories, defamation, the distribution of false news, etc., are shaping a new condition of post-modern “Citizenship”, which is now expressed through digital media (Netizenship).

The concept of the public sphere, especially in our time, is certainly not identified with the state and the exercise of political power, but constitutes a broader social field in which various ideas and proposals that give meaning to personal and social life meet, argue and confront each other. The public sphere is primarily about informal public and free consultation and communication for all. In the public sphere, there can be no exclusivity in the pursuit of truth, but everyone has an equal right to participate in this common deliberation and in the interpretative, critical and reflective processes that constitute it. The language of the public sphere needs to be a public language, namely open, comprehensible and accessible to all, which expresses the basic principles of democratic pluralism in the context of the rich – European – genealogy of discourse. This discourse is constantly subject to public scrutiny and critical accountability. This means that everyone must go beyond their idiom

and translate it into a public, common and inclusive language. On this basis, secular discourse must meet theological or religious discourse, and mutually religious discourse needs to be translated into public and secular discourse.⁴ It is a truly interpretative and educational reflective interaction, which in any case takes place in the public sphere and in social coexistence, sometimes successfully and sometimes unsuccessfully. However, the “translation” of the meanings and values of the Christian theology is necessary in our time as well, so that the modern European world and culture are not cut off from “important sources for the foundation of meaning”.⁵

This hermeneutical podium of “translation” is not some unnecessary luxury or necessary cultural adaptation of the Church, but the inspired and dialectical presence of Christian theology in the public sphere of contemporary pluralistic societies. Presumably, the translation will highlight that many of the ideas, insights and values of secularism are fundamentally forgotten Christian principles, the significance of which has been largely either distorted or betrayed in the course and development of historical Christianity. These “hidden” meanings according to Habermas can be seen to be ultimately the common heritage of modernity, modern Europe and Western civilization in general. Habermas even accepts the right of believers not to engage necessarily in secular translation of their religious language, but to express it freely and as it stands in the public sphere. Translation of religious language, while facilitating public deliberation, is not a necessary and normative condition for par-

⁴ On the issue of “translation” in Habermas see M. PENSKY, *Solidarity with the Past and the Work of Translation* (with a reply by Jürgen Habermas), in C.C. CALHOUN - J. VAN ANTWERPEN - E. MENDIETA (Eds.), *Habermas and Religion*, Polity Press, Cambridge 2014, 301-321.

⁵ The main proponent of bringing religion back into the public sphere is Jürgen Habermas. See his classic work J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, in “European Journal of Philosophy” 14 (1/2006) 1-25. See also, his articles, ID., *What is Meant by a “Post-Secular Society”? A Discussion on Islam in Europe: The Faltering Project*, Polity Press, Cambridge 2009, 59-77; ID., *Secularism’s Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society*, in “New Perspectives Quarterly” 25 (2008) 17-29; ID., *Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the Public Use of Reason by Religious and Secular Citizens*, in ID., *Between Naturalism and Religion: Political Essays*, Polity Press, Cambridge 2008, 114-148; ID., *The Boundary between Faith and Knowledge: On the Reception and Contemporary Importance of Kant’s Philosophy of Religion*, in ID., *Between Naturalism and Religion*, 209-248.

ticipation in the public sphere. Theology that is discussed and exhibited in the public sphere, as a metalanguage does indeed become public theology. At the same time, it can retain, if it wishes, its own particular language and self-consciousness, which is expressed in the internal context of faith, worship and the life of the Church primarily as doxology and spiritual experience and less as epistemological knowledge.

Although we live already the post-modernity, this does not mean that a new cultural paradigm now dominates people's lives. In fact, even today, some people think pre-modernly, some modernly and others post-modernly, and there are not always clear and distinct boundaries, but rather intersections, continuities and discontinuities between different cultural paradigms. The Church has to address herself pastorally to all, to incarnate and transcribe her faith and theology not in one but in a multiplicity of cultural paradigms. The Church's public presence in the contemporary world can be facilitated by a possible dialogue with the social and political sciences, not only because this will enable it to better understand the dynamics of contemporary pluralistic reality, but also because it will be able to exercise its theological witness and pastoral action more effectively without losing its own proper identity and personality. Multiculturalism, pluralism and the critical dimension of the public sphere are the fertile environment in which Christian theology is called upon to incarnate the Gospel and to adapt the historical richness of its centuries-long tradition to the contemporary world. Ultimately, the use of a common language with society is not something alien to the Church's witness but an exercise of her mission in the world.

In this perspective, new dynamics of understanding and interaction between theology and the contemporary world and culture are likely to emerge, thanks to the open and inclusive function of the public sphere. Ultimately, this means overcoming the hard and unyielding political correctness and the authoritative secularization of the Enlightenment to move in a dialectical post-secularism where the public sphere does not de facto exclude religious and theological signification. The 20th century presented a variety of theological interpretive patterns of "translation" and updating of Christian theological language. In Orthodox theology, George Florovsky's famous declaration on the need for a "neopatristic

synthesis”⁶ has already taken its first steps and remains to be completed in the 21st century by transcribing patristic theology into a modern public theology, which must intervene insightfully and inspiringly in specific social, environmental, cultural and political conditions. Patristic theology itself was for its time a “public theology”, as it translated its biblical and ecclesial tradition into a public and ecumenical discourse through the Greek language and philosophy.

The modern world is a par excellence pluralistic environment of osmosis and interactions. Developments in economics, politics and especially in science, technology and communication have created new conditions that have brought the diverse ethnic, cultural, religious, linguistic and other communities of people into direct contact, dialogue and interaction. A new pluralistic and global society constantly challenges local communities to transcend their introversion, to meet and develop mutually through an open dialogue of local cultures and traditions. Ultimately, culture itself takes on broader dimensions in space and time, transcending borders and constantly making new assimilations and intercultural encounters. In the case of modern pluralistic societies, the public sphere is constantly expanding becoming truly universal and ecumenical.

Nowadays the religious phenomenon for many reasons seems to be returning to modern post-secular societies. Although there are many who continue to reject the religious phenomenon as such, as well as Christian theology as a partner in the public sphere, there is a growing number of voices that consider the presence and interaction of religion important and essential, not only for the necessary and fruitful pluralism of the public sphere, but especially to give meaning to human life and culture. In his novel “Submission”, which is a fascinating political and moral fiction about the ageing civilization of modernity, Michel Houellebecq⁷ explores in a fatalistic and melancholic way the collapse of the France we all know. It was in this country that the most advanced cultural paradigm of liberal and secular Europe took place, while Christianity was excluded from the public sphere. After all, without the presence of Christian theology, and of all worldviews in the public sphere, pluralism cannot be

⁶ See M. BAKER, “Theology Reasons” - in *History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality*, in “Θεολογία [Theologia]” 81 (4/2010) 81-118.

⁷ See M. HOUELLEBECQ, *Soumission*, Flammarion, Paris 2015.

complete and real. If religion does not participate in the public sphere, then “something is missing”, because none of the existing social utopias of modernity have signified the “transformation of the totality”.⁸

The presence of Christian theology in the public sphere presupposes a mutual dialogue between theology and culture. A fruitful dialogue between theology and culture can offer the Church the possibility of expressing its witness in a modern and up-to-date discourse in the public sphere to which everyone can have access and participate. A living culture is the basis for the necessary educational and reflective process through which everyone can express themselves and engage in dialogue. According to Jürgen Habermas, this way can reconcile the modern and secularized conception of the public sphere with religion or theological expression, beyond even the notion of political correctness as a mere demonstration of religious tolerance. Contemporary postmodern and post-secular societies, at least in the Western world, now tend to bring the religious phenomenon back from the private to the public sphere for a very important reason. Modern societies, finding themselves plagued by an inherent tendency towards practical nihilism and lack of social solidarity, as well as meaning and authentic identity, perceive religion potentially – and certainly not exclusively – as a source of meaning and social cohesion for the very existence of the liberal and democratic state. It seems that the liberal secularized state cannot guarantee its normative conditions for a radically rationalized and secularized world. In this direction, religion and especially Christian theology seem to be upgraded in Western societies. In any case, the exclusion of religion in the public sphere poses various dangers for secular society itself, which historically is now at a breaking point. Individualism and absolute extreme rightism without corresponding obligations tend to turn citizens into individual, almost alienated units without social solidarity, care and cohesion. This fragmentation is exacerbated by the liberal market economy, turning modern societies into a caricature of democracy, even overshadowing the public sphere. The democratic and liberal state itself now seeks the

⁸ See E. BLOCH - TH.W. ADORNO, *Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing*, in E. BLOCH, *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*, The MIT Press, Cambridge (MA) 1988.

contribution of religion to the essential meaning of common life, social solidarity, social ethics and culture, beyond the autonomous functions of the liberal economy and the market, which may even undermine social cohesion and its meaning. This new outlook has clearly emerged following the collapse of communism, the emergence of religious fundamentalism, the rise of political and militant Islam, and the political exploitation and instrumentalization of the religious phenomenon in general. Without discussing in depth the real causes of this change of attitude on the part of secularization theorists, we note that for Christian theology the *inculturation* of the Gospel has been throughout time the firm basis and the means by which the theology of the Church has been addressed fruitfully and creatively to the world. Possibly, we are facing new challenges to the re-emergence of Christianity on the stage of history in a more meaningful and at least in a non-authoritarian way. If Habermas' emblematic move to recognize the contribution of religion in the European culture is intended to rescue modern secularism from its nihilistic self and to discover in the religious event its own hidden intuitions, Christian theology in an ecumenical dimension and perspective can give meaning anew to the course of history and culture with the prophetic and inspiring witness of faith in the public sphere. Christians are called not only to convince the followers of political correctness by formulating a theoretical alternative to secularism, but also primarily to participate in social life, public debate and culture by works that show in practice what it means to belong to the Church.

The public sphere as a sphere of common and open consultation is a challenge for the Orthodox Church and theology to move from the protected and inactive position of the carrier of national and traditional values and to become again the salt of people's life and culture, publicly giving its witness.⁹ It is a fact that Orthodox intellectuals have been considerably late in engaging in a fruitful debate both on the global phe-

⁹ In this perspective see the extremely interesting article by P. KALAITZIDIS, *Orthodox Theology and the Challenges of a Post-Secular Age: Questioning the Public Relevance of the Current Orthodox Theological "Paradigm"*, in R. FIHAS (Ed.), *Academic Theology in a Post-Secular Age*, Institute of Ecumenical Studies, Lviv 2013, 4-23. See also P. VASSILIADIS, *The Universal Claims of Orthodoxy and the Particularity of Its Witness in a Pluralistic World*, in E. CLAPSIS (Ed.), *The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation*, WCC Publications and Holy Cross Orthodox Press, Geneva 2004, 192-206.

nomenon of pluralism and on the relationship of the Orthodox Church and theology with the public sphere. The ambivalence or even the defensive attitude of many Orthodox towards pluralism is possibly due to the fear of the ongoing secularization and their attempt to keep the relationship between state, Church and national identity stable.¹⁰ But if pluralism as respect for diversity, freedom and equality are seen as ecumenical aspects of the Christian gospel and perceived as an opportunity for active participation of the Orthodox Church and theology in the contemporary world, then it is possible that Orthodoxy will not only overcome its ambivalence and fear of contemporary pluralism, but it will be able to function critically, authentically and inspiringly in the public sphere. In this way, the Orthodox Church can indeed free itself from the protection and subordination to the state or from the formal role of the institutional bearer of national and cultural traditions, which constantly places it in the fringes of public life in the modern world and culture. In such a perspective, it can draw on its rich theological tradition of the human person and the Eucharistic community in order to participate fruitfully and creatively in the ecumenical vision of a peaceful transformation of the modern world and culture, beyond ethnic conflicts and constant warfare and quarrels. Orthodox Eucharistic ecclesiology is clearly orientated towards an eschatological communion, a community of persons, without social, racial or other discriminations and exclusions.¹¹ Eucharistic ecclesiology realizes and highlights the ecumenical vision of unity in diversity. Consequently, this ecclesiology does not oppose pluralism and polyphony, but rather dialectically and freely integrates diversity into unity and communion. It is clear that this ecclesiology has more in common with the values and presuppositions of the contemporary public sphere than with the pre-modern regime's perception of a closed, uniform and monophonic community or society in which the state and the Church are identified. Unfortunately, the equation of Orthodoxy with nationalism in the 19th century and its associated instrumentalization are paradoxically

¹⁰ See E. PRODROMOU, *Orthodox Christianity and Plouralism: Moving beyond Ambivalence?*, in CLAPSIS (Ed.), *The Orthodox Churches*, 22-46.

¹¹ See Archbishop DEMETRIOS OF AMERICA, *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*, in CLAPSIS (Ed.), *The Orthodox Churches*, 1-10.

a completely recent event and are not previously encountered in its long historical testimony and path.¹²

3. Theology and human rights

Traumatized by various crises, conflicts, wars and upheavals, our era is constantly confronted with the demand for human rights, as it emerges strongly in the modern and still fluid culture of later modernity. The violation of human rights is a frequent phenomenon even by those who claim to be their spokespersons, protectors or ardent supporters. Now that the others and strangers are no longer elsewhere, beyond our own borders, but are here among us, living with us, their presence raises questions that were never before of any concern to us. The stranger, the other and the one who is different become a borderline experience even for the identity of one's self, since it constantly puts it in crisis. Within the confines of the Western cultural paradigm, which is clearly imbued with the dream of success and economic prosperity, foreigners – indigenous, immigrants or refugees – were usually seen as tools for the well-being and progress of others, but not their own. At the beginning of the 21st century, when all political visions of general happiness were subjugated without objection to neoliberal economics and technocratic organization, it became clear that the ideological systems of thought and organization that emerged from the Enlightenment and onwards served fierce needs for replacement and individual or collective utilitarianism. Our times tell the strange story of a very competitive society, which considers it its duty to hunt for ultimate success and happiness. In these times of later modernity, in the maelstrom of contemporary globalization, when all grand narratives and traditions are de facto marginalized, what does a discussion of human rights and their prevalence from the perspective of theology have to offer that is crucial and important?

The declaration of human rights, this *Magna Carta* of modernity, expressed the end of a whole era and gradually overturned the social and political status that had been unchanged for centuries, inaugurating a new scale of values in all fields of human life. Indeed, human rights

¹² Toward this perspective see P. M. KITROMILIDIS, *Orthodoxy, Nationalism and Ethnic Conflict*, in CLAPSIS (Ed.), *The Orthodox Churches*, 183-188.

were born as a transcendence of political authoritarianism, but also of religious and social conflicts in Western Europe. Man became the center and founding principle of the new era, the only protagonist in the theatre of history, exploring and discovering his infinite potential. The history of man emerges as the site of the progressive realization of his freedom. Initially the Christian world of the West, both Roman Catholic and Protestant, viewed the declaration of human rights with intense suspicion. The anti-clerical nature of the Enlightenment and the French Revolution, as well as Protestant positions on morality and human freedom, made it difficult for Western Christianity to adopt the Declaration of Human Rights directly or fully. Soon, however, behind the political manifesto of the American and French revolutions (1776 & 1789) and through a series of intellectual, social and economic upheavals up to the present day, the genealogy of human rights revealed its universal potential for freedom, social justice, peace and human dignity. It is now recognized that the origin of human rights, despite their political and largely secular character, is directly related to the history, values and culture of Christianity, to the concept of the absolute and irreplaceable value of man as a free and personal being, to religious tolerance, social equality, solidarity and fraternity of the human race. In the background of Western civilization lies, unrecognized, the centuries-long Christian tradition. Reconciled to modernity, Western Christianity, even after the traumatic experiences of the 20th century, has now recognized and embraced human rights, integrating them organically into its own humanist tradition. Many of the projects of the World Council of Churches, the Roman Catholic Church or even the new currents in theology, such as liberation theology, theology of hope, feminist theology, black theology, theology of culture, etc., show the practical commitment of Western Christianity to overcoming various social, economic, political and racial discriminations.

It is a fact that Orthodoxy, historically having faced difficulties did not take an active part in the great changes and rearrangements of modernity, but rather followed them passively or simply adapted to them. The rapid political, social, economic and cultural changes in Western Europe and the world were largely carried out in its absence. Despite its close relations with the movement of the Neohellenic Enlightenment, the Orthodox Church and theology in Greece and in many other Orthodox

countries rather kept a more defensive attitude without having timely, fruitful and in-depth dialogue with the current of modernity, which, however, fully permeated the structures, institutions and the very course of these Orthodox countries and societies. Orthodoxy, therefore, met at some point and since then has lived and proceeded in any case within modernity, but having kept its relationship and reference to this new historical, social and cultural condition in abeyance. What is, or what ought to be, the attitude of Orthodox theology, especially towards the most emblematic declaration of modernity, such as the Universal Declaration of Human Rights? Orthodox theology proclaims that it is not a metaphysical and lean doctrine of the life of the world and of man. Having at its core the theological significance of the person with crucial anthropological and existential implications, how does it position itself vis-à-vis human rights? What essential proposal of life, meaning and culture does it offer in order to reinterpret and revitalize the human life? Is it capable of taking on and transforming the failures and mistakes of modernity, but also of accepting its conquests and achievements? It is time for modern Orthodoxy to move beyond its defensive and distant attitude towards modernity and to transcend pre-modern patterns of understanding man and the world. It is time to critically and dialectically update its theological witness in order to meet fruitfully and creatively the demands and the dead ends of modern man.

In this spirit and based on the decisions of the Holy and Great Synod of the Orthodox Church,¹³ Ecumenical Patriarch Bartholomew, speaking in 2017 in Germany on human rights, argued that they are “one of the greatest political achievements of man and that they belong to the core of the Church’s witness in the modern world”.¹⁴ Fully aware of this position, the Ecumenical Patriarch referred to the painful path of Orthodoxy and other Christian traditions in Europe to ac-

¹³ See the Decision of the Holy and Great Synod: *The Mission of the Orthodox Church in today’s World, The contribution of the Orthodox Church in realizing peace, justice, freedom, fraternity and love between peoples, and in the removal of racial and other discriminations*.

¹⁴ See Rede des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaïos Konrad-Adenauer-Stiftung, *Orthodoxie und Menschenrechte* (Berlin, 01.06.2017), in https://www.kas.de/documents/252038/253252/7_dokument_dok_pdf_49821_1.pdf/c187a19d-1f78-4612-a1ef-806de8da864a?t=1539655927037 (23.10.2023).

cept human rights due to reservations against certain tendencies of modernity, pointing out that the negative aspects of modernity are not its essence. Referring in particular to the fears of Orthodox Christians with regard to human rights, Ecumenical Patriarch Bartholomew noted that in certain circles of Orthodox Christians¹⁵ there is a strong skepticism, which results in a total denial of human rights as products of the culture of Western modernity.¹⁶ As regards the ideological conception of the “Russian World”,¹⁷ as expressed mainly in the last decade, Western hegemonism, with the culture of modernity as a vehicle and the declaration of human rights as a catalyst, is attempting to alienate traditional Orthodox culture. Indeed, for some Orthodox critics of the West, human rights are nothing but the fundamentalism of modernity and the apotheosis of the individual.

Indeed, the Western tradition and modernity have praised the self and identity through the notion of the individual as a thinking subject. The Enlightenment, after all, ignored or even ostracized otherness and the foreigner, paving the way for the idea and practice of globalization. The imaginary institution of the society of people promoted universal

¹⁵ See C. YANNARAS, *Human Rights and the Orthodox Church*, in CLAPSIS (Ed.), *The Orthodox Churches*, 83-89. Cf. *The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church*: <https://old.mospat.ru/gr/documents/social-concepts/>.

¹⁶ Especially for the position of the Russian Orthodox Church, regarding human rights, see the exhaustive study of K. STOECKL, *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, Routledge, New York 2014.

¹⁷ See the *Declaration on the “Russian World” [Russkii mir] Teaching* (13.03.2022): “The speeches of President Vladimir Putin and Patriarch Kirill (Gundiaev) of Moscow (Moscow Patriarchate) have repeatedly invoked and developed Russian world ideology over the last 20 years. In 2014, when Russia annexed the Crimea and initiated a proxy war in the Donbas area of Ukraine, right up until the beginning of the full-fledged war against Ukraine and afterwards, Putin and Patriarch Kirill have used Russian world ideology as a principal justification for the invasion. The teaching states that there is a transnational Russian sphere or civilization, called Holy Russia or Holy Rus’, which includes Russia, Ukraine and Belarus (and sometimes Moldova and Kazakhstan), as well as ethnic Russians and Russian-speaking people throughout the world. It holds that this “Russian world” has a common political centre (Moscow), a common spiritual centre (Kyiv as the “mother of all Rus”), a common language (Russian), a common church (the Russian Orthodox Church, Moscow Patriarchate), and a common patriarch (the Patriarch of Moscow), who works in ‘symphony’ with a common president/national leader (Putin) to govern this Russian world, as well as upholding a common distinctive spirituality, morality, and culture”. See the full text of this Declaration at the following link: <https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching/>.

unity, but also encouraged and fostered distinctions between those who prosper and those who suffer. Western civilization, with the development of colonialism, has provided and continues to provide prosperity to its developed centers, while the vast majority of the world's population is condemned to economic and social misery.

However, in contemporary trends in the hermeneutics of otherness, a comforting alternative to the polarities of modernity between the identity of self and other is revealed. The challenge now is to acknowledge the difference between self and other without separating them so schismatically that any relation between them is impossible. In this direction, the *person*, this forgotten existential category of the Greek Church Fathers, could unifyingly and dialectically link identity and otherness. Beyond the notion of the individual, which leads both to self-sufficiency and introversion and to collectivism and grouping, the person reveals absolute uniqueness, which is not self-affirmed narcissistically towards the other, but stems from its unbreakable relationship with otherness. Modern man has identified the *person* with the *individual*. Ultimately, however, he has lost the meaning and content of the person. While the individual is a self-referential and self-affirming concept, the person is not a simple and closed unit, but a unique, disparate and unrepeatable being, which derives from the relationship and communion with others. In the Orthodox theological tradition, the person derives from the "Other" par excellence, who is God. The importance of the person as *existence in communion and relationship* can orient towards a culture that respects difference and otherness that is not afraid of the other, no matter how different they may be, since it will derive meaning precisely from this relationship of identity and otherness.

It is clear that the importance of otherness is understood in our time more as an individual right and social tolerance to the expression of difference and otherness and seems to be a product and elaboration of the individual or human rights of the late modernity in the new economic, political and ideological conditions of globalization. The postmodern acceptance of the individual's diversity and self-determination as an absolute value in itself emerges as a necessary condition and modernizing project for the safeguarding of the pluralistic ideal with the ultimate goal of tolerant coexistence and peace in globalizing and multicultural societies.

Moreover, the fear of religious fundamentalism and terrorism, beyond any strategy of conflict between different cultures, necessitates respect or at least tolerance for the religious and cultural diversity of the other, especially the foreigner and the immigrant. Apart from the inexpensive rhetoric on diversity, problems such as poverty and impoverishment, the lack of effective acceptance of the stranger in economically advanced societies, genuine dialogue and osmosis between cultures, the competitive and over-consumptive society, alienation and the loneliness of the human being in modern societies, are not simply addressed by modernizing euphemisms and rules of moral behavior. What is required, rather, is a radical change of the individualistic and utilitarian mentality that gave birth to these problems and inspiration for the creation of another community-based culture, which will have at its core otherness as the axis of reference and existential meaning of man and his life.

Without ignoring the various distortions and excesses of modernity, such as individualism, eudemonism, the often hypocritical and selective defense of individual rights by certain countries, as well as the crisis of the modern cultural paradigm, nevertheless, from the perspective of Orthodox theology, we ought to actively participate in the dialogue for the critical and pluralistic re-invention of the modern world and culture. It is characteristic that non-Christian religions often oppose human rights precisely because they consider themselves to be historical and cultural forms of the West or to be the new anthropocentric mission, even if secularized, of the Christian or atheistic West vis-à-vis other theocentric or nature-centered cultures.¹⁸

Since we recognize that “the protection of individual rights is a great and precious achievement”, we ought not only to declare that the most important thing, the communion of persons, the acceptance of the uniqueness of the person, the otherness and freedom through the relations of communion and love, does not cancel or negate the lesser, namely the legal, institutional and equal protection of every human being from the arbitrary power and authority,¹⁹ but also to work actively in the per-

¹⁸ See also, Rede des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios Konrad-Adenauer-Stiftung, *Orthodoxie und Menschenrechte* (Berlin, 01.06.2017).

¹⁹ See YANNARAS, *Human Rights and the Orthodox Church*, 83-89. See also, *For the Life of the World: Towards a Social Ethos of the Orthodox Church*, II. *The Church in the*

spective of not only defending, but also fully renovating, constantly renewing and constantly enriching human rights.²⁰ For this reason, we believe that the vital content of the theological concept of the person needs to be extended in an original and creative way to the level of anthropology, in order to give solid meaning to the absolute value of the *human person*. The theological approach to *otherness* can inspire a *culture of the person*, to liberate human rights from their individual-centered and utilitarian safeguarding, linking them to the ethos of society and freedom of another community-based culture.²¹

However, the investing of meaning to human life, beyond the suffocating framework of practical nihilism and the consumerist eudemonism of modern society, presupposes a genuine and unbiased *dialogue* of the-

Public Sphere, §12: “Orthodox Christians should support the language of human rights, not because it is a language fully adequate to all that God intends for his creatures, but because it preserves a sense of the inviolable uniqueness of every person, and of the priority of human goods over national interests, while providing a legal and ethical grammar upon which all parties can, as a rule, arrive at certain basic agreements. It is a language intended to heal divisions in those political communities in which persons of widely differing beliefs must coexist. It allows for a general practice and ethos of honoring each person’s infinite and inherent dignity (a dignity, of course, that the Church sees as the effect of God’s image in all human beings). Orthodox Christians must recognize that a language of common social accord, one that insists upon the inviolability of human dignity and freedom, is needed for the preservation and promotion of a just society; and the language of human rights has the power to accomplish this with admirable clarity. Neither, certainly, should Orthodox Christians fear the reality of cultural and social pluralism. Indeed, they should rejoice in the dynamic confluence of human cultures in the modern world, which is one of the special glories of our age, and take it as a blessing that all human cultures, in all their variety and beauty, are coming more and more to occupy the same civic and political spaces. The Church must in fact support those government policies and laws that best promote such pluralism. More than that, it must thank God for the riches of all the world’s many cultures, and for the gracious gift of their peaceful coexistence in modern societies”.

²⁰ P. KALAITZIDIS, *Individual versus Collective Rights: The Theological Foundation of Human Rights. An Eastern Orthodox View*, in E.-A. DIAMANTOPOULOU - L. LÉON (Eds.), *Christians Orthodox Christianity and Human Rights in Europe: A Dialogue between Theological Paradigms and Social-Legal Pragmatics*, Peter Lang, Brussels 2018, 273-296. I. KAMINIS, *The Reception of Human Rights in the Eastern Orthodox Theology: Challenges and Perspectives*, in H.-P. GROSSHANS - P. KALAITZIDIS (Eds.), *Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age*, Brill-Schöningh, Paderborn 2022, 252-272.

²¹ See in this regard, J. ZIZIOULAS, *Personhood and the Being*, in ID., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, St Vladimir’s Seminary Press, New York 1985, 27-65.

ology with the conquests and problems of modernity and the contemporary world. Towards this end, modern theology needs to realize a new hermeneutical outlook of Christian anthropology, distinguishing what is fundamental and unchanging and what is merely the cultural and cosmological language of the present age. In this theological hermeneutic as a confrontation with pluralism and diversity in an ecumenical dimension, Orthodox theology must bring out the dynamic meaning of human existence in dialogue with the anxieties and problems of contemporary man. In the new environment of pluralism, Orthodox theology is called upon to creatively dialogue with the cultural and religious diversity of the contemporary world. In order to recover its true universality and tolerance, it must move beyond any exclusivism, intolerance and fanaticism. The bigot is the one who hugs the truth so tightly that he eventually suffocates it. Truth, therefore, need not be perceived as dogmatism and ideological exclusivity, but must be constantly put forward as an interpretative proposal and a possibility of entering into dialogue and relationship with the other. The danger that threatens genuine religious life in all corners of the earth is none other than fanaticism, exclusivism and intolerance. If truth is something that is simply possessed or inherited individually or collectively as a museum object or expression of the past, then truth appears to be captured in the past without having any social potential in the present and in the future.

4. Public theology and religious education in Greek schools: The case of the Religious Studies Curricula 2011-2018

This view of the fruitful and dialectical presence of religion in the public sphere through culture inspired the design of new open and flexible curricula in Greek religious education as early as 2010. It is no longer a matter of teaching and learning a confessionally enclosed course, which does not dialogue with the cultural and religious diversity of contemporary pluralistic societies, but of an educational process, that perceives religious education through the dialogue between theology and culture. Thus, the central purpose of the new religious education curricula in the Greek public schools (Primary, Junior and Senior High School) was formulated as follows:

To build a solid educational framework of knowledge and understanding of Christianity and Orthodoxy as a spiritual and cultural tradition of Greece and Europe, but also as a living source of inspiration, faith, morality and meaning for the world and man, life and history.

Starting from the central religious tradition in Greece, namely Orthodoxy, these new curricula attempted to introduce the other Christian traditions of Europe and some of the major religions of the world. Thus, the Religious Education course constitutes an introduction to the educational heritage, values and culture shaped by Christianity and especially by the Orthodox tradition, while at the same time teaching elements from the two other Christian traditions of Europe, as well as elements about some of the major religious traditions of particular interest to Greek society. The social and existential problems of man are approached in a spirit of dialogue, freedom and reconciliation, without confessional obsession, catechism, fanaticism or intolerance. Respect for religious diversity is no longer an abstraction in public schools, but constitutes a basic knowledge of religions. In other words, modern religious education helps others to understand our tradition and expresses our religious culture with respect for religious diversity.

It is remarkable that these new curricula approach religious education through the monuments of history, art and culture, but also through contemporary life. Their introduction in education in the years 2016-2019 caused heated controversy and eventually their withdrawal following relevant decisions by the country's highest constitutional court (The Council of State). The Supreme Constitutional Court of Greece formulated an unprecedented conception of Religious Education as a subject that exclusively concerns the development of the religious consciousness of Orthodox students, which is based on an equally unprecedented closed catechetical conception of the Orthodox faith, which is based on the triptych: dogmas, moral values and traditions. At the same time, it gives the possibility to develop other confessional courses or an equivalent course for those who are exempt from the Orthodox religious education course. The entire argumentation of the relevant decisions fully adopts the arguments of those who appealed, prohibiting the Religious Education lesson from being framed by references to other disciplines, such as art, philosophy, sociology, literature, music, etc. All this approach ultimately leads

to a monophonic and strictly catechetical Religious Education course that goes back to the pre-1960 period and in particular to the 1952 Greek constitution in which the post-civil war ideology of Greek Christian culture was evident. The consequences of such a protective judicial intervention may prove fatal not only because it essentially undermines the Religious Studies course itself, but also may gradually lead to the shrinkage of theological studies in our country. The isolation and restriction of religious education to a kind of close confessional identity, which is not open to debate, may marginalize the presence of the Orthodox Church and Orthodox theology in the public sphere, in education, in society, in the sciences, in culture. However, in a democratic pluralistic society, in a modern school of open horizons, in a theology that is intertwined with contemporary culture, there are no dead-ends but only fruitful and creative challenges to overcome them. Despite their official withdrawal in 2019, these new curricula have changed and will further change religious education in Greece, making it clear that the Religious Studies course in the public-school setting cannot remain a closed confessional catechism course, but must be a modern and coherent course that contributes to religious literacy and, more broadly, to the pluralistic education of young people. The public sphere of the school is an open field of dialogue and a meeting place for all and cannot become a tool for the religious indoctrination of a single faith. Religious education can no longer have the characteristics of catechesis and confessional monophony in public schools, since it concerns religious education in public education and not ecclesiastical catechesis. As a subject of the Greek school, it certainly needs to have as its center, starting point and primary concern the Orthodox faith and life, but it should and must have a horizon of reference and dialogue with other Christian understandings, other religious traditions and contemporary philosophical or other forms of spirituality and worldview. Despite the multiplicity of the religious phenomenon and the various types of religious education, in all European countries the religious education curriculum, even the confessional one, must be developed within a framework of stable values such as *democracy, social justice, active citizenship of the world and, of course, human rights*. This means that pluralism and interculturality emerge as fundamental pillars of pedagogical theory and practice and can play a key role in religious educa-

tion when pupils learn to manage pluralism and dialogue with the 'other' and the "different" responsibly and creatively. In practice, this means that any version of religious education, besides the local religious tradition, presupposes an expanded knowledge of world religions and other worldviews. Moreover, the recent experience and path of the Religious Education course in Greece has shown that simply the mechanical transfer of knowledge cannot be realized through religious learning. Modern religious learning needs to engage students in active learning processes, in exploratory and experiential understanding of critical issues for human life and the world.

In this perspective, religious education in the public-school sphere made the most of the interactive relationship between theology and culture. To this end, it was considered necessary for pupils to have contact and dialogue with the biblical, patristic, liturgical and ecclesiastical texts themselves, with iconography and ecclesiastical music, contemporary theological thought, literature, intellectuals, music and art. These projects created and offered for the first time in the history of the Religious Education course a complete *Teacher's Guide*, but also a large repository and digital application with a variety of artworks, monuments, texts and music archives. In the context of the specific philosophy and methodology of these curricula, we proceeded to produce new, original and compatible multimedia educational material based on biblical, patristic and other historical texts from the Orthodox Church tradition, other Christian traditions and other religions. At the same time, we drew on a large collection of a variety of theological, literary, popular, historical, philosophical, sociological, psychological and other scientific texts and essays, as well as poetic, artistic and musical works. In addition, many historical monuments and works of art are presented, as well as a variety of visual and photographic material, extracts and reports from the press and selected items and educational objects from the collections of various cultural institutions and archives. All these are appropriately processed or adapted with the assistance of Information and Communication Technologies and multimedia educational tools in general (image, sound, internet) using the most modern and appropriate learning techniques for each thematic unit. Ultimately, what we have attempted as a reform intervention and renewal of religious education could be described as public

theology or the translation of Christian theology and the religious phenomenon into the public sphere.²²

5. The importance of the public sphere in the text “For the Life of the World: Towards a Social Ethos of the Orthodox Church”

In 2020, four years after the conclusion of the Holy and Great Synod of the Orthodox Church in Crete, a pioneering collective text of ecumenical witness on the social ethos of the Orthodox Church was published at the initiative and with the approval of the Ecumenical Patriarchate, as a continuation and completion of the official synodal text *The Mission of the Orthodox Church in Today's World. The contribution of the Orthodox Church in realizing peace, justice, freedom, fraternity and love between peoples, and in the removal of racial and other discriminations*. This text, entitled *For the Life of the World: Towards a Social Ethos of the Orthodox Church*, expresses the dynamics of a pre-conciliar and post-conciliar contribution of Orthodox theologians to the critical problems and diverse challenges of our time. For the first time, the theology of the Orthodox Church boldly approaches a number of hot social issues, such as social injustice, poverty and racism, consumerism, the natural environment and climate change, the refugee crisis, church-state relations, politics and democracy, but also nationalism, violence, war and slavery, human rights, pluralism, secularism, the relationship between faith and science, inter-Christian and inter-religious dialogue, technology, marriage and monasticism, the place of women in the Church and society, gender relations, sexual abuse and sexuality. These issues are not dealt with exclusively on the basis of the historical and cultural context of the Tradition of the Church, but a new and prophetically inspired attempt is made to update the Orthodox Tradition to the contemporary social, economic

²² For these renewal curricula in Greek religious education and their background, see M. LIAGKIS-KOUKOUNARAS, *Religious Education in Greece: a new Curriculum, an old issue*, in “British Journal of Religious Education” 37 (2/2015) 153-169. T. STAUNING WILLERT, *A New Role for Religion in Greece? Theologians Challenging the Ethno-Religious Understanding of Orthodoxy and Greekness*, in T. STAUNING WILLERT - L. MOLOKOTOS-LIEDERMAN, *Innovation in the Orthodox Christian Tradition: The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*, Routledge, London - New York, 183-205. T. STATHOPOULOU - T. STAUNING WILLERT, *Readdressing Diversity and Plurality at School. Religious Education in Greece*, in “Italian Journal of Sociology of Education” 7 (3/2015) 113-139.

and cultural conditions of people's lives. Modern Orthodox theology attempts to approach the new historical and social challenges in a fruitful way, forming a positive and dialectical perception of the modern world and culture. Ultimately, this is a text of public theology, which, by interpreting and updating the rich biblical and patristic theology, attempts to provide key directions and orientations to a number of leading contemporary social and political problems.²³

This text was prepared before the emergence of the *coronavirus* pandemic, but it prophetically expressed the importance and necessity of the witness of the social ethos of Orthodoxy in the public sphere, touching on critical and sensitive issues of the pastoral and social ministry of the Church in the contemporary world, the relations between the Church, society and the state and, of course, the relationship between faith and science. From the outset, the central axis of this text is highlighted: the social ethos of the Church cannot be inspired by an extreme eschatology, by flight and escape from history, society and culture with their various problems. This attitude seems to have prevailed in recent centuries, when Orthodoxy had been trapped by the historical circumstances of either the Turkish occupation or modernity in a nostalgic reminiscence and idealization of the glorious past.

Orthodox Christians to surrender to a debilitating and in many respects fantastical nostalgia for some long-vanished golden era, and to imagine that it constituted something like the sole ideal Orthodox polity. This can become an especially pernicious kind of false piety, one that mistakes the transient political forms of the Orthodox past, such as the Byzantine Empire, for the essence of the Church of the Apostles. The special advantages of the Church under Christian rule may have allowed for the gestation and formation of a distinct Orthodox ethos within the political spaces inhabited by Orthodox Christians, but they also had the unfortunate additional effect of binding the Church to certain crippling limitations. Far too often, the Orthodox Church has allowed for the conflation

²³ The first positive assessments for this text of the Ecumenical Patriarchate see in the following studies: V. MAKRIDES, *Le nouveau document social de l'Église orthodoxe. Son orientation, son élaboration, son contexte et son importance*, in "Istina" 65 (2020) 387-413. D. SCHON, *Berufen zur Verwandlung der Welt: Die Orthodoxe Kirche in sozialer und ethischer Verantwortung*, Pustet, Regensburg 2021. N. ASPROULIS, *Doing Orthodox Political Theology Today Insights from the Document for the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church* (2020), in "Review of Ecumenical Studies" (Sibiu) 13 (1/2021) 16-30.

of national, ethnic, and religious identity, to the point that the external forms and language of the faith – quite evacuated of their true content – have come to be used as instruments for advancing national and cultural interests under the guise of Christian adherence. And this has often inhibited the Church in its vocation to proclaim the Gospel to all peoples.²⁴

This attitude signified a kind of denial or inability of Orthodoxy to contribute positively to the construction of the modern world and civilization. This inertia in the social and public sphere led many local Orthodox Churches to become closely dependent on the various nation-states in an imaginary attempt to revive the ideal of either a Christian empire or a narrowly national “Orthodox regime”. Moreover, in more recent years the Orthodox Church has avoided establishing a social doctrine, fearing that in doing so it might become trapped in a kind of rigid and forensic ethics, as had happened earlier in the Christian West. It preferred, therefore, to leave many contemporary social questions open without providing definitive, clear and systematic answers. However, this attitude has created quite a few misunderstandings among the Orthodox. If the West and modernity have largely shaped the modern world and culture, is the Orthodox Tradition merely a guest in it? For a large number of Orthodox Christians, issues such as climate change and the natural environment, the place of the Church in the public sphere, human rights and human sexuality remain unseen and largely characterized as problems of the “world” to be avoided. It is clear that with this text Orthodoxy attempts to restore a more dynamic relationship of apperception and understanding of the world, in order to dialogue, include and serve modern man with his burning social and existential problems, overcoming the various traditionalist tendencies of inertia, ambivalence or refusal to serve man facing difficulties.

This text does not offer ready-made solutions to the various issues it raises, but mainly formulates the theological axes, criteria and conditions based on which Christians could express in an inspired way the social ethos of the Orthodox Church in the key problems posed by our modern and rapidly changing world. It even dares to be self-critical without resorting in a general and abstract way to the authorities of the past. The Fathers

²⁴ *For the Life of the World: Towards a Social Ethos of the Orthodox Church*, II. *The Church in the Public Sphere*, § 10.

of the Church with their social criticism and sensitivity responded to the problems of their time. From the dawn of modernity to the present day, completely new problems have emerged in the social and public sphere. Secular society, dizzying scientific progress, modern technology, the industrial revolution, successive social movements and revolutions, the consumerist way of life, high technology, artificial intelligence, the globalization of the economy and politics and the extreme rightism in the social sphere do not characterize the pre-modern age of the Fathers but our own age.

It is clear that with this collective text of the Ecumenical Patriarchate a new theological generation is expressed, which is linked to wider changes in the Orthodox world during the 1990s. Possibly, what Hamilcar Alivisatos previously envisioned for the Orthodox diaspora in America may be gradually taking place. With the gradual development and unification of the various national jurisdictions, the Orthodox diaspora in America could take on an ecumenical radiance and have an impact even in Europe and in the East on all of Orthodoxy, helping the native Orthodox countries to finally interface with modernity and make a smooth transition into the modern age. In any case, this text is a first step towards a more direct and functional relationship between Orthodoxy and the modern social and public sphere.

However, if this text of the Ecumenical Patriarchate is compared to a similar text of the Moscow Patriarchate on the social teaching of Orthodoxy (2000), then one finds that these two interventions do not fully coincide in the way they respond to the problems and challenges of the modern world. The text of the Ecumenical Patriarchate seems to express a more open, ecumenical and liberal approach, while the text of the Moscow Patriarchate represents a more closed, rigid and conservative version of the Orthodox Church's relationship with the contemporary world. The Moscow Patriarchate's text takes an almost antagonistic view of the relationship between the Church and the world and attempts in a sometimes defensive and sometimes offensive way to impose its conservative and authoritarian positions on a free, pluralistic and open society.²⁵ The Ecumenical Patriarchate's document on the social ethos of the Church is

²⁵ R. ELSNER, *20 Jahre nach der Veröffentlichung der "Sozialkonzeption" der Russischen Orthodoxen Kirche: Bleibende Leerstelle zwischen Moral und Politik*, in "Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften" 61 (2020) 213-234. P. LADOUCEUR, *A Theology of Hu-*

ultimately a declaration of political theology in favor of a democratic and liberal democracy. This concept is opposed to an authoritarian and totalitarian orthodoxy, which collectively opposes human rights. The text of the Ecumenical Patriarchate clearly acknowledges that

It is not by chance that the language of human rights, as well as legal conventions and institutions devised to protect and advance those rights, notably arose in nations whose moral cultures had been formed by Christian beliefs. Today, we employ the concept of innate human rights as a kind of neutral grammar by which to negotiate civil and legal mechanisms for the preservation of human dignity, general liberty, social stability, equal rights for all, complete political enfranchisement, economic justice, and equality before the law, as well as the institution of international conventions for the protection of the rights of minorities, migrants, and asylum-seekers, and against war crimes and crimes against humanity.²⁶

The Orthodox Church does not need to substitute the ideological vacuum that emerged in the post-Soviet period, using the secular structures of power and enforcement, but to freely inspire the Orthodox ethos. Unfortunately, what is being attempted in Russia today, which is mainly aimed at defining Russia's cultural and religious self identity opposition to the West, happened on a completely different micro-scale and for reasons of internal consumption, when the military dictatorship of 1967-1974 in Greece used the so-called Hellenic Christian culture and the cooperation of the official Church as a pretext to establish itself in Greek society under the slogan "Greece of Greek Christians". This fact and any compromise or silence of the part of the Church at that time, has since then stigmatized and followed the Greek Church throughout the period of post-political changeover, as a significant part of Greek society has since then openly or covertly expressed its firm reservation or distancing of itself from the presence of the Church in the public sphere. In addition, this section is not just limited to the so-called "left". In fact, the traumatic period of the seven-year dictatorship in Greece limited the Church's ability to make a fruitful and creative contribution to the issues

man Rights in an Orthodox Perspective, Canopy Forum July 11, 2022: <https://canopyforum.org/2022/07/11/a-theology-of-human-rights-in-an-orthodox-perspective/>.

²⁶ *For the Life of the World: Towards a Social Ethos of the Orthodox Church*. VII. *Orthodoxy and Human Rights*, § 61.

of the public sphere, but also to inspire and give existential meaning to the personal and social life of a significant part of Greek society. Similar tendencies linking their particular cultural and national identity with the Orthodox Tradition can be observed more or less in almost all Balkan and Eastern European countries where there are Orthodox majorities.

It seems that modernity has shaped two different expressions in the attitude of the modern Orthodox Church and theology towards social problems and, more broadly, in the witness of Orthodoxy in the public sphere. If this divergence is related to what Samuel Huntington argued about the clash of civilizations and the incompatibility between democracy and non-Western religions, separating the Christian West from the Orthodox world and Islam, as well as with what has recently happened with Russia's invasion of Ukraine and the promotion of the ideology of the "Russian World" collectively against the West, then modern Orthodoxy is faced with new historical and political circumstances and must attempt a dynamic overcoming of this new geo-political and geo-ecclesiological crisis.

These differences do not simply concern the newly evident ecclesiological tensions between Constantinople and Moscow, but are deeper in the bosom of modern Orthodoxy. The solution to the problem lies not simply in a recognition of the many individual expressions of the social ethos of the Orthodox, but in a critical and creative synthesis between identity and otherness, local self-sufficiency and introversion, and ecumenical convergence and unity; ultimately in a process of reception and transformation of the new historical challenges and social conditions by the contemporary Orthodox Church and theology. Today, more than ever before, Orthodoxy needs to emerge from its cultural isolation and historical self-righteousness in order to meet and embrace the contemporary world with its problems and deadlocks. For years there have been isolated declarations and tacit expressions that have been materializing in a prophetic, missionary and inclusive way the social ethos of the Orthodox Tradition as an extension of the Church's Eucharistic ethos in the modern world. The contemporary liturgical, pastoral and social ministry of Orthodoxy cannot simply move within the boundaries of traditional charity, but must move beyond the secularization of modernity and in an inspiring and missionary way "secularize" the Gospel anew in the conditions of the modern world and culture.

LA TEOLOGIA PUBBLICA TRA MODERNITÀ E POSTMODERNITÀ

✠ IGNAZIO SANNA

PATH 22 (2023) 433-449

1. Dal dogma al kerigma

Ai nostri giorni, soprattutto dietro l'impulso del pontificato di papa Francesco, si sente sempre di più l'esigenza di portare la teologia fuori dalle aule dell'università e di metterla a servizio del discernimento dei bisogni, dei problemi, delle aspirazioni degli uomini e delle donne del nostro tempo.¹ Alla cattedra magistrale, dedicata allo studio e alla ricerca della parola di Dio e della trasmissione delle verità salvifiche, si chiede di unire la cattedra pastorale, che annuncia il Vangelo di Cristo risorto e dà motivazioni e fondamento alle scelte della vita. Si chiede che il dogma diventi kerigma, la dottrina accademica diventi annuncio evangelizzatore, poiché non ci salva una dottrina ma una persona.² La stessa cristianizzazione dei valori e la secolarizzazione dei costumi richiedono

¹ Per una sintesi degli interventi di papa Francesco sull'apertura della teologia alla società contemporanea, vedi J. TOLENTINO DE MENDONÇA, *Rinnovamento e consapevolezza. Pensando il futuro delle università cattoliche*, in «La Rivista del Clero Italiano» 7-8 (2023) 486-491.

² BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (18 gennaio 2006), n. 1; FRANCESCO, *Lettera al nuovo Prefetto del Dicastero per la Dottrina della Fede* (1 luglio 2023). È molto istruttivo quanto scriveva il vescovo Euippo, informando l'imperatore Leone I sullo svolgimento del Concilio di Calcedonia: «Al Concilio non si è proceduto *piscatorie* ma *aristotelice*» (A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. I/2: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia [451]*, Paideia, Brescia 1982, 969s).

una svolta missionaria della teologia, una traduzione della verità dogmatica in un annuncio di salvezza, capace di dare significati trascendenti alle attività della vita presente e alla speranza di una vita futura. Francesco, sin dall'inizio del suo ministero petrino, sostiene che ci troviamo in un radicale cambiamento di epoca, e questo comporta la creazione di nuovi linguaggi, per chiamare con nomi propri le nuove realtà della storia.³ Per il fatto che ci troviamo in una fase di transizione; che siamo passati da una concezione piuttosto statica dell'ordine delle cose a una concezione più dinamica ed evolutiva, non possiamo continuare a professare la fede cristiana in una visione del mondo che ha cambiato radicalmente i suoi punti di riferimento cosmologici e mitologici. Dobbiamo credere in un Dio che si è incarnato nella pienezza dei tempi e che alla fine dei tempi ritornerà di nuovo, tenendo conto dei cambiamenti nelle recenti cosmologie, nella fisica quantistica e nella biologia molecolare. Non è possibile, perciò, recitare il *Credo* di duemila anni fa come se nulla fosse mutato nei paradigmi culturali e scientifici: credendo da tolemaici nelle chiese e pensando da quantistici nelle aule di università.⁴

D'altra parte, la teologia cristiana, pur riguardando in modo diretto la comunità particolare dei credenti nel Dio uno e trino e in Gesù Cristo quale Verbo incarnato che salva, di fatto, è portatrice di senso e di prospettive di pensiero e di vita a tutta la comunità degli uomini. È necessario, perciò, che i teologi si impegnino a condividere pacificamente le preoccupazioni per il presente e il futuro dell'umanità, si sforzino di individuare soluzioni condivise ai problemi dei singoli e della società. È necessario che la teologia si faccia seriamente carico delle istanze, delle domande, delle provocazioni provenienti dai luoghi dove fervono la vita e il pensiero delle persone che – in buona fede e con sincerità – cercano la verità e si sforzano di contribuire alla felicità di tutti.⁵

³ FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (8 dicembre 2017) (VG), n. 3. Cf. J. CAMPBELL, *Il pensiero giuridico pontificio recente: l'asse dottrinale-pastorale*, in «La Civiltà Cattolica» 4154 (2023) 157-166.

⁴ Cf. P. GAMBERINI, *Deus duepuntozero. Ripensare la fede nel post-teismo*, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2022.

⁵ Cf. G. VILLAGRÀN MEDINA, *Teologia pubblica. Una voce per la Chiesa nelle società plurali*, Queriniana, Brescia 2018; C. THEOBALD, *Urgenze pastorali. Comprendere, condividere, riformare. Per una pedagogia della riforma*, EDB, Bologna 2019; M. PETRICOLA, *Teologia e spazio pubblico. Cristianesimo e nuove narrazioni*, Cittadella, Assisi 2020; J. KNOP (ed.), *La*

Recentemente, una valida iniziativa d'abbandono di ogni forma di neutralità, per prendere posizione, schierarsi, incarnarsi, servire il Vangelo di Gesù e il suo regno che avanza pur nell'opacità e nella drammaticità delle vicende della storia è stata presa dalla Facoltà Teologica Pugliese. Dalle sponde del Mediterraneo, la teologia ha voluto offrire un contributo per la generazione di percorsi di fraternità, condivisione e pace all'interno delle comunità credenti e in dialogo con ogni aggregazione sociale e ogni agenzia culturale. Il percorso iniziato da papa Francesco nell'incontro con la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sezione San Luigi, nel 2019,⁶ è stato continuato dal laboratorio di ricerca su *Intelligenza della fede e vissuti ecclesiali: quale sinergia possibile per un Mediterraneo di pace?*, promosso a giugno 2023 a Molfetta, dalla Facoltà Teologica Pugliese insieme con la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale.

2. La teologia nella modernità

2.1. Vogliamo, ora, inquadrare il cambiamento epocale e la necessità di una teologia pubblica sullo sfondo della modernità e postmodernità, le cui stagioni culturali hanno prestato e continuano a prestare concetti e linguaggi alla professione della fede cristiana.

La modernità, propedeutica alla postmodernità, si è sviluppata ed è andata lentamente configurandosi in un arco di tempo che abbraccia alcuni secoli e in una cornice storico-geografica contrassegnata da specifici ideali di razionalità scientifica e filosofica e di autonomia dal potere politico e dalla tradizione religiosa.

Se si prende in considerazione la configurazione epistemologica, la modernità, in forma estremamente sintetica, è stata finora caratterizzata dal primato della conoscenza scientifica critica, estesa anche al campo della tecnologia, in modo del tutto particolare delle tecnologie dell'informazione. Solitamente, con essa si descrivono i diversi tipi di illuminismo emersi in Occidente, dalla fine del XVIII secolo in poi. Tali movimen-

questione di Dio fra cambiamento e rottura. Teologia e pastorale nell'epoca della secolarità, Queriniana, Brescia 2021.

⁶ Cf. FRANCESCO, *Discorso* presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (NA) (21 giugno 2019).

ti indicavano quale orizzonte della conoscenza la razionalità strumentale e scientifica applicata tendenzialmente a tutte le sfere della vita, nella speranza di emancipare l'umanità, liberandola definitivamente da ignoranza, sofferenza e oppressione.⁷ Secondo Gianni Vattimo, primato della conoscenza scientifica significa soprattutto primato della tecnologia, e ciò non nel senso generico di sempre più macchine per facilitare il rapporto dell'uomo con la natura, ma nel senso specifico delle tecnologie dell'informazione. La differenza tra paesi avanzati e paesi arretrati si fa oggi in base al grado di penetrazione dell'informatica, non della tecnica in senso generico.⁸

Se si prende in considerazione la sua configurazione sociale, oggi come oggi, a livello molto generale, il termine «modernità» evoca le condizioni di vita tipiche di una società avanzata, che rispecchiano per lo più quanto avviene nell'Occidente industrializzato. Esso indica i rapporti sociali, gli stili di vita, i modi di agire caratteristici del tempo presente, che hanno soppiantato le forme organizzative delle società tradizionali. Tra le sue caratteristiche costitutive spiccano la libertà, che viene concepita come emancipazione, il progresso, che è considerato come necessario e senza fine, il dominio progressivo sulla natura, che viene ridotta a una materia prima da trasformare e utilizzare, la secolarizzazione delle centrali sociali che producono significati, che non sono più monopolizzate dalla religione ma si sono estese a ideologie socio-politiche e alla stessa economia.⁹ Il volto "giusto" della modernità acquista i lineamenti di una società dominata dagli enormi progressi compiuti dall'umanità negli ultimi secoli della sua storia. Con la migliore conoscenza delle forze della natura e dei mezzi di produzione, infatti, masse sempre più vaste di uomi-

⁷ Cf. G. FILORAMO - D. MENOZZI, *Storia del cristianesimo. L'età moderna*, vol. 3, Laterza, Roma - Bari 2002; B. BOCCHINI CAMAIANI, *Storia del cristianesimo. Le sfide della modernità (1750-1840)*, vol. 10, Borla, Roma 2004.

⁸ G. VATTIMO, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano 1985, 22.

⁹ Cf. R. SPÄMANN, *Ende der Modernität?*, in ID., *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*, Reclam, Stuttgart 1994, 232-260, qui 234-247. Vedi anche L. ALLODI, *La modernità controversa. Analisi storico-sociologica e prospettive epistemologiche*, Studium, Roma 2000; F.E. DURÁN, *Modernidad y cambio social*, Trotta, Madrid 2001; J. HABERMAS, *Una storia della filosofia. Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, vol. 1, Feltrinelli, Milano 2022. Il volume è una vasta ricerca storica sulla genesi del pensiero filosofico, nel suo distacco, ma anche nella sua origine dal mito e dalla religione.

ni hanno raggiunto condizioni più umane di vita, categorie prima emarginate e ignorate hanno goduto di un continuo estendersi dei diritti fondamentali, si è presa sempre più chiara coscienza della pari dignità di tutti gli uomini, vedendola anche là dove sino a ieri non si sapeva o voleva riconoscerla, in forme di vita e di civiltà lontane dai nostri modelli.

2.2. Ma è ovvio, tuttavia, che c'è anche il rovescio della medaglia, che esiste anche un volto sociale e culturale "negativo" della modernità, e che anche l'illuminista più convinto non può non rendersi conto di quanto fragili siano la conquista degli ideali della modernità e la luce della ragione, internamente ed esternamente esposte a tutte le storture, a tutti gli errori, a tutte le deviazioni. In realtà, se si accetta una diagnosi onesta e ideologicamente neutra della realtà sociale contemporanea, si deve riconoscere che la modernità per così dire realizzata e compiuta, quella, cioè, che dovrebbe rispecchiare alti parametri sociali e culturali, è talvolta più virtuale che reale. Non si può ignorare, infatti, che i diritti umani, anche se più estesi che in passato, siano ancora spaventosamente calpestati in innumerevoli situazioni, circostanze e luoghi della terra. I deliri nazionalisti e le arroganze etnocentriche divampano sia in Occidente che nei paesi in via di sviluppo. L'economia globale è in rotta di collisione con gli ecosistemi della terra. Sappiamo inventare macchine sempre più sofisticate, trapiantare geni, viaggiare nel cosmo, ma manca l'acqua potabile a un miliardo di persone, l'atmosfera ha perso il suo equilibrio, le specie viventi si estinguono. In sostanza, la maggiore efficienza raggiunta nell'impiego dei materiali, anche se rilevante, resta sempre insufficiente se l'aumento dei consumi richiede continui disboscamenti, l'apertura di nuove miniere, l'utilizzo sempre maggiore di risorse idriche e l'inquinamento di aria e acqua. Masse enormi di diseredati premono e premeranno ai confini dei paesi ricchi, con una pressione che probabilmente si farà insostenibile e provocherà situazioni tragiche, perché sarà tragico sia accoglierne un numero sterminato sia respingerlo con violenza.¹⁰

¹⁰ Per i molti volti della modernità, cf. P.L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna 2017. Per la valutazione della tesi di Berger, cf. G. VILLAGRÁN MEDINA, *La parola della Chiesa nella società plurale. La «teologia pubblica»*, in «La Civiltà Cattolica» 4138 (2022) 313-323; A. GRAZIOSI, *Occidenti e modernità. Vivere un mondo nuovo*, Il Mulino, Bologna 2023.

Tra i volti negativi della modernità c'è sicuramente quello di chi non accetta alcun limite e esibisce la sicurezza di potersela cavare senza l'intervento di una forza soprannaturale. Secondo quanto mette in luce lo storico israeliano Yuval Noah Harari, oggi si coltiva con strumenti sempre più potenti l'ambizione antica di elevarsi al rango di divinità, di trasformare l'«homo sapiens» in «homo Deus». Si vorrebbe mettere al servizio della ricerca dell'immortalità e della felicità eterna la robotica, l'intelligenza artificiale, l'ingegneria genetica. Ma non è per niente sicuro che i nuovi poteri «divini» garantiscano la prosperità del pianeta e l'esistenza stessa dell'umanità.¹¹

Un contributo molto interessante alla modernità è stato dato dal protestantesimo. Le idee guida vanno dalla

rivendicazione della libertà di coscienza in Lutero, che fa emergere l'uomo come soggetto autonomo dominatore della natura e costruttore della storia; al progetto attuato da Calvino a Ginevra, che, separando il potere politico da quello ecclesiastico, apre la via all'autonomia del secolare e alle prime istanze costituzionalistiche e democratiche; al puritanesimo inglese del Seicento che porta alla ribalta la legittimità della resistenza ai «poteri iniqui» e la tolleranza, prima per la sfera religiosa, poi, per quella civile; all'idea di «vocazione» e «patto» che conduce alla concezione del «contratto sociale» come base per la fondazione dello Stato; alla laicità, perché Dio è Altro e altrove rispetto al mondo, e questo non ha in sé nulla di sacro ma è aperto alla progettualità umana e all'impegno vocazionale del cittadino.¹²

2.3. In questi ultimi anni, dominati dai fondamentalismi religiosi, si accusa la religione di fomentare le guerre e i conflitti tra i popoli. L'ateo Christofer Hitchens (1949-2011) ha scritto:

La nostra fede non è una fede. Non intendiamo basarci esclusivamente sulla scienza e sulla ragione, perché questi sono elementi necessari piuttosto che sufficienti, ma diffidiamo di qualsiasi cosa contraddica la scienza o offenda la ragione. Possiamo non essere d'accordo su molte cose, ma rispettiamo la libera ricerca, la spregiudicatezza e il perseguimento delle idee per il loro intrinseco valore [...] Crediamo senza titubanza che una

¹¹ Y.N. HARARI, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2018.

¹² E. BEIN RICCO, *La modernità e il protestantesimo*, in Id. (ed.), *Modernità, politica e protestantesimo*, Claudiana, Torino 1994, 205-255.

vita etica possa essere vissuta senza religione. E diamo per ovviamente vero il corollario: che la religione ha fatto sì che innumerevoli individui non solo non si siano comportati meglio degli altri, ma ha concesso loro il permesso di comportarsi in modi che farebbero sollevare il sopracciglio di una tenutaria di postriboli o di un appassionato di pulizia etnica.¹³

Nel secolo scorso, è stata messa in discussione anche la fiducia nella ragione e, più in generale, nella possibilità di conseguire un sapere stabile e vero della realtà. Agli eccessi relativistici di alcune correnti decostruttiviste ed ermeneutiche, tuttavia, sostenitrici della posizione nietzschiana secondo cui «non ci sono fatti, solo interpretazioni», ha risposto un rinnovato realismo che ha posto al centro del dibattito il carattere vincolante e irriducibile della realtà rispetto alle sue rappresentazioni. Ci si è resi conto che l'edificio del sapere poggia su assunti fondamentali che non sono oggetto di conoscenza o dimostrazione, ma che egualmente hanno carattere vincolante in quanto "creduti", ammessi come validi dalla comunità di riferimento, pur non essendo verificati o verificabili. In base al detto di Ludwig Wittgenstein (1889-1951): «Il dubbio viene dopo la credenza», la conoscenza scientifica, che deve essere sempre verificata alla prova dei fatti, presuppone uno sfondo pratico-affettivo di certezze non messe in dubbio e dunque non sottoposte a verifica, ma semplicemente riconosciute come evidenti e dunque valide.¹⁴

È chiaro che il rapporto del cristiano con il mistero di Dio e con le verità della fede non esclude una certa tensione. Per un verso, infatti, la difesa della fede è tentata di diffidare della ragione e, per un altro verso, la difesa della ragione può indurre a diffidare della fede. Il rapporto tra fede e ragione, però, è un problema aperto e tale deve essere mantenuto. Fede e ragione costituiscono una tensione interna all'intelligenza della fede, una tensione che non si placa eliminando uno dei due poli, bensì mantenendo ferma la consapevolezza del nesso e della tensione. In un atteggiamento di ragionevole intelligenza della fede non si deve diffidare né della fede né della ragione, cioè delle due ali del pen-

¹³ C. HITCHENS, *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, Einaudi, Milano 2007, 6-7.

¹⁴ Cf. G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana. Modernità. Post-modernità*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1999.

siero umano.¹⁵ Il collaudato metodo anselmiano di una fede che cerca la ragione e di una ragione che cerca la fede è fecondo di comportamenti coerenti e coraggiosi. Bisogna ricordare, poi, che nella tensione tra fede e ragione si inserisce la libertà. Questa non è un elemento di disturbo, ma un elemento essenziale che appartiene alla struttura antropologica della conoscenza. La fede cristiana fa libero affidamento sulla parola di Dio. Nei rapporti umani è autorevole ciò che è evidente. Nella vita della fede, invece, è evidente ciò che è autorevole, ossia ciò che è rivelato da Dio, fonte di ogni verità.¹⁶

3. La teologia nella postmodernità

Il discorso sulla postmodernità è complesso e articolato quanto quello sulla modernità. Non potendolo affrontare per esteso nell'economia del presente saggio, ci limitiamo a riportare le sue coordinate, che possono essere individuate in una triplice dimensione: pluralistica, estetica, nichilistica. Di ognuna di esse indichiamo le caratteristiche principali, a cominciare da quella pluralistica.¹⁷

3.1. La dimensione *pluralistica* della postmodernità consiste nella rinuncia al postulato dell'unitarietà del reale e nell'acquisizione di un aspetto pluralistico fondamentale del medesimo. La postmodernità, infatti, è definita dal filosofo tedesco Wolfgang Iser come la «condizione di radicale pluralità».¹⁸ Il pluralismo è cresciuto sempre di più a causa della differenziazione dei modi di vivere, dei modelli di pensiero e dei sistemi di orientamento, delle visioni della vita e delle modalità di azio-

¹⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), n. 1.

¹⁶ Cf. J. RATZINGER, *L'Enciclica Fides et Ratio e il rapporto fra fede e ragione*. Il testo è la trascrizione dell'intervento del card. Joseph Ratzinger all'incontro su «Fede e ricerca di Dio» tenuto il 17 novembre 1998 presso la Basilica Lateranense (in https://www.gliscritti.it/approf/ratzing/fides_ratio.htm [20.8.2023]); BENEDETTO XVI - A. GLUCKSMANN - W. FAROUQ - S. NUSSEIBEH - R. SPÄMANN - J. WEILER, *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena 2007; G.K. CHESTERTON (1874-1936), convertito al cattolicesimo, autore, fra gli altri saggi di letteratura, di scritti religiosi come *Ortodossia*, (Morcelliana, Brescia 2008¹² [or. 1908]) e *Perché sono cattolico* (Gribaudi, Milano 2002³ [or. 1928]), ha precisato che «diventare cattolico non significa smettere di pensare, ma imparare a farlo».

¹⁷ Cf. I. SANNA, *Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, 192-241; CH. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2 voll., EDB, Bologna 2009.

¹⁸ W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, De Gruyter Akademie, Berlin 2008, 4.

ne, della marginalizzazione della religione, ridotta a settore parziale che si affianca agli altri, della decrescita dei valori e delle convinzioni fondamentali comuni, della differenziazione del sapere, non più controllabile e tanto meno riconducibile all'unità. La postmodernità afferma e difende un modello pluralistico di razionalità e fa diventare pluralistica la ragione stessa.¹⁹

L'ambito più significativo in cui risalta l'interpretazione pluralistica della realtà è, comunque, la concezione della verità. È chiaro, infatti, che una volta rifiutata la metafisica, non si può non rifiutare anche la verità meta-fisica, cioè una verità che sia al di là del mondo delle apparenze e della *doxa*, e accettare solo verità storiche, contingenti, precarie, che più che accolte nella loro integrità devono essere interpretate nella loro costitutiva particolarità. Se tutto è storico, contingente, finito, non esiste una verità oggettiva e immutabile, assoluta, che, come tale, si imponga su tutti gli uomini, senza tener conto delle loro contingenze storiche e culturali. L'unica cosa immutabile sarebbe la distruzione di ogni immutabile.²⁰

3.2. La dimensione *estetica* è il rifiuto della pretesa totalitaria della ragione scientifica e l'acquisizione del carattere estetico della conoscenza. Abbiamo visto come una delle principali caratteristiche della modernità sia stata l'esaltazione della ragione come unica e principale artefice del progresso scientifico e civile. Per la filosofia della scienza, la ragione è stata divinizzata a tal punto da averle quasi attribuito le caratteristiche prima riservate a Dio. Ciò ha condotto a un modello di razionalità "forte", che alla fine si è mostrato molto intollerante e violento, perché ha preteso di identificare hegelianamente il razionale con il vero e il vero con il razionale. Da qui l'invito, da parte della cultura della postmodernità, a quella che Vattimo ha definito una «cura di dimagrimento del soggetto», la cui conseguenza è la riscoperta della debolezza della ra-

¹⁹ *Ibid.*, 277-294. Welsch parla di una razionalità trasversale che funziona non più alla maniera meta-razionale, come nella modernità, ma alla maniera inter-razionale. La ragione non cerca di inglobare la pluralità dei tipi di razionalità in un punto di vista unificante, ma offre all'individuo la possibilità di orientarsi nella molteplicità, costruendo tra i diversi tipi delle connessioni trasversali. Per una rassegna delle diverse forme di razionalità, vedi E. BERTI, *La complessità della ragione*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana» 154 (1995) 27-40.

²⁰ Cf. E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995; H-B. GERL-FALKOVITZ, *Pluralismo postmoderno e futuro del cristianesimo*, in «Vita e Pensiero» 1 (2005) 26-45.

gione umana e la riscoperta di forme diverse di conoscenza e di linguaggio.²¹ D'altra parte, il linguaggio del cuore, che, secondo Blaise Pascal (1623-1662), «sente» Dio, «il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», è altrettanto importante quanto il linguaggio della ragione, che «conosce» Dio, il Dio primo principio della filosofia. Il linguaggio dell'arte è una via di conoscenza, è un ambito in cui si può attingere alla sorgente della vita, al vero percepito come bello. La modernità aveva riservato all'arte uno spazio marginale, una specie di "seconda classe", in cui era stata relegata insieme ai sentimenti, poco considerati dalla gnoseologia. Oggi si riconosce che l'arte ha un approccio alla verità meno violento dell'argomentazione e della logica, un approccio nel segno del simbolo, del fascino, dell'attenzione e della libera adesione.

3.3. La dimensione del *nichilismo teorico e pratico* si è affermata in modo particolare nella cultura europea tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento.²² Si può affermare, infatti, che in quest'epoca storica un clima nichilistico abbia percorso la cultura europea che, specialmente dopo la prima guerra mondiale, ha recepito e sviluppato i temi nichilistici della sfiducia nella razionalità, che da Socrate († 399 a.C.) ad Auguste Comte (1798-1857) aveva rappresentato un asse fondamentale dell'Occidente; del senso di smarrimento e di angoscia dinanzi al crollo di tradizioni e valori millenari; della coscienza di una crisi complessiva che ha investito le fedi religiose; dello spaesamento dinanzi all'avvento delle grandi ideologie storico-politiche e dei relativi totalitarismi. Oggi, lo stesso nichilismo, inteso in senso lato, è ormai un fenomeno che fa parte dell'autocoscienza del nostro tempo, tocca in profondità la vita, il costume, l'azione dei contemporanei. In esso confluiscono molti e differenti concetti quali: la crisi dei valori, la svalorizzazione di quelli più alti, il relativismo intellettuale e morale, la dissoluzione dell'idea stessa di verità, un pessimismo crepuscolare orientato al declino, un senso disperato della finitudine, la fine della concezione lineare e ascendente della storia, e perfino il concetto di *post histoire* e di fine della storia.

²¹ VATTIMO, *La fine della modernità*, 55.

²² Cf. M. HEIDEGGER, *Der europäische Nihilismus*, Neske, Pfullingen 1967; E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982; A. CARACCIOLLO, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976.

3.4. Le conseguenze del nichilismo sono davanti agli occhi di tutti: un pluralismo esasperato in campo epistemologico, perché il sentimento incerto e incostante ha sostituito ogni stabile struttura razionale; un disarmante relativismo etico e morale, perché è stato abbattuto ogni confine universalmente riconosciuto tra bene e male; una sfiducia totale negli ideali di progresso, di libertà, di uguaglianza, perché non è possibile raggiungere una convergenza culturale sulla determinazione di ciò che è diritto e di ciò che è pretesa; una rimozione del passato e quindi della memoria storica, perché non esiste più una forte identità socio-culturale, ma tanti agglomerati sociali, tante etnie una accanto all'altra, tante società improvvisate, senza niente in comune, come le tradizioni popolari, la lingua, la fede religiosa.²³

La cultura nichilistica conduce inevitabilmente a una stanchezza morale, a una caduta di tensione spirituale. Il nichilista vive alla giornata, senza sapere esattamente dove stia andando, che cosa sia meglio fare o non fare, che senso ultimo abbia il suo lavorare, soffrire, gioire, essere liberi, ecc. Egli nutre una profonda sfiducia verso la verità oggettiva, che sostituisce con le categorie dell'interpretazione, della prospettiva, del punto di vista. Al posto del bene da compiere egli sostituisce l'utile da conseguire. La libertà la riduce solo e sempre a spontaneità. La coscienza non indica più un giudizio speculativo sulla moralità della propria azione, ma un giudizio sulla sincerità circa ciò che al momento egli si sente o non si sente di fare. Il suo stato d'animo prodotto da questo calo di sicurezze filosofiche, etiche e teleologiche, viene definito, di volta in volta, come: spaesamento, naufragio, estraneazione, disincanto, smarrimento, desertificazione. All'eccessiva speranza dei decenni passati si è sostituita una generalizzata crisi di speranza. E siccome era già diffusa la sfiducia verso la tradizione, questa caduta di fiducia verso il futuro ha lasciato l'uomo senza radici e senza avvenire. Gli unici valori che ancora contano sono l'abilità personale nel condurre gli affari (una specie di nietzschiana volontà di potenza), l'utilità economica, l'identità territoriale. Ma si tratta di valori che insegnano all'uomo solo l'uso dei mezzi per

²³ Cf. R. GARAVENTA, *Nichilismo, teologia ed etica*, Milella, Lecce 1991; G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2012; G. GIRARD, *Metafisica tradita? Teologia "nichilista" e disagio dei credenti*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2020.

la vita: essi aiutano a camminare, ma non sono in grado di dire dove si debba andare e che senso abbia il peregrinare dell'uomo. Per orientarsi circa la meta o destino ultimo dell'uomo bisogna conoscere i fini dell'esistenza umana, e sono questi che oggi mancano. Da qui un pauroso vuoto interiore dell'uomo contemporaneo, una perdita di senso generalizzato, l'oscuramento dell'intelligenza e la penuria di quei beni che un tempo illuminavano l'esistenza interiore, quali la teologia, l'ascetica, la mistica, la metafisica.²⁴

4. La teologia pubblica nel magistero di Francesco

4.1. Sullo sfondo della teologia della modernità e postmodernità, vogliamo, ora, esaminare il contributo specifico del magistero di Francesco alla teologia pubblica. Alla base del suo magistero c'è, senza dubbio, l'attuazione degli orientamenti del Concilio Vaticano II, di cui «uno dei contributi principali è stato proprio quello di cercare di superare il divorzio tra teologia e pastorale, tra fede e vita; di rivoluzionare in una certa misura lo statuto della teologia, il modo di fare teologia e di pensare credente» (VG 2) L'ecclesiologia della Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, in modo particolare, ha promosso il rapporto fecondo tra teologia e pastorale con l'esposizione della reciprocità tra ciò che la Chiesa dà al mondo e ciò che la Chiesa riceve dal medesimo, nella convinzione che «chiunque promuove la comunità umana nell'ordine della famiglia, della cultura, della vita economica e sociale, come pure della politica, porta non poco aiuto alla comunità della Chiesa».²⁵

Riguardo a ciò che la Chiesa dà al mondo, ricorrendo a un'espressione estremamente sintetica, il Concilio dice: la Chiesa dà al mondo la vita divina, il senso religioso dell'esistenza, articolati ed elargiti in maniera diversa, a seconda che esso si riferisca agli individui, alla società, all'attività umana. Agli individui la Chiesa manifesta il mistero di Dio che è il fine ultimo dell'uomo. Così facendo, essa svela all'uomo il senso della sua esistenza. Oggi c'è, forse più di ieri, una fame di spiritualità, una fame di

²⁴ Cf. W. KASPER, *La Chiesa di fronte alle sfide del postmoderno*, in «Humanitas» 52 (1997) 171-189.

²⁵ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), n. 44; cf. S. NOCETI - R. REPOLE (edd.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 8. *Gaudium et spes*, EDB, Bologna 2020.

interiorità. La Chiesa contribuisce a trovare questo senso nell'esistenza, nella sofferenza come nella gioia, nella vita come nella morte. Inoltre, la Chiesa ha contribuito, e continua a contribuire, alla difesa della dignità della persona umana. Essa è una specie di sentinella di umanità, perché difende l'umanità dell'uomo in un momento in cui i pericoli per l'umanità non provengono dal di fuori dell'uomo, ma da dentro l'uomo stesso e sono nel suo cuore stesso. Nonostante le difficoltà e le tensioni passate nel rapporto della Chiesa con la modernità, non si può non riconoscere che la Chiesa in definitiva sia stata sempre «esperta in umanità» e si sia messa sempre dalla parte dell'uomo.²⁶

Che cosa dà la Chiesa alla società? Essa, innanzitutto, promuove l'unità, perché, secondo quanto ci dice il Concilio, è «in Cristo quasi un sacramento, ossia segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»²⁷. In effetti, un'unica fede crea un unico stile di vita. Se la fede è vissuta autenticamente, crea sempre dei modelli culturali di comportamento e questi modelli culturali di comportamento costituiscono la base, il cemento di una società. Si pensi a quale fattore potente di unità sia stato l'uso di una sola liturgia in tutte le Chiese locali, di una sola lingua latina nelle diverse parti del mondo, di un'unica morale per tutti i fedeli della Chiesa cattolica (cf. GS 42).

Che cosa dà la Chiesa all'attività umana? Il suo contributo può essere riassunto da un'espressione stupenda, la quale afferma che i cristiani, con la loro coscienza, iscrivono la legge divina nella vita della città terrena. Dunque, il contributo che i cristiani danno all'attività umana, attraverso uno stile autentico di vita, nel rispetto delle leggi dell'attività umana, nel rispetto delle istituzioni, è quello di iscrivere una legge divina nella città terrena. Questa iscrizione della legge divina nella città terrena fa emergere la verità che non c'è opposizione tra Dio e uomo, tra fedeltà a Dio e fedeltà alla storia. Anzi, la fedeltà alla storia è tanto più profonda e tanto più autentica quanto più profondo e autentico è il rapporto di comunione con Dio. Il cristiano non ha paura di vivere nelle istituzioni, ma è capace di dare ad esse un'anima, di dare ad esse un senso e far sì che esse non siano ridotte a una pura convenzione, a una pura di-

²⁶ PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967), n. 13; cf. GS 41.

²⁷ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (LG), n. 1; cf. GS 42.

mensione burocratica, ma che siano o diventino una struttura di persone libere, una comunione di persone libere (cf. GS 43).

4.2. Sul versante più specifico del magistero pontificio di Francesco, il riferimento obbligato è all'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*²⁸, che ha fatto seguito all'Enciclica scritta a quattro mani con Benedetto XVI, *Lumen fidei*:

La teologia poi condivide la forma ecclesiale della fede; la sua luce è la luce del soggetto credente che è la Chiesa. Ciò implica, da una parte, che la teologia sia al servizio della fede dei cristiani, si metta umilmente a custodire e ad approfondire il credere di tutti, soprattutto dei più semplici. Inoltre, la teologia, poiché vive della fede, non consideri il magistero del Papa e dei Vescovi in comunione con lui come qualcosa di estrinseco, un limite alla sua libertà, ma, al contrario, come uno dei suoi momenti interni, costitutivi, in quanto il magistero assicura il contatto con la fonte originaria, e offre dunque la certezza di attingere alla parola di Cristo nella sua integrità.²⁹

L'*Evangelii gaudium* ha precisato:

Non si deve pensare che nella catechesi il *kerygma* venga abbandonato a favore di una formazione che si presupponebbe essere più «solida». Non c'è nulla di più solido, di più profondo, di più sicuro, di più consistente e di più saggio di tale annuncio. Tutta la formazione cristiana è prima di tutto l'approfondimento del *kerygma* che va facendosi carne sempre più e sempre meglio, che mai smette di illuminare l'impegno catechistico, e che permette di comprendere adeguatamente il significato di qualunque tema che si sviluppa nella catechesi. È l'annuncio che risponde all'anelito di infinito che c'è in ogni cuore umano. La centralità del *kerygma* richiede alcune caratteristiche dell'annuncio che oggi sono necessarie in ogni luogo: che esprima l'amore salvifico di Dio previo all'obbligazione morale e religiosa, che non imponga la verità e che faccia appello alla libertà, che possieda qualche nota di gioia, stimolo, vitalità, e un'armoniosa completezza che non riduca la predicazione a poche dottrine a volte più filosofiche che evangeliche. Questo esige dall'evangelizzatore alcune disposizioni che aiutano ad accogliere meglio l'annuncio: vicinanza, apertura al dialogo, pazienza, accoglienza cordiale che non condanna (EG 165).

²⁸ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG),

²⁹ FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013) (LF), n. 36.

5. Il nuovo paradigma teologico: dall'ortoprassi all'ortodossia

5.1. Papa Francesco, nelle sue riflessioni teologiche, considera come un luogo teologico imprescindibile la storia delle singole persone e della comunità civile e religiosa. Inverte il paradigma classico che procede dal testo al contesto, dalla Parola alla storia, e passa a quello che procede dal contesto al testo, ossia dalla concretezza della vita alla sua lettura teologica. In ultima analisi, il suo paradigma teologico passa dal metodo deduttivo a quello induttivo, per cui il fare non deriva dall'essere ma viceversa, e arriva a definire un nuovo percorso passando dalle storie di vita.³⁰

Nel suo messaggio al Gran Cancelliere dell'Università Cattolica argentina, nel 2015, Francesco ha chiesto di «non accontentarsi di una teologia a tavolino, ma di adottare come luogo di riflessione le frontiere»³¹. Va risanato il divorzio tra teologia e pastorale, ha ribadito il Pontefice, perché l'incontro tra dottrina e pastorale non è opzionale, ma costitutivo di una teologia che intenda essere ecclesiale. In ultima analisi, la riflessione teologico-pastorale non è meno “teologica” e non è più “pratica” della teologia in quanto tale. Essa, semmai, si sviluppa in virtù di un metodo induttivo, a partire cioè da un contesto ben preciso e dalle concrete situazioni che sono sotto i nostri occhi.³²

In ultima analisi, il paradigma teologico di Francesco si basa sul fatto che non è possibile una vera ortodossia senza una credibile ortoprassi. Esse sono garanzia l'una dell'altra. La grammatica della teologia e dell'annuncio sono le vicende della vita, perché Dio si racconta nella e con la storia dei singoli e dei popoli. La stessa conoscenza dell'uomo fa parte della rivelazione, perché l'uomo è detto da Dio, così che la rivelazione possa essere concepita ben a ragione come «l'antropologia di Dio».

³⁰ «Questo ingente e non rinviabile compito chiede, sul livello culturale della formazione accademica e dell'indagine scientifica, l'impegno generoso e convergente verso un radicale cambio di paradigma, anzi – mi permetto di dire – verso “una coraggiosa rivoluzione culturale”» (VG 3). Cf. M. IVALDO, *Un nuovo paradigma nel magistero di Francesco*, in «Appunti» 4 (2017) 3-5; F. ANELLI, *I semi teologici di Francesco*, San Paolo, Cinisello B. 2019; C. NARO, *Protagonista è l'abbraccio. Temi teologici nel magistero di Francesco*, Marcianum Press - Studium, Roma 2023.

³¹ FRANCESCO, *Lettera al Gran Cancelliere della Pontificia Universidad Católica Argentina* (3 marzo 2015).

³² *Ivi*; cf. FRANCESCO, *Lettera al nuovo Prefetto*.

Papa Francesco ha coniato due icone linguistiche: «Chiesa in uscita», e «Chiesa ospedale da campo», che compendiano le due grandi Costituzioni conciliari: la *Lumen gentium* e la *Gaudium et spes*, e ha attribuito a Dio il titolo di «Misericordia».³³ Secondo *Gaudium et spes*:

È dovere permanente della Chiesa scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico (GS 4).

La stessa esigenza è stata richiamata da Giovanni Paolo II, quando ha affermato:

La Chiesa tutta intera deve mettersi all'ascolto dell'uomo moderno, per capirlo e per inventare un nuovo tipo di dialogo, che permetta di portare l'originalità del messaggio evangelico nel cuore delle mentalità attuali.³⁴

Per Francesco, l'annuncio, per sua natura e modalità, ha sempre una valenza missionaria e, quindi, non si ferma a una semplice esposizione dottrinale o alla difesa di un asserto teologico-spirituale (cf. EG 20-49).

L'annuncio missionario supera il paradigma dell'appartenenza, che è fondamentalmente autoreferenziale, e si limita a determinare quanto gli altri siano lontani dai nostri riti e dai nostri precetti morali, e acquisisce il paradigma dell'evangelizzazione, che è sostanzialmente proiettato verso l'esterno, e determina quanto noi siamo distanti dalla mentalità e dagli stili di vita degli altri. Questo annuncio missionario passa da un atteggiamento chiuso di difesa della fede a un atteggiamento aperto di testi-

³³ «Nella Sacra Scrittura, il Signore è presentato come “Dio misericordioso”. È questo il suo nome, attraverso cui Egli ci rivela, per così dire, il suo volto e il suo cuore. Egli stesso, come narra il libro dell'Esodo, rivelandosi a Mosè si autodefinisce così: “Il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà” (34,6). Anche in altri testi ritroviamo questa formula, con qualche variante, ma sempre l'insistenza è posta sulla misericordia e sull'amore di Dio che non si stanca mai di perdonare (cf. Gen 4,2; Gl 2,13; Sal 86,15; 103,8; 145,8; Ne 9,17)» (FRANCESCO, *Udienza generale* [4. Il nome di Dio è il Misericordioso], mercoledì 13 gennaio 2016); cf. ID., *Il nome di Dio è misericordia*, Piemme, Milano 2016.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* al Pontificio Consiglio per la cultura (18 gennaio 1983), n. 3.

monianza della medesima. Esso più che difendere posizioni acquisite o innalzare muri di divisione crea ponti di amicizia e di dialogo con la società contemporanea. Lo stile missionario dell'annuncio promuove il profilo sociale della grazia, sia come modalità determinante della sua origine e sia come compito imprescindibile del suo dinamismo e della sua missione; vede in essa una chiamata alla fraternità, alla comunione, alla solidarietà, un progetto di fraternità cristiana e universale, che invera e realizza il piano di figliolanza divina.

L'insegnamento della Scrittura e della tradizione esclude una privatizzazione della grazia e della misericordia di Dio e un'assolutizzazione della pur necessaria dimensione personale e individuale della salvezza. L'amore e la benevolenza di Dio per gli uomini sono presentati, quasi sempre, sotto forma di una pressante esigenza di una società, di una ecclesialità e di un ordinamento politico conformi alla volontà divina.

CONSIDERAZIONI EPISTEMOLOGICHE SULLA VALENZA PUBBLICA DELLA TEOLOGIA

MASSIMO NARO

PATH 22 (2023) 451-471

*Se non fosse ambigua
mi piacerebbe meno la parola*
(Mariaceleste Celi)

1. Livello popolare o grande pubblico?

La riflessione sull'odierna valenza "pubblica" della teologia – intesa e praticata, per suo statuto epistemologico, quale scienza della fede – sembra inevitabilmente ipotecata da un paradosso, che esige d'essere decifrato. Il contesto socio-culturale che fino a qualche decennio fa perimetrava l'ambiente vitale di chi si occupava di teologia è ormai cambiato, non perché si sia ristretto, bensì in quanto s'è sfrangiato, aprendosi così a informazioni e a visioni del mondo prima non tenute in conto. E l'esperienza credente non è più condivisa da tanti, men che meno da tutti. Karl Rahner lo aveva segnalato negli anni Settanta del secolo scorso:

Oggi chi si avvicina alla teologia – e non si tratta soltanto di coloro che si preparano al ministero sacerdotale – in genere non è radicato in una fede che, sorretta da un ambiente religioso omogeneo e comune a tutti, sarebbe evidente. Anche il giovane teologo possiede una fede messa in discussione, niente affatto evidente, che va continuamente riacquistata e ricostruita, [...] vive o addirittura viene da una situazione spirituale che non permette più al cristianesimo di apparire come una cosa ovvia e indiscutibile.¹

¹ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Alba 1977, 22.

Al netto delle varie concause che hanno innescato una tale metamorfosi, è evidente che sia mutato rispetto al passato anche il raggio della gittata pubblica della teologia. La quale fin dai suoi inizi ha avuto una collocazione comunitaria e nondimeno un'estroversione apologetica, dimostrando perciò un'indole pubblica in duplice senso, *ad intra* e *ad extra* dell'orizzonte ecclesiale. La teologia cristiana, difatti, ebbe già in epoca patristica un carattere costitutivamente pubblico non solo perché essa si espresse nei primi secoli in forma di difesa e di propaganda delle ragioni cristiane,² ma anche e soprattutto perché si propose come verifica critica della fede comune ogni volta che dentro la Chiesa e tra le Chiese sorgeva un qualche fraintendimento unilaterale di ciò che i credenti pensavano riguardo al Dio annunciatosi in Gesù Cristo.³ In questa prospettiva i Padri antichi sapevano che la teologia, in quanto pensiero credente, non può che essere elaborata per il bene del popolo ecclesiale, cioè per aiutarlo a maturare una lucida e avvertita autoconsapevolezza e per orientarne la prassi pastorale. Questa comprensione ecclesiale della portata pubblica della teologia ancora ai nostri giorni può aiutare a evitare di farne un'attività privata:

Come tale, essa conterebbe poco [...]. È piuttosto la Chiesa – in quanto soggetto vivente e pur sempre permanentemente identificabile, anche in mezzo ai mutamenti della storia – l'ambiente vitale del teologo [...]. La teologia può rimanere un fenomeno storicamente significativo solo quando riconosce questo suo spazio vitale, si radica profondamente in esso e vi attinge intima partecipazione.⁴

La realtà ecclesiale è effettivamente l'alveo in cui scorre il bimillenario fiume della teologia cristiana. La quale, tuttavia, è e dovrebbe rimanere pure un servizio teso a garantire e ad agevolare il dialogo tra la comunità credente e l'ambiente secolare dentro il quale, e assieme al quale, essa è in cammino. Il Vaticano II ha recuperato questa fondamentale intuizione: la teologia non ha senso se si isola dalla vita ecclesiale; e non ha

² Cf. V. MONACHINO, *Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del II secolo*, in «Gregorianum» 32 (1951) 5-49 e 187-222.

³ Cf. G. PELLAND, *Le phénomène des écoles en théologie*, in «Gregorianum» 75 (1994) 431-467.

⁴ J. RATZINGER, *La teologia e il magistero della Chiesa*, in Id., *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993, 93.

utilità se non si fa carico delle domande che i credenti si pongono mentre attraversano il mondo e la storia. Mi sembra che insegni questo una pagina importante di *Gaudium et spes*,⁵ secondo cui la teologia rischia di non risultare significativa se non si fa interprete – *sub evangelii luce* – del vissuto storico, pertanto mondanamente situato e culturalmente connotato, dei battezzati che formano la comunità ecclesiale.

D'altro canto, nel solco della cosiddetta ecclesiologia totale scaturita dal concilio, ogni battezzato è chiamato ad approfondire la conoscenza del dirsi di Dio in Cristo Gesù. Nella Chiesa ogni persona che crede nel Dio di Gesù Cristo e riflette sulla propria fede è – in un certo qual modo – teologo e teologa, a patto che faccia leva su quel *sensus fidei (fidelium)* in virtù del quale la riflessione credente di ognuno trova eco in quella di tutti gli altri. Da qui deriva un livello popolare della teologia, cui fa da fondamento *Lumen gentium*⁶ e che è messo a tema in non poche elaborazioni teologiche postconciliari,⁷ ad esempio nella teologia del popolo di matrice argentina,⁸ ancorché esista pure un livello che – ricorrendo a un'espressione di Bruno Forte, adoperata anche da Giuseppe Colombo – potremmo definire professionale.⁹

In ogni caso, il livello popolare della teologia dà concretamente adito a un soggetto plurale, che potremmo assumere come il «noi» ecclesiale, poiché include pure gli esponenti del magistero (anch'essi agenti teologanti secondo le loro peculiari prerogative), oltre che i singoli teologi di professione. Ed è questa portata inclusiva che dovrebbe conferire valenza pubblica – *ad intra* non meno che *ad extra* – alla teologia che ne sor-

⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 46.

⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 12.

⁷ Cf. P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 2016.

⁸ Cf. J.C. SCANNONE, *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, Queriniana, Brescia 2019.

⁹ È il livello che compete ai teologi in senso stretto. Professionale, in questo caso, significa innanzitutto vocazionale, se facciamo nostra l'affinità che nella lingua tedesca si registra fra il termine «vocazione» (*Berufung*) e il termine «professione» (*Beruf*): cf. B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1996², 141-145; G. COLOMBO, *Professione «teologo»*, Glossa, Milano 1996.

tisce quale espressione di una sensibilità credente tutt'altro che monotona, semmai sinfonica.¹⁰

Uso il condizionale perché nel cambio d'epoca, in cui ci troviamo immersi, il fatto della pluralità si traduce nella sfida del pluralismo, la complessità si aggrava in complicazione e la condivisa soggettualità teologante si deteriora in frammentazione soggettivistica.¹¹

Ciò si palesa già a un primo livello, potremmo dire esteriore e divulgativo, con inflessioni e posture mediatiche che non si scorgevano ancora nel più recente passato. La riflessione teologica tesa a tematizzare questioni di pubblico interesse nella seconda metà del Novecento aveva trovato sbocco in numerose teologie contestuali,¹² come ad esempio – in ambi-

¹⁰ Una riflessione teologica che professionalmente mette a tema la reciproca coimplicazione tra fede ecclesiale e cultura diffusa è, in questo ultimo giro di anni, in Italia, la «Pop-Theology» teorizzata e praticata da mons. Antonio Staglianò come una «teologia dell'immaginazione» chiamata a districare il cattolicesimo contemporaneo dalle pastoie del «convenzionalismo» e ad abilitarlo a un'inedita fruizione degli idiomi – artistici e letterari, ma anche filosofici e scientifici – parlati oggi nello spazio del pubblico confronto interculturale: cf. A. STAGLIANÒ, *Sulle note di Dio. Pop-Theology per far scoprire ai giovani la bellezza delle fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2020; ID., *Ripensare il pensiero. Lettere sul rapporto tra fede e ragione a 25 anni dalla Fides et ratio*, Marcianum Press, Venezia 2023. La «Pop-Theology» (il cui «manifesto» si legge in A. STAGLIANÒ, *Pop-Theology 11: Il ritorno dall'esilio*, Santocono, Rosolini [SR] 2023, 146), assecondando l'appello dell'attuale magistero pontificio a portare la riflessione teologica fuori dalle aule universitarie, si propone finalità critiche non meno che pastorali: fare della teologia un esercizio ermeneutico delle tendenze culturali oggi più diffuse tra adolescenti e giovani e, al tempo stesso, un aggiornato strumento comunicativo per veicolare l'annuncio cristiano in una società che ha smesso di parlare i linguaggi di qualche tempo fa. All'opposto di un tale tentativo si colloca la caustica riprovazione di chi non condivide un approccio del genere: cf. E.M. RADAELLI, *Street Theology. La cristianizzazione, o grande fuga dalla realtà della Chiesa post-moderna dal concilio Vaticano II a papa Francesco*, Fede & Cultura, Verona 2016. È curioso notare come in entrambe le prospettive – diametralmente opposte – si voglia garantire un efficace impatto pubblico della teologia.

¹¹ Cf. G. LORIZIO - S. MURATORE (edd.), *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998.

¹² Chiamo in causa le teologie contestuali perché il loro statuto epistemologico implica una marcata estroversione pubblica: la teologia è esercizio “pubblico” proprio quando tiene debito conto del contesto di cui è espressione, così passando dalla concentrazione sulla Chiesa allo sguardo sul mondo, ovvero dall'ecclesiocentrismo alla prospettiva interreligiosa e interculturale, che di per sé valorizza i differenti contesti, il pluralismo, la complessità. La valenza “pubblica”, peraltro, influisce molto sull'ecclesiologia, per un verso, e, per altro verso, potenza e rilancia le teologie del genitivo, giacché sancisce il passaggio dalla teologia di Chiesa (la teologia istituzionale, o confessionale) alla teologia delle Chiese nel mondo; e – per fare un ulteriore esempio – il passaggio dalla “teologia della politica”, la quale

to protestante – la teologia della secolarizzazione di Friedrich Gogarten o le ricerche teologiche da Paul Tillich dedicate al rapporto tra la rivelazione biblica, le filosofie e le culture o, ancora più recentemente, la teologia della speranza di Jürgen Moltmann, oppure – in ambito cattolico – la nuova teologia politica teorizzata da Johann Baptist Metz e la teologia per un’etica mondiale elaborata da Hans Küng, oppure la teologia ripensata al femminile in ambienti confessionalmente trasversali, ma pure alcune altre espressioni teologiche “controverse” come la teologia della morte di Dio in Europa e in America del Nord o le teologie della liberazione in America Latina.¹³ E non erano mancate, nel secolo scorso, riflessioni di profondo respiro pubblico sostenute dal tentativo di coinvolgere nell’interesse verso le istanze teologiche anche i cultori di altri saperi umanistici e scientifici: le tantissime conferenze fatte un po’ ovunque da K. Rahner e che hanno dato luogo ai numerosi volumi dei suoi saggi teologici,¹⁴ ma anche un libro prezioso come *Abbatere i bastioni* di Hans Urs von Balthasar e, in seguito, i volumi di Joseph Ratzinger sulle radici cristiane dell’Europa e sul confronto fra cristianesimo e religioni, sono rappresentativi di una teologia che sentiva già – in tempi più o meno recenti – il bisogno di allargare la platea dei propri interlocutori e, soprattutto, di affrontare con serietà (auto)critica il tema del rapporto tra cristianesimo ecclesiale e modernità/modernizzazione.¹⁵ È una tensione dialogica che, per quanto riguarda la teologia cattolica, ha avuto un insigne pioniere in Romano Guardini.¹⁶ Ma che continua ai nostri giorni con l’o-

semplicemente fa della politica stessa il suo oggetto materiale o il suo tema di discussione, alla “teologia politica”, che più radicalmente fa delle ricadute sociali del messaggio biblico il suo punto di vista formale, cioè la chiave ermeneutica tramite cui interpretare la realtà.

¹³ Per tutti questi autori e per le varie correnti in cui s’è articolata la ricerca teologica contemporanea cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 2014⁷. Per l’ambito cattolico in particolare cf. J. DORÉ (ed.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II (1965-1999)*, Beauchesne, Paris 2000.

¹⁴ A mo’ di esemplificazione basti ricordare K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi IX*, Paoline, Roma 1984; ma pure i testi scelti e raccolti in ID., *Dimensioni politiche del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1992.

¹⁵ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, Borla, Torino 1966; ma pure ID., *Punti fermi*, Rusconi, Milano 1972. Inoltre J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005²; ID., *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.

¹⁶ L’intera riflessione teologica e filosofica del pensatore tedesco di origini italiane è concentrata nel dispiegare le potenzialità dialogiche della *Weltanschauung*. Guardini consi-

pera di teologi come Christoph Theobald e Pierangelo Sequeri, solo per citare due dei più noti.¹⁷

Oggi, tuttavia, la riflessione teologica va sempre più dotandosi (e accontentandosi) di un *appeal* da grande pubblico, secondo la moda dei festival culturali e, soprattutto, a seconda delle convenienze commerciali e delle esigenze editoriali. Succede alla teologia ciò che accade anche nel caso di altri saperi, umanistici o scientifici che siano, quando vengono presentati nei salotti televisivi e sui *blog* che fanno del *web* una babelica *agorà*. Per la teologia questo *trend* divulgativo ha dei contraccolpi importanti. Se le risonanze pubbliche di una riflessione teologica sono misurate e valutate a partire dal suo impatto sul cosiddetto grande pubblico, quello che usa i *social* e fa i suoi acquisti tramite *Amazon* o *Alibaba*, sarà inevitabile che i libri che ne rendono conto avranno risonanza pubblica e, più assolutamente, saranno reputati veramente tali, cioè libri di teologia, solo se venderanno come dei *best sellers*. Ma, di conseguenza, veicoleranno una “teologia” che pur apparendo emancipata dai rigorosi criteri epistemologici classici – i *loci theologici* stabiliti da Melchior Cano – sarà, per un verso o per l’altro, costretta a soddisfare le aspettative preventive nelle indagini di mercato. Si sa che il fatturato è la preoccupazione principale degli editori: l’impresa editoriale oggi considera i suoi destinatari, i lettori, innanzitutto come acquirenti e gli autori come degli impiegati sotto contratto. Il suo criterio principale è tratto dal lessico del *mar-*

derava la visione del mondo come un esercizio ermeneutico basato sulla polarità teologica di trascendenza e prossimità: Dio, infatti, nei confronti del mondo sta sopra e dentro. Sono posizioni asimmetriche (non sopra e sotto, non dentro e fuori, ma sopra e dentro), come si addice a colui che sovranamente sovraccede i parametri del creato (R. GUARDINI, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, in ID., *Scritti filosofici*, II, Fabbri, Milano 1964 [or. 1939], 26-45). La polarità divina comporta la possibilità di interpretare il mondo alla luce della rivelazione, ma pure dal di dentro della storia, come poi avrebbe ricordato il concilio in LG 31, dove si accenna all’indole secolare della testimonianza credente dei *Christifideles laici*. Il di dentro della storia è luogo teologico a tutti gli effetti, poiché coincide con il posto che Dio si china a occupare in vista dell’incarnazione del Figlio suo e col compimento della sua vicenda pasquale: cf. S. ZUCAL (ed.), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, EDB, Bologna 1988; M. NARO, *Archetipo e immagine. Riflessioni teologiche sulla scia di Romano Guardini*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2018.

¹⁷ Cf. C. THEOBALD, *La fede nell’attuale contesto europeo. Cristianesimo come stile*, Queriniana, Brescia 2021; P. SEQUERI, *L’umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002 e ID., *La cruna dell’ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano 2017.

keting, e consiste nella vendibilità del libro, obiettivo spesso mascherato con l'esigenza – comunque sacrosanta – della sua più agevole leggibilità. E ciò non vale soltanto per le case editrici che pur d'ispirazione laica curano pubblicazioni teologiche: vale anche per le case editrici cosiddette religiose, che impostando i loro cataloghi proprio con questa logica, prevalentemente o esclusivamente commerciale più che formativa, rimangono esposte alla concorrenza, che si muove con la medesima logica, ma applicandola con maggiore efficacia.

2. Il paradosso della verità personale

Non è il caso di imbastire qui una disamina della crisi dell'editoria teologica, anche se mi permetto di evidenziarne almeno i risvolti e le implicazioni per la valenza pubblica della teologia,¹⁸ la cui problematicità deve fare, in realtà, i conti con altri fattori più interni alla riflessione teologica stessa. Questa si espone al pubblico ormai sempre più frequentemente tramite una narrazione autobiografica, sostenuta dalla verità esistenziale del teologo e della teologa, ma pure segnata dal soggettivismo.

È un dato di fatto: più l'argomentazione teologica è soggettiva, maggiore è l'*audience* che riesce a captare. Il rischio principale di questo tipo di "pubblicità" teologica è il relativismo. Non in ogni caso, però, si tratta di relativismo. La contestualizzazione o la biografizzazione della teologia palesano, non di rado, il tentativo di riaffermare la principialità epistemica della *fides qua* nel teologare. Difatti, intesa modernamente come scienza della fede, la teologia si è caratterizzata più come *cogitatio fidei* che come *cogitatio in fide*. Si è concentrata, cioè, sul versante dottrinale della fede cristiana, studiata nei suoi vari contenuti oggettivi, ma disattesa nella sua valenza teologale. Proprio questo, paradossalmente, ha aperto la porta al relativismo: mutando i referenti filosofici, i metodi esegetici, le veicolazioni linguistiche, la *fides quae* è rimasta al centro di un tavolo anatomico su cui ogni teologo o teologa ha potuto esaminarla con i propri strumenti euristici, differenti rispetto a quelli altrui. Gli esiti non sono stati più omogenei, benché più "scientifici" che in passato. Vladimir

¹⁸ Ho avuto modo di proporre alcune riflessioni su questa tematica in M. NARO, *Pre-fazione*, in G. COSTA, *Editoria religiosa. Lezioni brevi*, Sciascia, Caltanissetta - Roma 2019, 5-11.

S. Solov'ëv lo faceva notare alla fine del XIX secolo: le verità scientifiche sono verità che spesso non collimano, che arrivano talora persino a contraddirsi. Il loro valore è autoreferenziale. La loro oggettività è soltanto formale, non assoluta e universale: dipende dal punto di vista preferito e dal metodo applicato.¹⁹ Anche in teologia si è ripensata insistentemente la fede personale, ma non sempre si è pensato nella fede ecclesiale. Il poter ripensare *la* fede ammette l'eterogeneità delle premesse metodologiche ed epistemologiche e, quindi, degli esiti finali; il pensare *nella* fede – inteso esso stesso come principio epistemico e metodico – permette, invece, l'omogeneità delle distinte riflessioni teologiche e, dunque, si pone come garanzia di autentica oggettività. L'oggettività teologica non è assicurata dal fatto che tutti pensano *la* stessa fede (così non è mai stato, dai tempi dei grandi dibattiti dogmatici in epoca patristica e, anzi, più a monte, sin dall'epoca neotestamentaria). Ma dal fatto che tutti pensano *nella* stessa fede. È una oggettività teologale, nella quale il teologo e la teologa si trovano situati per grazia e per vocazione.

In questo senso la svolta autobiografica, seppure abbia covato in sé una deriva relativistica della teologia pensata e prodotta in forza di troppo individuali opzioni esistenziali, oltre che metodologiche ed ermeneutiche, è stata anche – in alcuni casi esemplari – un antidoto al relativismo, cogliendo il plusvalore della certezza rispetto alle mere evidenze.²⁰ Essa può essere il segno che si sta rivalutando debitamente la principialità della *fides qua creditur* nel far teologia.²¹ Il teologo e la teologa non si limitano più a studiare la fede come la “cosa” da esaminare. Tornano a pensare *con* fede e *nella* fede, coinvolgendosi personalmente nell'atto del teologare. In tal senso pensano la

¹⁹ Cf. V.S. SOLOV'ËV, *La critica dei principi astratti*, in ID., *Sulla divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990², 205-226 (cc. 45-46).

²⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2001, 50-51: «La professione cristiana di fede che dice: “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente”, è perciò qualcosa di più di un giudizio soggettivo di valore con cui dei credenti esprimono che cosa Cristo “vale” per loro, bensì questa proposizione è un giudizio entitativo, con cui essi intendono esprimere chi Cristo è in se stesso. Malgrado la critica di Kant il credente non può limitarsi a dire: “Io sono certo”, bensì deve esprimere la certezza oggettiva: “È certo”. [...] La teologia cristiana comincia con la conoscenza di ciò che si crede perché è certo».

²¹ Cf. P. NEUNER, *La fede principio soggettivo della conoscenza teologica*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale. IV: Trattato di gnoseologia teologica*, Queriniana, Brescia 1990, 47-67.

teologia e questa veramente appartiene loro, è la loro *cogitatio fidei*; eppure non la possiedono (e non la producono) arbitrariamente, in quanto essa è anche e precipuamente *cogitatio in fide*.

Lungo questa prospettiva la *fides qua*, intesa in senso teologale, e perciò peculiarmente teologico, può ben tornare a essere il principio soggettuale (più che soggettivo) della teologia ai nostri giorni. La quale si propone come una conoscenza che non rimane semplicemente elucubrata, perché è piuttosto vissuta, al punto che la verità conosciuta diventa l'esistenza stessa di chi la conosce,²² la sua «verità personale»:

Verità personale significa qui, all'incontrario di verità non assimilate, solo casualmente espresse, anonime, irresponsabili, quella verità che, acquisita in decisione personale, viene portata e trasmessa alla pari in responsabilità personale. A questa verità aderisce il sangue e il cuore spirituale di una persona, [che] per essa ha sopportato fatica e dolore.²³

La serietà «esistentiva» di questa teologia è stata, peraltro, ribadita da altri grandi teologi del Novecento. Guardini, non per niente, ha ripensato la conoscenza teologica, secondo un afflato tipicamente biblico – «O Dio, tu sei il mio Dio» (Sal 62,2) –, come una «teologia dell'aggettivo possessivo»²⁴ fondata sul rapporto personale tra Dio e il teologo o la teologa:

Dio non è come un albero, sul quale si può dire di tutto e poi lasciarlo stare così com'è. Dio si rivolge a me esigendo. [...] Egli non m'è dato affatto [...] quale «Dio per sé». In quanto tale egli è il suo proprio autoriservarsi. Mi è dato invece solo come «Dio per noi». [...] Ecco quindi che Dio entra nella piena e decisiva datità per me possibile, e vi entra solo allorché lo accolgo come la salvezza della mia persona. Non quando dico «Dio»; ma quando dico «Dio mio».²⁵

²² Cf. N. VALENTINI, *La verità... che è vita. Nota introduttiva ad alcuni percorsi di ricerca della verità*, in «Humanitas» 56 (2/2001) 172-177.

²³ H.U. VON BALTHASAR, *TeoLogica. I: Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989, 188-189.

²⁴ Traggo quest'espressione non da Guardini ma da E. ORTIGUES, *Religions du livre, religions de la coutume*, Le Sycomore, Paris 1981, 21-22.

²⁵ R. GUARDINI, *Sacra Scrittura e scienza della fede*, Piemme, Casale M. (AL) 1996, 28. «Quanto più è elevato il rango dell'oggetto, tanto meno la conoscenza coincide con la presa concettuale, mentre aumenta l'importanza della componente esistenziale. [...] Il Dio vivente perviene a reale datità soltanto nel momento in cui io dico: «Mio Dio»» (ID.,

Riflettendo in questa prospettiva, Guardini lasciava intendere che la teologia deve essere un esercizio autobiografico, come giungeva ad ammettere nell'introduzione a un suo saggio sulla rivelazione:

Chiedo, in questa prefazione, di poter parlare in modo personale, poiché ciò che ho da dire è in buona parte personale, nella misura in cui ciò che è personale – oggi si dice esistenziale – appartiene alla natura di colui che pensa e soprattutto di colui che insegna. [...] Ciò che io vedo non è un sistema di dottrine – che ovviamente è fondamentale e decisivo anche per questo libro – ma una compagine di vita.²⁶

Anche per Tillich «il teologo non è distaccato dal suo oggetto, ma vi è coinvolto; guarda al suo oggetto (che trascende le caratteristiche di essere un oggetto) con passione, timore e amore. [...] In breve, il teologo è determinato dalla sua fede».²⁷

Questa oggettività soggettuale, specifica della riflessione teologica, rappresenta anche un suo decisivo risvolto pubblico, benché – e qui torna il paradosso – l'enfaticizzazione dell'elemento autobiografico renda possibile lo slittamento – il *déplacement*, per usare il termine preferito dagli autori francofoni che per primi hanno rilevato il fenomeno – dalla teologia ai teologi.²⁸ A dire il vero, in epoca moderna a spostare per primo l'accento dalla teologia a chi se ne occupa fu Martin Lutero: secondo l'iniziatore della riforma protestante si diventa capaci di teologare solo se si ha l'umiltà e il coraggio del contatto esperienziale con l'oggetto della propria riflessione «vivendo, immo moriendo et damnando [...], non intelligendo, legendo aut speculando».²⁹ Questa constatazione, per quanto segnata da una pendenza soggettiva, ha messo in risalto non solo l'esperienza personale di chi fa teologia, ma anche l'importanza del contesto in cui si fa teologia, conferendo così una valenza pubblica al teologare.

Logica e conoscenza religiosa, in ID., *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, Morcelliana, Brescia 2008, 238).

²⁶ R. GUARDINI, *La rivelazione di Dio attraverso l'esistenza immediata. Premessa*, in ID., *Filosofia della religione. Saggi sulla rivelazione*, Morcelliana, Brescia 2017, 107-108.

²⁷ P. TILICH, *Teologia sistematica*, I, Claudiana, Torino 1996, 35.

²⁸ J.P. JOSSUA, *Dalla teologia al teologo*, in *L'avvenire della Chiesa: Bruxelles 1970. Il libro del Congresso*, Queriniana, Brescia 1970, 76-84 [Atti del Congresso organizzato dalla Fondazione Concilium].

²⁹ M. LUTHER, *Operationes in Psalmos*, in ID., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, V, Böhlau Verlag, Weimar 1892, 163 (righe 28-29).

Su questa scia quasi tutti i grandi teologi del Novecento hanno fornito le chiavi di lettura del loro pensiero in annotazioni di tipo autobiografico, nello stile delle *confessiones* e delle *retractationes*,³⁰ o a mo' di testimonianze personali come quelle di J.B. Metz, Eberhard Jüngel, H. Küng, J. Moltmann e altri ancora,³¹ oppure nello stile del diario,³² o ancora in forma d'intervista.³³ Ciò che accomuna tutte queste formulazioni del discorso teologico è, appunto, la scrittura autobiografica, la quale esprime, meglio di ogni altra, la capacità di dire responsabilmente «io», di ricava-

³⁰ Cf. K. BARTH, *Autobiografia critica*, La Locusta, Vicenza 1978; H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, Jaca Book, Milano 1992; P. TILLICH, *Sulla linea di confine. Schizzo autobiografico*, Queriniana, Brescia 1969; H. KÜNG, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, Milano 1987; H.U. VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milano 1980; ID., *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994; R. GUARDINI, *Stationen und Rückblicke. Berichte über mein Leben*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1995².

³¹ Cf. J. MOLTSMANN (ed.), *Biografia e teologia. Itinerari di teologi*, Queriniana, Brescia 1998. Per un analogo italiano cf. *Essere teologi oggi. Dieci storie*, Marietti, Casale Monferato (AL) 1986, con testimonianze di Giuseppe Angelini, Mario Cuminetti, Bruno Forte, Italo Mancini, Carlo Molari, Armido Rizzi, Sergio Rostagno, Giuseppe Ruggieri, Luigi Sartori, Adriana Zarri. Cf. inoltre B. FORTE, *In missione col pensare. Sulla mia ricerca teologica*, in «Path» 22 (1/2023) 153-172.

³² Cf., ad esempio, H. DE LUBAC, *Quaderni del concilio*, I-II, Jaca Book, Milano 2009; Y.-M. CONGAR, *Diario del Concilio*, I-II, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

³³ In più di un'intervista Ratzinger ebbe occasione di spiegare il senso del proprio teologare, situato nella sua stessa vicenda biografica: cf. V. MESSORI, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985; J. RATZINGER, *Il sale della terra. Cristianesimo e Chiesa cattolica nella svolta del millennio. Un colloquio con Peter Seewald*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997; ID., *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio. In colloquio con Peter Seewald*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001. E come lui moltissimi altri teologi più o meno famosi: cf., ad esempio, M. KRAUSS - K. RAHNER, *La fatica di credere. Meinold Krauss a colloquio con Karl Rahner*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1986; K. RAHNER, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa. Interviste*, Città Nuova, Roma 1994; H.U. VON BALTHASAR, *La realtà e la gloria. Articoli e interviste 1978-1988*, EDIT, Milano 1988; ID., *Vagliate ogni cosa, trattene-te ciò che è buono. Intervista di Angelo Scola*, Lateran University Press, Roma 2002; Y.-M. CONGAR, *Conversazioni d'autunno*, Queriniana, Brescia 1987; E. SCHILLEBEECKX, *Sono un teologo felice. Colloqui con Francesco Strazzari*, EDB, Bologna 1993; J.-M.R. TILLARD, *Credo nonostante... Colloqui d'inverno con Francesco Strazzari*, EDB, Bologna 2000; C. GEFFRÉ, *Professione teologo. Quale pensiero cristiano per il XXI secolo? A colloquio con Gwendoline Iarczyk*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001; F. MORANDI - M. TENACE (edd.), *Fondamenti spirituali del futuro. Intervista a Olivier Clément*, Lipa, Roma 1997; E. BALDUCCI, *Il cerchio che si chiude. Intervista autobiografica*, Marietti, Casale Monferato (AL) 1986; A. CAVADI (ed.), *Fare teologia a Palermo. Intervista a Cosimo Scordato*, Augustinus, Palermo 1990.

re dal pensarsi l'evidenza del proprio esserci, le forme della propria identità: il soggetto teologante si pone in questione, si pensa, e pensandosi si scopre, si accorge che c'è e si rende conto di com'è. E la teologia è illustrata come l'avventura di ogni teologo e teologa, come la loro personale curiosità.³⁴ Certo, tutto ciò non è immune da una grave tara. Questa ricerca intellettuale, infatti, corre continuamente il pericolo di incurvarsi. Comporta cioè la tendenza a considerarsi esclusivamente a partire da sé e in vista di sé, misconoscendo gli addentellati che la vicenda personale di ciascuno ha con la storia di tante altre persone, con i loro bisogni, le loro rivendicazioni, le loro offerte di amicizia, le loro resistenze, la loro avversione, il loro amore, la loro visione del mondo. E riportando tutto questo affollato mondo oggettivo alle misure dei bisogni e delle vedute, delle sensazioni e dei progetti del soggetto cogitante. Anche in questo caso non bisogna disperare. Un "genere letterario" come l'intervista, per esempio, riesce a smarcarsi nettamente da un tale pericolo, perché grazie al suo statuto dialogico resta comunque una dilogia: non una, ma due parole, quella di chi interroga e quella di chi risponde. Così l'alterità s'innesta nella disamina autobiografica, reclama attenzione, salvaguarda i propri diritti mentre impone la disciplina dell'oggettività a chi racconta la propria vicenda teologica. Come molto opportunamente Romano Madera – sulla scia di Martin Buber – fa notare, seppur talvolta sia utile «cominciare da sé», conviene comunque «non finire con sé».³⁵

In ogni caso, non si deve dimenticare che l'orizzonte comune della teologia e del teologo o della teologa è, e rimane, la fede ecclesiale: solo se la loro ricerca prende le mosse dalla fede condivisa col popolo di Dio il teologo e la teologa producono teologia, altrimenti si consegnano alla

³⁴ J. MOLTMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998, 8: «Considero la teologia come una straordinaria avventura, un viaggio di esplorazione in terre a me sconosciute, una partenza senza sicuro ritorno, una via che porta verso l'ignoto, disseminata di tante sorprese e non priva di delusioni. Se possiedo una virtù teologica, questa è senz'altro la curiosità».

³⁵ Cf. R. MADERA, *Il metodo biografico come formazione, cura, filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2022, 11-53: «È attraverso il contesto che il frammento autobiografico può diventare biografia a quattro mani: cioè la disposizione autobiografica del narratore, flettendosi su se stessa, ritornando su di sé, insomma "riflettendo", si scopre "biografia", scritta dalla storia, dalla famiglia, dalla natura, dalla geografia, dalla cultura e dalle culture settoriali» (*ibid.*, 44) e, aggiungerei, dalla comunità ecclesiale, dal suo condiviso sentire credente.

possibilità di produrre altre forme di sapere che tuttavia non sono propriamente teologiche. La fede ecclesiale è il vero “metodo” della teologia, la via lungo la quale si deve pur tornare continuamente a viaggiare dopo esser andati in avanscoperta dentro territori altri, talvolta ancora inesplorati.

L’oggettività soggettuale, di cui sopra faccio cenno, consiste appunto nell’attitudine a stare in bilico lungo il crinale di versanti disparati: la condivisione della fede ecclesiale, l’esperienza personale e il confronto con una ribalta più vasta del proprio sé e financo della comunità credente. Questa oggettività soggettuale mi pare – lo ribadisco – la fondamentale propensione pubblica della teologia. Ciò che, tuttavia, può intervenire a sbilanciarne il delicato equilibrio è, di fatto, il sempre meno convinto rimando ai *loci theologici*. Non alle Scritture, giacché anzi il riferimento ad esse caratterizza l’odierna produzione teologica – esplicitamente o implicitamente tale³⁶ – con maggiore frequenza che in passato, dato che spesso questa

³⁶ È il caso, mi pare, di alcuni saggi – molto stimolanti sotto il riguardo teologico – di filosofi come Massimo Cacciari e Giorgio Agamben: cf. M. CACCIARI, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013; ID., *Generare Dio*, Il Mulino, Bologna 2017; G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; ID., *Pilato e Gesù*, Nottetempo, Milano 2018². A proposito della suggestiva figura di Ponzio Pilato, si potrebbero ricordare altre analoghe riflessioni “diversamente” teologiche e comunque di evidente rilevanza “pubblica”, come quella sviluppata da G. ZAGREBELSKY, *Il «crucifige!» e la democrazia*, Einaudi, Torino 1995, oppure quella argomentata da H. BLUMENBERG, *Passione secondo Matteo*, Il Mulino, Bologna 1992, 207-208 (in cui il filosofo tedesco si sofferma a reinterpretare il nome di Barabba quale «autentica autodesignazione di Gesù come “Figlio del Padre”; in lingua aramaica: *Bar-abbas*»). Interessante, nella medesima ottica, anche G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell’uomo*, Laterza, Roma - Bari 2010, in cui il noto giurista avanza – dal suo punto di vista – forti riserve verso il principio gesuano del dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio, intuendo giustamente che il Maestro di Nazaret voleva avallare la rivendicazione dei diritti di Dio più che la giustificazione dell’obbedienza a Cesare (il titolo del saggio è ispirato da una pagina di TH. MANN, *Giuseppe e i suoi fratelli*, II, Mondadori, Milano 2000, 864, secondo cui per secoli la politica e la religione si sono accordate nello «scambiarsi la veste», tanto che spesso «l’una parla la lingua dell’altra»). Ma simili riflessioni si possono rintracciare in tutto il panorama intellettuale contemporaneo: cf. T. TOSOLINI, *Paolo e i filosofi. Interpretazioni del cristianesimo da Heidegger a Derida*, Marietti1820, Genova 2019. Indugio in questi rimandi bibliografici perché mi sembra che rappresentino un possibile modo di offrire pubblica fruibilità culturale al messaggio biblico, il che dovrebbe essere pure l’obiettivo di una teologia dotata di valenza pubblica, capace cioè di oltrepassare gli steccati accademici e di riversarsi nello spazio del confronto pubblico: a pensarci bene è questo che ha connotato la grande riflessione “teologica”

si propone come la comunicazione in pubblico di una personale (talvolta “personalissima”) comprensione del messaggio biblico. Sto evocando, semmai, il mancato rimando ai *loci* afferenti alla *traditio*, in particolare la fede dell’universale corpo ecclesiale, ossia la fede comunitaria (oggettiva in quanto sostenuta da un’ispirazione realmente pneumatologica, ma pure in quanto condivisa e sempre verificata dall’esperienza/riflessione credente di tanti altri) e il magistero. È questo mancato rimando che proietta la produzione teologica attuale, in taluni casi, nel paradosso di risultare una teologia votata al grande pubblico, ma deficitaria di autentico carattere pubblico (cioè di rappresentatività ecclesiale).

Di contro, s’incrementa il riferimento ai cosiddetti *loci externi*, dalle varie filosofie antiche e nuove ai vari saperi scientifici.³⁷ E salta un elemento epistemico a mio parere costitutivo per il teologare: la conversio-

durante la modernità a partire da Blaise Pascal per giungere ad Antonio Rosmini (il quale stigmatizzava la manualistica del suo tempo, additandone proprio la chiusura alle istanze comunitarie e sociali e perciò descrivendola «senza spirito, senza principj, senza eloquenza e senza metodo»: A. ROSMINI SERBATI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, Società Tipographique, Bruxelles 1848, 54). Karl Barth lo ha dimostrato magistralmente per la Germania: cf. K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, I-II, Jaca Book, Milano 1979-80.

³⁷ Così è, se non prendo abbaglio, in alcuni testi che hanno imposto all’attenzione pubblica la riflessione teologica di Vito Mancuso, a cominciare dall’interessante V. MANCUSO, *L’anima e il suo destino*, Cortina, Milano 2007. Tra le discipline scientifiche annovero pure la storiografia che si basa sui più recenti metodi storico-critici, applicati ovviamente ai testi biblici e ai testi sacri delle grandi religioni. Anche a questo livello emergono le implicazioni pubbliche della fede cristiana, che possono essere vagliate a partire da differenti approcci e intenzionalità (innanzitutto, guarda caso, divulgative): cf., ad esempio, C. AUGIAS - M. PESCE, *Inchiesta su Gesù. Chi era l’uomo che ha cambiato il mondo*, Mondadori, Milano 2006, nella cui *Postfazione* Mauro Pesce sintetizza la propria posizione così: «Sono convinto che la ricerca storica rigorosa non allontani dalla fede, ma non spinga neppure verso di essa. Una cosa è cercare Gesù per ottenerne benefici di salvezza o, al contrario, per criticare e combattere la fede delle Chiese. Tutt’altra cosa è tentare di conoscere storicamente ciò che Gesù ha in effetti detto, fatto, sperimentato, creduto» (*ibid.*, 236). Cf., inoltre, F. CARDINI, *Le dimore di Dio. Dove abita l’Eterno*, Il Mulino, Bologna 2021, in cui il grande medievista finisce per dissociare la teologia dalla storia: «Se posso permettermi un rilievo personale, in quanto cattolico credo in un Dio assoluto e trascendente: tuttavia il problema dell’Assoluto è una questione teologica, mistica e filosofica, non certo storica. In quanto essere umano [...] l’Assoluto mi riguarda: ma, in quanto cittadino membro di una comunità specifica [...], nonché in quanto insegnante e studioso, il mio profondo rispetto per la dimensione incommensurabile dell’Assoluto m’impedisce di chiamarla in causa fuori luogo e di mischiarla in cose sia pure molto serie come la pace, la guerra, la politica, la convivenza, le fedi religiose eccetera» (*ibid.*, 22). Il «rilievo personale» di Cardini mi sembra sintomatico del contesto culturale in cui tutti ci ritroviamo e in cui in tanti

ne noetica,³⁸ giacché talvolta si fa teologia per trovare piuttosto conferma alla propria visione del mondo e alla propria concezione dell'esistenza.³⁹ Dimenticare che la teologia è, e non può non essere, un «nuovo inizio»,⁴⁰ equivale a privatizzare l'atto del teologare e a depauperarlo di autentica valenza testimoniale, ossia di vera efficacia pubblica.

D'altronde, la valenza testimoniale non inficia la scientificità del teologare. Chi s'impegna nella riflessione teologica, investendovi le proprie competenze "scientifiche" ma pure il proprio vissuto, «ripensa la tradizione cristiana come fenomeno culturale nell'ottica della fede cristiana».⁴¹ Questo esercizio non distrae (non dovrebbe distrarre) da una ricerca pluridimensionale, che tocca la Scrittura, le varie espressioni della grande tradizione a cominciare dall'interpretazione patristica della Bibbia, nondimeno la ricerca esegetica moderna e l'ermeneutica dei dogmi, con i loro spesso spiazzanti risultati che, peraltro, si evolvono continuamente. Ed è questa la ragione per cui anche «la teologia è sempre da rifare».⁴²

3. Raccogliere le provocazioni, cogliere le opportunità

Ciò non vale esclusivamente per alcune branche particolarmente "estroverse" della riflessione teologica, come la teologia del dialogo inter-

stentiamo a coniugare il sincero tentativo di fare una professione di laicità con l'esigenza di una coerente professione di fede.

³⁸ Cf. B.J.F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, 253-261.

³⁹ Mi pare questo l'approccio di alcune riflessioni (implicitamente) teologiche molto serie ma troppo contraddistinte dal soggettivismo: così ad es. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996, in cui il filosofo torinese esponeva la sua interpretazione dell'essenza «debole» del cristianesimo a partire dalla *kénōsis* critica (Fil 2), rimarcando tra l'altro la sua contestazione contro l'«autoritarismo» magisteriale in materia sessuale, in particolare verso l'omosessualità, esperienza che – Vattimo lo dichiarava serenamente – lo riguardava personalmente sin da giovane (cf. *ibid.*, 70-75).

⁴⁰ La teologia «nasce [...] nel momento in cui l'arbitrio del pensiero si imbatte in un limite, perché facciamo esperienza di qualcosa che non abbiamo escogitato noi, bensì che ci è stato mostrato»: J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, 10; si tratta di accettare una certa «dotazione iniziale» quale «nuovo inizio nel pensare, che non è il prodotto di una riflessione nostra, ma nasce dall'incontro con una Parola, che sempre ci precede» (*ibid.*, 54).

⁴¹ H.J. POTTMEYER, *Tradizione*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1341.

⁴² B. SESBOÛÉ, *Introduzione alla teologia. Storia e intelligenza del dogma*, Queriniana, Brescia 2019, 75.

religioso.⁴³ Entra in gioco anche in altre articolazioni della teologia che, esponendosi in pubblico, acquisisce nel complesso un profilo sempre più consapevolmente pastorale. La riflessione teologico-pastorale non è meno “teologica” e non è più “pratica” della teologia in quanto tale. Essa semmai si sviluppa in virtù di un metodo induttivo, a partire cioè da un contesto ben delineato e dalle cangianti situazioni in cui le comunità ecclesiali e chi pensa la teologia in esse e per esse si ritrovano assieme coinvolti. Così, la teologia si ricalibra prendendo l’abbrivio da ciò che succede sugli scenari della storia e – non meno – a partire dalla prassi e dalle prese di posizione a cui le Chiese si sentono chiamate dalla e nella storia stessa. Smette di essere solamente una speculazione teorica e si lascia interpellare dalla concretezza della realtà: diventa anche discernimento dei segni dei tempi e s’interroga sulla qualità della risposta che occorre offrire – o non si riesce a offrire – alla loro urgenza e alle loro sporgenze più scomode.⁴⁴

Il timbro tendenzialmente “pratico” non a caso si registra finanche in alcune pubblicazioni firmate non da teologi di professione, ma da intellettuali che si muovono in altri campi disciplinari, dalla filosofia alla psicoanalisi, passando attraverso la letteratura. Basti qui fare tre esemplificazioni fresche di stampa: il catechismo femminista di Michela Murgia, il catechismo per bambini (e per adulti) di Umberto Galimberti, la rilettura biblico-teologica della psicoanalisi in Massimo Recalcati.⁴⁵ A mio parere, tutti e tre impersonano una «provocazione» lanciata alla teologia accademica e professionale.⁴⁶ La quale dovrebbe sentirsi richiamata a

⁴³ Cf. U. SARTORIO, *Conversione. Un concetto controverso, una sfida per la missione cristiana*, Queriniana, Brescia 2021, 83-135.

⁴⁴ Cf. J. TOLENTINO MENDONÇA, *Quello che la Chiesa si aspetta dalle università cattoliche*, in «Vita e Pensiero» 106 (2/2023) 5-12.

⁴⁵ Cf. M. MURGIA, *God save the queer. Catechismo femminista*, Einaudi, Torino 2022; U. GALIMBERTI - L. MONTI, *Le parole di Gesù*, Feltrinelli, Milano 2023; M. RECALCATI, *La Legge della parola. Radici bibliche della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2002 (da notare il fatto che le case editrici sono tutte laiche, rinomate, di non piccola taglia e di vasta e capillare distribuzione).

⁴⁶ Lo ha giustamente sottolineato in riferimento alla scrittrice sarda – che fu anche socia onoraria del «Coordinamento delle teologhe italiane» (cf. <https://www.teologhe.org/>) – Giuseppe Lorizio in un suo recente intervento: G. LORIZIO, *Michela Murgia, la domanda e il paradosso*, in «SettimanaNews» del 12 agosto 2023. Ma lo si può ammettere alcune questioni teologiche di forte impatto pubblico e di grande attualità culturale, come per esempio, il

rilanciare il discorso propriamente teologico nella «sfera pubblica» in cui molti intellettuali sono stati lasciati soli – un po' come Paolo VI ebbe a dire riguardo agli artisti da lui incontrati in Cappella Sistina il 7 maggio 1964⁴⁷ –, sguarniti di una seria interlocuzione teologica e costretti ad ar-rabattarsi in una sorta di «bricolage spirituale», com'è stato scritto in riferimento a Murgia subito dopo la sua morte.⁴⁸ Del resto, la *metánoia* imprime propensione pubblica alla teologia anche perché la induce ad assicurare la compagnia della fede a chi, per sua formazione intellettuale, avrebbe altrimenti la tendenza a fidarsi solo della ragione: difatti la preposizione *metá*, che funge da prefisso nel termine *metánoia*, in greco non significa soltanto *oltre*, ma anche *con*, come a dire che la ragione non viene espunta dal pensiero credente e la fede non se la getta alle spalle.

È significativo che Murgia e Galimberti si pongano sul piano della catechesi. La quale rientra fra le priorità teologico-pastorali che anche papa Francesco segnala nel suo magistero.⁴⁹ Oggi i canali catechistici – che dovrebbero tradurre in termini culturali correnti il profilo dottrinale della fede cristiana – sembrano non essere più né efficienti né efficaci⁵⁰.

creazionismo reinterpretato sulla scorta di una serrata rilettura dei testi genesiaci quale autentico ateismo, inteso questo alla maniera di Dietrich Bonhoeffer, cioè come «cristianesimo areligioso» (RECALCATI, *La Legge della parola*, 12-16); oppure come il *déplacement* dalla teodicea, o dalla «teologia retributiva» com'egli la chiama mentre ragiona sulle domande «dolorose» di Giobbe, alla teologia esistenziale, quella che – potremmo aggiungere con Italo Mancini – dismette il tono apodittico della dimostrazione e assume quello relazionale dell'invocazione (*ibid.*, 188-247).

⁴⁷ Cf. PAOLO VI, *Incontro con gli artisti nella Cappella Sistina*, in ID., *Insegnamenti*, II, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1964, 313-315.

⁴⁸ A. BALLARÒ, *Murgia e il bisogno di teologia pubblica*, in «RivistaMulino.it» del 23 agosto 2023; l'articolista, studioso di teologia a sua volta, avverte opportunamente che snobbare sotto il profilo teologico la ricerca e la riflessione di Murgia rischia di affidarne le provocazioni «a recezioni soltanto extra-ecclesiali oppure rivendicative contro il sistema politico e teologico ecclesiastico». La stessa scrittrice sottolinea la valenza pubblica del suo saggio teologico, rivolgendosi a «un destinatario occulto in queste pagine, che occulto vorrei non rimanesse: è l'intellettuale italiano credente. [...] Sono persone che vivono spiritualità variegata, conflittuali o pacificate, dissonanti o aderenti alla vita ecclesiale, ma nella maggioranza dei casi sono unite dallo stesso rapporto con il pregiudizio altrui, quello dell'ateo [...] che tra le righe assegna alle persone di fede uno statuto di minorità intellettuale» (MURGIA, *God save the queer*, 120).

⁴⁹ Cf. A. STAGLIANÒ, *La nuova mission della «Pontificia Accademia di Teologia» allo specchio della «teologia popolare» di papa Francesco*, in «Path» 22 (1/2023) 3-19.

⁵⁰ Lo denuncia tra le righe Galimberti (cf. GALIMBERTI - MONTI, *Le parole di Gesù*, 11-29), il quale presentando il suo libro a più riprese s'è detto convinto che senza la co-

E anche i registri simbolici – liturgici e artistici – sembrano non avere più la loro consueta capacità comunicativa, mentre l'indole testimoniale del cristianesimo rimane spesso sottotraccia, sepolta tra le polemiche attorno alla sua (ir)rilevanza pubblica.

Michela Murgia, nel suo saggio uscito in libreria l'anno prima della sua morte e che molto sta facendo discutere, rifletteva proprio sull'efficacia pedagogica e formativa del catechismo che lei diceva d'aver frequentato da bambina, quello a impianto «scolastico», strutturato in domande e risposte sotto il pontificato di Pio X: «Chi è Dio?», a cui si doveva replicare: «Dio è l'Essere perfettissimo, Creatore e Signore del cielo e della terra». Non importa appurare se si tratti di una reale memoria autobiografica o di un artificio letterario per impiantare la questione su cui dibattere (Murgia era nata nel 1972 e chi qui scrive, nato qualche anno prima, non ha certo studiato sul catechismo di Pio X, all'epoca ormai sostituito dai primi catechismi postconciliari redatti dalla Conferenza episcopale italiana). È più interessante, invece, notare l'istanza soggettiva che Murgia fa valere nel suo ragionamento: «Come potevo chiedermi a dieci anni chi fosse Dio, se non sapevo nemmeno chiedermi chi fossi io?». Non è un interrogativo da prendere sottogamba. Ma neppure esso, in senso teologico, è del tutto ben formulato: già il cantore del Salmo 8 capovolgeva la questione posta da Murgia, chiedendo a Dio chi fosse lui, essere umano, che gli parlava con la sua preghiera. Può valere, dunque, anche per questo interrogativo la medesima perplessità che Murgia esternava riguardo al metodo catechistico che aveva dovuto seguire quando partecipava «alla formazione ai sacramenti»: «Le domande sbagliate, le risposte tutte sassate», come s'intitola il capitolo da cui traggio queste citazioni.⁵¹ E, infatti, seppure per un verso si possa convenire col giudizio alquanto critico circa le risposte prescritte da quel metodo catechistico, dall'altro verso ci si può chiedere perché sia da considerarsi sbagliata la domanda su chi sia Dio. La quale, a onor del vero, è formulata molto correttamente e che sbagliata sarebbe stata se, invece, avesse voluto sape-

noscenza dei racconti evangelici non si può più capire gran parte della cultura occidentale – ancorché per lui la fede, barthianamente, non si riduca né alla religione né alla cultura –, intuizione questa invero di larga diffusione già a partire dal magistrale volume del critico letterario N. FRYE, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Torino 1986.

⁵¹ MURGIA, *God save the queer*, 27-28.

re “cosa” sia Dio, come la teologia contemporanea è tornata a ben comprendere e spiegare nel solco di illuminanti contributi novecenteschi.⁵² Il vero limite di quell'impostazione catechistica era che alla domanda finalmente giusta si dava una risposta ormai inadeguata.

Nondimeno questa e altre analoghe riflessioni di Murgia hanno il merito di attirare l'attenzione su alcune importanti ricadute pubbliche della formazione catechistica (e della predicazione omiletica). A cominciare dal discrimine che va evidenziato tra autentico cristianesimo e cristianizzazione:

La cristianizzazione è un processo culturale, più che spirituale, e interessa le persone che sono cresciute dentro la cornice religiosa in cui sono nate, senza aderirvi mai fino in fondo, e senza però prenderne le distanze. [...] Questi individui non credono nel perdono di Dio e dunque non li incontrerete mai in un confessionale a fare un esame di coscienza, ma potreste invece vederli impilarli bottiglie d'acqua al capezzale di persone in coma i cui parenti chiedono da anni allo Stato la fine dell'accanimento terapeutico. Non credono nell'anima immortale, ma fanno la posta fuori dai pochi ospedali senza obiettori per insultare le donne che scelgono di non diventare madri. Non hanno ricevuto il battesimo, ma rivendicheranno con ferocia le radici cristiane d'Europa ogni volta che emergerà all'orizzonte la possibilità di una società multireligiosa. Li troverete a distribuire statuine del presepe nelle scuole, ma non stupitevi se saranno comunque le loro voci a chiedere frontiere chiuse e barconi affondati.⁵³

Al di là della verve sarcastica, questa sfilza di problematiche etico-sociali gettate sul tappeto fa risaltare il fatto che un cristianesimo convenzionale – come lo chiamerebbe Antonio Staglianò⁵⁴ – è non solo inadeguato, ma ancor peggio incoerente nel darvi una sua soluzione. D'altro canto, il tono volutamente polemico di queste espressioni tradisce la prospettiva formale in cui l'autrice si situa, quella *queerness*, intesa come

⁵² Cf., ad esempio, E. PRZYWARA, *Che “cosa” è Dio? Eccesso e paradosso dell'amore di Dio. Una teologia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017.

⁵³ MURGIA, *God save the queer*, 21-22.

⁵⁴ Cf. A. STAGLIANÒ, *Pop-Theology per giovani. Autocritica del cattolicesimo convenzionale per un cristianesimo umano*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2018. Staglianò da parte sua parla però di «cattolicesimo convenzionale»: cf. ID., *Oltre il cattolicesimo convenzionale*, ElleDiCi, Torino 2019.

«pratica della soglia»⁵⁵ e applicata anche ai principali temi teologici: l'immagine di Dio che occorre scrostare dalle superfetazioni patriarcali,⁵⁶ la Trinità da assumere quale paradigma dell'inclusività *queer*,⁵⁷ la divino-umanità del Cristo che raffigura la «porta» basculante di una comunità aperta e l'archetipo della pluriappartenenza o della non appartenenza «a un unico recinto».⁵⁸

Può tornare utile osservare che la specola da cui parte il punto di vista *queer* è per un verso l'autoconsapevolezza e per altro verso la convinzione. La prima – per chi si occupa di teologia – deve essere credente («Dire “credo” in prima persona»), la seconda però può talvolta risultare arbitraria e autoreferenziale. Mi pare che nelle pagine di Murgia le due cose spesso si giustappongano. Per lei si trattava di far valere il principio femminista del «partire da sé»:

Il partire da sé è il tentativo di pensare le cose – in questo caso Dio – in base non a una rappresentazione, ma a un rapporto vissuto personalmente e reso esplicito. Il partire da sé risponde alla domanda: «Dove sono

⁵⁵ MURGIA, *God save the queer*, 13. Per «prospettiva *queer*» s'intende «quella pratica della soglia in cui la sessualità non solo non coincide con l'identità, ma può addirittura limitarla» (*ibid.*, 100); cosicché evitare di «attribuirsi le categorie di omo, etero e bisessuale è una pratica *queer*» come pure evitare di definire Dio come «padre/madre» o come «maschio/femmina» (*ibid.*, 10 e 12).

⁵⁶ Cf. *ibid.*, 31-46.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 73-81. Nell'ultima pagina di questa sezione non a caso Murgia scriveva: «Se infatti la comunione di Persone divine, con quella dinamica d'amore tanto complessa da poter essere avvicinata solo per similitudine, ci ha fatt3 a sua immagine, la questione della Trinità non solo non è astratta e siderale, ma ci riguarda nel profondo», dischiudendo «un'immensa ricchezza di alternative di vita» includente «sia il mio essere femminista sia la mia prospettiva *queer*». Il numero 3 diventa di fatto, nell'intero libro, la sesta vocale con cui l'autrice declina tutte le parole che a lei sembravano semanticamente liminali: è forse questo l'esito letterario (non solo grafico) più evidente, per ciò stesso “pubblico”, della rivisitazione femminista dell'*agápē* trinitaria tentata dalla scrittrice sulla scia di Teresa Forcades.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, 109-115. La predilezione di Murgia per il quarto vangelo sembra corrispondere a ciò che annota Robert E. Shore-Goss: «Di gran lunga, Giovanni è il più “queer” di tutti i vangeli» (in M. WEST - R.E. SHORE-GOSS [edd.], *Bibbia queer. Un commentario*, EDB, Bologna 2023, 680). Anche Recalcati – pure lui a partire da Gv 10,1-21 – enfatizza l'importanza della «porta», ma interpreta questa metafora cristologica in un senso maggiormente coerente alla pagina giovannea, intendendo Gesù come colui che nei confronti dei suoi discepoli non si limita a una funzione pastorale (di guida del gregge), ma anche e soprattutto testimoniale (di maestro che addita la soglia da varcare per rigenerarsi a vita nuova, mentre lui stesso la oltrepassa nella sua vicenda pasquale): cf. M. RECALCATI, *La notte del Getsemani*, Einaudi, Torino 2020, 19-23.

io rispetto a ciò di cui sto parlando, che cosa desidero davvero, che cosa mi interessa di questa faccenda?».⁵⁹

I contenuti del simbolo ecclesiale, su cui Murgia si soffermava a riflettere, sono così rivisitati sul filo di un delicato (ma anche precario) equilibrio tra istanze sociologiche e istanze teologiche, in una sorta di transdisciplinarietà analoga a quella che M. Recalcati pratica *expressis verbis* a partire dalle istanze psicoanalitiche e interloquendo col messaggio biblico.⁶⁰ Murgia sentiva rivolto a sé l'appello petrino a rispondere a chi le avesse domandato ragione della sua fede⁶¹, anche se in questa includeva le sue convinzioni *queer*:

Il problema è chiaro: come ci si rapporta socialmente a chi non ha una forma riconducibile a quelle esistenti? [...] Simili domande sono piste di ricerca sociologica, ma sono anche domande teologiche, perché – estratte dal contesto – sono applicabili al Dio cristiano nella sua accezione di «Totalmente Altro» rispetto a noi.⁶²

Decisa a superare il paradigma culturale tardo-moderno dell'*aut aut*, Murgia ripiegava su quello – in fin dei conti tomistico⁶³ – dell'*et et*, capace di tradurre le contraddizioni in ossimoro, le contrapposizioni in polarità. E per questa via guadagnava attenzione al discorso teologico in spazi sociali che solitamente rimangono preclusi al pensiero credente.

Purtroppo, forse malgrado ogni buona intenzione, in una tale “teologia” dal forte impatto pubblico resta insita un'ambiguità da passare continuamente al vaglio, leggendo e rileggendo, interpretando e reinterprestando, nel dialogo franco con chi inforca altri tipi di occhiali. Del resto anche il salmista suggeriva qualcosa del genere: «Una parola ha detto Dio, due ne ho udite» (Sal 61,12).

⁵⁹ MURGIA, *God save the queer*, 26.

⁶⁰ Cf. RECALCATI, *La Legge della parola*, VI-VII.

⁶¹ Cf. *ibid.*, 19 (dove c'è il rimando a 1Pt 3,15) e *ibid.*, 121 («Sono pronta a dare ragione della mia fede e oggi [...] anche a dire che quella ragione è la stessa che negli anni mi ha resa femminista e mi ha aperto lo sguardo verso altri modi possibili di essere immagine di Dio»).

⁶² *Ibid.*, 12.

⁶³ Su quelli che chiamo “paradigmi epocali” dell'epistemologia teologica mi permetto di rimandare a M. NARO, *Introduzione alla teologia*, EDB, Bologna 2020, 157-163.

IL METODO TEOLOGICO SINODALE PER UNA TEOLOGIA PUBBLICA

PAOLO SCARAFONI - FILOMENA RIZZO

PATH 22 (2023) 473-499

1. La teologia pubblica

In Italia «pubblico» è contrapposto a «privato», e significa soprattutto «statale». Ai privati è permesso di svolgere compiti in nome dello Stato, come nel campo dell'educazione e della salute. Alla Chiesa cattolica in Italia vengono riconosciute competenze pubbliche favorite dal Concordato: matrimoni, educazione, tutela del patrimonio artistico, ruolo sanitario, assistenza degli indigenti, utilizzo delle imposte, e altri.

Negli Stati Uniti e nel mondo anglosassone «pubblico» è opposto a «congregazione, setta, chiesa» e significa «ecumenico, comune a tutti i credenti, non confessionale», per favorire una morale forte e condivisa per il bene sociale diffuso.

In America Latina «pubblico» è opposto a «spirituale, religioso» e significa «politico, sociale, economico». La Chiesa cattolica e le altre Chiese oltre al ruolo religioso e spirituale hanno anche un ruolo di promozione sociale, considerato pubblico.

L'aggettivo «pubblico» applicato alla teologia mantiene tutti questi significati. In un senso più generale e immediato significa che la teologia ha un'incidenza nella vita reale dell'umanità nel momento presente e contribuisce al progresso e al bene. Quindi, la “teologia pubblica” è l'impegno della fede nel mondo per migliorarlo e promuovere il bene di tutti, senza esclusioni, attraverso la riflessione e il dialogo. È rivolta al mondo

e ai suoi problemi. Vuole contribuire a farlo camminare verso uno sviluppo globale e la fraternità, con l'annuncio rispettoso e convinto degli insegnamenti di Cristo. La teologia pubblica a contatto con la realtà e i suoi problemi, va oltre il pensiero debole, che ha come criterio la non verità, il punto di vista individuale, ultima espressione dell'egoismo di tante generazioni.

La teologia pubblica ha l'obiettivo di elaborare un discorso teologico significativo per la società plurale, e vuole essere una teologia pratica che ascolti la realtà sociale in cui vive, le dia risposta e influisca sullo sviluppo della società.¹

La teologia pubblica riconosce e valorizza la pluralità, e combatte l'individualismo e il settarismo, alla ricerca di soluzioni vere per tutti.

La "teologia sinodale", che muove i primi passi nella Chiesa cattolica, è strettamente connessa alla "teologia pubblica". La teologia sinodale si rivolge soprattutto alla caratteristica strutturale della Chiesa, e collabora a conformarla in modo sinodale. Favorisce l'autenticità, la partecipazione, i legami forti e le relazioni di carità. Combatte il clericalismo, la struttura piramidale, la formalità e le apparenze. Lotta contro gli abusi e lo sfruttamento delle persone. La teologia sinodale, più in generale la dimensione sinodale della Chiesa, con la partecipazione e la condivisione, la valorizzazione del *sensus fidei* del popolo di Dio, ha origine dalla reazione agli abusi sessuali e di pedofilia nella Chiesa perpetrati dal clero, dai religiosi e da persone in autorità, coperti dall'omertà e dal segreto disonesto; nasce dal desiderio di dare dignità alle vittime e ai deboli. In questo senso «pubblico» significa anche manifesto, chiaro, conosciuto da tutti, non coperto da atteggiamenti iniqui. Contribuisce a sanare la distorsione della finalità del «segreto», che tanto male ha fatto, e a valorizzare il «silenzio», che è una delle fonti del discernimento. La teologia sinodale sviluppa gli anticorpi per la teologia pubblica affinché sia purificata dalle derive ideologiche e politiche, e svolga un ruolo autenticamente teologico.

¹ G. VILLAGRÁN, *Teologia pubblica. Una voce per la Chiesa nelle società plurali*, Queriniana, Brescia 2018, 95.

2. La teologia pubblica nell'ambito cattolico è lo sviluppo dell'elaborazione teologica realizzata nel Concilio Vaticano II

In quell'evento dello Spirito Santo la Chiesa cattolica ritenne di aprirsi al mondo, cioè di uscire dal gruppo ristretto del clero e dei religiosi. Le questioni antropologiche da cui si era abituati a partire, per la teologia sono diventate insignificanti rispetto alle questioni dell'umanità nel mondo. La grazia fondamentale è quella battesimale, che rende responsabili i cristiani, non privilegiati di fronte agli altri fratelli.²

La teologia pubblica cattolica ha radici nello sforzo di formulare la verità sull'uomo durante il Concilio Vaticano II: la *Gaudium et spes*, la *Dignitatis humanae*, e la *Nostra aetate*, rappresentano una svolta epocale.³ Paolo VI lo ripeteva in modo chiaro:

La Chiesa intera è al servizio dell'umanità; è questa l'idea centrale, della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (cf. nn. 3, 11, 42, 89, ecc.). È fuori dubbio che, se la Chiesa sarà imbevuta di questa coscienza del servizio di salvezza, ch'essa deve al mondo, essa sarà più premurosa e gelosa d'essere unita, d'essere santa, d'essere disinteressata, d'essere missionaria, d'essere comprensiva dei bisogni del nostro tempo; e diventerà più sollecita nella fedeltà al duplice compito che, a tal fine, le è assegnato: mantenere intatta la fede, cioè il patrimonio di verità e di grazia, che Cristo le consegnò; e rendersi progressivamente capace di comunicare agli uomini il suo messaggio e il suo carisma di salvezza.⁴

Pertanto, la teologia pubblica si ispira all'«idea di servizio, [che] lungi dall'incombere sulla Chiesa come un peso opprimente e paralizzante, l'abilita a rinnovarsi nella sua autentica vocazione interiore e a effondersi in apostolato sempre nuovo, sempre geniale, sempre generoso. È

² P. SCARAFONI - F. RIZZO, *Parola di Dio e discernimento comunitario. Sinodalità e alleanze*, EMP, Padova 2023, 92. Già Yves Congar riconoscendo il significato escatologico della redenzione di Cristo, insisteva sul fatto «che ci sia, fra l'opera umana e cosmica di questo mondo, da una parte, e il Regno dall'altra, una certa continuità che viene sottovalutata. [...] Questa certa continuità è dovuta a quello che chiamerei il piano unitario di Dio [...] fondata sul fatto che, tra il mondo e il Regno, c'è unità in rapporto allo scopo finale» (Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1967, 118).

³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS); ID., Dichiarazione *Dignitatis humanae* (7 dicembre 1965); ID., Dichiarazione *Nostra aetate* (28 ottobre 1965).

⁴ PAOLO VI, *Udienza generale* (17 giugno 1970).

la forza rigeneratrice del dovere; è l'energia espansiva dell'amore».⁵ «La Chiesa insegna che la speranza escatologica non diminuisce l'importanza degli impegni terreni, ma anzi dà nuovi motivi a sostegno dell'attuazione di essi» (GS 21). In particolare chiede il riconoscimento dei diritti umani, cominciando dalla libertà religiosa, base per tutte le altre libertà dei popoli e delle persone. Dal Concilio in poi i cristiani non possono più essere considerati «disertori e traditori» per il bene dell'umanità.⁶

La *Dignitatis humanae* ha occupato un ampio spazio nel dibattito durante tutta l'assise conciliare.

La dichiarazione sulla libertà religiosa è l'evidente frutto di un'approfondita analisi sulla travagliata questione dei diritti umani e, soprattutto, della presa di coscienza da parte della Chiesa del ruolo che lo sviluppo degli eventi l'avevano costretta ad assumersi, travalicando i limiti prettamente dottrinali e teologici e portandola a doversi confrontare con materie legate ai diversi contesti socio-politici.⁷

Il teologo gesuita John Courtney Murray fu uno dei redattori della *Dignitatis humanae*. Dopo il Concilio fu uno dei promotori della teologia pubblica in ambito cattolico, affinché si sciogliesse il nodo che aveva condizionato la vita della Chiesa: il passaggio dalla tolleranza delle altre «false religioni», all'affermazione della libertà religiosa per tutte le religioni, e del dialogo come metodo per le relazioni fra loro.

Nella sua opera principale del 1960, *We Hold These Truths*, poteva sembrare piuttosto corrispondere alla filosofia pubblica. Murray propone di sviluppare un nuovo consenso sociale di valori per gli Stati Uniti basato sulla legge naturale, un tipo di argomentazione comune alla tradizione cattolica e alla Dichiarazione di Indipendenza. Tuttavia, il metodo che Murray propone per questo obiettivo è chiaramente aperto a una possibi-

⁵ *Ivi*.

⁶ Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'ambiente divino. Saggio di vita interiore*, Il Saggiatore, Milano 1968, 56-57 *passim*: «Il sospetto che la nostra religione renda i propri fedeli inumani. [...] Li isola, invece di fonderli con la massa. Li disinteressa, invece di legarli al compito comune. Il mondo dice del cristiano: a causa della sua religione ha l'aria di disinteressarsi alle cose. Ma, in fondo, a causa della sua religione, non crede allo sforzo umano. Il suo cuore non è più con noi. Il cristianesimo genera disertori e traditori».

⁷ A. SPATARO, *Opposizione e conciliazione: l'incidenza dell'enciclica «Dignitatis humanae» nell'abbattimento dei regimi autoritari*, in «Humanities» 5 (9/2016) 94.

le teologia pubblica che richieda un dialogo tra le diverse tradizioni religiose e che si basi sui fondamenti teologici della legge naturale.⁸

Questa impostazione teologica sembrava un'utopia. Grazie allo Spirito Santo ha trovato terreno fertile nel magistero di papa Francesco, che ha rivalutato il principio teologico della «fratellanza», registrando anche i limiti del pensiero filosofico, economico e politico-sociale,⁹ nelle encicliche *Evangelii gaudium*, *Fratelli tutti*, e nel *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, firmato ad Abu Dhabi da Papa Francesco e dal Grande Imam di Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb.¹⁰ La fraternità «consente agli eguali di essere persone diverse», anche nel senso che supera i limiti dei deficit e menomazioni fisici, mentali, sociali ed educativi, permettendo di cogliere i loro valori.

La teologia del dialogo con una rilevanza pubblica, nasce dalla consapevolezza raggiunta nel Concilio Vaticano II, che

esiste un'unica storia dell'umanità, di cui fa parte anche la Chiesa, perché Cristo si è inserito dentro la storia per portarla a compimento e non ne ha iniziata una diversa: «Unico diventa il destino dell'umana società e senza diversificarsi più in tante storie separate» (GS 5). Questa espressione fa comprendere bene che oggi non è possibile pensare a una «storia sacra» della Chiesa, «una storia di salvezza» che riguardi soltanto la Chiesa, ma esiste un'unica storia dell'umanità, nella quale il cammino

⁸ VILLAGRÁN, *Teologia pubblica*, 68-69.

⁹ «La parola-chiave che oggi meglio di ogni altra esprime l'esigenza di superare tale dicotomia è "fraternità", parola evangelica, ripresa nel motto della Rivoluzione Francese, ma che l'ordine post-rivoluzionario ha poi abbandonato – per le note ragioni – fino alla sua cancellazione dal lessico politico-economico. È stata la testimonianza evangelica di san Francesco, con la sua scuola di pensiero, a dare a questo termine il significato che esso ha poi conservato nel corso dei secoli; cioè quello di costituire, a un tempo, il complemento e l'esaltazione del principio di solidarietà. Infatti, mentre la solidarietà è il principio di pianificazione sociale che permette ai diseguali di diventare eguali, la fraternità è quello che consente agli eguali di essere persone diverse. La fraternità consente a persone che sono eguali nella loro essenza, dignità, libertà, e nei loro diritti fondamentali, di partecipare diversamente al bene comune secondo la loro capacità, il loro piano di vita, la loro vocazione, il loro lavoro o il loro carisma di servizio» (FRANCESCO, *Messaggio* alla Prof.ssa Margaret Archer [24 aprile 2017]).

¹⁰ Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013); ID., Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020); FRANCESCO - AHMAD AL-TAYYEB, *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* (4 febbraio 2019).

della Chiesa si intreccia con tanti altri cammini. La «storia della salvezza» si realizza nella «storia universale».¹¹

I padri conciliari esortarono la teologia a svolgere un ruolo pubblico.

In questo senso, seguendo John O'Malley, possiamo sintetizzare tale influenza attraverso tre linee principali. In primo luogo, un invito all'*atteggiamento* della Chiesa che comportava il riconoscimento del crescente pluralismo del mondo e della Chiesa stessa. In secondo luogo, un invito a tornare alle fonti puramente religiose della fede, il *ressourcement*, che implica lo sviluppo di una teologia più radicata nella Scrittura e nella vita della Chiesa. Infine, una visione più ampia della ragione umana, che passa dalla ragione storica della neoscolastica a una maggiore influenza della cultura sulla ragione. Questo richiede di conoscere e di usare la propria cultura e la propria tradizione nel discorso teologico.¹²

Un esempio chiaro di come la teologia abbia avuto una valenza pubblica e si sia posta problemi reali durante il Concilio Vaticano II è il pensiero e l'azione del cardinale polacco Bolesław Kominek.¹³ Dopo la seconda guerra mondiale si era creata una frattura che sembrava insanabile fra polacchi e tedeschi sulla frontiera meridionale, a causa della ridefinizione dei confini, quando alla Polonia furono assegnati alcuni territori tedeschi. Il caso più eclatante fu la città tedesca di Breslau che divenne Wrocław, e la completa sostituzione della popolazione tedesca con quella polacca. L'arcivescovo, che aveva vissuto in prima persona questa situazione, si rendeva conto che senza la riconciliazione fra Polonia e Germania non ci sarebbe stata un'autentica pace in Europa. Gli incontri e i colloqui fra vescovi polacchi e tedeschi presenti al Concilio crearono l'occasione, a quasi vent'anni dalla fine della seconda guerra mondiale, per affrontare questo tema difficilissimo. La riflessione teologica in proposito fu l'intreccio fra le tradizioni culturali dei due popoli, e i principi cristiani della rivelazione. Si colsero tutte le occasioni di discernimento, tra

¹¹ P. SCARAFONI - F. RIZZO, *La forza della fratellanza, nuova frontiera del Cristianesimo e dell'Islamismo*, in «La Stampa», 8 aprile 2019, in <https://www.lastampa.it/vatican-insider/it/2019/04/08/news/la-forza-della-fratellanza-nuova-frontiera-del-cristianesimo-e-dell-islamismo-1.33693709/> (25.10.2023).

¹² VILLAGRÁN, *Teologia pubblica*, 69.

¹³ W. KUCHARSKI - R. ŁATKA, *Kardynał Bolesław Kominek - biskup, dyplomata, wizjoner, Ośrodek «Pamięć i Przyszłość»*, Instytut Pamięci Narodowej, Wrocław 2020.

queste, la celebrazione del millennio della Chiesa polacca nel 1966. Il 18 novembre 1965 i vescovi polacchi presenti al Concilio appoggiarono l'iniziativa del Card. Kominek di personalizzare gli inviti e in quelli rivolti ai vescovi tedeschi era contenuta l'espressione che aprì i cuori: «Vi tendiamo le nostre mani accordando perdono e chiedendo perdono». Tra i firmatari c'era anche Karol Wojtyła. Dagli anni bui del nazismo, del comunismo e delle dittature si aprì la strada della pace, si intrecciò la storia dell'Europa unita. Alla luce del Vangelo, nella situazione reale, apparve chiaro che l'Europa era il futuro, i nazionalismi rappresentavano il passato. Su questa linea papa Francesco, con il suo magistero oggi spinge la riflessione pubblica della teologia ancora oltre: la pace e il bene dell'umanità e del creato risponde al principio sempre più chiaro che «tutto è connesso», «todo está interligado». La teologia pubblica cresce in questa consapevolezza.

3. I teologi di oggi si sentono meno pronti a svolgere il ruolo pubblico, rispetto a quelli che sono intervenuti al Concilio Vaticano II

In Occidente si può denunciare una chiusura della teologia attuale, che manca di un ruolo pubblico. Ciò è causato dall'antropologia propria dei teologi che dopo il Concilio si è bloccata, non si è evoluta e liberata. Molti di quei teologi conciliari sono stati inseriti nella gerarchia della Chiesa, ma non sono stati in grado di rinnovarla da dentro, anzi ne sono stati assorbiti, istituzionalizzando la profezia. L'antropologia dei teologi è rimasta quella del clero e dei consacrati, considerati per secoli come la maggiore approssimazione a Cristo, una forma di santità istituzionalizzata.

L'antropologia cristiana nata dall'incontro con Gesù era la comunità credente, sulla quale il Signore risorto ha effuso lo Spirito divino, il popolo di Dio in cammino, il tempo vivente di Dio, il *sacerdos* che in Cristo unifica l'umanità intera con il Signore.¹⁴ All'interno della comuni-

¹⁴ Cf. J.-M.R. TILLARD, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 2005², 200. Cf. *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 782: «Gesù Cristo è colui che il Padre ha unto con lo Spirito Santo e ha costituito "Sacerdote, Profeta e Re". L'intero popolo di Dio partecipa a queste tre funzioni di Cristo e porta le responsabilità di missione e di servizio che ne derivano». Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), nn. 18-21.

tà ci sono i ministri, coloro che svolgono il ministero o servizio.¹⁵ Nelle comunità vi erano tanti ministeri. Di grande valore erano quelli della celebrazione e della predicazione. Nessuno è ministro per se stesso. Il ministero manifesta la sua natura sacerdotale nell'atto di tutta la comunità in cui esso si trova esercitato.¹⁶

Questo modello di Chiesa è stato «sostituito» nel corso dei secoli con un altro modello: un gruppo selezionato e privilegiato, al quale sono attribuiti la rappresentanza di Cristo, l'effusione dello Spirito Santo, il «sacerdozio», l'autorità, il comando; il popolo è suddito con le caratteristiche dell'obbedienza e della sottomissione. Oggi si intravede il ritorno alla Chiesa nascente, alla chiamata apostolica verso l'umanità, grazie alla luce del Concilio Vaticano II, al dialogo ecumenico e alla fraternità. Tuttavia, si riscontra un certo scoraggiamento e lentezza nel cercare le strade concrete per avanzare in quella direzione. La sostituzione del modello ecclesiale ha inciso sull'antropologia, perché ha dato spazio per tanto tempo a un'umanità con caratteristiche molto poco cristiane, e che oggi frena il processo di purificazione e di rinnovamento. L'antropologia dei teologi sembra ancora ferma al passato, troppo fortemente legata alla «sostituzione» del modello ecclesiale.

Ci sono semi di speranza, perché è in atto un cambio generazionale tra i teologi, sta nascendo una terza generazione postconciliare, multietnica, non solo maschile, connessa e con una buona presenza di laici.

La vecchia antropologia legata al modello ecclesiale «sostitutivo» non è più adatta ad affrontare il ruolo pubblico della teologia, perché il mondo è profondamente cambiato, non considera più il clero e i religiosi come punto di riferimento a cui ispirarsi e non li riconosce come guide

¹⁵ Il Concilio Vaticano II aveva colto bene il senso del servizio dei ministri nella famiglia di Dio: «Svolgono presso la famiglia di Dio l'ufficio di pastori, in modo che sia da tutti adempito il nuovo precetto della carità. A questo proposito dice molto bene sant'Agostino: "Se mi spaventa l'essere per voi, mi rassicura l'essere con voi. Perché per voi sono vescovo, con voi sono cristiano. Quello è nome di ufficio, questo di grazia; quello è nome di pericolo, questo di salvezza" (*Sermone* 340)» (CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* [21 novembre 1964] [LG], n. 32). «Fra i vari ministeri che fin dai primi tempi si esercitano nella Chiesa, secondo la testimonianza della tradizione, tiene il primo posto l'ufficio di quelli che costituiti nell'episcopato, per successione che decorre ininterrotta fin dalle origini sono i sacramenti attraverso i quali si trasmette il seme apostolico» (LG 20).

¹⁶ Cf. TILLARD, *Chiesa di Chiese*, 201.

spirituali. E comunque questi percorsi non riescono più a incidere sulla vita sociale. Ci sono stati eventi che hanno provocato cambiamenti irreversibili: le due guerre mondiali; i lager nazisti e i gulag comunisti; la caduta del comunismo; lo sviluppo tecnologico e soprattutto la comunicazione, con il fenomeno della globalizzazione; l'aspirazione al governo del mondo da parte degli Stati Uniti d'America; la «terza guerra mondiale a pezzi»; il risveglio dell'islam con le lotte in Medio Oriente e il terrorismo internazionale; la grande espansione della Cina; l'alleanza dei paesi emergenti (Brasile, Russia, India, Cina, Sudafrica, e altri come Algeria, Etiopia, Egitto, Nigeria, Indonesia, Arabia Saudita, ecc.); l'esplosione del problema energetico mondiale; la scoperta della fragilità della terra, che ha bisogno della cura dell'uomo con i problemi dell'inquinamento e del surriscaldamento globale. In mezzo a tutto questo ci sono stati anche gli abusi psicologici, sessuali e gli scandali economici e finanziari nell'ambito del clero. Orbene, c'è una generazione di teologi che balbetta, schiacciata tra una formazione clericale e il risveglio dell'interesse teologico da parte dei laici, agevolato dalle tecnologie di comunicazione. Non mancano quelli che invocano un ritorno all'antropologia del clericalismo. La teologia ha bisogno di cambiare antropologia di riferimento per non finire nella marginalità.

Per molto tempo la Chiesa è stata in grado di far pensare che le questioni degne di essere dibattute in teologia fossero quelle attinenti al clero e alla sua formazione: la struttura di pensiero filosofico; la giustificazione della vita senza matrimonio; l'organizzazione gerarchica della Chiesa; la morale clericale e dei consacrati; il raggiungimento della perfezione personale; l'organizzazione e l'ordine degli aspetti comunitari. Questa impostazione antropologica si poteva notare anche nella fase di preparazione degli schemi per il Concilio Vaticano II. Leggendo le risposte inviate dai futuri padri conciliari al cardinale Domenico Tardini, i *vota*, si nota ancora molto forte questa mentalità di chiusura.¹⁷ Partendo da quei presuppo-

¹⁷ Al Concilio mons. Luigi Maria Carli, vescovo di Segni (Roma), si occupò di edonismo, e chiese che si proclamasse la superiorità dello stato di verginità sullo stato del matrimonio (cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Ecumenici Vaticani II*, vol. I/II, pars. III, 603-610). Il teologo benedettino Dom Paul Nau, che ha partecipato al Concilio in qualità di superiore generale, espresse la necessità di ricordare la superiorità della vita consacrata rispetto alla condizione coniugale, a causa proprio del voto di verginità.

sti possiamo affermare che veramente nell'assise conciliare c'è stata l'effusione dello Spirito Santo, la realizzazione di un ruolo profetico.

Il clero e i consacrati sono una grande ricchezza, che deve liberarsi dall'identificazione con il potere e il complesso di superiorità e abbracciare lo spirito di servizio a imitazione del Signore.

4. I meccanismi della «sostituzione» e della «generalizzazione»

Il pensiero teologico è stato dominato dal meccanismo della «sostituzione», che aveva come riferimento i consacrati: la vera paternità, la vera maternità, la vera sponsalità, la vera ricchezza, la vera santità, l'unica vocazione, sono quelle dei consacrati. Le altre, quelle comuni, quelle vere e proprie, sono state considerate peccato o male da tollerare. La vera grazia è quella del clero consacrato; neanche il battesimo è sufficiente, è una porta che fa restare sulla soglia della grazia.¹⁸ Le alleanze divine sono abolite o messe in subordine come transitorie; non possono essere più promosse e sviluppate. Sono figure destinate a scomparire. Questi aspetti sono comuni anche a molte Chiese protestanti.

Oggi è diventato urgente abbandonare definitivamente il meccanismo della sostituzione, senza cedere alla tentazione di mantenerlo. La realtà vera è quella del popolo di Dio, l'umanità reale, che non deve essere più condannata e sostituita da una realtà sofisticata e artificiosa.

Bisogna continuare a lasciarsi provocare dall'accusa di «Cristomonismo»¹⁹ per superarla definitivamente nel cammino della Chiesa attua-

¹⁸ Emblematico è stato per secoli l'uso del cambio del nome ricevuto nel battesimo, al momento della professione religiosa.

¹⁹ G. COLOMBO, *Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità?*, in «Teologia» 9 (1984) 189-220. Y. CONGAR, *Pneumatologie ou «Christomonisme» dans la tradition latine?*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 45 (1969) 394-416: il Cristomonismo è l'accusa nei confronti della teologia latina che comprenderebbe la Chiesa soltanto a partire da tre termini: Dio (Padre) - Cristo - Chiesa. Lo Spirito Santo sarebbe lasciato da parte come mero strumento. È vero che il Figlio è l'unico generato, ma lo Spirito che è spirato non è meno amato dal Padre e dal Figlio stesso e converge con la sua missione. La Chiesa non è soltanto figlia nel Figlio, ma è anche amore e vita nello Spirito. La grazia non è soltanto l'incorporazione al Figlio, ma anche l'effusione dello Spirito Santo. L'immagine della Chiesa non può essere esaurita nella sottomissione dei figli alla supremazia di un padre potente; l'effusione dello Spirito rende la realtà della Chiesa piena di vitalità nella chiamata, nella creatività, nella libertà e nell'intensità delle emozioni di amore. Cf. B. FORTE, *Sinodalità. Il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio*, in «Note di Pastorale

le. Cristo non è colui che fissa e immobilizza tutto, che diventa il modello unico in una forma statica e immutabile, colui che permette di avere tutti sotto controllo. Gesù è certamente l'uomo perfetto che pur beneducendo il matrimonio non si è sposato nella sua condizione singolare di Figlio di Dio. Bisogna liberare la presenza dello Spirito Santo, che è l'altro agente fondante della Chiesa e che accompagna sempre Cristo e la Chiesa. L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II lo ha messo chiaramente in evidenza. La presenza dello Spirito si spinge oltre i confini della Chiesa visibile e giuridica. Raccoglie i vincoli invisibili dei cristiani e vivifica anche le altre alleanze che non sono escluse dal convergere con i cristiani: la creazione (la felicità e la famiglia), Noè e il creato (le creature e la pace), Abramo e il popolo (l'elezione e la chiamata), Mosè (la liberazione e la terra promessa, la legge e il culto). L'alleanza di Cristo non cancella le altre, e non le sostituisce. L'amore salvifico pasquale è la novità soteriologica, ed è accompagnato dal suo esempio di pro-esistenza e co-esistenza: è unico e mai visto prima, ed è questo che siamo chiamati a seguire con perfezione. È il modo di Gesù di entrare nella storia in forma stabile e feconda.

La specificità della sua missione si spiega con il «servizio». [...] L'intero suo vivere e morire è sintetizzato nella parola «per»; è – come soprattutto Heinz Schürmann ha ripetutamente sottolineato – una «proesistenza». [...] ma al tempo stesso la sofferenza di Gesù è una passione messianica – un soffrire in comunione con noi, per noi; un *essere-con* che deriva dall'amore e così porta in sé la redenzione, la vittoria dell'amore.²⁰

Egli è sempre attuale in questo suo modo di essere offrendosi.

Il meccanismo della «sostituzione» è stato alimentato da quello della «generalizzazione», ovvero l'uso sbagliato dell'immaginazione, così importante in ambito religioso e teologico: le immagini bibliche o della tradizione sono elaborate in se stesse con argomenti razionali o culturali, fuori dall'ambito della rivelazione. Molte immagini usate male e tuttavia dif-

Giovanile» online: https://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=17677:sinodalita-il-cammino-che-dio-si-aspetta-dalla-chiesa-del-terzo-milennio&catid=353&Itemid=1063 (25.10.2023).

²⁰ SCARAFONI - RIZZO, *Il sogno di Dio*, 97. È citato J. RATZINGER BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011, 196 e 241.

fuse in passato, sono oggi denigrate dal senso comune del popolo: l'uomo è il capo della donna; i prescelti di Dio sono i non ebrei e i pagani, cioè «noi cristiani», tutti coloro che non sono cristiani sono infedeli; l'obbedienza di Cristo al Padre è la sottomissione alle autorità ecclesastiche; Cristo e gli apostoli è il Papa e i vescovi;²¹ Cristo sposo e Chiesa sposa sono i preti come Cristo sposo e gli altri come sposa sottomessa; la regalità sociale di Cristo con aspirazioni politiche,²² che equivale allo stato confessionale; le relazioni trinitarie si fanno corrispondere alle relazioni interne alla famiglia; il battesimo cattolico è la porta della salvezza e chi rimane fuori è condannato; l'albero buono porta frutti buoni e l'albero cattivo frutti cattivi, cioè le azioni buone possono essere fatte soltanto dai cristiani cattolici, e gli altri sono impossibilitati a fare il bene; l'umiltà di Gesù è il silenzio di fronte ai malvagi in obbedienza al Padre, come l'umiltà dei cristiani è il soffrire in silenzio di fronte all'arbitrio di chi comanda senza rispetto; il peccato originale è contenuto nell'atto sessuale che di per sé è perverso, e nel concepimento è trasmesso «per natura»; l'atto sessuale in sé peccaminoso può essere redento soltanto dalla finalità della procreazione; per essere virtuosa la donna deve essere silenziosa, obbediente e sottomessa; ecc.

La luce dello Spirito Santo aiuta non soltanto a penetrare in profondità i misteri, ma anche a rispettarli. Meglio non spiegare che spiegare con apporti estrinseci al contesto della rivelazione, frutto di pregiudizi e convinzioni culturali. Aiuta anche per questo una corretta teologia delle alleanze e un'attenta esegesi biblica.

²¹ San Bonaventura promosse il primato del Papa, lasciando da parte i vescovi, e usando il concetto di «reductio» per indicare lo stretto collegamento fra Cristo e il Papa: l'universo si «riduce» attraverso Cristo a Dio. Così anche il primato del Papa è «reductio ad summum in genere hominum, cuiusmodi est Christi Vicarius, pontifex summus», sommo gerarca e principio di unità di tutto il corpo di Cristo, che prende il ruolo di Cristo qui nella storia. Questo minaccia di mettere il Papa in una situazione che spetta soltanto a Cristo (Cf. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Queriniana, Brescia 1992⁴). Tale immagine, che è passata anche al popolo, è stata corretta nel Concilio Vaticano II: Cristo raccoglie gli apostoli per rendere tutti loro suoi annunciatori e vicari, costituendo un collegio unito intorno a Pietro.

²² Durante gli anni del pontificato di Giovanni XXIII, anni di cambiamenti nel mondo e nella Chiesa, tre libri in particolare si proposero di impostare un programma di riconquista cristiana della società: J. OUSSET, *Pour qu'il règne*, Dominique Martin Morin, Poitiers 1959 (tr. it. 2017); P. CORRÊA DE OLIVEIRA, *Revolução e Contra Revolução*, Artpress, São Paulo 1998⁴ (or. 1959); G. BAGET BOZZO, *Cristianesimo e ordine civile*, Mame, Roma 1961.

5. Necessità di cambiare

Ancora oggi nelle scuole e nelle accademie cattoliche si parte dalle sintesi medievali rielaborate, poi, come trattati al tempo della controriforma nelle sedi universitarie e nei seminari. Si costruisce un impianto filosofico apologetico di chi sta sulla difensiva. Recentemente è stato migliorato l'uso delle fonti grazie al ritorno ai Padri (*Nouvelle Théologie*) e al riferimento alla Scrittura. Ormai non sono soltanto citazioni a conferma del discorso, ma incidono sui contenuti, sul pensiero stesso, lo ispirano. Il metodo, comunque, continua a essere basato sul riferimento al passato: fare un discorso organizzato secondo una struttura consueta riconosciuta, che si appoggia su quanto è stato detto in precedenza, ed è considerato come valido e consolidato. L'apparato scientifico è la citazione e la bibliografia.

Al posto della sostituzione e per evitare gli errori della generalizzazione oggi deve essere promosso il principio che proviene dal dialogo ecumenico: la ri-recezione.²³ Ma la ri-recezione può essere applicata

²³ Nel 1981 il documento della «Commissione Internazionale Anglicana/Romano-Cattolica» (ARCIC) su *Autorità nella Chiesa II* poneva il problema della dichiarazione dei dogmi mariani da parte del Papa (cf. *Enchiridion Oecumenicum* [EO], vol 1, EDB, Bologna 1986, 69-85). Nel 1998 lo studio congiunto *Il dono dell'autorità nella Chiesa III* (nn. 24-25, in EO 7, 1-154) coglieva il principio della ri-recezione: «Recezione e ri-recezione: l'«Amen» della Chiesa alla parola di Dio. Nel corso dei secoli, la Chiesa riceve e riconosce come un dono gratuito di Dio tutto ciò che essa identifica come un'espressione autoritativa della tradizione che è stata consegnata una volta per tutte agli apostoli. Questa ricezione è a un tempo un atto di fedeltà e di libertà. La Chiesa deve mantenersi fedele cosicché il Cristo che verrà nella gloria possa riconoscere nella Chiesa la comunità che egli ha fondato; la Chiesa deve mantenersi libera di ricevere la tradizione apostolica in modi nuovi secondo le situazioni che essa deve a mano a mano affrontare. La Chiesa ha la responsabilità di trasmettere l'intera tradizione apostolica, anche se ci possono essere delle parti che essa ritiene difficile integrare nella sua vita e nel suo culto. Può darsi che ci siano cose che avevano una grande importanza per la generazione precedente e che saranno nuovamente importanti nel futuro, anche se la loro importanza non è chiara nel presente. Nella Chiesa la memoria del popolo di Dio può essere intaccata o persino distorta dalla limitatezza umana e dal peccato. Anche se è stata assicurata a esse l'assistenza dello Spirito Santo, le Chiese di quando in quando perdono di vista alcuni aspetti della tradizione apostolica, e non riescono a discernere una piena visione del Regno di Dio, alla cui luce noi cerchiamo di seguire Cristo. Le Chiese soffrono quando qualche elemento della comunione ecclesiale è stato dimenticato, trascurato o male utilizzato. Il rinnovato ricorso alla tradizione in una situazione nuova è il mezzo col quale la rivelazione di Dio in Cristo è richiamata alla memoria. In questo sono di grande aiuto le riflessioni dei biblisti

anche al contatto attuale dei teologi con l'umanità, il popolo, le comunità che s'incontrano: questa nuova dimensione antropologica richiede la ri-lettura del Vangelo e della rivelazione. La teologia discerne quello che oggi significa un avvicinamento al Vangelo, e quello che può essere ambiguo o contrario.

Ci sono due aspetti che la teologia deve accogliere con coraggio, e che non ha mai avuto l'ardire di recepire pienamente dal Vangelo perché l'antropologia dei teologi non lo permetteva: la libertà e l'amore. Le grandi disquisizioni post-tridentine sul libero arbitrio davano per scontato che la libertà umana fosse un problema da rimuovere per l'onore e la grandezza di Dio. La libertà era ridotta al dilemma di obbedire o non obbedire, con l'esaltazione del silenzio di fronte a chi è in autorità. Devono essere presi seriamente in considerazione nella teologia i diritti umani, senza dare per scontato che per la maggioranza dei cristiani si possa fare eccezione, e a maggior ragione per il resto dell'umanità.

L'altro grande principio pratico è il dialogo con tutti. Non si tratta di convincere con argomenti irrefutabili. Si tratta di ascoltare e di esporre. E poi di maturare una condivisione laddove sia possibile. Per questo è importante assimilare bene i principi primi, la gerarchia delle verità irrinunciabili, la fedeltà.

6. La teologia sinodale con un ruolo pubblico favorisce il cambio antropologico dei teologi

Oggi cresce l'impegno nella ricerca di un metodo sinodale in teologia,²⁴ che molto contribuirà a sviluppare il suo ruolo pubblico. La sinodalità, un cammino irreversibile e un momento di conversione ecclesiale, come li ha definiti papa Francesco,²⁵ porterà a mutamenti consistenti

e dei teologi e la saggezza dei santi. Quindi, ci possono essere una riscoperta di elementi che erano stati trascurati e una rinnovata memoria delle promesse di Dio, che determinano il rinnovarsi dell'"Amen" della chiesa. Ci può anche essere un attento esame critico di ciò che è stato ricevuto perché alcune delle formulazioni della tradizione sono considerate inadeguate o persino fuorvianti in un contesto nuovo. Questo intero processo può essere definito ri-recezione».

²⁴ Cf. Il Convegno promosso dalla PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA, *La teologia alla prova della sinodalità* (27-29 aprile 2023).

²⁵ «Partecipare tutti: è un impegno ecclesiale irrinunciabile! Tutti battezzati, questa è la carta d'identità: il battesimo. [...] Il padre Congar, di santa memoria, ricordava: "Non

anche nell'ambito della teologia, che non siamo in grado di immaginare ancora, e che saranno frutto dello Spirito Santo. Si tratta di una nuova comprensione della sua missione. Se la Chiesa sinodale è la recezione della Chiesa conciliare, la teologia sinodale è lo sviluppo della teologia conciliare.

Non era mai accaduto, nella bimillenaria storia della Chiesa, che un Concilio ecumenico rivolgesse con così profondo coinvolgimento la sua preoccupazione pastorale alle vicende temporali dell'umanità.²⁶

Ci sarà un cambio antropologico dei teologi; che non s'intende «l'antropologizzazione del cristianesimo», cioè una chiusura in senso soggettivistico, ma che cambierà il modo di essere dei teologi, che diventeranno «esperti di umanità», per aiutare alla crescita di comunità autenticamente cristiane per essere credibili, e «tornare a essere profeti, nella speranza, e apostoli della fedeltà di Dio in mezzo a noi».²⁷ Sembra inevitabile, anche in Italia, una declericalizzazione dei professori e degli studenti che non saranno più in maggioranza preti, seminaristi e religiose. Sarà definitivo il coinvolgimento delle donne negli ambiti di studio e di ricerca. Il teologo accademico manterrà il suo ruolo legittimo di insegnamento, che si amplierà nella formazione di teologi «di quartiere», impegnati a favorire il discernimento comunitario: si aprono nuovi scenari per il ruolo della teologia. Crescerà il protagonismo delle Chiese africane, asiatiche e latinoamericane, specialmente delle comunità indigene.²⁸ Dopo il Concilio Vaticano II il contesto euroamericano è stato affiancato da importanti iniziative sorte in altri continenti, che hanno favorito un sano pluralismo

bisogna fare un'altra Chiesa, bisogna fare una Chiesa diversa" (*Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaka Book, Milano 1994, 193). E questa è la sfida. Per una "Chiesa diversa", aperta alla novità che Dio le vuole suggerire, invochiamo con più forza e frequenza lo Spirito e mettiamoci con umiltà in suo ascolto, camminando insieme, come Lui, creatore della comunione e della missione, desidera, cioè con docilità e coraggio» (FRANCESCO, *Discorso* all'inizio del percorso sinodale [9 ottobre 2021]).

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* nel XXX della «Gaudium et spes» (8 novembre 1995), n. 3.

²⁷ SCARAFONI - RIZZO, *Il sogno di Dio*, 182.

²⁸ Cf. La partecipazione popolare alla riflessione teologica nata dalla vita dei popoli amazzonici ha accompagnato il sinodo sull'Amazzonia, e continua a ispirare l'azione cristiana di quelle comunità (cf. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/it.html> [25.10.2023]).

teologico. Ha molto aiutato lo scambio e la collaborazione con i teologi di altre Chiese cristiane. Ci sarà bisogno sia della teologia del «faro», portata avanti dal mondo accademico, sia della teologia della «fiaccola», portata dai teologi sinodali.²⁹

La partecipazione del popolo di Dio ora è indispensabile. In Italia è accettata in ambito pastorale, ma ancora poco presente nelle iniziative teologiche pensate e avviate.³⁰ Si tratta di passare dalla preoccupazione di ricercare chi ascolta i teologi, con il timore di una decrescita del numero di studenti delle facoltà ecclesiastiche, al coinvolgimento di tante altre persone per affrontare la nuova evangelizzazione.

In tale processo è chiamato a giocare un ruolo strategico un adeguato rinnovamento del sistema degli studi ecclesiastici. Essi, infatti, non sono solo chiamati a offrire luoghi e percorsi di formazione qualificata dei presbiteri, delle persone di vita consacrata e dei laici impegnati, ma costituiscono una sorta di provvidenziale laboratorio culturale in cui la Chiesa fa esercizio dell'interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento di Gesù Cristo, [interpretazione] che si nutre dei doni della sapienza e della scienza di cui lo Spirito Santo arricchisce in varie forme tutto il popolo di Dio: dal *sensus fidei fidelium* al magistero dei pastori, dal carisma dei profeti a quello dei dottori e dei teologi.³¹

Un primo segnale positivo su questa strada sono gli sforzi di alcune diocesi di rilanciare scuole e corsi di teologia per i laici, al fine di favorire la sinodalità.

In futuro accanto al ruolo necessario delle facoltà teologiche si configureranno nuovi luoghi, «reti», «laboratori», parrocchie, nuove *domus ecclesiae*, dove si realizzerà il lavoro teologico come incontro, frutto di una maggiore circolazione di questo sapere, che ormai non è più un tesoro geloso di una cerchia esclusiva, ma sta andando oltre gli steccati alzati lungo i secoli. Il rinnovamento del modo di ricercare, di insegnare e di

²⁹ Cf. *Cinque anni di papa Francesco. Il cammino del pontificato si apre strada facendo*, «La Civiltà Cattolica» 4026 (2018) I, 521-528, qui 525.

³⁰ «Questa strada è percorsa oggi con maggiore chiarezza e decisione dalla Chiesa cattolica, grazie alle esperienze postconciliari maturate soprattutto in America Latina e comprese in quel grande movimento chiamato “teologia della liberazione” e “teologia del popolo”» (SCARAFONI - RIZZO, *Parola di Dio e discernimento*, 119).

³¹ Cf. FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018) (VG), n. 3.

apprendere incentrato sulla collaborazione e sul dialogo, porterà a modificare gli spazi, le aule, a progettare anche nelle istituzioni accademiche ambienti multifunzionali, «spazio flessibile» per lo scambio di saperi. Anche le comunità parrocchiali saranno chiamate ad accogliere la ricerca teologica. È necessario un sostegno economico adeguato, aspetto che non può essere ignorato. A questo nuovo percorso non devono credere soltanto i teologi; c'è bisogno di una maggiore cooperazione fra le università, facoltà ecclesiastiche, accademie e associazioni teologiche e diocesi per ottimizzare le risorse di cui dispongono; del sincero sostegno dei vescovi e del popolo di Dio; dell'apporto di altre istituzioni di ricerca scientifica.³²

Per studiare i temi difficili, specialmente quelli della libertà nell'amore, l'aiuto alla teologia occidentale verrà proprio dai nuovi contesti che hanno sperimentato percorsi diversi. Ancora oggi nelle Chiese di antica tradizione, o si affrontano tematiche in modo che non pongano problemi, una sorta di «silenzio ossequioso»³³ autoimposto; o si attuano passi in avanti temerari che i media definiscono «un guanto di sfida storico al Vaticano».³⁴ È necessario un coraggioso approfondimento.

Nella nostra epoca, segnata dalla condizione multiculturale e multietnica, nuove dinamiche sociali e culturali impongono un allargamento di questi scopi. [...] gli studi ecclesiastici non possono limitarsi a trasferi-

³² Questa sensibilità sembra farsi strada anche nella Pontificia Accademia Teologica, grazie all'impegno del presidente Mons. Antonio Staglianò che da alcuni anni con la cosiddetta «Pop-Theology» è impegnato in un progetto teologico-pastorale, per riallacciare i «legami di profonda meditazione e riflessione con tutti i giovani [...] avviando un'auto-critica del cattolicesimo moderno, perché meglio emerga la bellezza esistenziale del cristianesimo». La «Pop-Theology» si propone di dinamizzare, ponendosi come opera di «carità intellettuale» a servizio del Vangelo.

³³ Non insegnare pubblicamente dottrine contrarie al magistero. Padre José Mors teorizza il «silenzio ossequioso» in questo modo: «È la sottomissione esterna e rispettosa all'autorità ecclesiastica; consiste nel fatto che non sia detto nulla [in pubblico] contro i suoi decreti. Questo silenzio è richiesto dall'apprezzamento dovuto all'autorità ecclesiastica e per il bene della Chiesa, anche nel caso in cui il contrario fosse autenticamente evidente» (I. MORS, *Institutiones Theologiae Fundamentalis*, t. II, Vozes, Petrópolis 1943, 187).

³⁴ Cf., per esempio, T. MASTROBUONI, *Il sinodo tedesco sfida il Vaticano: «Sì alle benedizioni delle coppie dello stesso sesso»*, in «la Repubblica», 10 marzo 2023, in https://www.repubblica.it/esteri/2023/03/10/news/matrimonio_stesso_sesso_germania_chiesa_cattolica-391491202/ (25.10.2023); L. GROTTI, *La benedizione delle coppie gay può portare la Chiesa tedesca allo «scisma»*, in «Tempi», 7 maggio 2021, in <https://www.tempi.it/benedizione-coppie-gay-chiesa-germania-papa-scisma/> (25.10.2023).

re conoscenze, competenze, esperienze, agli uomini e alle donne del nostro tempo. [...] Non si tratta solo di estendere il campo della diagnosi, di arricchire il complesso dei dati a disposizione per leggere la realtà, ma di approfondire per «comunicare meglio la verità del Vangelo in un contesto determinato, senza rinunciare alla verità, al bene e alla luce che può apportare quando la perfezione non è possibile». [...] Indispensabile diventa la creazione di nuovi e qualificati centri di ricerca in cui possano interagire con libertà responsabile e trasparenza reciproca – come ho auspicato nella *Laudato si'* – studiosi provenienti dai diversi universi religiosi e dalle differenti competenze scientifiche, in modo da «entrare in un dialogo tra loro orientato alla cura della natura, alla difesa dei poveri, alla costruzione di una rete di rispetto e di fraternità». [...] Gli studi ecclesiastici, nello spirito di una Chiesa «in uscita», sono chiamati a dotarsi di centri specializzati che approfondiscano il dialogo con i diversi ambiti scientifici (VG 5).

7. La teologia pubblica è elaborata da teologi che usano un metodo sinodale

Affiora sempre di più l'esigenza di fare teologia in forma sinodale, cioè che il ministero stesso dei teologi sia svolto sinodalmente, in modo comunitario e collegiale. La sinodalità con l'ascolto, il dialogo e il discernimento, è stimolo e luce per la metodologia teologica. Che cosa significa un metodo teologico sinodale per una teologia pubblica? Prima di tutto un metodo che neutralizzi nella Chiesa il formalismo, l'intellettualismo, l'immobilismo. Spetta specialmente ai teologi uscire da quel grande blocco ecclesiale e culturale che è l'astrazione: «La realtà va lì e noi con le nostre riflessioni andiamo da un'altra parte».³⁵

L'ascolto permanente e il contatto con le persone: la fase di raccolta delle problematiche da trattare in teologia acquista di nuovo grande importanza. La divisione delle discipline com'è attualmente ha bisogno di essere più aperta alla realtà ecclesiale, alla profezia presente nelle comunità, all'umanità intera, specialmente quella sofferente e ai «gemiti del creato» (Rm 8,22).

Parlare con tutti e di tutto è un'utopia: è indispensabile puntare alla rappresentatività. Che cos'è questa per la teologia? È soprattutto una rappresentatività qualitativa.

³⁵ FRANCESCO, *Discorso* all'inizio del percorso sinodale (9 ottobre 2021).

Non è più possibile limitarla alla cattolicità e alle tematiche che la caratterizzano. Non è «una minoranza qualificata» dei soliti noti. Da Giovanni XXIII e dal Concilio Vaticano II, la rappresentatività comprende «gli uomini di buona volontà», si prende a cuore «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi» (GS 1). Papa Francesco lo ha ribadito chiaramente, ogni volta con maggiore forza, in *Evangelii gaudium*, *Laudato si'*, *Veritatis gaudium*, *Fratelli tutti*. Essere teologi significherà sempre di più coltivare un profondo sentimento di fraternità universale.

Inoltre, e come conseguenza di questa apertura, la rappresentatività significa non nascondere la problematicità della verità al contatto con la realtà. Si tratta di abbracciare, come si è detto in precedenza, il principio nato in ambito ecumenico della «ri-recezione», di un porsi in modo nuovo di fronte alla verità. Le verità rivelate sono per la vita concreta. Questa concretezza è indispensabile per la verità teologica, che è impegno di approfondimento, perché la rivelazione è salvezza. Pertanto, acquisteranno valore i teologi locali, perché nelle periferie la teologia può rimanere più facilmente connessa con il «basso», a contatto con la gente, specialmente con gli ultimi, portatori di «profezia». Contribuiranno anche loro a dare forma a una teologia sinodale.

I rapidi cambiamenti nella natura della presenza globale della fede cristiana stanno rimodellando la pratica di una teologia pubblica. C'è un'ondata di nuove voci, siti, e problemi freschi di rottura. Alcuni dei primi modelli stabiliti di una teologia pubblica di derivazione occidentale non sempre affrontano direttamente queste situazioni: a volte sono carenti [...]. È anche vero che l'energia e la vitalità della presenza pubblica della religione e della sua teologia nel Sud del Mondo invitano di più alla solidarietà. Ci sono nuovi interventi per una teologia pubblica in ambiti pubblici concepiti in modo diverso e attraverso l'azione di genere, generazione ed etnia.³⁶

8. Teologia pubblica e solidarietà

La teologia pubblica è sistemica, con metodo sinodale. Non si tratta di inviti a tamponare i problemi dei deboli, ma studi approfonditi su

³⁶ C. PEARSON, *Editorial: The intersections of a Public Theology*, in «International Journal of Public Theology» 17 (1/2023) 1-4 (tr. nostra).

ciò che determina l'ingiustizia e il rifiuto, svelando l'apparente impossibilità di relazionarsi con gruppi di persone che restano scartate, apportando indicazioni sul cambiamento da fare. La teologia prende iniziativa per proporre cambiamenti antropologici, per i quali la rivelazione può offrire elementi veri e concreti interpretati nelle circostanze reali. I teologi locali dovranno far sentire sempre di più la loro voce, partecipare e farsi coinvolgere con spirito di servizio, con umiltà, senza mettersi «in cattedra». Nel rispetto dei ruoli diventeranno compagni di viaggio, di cammino. L'abilità della teologia pubblica sarà di interpellare alla luce del Vangelo, sia «i ricchi e i potenti», sia i poveri e i semplici, nelle varie località, superando la prospettiva dello «scontro» della deriva della teologia della liberazione, e la prospettiva dello «scarto» della teologia delle élites.³⁷

Se i teologi non si aprono subito e sinceramente alla Chiesa sinodale, lottando per avere un ruolo significativo, chiedendo di condividere la responsabilità del cambiamento, correranno il rischio di essere, secondo l'espressione già ricordata di P. Teilhard de Chardin, «disertori e traditori»³⁸ dell'umanità in Cristo, dell'amore e della libertà nella pace.

9. La sinodalità è una verità spaziosa.

Il metodo per una teologia pubblica e sinodale

Una studentessa vietnamita, religiosa domenicana, ha scritto: «Il cammino sinodale che coinvolge tanti fratelli, è possibile perché la verità è spaziosa, e si prende tempo».³⁹ Una sorta di profezia. Nella sua semplicità è stata capace di cogliere il compito teologico di andare «oltre».

Scopriamo oggi il limite della verità come definizione, che per tanto tempo ha caratterizzato la teologia. Non è più possibile alzare muri per delimitare uno spazio dentro il quale mantenere alcuni e separare gli altri. Lo spazio come qualcosa di acquisito, conquistato e da difendere,

³⁷ Organizzazioni, congregazioni religiose, movimenti, associazioni, fondazioni, società che riuniscono i ricchi per favorire la loro formazione cristiana, al fine di infondere nella società leggi e comportamenti cristiani; ma, in realtà, finiscono per creare gruppi chiusi che scartano i poveri.

³⁸ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 56 ss.

³⁹ P. SCARAFONI - F. RIZZO, *La sinodalità è una verità spaziosa. Il metodo in teologia*, in «La Stampa», 27 aprile 2023 in https://www.lastampa.it/vatican-insider/it/2023/04/27/news/la_sinodalita_e_una_verita_spaziosa_il_metodo_in_teologia-12775909/ (25.10.2023).

per addomesticare il mistero, chiudere gli occhi ai problemi reali e dimenticare la misericordia. Anche perché oggi l'umanità non accetta alcun recinto e vani sono gli sforzi di chi vuole tornare al passato e rinchiudersi in argomenti antropologici come quello del teologo francescano Alfonso De Castro, consulente al Concilio di Trento, che distorceva le parole di Mt 7,6: «Non date le cose sante ai cani e non gettate le vostre perle davanti ai porci». Si riferiva ai laici e al popolo di Dio considerati indegni di avvicinarsi alla Scrittura. Ma già da allora all'interno dello stesso Concilio, il Cardinale Cristoforo Madruzzo, vescovo di Trento, e tanti altri padri conciliari, rispondevano che il popolo di Dio era capace di tenere viva la rivelazione autentica e degno di nutrirsi della parola di Dio.⁴⁰

Che la teologia avesse bisogno di un "bagno di umiltà" lo aveva già intuito John Henry Newman quando diceva che il clericalismo alimenta la «chiesa sciocca»: «Ai monsignori che gli obiettavano che le competenze dei laici sono "andare a caccia, sparare e divertirsi", egli rispondeva: "La Chiesa sembrerebbe sciocca senza di loro"».⁴¹

Voglio un laicato non arrogante, non precipitoso nel parlare, non litigioso, ma fatto di uomini che conoscono la loro religione, che vi entrano dentro, che sanno benissimo dove si trovano, che sanno quello che possiedono e quello che non possiedono, che conoscono la propria fede così bene che sono in grado di spiegarla, che ne conoscono la storia tanto a fondo da poterla difendere.⁴²

E aggiungeva con chiarezza:

Il laicato oggi è per lo più un ulteriore sviluppo del clericalismo nella Chiesa,⁴³ gran parte di esso è sì centrato nella Chiesa, ma ha poco a che fare con la comunità del mondo. La politica, il mondo degli affari, delle

⁴⁰ Cf. SCARAFONI - RIZZO, *Parola di Dio e discernimento*, 29-30.

⁴¹ P. SCARAFONI - F. RIZZO, *Senza i laici la Chiesa è sciocca*, in «La Stampa», 7 ottobre 2021, in <https://www.lastampa.it/vatican-insider/it/2021/10/07/news/senza-i-laici-la-chiesa-e-sciocca-1.40785654/> (25.10.2023); Cf. J.H. NEWMAN, *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, Morcelliana, Brescia 1991.

⁴² J.H. NEWMAN, *L'intelletto, strumento di educazione religiosa*, in ID., *Scritti d'occasione e traduzioni*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1975, 200 ss.

⁴³ Karl Rahner per costituire un «secondo clero» (K. RAHNER, *Pastorale Dienste und Gemeindeleitung*, in «Stimmen der Zeit» 195 [1977] 743).

varie professioni, il mercato rionale, la famiglia, il vicinato, la cultura, questi sono gli ambienti della vocazione del laico nel mondo.⁴⁴

Inutile nascondere il fatto che ancora oggi non pochi teologi usano sottigliezze per sminuire la figura del teologo laico, come se il carisma teologico si realizzasse nella sua pienezza grazie all'ordinazione.

Una delle parole preferite dal cardinale inglese era «ampliamento»; anche nel senso di quante persone intervengono:

Penso che la *Ecclesia docens* sia più felice quando ha attorno a sé tali entusiasti sostenitori, che non quando taglia fuori i fedeli dallo studio della dottrina divina e dalla sintonia con le divine contempezioni, e richiede da essi una *fides implicita* nella sua parola, una cosa questa che nelle classi colte finisce per diventare indifferenza e in quelle umili superstizione.⁴⁵

Un'altra sua parola preferita era «reale» contro l'intellettualismo e l'astrazione.

Come modo di relazionarsi alla Chiesa e al mondo i teologi debbono fare tesoro delle parole di Newman, limitare il carattere definitorio a ciò che è strettamente necessario, e preferire di collaborare mediante spunti e apporti.

La teologia pubblica con volto sinodale si mette al servizio dell'annuncio e suo specifico compito è quello di avviare processi a lungo termine, mediante l'approfondimento, senza pregiudizi.

10. I principi fondamentali epistemologici della teologia sinodale e pubblica

La teologia pubblica letta in chiave sinodale e con metodo sinodale non può rinunciare ai principi fondamentali epistemologici del pensare teologico che la costituiscono come scienza propria: la corrispondenza fra Dio rivelato e la realtà di Dio in sé (non si può perdere la fede, abbandonare il *kerygma*, dopo aver fatto lo sforzo teologico); l'ordine o gerarchia delle verità; il nesso dei misteri o analogia della fede; la sinfonia delle verità.

⁴⁴ J.H. NEWMAN, *Discorso sul pregiudizio. La condizione dei cattolici*, Jaka Book, Milano 2000, 374-375.

⁴⁵ NEWMAN, *Sulla consultazione dei fedeli*, 122-123.

Il metodo teologico sinodale per un ruolo pubblico della teologia, non è calato dall'alto. Sarà frutto dell'esperienza di un maggiore coinvolgimento di tante persone. Non si può dire se affiorerà un altro principio epistemologico, ma certamente ci sarà una nuova prospettiva di quelli di lunga tradizione. Qui si propongono alcune piste metodologiche partendo dagli insegnamenti di papa Francesco, percorrendo un cammino insieme alle persone reali, al popolo di Dio, e consultando altri teologi, senza mai trascurare la fedeltà creativa alla tradizione.

«La corrispondenza fra Dio rivelato e la realtà di Dio in sé», ha un sapore antico, ha le radici nel popolo d'Israele. È l'attaccamento a Dio e la fedeltà piena. Oltre a conformare nella mente dei teologi il ruolo di conservazione e di difesa della fede, acquista soprattutto la caratteristica di responsabilità e servizio all'annuncio per essere all'altezza del compito affidato dalla Chiesa. Annuncio e dialogo sono la chiave della teologia, come disse papa Francesco all'Incontro sul tema: «La teologia dopo *Veritatis gaudium* nel contesto del Mediterraneo», promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Napoli, 20-21 giugno 2019).⁴⁶

Nel riproporre l'annuncio, il *kerygma*, i principi primi indimostrabili della fede e della teologia, il Concilio Vaticano II ha colto la reale differenza fra la Chiesa che «annuncia» e la Chiesa che «conserva». Una Chiesa che annuncia custodisce il suo tesoro. Invece una Chiesa «conservatrice» tende a proporre definizioni granitiche che utilizzano sistemi filosofici per affermare evidenze che non lasciano scampo e che vogliono omologare, e tendono a differenziare e a distanziare chi non si conforma esattamente. Nel decreto *Ad gentes*, sull'attività missionaria della Chiesa, i padri conciliari riproposero l'importanza dell'annuncio «nella situazione attuale delle cose, in cui va profilandosi una nuova condizione per l'umanità».⁴⁷

Il problema della «completezza materiale» della rivelazione fu affrontato nel Concilio Vaticano II quando si commentò l'espressione «et-et» per indicare i due «contenitori»: la Scrittura e la tradizione. L'intervento

⁴⁶ Cf. FRANCESCO, *Intervento* alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (21 giugno 2019).

⁴⁷ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes* (7 dicembre 1965), n. 1.

del teologo Joseph Ratzinger fu risolutivo per spostare l'attenzione dai codici ai credenti:

La Scrittura è la testimonianza essenziale della rivelazione, ma la rivelazione è qualcosa di vivo, di più grande. [...] La rivelazione ha degli strumenti, ma non è separabile dal Dio vivo, e interpella sempre la persona viva cui essa giunge, il suo scopo è sempre quello di raccogliere gli uomini, di unirli tra loro – per questo essa implica la Chiesa.⁴⁸

La verità rimane aperta proprio nell'annuncio.

Un aspetto importante di trasformazione della teologia, come accennato sopra, è l'ammissione della «complicazione» nell'acquisizione della verità. La rivelazione stessa è complicata, cioè ha pieghe che devono essere aperte per diventare comprensibili. La teologia oggi deve accettare anche la «complessità», cioè l'impossibilità di giungere in poco tempo e facilmente alla spiegazione e a trovare soluzioni, alla luce della rivelazione. Ci sono i nodi da accettare. La ricerca e gli studi ecclesiastici non devono soltanto assolvere al compito di presentare la rivelazione nei contesti culturali, ma contribuire attivamente in uno sforzo di ricerca per migliorare il mondo complesso: la fratellanza, la promozione umana, il creato.

Per essere fedeli all'uomo e alla rivelazione che lo raggiunge e lo illumina, i teologi che hanno un approccio pubblico e sinodale devono scrutare i tempi presenti, e passare dai tempi «biblici» ai tempi «evangelici», per dare risposte alle urgenze, senza silenzi prolungati e senza confondere la fretta con l'utilizzo dei tempi adeguati per le risposte che l'umanità si aspetta.⁴⁹ Le immagini provenienti dall'Antico Testamento non possono essere più le uniche presentate senza l'apertura alla speranza cristiana. L'esempio più evidente è stata la riflessione teologica su «la fede al

⁴⁸ J. RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997, 90-95. Sulla «completezza materiale» della rivelazione cf. SCARAFONI - RIZZO, *Il sogno di Dio*, 29.

⁴⁹ «La situazione storica segna un tempo opportuno per il cambiamento, per il “passaggio epocale” a una visione “organica” dell'umanità, a una mentalità comunionale. Tuttavia, sembra che si verifichi un blocco, un rifiuto non spiegabile facilmente. Guardini osservava che nel cambiamento epocale c'è un periodo nel quale l'epoca precedente sopravvive per inerzia, senza spirito vitale. Oggi però possiamo aspettarci un'accelerazione proprio per le mutate condizioni tecnologiche e di comunicazione» (SCARAFONI - RIZZO, *Il sogno di Dio*, 51).

tempo del Covid», dove Giobbe è stato presentato come il più importante riferimento sul mistero del male che colpisce il giusto.

«L'ordine o gerarchia delle verità» è un principio metodologico molto antico, recentemente riscoperto soprattutto in chiave ecumenica nel Concilio Vaticano II. Più che per la difesa deve essere utilizzato per il dialogo. Questo principio predispone il teologo a mettersi alla ricerca e all'accoglienza della verità insieme agli altri. Nel contatto umano con i fratelli, e nell'azione comune viene alla luce ciò che è genuinamente cristiano. La teologia sinodale è per amare e non per difendersi.

La piega della separazione è lentamente spianata anche grazie all'apertura che giunge dal principio della «ri-recezione», che invita tutti i cristiani ad accogliere di nuovo con fede la rivelazione, che è stata chiarita nel tempo, e che ora è colta come frutto maturato dallo scambio reciproco.

Il «nesso dei misteri» o «analogia della fede» è il principio epistemologico più amato dai Padri della Chiesa e dalle tradizioni liturgiche. È il principio cristocentrico per eccellenza. Predispose la mente del teologo a cogliere le connessioni: tra l'Antico e il Nuovo Testamento, tra le verità centrali e quelle periferiche, tra le ricchezze culturali dei popoli e la rivelazione, tra le vicende storiche della vita attuale e la salvezza. Il magistero di papa Francesco ha messo in evidenza che «tutto è connesso», tutto è in relazione. Questo principio contrasta l'egoismo di chi pensa di poter guardare soltanto ai propri interessi particolari. Tale consapevolezza porta a valorizzare la riflessione teologica sulle alleanze, che sono le relazioni reali e permanenti fra Dio e l'umanità nell'unico disegno divino di amore, e che favoriscono la comprensione del modo di avanzare nella promozione umana e nella fratellanza dei popoli.

Qui non parliamo di connessioni per sviluppare mappe concettuali, argomenti che utilizzano principi filosofici o di altre scienze che affasciano tanto la teologia (sociologia, psicologia, biologia, neuroscienze, economia, ecc.). Le connessioni sono in modo speciale l'espressione del sentire comunitario del popolo di Dio in cammino, specialmente nelle sofferenze, ma anche nelle gioie, il legame tra le vicende della sua vita e il mistero di Cristo e la salvezza futura.

Il compito del teologo è quello di non mortificare la capacità popolare di fare «nessi», di valorizzarla e anche di purificarla cogliendone la

profezia. I profeti parlano direttamente con Cristo, in un modo diverso dagli apostoli, ma realmente. Accogliere la profezia significa accogliere il sentire del popolo, e la sinodalità più genuina è una speciale esperienza comunitaria nel profetare. «Fossero tutti profeti nel popolo del Signore» (Nm 11,29). Grazie al teologo il popolo di Dio entra nella teologia non soltanto come fruitore ma come protagonista. La profezia è la forma della speranza viva. La Chiesa sinodale è una Chiesa di speranza. «La teologia in senso stretto non è profetica, ma può diventare realmente teologia quando viene nutrita e illuminata da un impulso profetico».⁵⁰

«Quando la profezia viene a mancare a occuparne il posto è il clericalismo, con i suoi schemi rigidi della legalità».⁵¹ E tutti i giorni facciamo esperienza che il clericalismo è assenza di sinodalità e di speranza. Una sana e bella teologia è un antidoto al clericalismo, e fa dei teologi degli «etnografi spirituali» dell'anima dei popoli.⁵²

La «sinfonia della verità o della fede» è un principio epistemologico della teologia molto antico caro all'Oriente cristiano e valorizzata dal teologo Hans Urs von Balthasar e dal magistero di Giovanni Paolo II, alla luce del Concilio Vaticano II, specialmente in occasione della redazione del *Catechismo della Chiesa cattolica*. Predispone i teologi a cogliere il *sensus Ecclesiae* del popolo di Dio, nelle diverse sensibilità e culture. Oggi la comprensione della sinfonia fa spazio alle teologie asiatiche che la espandono verso «l'armonia delle verità», basata sull'«ottimismo del cuore», che cogliendo le relazioni di tutti gli esseri viventi riafferma che l'umanità è «capace di Dio». Nella condivisione emerge l'«inesauribile novità di Dio».⁵³ Fa spazio anche alla teologia africana, «deorsum sursum» (Jean-Marc Ela), una teologia dal basso che parte dal *Magnificat*, quando Maria canta il Dio vivo degli «affamati» che «rovescia i potenti dai troni», una teologia dal sapore sinodale che «libera Dio».

⁵⁰ N.C. HVIDT, *Intervista concessa dal cardinale Joseph Ratzinger* (29 settembre 2017), in <https://it.aleteia.org/2017/09/29/ratzinger-profezia-cristiana-avvenire-apocalisse/> (25.10.2023).

⁵¹ FRANCESCO, *Omelia* a Santa Marta (16 dicembre 2013).

⁵² Cf. FRANCESCO, *Intervento* alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (21 giugno 2019).

⁵³ Cf. B. VERMANDER, *La nascita di una teologia pan-asiatica. Sotto il segno dell'armonia*, in «La Civiltà Cattolica» 4010 (2017) III, 114-126.

La teologia pubblica con un metodo teologico dal cuore antico ma dal battito sinodale, sarà capace di «creare vincoli» comunitari, che siano le fondamenta per «costruire ponti» con gli altri: «Può creare la resilienza necessaria per sconfiggere la povertà [...] e rimediare alla spaventosa assenza di senso di comunità».⁵⁴

Si può essere fiduciosi che la teologia sinodale sarà all'altezza anche del suo compito pubblico, e lo svolgerà come servizio. La speranza è riposta nei teologi giovani, specialmente donne. In quelli che sembrano liberi da disagi emotivi che accompagnano il senso di obbligatorietà di definire e controllare, perché non vogliono eludere il tempo, l'incontro con gli altri, l'impatto con la realtà complessa. Sono più capaci di accogliere le scariche emotive, i sogni e le visioni del popolo di Dio. Nati nel mondo digitale, sanno bene che tutto è connesso e che ora è necessario camminare.

⁵⁴ Cf. F. WILFRED, *Trasformare le nostre città. Il ruolo pubblico della fede e della teologia*, in «Concilium» 55 (2019) 65-66.

LA TEOLOGIA SAPIENZIALE «NEL» CARATTERE PUBBLICO DELLA TEOLOGIA

✠ ANTONIO STAGLIANÒ

Presidente della Pontificia Academia Theologica

PATH 22 (2023) 501-527

Il compito della teologia non può limitarsi a una sistemazione ordinata di idee e di concetti. Sempre dobbiamo vigilare contro il fantasma del razionalismo illuminista, che ci porta a organizzare i contenuti della fede, riducendola però a una teoria staccata dalla realtà concreta, dalla storia del popolo in cui è immersa, dalle domande della vita e dalle ferite dei poveri. Non bisogna dimenticare, invece, che il cristianesimo ha il suo centro vitale nell'incarnazione di Dio in Gesù, che per molti continua a essere uno scandalo e che sempre siamo tentati di edulcorare a favore di una «fede intellettuale» e spesso borghese (Papa Francesco).

La teologia è atto secondo. Prima viene la fede cristiana, che corrisponde alla rivelazione di *Thio*¹ in Gesù Cristo. Questa rivelazione cri-

¹ Al posto di “Dio” scriveremo “Thio”. *Tb* traslittera la lettera greca di *Theòs*. Questa nuova scrittura del termine *Dio* con *Thio* – pur lasciando in italiano lo stesso suono e “sfumando” la lettera *D* verso un più “dolce sonoro dentale” –, vorrebbe sperimentare la possibilità di chiudere (anche graficamente) con il “Dio del teismo”, cioè con il pascaliano «Dio dei filosofi e dei dotti» (A. STAGLIANÒ, *Ripensare il pensiero. Lettere sul rapporto tra fede e ragione a venticinque anni dalla Fides et ratio*, Marcanum Press, Venezia 2023, 252-254). Si tratta di quel “Dio”, il cui suono nelle orecchie di scienziati (passati e presenti) attiva (ieri come oggi) elucubrazioni mentali e sinassi logiche, travasabili in espressioni del tipo – «nel mio sistema scientifico Dio non è nemmeno una ipotesi» (di recente Giorgio Parisi, premio Nobel per la fisica) o «nel mio viaggio dal *Big Bang* ai buchi neri non ho visto alcuna traccia di Dio», o, ancora, «l'ipotesi Dio non è necessa-

stiana è un evento storico “creduto” come autocomunicazione del Thio trinitario: comunione eterna del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. La fede trinitaria cattolica racconta del Figlio nella carne, morto e risorto, che dona, con il Padre (*filioque*) lo Spirito dell’amore, persona dell’amore di Thio e *Amore in persona*, effuso nei cuori di quanti accolgono la parola di Cristo su Thio. La fede accoglie dunque quanto Thio-agape fa sapere del suo volto, “agendo e parlando” nella vicenda umana, nell’incontro con uomini e donne che vivono gioie e speranze, fallimenti e tristezze – in sintesi *la vita sempre drammatica* –, rispetto alla quale la rivelazione è annuncio di salvezza, messaggio di liberazione, opera di affrancamento e di proiezione verso un futuro escatologico di felicità, il Paradiso della vera identità e della pace universale dei figli di Dio e delle sue creature.

ria» (Steven Hawking). Credo vada nella stessa direzione (della necessaria sostituzione di “Dio” con “Thio”) Romano Guardini in una sua *Lettera a Josef Weiger*: «Non è forse nel mettere in evidenza che Dio e “Dio” sono due cose diverse, che si può esprimere il vero Dio solo con una serie di affermazioni, e che tra queste vi è anche “Dio non è”? Quest’affermazione non appartiene forse all’integrità della coscienza religiosa non appena questa diventa consapevole di quello che dice, e di quello che il modo di parlare generale dice, quando afferma che “Dio è” [...]? E poi la frase “Dio non è” non si riferisce affatto al concetto astratto di Dio, ma a ciò che incontra la persona che lo nega con la parola “Dio” nella coscienza propria e in generale» (R. GUARDINI, *Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, Morcelliana, Brescia 2010, 386-387). Thio perciò si colloca nella “tensione semantica” di ciò che Anselmo d’Aosta intende quando si sente l’espressione “Dio”, nella sua famosa prova dell’esistenza di Thio del *Prologion*: dell’*Id quo maius cogitari nequit* e del *Quiddam maius quam cogitari possit* (cf. A. STAGLIANÒ, *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel dibattito contemporaneo sull’argomento di Anselmo d’Aosta*, EDB, Bologna 1996). Dimettere il “Dio del teismo” non significa peraltro abbandonare quanto è stato detto filosoficamente di «Dio» fin qui, ma piuttosto significa sintonizzarsi con la critica heideggeriana all’ontoteologia che ha preteso “rannicchiare Dio nel concetto di essere”, fosse anche quel tomasiano concetto sublime di *Ipsium Esse subsistens*. Ho scritto di questa possibilità di scrittura a Benedetto XVI, quando era ancora in vita (cf. A. STAGLIANÒ, *Sensibili alla Verità per ridestare la ragione intera. Lettera pop-teologica al papa emerito Benedetto XVI sulla ragionevolezza della fede in Dio-agape*, in R. CUTAIA - M. ALBERGANTE [edd.], *Joseph Ratzinger il mite custode della fede. Tra verità e carità*, La Fontana di Siloe, Torino 2022, 163-186). Il fatto che la parola *T-h-i-o* sia un tetragramma è una felice coincidenza che può rimandare – non per debole analogia – al tetragramma ebraico di *Yhwh*, il nome impronunciabile di Thio e perciò sempre aperto a ulteriore semantizzazione. Naturalmente “Dio” risulterà nei testi citati.

1. La fede come sapere e la teologia come mediazione critica del sapere della fede

Tutto questo *provoca* (nel senso proprio di «chiama per», trattandosi di una vocazione) l'esperienza religiosa di quanti – toccati ultimativamente dalla grazia di Thio – si amano tra loro e sono mandati a comunicare il Vangelo della salvezza, cioè lo splendore del volto di Thio-agape, come verità liberante per tutti gli uomini e donne, per tutto il genere umano «creato a immagine e somiglianza di Thio». Dall'evento pasquale del Figlio crocifisso e risorto nasce la Chiesa, *sacramentum* universale di salvezza.² Con la fede cristiana si viene a sapere che tutti gli uomini sono stati creati *nell'*immagine di Thio che è Cristo e pertanto «predestinati» in Cristo alla salvezza:

Predestinati nel suo amore a essere adottati per mezzo di Gesù Cristo come suoi figli, secondo il disegno benevolo della sua volontà [...]. In lui siamo anche stati fatti eredi, essendo stati predestinati secondo il proposito di colui che compie ogni cosa secondo la decisione della propria volontà (Ef 1,5.11).

La teologia amartiocentrica – che subordina l'incarnazione del Figlio di Thio al peccato di Adamo – solo apparentemente corrisponde al dettato della rivelazione ebraico-cristiana (creazione - peccato originale - salvezza in Cristo come redenzione e riscatto). La teologia cristocentrica del XX secolo, invece, dice meglio la verità della «buona novella» e, pertanto, è più evangelica: colui che duemila anni orsono è venuto nel grembo di Maria (*Theotokos*) nella realtà della carne umana, è l'uno e medesimo Figlio di Thio, il quale pur venendo «dopo» Giovanni era «prima» di Giovanni, ma anche di Abramo e di Adamo, «prima che il mondo fosse» (Gv 17,5). Infatti, Gesù così prega:

E ora, Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse. Ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo. Erano tuoi e li hai dati a me ed essi hanno osservato la tua parola. Ora essi sanno che tutte le cose che mi hai dato vengono da te (Gv 17,5-7).

² Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 48.

«Essi sanno», appunto *conoscono e sanno* il nuovo nome di Thio, solo e sempre amore, agape eterna. È un sapere, sicuramente intellettuale, cognitivo, ma di più è un *sàpere* che è un nuovo sapore di vita, dentro una nuova speranza che mette in movimento la storia umana, dischiudendo nuovi orizzonti di senso e nuove prospettive-attese di felicità nel futuro beato del Paradiso. *È un sapere mediato dalla libertà che accoglie la rivelazione di un nuovo volto di Thio* a cui l'essere umano, in quanto umano, aspira, desidera dal profondo vedere, *non tanto per curiosità speculativa, ma come "bisogno di vita"*, necessità (ontologica diremmo) per avere la vita.

Tanti sono i salmi che stringono un forte legame tra la ricerca e la rivelazione del volto di Thio e il ricevere la vita (salvata dalla manifestazione del suo volto santo). Perciò è registrato in Gv 14,8 l'anelito di Filippo: «Signore, mostraci il Padre e ci basta». Ora, Thio è il Padre di Gesù. *E questo è il sapere sufficiente*. Tuttavia, il Padre cui si anela per avere la vita si vede, si viene a conoscere, a sapere, guardando il volto di Gesù: «Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14,9). Gesù è il rivelatore ultimo e definitivo di Thio, del cui mistero si viene a *sapere* nel Vangelo che è la persona stessa Gesù, via, verità e vita: come tale, questo sapere di Thio è la salvezza cristiana per il mondo, la comunicazione di Thio trinità, comunione agapica del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo che non è affatto un "rebus celeste" (di inesplicabile soluzione concettuale), ma è mistero d'amore nella vita degli uomini destinato a infuocare il mondo di amore, secondo la visione di un Gioacchino da Fiore: «L'annuncio: una piccolissima scintilla che accende l'universo» (*Parva verbi scintillula in immensum cresci*).³

³ IOACHIM ABBATIS FLORENSIS, *Expositio in Apocalypsim*, Venetiis 1527 (rist. an. Frankfurt a.M. 1965), f. 49rb. Sul mistero trinitario come «motore» della storia umana secondo Gioacchino da Fiore cf. A. STAGLIANÒ, *L'Abate calabrese. Fede cattolica nella Trinità e pensiero teologico della storia in Gioacchino da Fiore*, LEV, Città del Vaticano 2013. Sulla svolta cristocentrica della teologia trinitaria contemporanea cf. A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 1996; In una prospettiva più sintetica cf. pure A. STAGLIANÒ, *Teologia trinitaria*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 2: Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 89-174.

Questo sapere – che si ottiene credendo cristianamente – è atto primo. La teologia ne è l'atto secondo: questa vuol dire che *non è la teologia il sapere della fede*; la fede è il suo sapere e la teologia ne è il rivestimento critico. Si concepisca, pertanto, la teologia come *scienza quale mediazione critica del sapere della fede*. Non è una questione nominalistica, ma epistemologica: in questo modo – intendendo la fede come sapere e provvedendo a dare una giustificazione teologica a questa verità – la teologia si colloca *al di là della cesura moderna* che oppone credere e sapere, fede e ragione, “neutralizzando” la ragione dalla fede (col produrre una ragione anaffettiva) e “neutralizzando” il sapere dal credere (producendo un sapere scientifico presuntuosamente oggettivo perché separato da ogni riferimento etico-morale).⁴

2. L'entenglement di fede e teologia: la via dell'analogia per ritornare dall'esilio

Nel 2023, il Premio Nobel per la fisica è stato dato a tre fisici che hanno portato dati sperimentali sull'*entenglement*. Di che si tratta? *L'entenglement* è un fenomeno naturale-fisico già predetto da Paul Dirac all'inizio del XX secolo per il quale due particelle elementari («intrecciate» *entengled*) comunicano «in modo istantaneo», cioè il destino dell'una si correla al destino dell'altra, anche a distanza di milioni di anni luce. Questo fenomeno non smentisce il dogma einsteiniano per il quale nello spazio nulla corre più veloce della luce, a una condizione: che sia un *fenomeno fisico, ma non locale, non materiale*. Se fosse necessariamente locale, in quanto fisico, allora l'informazione da un fotone all'altro, per esempio, avrebbe bisogno di tempo per viaggiare nello spazio. Questo corrisponde a quanto Carlo Rovelli afferma, nel suo ultimo libro sui *buchi bianchi*,⁵ circa il superamento definitivo del vecchio dogma scienziasta secondo il quale i fenomeni naturali accadrebbero tutti «nello spazio e nel tempo». La meccanica quantistica, come anche l'astrofisica che le corrisponde, hanno dissolto questo dogma. Perciò si è riaperta (dal

⁴ Cf. A. STAGLIANÒ, *La teologia che serve la Chiesa. Sul compito scientifico-ecclesiale del teologo per la nuova evangelizzazione*, SEI, Torino 1996.

⁵ Cf. C. ROVELLI, *Buchi bianchi. Dentro l'orizzonte*, Adelphi, Milano 2023 (versione Kindle).

punto di vista fisico, e non metafisico) la possibilità di *modelli di interazione tra materia-spirito*, di non riduzione totalizzante della realtà a materia. Possibilità rilevanti per la teologia che – interagendo con la fisica delle particelle elementari – potrà trovare un *nuovo linguaggio per mediare criticamente la fede al mondo d'oggi*, in società fortemente caratterizzate dai successi della tecno-scienza che stanno cambiando il modo stesso di percepire la realtà, introducendosi invasivamente anche negli sviluppi del cervello, attraverso le neuroscienze.

La teologia non può essere negligente rispetto a questo mondo scientifico che invita a guardare in modo radicalmente nuovo l'essere umano: mente, anima, coscienza, la stessa libertà.

Come potrebbe la teologia vivere (e mettere in gioco) il suo carattere pubblico senza affrontare la sfida di pensare come le scoperte scientifiche sul cervello possano aiutare ad approfondire “il senso intimo e quotidiano” con cui la gente comune apprende il mistero di Cristo e quello del Thio-agape?

È un compito che non può essere disatteso da nessuno, men che meno dalla teologia: inventariare nuovi strumenti concettuali per nuove possibilità di incontri e contaminazioni positive tra le scienze e tutti i saperi sull'uomo, perché nascano «nuovi stili di pensiero».⁶

La teologia – sempre più consapevole del suo carattere pubblico – non può non entrare in un dialogo effettivo con le odierne scienze di maggior successo, anche per quella esigenza di «transdisciplinarietà», indicata da papa Francesco:

È senz'altro positiva e promettente l'odierna riscoperta del principio dell'interdisciplinarietà: non tanto nella sua forma “debole” di semplice multidisciplinarietà, come approccio che favorisce una migliore comprensione da più punti di vista di un oggetto di studio; quanto piuttosto nella sua forma “forte” di transdisciplinarietà, come collocazione e fer-

⁶ Sulla possibilità di pensare più a fondo alcuni temi importanti della proposta cristiana e farlo “criticamente” (sapendo cioè discernere il grano dalla pula, il buono da ciò che c'è da rigettare) cf. A. STAGLIANÒ, *La teologia dona a pensare nel dialogo tra i saperi. Oltre la razionalità anaffettiva della tecno scienza*, in «Path» 22 (2023) 273-287; cf. pure L. PARIS, *Teologia e neuroscienze. Una sfida possibile*, Queriniana, Brescia 2017. La portata della questione antropologica è ben puntualizzata in S. KAMPOWSKI, *Introduzione. Le neuroscienze, il materialismo e la persona vivente*, in ID. (ed.), *Neuroscienze amore e libertà*, Cantagalli, Siena 2012, 5-23. Con l'attenzione alla rivoluzione informatica e opponendosi alle teorie che descrivono l'uomo come una «macchina biologica» analoga ai computer, cf. F. FAGGIN, *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*, Mondadori, Milano 2022.

mentazione di tutti i saperi entro lo spazio di Luce e di Vita offerto dalla Sapienza che promana dalla rivelazione di Dio.⁷

Oggi si dispone di un'immane conoscenza sull'universo in espansione, sulla creazione e sulla natura umana. Questo fa sì che il più intelligente tra gli umani rischia di restare – secondo l'acuta osservazione di Karl Rahner –: «Un'idiota specialistico o uno specialista idiota». Ed è vero. Più aumenta la quantità di sapere disponibile, ancor di più aumenta l'ignoranza:

Oggi chi può dire qualcosa di univoco sull'uomo, senza essere costantemente afflitto dalla coscienza di esser passato sopra o di aver ignorato mille cose di cui si sarebbe propriamente dovuto tener conto e che si sarebbero dovuto sapere per azzardare in maniera onesta e responsabile una simile affermazione [...] Sappiamo troppe cose per poterle armonizzare anche solo in qualche misura.⁸

Scoprire nuove analogie per dire il Vangelo su Thio, sempre e solo amore, è la *mission* di sempre per una teologia non negligente che voglia farsi capire dal popolo a cui si rivolge, nel servire il sapere della fede (cioè il Vangelo della salvezza) e la sua ragionevolezza davanti alla ragione universale, oggi scientificamente caratterizzata. Questa ragione credente giunge persino a esigere – perché accada un vero dialogo, nel quale la transdisciplinarietà diventa un possibile metodo di interazione – che il rapporto del sapere della fede e le scienze diventi una relazione di “dare e ricevere”. È compito di una teologia pubblica offrire quella mediazione critica della fede che possa interessare lo scienziato teorico nel suo lavoro di elaborazione di modelli euristici sulla realtà. È possibile?

Riferendoci all'opera *I buchi bianchi* sembra si spalanchino portoni un tempo serrati dall'interno e dall'esterno. Rovelli – a partire dalle sue ricerche scientifiche sulla «gravità quantistica» al fine di armonizzare la teoria della relatività generale di Albert Einstein e la meccanica quantistica (attualmente incompatibili) –, invita a rinnovare quei «salti concettuali» che in ventisei secoli furono indispensabili per giungere all'immagine scientifica odierna. Liberarsi da vecchie credenze è difficile: si pensi

⁷ FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018) (VG), n. 4c.

⁸ K. RAHNER, *Sulla pazienza intellettuale con se stessi*, in ID., *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi teologici IX*, Paoline, Roma 1984, 429-433.

alla questione copernicana del sole che non può girare intorno alla terra. «La difficoltà, quindi, non è imparare, è disimparare», è cambiare alcune idee di base che sembrano del tutto ovvie. Il tempo assoluto di Isaac Newton, per esempio, ma anche il suo modo di concepire la forza di gravità, è superato dalla visione einsteiniana della *gravità come distorsione del tempo e dello spazio*. La geometria di Euclide studiata a scuola non è sufficiente e, così, è necessario prendere coraggio per gettarsi verso l'ignoto: «Considerate la vostra semenza: fatti non foste per viver come bruti, ma per seguire virtute e conoscenza». Come i compagni di Ulisse, «de' remi faccemmo ali al folle volo».⁹ Il «folle volo» di Rovelli è quello di entrare – da scienziato – in un buco nero, finché le equazioni sulla teoria della relatività generale lo accompagnano, guidandolo. E però «anche le guide migliori diventano insufficienti. Prima o poi succede sempre che qualcosa ci porta a dubitare di loro. “Se incontri il Buddha, uccidilo”» insegnavano i grandi maestri cinesi del buddhismo. Quando intervengono effetti quantistici, «le equazioni di Einstein non tengono conto di tali fenomeni: li ignorano». Il motivo è semplice, quelle equazioni aiutano finché c'è spazio-tempo, dopo smettono di funzionare. Eppure la realtà non è solo spazio-tempo, ci sono regioni di realtà che chiamiamo «singolarità» dove non c'è spazio e non c'è tempo, eppure accadono, sono fenomeni. La «stella di Planck» è un caso di questi. Deve allora la scienza fisica fermarsi in queste regioni o deve/può ancora avanzare per le sue scoperte conoscitive? Non lo si potrebbe fare però senza cambiare prospettiva: «Possiamo viaggiare con la mente. *Immaginare* di cambiare prospettiva, per vedere le cose in modo diverso». E però come si può andare a vedere «dove non si può andare» fisicamente? Ecco:

Azzardiamo, con cautela. Frequentiamo il bordo del nostro sapere [...] cerchiamo varchi a tentoni. Proviamo concetti nuovi, nuove combinazioni. I nostri concetti nuovi sono presi da concetti vecchi, riadattati, modificati. *Pensiamo sempre solo per analogie.*

Il corsivo è mio, perché è qui *il punto di innesto fecondo* del dialogo tra scienze e teologia. È qui che *la teologia può essere riconosciuta nella sua fecondità pubblica*, in quanto sapere che non solo riceve dalle scienze, ma può dare, offrire qualcosa (e molto di più) alle scienze e alla ne-

⁹ DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia. Inferno*, canto XXVI, vv. 118-120.125.

cessità del loro avanzamento nella conoscenza della realtà. Rovelli riconosce all'Occidente di aver «saputo usare efficacemente la creatività del pensiero analogico, per costruire concetti nuovi a ogni generazione, fino a lasciare in eredità all'odierna civiltà globale la magnificenza del pensiero scientifico» e attribuisce però all'Oriente l'aver «riconosciuto prima e con più chiarezza che il pensiero cresce per analogie, non per sillogismi. La logica dell'argomentazione basata sulle analogie è analizzata già dalla scuola moista». E tuttavia un «campo elettromagnetico» non è un «campo di grano», ovvero *della ragione critica con i suoi sillogismi si ha bisogno se si vuol far scienza*. Tanto più che il pensiero scientifico si edifica sulla rigidità della logica e sulla rigorosità della matematica: c'è bisogno di sillogismi, diversamente «si vive di illusioni». Rovelli, tuttavia, insiste sull'analogia:

Analogia è prendere un aspetto di un concetto, riutilizzando in un altro contesto preservando qualcosa del suo significato e lasciando perdere qualcos'altro, in modo che la nuova combinazione produca significati nuovi ed efficaci. Così funziona la scienza migliore.

Qui, *scienza e arte*, nel metodo, hanno *grandi somiglianze nel procedere*. La via migliore è riconcettualizzare, poiché la struttura concettuale non è mai definitiva e la nostra non è l'unica possibile.

Alla domanda conclusiva, dunque, «come riconcettualizzare la realtà per attraversare la singolarità che le equazioni di A. Einstein prevedono nel futuro di un buco nero? Cosa c'è dall'altra parte della singolarità? Cosa c'è oltre lo specchio di Alice?». E c'è davvero da stupirsi nel raccontare com'è strano l'universo in espansione. Lo fece Karl Schwarzschild, il giovane matematico e fisico morto sul fronte orientale due mesi dopo aver scritto la lettera a Einstein nella quale interpretava in modo esatto le equazioni della teoria della relatività generale pubblicate nel 1915: la gravità distorce la geometria dello spazio, sicché in una sfera piccolissima (detta appunto «guscio di Schwarzschild») si rannicchia un volume sterminato di massa. Roba da fantascienza. Parlandone in un dibattito pubblico con P. Odifreddi suscitai l'ilarità di alcuni spettatori: «Il vescovo ha visto qualche film di Star Trek!». E invece i fisici oggi riconoscono che così vanno le cose, in realtà. La risposta alla domanda di prima è allora sinteticamente descrivibile: *la scienza non può non proce-*

dere con la logica formale della matematica, ma questa è solo una gamba per avanzare oltre la singolarità, l'altra gamba è data dall'analogia, dall'immaginazione creativa, dalla poesia, come Beatrice che arriva ad accompagnare Dante, là dove Virgilio non può più andare.

Insomma, siano due gambe o anche «due ali» – per usare una metafora più congeniale ai teologi e anche a Rovelli (visto che parla di un «folle volo») –, si dovrà riconoscere che, nel campo dell'analogia, la teologia ha *una lunga tradizione di lavoro*, ha una grandissima esperienza di concettualizzazione da poter offrire ai saperi scientifici in diversi campi di indagine: per esempio, la ricerca della comprensione della sovrapposizione quantistica, o l'effetto tunnel o la doppia natura della particella (onda-corpuscolo) e soprattutto la misteriosa riducibilità della materia a «funzione d'onda».

L'interlocuzione teologia-scienza fisica-altri saperi è una delle vie privilegiate per sostenere il carattere pubblico della teologia. La teologia pubblica non può, però, ritenersi soddisfatta solo di questo. Certo, la teologia può/deve aiutare, contribuire allo sviluppo della scienza come anche all'organizzazione della vita socio-politica delle società plurali. Si può condividere l'affermazione: «La crescente diversità religiosa, morale e politica delle società moderne esige un modo nuovo di fare teologia, e la teologia pubblica – senza pretendere di essere l'ultima risposta tutte le problematiche – è senz'altro una risposta creativa, comprensiva» e molto adeguata.¹⁰ Non è però mai abbastanza.

L'esilio della teologia, in verità, dal dibattito pubblico – ovvero il segnale della crisi più evidente del carattere pubblico della teologia e del suo poco apprezzamento – rimanda all'estromissione della fede cristiana dalla vita pubblica. Non è solo il problema del mancato riconoscimento delle «radici cristiane dell'Europa» in Occidente, ma del fatto che è in

¹⁰ Su questo si veda G. VILLAGRÁN, *Teologia pubblica. Una voce per la Chiesa nelle società plurali*, Queriniana, Brescia 2018, 11. E d'altra parte, da quando con l'Enciclica *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987, al n. 41), Giovanni Paolo II ha precisato l'appartenenza della «Dottrina sociale della Chiesa» alla teologia e alla teologia morale, come virando sul suo statuto epistemologico, si dovrebbe riconoscere nei principi e nelle idee fondamentali di questa dottrina, così fecondo per l'orientamento della politica (*bipartisan*, a quanto pare) e per l'analisi della convivenza civile orientata alla pace, una vera presenza pubblica della teologia. Bisognerebbe avere *il coraggio di sottolineare quella svolta epistemologica* e non nasconderla, per dare – anche da questo versante – *maggiore autocoscienza della teologia quanto al suo carattere e servizio pubblico*.

atto un procedimento di *esculturazione del cristianesimo*, nei suoi segni, nei suoi riti e nel suo linguaggio. Essere resilienti a questo processo di secolarismo non potrà consistere nel discutere (magari offendendosi) perché davanti alle chiese si possano (o non) installare luminarie all'insegna della canzone di John Lennon: *Imagine there is no Heaven*, che solleciterebbe a non credere in Dio e nel Paradiso, orticando la nostra sensibilità religiosa cristiana. C'è di più. Secondo Christian Duquoc:

I teologi sono condannati all'esilio in quanto stimerebbero più la verità che pretende confessare la loro Chiesa che non la libertà, considerata dai nostri contemporanei di valore primario.¹¹

È propriamente questo il nodo teorico da affrontare per dar valore alla teologia pubblica e giustificare il carattere pubblico della teologia: perché la libertà (tanto amata) si sente minacciata dalla verità (riconosciuta nella fede dal credente)? È, di fatto, *la fede come sapere della verità nella libertà che si affida* al suo apparire, alla sua epifania, alla sua manifestazione, alla sua libera autocomunicazione) – o anche *come sapere della libertà che accoglie la verità che si mostra in una comunicazione amativa* –, è il rimosso dal luogo pubblico, perché non deve avere senso o rilevanza. Non la teologia è esiliata, ma la fede che vuole *intelligere* («leggere dentro»: *intus legere*), la *fides quaerens intellectum*, perché il dogma moderno funziona ancora nel metaverso creato da trecento anni: «La fede crede e non sa, mentre la ragione sa e non deve credere». Nella condizione esiliata, fede e teologia sono *entengled* («intrecciati»). Dunque, il destino dell'una trascina anche quello dell'altra.

Dal canto suo, la teologia deve poter istruire il ragionamento critico volto a mostrare come la fede non blocca la ragione, ma la espande. Da qui l'importanza *tertio millennio ineunte* della lezione dell'Enciclica *Fides et ratio*, a venticinque anni della sua promulgazione,¹² ma anche di tutto il magistero di Benedetto XVI sulla *necessità di ampliare sapienzialmen-*

¹¹ E questo ha una ricaduta, in Francia come in Germania, e soprattutto in Italia su versante del tipo di sapere critico della teologia: «La presenza troppo discreta della teologia nel dibattito pubblico dipende, per lo meno in Francia, da una situazione particolare: essa non è riconosciuta come disciplina universitaria», cioè come un sapere scientifico (CH. DUQUOC, *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 2004, 6.8).

¹² Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998).

te i confini della ragione, ridestando «la ragione intera», e non avanzare solo con la ragione calcolante, strumentale e antimetafisica. Da questo versante, la teoresi teologica della cosiddetta Scuola di Milano (Giuseppe Colombo, Pierangelo Sequeri, Angelo Bertuletti, Giuseppe Angelini), fa bene a insistere sul metodo della teologia e sull'accertamento del suo statuto epistemologico a partire da «una ragione intrinseca alla fede», presentando la fede come sapere della rivelazione di Thio. Qui vedo un grande contributo al riconoscimento del carattere pubblico della teologia, lavorando sui fondamenti epistemologici della sua possibilità.¹³

E obiettivamente, *se la rivelazione cristiana è offerta a tutti, la fede che le corrisponde deve poter accogliere le provocazioni di tutti e*, dunque, esporsi alla ragione critica di tutti gli uomini liberi. Dovremmo allora osservare, nel lavoro teologico, un duplice movimento, come il lavoro del cuore che pompa il sangue in tutto il corpo con sistole e diastole:

– *da una parte* si scopre la cultura umana (così diversificata e vissuta in tanti contesti umani) quale luogo teologico e, dunque, punto di partenza per far esperienza di Thio e della sua rivelazione (è nella carne umana che soffre e gioisce che Thio parla agli uomini e alle donne di tutti i tempi). Non c'è allora contesto culturale o spazio dell'esistenza umana che la fede (*et quidem* la teologia) non debba illuminare;

– *dall'altra parte*, la teologia fa vedere la verità cristiana e l'umanità che ne consegue, impegnandosi a tutto leggere (è dunque un'operazione ermeneutica) alla luce della verità, *sub luce Evangelii*. Sì, perché la verità è quella dell'attestazione biblica a cui la teologia deve necessariamente far ricorso, perché è la verità della rivelazione creduta per fede. Così la fede. *Atto primo*: fa valere la sua verità, e il suo sapere della verità, anche grazie alla mediazione critica di questo sapere attraverso la teologia. *Atto secondo*: la forma critica di questo sapere mostra come questa verità sia eccedente (essendo la persona stessa di Thio, il Figlio nella carne) e, dunque, apre sempre nuovi orizzonti alle domande di senso degli uomini (radicalizzandole). Impone di non fermarsi mai nel cercare e nel doman-

¹³ Cf. G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988. Il sapere della coscienza credente argomenta mediante la ragione di uomini liberi. Il testo si oppone all'occultamento della «ragione teologica» nella cultura religiosa e non religiosa della contemporaneità, con un confronto sistematico sulle ragioni sufficienti per il ritorno pubblico della teologia. Frutto maturo di questa impostazione è senz'altro P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2013⁵ (or. 1996).

dare, mettendosi a disposizione di tutte le istanze critiche della ragione umana (quella *universale*, di tutti, che però si gioca in plurali e diversificati contesti culturali).¹⁴

3. Cultura dell'incontro e dialogo tra le culture come compito della teologia pubblica

«Da una parte e dall'altra» sono posizioni che stanno in un circolo solido e non vizioso, oppure si mantengono nella tensione di un'«opposizione polare».¹⁵ Potrebbero anche essere letti nella metafora, assumibile dalla fisica delle particelle elementari, della «sovrapposizione quantistica». La valorizzazione unilaterale di una delle due parti porterebbe o alla cristallizzazione della dottrina, in un monolite che schiaccia la cultura dell'uomo o alla cristallizzazione dell'elemento storico-culturale che impoverisce la verità sempre eccedente della rivelazione cristiana. Insomma, «ciò che lo Spirito dice alle Chiese oggi» non è separabile (ma certo distinguibile) da «quanto lo Spirito ha detto alle Chiese ieri, nell'evento Gesù Cristo, *una volta per tutte*, per sempre». Nella circolarità ermeneutica, peraltro, dare la «priorità alla verità dell'attestazione biblica» non significa creare strane gerarchie subordinazionistiche, come nella *circuminsessio* trinitaria la *taxis*, che vede il Padre ingenerato e il Figlio generato, non subordina il Figlio al Padre.

Tra fede cristiana e ragione è possibile un rapporto di circolarità virtuosa che aiuti l'una e l'altra.

I vantaggi *per la fede* sono indiscutibili, perché essa viene immunizzata dalla tentazione sempre latente di cadere nella magia o scadere in superstizione. Quelli *per la ragione* lo sono altrettanto, perché è aiutata a autocomprendersi come ragione aperta e non «curvata in sé», capace di un atteggiamento di meraviglia rispetto all'essere che appare nella sua to-

¹⁴ Ho approfondito di recente questi temi in A. STAGLIANO, *Pop-Theology 11. Il ritorno dall'esilio. La Teo-logia futura, umile Teo-sofia a servizio del Vangelo e di tutti i saperi*, Edizioni Santocono, Rosolini (SR) 2023. La riflessione però viene da lontano, cf. pure ID., *Pensare la fede. Cristianesimo e formazione teologica in un mondo che cambia*, Città Nuova, Roma 2004. E, infine, ID., *Intagliatori di sicomoro. Cristianesimo e sfide culturali nel terzo millennio. Il compito, le sfide, gli orizzonti*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2009.

¹⁵ Cf. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 2022³.

talità, senza riduzionismi di sorta. Se il giudizio implacabile, da più parti espresso, sul degrado di civiltà a causa della scienza e della tecnica è riconducibile all'utilizzo enfaticamente parziale della «ragione scientifica», orientata in modo troppo unilaterale dalla/alla tecnica, *la fede cristiana, quale atto umano e perciò ragionevole, può contribuire al ripensamento generale delle forme contemporanee della razionalità*, poiché lo scientismo non è l'unico destino della scienza, come anche la tecnocrazia non è l'inevitabile esito dello sviluppo tecnologico.

La fede *impegna tutti a un recupero della ragione*, nella sua dignità metafisica ed etica, nella sua dimensione sapienziale, in quanto è ragione che si muove nell'orizzonte dei problemi esistenziali dell'uomo, viandante per le strade del mondo, nell'insuperabile desiderio di trovare *un senso* alle proprie azioni e alle proprie parole, di acquisire il significato *vero* del proprio abitare questa terra collocata in un piccolo punto dell'universo più vasto. È importante che anche le religioni *si aprano a un nuovo esercizio della ragione*, a una nuova avventura della razionalità, per sconfi-ggere il latente pericolo dell'integralismo e del fondamentalismo, causa di nuove "guerre" di religione e di terrorismo.

Certo, si deve tener conto che la visione religiosa del mondo e della vita derivante dalla fede cattolica non sembra trovare grosse occasioni di ascolto nella cultura postmoderna di oggi. Potendo dire eventualmente di «sì» al cristianesimo, sembra si debba dire di «no» al cattolicesimo, in quanto interpretazione "forte", "irrigidita", e perciò "illiberale-repressiva" del cristianesimo. Alcune affermazioni di Gianni Vattimo, uno dei teorici più illustri del nichilismo postmoderno in Italia, scomparso di recente, lo confermano.¹⁶ Se Vattimo «crede di credere» non può non doversi sentire libero di credere a modo proprio, soggettivisticamente:

Rivendico il diritto di ascoltare di nuovo la parola evangelica senza dover per questo condividere le vere e proprie superstizioni, in materia di fi-

¹⁶ Per esempio: «Non intendo affatto ritrovare il cristianesimo rimettendo in ordine la mia vita in base alla morale cattolica ufficiale. E soprattutto (per tornare sul piano della dottrina) non penso che si tratti, per me (o per chi ha un itinerario analogo attraverso la secolarizzazione moderna) di ritrovare le verità della fede nella loro letteralità, così come spesso sono ancora predicate dalla Chiesa» (G. VATTIMO, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?*, Garzanti, Milano 1996, 75).

losofia e di morale, che ancora la oscurano nella dottrina ufficiale della Chiesa.¹⁷

Altrove egli ha dato una giustificazione teorica a questa presa di posizione esistenziale nei confronti della «religione cristiana senza cattolicesimo». La radice del suo nichilismo compiuto sta nella svalutazione dei valori supremi, resi superflui dalla dichiarazione di Friedrich Nietzsche sulla «morte di Dio», per la quale il sapere non ha bisogno di arrivare alle cause ultime e l'uomo non ha bisogno di crederci un'anima immortale. Se «il mondo vero è diventato una favola» (*Crepuscolo degli idoli*), l'essere, la realtà è ridotta (annichilita) a valore e, nella società tardo industriale, a valore di scambio. Proprio questa riduzione libererebbe la nozione di valore nella sua vertiginosa potenzialità:

Solo là dove non c'è l'istanza terminale e interrutiva, bloccante, del valore supremo-Dio, i valori si possono dispiegare nella loro vera natura, che è la controvertibilità, e trasformabilità/processualità indefinita.¹⁸

*I pretesi valori ultimi verrebbero spiazzati da altri, non ultimi e ultimativi, particolarmente da quelli ritenuti bassi e ignobili dalla tradizione metafisica e «che così vengono riscattati alla loro vera dignità».*¹⁹

Proprio tenendo conto delle ricadute pastorali, nella trasmissione della fede, di queste prospettive culturali della postmodernità, la Chiesa italiana si era impegnata per più di un decennio nel famoso – benché ormai ingessato e defunto – *Progetto culturale orientato in senso cristiano*:²⁰ si tratta – visto in negativo – di *domandarsi su quanto la radicalità dell'amore per Cristo e i fratelli, richiesta dalla fede, non venga concretamente impedita nell'attuale condizione postmoderna, fino a risultare assurda e disumana*. Questa domanda urge ancora una risposta precisa in nome del “dialogo” che la Chiesa promuove nella sua opera di evangelizzazione. La Chiesa è per sua natura “dialogo”. Nella sua storia, pur dentro

¹⁷ *Ibid.*, 76.

¹⁸ G. VATTIMO, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, Milano 1987, 29.

¹⁹ *Ibid.*, 33.

²⁰ Cf. http://www.progettoculturale.it/progetto_culturale_on_line/cos_e_il_progetto_culturale/00030063_Progetto_culturale_orientato_in_senso_cristiano_Una_prima_proposta_di_lavoro.html (25.10.2023).

le debolezze e i peccati di tanti suoi figli, essa ha sempre cercato l'uomo e l'umano dovunque. Scoprendolo, lo ha esaltato, reinterpretandolo nell'ottica dei *semina Verbi*. Qualsiasi valutazione positiva degli "elementi buoni" della postmodernità contemporanea, allora, non deve inibire la coscienza critica del credente circa le tendenze di fondo di questa cultura "debole", quelle che risultano vincenti e, dal punto di vista cattolico, culturalmente equivoche.²¹

Decisivo per il futuro sarà allora *l'impegno della teologia pubblica per una cultura dell'incontro e per il dialogo tra le culture*. Il *Proemio* di *Veritatis gaudium* offre chiare indicazioni in merito:

Un secondo criterio ispiratore, intimamente coerente con il precedente e da esso conseguente, è quello del dialogo a tutto campo: non come mero atteggiamento tattico, ma come esigenza intrinseca per fare esperienza comunitaria della gioia della verità e per approfondirne il significato e le implicazioni pratiche. Ciò che il Vangelo e la dottrina della Chiesa sono chiamati oggi a promuovere, in generosa e aperta sinergia con tutte le istanze positive che fermentano la crescita della coscienza umana universale, è un'autentica cultura dell'incontro, una cultura anzi, possiamo ben dire, dell'incontro tra tutte le autentiche e vitali culture, grazie al reciproco scambio dei propri rispettivi doni nello spazio di luce dischiuso dall'amore di Dio per tutte le sue creature (VG 4b).

Poco sopra aveva prima affermato:

È giunto ora il momento in cui questo ricco patrimonio di approfondimenti e di indirizzi, verificato e arricchito per così dire «sul campo» dal perseverante impegno di mediazione culturale e sociale del Vangelo messo in atto dal popolo di Dio nei diversi ambiti continentali e in dialogo con le diverse culture, confluisca nell'imprimere agli studi ecclesiastici quel rinnovamento sapiente e coraggioso che è richiesto dalla trasformazione missionaria di una Chiesa «in uscita» (VG 3).

²¹ Se queste riflessioni hanno un minimo di pertinenza, un «progetto culturale» cattolico dovrebbe attivare un processo che aiuti gli uomini al superamento degli aspetti centrali della condizione postmoderna, nella misura in cui essi, sul piano religioso, consentano più un neopaganesimo sincretistico che un cristianesimo cattolico (Cf. SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE, *Fede, Libertà, intelligenza. Forum del progetto culturale*, Piemme, Casale Monferrato [AL] 1998; Id., *La ragione e le scienze e il futuro delle civiltà. VIII Forum del Progetto culturale*, EDB, Bologna 2008).

4. La «teologia sapienziale» di cui abbiamo pubblicamente bisogno

Si tratterebbe, allora, dell'opera comune di «ripensare il pensiero», come ho avuto modo di scrivere in una *Lettera-saggio* inviata a papa Francesco, interpretando la sua teologia popolare, allo specchio della quale si stanno rivedendo i nuovi *Statuti* della «Pontificia Accademia di Teologia». Il titolo della *Lettera* è oltremodo significativo, per comprendere le vie da battere allo scopo di ottenere un riconoscimento del carattere pubblico della teologia: *Oltre le fratture moderne di Vangelo e vita, verità e storia, fede e cultura, libertà e legami, giustizia e affetti*. Superare la separazione moderna di tutti questi aspetti è decisivo per la teologia pubblica e il suo esercizio a servizio dell'evangelizzazione e del dibattito culturale, oltre ogni catastrofismo e dentro un giudizio sereno che sa valorizzare i grandi traguardi raggiunti dalla scienza e dalla ragione moderna.²² Infatti:

La fede cristiana è senz'altro mistica, fondata sulla presenza dello Spirito Santo nel cuore del credente. Tuttavia – poiché nasce dall'evento dell'incarnazione del Verbo, Gesù di Nazareth, persona storica vissuta duemila anni orsono, come maestro in Galilea e profeta di un nuovo volto di Dio, solo e sempre amore –, è *invivibile senza rischiare con l'amore la «carne sofferente» degli esseri umani*. Il Figlio di Dio ha assunto «questa carne», per riscattarla da ogni oppressione interiore ed esteriore, liberandola dalle smaniose e disumanizzanti voglie del potere e del dominio attraverso la violenza. La salva, peraltro, anche dal narcisismo disumanizzante dell'autorealizzazione di sé, in faccia alla sofferenza degli altri (ciò che normalmente si chiama «egoismo» o esaltazione del proprio io-ego o, ancora meglio, «egotismo», con l'aggravante della prevalenza attenzionale al «me dell'io»).

Da questo versante, il magistero di papa Francesco e non solo le Encicliche o le Esortazioni apostoliche o le Lettere apostoliche, ma in particolare le omelie e le meditazioni all'*Angelus*: le cosiddette catechesi del mercoledì, «sono *un esempio di teologia popolare, nella quale viene praticata un'«ermeneutica teologica della carne»* per dare valore corporeo

²² A. STAGLIANO, *Oltre le fratture moderne di Vangelo e vita, verità e storia, fede e cultura, libertà e legami, giustizia e affetti. Lettera a papa Francesco sulla nuova missione della Pontificia Accademia di Teologia allo specchio della sua «teologia popolare»*, in Id., *Ripensare il pensiero*, 48-70.

alla dottrina cristiana, rischiosamente astratta e tendenzialmente gnostica». ²³

Nella *Prefazione a Ripensare il pensiero* – «Una teologia che sa di carne e di popolo» –, papa Francesco afferma perentoriamente:

Abbiamo bisogno di recuperare la via di una teologia incarnata, che non nasce da idee astratte concepite a tavolino, ma sgorga dai travagli della storia concreta, dalla vita dei popoli, dai simboli delle culture, dalle domande nascoste e dal grido che si leva dalla carne sofferente dei poveri. Una teologia generata da Dio, che porta annunci di liberazione al mondo; una teologia che da scienza della fede diventa *sapienza spirituale*, per accompagnare le donne e gli uomini del nostro tempo alla scoperta della sorprendente novità del Vangelo; una teologia che da «sapere accademico» diventa «sapore del cuore», per suscitare divine inquietudini e incoraggiare il desiderio umano ad affacciarsi ai bordi del mistero di Dio. Questo ci serve: una teologia che non si affanna a «prendere le misure» del mistero di Dio, ma si lascia sorprendere dal suo amore senza misura, avventurandosi con entusiasmo nel rischio dell'evangelizzazione e nel servizio al popolo santo di Dio: «Perché si ravvivi il cuore di chi cerca il Signore» (Sal 68,33).

E ancora:

Per usare un'immagine: una teologia *che guarda verso l'alto*, in ascolto della Parola; una teologia *che fissa lo sguardo verso il centro* propulsore della vita cristiana, che è Gesù; una teologia *che guarda in basso*, che si abbassa come il Maestro per lavare i piedi al mondo, per discernere nella storia i germi del Regno di Dio e per accompagnare le inquiete domande dell'umanità.

Quello di Francesco è senza equivoci un magistero di pace: è la pace che il Vangelo porta in Gesù, non semplicemente la pace che nomina la non belligeranza strategica della politica e della diplomazia. Non c'è, infatti, pace senza giustizia. E non c'è giustizia senza dissolvere le «strutture di peccato» ²⁴ dovute al programmato immiserimento di popolazioni,

²³ *Ibid.*, 51-52.

²⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987), nn. 36-40.

nella devastazione dell'*habitat* della nostra «casa comune»,²⁵ attraverso le ferree logiche dell'*homo homini lupus* di una folle competitività, distruttiva dell'«amicizia sociale» e della «fraternità universale».²⁶

Il Papa è *Servus servorum Dei* («servo dei servi di Dio») perché porta sulle spalle la *sollicitudo omnium Ecclesiarum*: egli è al servizio di tutti nell'annuncio del Vangelo. Come l'apostolo Pietro, conferma nella fede cristiana i fratelli attestando per l'oggi «cosa è fede e cosa non lo è». Esiste, infatti, una tentazione persistente nell'esercizio della fede, un'imbarazzante condizione del cattolicesimo odierno (convenzionale): quella di praticare una fede come adesione alla dottrina da credere (per altro poco conosciuta, per le note fatiche nel trasmetterla attraverso il catechismo) senza vivere quelle conseguenze esistenziali e storico-pratiche (dunque socio-politiche) che il cristianesimo comporta. È una «eresia pratica» che riguarda l'incarnazione.

L'insistenza di papa Francesco sulla vita cristiana operosa nella carità è un modo singolare con il quale egli esercita il ministero petrino, per arginare le «eresie pratiche» di tanto cattolicesimo dottrinalistico.²⁷ Una canzone scritta per interpretare il suo servizio pastorale lo dice bene: «Questo Papa è un papà unico perché sa bene che se è carne d'amore una dottrina è una dottrina vera».²⁸ Emmanuel Mounier gli darebbe ragione con la sua famosa convinzione: «Occorre soffrire perché la verità non si cristallizzi in dottrina, ma nasca sempre dalla carne». *A una fede vissuta come carità operosa corrisponde una teologia sapienziale che cerca «la verità nella carità» e aiuta la fede a vivere «la carità nella verità»*. In cosa consiste, infatti, la sapienza cristiana? Ecco la risposta autorevole del Rosmini:

²⁵ Cf. FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) e anche ID., Esortazione apostolica *Laudate Deum* (4 ottobre 2023).

²⁶ Cf. FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020).

²⁷ Le «eresie pratiche» si distinguono da quelle formali, perché sono per lo più inconsapevoli e materiali, involontarie, anche «inconscie», che però indeboliscono l'identità cristiana e la sua testimonianza pubblica nel mondo culturalmente plurale (cf. J.I. GONZÁLES FAUS, *Eresie attuali del cattolicesimo*, EDB, Bologna 2019).

²⁸ Cf. COMUNITÀ DELLE BEATITUDINI, *Questo Papa è un papà unico*, canale Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=ZXwQVT7Tfxw> (25.10.2023). In questa linea va il rinnovamento degli *Statuti* della «Pontificia Accademia di Teologia». Cf. A. STAGLIANÒ, Editorialis. *La nuova mission della «Pontificia Accademia di Teologia» allo specchio della «teologia popolare» di papa Francesco*, in «Path» 22 (1/2023) 3-19.

Sono dunque due le parole in cui si compendia la scuola di Dio, reso maestro degli uomini, Verità e Carità; e queste due parole significano cose diverse, ma ciascuna di essere comprende l'altra: in ciascuna è il tutto; ma nella verità è la carità come un'altra, e nella carità è la verità come un'altra; se ciascuna non avesse seco l'altra, non sarebbe più dessa.²⁹

Così la teologia è sapienziale perché comunica "in sapienza", giustifica criticamente la necessità di annunciare il Vangelo "in sapienza", nella forma della testimonianza che diventa *parola eloquente a tutti*. Perciò, per la rilevanza pubblica della teologia, sarà necessario intraprendere l'opera di divulgazione delle scoperte della teologia scientifica, perché si traducano in sapienza di vita. È chiaro che tutto questo implica una *dislocazione della teologia dalle «torri d'avorio»* delle istituzioni accademiche a una sua *immersione massiva tra la gente* (non solo tra i credenti o nelle parrocchie). Bisognerà recuperare la dimensione sapienziale che la teologia ha sempre avuto e ha mantenuto anche "dopo" la sua costituzione come scienza con san Tommaso D'Aquino, grazie all'introduzione in Occidente delle logiche e delle metafisiche di Aristotele. E si potrebbe prendere a modello san Tommaso per quel suo audace tentativo di divulgazione teologica che fu la *Summa*, vero esercizio di «carità intellettuale», come dichiara nel *Prologo*. Se gli scritti dei teologi, si dilungano spesso in «questioni, articoli e argomenti inutili», generando «negli animi degli uditori fastidio e confusione», i novizi della disciplina teologica sono disorientati e non appassionati a questa scienza. Perciò, non senza l'aiuto di Thio, si impone di «esporre la dottrina sacra con la maggiore brevità e chiarezza consentita da tale materia». Lo sforzo è quello di adattamento possibile alle capacità di chi inizia:

Il dottore della verità cattolica deve istruire non solo gli iniziati, ma anche i principianti (*etiam incipientes erudire*), secondo il detto dell'Apostolo in *1Cor: come a bambini in Cristo vi ho dato da bere del latte, non del cibo solido*; perciò l'intento che ci proponiamo in quest'opera è di

²⁹ ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, 181. E ancora: «E la verità e la carità in questo sublime significato si rendono reciprocamente testimonianza, perché l'una è nell'altra e niuna delle due fuori dell'altra si trova. Laonde chi ha questa verità ha con essa la carità che l'adempie, e chi ha questa carità ha la verità adempita. E come non si dà questa verità alla persona umana, senza l'adempimento delle opere, così, senza tale adempimento, non si dà la carità [...] Nella verità dunque è la carità, che l'adempie; [...] nella carità poi è la verità adempita» (*ibid.*, 180-181).

esporre quanto concerne la religione cristiana nel modo confacente alla formazione dei principianti.

Il grande teologo (uno che è consapevole della bellezza dei risultati della ricerca scientifica) non smette di essere uno scienziato («dotto- re della verità») quando si impegna nella “divulgazione”, o meglio, nella condivisione delle scoperte.³⁰ Lo si vede oggi tra i fisici delle particelle elementari: l’urgenza della “comunicazione” degli sviluppi della meccanica quantistica, da cui vengono *input* per ripensare la realtà che osserviamo in termini nuovi e persino il pensiero stesso, dato che lo sguardo scientifico reinventa l’immagine del mondo e delle cose.³¹

D’altra parte, nell’ottava specializzazione funzionale de *Il metodo in teologia* di Bernard Lonergan si legge che senza la *comunicazione* (ap- punto l’ottava), il lavoro pur sublime delle altre sette specializzazioni della teologia serve a poco, al limite a nulla.³² *Questa certezza interroga la*

³⁰ Cf. A. STAGLIANÒ, *L’Entenglement di scienza e sapienza nella teologia di Rosmini e di Tommaso d’Aquino*, in «Rivista Rosminiana» 97 (1/2023) 5-29.

³¹ Ci si può riferire all’opera di divulgazione sistematica di E. BONCINELLI - A. EREDITATO, *Il cosmo della mente. Breve storia di come l’uomo ha creato l’Universo*, Il Saggiatore, Milano 2018; A. EREDITATO, *Guida turistica per esploratori dello spazio*, Il Saggiatore, Milano 2019; E. BONCINELLI - A. EREDITATO, *L’infinito gioco della scienza. Come il pensiero scientifico può cambiare il mondo*, Il Saggiatore, Milano 2020; IID., *Tutto si trasforma. Breve storia dell’energia dal Big Bang al nucleare, dalle particelle elementari alla vita*, Il Saggiatore, Milano 2022. Immagino che non abbiano pubblicato nel 2021 a causa della pandemia.

³² Lonergan concepisce la teologia come una «riflessione sulla religione». L’applicazione del metodo trascendentale, scoperto in *Insight* (cf. B. LONERGAN, *Insight. Uno studio del comprendere umano*, Città Nuova, Roma 2007), alla teologia, permette di distinguere otto specializzazioni funzionali: 1. *La ricerca* (osserva e raccoglie i dati pertinenti); 2. *L’interpretazione* (assicura il significato dei dati); 3. *La storia* (scopre i significati incarnati in movimenti e azioni); 4. *La dialettica* (indaga le conclusioni in conflitto dei ricercatori, degli interpreti e degli storici); 5. *La fondazione* (oggettiva l’orizzonte conseguito dalla conversione intellettuale, morale e religiosa); 6. *La dottrina* (sceglie tra le alternative presentate dalla dialettica); 7. *La sistematica* (cerca il chiarimento definitivo del significato della dottrine) e, infine, l’ottava specializzazione, ovvero *La comunicazione*. Della comunicazione è chiarito fin dall’inizio: «Si tratta di un compito importante, perché è a questo stadio finale che la riflessione teologica porta i suoi frutti. Naturalmente senza i primi sette stadi non ci sono frutti da recare. Ma senza quest’ultimo stadio i primi sette sono invano, dal momento che non arrivano a maturazione». Distinguendo poi tra teologo e metodologo («il cui compito è quello di indicare quali sono i vari compiti dei teologi e come ciascuno presuppone o completa gli altri», è detto chiaramente: «Tocca ai teologi mettere in esecuzione le prime sette specializzazioni e non meno l’ottava» (B. LONERGAN, *Il Metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, 373).

teologia accademica a non vanificare le proprie fatiche e impegnarsi di più e più decisamente in un'attività di "divulgazione" che davvero mostri il suo indirizzo pastorale e il suo crisma sapienziale. La teologia non si elabora e non si deve studiare "per fare qualcosa" (il prete, l'insegnante di religione) o per abilitarsi a occupare una posizione nell'istituzione (tutte cose doverose che possano sperabilmente accadere). L'elaborazione teologica va riportata al suo nucleo incandescente, cioè la *maturazione di una fede adulta* nel popolo santo di Thio.³³

5. Pop-Theology per tutti con «i cenacoli teologici»: dall'esilio nel cuore stesso della vita della gente

La riforma doverosa che ha portato, attraverso il Processo di Bologna, a rigorizzare la formazione teologica accademica degli «Istituti Superiori di Scienze Religiose» per il riconoscimento dei titoli dallo Stato italiano, ha avuto anche come contraccolpo la chiusura degli «Istituti di Scienze Religiose» e delle «Scuole di teologia» di base, impegnate nell'acculturazione teologica del popolo di Dio, con una teologia "popolare" sufficientemente "critica" e però adeguatamente divulgativa. Erano strumenti non solo di acculturazione della dottrina, ma soprattutto di stimolo a "pensare" la fede, quale elemento costitutivo per vivere la fede in modo adulto. Ai tempi del «Progetto culturale» si citava un passaggio dei vescovi italiani che invitavano a una «fede adulta anche perché pensata», nella linea agostiniana di *fides nisi cogitatur nulla est* («la fede che non si pensa è nulla»). La schizofrenica separazione tra teoria e prassi, tra ideale e reale, tra soggetto e oggetto ha portato a concepire la fede e il vissuto della fede senza ricerca (anche intellettuale) e ha comportato la concezione della teologia in senso "tecnico strumentale" (scolastico) come un lusso per pochi. Se il popolo di Dio non è teologicamente preparato al "teologare" (piuttosto che alla teologia, *absit iniuria verbis*) non ha nemmeno senso che l'editoria sforni libri meno tecnici e più bignamizzati. Il problema è, infatti, riferito all'ineducazione del lettore, che non ha nessun interesse di leggere per crescere nella fede, anche perché il credere

³³ Cf. A. STAGLIANÒ, *Per un annuncio generativo. Appunti per ripensare la trasmissione della fede in società secolarizzate*, in «Orientamenti pastorali» 71 (3/2023) 73-83; ID., *Vangelo e comunicazione. Radicare la fede nel terzo millennio*, EDB, Bologna 2002.

viene progressivamente e ateologicamente ridotto e ricondotto alle forme religiose dell'appartenenza ecclesiastica (su cui la pastorale è concentrata) e non alla conoscenza critica del Thio di Gesù Cristo: e, infatti, il cattolico medio va avanti a credere inconsapevolmente e acriticamente – dopo duemila anni di cristianesimo – che Thio può colpirlo con dolori (malattie anche mortali) perché ha peccato o è cattivo, mentre il cattolico *doc* (quello che la teologia ritiene di averla studiata) crede la stessa cosa nonostante la sua acculturazione teologica e magari affibbia dell'eretico al Papa se la sua dottrina del Thio misericordioso non coincide con il linguaggio della dottrina del “Dio giustiziere” fatto passare per il Thio giusto.

Urge ritornare a pensare: «Ritorniamo a pensare», chiedeva un grande pastore Mons. Cataldo Naro, arcivescovo di Monreale, morto prematuramente:

Bisogna tornare o, se è il caso, cominciare a pensare. Non più una conduzione pastorale per slogan, non più uno stanco e disincantato gestire il presente, una sorta di navigazione a vista, ma un guardare la realtà, un comprenderla con amore e passione, uno studiarla con intelligenza e fatica, un ardimentoso proiettarsi in avanti, per rimanere fedeli al mandato del Signore, per continuare a dire il Vangelo agli uomini del nostro tempo e del nostro luogo.³⁴

Ritorniamo a dialogare teologicamente, restando aperti a comprendere sempre più e sempre meglio.

Sarebbe il caso di *costruire*, nelle parrocchie anzitutto, *cenacoli teologici*, non per fare teorie, ma per vivere meglio il cristianesimo. Se la fede cattolica è *fides ex auditu* (viene dall'ascolto della parola di Dio sempre incarnata in tutti i tempi) ed è *fides quaerens intellectum (caritatis)* secondo sant'Anselmo), allora è *fede che cerca l'intelligenza del proprio sapere di Dio, del mondo e della relazione umana*. Questi *cenacoli teologici* avranno

³⁴ C. NARO, *Torniamo a pensare. Riflessioni sul Progetto Culturale*, Sciascia, Roma 2007, 108; ID., *Sul crinale del mondo moderno. Scritti brevi su cristianesimo e politica*, Sciascia, Roma 2011; cf. pure A. STAGLIANÒ, *Apologia dell'idea. Ritornare a pensare per ricominciare a credere e credere veramente per pensare nella verità*, Edizioni Santocono, Rosolini (SR) 2019. Molto illuminante, anche per le sue ricadute pastorali è J.L. MARION, *Credere per vedere. Riflessioni sulla razionalità della rivelazione e l'irrazionalità di alcuni credenti*, Lindau, Torino 2021.

il “gusto del pane” del pensiero della fede e, da questo versante, produrranno maggiore consapevolezza del sapere cristiano, come sapore di vita. Ritornando a “pensare” la fede si apriranno nuovi orizzonti per il vissuto della fede testimoniale. A partire dalla fede “adulta” anche perché pensata, ci si impegnerà nel compito comune di camminare insieme con tutti gli uomini di buona volontà per “ripensare il pensiero e il pensare”, perché probabilmente la “grammatica e la logica”, a cui abbiamo costretto il pensare e il pensiero, impedisce di manifestare (rivelare) l’infinita potenza dei significati delle parole. Di tutte le parole e dei loro significati, soprattutto di quei significati attraverso i quali Gesù di Nazareth ha già salvato il mondo, una volta per tutte.

*Attraverso i “cenacoli teologici” si potrebbe realizzare un progetto pastorale a rilevanza culturale che vede la teologia (popolare) protagonista, nell’attivare processi educativi allo scopo di nutrire la “consapevolezza” della fede. Poiché – nella linea della *traditio catholica* – «la fede che non si pensa è nulla» urge che l’intelligenza della fede ponga anzitutto la fede davanti a se stessa: la ragione teologica (disponibile a tutti) potrà aiutare la maturazione di una fede adulta anche perché “pensata”, perché *mostrerà criticamente, cioè sapienzialmente, che è impossibile una fede cristiana senza il legame (logos) con la carità, l’amore*. La teologia popolare, pertanto, dovrebbe dischiudere un forte “campo gravitazionale” che porti il credente a “leggere dentro” la propria fede e a pensarla come necessariamente e indissolubilmente legata alla carità: l’identità della fede cristiana è infatti *fides quae per charitatem operatur*. Se è fede è “separata” dal vissuto testimoniale della carità (in tutte le sue forme – reale, ideale, morale –, per dirla con Rosmini) regredisce allo stato di magia e superstizione: è la condizione degenerata a creduloneria, profetizzata già da *Fides et ratio* per la fede che ha rinunciato a pensare.*

È chiaro che il progetto pastorale a rilevanza culturale necessita di *collegarsi con le ricerche scientifiche della teologia accademica* che potrebbe puntare (in collegamento diretto con le esigenze di una teologia popolare) a chiarire filosoficamente e scientificamente l’apertura del “pensare” a nuove modalità di conoscere e sapere, *diverse* (benché non separate) da quelle logico-concettuali o deduttivo-teoretiche, mostrando vie e linguaggi “corporei” del pensare, del sapere e del conoscere, come anche del “rivelare”, così attingendo soprattutto al *logos* degli affetti, del corpo,

del sentimento e dell'immaginazione. La teologia accademica, dunque, sarebbe chiamata (è una vocazione) a “dislocarsi” in qualche modo dai luoghi istituzionali e dovrebbe acquisire “forme comunicative” per collocarsi e allocarsi tra la gente comune, nei luoghi dove il popolo vive e sperimenta/cerca il senso dell'esistenza, si nutre della speranza di un futuro felice, degno dell'uomo. Così facendo, l'istituzione scientifica realizzerebbe un «progetto culturale a valenza pastorale». È precisamente la finalità cui la *Pop-Theology* si dirige per aiutare l'azione evangelizzatrice della Chiesa cattolica in un mondo diventato “schiumoso” dove l'unica cosa da condividere è la solitudine.

«Condividere la solitudine» è un ossimoro *tremendum et fascinans* di questo nuovo “dove” degli umani, descritta con l'immagine della “schiuma gelatinosa”, nella quale diventa criminale e violento costruire un minimo di *Weltanschauung*. Oggi, infatti, «da ciascun punto della schiuma si hanno solo visioni regionali nel limitrofo, ma non si dispone di una visione di insieme. Non esiste un'uscita verso il tutto».³⁵ Se il limitrofo attrae tutta l'attenzione, la esaurisce, l'uomo resta orfano della propria interiorità.

L'idea del *Manifesto* in 10 punti della *Pop-Theology* – intesa come «carità intellettuale a servizio della gioia del Vangelo» e, dunque, teologia popolare – è ben espressa dentro il seguente indirizzo progettuale:

Se la teologia vuole eseguire il suo compito, dovrà parlare oltre l'ambito concettuale dell'accademia e cercare un nuovo linguaggio comunicativo, che includa una conoscenza della fede più incarnata e connessa/corrispondente alle modalità culturali con cui il popolo scopre e vive il senso della propria vita. Cosa accadrebbe alla teologia accademica se decidesse finalmente di parlare all'intelligenza emotiva della gente comune, di tutti i giovani? Integreterebbe, nell'esercizio della sua razionalità, l'immaginazione e, attraverso di essa, la poesia e la letteratura (in ogni forma, anche in quella delle canzoni *pop*), acquisendo nel suo linguaggio nuovi

³⁵ P. SLOTERDIJK, *Sfere III. Schiume*, Cortina, Milano 2015, 53. L'annuncio della morte di Dio di F. Nietzsche ha travolto anche l'uomo, la cui vita è un permanente cadere da tutte le parti, avendo ormai perduto ogni bussola per orientarsi e non essendoci più né destra né sinistra, né alto né basso, perché il sole è stato oscurato (cf. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1977, § 125). Il vecchio adagio agostiniano: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat Veritas*, non ha più alcun senso e «il crepuscolo degli dèi porta con sé il crepuscolo dei mortali. Il destino comune a tutto ciò che è invisibile è quello di diventare irrilevante» (*ibid.*, 435).

registri linguistici, estetici e artistici. Così aiuterebbe la nuova evangelizzazione a produrre nuove immaginazioni cristiane del mondo e di Dio, dando vita a una nuova «teologia dell'immaginazione» – una vera *Pop-Theology* –, con l'allargare lo spazio sapienziale di esercizio della ragione e spingerla «oltre», «sempre a venire», comunicando soprattutto ai giovani con «questo nuovo linguaggio» la bellezza del Dio cristiano, solo e sempre amore.³⁶

Con questa impostazione – qui solo in grande linee evocate – *la teologia come sapienza e come scienza* saprà pastoralmente declinarsi quale «ministero ecclesiale», nelle prospettive dell'*Evangelii gaudium* a servizio dell'evangelizzazione e dell'annuncio della gioia del Vangelo.

³⁶ Cf. A. STAGLIANÒ, *Pop-Theology 5. Dibattito pubblico e inculturazione della fede*, Edizioni Santocono, Rosolini (SR) 2021; ID., *Pop-Theology 6. Teologia tra la gente per un cattolicesimo davvero cristiano*, Edizioni Santocono, Rosolini (SR) 2021; ID., *Pop-Theology 10. A servizio della cultura della pace, la «nostra» fede cattolica*, Edizioni Santocono, Rosolini (SR) 2022. Cf. T. RADCLIFFE, *Accendere l'immaginazione. Essere vivi per Dio*, EMI, Verona 2021; c'è tutta una vera e propria *scuola teologica* che si è costituita sull'insegnamento di Michael P. Ghallagher (cf. M.P. GHALLAGHER, *La poesia umana della fede*, Paoline, Milano 2004; ID., *Mappe della fede. Dieci grandi esploratori cristiani*, Vita e Pensiero, Milano 2011), donando ispirazione a un percorso teologico nuovo in crescita, la *Pop-Theology*, al servizio della predicazione cristiana. Mentre chiudo la scrittura dell'articolo ricevo una mail: «Ora sarei felice di farle avere un mio libro, che mi pare s'isciva nel suo felice progetto di «teologia pop». Lo è davvero. Cf. A. DI GRADO, *Il vangelo secondo Totò*, Claudiana, Torino 2023.

Cos'è la Pop-Theology?

Un **MANIFESTO** in 10 punti (La carità intellettuale a servizio della gioia del Vangelo)

Se la teologia vuole eseguire il suo compito, dovrà parlare oltre l'ambito concettuale dell'accademia e cercare un nuovo linguaggio comunicativo, che includa una conoscenza della fede più incarnata e connessa/corrispondente alle modalità culturali con cui il popolo scopre e vive il senso della propria vita. Cosa accadrebbe alla teologia accademica se decidesse finalmente di parlare all'intelligenza emotiva della gente comune, di tutti i giovani? Integreterebbe, nell'esercizio della sua razionalità, l'immaginazione e, attraverso di essa, la poesia e la letteratura (in ogni forma, anche in quella delle canzoni pop), acquisendo nel suo linguaggio nuovi registri linguistici, estetici e artistici. Così aiuterebbe la nuova evangelizzazione a produrre nuove immaginazioni cristiane del mondo e di Dio, dando vita a una nuova "teologia dell'immaginazione" – una vera Pop-Theology –, con l'allargare lo spazio sapienziale di esercizio della ragione e spingerla "oltre", "sempre a venire", comunicando soprattutto ai giovani con "questo nuovo linguaggio" la bellezza del Dio cristiano, solo e sempre amore.

Noto, 12 dicembre 2020

Solennità di Nostra Signora di Guadalupe

+ Antonio Stagliano
Vescovo di Noto

Un primo approccio alla mappa dei suoi possibili significati

- 1** POP-THEOLOGY è "carità intellettuale" (A. Rosmini): l'impegno etico di traslocare le scoperte della scienza teologica in parole sensate che giungano al cuore stesso del senso comune, dunque a tutti.
- 2** POP-THEOLOGY si sviluppa con l'immaginazione della ragione, perciò scava nei linguaggi dell'arte per raggiungere l'obiettivo popolare di comunicare l'intelligenza della fede cristiana a chiunque.
- 3** POP-THEOLOGY è una scelta di campo (la cultura popolare) e anche una opzione preferenziale del proprio interlocutore (la gente comune); da qui il suo inalienabile carattere pop=popolare.
- 4** POP-THEOLOGY occupa lo spazio dell'ottava specializzazione funzionale del metodo trascendentale di Bernard Lonergan, la comunicazione: è lo spazio senza il quale tutto il lavoro dei teologi di professione è praticamente inutile.
- 5** POP-THEOLOGY non è tanto citare la canzonetta del cantante, ma piuttosto, rispondere criticamente a interrogativi che interpellano il vissuto popolare della fede cristiana.
- 6** POP-THEOLOGY è osare sulla via del paradosso, per educare alla riflessività critica ogni credente, con una divulgazione non negligente delle verità della fede, oltre gli equivoci su Dio della pratica credente ordinaria.
- 7** POP-THEOLOGY è ermeneutica dell'ovvio cristiano: mostra l'incompatibilità del cristianesimo con le ovvietà con le quali spesso è mascherato.
- 8** POP-THEOLOGY è esercizio dell'intelligenza critica dello sguardo controintuitivo nel vissuto cristiano: mostra che nei riti praticati, nelle apparenze religiose e persino nelle idee su Dio, non è tutto oro quello che luccica.
- 9** POP-THEOLOGY è cura della "bellezza difficile" del Vangelo, oltre e contro le tante forme di estetizzazione del vissuto cristiano che anestetizzano il corpo ecclesiale, spegnendo la vitalità e l'ardore missionario.
- 10** POP-THEOLOGY si autopropone come vera teologia attenta alle "parole altre del diversamente credente o del non credente" nella profonda convinzione che ogni uomo è, nella sua umanità, come una grammatica di una possibile autocomunicazione di Dio (K. Rahner)

DALLA CONTRO-STORIA DEI CRISTIANI DUALISTI AL RISCATTO DELLA STORIA UMANA (SECOLI I-II) TRA SUGGERZIONI E REAZIONI AL PLATONISMO¹

EMANUELA PRINZIVALLI

PATH 22 (2023) 529-549

*Per Marina Battaglini.
Da dov'è, lei sa perché*

1. Premessa

Per chi si interessa in generale di storia del cristianesimo – non solo delle dottrine cristiane – dire che il II secolo è stato fondamentale è un truismo. Anche qualora si vogliano scorgere stadi di incubazione precedenti per alcuni fenomeni che vi si produssero, il secondo fu il secolo in cui si manifestò, già nella prima metà, la competizione tra cristiani, monoteisti – diremmo noi – e dualisti,² e, sempre nella reciproca competi-

¹ Il testo qui pubblicato riproduce la *Lectio magistralis* tenuta, su invito del Presidente S.E. Mons. Antonio Staglianò, del Prelato Segretario, prof. Riccardo Ferri, e del Preside del Pontificio Istituto Patristico Augustinianum, padre Giuseppe Caruso, presso il medesimo Istituto, il 16 febbraio 2023, in occasione della mia nomina a membro ordinario della *Pontificia Academia Theologica*. Ho aggiunto un corredo essenziale di note, che intendono essere un ausilio introduttivo alle problematiche cui si accenna nel testo.

² Per cristiani dualisti si intendono sia i vari gruppi gnostici sia Marcione e i suoi seguaci, che non vanno schiacciati sulla figura di Marcione. La bibliografia su entrambi i fenomeni è sterminata, come puntualmente rende conto il repertorio bibliografico della rivista «Adamantius». Per una rapida sintesi storiografica cf. G. FILORAMO, *Gnosticismo*, in A. MELLONI (ed.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, vol. II, Il Mulino, Bologna 2010, 952-964, che dà conto delle recenti tendenze a decostruire il concetto di gnosticismo e il fenomeno. Per una più recente ricognizione storiografica sul valentinismo, corrente principale dello gnosticismo cf. F. BERMEJO - F. BERNO, *Los Valentinianos. Un ensayo de status quaestionis*, in G. CANO GÓMEZ - C. SANVITO - A. SÁEZ GUTIÉRREZ (edd.),

zione, il progressivo strutturarsi dell'organizzazione ecclesiale.³ Tali contrasti interni indussero ad affrontare il problema della validazione delle tradizioni su Gesù e portarono alla formazione della categoria di eresia,⁴ e, ancora in relazione a tali contrasti, si avviò il processo di selezione di testi cristiani dotati di autorità da parte dei vari gruppi di cristiani, che l'esplosione del revival profetico del montanismo,⁵ nella seconda metà del II secolo, con la connessa idea di una rivelazione sempre aperta e pro-

Filiación VII, Trotta, Madrid 2018, 133-174. Per una rivalutazione della informazione eresiologica: G. CHIAPPARINI, *Valentino gnostico e platonico. Il valentinianesimo della «grande notizia» di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*, Vita e Pensiero, Milano 2012. Per una ricognizione con ottimo commento dei testi principali trasmessi dagli eresiologi: M. SIMONETTI (ed.), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Fondazione Valla - Mondadori, Milano 1993. Per informazione sui testi di Nag Hammadi: N. DENZEY LEWIS, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, Carocci, Roma, 2014. Su Marcione è imprescindibile A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960 (or. 1921), ora anche in una buona edizione francese: A. VON HARNACK, *L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*. Traduit par B. LAURET et suivi de contributions de B. LAURET, G. MONNOT et E. POULAT, avec un essai de M. TARDIEU, *Marcion depuis Harnack*, Cerf, Paris 2003 (or. 1924). Negli ultimi due decenni si è riaperto il dibattito su Marcione, soprattutto in connessione al problema dell'individuazione del Vangelo da lui usato. Si veda su tutta la problematica: C. GIANOTTO - A. NICOLOTTI (edd.), *Il Vangelo di Marcione*, Einaudi, Torino 2019. Per una ricognizione sulle fonti del marcionita Apelle vedi ora G. CERRETI, *Osservazioni sulle fonti sui ΣΥΛΛΟΓΙΣΜΟΙ del marcionita Apelle*, in «Augustinianum» 62 (2/2022) 297-329.

³ Altra questione sulla quale la bibliografia è sterminata. Per una recente ricognizione della problematica: D. RIGHI (ed.), *Vescovo, presbiterio e modelli di leadership*, Morcelliana, Brescia 2023.

⁴ La categoria di eresia è stata ripensata dai tempi di W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, pubblicato nel 1934 (J.C.B. Mohr, Tübingen), non essendo più possibile accedere alla concezione apologetica dell'eresia come distorsione diabolica dell'iniziale unità e verità. Fondamentale il volume di A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II^e-III^e siècles. I: De Justin à Irénée. II: Clément d'Alexandrie et Origène*, Études Augustiniennes, Paris 1985, a sua volta ripensato dalla storiografia successiva. Cf. *la theme section*: E. NORELLI (ed.), *Costruzioni dell'eresia nel cristianesimo antico*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo» 6 (2/2009); M. PESCE, *Esiste l'eresia nel cristianesimo?*, Morcelliana, Brescia 2017 e G. LETTIERI, *L'eresia originaria e le sue alterazioni. I. La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù*, in «B@belonline» 4 (2018) 26-78 e ID., *L'eresia originaria e le sue alterazioni. II. Definizione giovannea e dispositivo dialettico di un'idea cristiana*, in *ibid.* 5 (2019) 339-378.

⁵ Cf. il recente M. DELL'ISOLA, *L'ultima profezia. La crisi montanista nel cristianesimo antico*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2020 e C. TREVETT, *Montanism, Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

gradiente, complicò ulteriormente, alla lunga portando alla formazione di un canone (in realtà di canoni)⁶ di testi sacri cristiani, mentre si accentuava la distanza dall'ebraismo⁷ e ci si apriva al dialogo/confronto/scontro con l'intellettualità pagana.⁸

Noi, guardando tali fenomeni con lo sguardo di chi sa come va a finire la storia, non ci rendiamo pienamente conto del fatto che sia la selezione di testi autorevoli sia il rigetto dell'*homo haereticus* furono atteggiamenti comuni ai vari gruppi cristiani, non solo a quello maggioritario, che ora siamo soliti chiamare della Grande Chiesa. I gruppi cristiani in competizione od ostili l'uno all'altro, i quali rappresentavano un pluralismo di fatto nella comprensione evangelica, agivano secondo una logica comune che tendeva a escludere il pluralismo, ciascuno ritenendo di essere nella verità rivelativa e di tradizione: basta prendere in mano la *Lettera a Flora* dello gnostico Tolomeo per leggersi l'orgogliosa rivendicazione «della tradizione apostolica, che anche noi abbiamo ricevuto per successione».⁹

⁶ B.M. METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, Paideia, Brescia 1997 (or. 1989); G. ARAGIONE - É. JUNOD - E. NORELLI (dir.), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Labor et Fides, Genève 2005; A. SÁEZ, *Canon y Autoridad en los dos primeros siglos*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2014; A. BASTIT - J. VERHEYDEN (éds.), *Irénée de Lyon et le débuts de la bible chrétienne*, Brepols, Turnhout 2017. Sulle liste di libri canonici: E.L. GALLAGHER - J. D. MEADE, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity: Texts and Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2017.

⁷ Per comprendere come si formò il cristianesimo in sistema religioso autonomo e il suo rapporto con il giudaismo si sono succeduti diversi modelli interpretativi, fino a esiti recenti ed estremi che attribuiscono alla svolta costantiniana l'irreversibile divisione tra cristianesimo e giudaismo: D. BOYARIN, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004. Sul carattere decisivo della produzione teologica cristiana per la costituzione di identità separate si veda ora: E. FIANO, *Three Powers in Heaven. The Emergence of Theology and the Parting of the Ways*, Yale University Press, New Haven - London 2023. Per un'informazione generale cf. G.D. COVA - C. NERI - E. NORELLI (edd.), *La Chiesa al posto d'Israele? The Parting of the Ways and/as Supersessionism. La nascita di un'ideologia nella separazione tra cristiani ed ebrei nel II / III secolo*, Morcelliana, Brescia 2021.

⁸ G. RINALDI, *Pagani e cristiani. La storia di un conflitto (secoli 1-IV)*, Carocci, Roma 2020; M. ZAMBON, *Nessun Dio è mai sceso quaggiù. La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Carocci, Roma 2019.

⁹ TOLOMEO, *Ep. ad Floram* 7,9. La *Lettera a Flora* di Tolomeo può essere considerata il primo trattato di ermeneutica cristiana. Questo testo prezioso è conservato da EPIFANIO, *Panarion* 33,3-7, cf. SIMONETTI, *Testi gnostici*, 266-281, spec. 280: cf. G. LETTIERI, *Il giar-*

In tutti questi sommovimenti e sfide, resta il fatto che la convinzione primaria, fontale, da cui origina la storia cristiana non viene mai messa in discussione dalle parti in causa; non si dubita cioè del carattere definitivamente salvifico della figura di Gesù (Ireneo in persona lo conferma: «Gli stessi eretici – dice – confessano il Crocifisso»),¹⁰ anzi fu proprio l'attaccamento a questa fede che indusse molti, rispetto a una serie di problemi esistenziali e teorici emergenti, a mettere in questione altri elementi del contesto religioso giudaico e a porsi la domanda di quale Dio Gesù fosse l'inviato e quale fosse il rapporto del Dio di Gesù con la storia degli uomini.

Il II secolo fu anche il secolo della filosofizzazione del cristianesimo,¹¹ quello in cui determinate categorie di pensiero prese dall'*humus* filosofica ellenistica dell'epoca, una volta riplasmate, fornirono le parole per esprimere contenuti che rispondevano alle problematiche agitate. In questo modo il cristianesimo nascente, già caratterizzato dalla capacità di assumere elementi culturali dal contesto missionario, grazie all'adozione della lingua greca, si forma nell'incontro tra cultura greco-romana e giudaismo, il quale, certo, specie nella diaspora, era a sua volta influenzato dalla cultura greco-romana, ma, soprattutto in Palestina, aveva elaborato elementi caratterizzanti in contrasto con questa, che si riflettevano nelle pratiche e nei testi sacri.

2. «La terra l'ha data ai figli dell'uomo» (Sal 115,16): trasformazioni e persistenza di una speranza

Fatte queste necessarie premesse, intendo qui occuparmi dei protagonisti del primo drammatico confronto tra diverse linee di tradizione, cioè quello dei movimenti cristiani dualisti con gli autori cristiani asiatici,¹²

dino dialettico. Il Fedro nell'Epistola a Flora, in «Adamantius» 27 (2021) 166-202, utile anche per la ricognizione storiografica delle varie posizioni sull'opera di Tolomeo.

¹⁰ IRENEO, *Adversus haereses* V,18,1.

¹¹ Su ciò si veda l'intelligente articolo di A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 21 (1/2004) 59-107.

¹² M. SIMONETTI, *Modelli culturali nella cristianità orientale del II-III secolo*, in L. HOLTZ - J.C. FREDOUILLE - M.H. JULIEN (edd.), *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, vol. I, Études Augustiniennes, Paris 1992, 381-392, rist. in M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 1994, 315-331.

come felicemente li ha denominati Manlio Simonetti,¹³ adoperando la dizione «asiatico» in senso culturale e non strettamente geografico.

Dicevo prima della confluenza nel cristianesimo di due realtà culturali *lato sensu*, il giudaismo e l'ellenismo nel contesto greco-romano. Il giudaismo, così come si configurava nel periodo cosiddetto postesilico, nutriva la profonda convinzione non solo della sua elezione da parte di Dio, ma anche della capacità e della volontà di Dio di padroneggiare tempo e spazio e, dunque, di guidare l'intero corso delle vicende umane a favore del suo popolo; il che non significa affatto che il popolo ne avesse un beneficio immediato, cosa manifestamente contraddetta dalla realtà, ma che in ogni caso l'azione di Dio, anche quando sentita come punitiva, fosse ultimamente volta al bene del popolo sulla terra.¹⁴ Con il termine «terra» abbiamo introdotto il perno della speranza ebraica. Se Dio è nei cieli o al di sopra dei cieli, come ad esempio è celebrato nel Sal 57 o nel Sal 8, o ha nei cieli la sua dimora, come nel Sal 33,13-14 o nel Sal 102,20, nondimeno Dio è il padrone della terra, che egli affida agli uomini. Il Sal 115,16 è chiaro: «I cieli sono i cieli del Signore, ma la terra l'ha data ai figli dell'uomo». Ma attenzione! non siamo in modalità platonica. Se si parla di «cieli» non si intende una realtà intelligibile contrapposta a quella terrena, e anche se qualche elemento del platonismo, direttamente o indirettamente, poteva penetrare in qualche ambiente giudaico, non toccava certo il modo comune di pensare e il complesso della Scrittura accreditata al tempo.¹⁵ Il salmista partecipa della convinzione prevalente in quasi tutti gli strati della Bibbia ebraica che Dio non è Dio dei morti ma dei vivi (cf. Lc 20,38) e dunque i morti non lo lodano (Sal 115,17-18:

¹³ Mi si permetta evocarne il ricordo in questa sede che lo ha visto professare patrologia per oltre quarant'anni. Per una sommaria informazione sulla sua attività scientifica si veda: E. PRINZIVALLI, *Manlio Simonetti (2 maggio 1926 - 1 novembre 2017)*, in «Adamantius» 23 (2017) 6-9. Sono stati da poco pubblicati negli «Atti dei Convegni Lincei, n. 346» gli esiti di un importante Convegno tenuto in memoria del professore in cui la disamina delle principali questioni del cristianesimo antico s'intreccia con la riflessione sulla sua opera: *I primi secoli cristiani: il ruolo della filologia e della storia. In ricordo di Manlio Simonetti (Roma, 21-22 ottobre 2021)*, Bardi Edizioni, Roma 2022.

¹⁴ Un'ottima introduzione è fornita da P. SACCHI, *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI a.C. e I d.C.*, Nuova edizione a cura di L. MAZZINGHI, Claudiana, Roma 2019.

¹⁵ Per una migliore valutazione della corporeità del Dio ebraico e di quello cristiano si veda almeno C.J. MARKSCHIES, *Il corpo di Dio. L'immagine di Dio nell'antichità ebraica, cristiana e pagana*, Paideia, Brescia 2022 (or. 2016).

«Non i morti lodano il Signore né quelli che scendono nel silenzio, ma noi benediciamo il Signore da ora e per sempre»), ma anche quando si fa strada l'idea della risurrezione dei morti¹⁶ e in qualche ambiente l'idea dell'immortalità dell'anima-spirito,¹⁷ la convinzione di fondo, incrollabile e generalizzata, è che Israele vedrà sulla terra l'avvento della giustizia di Dio, dunque una situazione di gioia e benessere.

Si può seguire questo filo conduttore da Ezechiele, il cui immaginario, comprendente l'idea della battaglia finale con i nemici e la restaurazione d'Israele (Ez 40-43), nutre le speculazioni successive, al Tritoisaia che slarga la visione all'universale riconoscimento del Dio d'Israele come Dio di tutti sulla terra liberata dal male. Non si deve pensare che quando il Tritoisaia parla di «cieli nuovi e terra nuova» (Is 65,17) intenda qualcosa di onticamente diverso¹⁸ da questo mondo: si tratta piuttosto della segnalazione della radicale discontinuità della futura felice condizione umana terrena rispetto all'attuale, un mondo in cui tutti vivranno lungamente e non ci saranno lacrime di dolore e di fatica perché Dio ha definitivamente messo la sua dimora, di cui già parlava Ezechiele (37,15-28), in Gerusalemme, un mondo dove si godrà del frutto delle proprie mani e nel quale «i giorni del mio popolo saranno come i giorni dell'albero» (Is 65,22). Questa frase vuol dire, nel contesto, che i giorni degli umani saranno pari a quelli dell'albero che viene piantato; però nella traduzione dei *Settanta* l'albero è identificato come «albero di vita», richiamando la vita in Eden. L'inserimento dell'albero della vita si spiega perché nel frattempo potrebbe essere stato redatto il racconto protologico di Genesi, di cui molti indizi indicano una composizione tardiva.¹⁹ A

¹⁶ Gli unici cenni alla credenza nella risurrezione nella Bibbia ebraica sono nella cosiddetta «apocalisse di Isaia» (Is 24-27), in particolare Is 26,19 e in Dn 12,1-3 cui si aggiunge 2Mac 7,22-23 (nella *Settanta*). Sull'escatologia del giudaismo del Secondo Tempio cf. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, *passim*.

¹⁷ Non si può escludere un influsso della letteratura e delle dottrine greche sulla letteratura enochica: cf. K. COBLENTZ BAUTCH, *A Study of the Geography of 1 Enoch 17-19. «No One Has Seen what I Have Seen»*, Brill, Leiden 2003, 241 ss. Si veda anche in senso più generale: T.F. GLASSON, *Greek Influence in Jewish Eschatology; with Special Reference to the Apocalypses and Pseudepigraphs*, SPCK, London 1961.

¹⁸ *Contra* SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, 367, dove però l'autore aggiunge prudentemente un dubbio parlando di un mondo «forse onticamente diverso da questo».

¹⁹ Secondo G. GARBINI, *Mito e storia nella Bibbia*, Paideia, Brescia 2003, 164-166, la Genesi, nella redazione a noi giunta, risale al II secolo a.C., non prima. A mio parere, questo non impedisce di pensare che in qualche forma il racconto potesse già circolare, ma in

quel punto tutta l'esposizione del Tritoisaia nei *Settanta* assume il carattere di un'allusione alla terra del tempo felice dei progenitori che finalmente viene sperimentata.

Un altro fugace cenno a un albero i cui frutti danno molta vita agli eletti, che sarà dato agli umili, ai giusti, agli eletti che vivranno molta vita, è nel quinto strato (cf. c. 25) del *Libro dei Vigilanti*.²⁰ Si distingue così la situazione spazio-temporale presente, infelice, da una situazione spazio-temporale futura, felice: la distinzione di questi due eoni (cioè mondi intesi come un insieme spazio/temporale) appare come lo schema caratteristico, di solito chiamato «apocalittico»,²¹ dell'escatologia giudaica prossima al tempo di Gesù di Nazaret. Quanto alla spiegazione dell'infelicità dell'attuale eone, intorno all'era volgare si erano ormai sedimentati nel giudaismo gli echi di alcuni testi autorevoli che presentavano due diverse eziologie, andando dunque oltre il consueto ricorso all'infedeltà d'Israele e alla conseguente punizione: nel *Libro dei Vigilanti*, il primo della letteratura enochica, il male dipende dalla primordiale contaminazione cosmica derivante dall'unione indebita degli angeli vigilanti con donne; in Gen 3, invece, la colpa primordiale è addossata agli esseri umani, Adamo ed Eva, a causa della loro disobbedienza, e di questa spiegazione cominciamo a constatare un'esplicita ricezione non prima del II secolo a.C., un secolo che coincide con la più rilevante crisi politica dopo il periodo dell'esilio: ne abbiamo la riscrittura nel *Libro dei Giubilei*, che unisce la tradizione enochica con quella biblica.

ogni caso impressiona e induce a ipotizzare la composizione relativamente recente dei cc. 1-3, contenenti la protologia, il fatto che nel resto della Bibbia ebraica Adamo ed Eva non vengano praticamente mai menzionati, mentre la riflessione su di essi diventa intensa nei testi giudaici tra II e I secolo a.C. e in Paolo.

²⁰ Mi affido ancora alla ricostruzione di SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, 177. Resta aperto il problema se questo passo del *Libro dei Vigilanti* si debba collocare prima o dopo la redazione finale di Gen 1-3, ma, come ho detto sopra, anche se fosse precedente, nulla esclude che attingesse a una previa tradizione sull'albero di vita che arriva anche al redattore di Genesi.

²¹ Per un dibattito aggiornato sul genere apocalittico cf. la *theme section*: E. NORELLI (ed.), *Apocalisse come genere. Un dibattito ancora attuale?*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo» 1 (2020). Imprescindibile il confronto con un grande conoscitore del tema: P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 2015.

Invece nel *Libro dei Sogni*, facente parte della letteratura enochica, si tace il peccato di Adamo a favore del peccato di Caino (v. 4); forse anche Siracide (25,24) e Sapienza (2,23-24) conoscono il racconto di Genesi.

Le due spiegazioni, enochica e genesiaca, profondamente diverse circa le cause del male, attribuito rispettivamente alla sfera ultra-umana o umana, hanno in comune la stessa conclusione: la negatività del presente è uno stravolgimento della felice situazione iniziale, allorché l'uomo fu fatto: è significativo che, rispetto alla situazione attuale, il *Libro dei Giubilei* confermi l'idea dei futuri cieli nuovi e terra nuova di cui parlava il Tritoisaia, precisando ugualmente che Dio discenderà sulla terra (*Giub.* 1,26.29).

Inoltre – e con ciò siamo ormai arrivati all'epoca di Gesù –, il *Libro delle Parabole*, anch'esso facente parte della letteratura enochica, presenta la figura di un mediatore, il Figlio dell'Uomo, messia superumano, cui da un lato è affidato il giudizio di Dio sui potenti della terra, gli oppressori di cui liberarsi e, dall'altro, la consolazione degli eletti, per i quali, se morti, è prevista la risurrezione e una condizione che li vede sia angeli del cielo sia padroni della terra nella gioia.

3. Liberarsi dalla terra

Nel giudaismo, intorno all'era volgare, la prospettiva di una gioia futura riguardava comunque la dimensione terrena, sia che si credesse alla risurrezione dei morti, credenza farisaica ma non solo,²² pensata in una terra rinnovata dove i confini sono allargati a comprendere il cielo e dove Dio convive con i suoi eletti, sia che si condividesse l'idea che ancora il Siracide sostiene, e cioè che tutto finisce con la morte, e allora la prospettiva gioiosa riguardava la futura discendenza capace di vivere guidata dalla sapienza. Per quanto poi concerne l'eterno futuro, si nutriva la fiducia che sarebbe coinciso con la piena attuazione dei tempi felici, sia ovviamente nel caso si pensasse a un intervento diretto di Dio sia nel caso lo si immaginasse mediato da una figura messianica, umana o sovrumana che fosse. Si può allora ben comprendere la dissonanza cognitiva che l'aver identificato Gesù di Nazaret con il messia comporta per i suoi fedeli

²² C.D. ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism 200 BCE-CE 200*, Oxford University Press, Oxford 2017.

rispetto alle aspettative consuete; dissonanza che venne sanata dalla convinzione di un suo prossimo ritorno glorioso: sicché si riproponeva, mediante la duplicazione della venuta messianica, prima nell'umiliazione e poi nella gloria, la modalità dell'attesa di una felicità futura, con la conseguente serie di giustificazioni per il ritardo della venuta.

Ma lo spostare in avanti sull'asse temporale l'esito felice dell'avvento del Cristo a taluni non basta, non basta più o non viene accolto nei diversi contesti culturali in cui il messaggio evangelico si radica. Donde nel II secolo si producono due fenomeni: da un lato, la predicazione di Marcione e, dall'altro, quella dei gruppi gnostici che pur avendo sfondi dottrinali per molti versi divergenti, respingono decisamente la prospettiva di una realtà terrena redimibile dal male, del quale addossano la responsabilità a Dio, però a un Dio diverso dal Dio di Cristo. Si potrebbe dire, analizzandone la proposta, che la fede nella figura salvifica di un Cristo non glorioso ma crocifisso produce in loro il duplice effetto di imputare a Dio la responsabilità ultima del male e di assegnare alla figura di Gesù Cristo una mediazione salvifica di respiro molto più ampio e alto di quella fino ad allora evidenziata dalle fonti cristiane a noi giunte.

Per Marcione, infatti, Gesù Cristo è il Figlio del Dio sommo, *absconditus* e tutta bontà, inviato sulla terra a strappare al Dio creatore del cielo e della terra la sua creatura, l'essere umano, per salvarle l'anima. Per i valentiniani, il gruppo gnostico più vicino alla cosiddetta Grande Chiesa e dunque più sfidante, l'azione salvifica del Cristo crocifisso predicato dalle origini della tradizione cristiana si dilata in molteplici figure di salvezza, rifrangendosi così a comprendere l'intero complesso dell'unica vera realtà, che è quella divina, sia quella superiore del pleroma, il mondo divino, al cui vertice sta il Pre-principio, il Dio assoluto e inconnoscibile se non dal suo Unigenito, sia quella inferiore del divino disperso nelle tenebre della materia, la quale è l'ultimo residuo di una vicenda di sofferenza e di riscatto²³ che vede per protagonisti il dio femminile salvato, Sophia, e il dio che salva mediante le sue varie manifestazioni (limite/croce, Salvatore, Cristo).

²³ Su questo cf. G. LETTIERI, «*It doesn't matter*». *Le metamorfosi della materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici*, in D. GIOVANNONZI - M. VENEZIANI (edd.), *Materia. XIII Colloquio internazionale Lessico Intellettuale Europeo, Roma 7-9 gennaio 2011*, L.S. Olschki, Firenze 2011, 75-173.

Il messaggio di amore del Vangelo è preso con serietà assoluta sia da Marcione, stando alle testimonianze rimaste, sia dal valentiniano Tolomeo, nella *Lettera a Flora*. Secondo la ricostruzione fatta da Adolf von Harnack (1851-1930), il prologo delle *Antitesi* di Marcione iniziava con la liberante esclamazione di gioia e di meraviglia di fronte al Vangelo, a cui nulla può essere paragonato.²⁴ Tolomeo, a proposito della legge del taglione, promulgata dal Dio demiurgo, dice che è giusta in ragione della debolezza umana, ma è mescolata con l'ingiustizia, perché «chi fa il male per secondo non commette male minore, si distingue solo per l'ordine, ma fa la stessa azione»:²⁵ pertanto è estranea alla bontà del Padre di tutto.

Ancora. La croce, strumento della morte di Gesù – figura salvifica distinta dal Cristo superiore, anche se ad esso connessa, in quanto Gesù è funzionale al recupero dei semi spirituali, gli eletti, dispersi nel mondo inferiore –, è strutturale nel sistema valentiniano. Così, per esempio, si esprime Teodoto:

La croce è il segno (*semeion*) del limite nel pleroma: infatti [essa] separa chi non ha fede da chi ha fede, come esso (cioè il limite) separa il mondo dal pleroma dai fedeli come quello (cioè il limite) il mondo dal pleroma. Perciò Gesù, portando[li] (cf. Lc 14,27) sulle spalle per mezzo del segno, conduce i semi nel pleroma. Infatti Gesù è detto «spalle del seme», mentre Cristo è la testa (cf. Ef 1,22; 4,15; 5,23).²⁶

In altri termini, la croce della vicenda di Gesù è segno e rispecchiamento di quel limite, anch'esso detto «croce» (come risulta dalla notizia di Ireneo), che crocifigge Sophia, purificandola e ristabilendo l'ordine nel pleroma, mentre il fine parallelo di Gesù è portare i semi divini dispersi in terra a ricongiungersi al pleroma. Insomma, il male e la sofferenza sono elementi strutturalmente intrinseci al mondo, la cui causa è un agente divino inferiore (che sia il Dio creatore di Marcione o le varie figure divine inferiori, o addirittura malvagie, dei diversi gruppi gnostici), il che in definitiva scagiona sia l'*anthropos* sia il Primo Principio e con-

²⁴ VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 256°.

²⁵ TOLOMEO, *Ep. ad Floram* 5,4, in SIMONETTI, *Testi gnostici*, 274.

²⁶ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Excerpta ex Theodoto*, 42,1; la tr., con lievi modifiche, è a cura di G. CHIAPPARINI, *Estratti da Teodoto. Frammenti delle perdute Ipotiposi*, Paoline, Milano 2020, 295 (testo greco a fronte).

sente di vivere le vicende terrene come un brutto sogno. La storia umana quale si svolge nel mondo terreno è una contro-storia o, meglio, l'ombra della vera storia, un'ombra dalla quale fuoriuscire innanzitutto mentalmente per ricongiungersi al divino, dalla cui vicenda gli gnostici sono derivati. Tra i pochi frammenti di Valentino conservati uno dice:

Avete voluto che la morte fosse divisa fra voi per consumarla e dissolverla: e la morte è morta in voi e per voi. Infatti, allorché dissolvete il mondo, voi non siete dissolti, ma dominate sulla creazione e su tutta la corruzione.²⁷

Più che riferirsi al futuro della morte fisica, che è una morte solo apparente perché, in realtà, libera lo *pneuma* divino, io penso che la frase in cui spicca il verbo attivo e presente «dissolvete» (λύετε) si riferisca (o possa anche riferirsi) a quanto lo gnostico compie in sé, cioè riconoscere il cosmo per quello che è, apparenza e corruzione, pertanto dissolvendolo già nel presente in sé, annullandone il vacuo potere. Solo l'assetto interiore conta per lo gnostico: l'azione salvifica di Cristo/Gesù, la cui centralità è assoluta, riguarda l'intimo dell'essere umano perché lì alberga il vero io secondo gli gnostici, o, se passiamo ai marcioniti, l'unica parte passibile di essere riscattata. L'anticosmismo di una siffatta visione implica, ovviamente, che il corpo di Gesù sia considerato fantasmatico, proprio per evitare la contaminazione con la materia carnale da parte di chi provvede alla salvezza. Ciò non significa, però, negare il suo sacrificio/sofferenza, ma significa collocarlo a un diverso livello ontologico, che comunque esclude la carnalità.²⁸

Questo punto specifico, il docetismo cristologico, non può essere sottovalutato quando si cerca di comprendere l'evento epocale che il II secolo presenta, ovvero l'inizio della costituzione di un canone di testi sacri

²⁷ In CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* IV, 89, in SIMONETTI, *Testi gnostici*, 212.

²⁸ Per esempio, secondo i valentiniani, il Salvatore riveste il Cristo psichico formato dal Demiurgo (il dio inferiore derivato da Sophia Achamoth, la Sophia inferiore generata dalla Sophia superiore): di conseguenza, in vista dell'economia salvifica, ha rivestito un corpo di sostanza psichica (dunque non illica, cioè materiale) capace di essere palpato e di patire (cf. IRENEO, *Adv. haer.* I,6,1): in questo modo i valentiniani potevano affermare, come gli altri fedeli, che il Salvatore ha preso su di sé la sofferenza. In un altro passo Ireneo dice che secondo loro il Gesù dell'economia è passato attraverso Maria e su di lui è sceso il Salvatore/Cristo, dunque affermano un solo Cristo Gesù, per Ireneo però falsamente perché a patire è solo il salvatore psichico (IRENEO, *Adv. haer.* III,16,1).

cristiani, nel quale, per la parte che definiremmo ortodossa/cattolica, già figurano verso la fine del II secolo quattro Vangeli, secondo la testimonianza di Ireneo, che probabilmente giocò un ruolo nella scelta. Ma quale fu il criterio della scelta? La risposta rimane un problema. A mio parere, un indizio di risoluzione sta nel ricordare chi sono i principali oppositori della Grande Chiesa in quel periodo, cioè appunto i cristiani dualisti, *in primis* Marcione, il conflitto con i quali, a proposito di Gesù Cristo, non concerneva la sua natura divina, ma il suo essere effettivamente umano. Se leggiamo di seguito i quattro Vangeli canonizzati non possiamo non constatare che in essi è assai più rilevata la concreta umanità di Gesù, specie nel racconto di passione comune, nonostante le differenze di dettaglio, ai quattro, piuttosto che la divinità di Gesù, massimamente evidente in Giovanni, assai meno nei sinottici.²⁹

4. Deuteronomio e Platone in difesa del libero arbitrio e, dunque, dell'unico Dio

Tornando ai cristiani dualisti, comunque si valuti il problema dell'origine della loro dottrina, spinoso soprattutto per quel che riguarda gli gnostici, è indubbio che il deprezzamento della materia e, di contro, la valorizzazione dell'intimo, che fosse chiamato anima o spirito, risultava del tutto familiare alla cultura greco romana nella quale il messaggio evangelico si andava diffondendo. Già 1Cor 15,35-50 lo dimostra, con la spiegazione che Paolo è forzato a fare circa le modalità della risurrezione dei corpi, una spiegazione che diventerà il cavallo di battaglia dei dualisti, prima di essere assunta e neutralizzata, per quanto possibile, nella punta dualista dagli ortodossi.³⁰ Anche se il fenomeno gnostico non può ridur-

²⁹ Ireneo (*Adv. haer.* III,11,7) insiste che i quattro Vangeli affermano l'unico Dio padre di Cristo. Questo è un dato di fatto. Ma di certo altri Vangeli esistenti all'epoca affermavano la stessa cosa, come il *Vangelo di Pietro*, o quello *degli Ebrei*. Noi però sappiamo che almeno il primo era usato dai doceti, dunque doveva mostrare qualcosa che lo rendeva più affine alla loro posizione, anche se quel qualcosa era sfumato al punto che Serapione, vescovo di Antiochia, in un primo momento lo riconosce come valido e solo in un secondo momento, saputo l'uso da parte dei doceti, lo disconosce: racconta il fatto Eusebio di Cesarea, che cita anche un passo di Serapione in *Hist. eccl.* VI, 12,1-6.

³⁰ Su ciò si veda E. PRINZIVALLI, *La risurrezione nei Padri*, in S.A. PANIMOLLE (ed.), *Dizionario di spiritualità biblico-patristica. Vol. 45: Morte-risurrezione nei Padri*, Borla, Roma 2007, 169-288.

si a un'estremizzazione del platonismo, è indubbio che lo sfondo e alcuni aspetti risultavano contigui al platonismo. D'altro canto, l'epoca dei primi missionari, di provenienza ebraica, era finita, gli ebrei credenti in Cristo già apparivano una minoranza rispetto a quelli provenienti dalla gentilità e, dunque, c'era la possibilità teorica che una visione radicalmente dualista della realtà umana e divina potesse prevalere, nel nome stesso della fede in Gesù Cristo.

Eppure questa evenienza non si verificò. La matrice ebraica era evidentemente ben radicata nella memoria e nei testi circolanti su Gesù: la reazione fu forte e maggioritaria. Un modo di contrastare il dualismo dei primi principi per chi proveniva da un ambito culturale familiarizzato con la filosofia ellenistica e aveva la funzione di *didaskalos*,³¹ consisteva nel riaffermare contro i dualisti il rapporto diretto e personale da parte di un Dio unico con il mondo materiale (rapporto che andava via via precisandosi nel concetto di *creatio ex nihilo*, che appare chiaramente in Teofilo di Antiochia), utilizzando lo schema medioplatonico del divino: si assume cioè l'idea di un dio intermedio, *trait d'union* fra il Dio sommo e il mondo, uno schema, peraltro, sotteso anche al mito valentiniano, però in riferimento al mondo divino dal quale era escluso il mondo materiale. Si univano così due traiettorie:

– una filosofica, che indicava con il nome di *Logos*, in quanto comunicatore di razionalità al *kosmos* e all'*anthropos*, il dio intermedio trascendente o la potenza intermedia trascendente (lascio a bella posta l'indeterminatezza tra dio intermedio o potenza intermedia, perché non tutti

³¹ Con gli apostoli e i profeti i *didaskaloi* furono le figure guida nel cristianesimo delle origini. Dal compito iniziale, incentrato soprattutto sulla spiegazione della Scrittura ebraica, nel II secolo i *didaskaloi* assumono caratteri simili, in molti casi, ai maestri delle scuole filosofiche. Progressivamente la funzione di *didaskalos* viene a conguagliarsi con quella di *episkopos*. La bibliografia sui *didaskaloi* si è accresciuta negli ultimi anni: A.F. ZIMMERMANN, *Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der didaskaloi im frühen Christentum*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1988; U. NEYMEYR, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lebrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Brill, Leiden 1989; H. GREGORY SNYDER (ed.), *Christian Teachers in Second-Century Rome. Schools and Students in the Ancient City*, Brill, Leiden - Boston 2020. A. FALCETTA, *Early Christian Teachers: The «Didaskaloi» from Their Origins to the Middle of the Second Century*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020.

gli autori cristiani del periodo che parlano del *Logos* lo individualizzano allo stesso modo);³²

– l'altra traiettoria, di ascendenza biblica, incentrata sul coinvolgimento provvidenziale di Dio nella storia umana, narrato a partire da Genesi, dall'inizio cioè fino al farsi uomo di Dio, sicché l'azione del *Logos* riguarda un *kosmos* e un *anthropos* il cui assetto fisico/materiale, voluto dall'unico Dio, è buono e bello (il duplice inscindibile significato di *kalos* nella formula di approvazione genesiaca secondo i *Settanta*), e la cui imperfezione è transitoria.

In una tale confluenza di influssi, è l'antropologia di questi autori (Giustino, Teofilo, Ireneo, Ippolito) a presentare una marca antiplatonica e non solo antidualista, più che la riaffermazione di un unico Dio creatore del cielo e della terra, di certo antidualista ma che invece poteva in qualche modo essere fatta quadrare con il *Timeo* di Platone, anche attraverso la figura della croce cosmica (*Timeo* 36bc), sfruttata da Giustino e da Ireneo.³³

Tale discrasia tra discorso strettamente *teo*-logico e discorso *antro*-po-logico si spiega facilmente con la qualità della narrazione della Scrittura ebraica: pochissimo in tale narrazione riguarda la natura di Dio, perché il suo baricentro di interesse è spostato sulla manifestazione di Dio e la relazione di Dio con gli esseri umani. Pertanto, i cristiani antidualisti, una volta confermata la fede nell'unicità di Dio, potevano servirsi di categorie filosofiche per articolarla, mentre assai di più avevano ereditato dalla tradizione giudaica sul versante antropologico, anche se in forma non pienamente coerente, giacché la Bibbia ebraica contiene in sé sia l'idea di un essere umano in grado di mantenere il patto con Dio (esemplare in questo senso la posizione deuteronomistica) sia la sfiducia nella natura umana, come attestano le parole di Dio dopo il diluvio, in Gen 8,22. La necessità di contrastare, da un lato, il pessimismo anticosmico dei dualisti cristiani e, dall'altro, l'idea che lo gnostico fosse consustanziale a Dio e, dunque, il suo ritorno al divino fosse necessitato, come pure necessita-

³² Su questo punto faccio riferimento alle ricerche condotte da G. CERRETI, *Teofilo di Antiochia e gli sviluppi della teologia antiocchena nel II secolo*, Tesi dottorale, Sapienza Università di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia - Universität Heidelberg, Theologische Fakultät, Ciclo XXV, A.A. 2019/2020 - 2021/2022.

³³ GIUSTINO, *1 Apol.* 60; IRENEO, *Adv. haer.* V,18,3 e *Dem.* 34.

to l'opposto annichilimento dell'uomo privo della scintilla divina, rilancia il comando deuteronomico a scegliere: «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male» (Dt 30,15). Di conseguenza, per sostenere la libertà di scelta il linguaggio filosofico, che fosse τὸ ἐφ' ἡμῶν (Aristotele, stoici) o τὸ ἀντεξούσιον (medioplatonismo) tornava utilissimo.

Da qui, negli autori asiatici, due reazioni che interagiscono in modo diverso con il platonismo: da un lato, la dottrina del libero arbitrio è sostenuta al massimo, in accordo con una posizione che già si ritrova in Platone; dall'altro, il protagonismo dell'anima o dello spirito nei dualisti obbliga a guardare con sospetto l'idea di un'anima *naturaliter* immortale, proclamando, di contro, l'unità psicofisica dell'*anthropos* con conseguente relativizzazione della superiorità dell'anima.

Mi concentro su due autori, Giustino († 165 ca.) e Ireneo († 202), che sono emblematici dell'uso strumentale di alcuni moduli platonici, non potendo parlare di tutti quelli di cui ci sono giunte opere, in quanto ciascuno ha proprie soluzioni e, per esempio, Taziano († 180 ca.) nell'*Ad Graecos* è più radicale e, in un certo senso, più coerente nel relativizzare la superiorità dell'anima.³⁴ Peraltro anche Giustino e Ireneo si diversificano in quest'uso del platonismo, che ho definito «strumentale». Di Giustino abbiamo due opere di carattere diverso: l'*Apologia*, rivolta ai pagani, e il *Dialogo con Trifone*, di autodefinizione cristiana in rapporto al giudaismo. Egli si mostra aperto nei confronti del platonismo nella prima delle due, dove Platone è addotto in senso più positivo, anche se non disgiunto dagli stoici: infatti alla fine della «Seconda Apologia»³⁵ Giustino dice:

Io mi confesso cristiano, e prego e mi sforzo in ogni modo di essere riconosciuto tale, non perché gli insegnamenti di Platone siano estranei a quelli di Cristo, ma perché non sono in tutto uguali, come neppure quelli degli altri, stoici, o poeti o prosatori.³⁶

³⁴ Tra parentesi va notato, peraltro, che accettando l'idea che dopo la morte fisica l'anima sopravviva, in modo da ricevere una sorte non beatifica, ma comunque migliore o peggiore, questi autori si mettono su una strada che faciliterà la vittoria del platonismo cristiano. Taziano invece, più coerentemente, considera l'anima dormiente o dissolta insieme con il corpo sino alla risurrezione: *Ad Graec.* 13.

³⁵ È invalso l'uso di chiamare *Seconda Apologia* quella che è semplicemente un'appendice della cosiddetta *Prima*.

³⁶ GIUSTINO, 2 *Apol.* 13,2.

Invece, con Trifone, ripercorrendo il suo personale percorso di avvicinamento dal platonismo alla fede cristiana, utilizza proprio il dialogo di gusto platonico per confutare le posizioni platoniche in merito alla visione dell'uomo.

Ireneo, invece, parla del platonismo e lo confuta nell'ambito del discorso antieretico, affrontando il discorso positivo sull'essere umano in base di presupposti esclusivamente interni al cristianesimo. La diversità di questi percorsi è in parte data dal differente genere letterario delle rispettive opere ma anche da diverse attitudini personali. Nell'*Apologia* Giustino si impegna, contro il determinismo astrologico, ad affermare l'esistenza del τὸ ἐφ' ἡμῶν e la possibilità di agire προαιρέσει ἐλευθέρᾳ, senza la quale Dio sarebbe ingiusto a comminare pene e premi. Dopo aver citato in combinazione due fondamentali versetti di Dt 30: «Ecco davanti a te il bene e il male (Dt 30,15): scegli (Dt 30,19) il bene», e subito dopo un brano di Isaia (Is 1,16-20) in cui si promettono punizioni per chi non impara a fare il bene (μάθετε καλὸν ποιεῖν) suggella il tutto con il richiamo esplicito a Platone, citando la frase conclusiva della Moira Lachesi: αἰτία ἐλομένου: θεὸς ἀναίτιος «La colpa è di colui che sceglie; Dio è innocente».³⁷ La frase è estrapolata da un contesto ormai inaccettabile per Giustino, fattosi cristiano, quello della metensomatosi, ma taciuto nel momento in cui deve evidenziare la consonanza tra la dottrina dei cristiani e il pensiero del filosofo. La precisazione arriva subito dopo in termini generici: Giustino riprende il tema apologetico dei *furta Graecorum* e si appella, per comprendere la porzione limitata di verità accessibile ai filosofi, agli σπέρματα ἀληθείας presenti in loro, che non li esimono, in quanto σπέρματα, dal dire cose contraddittorie tra loro.³⁸ Nel contesto dell'*Apologia* Giustino non si spinge oltre, semplicemente accennando all'*athanasia* dell'anima tra i temi trattati da filosofi e poeti ma soggetti a contraddizioni.

È invece nel *Dialogo con Trifone* che precisa il suo pensiero in merito all'anima, opponendosi a Platone il quale, nella seconda navigazio-

³⁷ PLATONE, *Repubblica* 617c; GIUSTINO, *1 Apol.* 43,4-44,8; *Ibid.*, 240-244. Cf. P. MERLO, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in san Giustino filosofo e martire*, LAS, Roma 1995, 58-67.

³⁸ GIUSTINO, *1 Apol.* 44,10; *Ibid.*, 244. Sulla metensomatosi cf. M. MARITANO, *Giustino martire di fronte al problema della metempsicosi*, in «Salesianum» 54 (1992) 231-281.

ne, era arrivato a pensare l'anima come un'entità intellegibile, congenere al mondo delle idee (ὁμοιότερον εἶναι καὶ συγγενέστερον [Fedone 79d9-e1]), in movimento perpetuo e per questo, come conclude nel *Fedro*: «Ne consegue di necessità che l'anima è non generata e immortale» (*Fedro* 245c-24a).³⁹ Giustino, nella persona del vecchio che lo istruisce sulla fede cristiana, si oppone alle posizioni di Platone, negando in successione la metempsychosi, la condizione ingenerata dell'anima e di conseguenza la sua immortalità: Οὐκ ἄρα ἀθάνατοι,⁴⁰ dice apoditticamente delle anime. Al contrario, l'anima di per sé, essendo creata, non è immortale, ma partecipe, per volere di Dio, della vita, che non è sua proprietà, sicché dopo la morte lo spirito vivificante (τὸ ζωτικὸν πνεῦμα) si separa dall'anima e l'uomo non è più (ὁ ἄνθρωπος οὐκ<έτι> ἔστιν).⁴¹ E qual è la sorte delle anime dopo la morte?

Credo che le anime degli uomini pii soggiornino in un luogo migliore e quelle ingiuste e malvagie in uno peggiore, in attesa del momento del giudizio. Allora quelle che risulteranno degne di Dio non moriranno più, le altre invece saranno punite per il tempo che Dio vorrà che vivano e siano punite (αἱ δὲ κολάζονται, ἔστ' ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ θεὸς θέλη).⁴²

adombrando così, mi sembra evidente, anche il carattere non eterno delle pene.

Di Ireneo già ho detto l'atteggiamento più negativo verso i filosofi greci, considerati ispiratori delle varie dottrine eretiche, una posizione che sarà approfondita dall'Autore dell'*Elenchos*.⁴³ Coerentemente Ireneo menziona i filosofi, e in particolare Platone, quando si trova a confutare gli gnostici ma non per quanto riguarda l'esposizione positiva della dot-

³⁹ Per approfondimento cf. F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

⁴⁰ GIUSTINO, *Dial.* 5,2; M. MARCOVICH (ed.), *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, de Gruyter, Berlin - New York 1997, 79, 17.

⁴¹ GIUSTINO, *Dial.* 6,2; *ibid.*, 82,12.

⁴² GIUSTINO, *Dial.* 5,3; *ibid.*, 80,23-24; G. VISONÀ (ed.), *S. Giustino. Dialogo con Trifone*, Paoline, Milano 1988, 100.

⁴³ Parte degli studiosi continuano a identificare questo autore con Ippolito di Roma († 236). Sullo *status quaestionis* cf. E. NORELLI, *Il corpus attribuito a Ippolito*, in C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. I. Da Paolo all'età costantiniana. Nuova edizione riveduta e ampliata*, Morcelliana, Brescia 2019, 432-484.

trina cristiana, sicché la difesa della libertà dell'uomo è condotta solo sulla base di citazioni scritturistiche, mentre fa dipendere i valentiniani da Platone per la divisione del mondo in due livelli.⁴⁴ Sull'anima Ireneo riecheggia Giustino per la netta affermazione che non è di per sé vita, ma partecipa di una vita elargita da Dio e vive per volere di Dio:⁴⁵ è significativo, tuttavia, che quando si trova nella necessità di difendere la dottrina della *resurrectio carnis* contro gli gnostici, debba precisare che la risurrezione non può che riguardare la carne destinata a morire e a dissolversi, e, quanto all'anima, presuppone che sia una sostanza immortale, pur senza arrivare a enunciare una sua immortalità naturale.⁴⁶ In altri termini, la necessità di opporsi all'anticosmismo gnostico lo spinge a differenziare maggiormente l'anima dalla carne, per far risaltare il beneficio dell'unico Dio nei confronti di quest'ultima.⁴⁷

5. Ritorno alla terra

Ma Giustino e Ireneo vanno accostati anche per aver argomentato entrambi un'innovazione dell'escatologia giudaica e cristiana riscontrabile intorno all'era volgare: l'idea di un tempo intermedio di gioia sulla terra prima della fine. Per i cristiani prende la forma la dottrina del millenio.⁴⁸ Noi troviamo il numero di mille anni nell'Apocalisse di Giovanni, ma, in un quadro più generale comprendente testi giudaici quali IVEsdra e 2Baruch,⁴⁹ i mille anni dell'Apocalisse sono solo una delle versioni di tale tempo intermedio ancora appartenente all'assetto attuale, dunque all'èone presente, caratterizzato dalla presenza del messia insieme con i giusti prima dell'instaurazione dell'èone futuro. Nei testi giudaici summenzionati ha una durata diversa rispetto all'Apocalisse giovannea, ed è riservato ai sopravvissuti dalle tribolazioni precedenti, dopodiché l'asset-

⁴⁴ Cf. IRENEO, *Adv. haer.* II,14,3.

⁴⁵ Cf. IRENEO, *Adv. haer.* II,34,1-4.

⁴⁶ Cf. IRENEO, *Adv. haer.* V,7,1.

⁴⁷ Ho trattato più ampiamente questo punto in E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia 2012, 250-255.

⁴⁸ Il millenarismo è stata una dottrina assai più vitale e duttile di quanto certa storiografia, influenzata dalle posizioni dei cristiani alessandrini, abbia ritenuto: E. PRINZIVALLI, *Il millenarismo in Oriente da Metodio ad Apollinare*, in *Il millenarismo cristiano e i suoi fondamenti scritturistici*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 15 (1/1998) 125-151.

⁴⁹ C. GIANOTTO, *Il millenarismo giudaico*, in *Il millenarismo cristiano*, 21-51.

to attuale della terra finirà. Invece nell'Apocalisse di Giovanni (cap. 20) il millennio, in cui Satana viene incatenato, è destinato alla retribuzione unicamente dei morti per Cristo, che risorgeranno prima degli altri. Inoltre, altra differenza dell'Apocalisse rispetto ai corrispettivi giudaici, dopo i mille anni avverrà lo scatenamento finale e terribile del male e solo al termine ci saranno i cieli nuovi e la nuova terra, già vagheggiati dal Tritoisia, con la discesa della Gerusalemme dall'alto e la dimora di Dio con gli uomini. Tutto sommato il millennio nell'Apocalisse giovannea ha una funzionalità limitata, essendo la ricompensa specifica per chi ha subito la morte per la fede in Cristo e per chi non ha adorato la bestia: la sua funzione è di rincuorare chi si trova nell'incertezza del presente, prospettandogli una ricompensa particolare.⁵⁰ L'idea dei mille anni, rafforzata dal versetto del Sal 90,4 per cui un giorno del Signore è come mille anni, già declinata nel *Libro dei Giubilei* ad altro fine⁵¹ e di certo evocata in molteplici modi in tradizioni orali e in autori le cui opere sono andate perdute, aveva un grosso potenziale, che appare in tutta la sua evidenza nei testi di Giustino e di Ireneo. Al di là delle differenze pur notevoli di dettaglio tra i due (Ireneo inserisce il regno millenario nel computo esamillenario, Giustino no, Ireneo parla di regno dei santi, mentre Giustino preferisce non parlare di regno,⁵² Ireneo⁵³ sviluppa compiutamente in un disegno coerente della funzione del millennio ciò che in

⁵⁰ E. NORELLI, *Why did Early Believers in Jesus Write Apocalypses?*, in «Zeitschrift für Antikes Christentum» 20 (1/2016) 63-83.

⁵¹ Nel *Libro dei Giubilei* (IV,30) serve a confermare l'esattezza delle parole di Dio che aveva ammonito Adamo a non mangiare dell'albero del bene e del male, altrimenti sarebbe morto in quello stesso giorno. Se, come dice Sal 90,4, un giorno del Signore è come mille anni, allora per Adamo, cui mancano 70 anni al 1000 (anche in Gen 5,5 Adamo muore a 930 anni), la parola di Dio a suo riguardo si è compiuta. Giustino riprende lo stesso argomento del *Libro dei Giubilei* per contrapporre all'incompiutezza di Adamo la compiutezza dei mille anni per i giusti nel millennio. Del resto già il *Libro dei Giubilei* (23,27-31) contrappone ai giorni di vita ridotti dell'umanità l'accrescimento fino a mille anni in un futuro periodo di pace: cf. GIANOTTO, *Il millenarismo giudaico*, 30.

⁵² Su questo e altri aspetti del millennio in Giustino cf. E. NORELLI, *Isaia 65,17-25 nel millenarismo di Giustino Martire*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo» 1 (2024).

⁵³ Ritengo a tutt'oggi la migliore trattazione sul millenarismo di Ireneo il seguente articolo di E. NORELLI, *Il duplice rinnovamento della terra nell'escatologia di S. Ireneo*, in «Augustinianum» 18 (1/1978) 89-106. In generale, sul libro V dell'*Adversus haereses* è fondamentale il commento di A. ORBE, *Teologia de San Ireneo. T. I-III: Comentario al libro V del «Adversus haereses»*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988.

Giustino rimane abbozzato), significative sono le convergenze che corrispondono ad altrettanti distanziamenti dall'Apocalisse, tanto più in quanto entrambi all'opera giovannea si rifanno esplicitamente, oltre a menzionare a supporto passi profetici. Contrariamente all'Apocalisse il millennio è riservato a tutti i giusti, sia quelli risorti per l'occasione sia quelli ancora in vita, non solo agli sgozzati; la ricostruzione di Gerusalemme ha in entrambi, anche se con funzioni diverse, un posto di rilievo, mentre nell'Apocalisse Gerusalemme non viene menzionata se non indirettamente, come città amata, perché tutta l'attenzione è rivolta alla discesa della Gerusalemme dall'alto. Soprattutto, Giustino e Ireneo non parlano dell'ulteriore scatenamento, dopo il millennio, delle potenze demoniache, Gog e Magog: Ireneo, che cita letteralmente Ap 20, salta i passi da Ap 20,7 a 10, quelli del combattimento finale con il male. In questo maniera il millennio può diventare, senza nessuna ulteriore ombra, il momento del riscatto finale della storia, nel quale i giusti potranno sperimentare la condizione felice corrispondente al progetto di Dio per l'umanità, compresa dunque la generazione senza dolore o la coltivazione senza fatica di una terra generosamente fertile.

Era necessario il millennio? In fondo sia Ippolito sia l'autore dell'*Elenchos* parlano, pochi anni dopo, di un'eterna dimora sulla terra rinnovata nella felicità,⁵⁴ senza accennare ad esso. Probabilmente, come il millennio era necessario al veggente Giovanni per risolvere una questione specifica, la ricompensa dei morti per l'Agnello, così poteva soddisfare l'antica speranza della giustizia sulla terra, permettendo altresì di pensare l'eterno futuro in rapporto al nuovo immaginario emergente, che, per quanto riguarda l'eternità si stava orientando su una realtà proiettata su una vita celeste più dematerializzata, anche se ancora per Ireneo la terra, una terra completamente rinnovata, manteneva un suo ruolo. Il millennio, specie nell'interpretazione di Ireneo, stava a significare che l'unico Dio non può disattendere l'aspirazione dell'essere umano a una felicità nella abituale dimensione umana, fatta di lavoro e di procreazione, se in questa dimensione l'ha voluto creare.

Il millenarismo, in varie forme, più o meno radicali o rivoluzionarie, o spiritualizzate è tuttora presente: Un decreto relativamente recente del Sant'Ufficio, del 1941, recita «che non si può insegnare con sicu-

⁵⁴ E. PRINZIVALLI, *Note sull'escatologia di Ippolito*, in «Orpheus» 1 (1980) 305-333.

rezza». Per fare un esempio tra i tanti della vitalità di questa credenza, il prof. Samuel Fernández mi ha fatto conoscere il millenarismo del gesuita Manuel Lacunza, esiliato con tutti i gesuiti dal Cile nel 1767 e approdato nella città italiana di Imola. Nella sua opera *La Venida del Mesías en gloria y majestad* risuonano ancora tutte le esigenze manifestate da Ireneo. Queste persistenze mi inducono a chiedere se per i teologi del giorno d'oggi questa storia dottrinale così complessa, così mossa, così diversa da quella dei secoli successivi, può avere un significato e se non sia da meditare: di certo in essa riconosciamo traiettorie che ripropongono nei secoli, con accenti diversi, problemi antichi, al cui fondo c'è il problema dei problemi, condiviso da tutti i seguaci di Gesù Cristo senzienti e pensanti, quello del male di vivere, della sofferenza dell'innocente, del desiderio che «esista un Dio e che sia buono».⁵⁵

⁵⁵ Sono le semplici parole finali della poesia scritta da Simone Lenzi, con cui Giorgio Ghelarducci, il protagonista del film di Francesco Bruni *Tutto quello che vuoi* (IBC Movie - RaiCinema 2017), si congeda dalla vita. L'ispirazione mi sembra vicina (ma con un'apertura in più alla speranza) a quella del magnifico *Congedo del viaggiatore cerimonioso* (1965) di Giorgio Caproni.

VITA ACADEMIAE 2022-2023

PATH 22 (2023) 551-557

Con la nomina di S.Ecc. Mons. Antonio Staglianò a Presidente dell'Accademia (1 settembre 2022) e la richiesta venutagli dal Santo Padre di un ampliamento della *mission* e delle attività della medesima, il Consiglio Accademico ha lavorato per un necessario adeguamento degli Statuti, in modo che l'Accademia, oltre allo studio e all'approfondimento scientifico della teologia, svolga un'indispensabile azione di comunicazione della «sapienza teologica», per contribuire all'opera di evangelizzazione della «Chiesa in uscita», secondo gli orientamenti di *Lumen fidei*, di *Veritatis gaudium* e di *Evangelii gaudium*. Per fare questo, essa intende non solo promuovere il dialogo transdisciplinare con le filosofie, le scienze, le arti e tutti gli altri saperi, facendo «rete» con gli Atenei e con i Centri di produzione della cultura e del pensiero attraverso convegni e *meetings*, ma realizzare anche incontri a più immediato carattere pastorale, tramite «cenacoli teologici» all'interno dei plurali settori della *praxis*, nei luoghi esistenziali delle professioni, della cultura e delle comunità ecclesiali. Per realizzare tali scopi i nuovi Statuti prevedono, al di là delle strutture organizzative esistenti, la costituzione di una Segreteria operativa e la creazione di un gruppo di «interlocutori referenti» per aprire, nei settori di loro competenza, ambiti e spazi di interlocuzione e così favorire e promuovere, nel dialogo inter- e trans-disciplinare, l'attività dell'Accademia. Gli Statuti sono stati consegnati in Segreteria di Stato per l'approvazione pontificia.

Da giugno 2022 la Pontificia Accademia di Teologia ha dovuto lasciare la propria sede in via della Conciliazione, 5 e ha trovato una sistemazione provvisoria presso il Pontificio Seminario Romano Maggiore, in Piazza

San Giovanni in Laterano, 4. Il Presidente si sta adoperando affinché sia reperibile una sede più consona alle esigenze e alla *mission* dell'Accademia.

Durante l'anno accademico la rivista «Path» ha continuato il proprio servizio con la pubblicazione del secondo fascicolo del 2022, contenente gli Atti dell'XI Forum Internazionale dell'Accademia tenutosi il 27-28 gennaio 2022 presso la Pontificia Università Lateranense, dal titolo: *Nuovi itinerari in teologia: l'eredità del Novecento* (curato dal Prelato Segretario, Prof. Riccardo Ferri), e il primo fascicolo del 2023, una miscellanea in occasione del ventesimo anniversario della rivista, intitolata: *Teologia e teologi. Itinerari ed esperienze della PATH* (curata dal Prof. Roberto Nardin).

Il 16 febbraio 2023 si è tenuta presso l'Istituto Patristico «Augustinianum» la *lectio magistralis* della Prof.ssa Emanuela Prinzivalli dopo la sua nomina a Socio ordinario dell'Accademia (il Consiglio Accademico ha, infatti, deliberato di dare evidenza a tali nomine, coinvolgendo anche l'Istituzione accademica in cui i docenti operano). Il tema della *lectio* è stato: *Dalla contro-storia dei cristiani dualisti al riscatto della storia umana in Ireneo. Tra suggestioni e reazioni al platonismo*. Dopo i saluti del Preside dell'«Augustinianum», Prof. Giuseppe Caruso, OSA, del Presidente dell'Accademia, S.Ecc. Mons. Antonio Staglianò, e l'introduzione del Prelato Segretario, Prof. Riccardo Ferri, la Prof.ssa Prinzivalli ha tenuto la sua *lectio*. L'evento è terminato col saluto conclusivo di S.Ecc. Mons. Ignazio Sanna. Buona la partecipazione di accademici e pubblico.

Le attività dell'Accademia non sarebbero state possibili senza il lavoro ordinario e costante del Consiglio, che si è riunito sette volte tra settembre 2022 e giugno 2023 con la regolare partecipazione dei suoi membri: il Presidente, S.Ecc. Mons. Antonio Staglianò, il Prelato Segretario, Prof. Riccardo Ferri, il Prof. Paul O'Callaghan, il Prof. Giulio Maspero, il Prof. Giuseppe Marco Salvati, il Prof. Roberto Nardin (e a cui è stato regolarmente invitato S.Ecc. Mons. Ignazio Sanna, già Presidente). Si riportano di seguito i principali contenuti delle singole riunioni.

– 14 settembre 2022. Mons. Sanna dà lettura della lettera di ringraziamento della Segreteria di Stato inviatagli, a nome del Santo Padre, al termine del suo mandato di Presidente. Sottolinea il fatto che l'Accademia sia considerata parte della Curia Romana, a norma dell'art. 162 di *Praedicate Evangelium*; sintetizza, inoltre, le attività svolte nel triennio della sua presidenza.

Mons. Staglianò esprime la sua gratitudine al Santo Padre per la nomina ricevuta e presenta alcune linee di sviluppo del cammino dell'Accademia. Sulla base di *Evangelii gaudium* e dell'idea di «Chiesa in uscita» anche la teologia, in quanto servizio ecclesiale, non può che proporsi come «teologia in uscita», tenendo presente – accanto all'aspetto dell'accademicità – quello della comunicazione. Si tratta di elaborare una «teologia popolare», capace di parlare con tutti, attraverso il linguaggio della razionalità umana e grazie al dialogo con la scienza, l'arte, la letteratura, la musica (nell'ottica della transdisciplinarietà di *Veritatis gaudium*). Da qui il contributo che l'Accademia può dare alla definizione del ministero ecclesiale del teologo e a una riconciliazione della memoria (nei confronti di teologi come Antonio Rosmini, Gioacchino da Fiore, ecc.). Evidentemente una tale missione presuppone un *budget* che possa supportare le attività. Il Presidente si impegna, perciò, a sollecitare nelle sedi appropriate l'erogazione di un contributo adeguato e ad affrontare la questione della sede.

Venendo alla situazione dei fascicoli di «Path», Padre Nardin consegna ai presenti le copie appena uscite del fascicolo 1/2022; il fascicolo 2/2022 è in fase di revisione redazionale; a breve sarà pronta la prima bozza.

Per quanto riguarda gli eventi, in base agli impegni di S.E. il Card. Gianfranco Ravasi, la consegna del fascicolo miscelaneo a lui dedicato potrebbe avvenire il 28 o 29 novembre p.v., mentre la *lectio* della Prof.ssa Prinziwalli, secondo le indicazioni ricevute dal Preside dell'«Augustinianum», potrebbe essere collocata tra fine gennaio e febbraio 2023.

– 24 ottobre 2022. Mons. Staglianò comunica di aver parlato del problema della sede col Sostituto alla Segreteria di Stato, il quale lo ha invitato a esporre la cosa direttamente al Santo Padre, quando sarà ricevuto in udienza; in tale occasione ha intenzione di chiedere a papa Francesco indicazioni sul futuro dell'Accademia e della sua missione.

Venendo alla situazione dei fascicoli di «Path», Padre Nardin informa che, per la prima volta, il revisore è in ritardo con la correzione degli articoli del fascicolo 2/2022; sono comunque in preparazione le prime bozze; nelle more il Presidente chiede di introdurre un suo saluto agli accademici all'inizio del fascicolo; Padre Nardin ritiene che sia possibile predisporre l'aggiunta di due pagine, purché il messaggio sia inviato quanto prima. Per il fascicolo 1/2023 manca ancora la risposta di alcu-

ni accademici invitati a contribuire; Padre Nardin s'impegna a sollecitarli quanto prima.

Per quanto riguarda gli eventi, considerati gli impegni S.E. il Card. Gianfranco Ravasi, si suggerisce di proporre la consegna del fascicolo miscellaneo a lui dedicato nel periodo tra il 7 e il 17 dicembre p.v. presso la sede dell'ex Pontificio Consiglio della Cultura; invece, per la sua *lectio*, la Prof.ssa Prinzivalli suggerisce due date nel mese di febbraio 2023. Il Prelato Segretario prenderà accordi col Preside dell'«Augustinianum» per la data più opportuna.

– 23 novembre 2022. Mons. Staglianò comunica di essere stato ricevuto in udienza dal Santo Padre, il quale ha accolto l'idea che l'Accademia, oltre alla sua missione scientifica, abbia anche una finalità divulgativa e «popolare». Tale compito si potrebbe realizzare sia attraverso un dialogo con le Facoltà teologiche e le Università, sia attraverso la creazione di «cenacoli teologici» o «scuole teologiche» di base, fatte per maturare nella fede e non per insegnare. Inoltre, il Prefetto della Segreteria per l'Economia ha assicurato l'approvazione *una tantum* del *budget* richiesto per quest'anno, sollecitando però l'Accademia a individuare *sponsor* per il futuro.

Successivamente, Padre Salvati presenta la sua riflessione sulla funzione pubblica della teologia, a cui segue una partecipata discussione.

Passando alla situazione dei fascicoli di «Path», Padre Nardin segnala che entro la fine dell'anno uscirà il 2/2022; per l'1/2023 mancano ancora alcune risposte di adesione: si impegna a sollecitare gli accademici.

La *lectio magistralis* della Prof.ssa Prinzivalli, che si terrà il 16 febbraio 2023 presso l'«Augustinianum», avrà per titolo: *Dalla contro-storia dei cristiani dualisti al riscatto della storia umana in Ireneo (tra suggestioni e reazioni al platonismo)*.

La riunione del Consiglio di dicembre è sostituita dall'incontro con S.E. il Card. Gianfranco Ravasi il 15 dicembre 2022 presso la sede dell'ex Pontificio Consiglio della Cultura: sarà l'occasione per consegnargli la miscellanea in suo onore.

– 26 gennaio 2023. A margine del verbale, si valuta la possibilità di pubblicare sul *blog* «SettimanaNews» la riflessione di Padre Salvati sulla funzione pubblica della teologia. Il testo può essere pubblicato a firma dell'autore e a nome del Consiglio.

Il Prelato Segretario, d'accordo col Presidente, presenta la necessità di individuare nuove modalità operative per realizzare una più ampia missione dell'Accademia, affiancando al Consiglio una Segreteria operativa.

Per quanto riguarda il fascicolo di «Path» 2/2023, si decide di dedicarlo al carattere pubblico della teologia, affidandone la cura a Padre Salvati e a Mons. Staglianò; quanto al *Forum* 2024, si riprende il lavoro presentato da Don Giulio Maspero e si precisa il seguente tema: *Dalla Fides et ratio alla Veritatis gaudium. Fede e ragione a 1700 anni da Nicea.*

– 7 marzo 2023. Il Presidente Mons. Antonio Staglianò riferisce di aver avuto un colloquio col Cardinale Vicario, il quale ha promesso di mettere a disposizione della Segreteria operativa dell'Accademia due sacerdoti della Diocesi, facendo della medesima un primo laboratorio di realizzazione delle finalità dell'Accademia; ha avuto un incontro anche con S.E. il Card. Matteo Zuppi per poter operare a livello nazionale. Si individuano alcuni possibili nominativi di interlocutori-referenti (giornalisti, economisti, giuristi); Padre Salvati raccomanda di coinvolgere anche i religiosi.

Per quanto riguarda la proposta di nuovi Soci ordinari, il Prelato Segretario segnala la vacanza di otto posti, rispetto ai quaranta previsti dagli attuali Statuti; si individuano otto studiosi. Il Prelato Segretario procederà alla richiesta dei *curricula vitae*; il Presidente provvederà, poi, all'invio della proposta in Dicastero.

Per quanto riguarda i fascicoli di «Path», Padre Nardin comunica che il fascicolo 1/2023 sta procedendo: alla sezione monografica sarà aggiunta una «Collettanea» per inserire alcuni articoli pervenuti; Padre Salvati presenta i nominativi di coloro che hanno aderito al progetto; anche in questo caso sarà aggiunta una sezione collettanea.

Per il *Forum*, si prende in considerazione lo schema fatto pervenire dal Prof. Don Maspero: il Consiglio esprime in linea di massima il proprio apprezzamento per la proposta; si chiede di precisare meglio il tema della seconda relazione, suggerendo: *Dall'ontologia di Nicea all'ontologia trinitaria.*

– 4 maggio 2023. Il Consiglio definisce la terna da presentare in Segreteria di Stato per la nomina del nuovo Prelato Segretario.

Per quanto riguarda il contratto con l'editrice If-Press, in scadenza a fine anno, nel caso in cui non si voglia rinnovarlo, è necessario dare di-

sdetta sei mesi prima. L'Economo preparerà la lettera per il Presidente. Si prendono in considerazione altre case editrici.

Quanto ai fascicoli di «Path», Padre Nardin riferisce che il fascicolo 1/2023 è ormai chiuso; per il numero 2/2023 (*Teologi e teologia nello «spazio» pubblico*), Padre Salvati consegna lo schema aggiornato (con interventi dei proff. Giuseppe Lorizio, Cristiano Massimo Parisi, Massimo Nardello, Stavros Yangazoglou, S.Ecc. Mons. Ignazio Sanna, Paolo Scarafoni, la prof.ssa Filomena Rizzo, S.Ecc. Mons. Staglianò) a cui si aggiunge l'articolo del prof. Massimo Naro: *Il linguaggio della teologia pubblica*. Termine della consegna degli interventi è il 31 luglio 2023.

Quanto al *Forum*, Don Giulio Maspero presenta lo schema aggiornato. Il Presidente chiede di modificare il titolo del suo intervento: *Teologia come teosofia per dialogare con tutti?*. Padre Salvati propone come titolo del Forum: *Fede e coscienza. Quale razionalità per i credenti del XXI secolo?*. Il Consiglio approva la proposta.

Infine, viene data lettura della bozza di Statuto già inviata ai membri del Consiglio; dopo qualche suggerimento preliminare, si decide che ciascuno comunichi al Prelato Segretario osservazioni e modifiche, in modo da giungere a una nuova stesura per la prossima riunione.

– 6 giugno 2023. Il Presidente riferisce di aver inviato al Cardinale Segretario di Stato la terna per il nuovo Prelato Segretario e i nominativi dei nuovi Accademici ordinari; ha chiesto, inoltre, appuntamento per consegnargli il nuovo Statuto e cercare di dare ritmo alle nostre altre richieste. Viene poi chiesto all'Economo di esplorare alcune possibilità per individuare una nuova casa editrice per «Path».

Il Presidente ricorda, inoltre, che il 19 giugno cadono i 400 anni dalla nascita di Blaise Pascal. Viene chiesto a Mons. Sanna di preparare un articolo di circa 10 mila battute dal titolo: *Scommettere con Pascal* da pubblicare sul nostro sito e da rilanciare su altri siti e giornali come contributo della PATH all'evento. A partire da qui, si apre una discussione sulla possibilità di coinvolgere maggiormente gli accademici su temi di attualità; si potrebbero prevedere dei dialoghi *online*, in cui coloro che sono maggiormente competenti propongono una riflessione aperta all'intervento di tutti.

Passando alla revisione dello Statuto, si prende in considerazione la bozza redatta dal Prelato Segretario, integrando i suggerimenti giunti

dopo l'ultima riunione. Viene fatta una lettura attenta di ciascun articolo, apportando migliorie e chiarificazioni. Si giunge così alla definizione del testo finale, che sarà presentato dal Presidente in Segreteria di Stato.

La riunione termina con un momento di convivialità, come avviene di consueto al termine dell'Anno accademico, e che costituisce anche il ringraziamento del Consiglio per il servizio decennale svolto dal Prof. Riccardo Ferri come Prelato Segretario.

PROF. RICCARDO FERRI
Prelato Segretario 2013-2023

ACADEMICORUM OPERA
ANNO MMXXII EDITA

PATH 22 (2023) 559-563

- ALES BELLO Angela (ed.), *Edmund Husserl. La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi* (Universale Studium. Nuova Serie, 134) Studium, Roma 2022, 192 pp.
- ALETTI Jean-Noël, *L'Évangile selon saint Luc. Commentaire* (Le livre et le rouleau, 57), Lessius, Bruxelles 2022, 840 pp.; *Without Typology - No Gospels: A Suffering Messiah: A Challenge for Matthew, Mark and Luke* (Analecta Biblica Studia, 17), G&BPress, Roma 2022, 189 pp. (tr. del saggio *Le Messie souffrant. Un défi pour Matthieu, Marc et Luc. Essai sur la typologie des évangiles synoptiques*).
- BARRAJÓN Pedro, *Caminar con Santa Teresa. Comentarios a textos escogidos de sus escritos* (Spiritualitas, 34), IF Press, Roma 2023, 208 pp.
- BATTOCCHIO Riccardo, Con Genre G. e Petrà B., *Sentieri di sinodalità. Per una prospettiva teologica interconfessionale* (Universo teologia), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2022, 176 pp.
- BORRIELLO Luigi, *La vita spirituale del cristiano. Una proposta per l'oggi* (L'abside, 96), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2022, 368 pp.
- CAVALCOLI Giovanni, *Dona a noi la pace. Il significato della presente guerra*, Edizioni Chorabooks, Hong Kong - Roma 2022, 156 pp. (ebook).
- FERNÁNDEZ Samuel (Introducción, texto crítico, traducción y notas), *Marcelo de Ancira. Carta a Julio, Fragmentos teológicos y Sobre la santa iglesia* (Fuentes Patrísticas, 36), Ciudad Nueva, Madrid 2022, 304 pp.
- FERNÁNDEZ Samuel (Introduzione, testo critico, traduzione e note) - PRINZIVALLI Emanuela (Traduzione dei frammenti greci), *Marcello*

di Ancira. Opere: Lettera a Giulio, Frammenti teologici, Sulla santa Chiesa (Nuovi Testi Patristici, 3), Città Nuova, Roma 2022, 320 pp.

FORTE Bruno, *Al servizio della Verità. Sulla mia ricerca teologica* (Orso Blu, 216), Scholé - Morcelliana, Brescia 2022, 211 pp.; *La luce della vita. Il Dio di Gesù Cristo* (Meditazione), Editrice Shalom, Camerata Picena (AN) 2022, 63 pp.; *Le beatitudini. Il manifesto della vita nuova*, Arte della Stampa, Chieti 2022, 49 pp.; *Le virtù cardinali. Breviario di etica* (Pellicano rosso), Morcelliana, Brescia 2022, 80 pp.; *Pellegrini in Terra Santa*, Arte della Stampa, Chieti 2022, 51 pp.; *Querria hablarte de Dios. Una propuesta para quien anda en su busca*, Palabra, Madrid 2022, 140 pp. (tr. del libro *Vorrei parlarti di Dio. Una proposta per chi è in ricerca*).

CODA Piero, *Discernimento comunitario in una chiesa sinodale* (Sentieri del senso), Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2022, 46 pp.; *Chiesa sinodale nell'oggi della storia. La via del discernimento comunitario* (Orientamenti), Città Nuova, Roma 2022, 194 pp.; *Žit a mysliet v Trojici. Trojičná ontológia* («Vivere e pensare nella Trinità. Ontologia trinitaria»), Nové mesto, Bratislava 2022, 80 pp.; *Božie meno je Láska. Základy krestanskej viery* («Dio che dice Amore. Lezioni di teologia»), Nové mesto, Bratislava 2022, 177 pp.

CODA Piero, Con Tarocchi S. e Clemenzia A. (edd.), «*Dei Verbum religiose audiens et fidenter proclamans*» (DV 1). *Studi in onore del cardinale Giuseppe Betori* (Nuovi saggi teologici. Series maior), EDB, Bologna 2022, 480 pp.

CODA Piero, Con Scardigli F. - 't Hooft G. - Severino E., *Determinismo e libero arbitrio. Nuove visioni dalla fisica, dalla filosofia e dalla teologia* (Zolle), Carbonio Editore, Milano 2022, 136 pp.

CODA Piero, Con Zervos G., «*Una porta aperta in cielo*». *Una Cattedra nel solco di Chiara Lubich e del Patriarca Athenagoras* (Tracce, 12 - Ecumenismo) Istituto Universitario Sophia - Città Nuova, Roma 2022, 288 pp.

CODA Piero, Con Donà M. e Meazza C., *Klaus Hemmerle. Tesi per una ontologia trinitaria* (Dizionario dinamico di ontologia trinitaria, 2), Città Nuova, Roma 2022, 264 pp.; *Unità. Metafisica Teologia Cosmologia* (Dizionario dinamico di ontologia trinitaria, 3 - Parole/1), Città Nuova, Roma 2022, 154 pp.

- GALLI Carlos María, Con Albado O. - Bacher Martínez C. - Tavelli F. (edd.), *La teología argentina y el Papa Francisco. Un ida y vuelta en la reflexión teológica-pastoral*, Agape, Buenos Aires 2022, 425 pp.
- HOLZER Vincent (dir.), *Karl Rahner. Dogmatique après le Concile. Fondement de la théologie, doctrine de Dieu et christologie* (Œuvres de Karl Rahner, 22/1a), Cerf, Paris 2021, 562 pp.; *Karl Rahner. Dogmatique après le Concile. Fondement de la théologie, doctrine de Dieu et christologie* (Œuvres de Karl Rahner, 22/1b), Cerf, Paris 2022, 475 pp. [22/1a, 2021, 562 p].
- KAMYKOWSKI Łukasz, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*, [«Imagine di Israele e degli Ebrei nel pensiero cristiano»], WAM, Kraków 2022; 405 pp.
- KÖRNER Bernard, *Gott ist der Rede wert. Warum es Sinn macht, über Gott nachzudenken*, Echter-Verlag, Würzburg 2022, 176 pp.
- O'CALLAGHAN Paul, *God's Gift of the Universe. An Introduction to Creation Theology*, Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 2022, 397 pp.
- PENNA Romano, *Battesimo e identità cristiana: una doppia immersione* (Parola di Dio. Seconda serie), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2022, 271 pp.
- PRINZIVALLI Emanuela (Traduzione dei frammenti greci) - FERNÁNDEZ Samuel (Introduzione, testo critico, traduzione e note), *Marcello di Ancira. Opere: Lettera a Giulio, Frammenti teologici, Sulla santa Chiesa* (Nuovi Testi Patristici, 3), Città Nuova, Roma 2022, 320 pp.
- RAMONAS Arvydas, *Eschatologinis Kristus Sergejaus Bulagakovo kūryboje* («Cristo escatologico nelle opere di Sergej Bulgakov»), Klaipėdos Universiteto Leidykla, Klaipėda 2022, 98 pp.
- SEDLMEIER Franz, Con Steymans H.U. (edd.), *Bundestheologie bei Hosea? Eine Spurensuche* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 522), Walter de Gruyter, Berlin - Boston 2022, 438 pp.
- SEQUERI Pierangelo, *Charles de Foucauld. Il Vangelo viene da Nazareth* (Grani di senape), Vita&Pensiero, Milano 2022, 128 pp.; *Iscrizione e rivelazione. Il canone testuale della parola di Dio* (Giornale di teologia, 446), Queriniana, Brescia 2022, 304 pp.; *L'iniziazione. Dieci lezioni*

- ni su nascere e morire* (Transizioni, 79), Vita&Pensiero, Milano 2022, 208 pp.
- SEQUERI Pierangelo, Con De Zan R., *Celebrare. Bibbia e liturgia in dialogo* (Perle, 4), Gregorian & Biblical Press, Roma 2022, 128 pp.
- SODI Manlio - Diocesi di Montepulciano Chiusi Pienza, *Radicati in quella Parola che, sola, dà vita. «Lectio divina» per l'anno pastorale 2022-2023* (Quaderni dell'Animazione Biblica Diocesana, 20), Ed. extra commerciale, Montepulciano 2022, 126 pp.
- SODI Manlio, Con Głusiuk A. (edd.), *Bellarmino e i Gesuiti a Montepulciano. Studi in occasione del IV Centenario della morte di san Roberto (1621-2021)* (Studi sulle Abbazie storiche e Ordini religiosi in Toscana, 8), L.S. Olschki, Firenze 2022, XX + 268 pp.
- SODI Manlio, Con Suski A. - Brusa G., *«Liber qui dicitur ordinarius». Inventario dei manoscritti* (Veritatem inquirere, 8), EDUSC, Roma 2022, 229 pp.
- SODI Manlio (ed.), *«Verbum caro». Miscellanea offerta a Sua Em. il Card. Gianfranco Ravasi in occasione del suo 80° genetliaco*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2022, 908 pp. + XXXII a colori.
- SODI Manlio et Alii, *La reliquia di Sant'Andrea. Da Patrasso a Pienza e il suo ritorno a Patrasso* (Ecclesia Sanctorum, 14), Società Bibliografica Toscana, Sinalunga (SI) 2022, 126 pp.
- SODI Manlio et Alii, *San Bernardino da Siena. Un predicatore per ogni tempo* (Ecclesia Sanctorum, 13), Società Bibliografica Toscana, Sinalunga (SI) 2022, 109 pp.
- STAGLIANÒ Antonio, *Pop-Theology 9. Fede cattolica e cultura, letteratura e scienza, in circolo solido*, Edizioni Santocono, Rosolini (SR) 2022, 162 pp.; *Pop-Theology 10. A servizio della cultura della pace, la «nostra» fede cattolica*, Edizioni Santocono, Rosolini (SR) 2022, 169 pp.
- TREMBLAY Réal, *Médailles de la Passion glorieuse de Jésus. Icônes, sens et prière* (Vie intérieure), Éditions du Carmel, Toulouse 2022, 108 pp.
- VIGANÒ Dario Edoardo (ed.), *Cesare Zavattini e l'eredità culturale tra Italia e Cuba | Cesare Zavattini y la herencia cultural entre Italia y Cuba*, Edizioni Magale, Roma 2022, 156 pp.; *La mirada: puerta del corazón. El neorrealismo en la cultura cinematográfica. Con una entrevista al*

Papa Francisco sobre el cine, Romana Editorial, Madrid 2022, 96 pp.
(tr. del libro *Lo sguardo: la porta del cuore. Il neorealismo tra memoria e attualità. Con un'intervista a papa Francesco sul cinema*).

WONG Joseph, Con Trianni P. (edd.), *Vita di sapienza. Per una teologia monastico-sapienziale* (Vari), Cittadella, Assisi 2022, 334 pp.

ŻĄDEŁO Andrzej, *Modlitwy po Komunii Adwentu w Mszale Pawła VI. Studium hermeneutyczno-liturgiczne* («Preghiere dopo la Comunione d'Avvento nel Messale di Paolo VI. Studio ermeneutico e liturgico») (Kościół w trzecim tysiącleciu, 14), Księgarnia św. Jacka, Katowice 2022, 214 pp.

ZAMBONI Stefano (ed.), *Luigi Lorenzetti. La domanda morale nelle società secolari e pluraliste. La risposta dell'etica cristiana* (Vari), Cittadella, Assisi 2022, 288 pp.

RECENSIONES

PATH 22 (2023) 565-568

MARIO FLORIO, *Teologia sacramentaria. Temi e questioni*, Postfazione Francesco Giacchetta (Gestis Verbisque, 23), Cittadella, Assisi (PG) 2020, 312 pp., € 21,90.

Il libro che segnaliamo è la raccolta di saggi già pubblicati in opere e riviste specializzate (tranne l'ultimo, inedito) in cui l'autore presenta l'evolversi di alcune tematiche inerenti la sacramentaria degli ultimi decenni. Diciamo subito che trattandosi di un autore noto ed esperto della tematica, l'operazione di ripresentare in forma unitaria e sistematica riflessioni già pubblicate è più che legittima, perché permette di focalizzare in uno sguardo sincronico la poliedricità delle analisi già compiute, riscoprendone la valenza attuale.

Il volume si presenta composto di 18 saggi distribuiti in tre parti. Nella prima, dal titolo: *L'azione sacramentale: questioni di metodo e proposte* (quattro contributi, pp. 9-64), sono raccolti articoli che trattano l'azione sacramentale in cui si pongono in rilievo alcune questioni metodologiche di fondo che porteranno anche a rivedere la struttura della Licenza in Teologia sacramentaria presso l'Istituto Teologico Marchigiano (Ancona), ambito in cui il nostro autore esercita la propria docenza. La seconda parte, dal titolo: *Un itinerario attraverso il settenario sacramentale* (dieci contributi, la parte più ampia del volume, pp. 65-250), costituisce un percorso che coinvolge tutti i sacramenti del settenario. La terza e ultima parte, dal titolo: *Alcune questioni aperte di teologia sacramentaria*, affronta temi di frontiera come l'inculturazione, la traduzione dei

testi, la corporeità e la dimensione antropologica dei sacramenti (quattro saggi, pp. 251-306). Chiude il volume la *Postfazione* del Prof. Francesco Giacchetta (pp. 307-308).

La prima parte del volume ha come prima questione l'evento fondatore, il cui momento sorgivo è pasquale-trinitario, che porta alla necessità di una sacramentaria che sappia essere in un profondo e proficuo rapporto dialettico con la cristologia, l'ecclesiologia e l'antropologia. Questa prima questione approda all'analisi della corporeità come simbolo e alla conseguente dinamica relazionale che sappia integrare l'orizzonte ontologico del sacramento per coglierne l'importante valenza sponsale con una ricaduta su una nuova ontologia comunionale e agapica e riconoscendo l'insostituibile carattere fontale della liturgia in ordine alla *ratio theologica* dei sacramenti. La seconda questione tocca l'insegnamento della sacramentaria e della teologia dei sacramenti e investe non solo l'analisi della manualistica e l'articolazione della didattica, ma anche la ricerca, la metodologia e la stessa identità della sacramentaria.

La seconda parte del volume scandisce in modo completo il settenario sacramentale. Si tratta dapprima dell'iniziazione cristiana colta in uno sguardo ecumenico e ribadendo l'imprescindibile necessità dell'attenzione alla prassi celebrativa perché si possa giungere, osserva lo stesso autore, «a operare un'elaborazione ecumenica di una Liturgia non disincarnata, ma capace di *comunicare, per ritus et praeces, agli uomini di oggi* la sapienza che fluisce dal Mistero pasquale» (p. 77). Viene quindi ribadita, in diversi capitoli, la necessità di rilanciare il valore del sacramento della penitenza in una triplice rinnovata attenzione. Innanzitutto in rapporto al battesimo e all'eucaristia alla luce del mutato contesto pastorale caratterizzato dall'avvento della modernità/postmodernità (con la perdita del senso di Dio e del peccato) che ha posto in crisi il modello pastorale-sacramentale postridentino. Inoltre, in una rinnovata attenzione alla persona (penitente) invitata alla conversione della vita a seguito dell'incontro con il Signore, più che alla confessione giuridica dei peccati, quindi alla *riconciliazione* riannodando la dinamica della *relazione*, più che al semplice perdono vissuto in modo statico, in una visione della persona di tipo olistico per una salvezza integrale. Infine, un sacramento della penitenza in una prospettiva ecclesiale e non privatistica, all'interno di un maggiore e più fruttuoso ascolto della Parola (*fractio verbi*). Gli ultimi capitoli

della seconda parte sono dedicati all'eucaristia, al sacramento nuziale e al ministero ordinato. L'eucaristia è colta in rapporto all'evento pasquale e alla Messa nello sfondo del mutato contesto socio-culturale, e quindi pastorale, in cui i sacramenti sono celebrati e vissuti e che portano sempre di più a una prospettiva in cui si diventa e si vive da cristiani per *convizione* personale, liberamente fatta propria, non per *convenzione* acriticamente assunta di un modello socio-religioso del passato. Il nostro autore propone un percorso eucaristico originale a sei tappe che si configurano in una struttura a chiasmo (p. 183) nella quale si pongono tre dimensioni: personale, ecclesiologica e cristologica che si ripetono specularmente, diventando, quindi, cristologica, ecclesiologica e personale. Conclude questa seconda parte un riferimento al sacramento nuziale e al ministero ordinato, rilevando che si è passati dalla *societas* medievale in cui «cristiani si nasce», al modello postridentino in cui si è «cristiani per tradizione», per giungere a quello attuale in cui si è «cristiani per scelta» (p. 245).

La terza e ultima parte considera alcune questioni attuali di teologia sacramentaria, soprattutto nel loro risvolto pastorale ed esistenziale. Le tematiche considerate sono quattro: l'inculturazione, colta come traduzione e teoreticamente possibile in quanto l'incontro tra culture può avvenire in virtù di un comune *logos* e di una stessa struttura dialogica orientata alla verità. Misure e forme del corpo celebrante in cui si propongono interessanti osservazioni sul quadrato simbolico, ossia il doppio simbolismo del livello intramondano e di quello metamondano. La corporeità della fede in cui si pone in rilievo come il contatto con Cristo e con la sua offerta si collochi nello spazio e nel tempo mediante il corpo ecclesiale e l'azione dello Spirito Santo, per cui si tratta «di una mediazione che fa appello a quella immediatezza, donata e gratuita, di immanenza del Risorto nel dinamismo del corpo ecclesiale, in particolare nell'assemblea liturgica, (cf. SC 7)» (p. 277). La categoria che viene coinvolta, accanto alla corporeità, non può che essere la *relazione*. L'ultimo capitolo tratta della presenza del settenario sacramentale nel Concilio Vaticano II. Il nostro autore ci offre dapprima un importante criterio metodologico, ossia di non limitare l'indagine delle fonti, in questo caso i testi del Concilio, alle sole indagini statistiche della presenza dei termini relativi alla sacramentaria, ma di «un'ermeneutica più aperta e rispondente all'insieme del testo conciliare in oggetto e delle discussioni che ne hanno ac-

compagnato l'evoluzione fino alla forma finale promulgata» (p. 295). Le prospettive tematiche individuate dal nostro autore, in quest'ultimo capitolo, sono tre: ecclesiologica (*Lumen gentium*), cristologica (*Gaudium et spes*) e liturgica (*Sacrosanctum Concilium*). Sul versante ecclesiologico si nota il superamento non solo della prospettiva individuale, ma anche di quella strettamente ecclesiastica con uno sguardo sulla realtà del mondo e, quindi, in una chiave antropologica. Dal lato cristologico il nostro autore sottolinea come il Concilio recuperi il sacramento fontale, ossia la sacramentalità di Gesù, della sua umanità, come mistero/sacramento del Padre. Infine, la linea liturgica in cui il punto di svolta dalla prassi preciliare è individuato nel soggetto celebrante dato dall'assemblea, fondata sul sacerdozio battesimale, per cui il ministero ordinato non può che collocarsi su un piano diaconale, di servizio. La Costituzione conciliare sulla liturgia, rileva Florio, pone attenzione alle categorie di *azione* (*acto*, nella liturgia non si guarda ma si agisce), *rito* e *partecipazione*, oltre all'*offerta* della vita quotidiana (sia permessa un'osservazione: avrei unito maggiormente le due ultime "categorie" – la "partecipazione" e l'"offerta" – alla luce di quanto afferma *Lumen gentium* sul sacerdozio battesimale, ossia i nn. 11-12, in cui l'«offerta» è posta in risalto quale elemento comune della dimensione sacerdotale, profetica e regale del battezzato).

A conclusione non possiamo non condividere quanto afferma Francesco Giachetta nella *Postfazione* (pp. 307-308), rilevando che il volume esprime un insieme armonico in cui ogni elemento offre una ricchezza peculiare e, particolare significativo, non si tratta una teologia "a tavolino" ma, pur essendo scientifica e fondata, non per questo è disincarnata, anzi è pensata perché è vissuta in prima persona dall'autore nella prassi pastorale.

ROBERTO NARDIN

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 22 (2023)

Editoriales

STAGLIANÒ A., <i>La nuova mission della «Pontificia Accademia di Teologia» allo specchio della «teologia popolare» di papa Francesco</i>	3-19
SALVATI G.M., <i>Editorialis</i>	329-337

Studia

ALES BELLO A., <i>Antropologia psicologia religione. Approcci filosofico-fenomenologici</i>	21-43
CIOLA N., <i>L'ultimo tratto del percorso teologico di Marcello Bordon</i>	45-66
CODA P., <i>Al cuore di Dio Trinità nel cuore della nostra storia. Il ministero della teologia nel solco del Vaticano II</i>	67-86
DAL COVOLO E., <i>L'attività scientifica</i>	87-95
FARINA M., <i>La teologia nell'areopago dei saperi / delle scienze. Il percorso della «Pontificia Accademia Teologica»</i>	97-151
FORTE B., <i>In missione col pensare. Sulla mia ricerca teologica</i>	153-172
LORIZIO G., <i>Le radici storico-culturali dell'assenza della teologia nello «spazio pubblico»</i>	339-363
NARDELLO M., <i>La teologia pubblica fra ermeneutica e tradizione. Alcune riflessioni a partire dal contributo di G. Ferretti e D. Tracy</i>	383-401
NARO M., <i>Considerazioni epistemologiche sulla valenza «pubblica» della teologia</i>	451-471
O'CALLAGHAN P., <i>Un cammino teologico</i>	173-191

PARISI C.M., <i>Un modello evangelico di teologia pubblica: Jürgen Moltmann</i>	365-381
RIZZO F. - SCARAFONI P., <i>Il metodo teologico sinodale per una teologia pubblica</i>	473-499
SALVATI G.M., <i>Dalla teologia trinitaria della croce alla misericordia di Dio: itinerari di pensiero e di vita</i>	193-217
SANNA I., <i>Antropologia cristiana e accettazione del limite</i>	219-244
SANNA I., <i>La teologia pubblica tra modernità e postmodernità ...</i>	433-449
SCARAFONI P. - RIZZO F., <i>Il metodo teologico sinodale per una teologia pubblica</i>	473-499
SODI M., <i>Dal cultus alla cultura teologica. Elaborare un pensiero a partire anche dalle fonti liturgiche</i>	245-271
STAGLIANÒ A., <i>La teologia sapienziale «nel» carattere pubblico della teologia</i>	501-527
YANGAZOGLU S., <i>Theology in the Public Sphere: An Orthodox Approach</i>	403-431

Collectanea

ALETTI J.-N., <i>Louer Dieu avant qu'il ne soit trop tard. Réflexions sur un motif des supplications des justes persécutés</i>	311-325
NARO M., <i>Conservazione e/o invenzione: la Chiesa che dovrem(m)o essere</i>	289-309
PRINZIVALLI E., <i>Dalla contro-storia dei cristiani dualisti al riscatto della storia umana (secoli I-II) tra suggestioni e reazioni al platonismo</i>	529-549
STAGLIANÒ A., <i>La teologia dona a pensare nel dialogo tra saperi. Oltre la razionalità anaffettiva della tecnoscienza</i>	273-287

Vita Academiae

FERRI R., <i>Vita Academiae 2022-2023</i>	551-557
<i>Academicorum Opera anno MMXXII edita</i>	559-563

Recensiones

MARIO FLORIO, <i>Teologia sacramentaria. Temi e questioni</i> , Postfazione di Francesco Giacchetta (Gestis Verbisque, 23), Cittadella, Assisi (PG) 2020, 312 pp., € 21,90 (Roberto NARDIN).	565-568
Index totius voluminis 22 (2023)	569-571



ANTONIO STAGLIANÒ

RIPENSARE IL PENSIERO

Lettere sul rapporto tra fede e ragione
a 25 anni dalla *Fides et ratio*

Prefazione di Papa Francesco

MARCIANUM PRESS

PATH

CONSILIUM DIRECTIONIS

Mons. Antonio STAGLIANÒ (*Præses*)
Giuseppe Marco SALVATI (*Prælati a secretis*)
Giulio MASPERO (*Camerarius*) – Riccardo FERRI (*Consiliarius*)
Paul O'CALLAGHAN (*Consiliarius*) – Roberto NARDIN (*Consiliarius*)

ACADEMICI AD HONOREM

Card. Angelo AMATO – Card. Walter BRANDMÜLLER – Mons. Enrico DAL COVOLO
Mons. Augustine DI NOIA – Card. Raffaele FARINA – Mons. Rino FISICHELLA
Mons. Bruno FORTE – Mons. Savio HON TAI-FAI – Card. Estanislao Esteban KARLIC
Mons. Brendan LEAHY – Mons. Charles MOREROD – Card. Marc OUELLET
Card. Gianfranco RAVASI – Card. Oscar Andrés RODRÍGUEZ MARADIAGA
Mons. Ignazio SANNA – Mons. Domenico SORRENTINO – Mons. Yannis SPITERIS

ACADEMIÆ SOCIATI

Amador Pedro BARRAJÓN MUÑOZ – Christof BETSCHART – Sergio Paolo BONANNI
Luigi BORRIELLO – Giacomo CANOBBIO – Nicola CIOLA – Piero CODA
Francesca COCCHINI – Gerard DEL POZO ABEJÓN – Jeremy DRISCOLL
Emmanuel François DURAND – Marcella FARINA – Wojciech Marian GIERTYCH
Santiago M. GONZÁLEZ SILVA – Bruno HIDBER – Vincent HOLZER – Wilhelm IMKAMP
Andre-Marie JERUMANIS – George KARAKUNNEL Bernhard KÖRNER
François-Marie LÉTHEL – Giuseppe LORIZIO – Frédéric LOUZEAU – Luca MAZZINGHI
Livio MELINA – Ilaria MORALI – Massimo NARO – Fernando OCÁRIZ
Emanuela PRINZIVALLI – Chantal REYNIER – Paolo SCARAFONI – Franz SEDLMEIER
Pierangelo SEQUERI – Manlio SODI – Valeria TRAPANI – Paul Jacobus Jozef VAN GEEST

ACADEMICI EMERITI

Angela ALES BELLO – Jean-Noël ALETTI – Inos BIFFI – Pietro BOVATI
Giovanni CAVALCOLI – Gianfrancesco COLZANI – Ysabel DE ANDIA – Pierre GAUDETTE
Cesare GIRAUDO – Álvaro HUERGA – José Luis ILLANES – Daniel OLS
Romano PENNA – Max SECKLER – Pietro SORCI
Johannes STÖHR – Réal TREMBLAY – Joseph Hak Piu WONG

ACADEMIÆ COLLABORATORES

Félix María AROCENA – Francesco ASTI – Riccardo BATTOCCHIO
Denis CHARDONNENS – Jacques DE LONGEAUX – Luigi Michele DE PALMA
Samuel José FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE – Carlos María GALLI – Jean-Miguel GARRIGUES
Robert IMBELLÌ – Łukasz KAMYKOWSKI – Ha Fong Maria KO – Jean Paul LIEGGI
Flavio PLACIDA – Arvydas RAMONAS – María del Pilar RÍO GARCÍA – Teodora ROSSI
Laurent TOUZE – Dario Edoardo VIGANÒ – Robert Józef WOŹNIAK
Andrzej ŻĄDŁO – Stefano ZAMBONI

ISBN 978-88-6788-353-0



9 788867 883530

€ 25,00