

Rosario Gibellini
La teologia del XX secolo
Queriniana

La teologia dialettica

1. Dalla teologia liberale alla teologia dialettica

Due figure di primo piano della Teologia liberale sono:

- Harnack: *L'essenza del cristianesimo*.

- Troeltsch: la comparazione del cristianesimo con le altre religioni.

La strada battuta da questi studiosi (il primo fu uno storico dei dogmi, il secondo un teologo poi passato alla filosofia e alla sociologia, ma entrambi “credenti”) è quello di affermare sì la assolutezza del cristianesimo ma non come l’apologetica classica (i miracoli...), nemmeno come l’idealismo (cristianesimo come evoluzione massima dell’idea di religione), bensì in base a nuove strategie.

Per Troeltsch, si tratta della comparazione con le altre religioni: il cristianesimo è migliore delle altre religioni per il concetto di persona. Solo nel cristianesimo si trova un rapporto personale io-Dio.

Nel 1914 T. passa dalla teologia alla filosofia.

Nel 1923 H. pone 15 domande ai teologi: a queste risponde Barth, affermando il sospetto secondo cui la teologia scientifica protestante, soprattutto negli ultimi 50 anni, si sarebbe allontanata più del lecito dal suo tema, essendo questo “la parola della rivelazione di Dio”.

E’ l’inizio della teologia dialettica e la fine della teologia liberale.

2. K. Barth e l’epistola ai romani (1919 e 1922)

L’opera intendeva essere una lettura “non erudita” ma attualizzata del testo paolini. L’edizione del ’22 è completamente diversa “non rimane pietra su pietra” dell’opera precedente. Ci sono due testi che un teologo non deve perdersi: “la lettera ai romani” di Barth e “Il sacro” di Otto. Altrimenti vorrebbe dire essere vissuti invano...

Il Dio dell’epistola ai romani è il *totalmente altro*, il Dio nascosto: nessun cammino conduce l’uomo a Dio. Né l’esperienza interiore, né la via della storia e della comparazione delle religioni, neppure la metafisica: solo Gesù Cristo. Tra Dio e l’uomo passa una linea di morte (*Todeslinie*) che è invalicabile da parte dell’uomo. La storia dell’uomo è storia di peccato e di morte: essa sta sotto il giudizio di Dio, sotto il “no”: questo “no” può essere superato solo dal “sì” di Dio, che egli pronuncia in Cristo. All’uomo, dunque, compete la fede, intesa non come esperienza religiosa, ma come miracolo, salto nel vuoto, spazio vuoto lasciato per Dio.

3. Fra i tempi

Un articolo di Gogarten, intitolato “Fra i tempi”, diceva nel 1920: “Il destino della nostra generazione è di trovarsi tra i tempi. Noi non siamo mai appartenuti al tempo che oggi volge al fine, forse apparterremo al tempo che verrà? Ci troviamo nel mezzo in uno spazio vuoto... lo spazio è diventato libero per la domanda su Dio”.

Nel ’22 il titolo dell’articolo diventava una nuova rivista, rappresentativa del nuovo indirizzo teologico. Era la linea della teologia dialettica, caratterizzata dalla forte sottolineatura dell’alterità di Dio rispetto al mondo e della sovranità della sua rivelazione.

I principali caratteri sono:

a) *la rivelazione ha struttura dialettica*, in quanto tiene uniti elementi che si escludono a vicenda; Dio e uomo, eternità e tempo, rivelazione e storia.

b) gli enunciati teologici devono osservare *una metodologia dialettica*: devono affermare il sì ed il no. Si tratta di una “teologia della crisi”, non tanto in relazione ai tempi in cui stavano vivendo (è

della anche teologia della crisi) quanto piuttosto al fatto che essa concepisce Dio come giudizio e crisi dell’umano. O anche di una “teologia della Parola”, che intende praticare il metodo dialettico.

Da qui cominciano a porsi i germi delle differenziazioni: se la rivelazione è risposta alle questioni dell’esistenza, doveva presto porsi *il problema antropologico*. Gogarten si indirizzerà verso la antropologia teologica. Brunner verso il dialogo con i non credenti, Bultmann verso l’analitica esistenziale...

Nel 1933 la rottura è piena e ZdZ chiude. Barth è convinto di essere l’unico fedele all’idea originaria. Sempre nel ’33 Brunner scrive “Natura e Grazia”, dove difende il concetto di teologia naturale, contrapponendosi a Barth. Ad essa Barth risponde con “Nein”.

4. la teologia della parola

K. Barth: “Dogmatica ecclesiale”

Essa, in 14 volumi, usciti definitivamente nel ’70, si può considerare la Summa del XX sec. L’obiettivo dell’opera non è la fede soggettiva (Schleiermacher) ma il *dato oggettivo*. Nelle prime parti dell’opera (che inizialmente nasce con il titolo di *dogmatica cristiana*) sono ancora presenti i richiami della teologia dialettica (Dio come totalmente altro).

Il nome: *dogmatica ecclesiale*. “La dogmatica non è una scienza indipendente”, perché essa è legata alla Chiesa e solo in essa la dogmatica acquista il suo senso. La dogmatica vuole essere espressione di una comunità e non di una scuola teologica.

In essa Barth intende superare le posizioni della teologia dialettica, non nel senso di ritrattare quanto di andare al di là del metodo dialettico, e fa dell’*analogia fidei* e della concentrazione cristologica i due tratti caratterizzanti. Barth si pone l’obiettivo di espungere tutti i tratti della filosofia esistenziale. Infatti solo la via rigorosa della parola di Dio poteva impedire di tornare sui passi della teologia liberale.

E’ qui che egli afferma che l’*analogia entis* è un’invenzione dell’anticristo e l’unico motivo serio per non farsi cattolici.

L’opera è divisa in cinque volumi (composti di più tomi), che corrispondono a cinque articolazioni essenziali.

Il primo: espone una dogmatica *in nuce*, che tratta della dottrina della PdD come criterio della dogmatica. La parola di Dio è *predicata* nella Chiesa, rimanda alla parola *scritta* della testimonianza biblica, che trova il suo fondamento nella *rivelazione*, attuata in Cristo.

Questa impostazione opera una concentrazione cristologica: “una dogmatica ecclesiale deve essere cristologica nella sua struttura fondamentale come in tutte le sue parti... la cristologia deve occupare tutto il posto della teologia”.

Il passaggio dalla *Lettera ai Rm* alla *Dogmatica ecclesiale*:

a) nella prima opera: Dio è Dio e non è il mondo; il mondo è mondo e non è Dio, nessuna via del mondo conduce a Dio; se Dio incontra il mondo, lo incontra nella crisi.

b) nella seconda opera: Dio è Dio, ma è *per* il mondo; il mondo è mondo, ma amato da Dio (alleanza e riconciliazione sono categorie del rapporto tra Dio e uomo); Dio incontra il mondo nella sua Parola (Cristo).

Teologia e modernità

1. D. Bonhoeffer (1904-1945): teologo, cristiano e contemporaneo

Bethge individua in Bonhoeffer due svolte: la prima da teologo (accademico) a cristiano (impegnato nella vita della Chiesa); la seconda da cristiano a cristiano contemporaneo (compagno del nostro tempo).

Sanctorum communio ('27) studia la struttura della Chiesa con l'aiuto delle scienze sociali. Con questa egli intende superare la posizione di Troeltsch, che vede la Chiesa come struttura sociale (solo la Chiesa visibile), come pure quella di Barth, che vede la Chiesa come la comunità di coloro che accolgono la PdD (solo la Chiesa invisibile). La Chiesa è ad un tempo essenziale e visibile: essa è fatta dalla *libera volontà dei credenti* ma è anche *Chiesa di massa*: non è comunione dei santi in forma pura, ma anche Chiesa visibile, comunione di uomini, in carne e corpo. La realtà empirica della Chiesa è descrivibile con le categorie di comunità e comunione.

Atto ed essere ('30) enuncia la tesi secondo cui la rivelazione è il fondamento della comunità. La rivelazione accade, è atto di Dio, che si rivela, e atto dell'uomo, che accoglie nella fede; ma insieme la rivelazione accade nella comunità. In questo modo, la rivelazione è *atto ed essere*: essa avviene nella concretezza della comunità: come *essere* è accaduta (continuità, ontologia: aspetto che è stato unilateralmente sottolineato dalla manualistica cattolica); come *atto* accade sempre di nuovo (aspetto unilateralmente preso in considerazione dall'esistenzialismo).

Essenza del cristianesimo ('31) sottolinea la dimensione cristologica della Chiesa.

CORSO DI CRISTOLOGIA del '33 tende a mettere a fuoco il problema del "chi" (*wer*) è Gesù Cristo: non il come o il perché. L'essere di Cristo è essere *pro me*, per noi, come parola, sacramento e comunità. Cristo è il *mediatore*, sta al centro: egli sta al centro della persona umana, in quanto sta tra il vecchio ed il nuovo uomo; sta al centro della storia, tra promessa e compimento; sta al centro della creazione.

I testi più caratteristici sono *sequela* e *vita comune*.

Dal '33 in poi Bonhoeffer chiude la sua corta carriera di insegnante accademico per far parte della Chiesa confessante, quella Chiesa non collaborazionista al regime. Si occupa della formazione dei seminaristi della Chiesa confessante e da questa esperienza nasce *Vita comune*.

In *Sequela* Bonhoeffer cerca di rispondere alla domanda: che cosa vuole Gesù da noi oggi? Egli distingue *grazia a caro prezzo* e *grazia a buon prezzo*. La prima è quella senza sequela. La seconda è quella che si mette a seguire il signore. "solo chi crede obbedisce, e solo chi obbedisce crede...".

2. Etica della responsabilità

Dal '39, tornato in Germania da una serie di lavori ecumenici in USA, inizia la stesura di *Etica*. In *Atto ed essere* aveva introdotto una distinzione tra "actus directus" e "actus reflexus": il primo è la fede e l'azione, il secondo è il pensiero e la riflessione. La teologia (actus reflexus) rimanda sempre più alla fede e alla vita. Il pensiero dovrà sempre più porsi al servizio dell'azione. Era questo l'obiettivo che si poneva in quegli anni, col proposito di scrivere un "saggio di etica cristiana". L'etica non deve essere un insieme di norme da formulare o fissare e poi da calare nella realtà! Bensì il discernimento della volontà di Dio in vista dell'azione concreta. Si tratta di individuare il *comandamento concreto*, qui ed oggi, per noi e tra noi: etica del comandamento di Dio!

I tratti fondamentali di questa etica sono:

a) *etica come configurazione*. Il punto di partenza dell'etica cristiana è l'avvenuta riconciliazione del mondo con Dio avvenuta con Cristo. Cristo è il "formatore" (*Gestalter*) e il problema del cristiano è la formazione: conformazione – configurazione. Cristo configura a sé la Chiesa, e nella Chiesa egli configura a sé i cristiani, come umanità nuova, perché tramite essi avvenga la configurazione del mondo a Cristo.

b) *dialettica di ultimo e di penultimo*. L'etica concreta parte dalla giustificazione in Cristo: essa è parola ultima nel senso che è insuperabile ed insieme essa suona come rottura con il passato. Realtà ultima è la vita in Cristo e la vita eterna, mentre realtà penultima è la vita terrestre. L'etica pone il problema del rapporto tra l'ultimo ed il penultimo. Bonhoeffer prospetta una soluzione che vada al di là del "compromesso" (scendere a patti col penultimo a danno dell'ultimo) e del

radicalismo (rifiutare ogni mediazione dell'ultimo a danno del penultimo) e sappia cogliere in pienezza sia il valore dell'incarnazione (penultimo) e della croce e della resurrezione (ultimo).

c) *teoria dei mandati*. Per Bonhoeffer si deve pensare un pensiero che pensa in due spazi, che separa e contrappone lo spazio cristiano da quello mondano, quello temporale da quello spirituale. La concezione etica cristiana deve tenere insieme Dio e mondo. Tra i due spazi non c'è identità, ma neppure separazione: vi è “unità polemica”.

Il rapporto tra mondo e Dio avviene secondo la “teoria dei mandati”, che sono le concretizzazioni dei comandamenti di Dio nella realtà del mondo: il compito concreto assegnato da Dio. Essi sono il concreto articolarsi della volontà di Dio nella varia realtà del mondo e della storia. Essi sono quattro: il lavoro e la cultura; il matrimonio e la famiglia; le autorità; la Chiesa. Ognuno di essi è in riferimento immediato alla signoria di Dio.

d) *la vita etica come responsabilità*. In Gesù la realtà di Dio è entrata nel mondo. Si tratta di un sì detto da Dio nei confronti del mondo. E' un sì pronunciato sulla creazione, sul divenire, sulla crescita, sulla salute e felicità, la grandezza e l'onore... ed un no pronunciato su quel rinnegamento dell'origine. L'unità polemica tra sì e no permette di superare le false alternative tra compromesso e radicalismo.

L'etica cristiana non è “vitalistica”, nel senso che accetti solo il sì, e nemmeno un'etica della rinuncia, che viva solo del no. Essa è un'etica della responsabilità, che vive nella tensione tra i due. Come in Cristo sono compresenti il sì ed il no, così anche nella vita del cristiano si deve tendere ad una sintesi nella vita concreta, che unifichi ed accolga quel sì e quel no. Concretamente, nella *sequela del Cristo*: questa è la responsabilità del cristiano.

Le strutture della vita responsabile Bonhoeffer le vede caratterizzate da due fattori: il vincolo a Dio e all'uomo; la libertà personale.

Il movimento dell'etica di Bonhoeffer tende a recuperare gli ampi spazi della signoria di Cristo, fino a diventare un “esserci per il mondo”.

3. Cristianesimo a-religioso in un mondo diventato adulto

Si ritrova questa concezione nella letteratura degli scritti dal carcere ('43 al '45). Egli affronta la domanda: chi sia Cristo ed il cristianesimo oggi per l'uomo. Cioè: Cristo in rapporto ad un mondo diventato adulto.

Il mondo adulto. Questo concetto deriva in parte da Kant e da Dilthey. Per Bonhoeffer si tratta di come coniugare il processo del mondo verso l'autonomia con la fede in Cristo.

Di fronte al mondo diventato adulto si pongono due possibilità: o si scarta la fede, non più adatta all'uomo adulto; o si scarta la modernità, con un salto mortale all'indietro (apologetica).

Oppure si tende ad un facile accomodamento (teologia liberale) oppure ad una pervicace opposizione come quella della teologia dialettica (Barth).

Bonhoeffer propone il cristianesimo non-religioso.

In senso negativo esso è un cristianesimo che “prende congedo” dalla religione. L'uomo moderno non può più essere *religioso*. Per Bonhoeffer la religione è una retro-mondità, che salta il mondo e la storia (come ha fatto l'apologetica classica con la sua impostazione metafisica); è individualismo, che si oppone alla socialità e comunità (come ha fatto la religione del sentimento favorendo esclusivamente l'interiorità e la soggettività); è parzialità, che si oppone alla totalità della vita.

In questa critica alla religione, Bonhoeffer utilizza la critica svolta da Barth, anche se Bonhoeffer conduce una riflessione meno formale e più legata all'analisi storica del cristianesimo occidentale contemporaneo.

In senso positivo la caratterizzazioni del cristianesimo non religioso possono essere le seguenti.

Innanzitutto, una *interpretazione non religiosa dei concetti biblici* o interpretazione secolare. Si tratta di un nuovo strumento ermeneutico. A Barth Bonhoeffer imputa di non aver accettato il

dialogo con il mondo e a Bultmann di non aver condotto sufficientemente in avanti la sua demitizzazione. Tuttavia il progetto di Bonhoeffer non vuole condurre ad una riduzione della fede: egli recupera il concetto di “disciplina arcani”, come concetto subordinato ed integrativo del concetto di interpretazione non religiosa.

In secondo luogo, il cristianesimo non religioso comporta una ri-concezione di Dio, di Cristo, della Chiesa e dell’essere cristiani. Si tratta di vivere come se Dio non esistesse: senza più il Dio della religione, il *deus ex machina*, il tutore, il tappabuchi... Il Dio della religione, onnipotente, parte dalla debolezza dell’uomo. Invece il Dio di Gesù Cristo muore in croce e ridona vita all’uomo. Dio non è semplicemente colui il quale è *al di là* della vita dell’uomo, ma è nel suo *centro*. E’ solo così che il cristianesimo può rispondere all’accusa di Nz, (la fede come abbandono dell’al di qua per un misterioso al di là). Bonhoeffer traccia le linee di una *theologia crucis*, in cui l’impotenza intramondana di Dio nella croce è vista come il *pendant* dell’autonomia dell’uomo: Dio non si erge sulla debolezza dell’uomo, ma sull’impotenza della croce e chiama alla vita ed alla partecipazione al dolore di Dio nella storia.

In questa dinamica, si approfondisce la tendenza di Bonhoeffer a mettere in risalto Gesù come l’uomo *per gli altri*. Allo stesso tempo la Chiesa è Chiesa per gli altri ed il cristiano è *per gli altri*.

Da questo punto di vista Bonhoeffer è un teologo *post-dialettico*, perché pur partendo dalla PdD egli non diserta il terreno della storia, ma assume il confronto della fede cristiana con i problemi della modernità. “La Chiesa deve uscire dalla sua stagnazione. Dobbiamo tornare all’aria aperta del confronto spirituale con il mondo. Dobbiamo rischiare di dire cose anche contestabili, se ciò permette di sollevare questioni di importanza vitale...”.

Per queste ragioni, la teologia di Bonhoeffer non è così radicale come sarà interpretata successivamente dalle correnti estremiste. Essa si muove nella direzione di un cristianesimo da re-interpretare per l’uomo della modernità, nella fedeltà al mondo, nella responsabilità, partecipazione e solidarietà.

Teologia della secolarizzazione

Solo dopo il ’45 il concetto di *secolarizzazione* diventa un concetto interpretativo globale del formarsi della modernità. Da un lato esso dice il processo di emancipazione del mondo moderno dalla tutela del cristianesimo, ma dall’altra parte rimanda al contributo dato dal cristianesimo alla formazione del mondo moderno: continuità e discontinuità.

Il primo ad assumere in teologia la categoria di secolarizzazione come tema centrale fu Gogarten.

1. F. Gogarten: la secolarizzazione come tema della teologia

a. Dalla teologia dialettica al confronto col mondo.

Nel ’20, dopo una conferenza di Barth, Gogarten scriveva l’articolo “Tra i tempi”. Egli preannunciava il sorgere di un nuovo corso della teologia. Nel ’20 scrive *La crisi della nostra cultura*: l’intento dell’opera andava nel senso del recupero della Parola, reso ancora più evidente dalla crisi culturale che stava vivendo l’Europa.

L’opera più importante è *Credere nel Dio trino*, del ’26. Quivi egli afferma che la fede cristiana impone di superare il dualismo greco, accogliere il mondo come creazione di Dio, pensare e agire con *coscienza storica* nel mondo.

Si va facendo sempre più chiara la divaricazione da Barth: il discorso sulla rivelazione di Dio diventa sempre più un *discorso sull’uomo*. Gogarten così recupera un’istanza della teologia liberale e gli apporti della filosofia personalistica.

Nel ’21, egli scrive l’opera “*Gemeinschaft oder Gemeinde?*”. La prima è comunità di tipo individualistico, frutto dell’idealismo tedesco e dell’affermazione del liberalismo e rappresenta il

pensiero moderno. La seconda è la comunità di tipo comunitario, ove si riconosce che la vera realtà non è l'io, ma l'io ed il tu, il cui fondamento e mediazione si trova nel Tu di Dio.

Gogarten è per la seconda ed afferma che la Chiesa anche deve essere una *Gemeinde*: una comunità nella quale la comunione si realizza nell'ascolto della Parola e rapportandosi al Tu di Dio.

Nel '33 Hitler va al potere e il movimento "Cristiani tedeschi" si allea al nazionalsocialismo. Nel '33 Gogarten vi aderisce anche se nel novembre dello stesso anno se ne ritira. L'adesione dunque è durata solo tre mesi. Tuttavia avrà ripercussioni sulla sua storia personale.

b. la tesi della secolarizzazione.

Gogarten affronta la questione nell'opera *L'annuncio di Gesù Cristo*, del '48. L'opera sua più caratteristica è quella del '53: *Destino e speranza dell'epoca moderna*. Si tratta in sostanza di questo problema: da circa due secoli, cioè dall'illuminismo, il cristianesimo è investito da una profonda crisi, che riguarda l'autonomia guadagnata dall'uomo rispetto alla natura e alla storia. In che misura il contrasto tra cristianesimo e mondo moderno è inconciliabile?

Gogarten introduce subito una distinzione: tra Cristianesimo e il suo "nocciolo", cioè tra fenomeno storico-sociale e la fede cristiana. Il cristianesimo infatti è un complesso fenomeno storico reso possibile dalla fede cristiana, ma che non si identifica con essa.

Gogarten si rifà al "nocciolo" del cristianesimo, con la guida di Lutero, alla riscoperta del senso originario degli enunciati del NT. Il confronto che Gogarten istituisce riguarda la fede cristiana, nel suo nocciolo, ed il mondo moderno, visto nella sua connotazione precipua, cioè la secolarizzazione. La secolarizzazione si presenta come un processo storico di profonda trasformazione dell'uomo e del mondo, e del modo in cui l'uomo si rapporta a se stesso. È un processo complesso e contraddittorio da cui scaturisce la domanda se la secolarizzazione sia qualcosa di estraneo al cristianesimo.

Di fronte a questa domanda vi possono essere tre soluzioni.

- a. o si rifiuta la secolarizzazione, in quanto rappresenta la decomposizione del cristianesimo: Kierkegaard;
- b. o si prende congedo dal cristianesimo, in quanto incapace di reggere l'autonomia dell'uomo: Nietzsche;
- c. o si tenta di comprendere *in maniera differenziata* il nesso tra fede e secolarizzazione: Gogarten.

Secondo Gogarten la secolarizzazione è una "conseguenza" del cristianesimo. La fede cristiana, infatti, vista nella sua essenza biblica è *fede giustificante*: essa giustifica l'uomo davanti a Dio, secolarizza il mondo e lo affida all'uomo e alla sua responsabilità.

Questi sono i tre elementi che giustificano la teoria di Gogarten.

a. *La fede cristiana è giustificante.* Commentando Rm 3, 28 ("noi riteniamo che l'uomo è giustificato per la fede e non per le opere della legge"), Gogarten afferma che è solo nella fede che l'uomo accoglie la salvezza: solo da Dio viene la salvezza. Ma d'altro lato la fede esige le opere, non come tramite della salvezza, ma solo come un *agire fedele*, un agire responsabile e secolare (una conseguenza, insomma, della mia fede, nm).

b. *Per la fede cristiana il mondo è creazione di Dio:* da qui deriva la secolarizzazione del mondo e l'autonomia dell'uomo di fronte al mondo. Il mondo non è Dio e quindi l'uomo è libero di fronte al mondo: il cristianesimo ha operato una distinzione rispetto al rapporto tra Dio e mondo (distinzione che la concezione panteistica greca non aveva fatto). La libertà dal mondo si può esprimere in termini di autonomia e di autorità dell'uomo nei confronti del mondo.

c. Nella fede cristiana l'uomo vive *un rapporto di figlianza con Dio* e da qui deriva la responsabilità dell'uomo per il mondo. Il figlio non è più il bambino *sotto tutela*, ma è il figlio maggiorenne, chiamato a rispondere delle proprie azioni. La responsabilità dell'uomo è "regale", in quanto è la responsabilità di chi è costituito signore da Dio, cioè in quanto "figlio". L'uomo come figlio di Dio è libero *dal* mondo ma insieme è libero *per* il mondo.

La secolarizzazione allora diventa un processo di storicizzazione dell'uomo e del mondo: il mondo mitico diventa mondo storico, spazio per l'agire libero dell'uomo. Per questo Gogarten accetta da Bultmann il programma di demitizzazione, come ermeneutica appropriata per la comprensione degli enunciati neotestamentari in chiave di storicità.

Secolarizzazione e secolarismo.

La libertà dal mondo, resa possibile dalla fede cristiana, può configurarsi come libertà per Dio, ossia come responsabilità per il mondo davanti a Dio: in questo caso l'uomo riconosce il vincolo che lo lega a Dio.

Ma può anche essere libertà per il mondo, che si chiude a Dio. Si passa così da una “libertà vincolata” (che riconosce Dio) ad una libertà “autarchica”, autoaffermazione di se stessa. Da secolarizzazione del mondo si passa alla secolarizzazione della fede. La responsabilità non risponde più né a Cristo, né a Dio, ma solo all'uomo.

Ai due tipi di secolarizzazione si oppongono *due forme di ateismo*.

Il primo è quello conseguente alla secolarizzazione del mondo, come rifiuto della “religione”: esso non si oppone alla vera fede cristiana, che postula la secolarizzazione del mondo.

Il secondo, invece, deriva dal secolarismo e afferma che il mondo rappresenta l'ultima massima realtà, grazie alla quale l'uomo crede di poter vivere la sua vita in pienezza ed integrità.

Il problema per la teologia è che la secolarizzazione non si trasformi in secolarismo: l'uomo perda ogni riferimento a Dio, nella sua vita, tagliando le sue radici dal cristianesimo.

Il dibattito sulla secolarizzazione

Tesi contrapposte.

R. Guardini: *La fine dell'epoca moderna*. Egli vede il processo di secolarizzazione (anche se non usa questa parola) come un processo inarrestabile, ma sostanzialmente negativo, illegittimo.

H. Blumenberg: *La legittimità dell'epoca moderna*. Egli afferma che il concetto di secolarizzazione è un concetto teologico teso a colpevolizzare gli eredi che sono entrati in possesso della eredità. Egli dice che la modernità non è opera in continuità col medioevo ma contrapposizione. Secondo lui, nessuna ipoteca cristiana grava sull'epoca moderna.

La posizione di Gogarten è più differenziata rispetto a questi due autori: non si schiera né per il rifiuto o l'accettazione *tout court* del secolarismo. In ogni caso egli è teologo e non può accettare il secolarismo. Infine, egli non ha mai parlato di una “teologia della secolarizzazione”, bensì di secolarizzazione come “tema della teologia”.

La religione nella città secolare.

Robinson (1919-83), vescovo anglicano, nella zona sud di Londra, scrive nel '63 *Leali con Dio*.

Van Buren (1924), teologo episcopaliano negli USA, sempre nel '63 scrive *Il significato secolare dell.evangelo*.

Harvey Cox (1929), teologo americano, scrive nel '65 *La città secolare*. Vent'anni dopo scriverà *Religione nella città secolare*, ove prende atto che la religione persiste nell'epoca post-religiosa. La teologia della secolarizzazione è costretta a ritrattarsi e a superarsi nel cristianesimo politico e militante, che si indirizza verso la mistica e la politica.

La controversia sulla morte di Dio.

Nel '65 il Time pubblica un articolo dal titolo *Ateismo cristiano: il movimento “Dio è morto”*. L'articolo gonfiava gli appartenenti a tale pattuglia: Altizer (Atlanta), van Buren (Filadelfia), Hamilton (New York), Vahanian (New York). Erano citati anche Robinson e Cox, ma in realtà veri

esponenti del movimento erano “solo” Hamilton e Altizer: essi sono i rappresentanti della teologia della morte di Dio¹.

La teologia della morte di Dio è un movimento oggi concluso. Grazie a Dio (ndt).

La teologia cattolica sulla secolarizzazione.

E’ significativa l’opera di Rahner del ‘54, *Significato teologico della posizione del cristiano nel mondo*. Egli afferma che la condizione della Chiesa del medioevo è ormai superata, in linea di principio con l’illuminismo. La missione della Chiesa non è quella di instaurare la teocrazia mondiale ma piuttosto il *processo di diaspora* rende universale la Chiesa. La situazione di diaspora deve essere inteso come imperativo storico di salvezza.

M.-D. Chenu, con *La fine dell’epoca costantiniana*, nel ’61 afferma che una forma di cristianità non è il cristianesimo e per quanto possa essere drammatica la perdita di quel quadro di riferimento, l’incarnazione continua.

Danielou e Balthasar si assestano su una linea di più decisa contestazione della secolarizzazione: il primo rivendicando alla Chiesa il diritto di essere “cristianità”, cioè Chiesa di massa, che permea tutte le sfere della vita; il secondo contestando che il processo della secolarizzazione sia un portato della fede biblica e che esso offra opportunità nuove alla Chiesa.

Oltre la teologia della secolarizzazione.

Metz è il teologo cattolico che segna con le sue opere la punta più avanzata a proposito di una valutazione positiva della secolarizzazione. Rappresentativa è l’opera *Sulla teologia del mondo* del ’68. Egli è convinto che il processo di secolarizzazione sia a favore e non contro il cristianesimo. Egli anziché il concetto di secolarizzazione (Gogarten) usa il concetto di “mondanizzazione”, intendendo con ciò il processo che conduce il mondo ad essere veramente mondo, affidato alla responsabilità dell’uomo. Metz fonda il processo di mondanizzazione in Cristo, precisamente nell’evento dell’incarnazione.

La constatazione che il mondo è mondano e affidato alla responsabilità dell’uomo spinge Metz ad affermare che il compito del cristiano oggi è un compito “escatologico-politico”: la valutazione della secolarizzazione del mondo deve essere intesa non come tesi astratta ma come apertura all’azione del cristiano nel mondo. Sono le basi della sua “teologia politica”.

In *La fede, nella storia e nella società* egli afferma che la teologia deve dischiudere un passaggio tra due insidie: la “privatizzazione della fede” (perdita della dimensione pubblica e politica della fede) e la “secolarizzazione totale” (perdita della fede).

Sulla stessa linea di Metz si pone il teologo evangelico Moltmann.

Agli inizi degli anni ’70 il dibattito sulla secolarizzazione decresce di interesse, tuttavia il portato della riflessione ha lasciato segni di sé nella riflessione teologica cristiana.

¹ Il tema della morte di Dio risale al discorso del cristo morto di Jean Paul, scrittore tedesco, nel romanzo “Siebenkaes” e poi a Nietzsche.

Il cammino della teologia cattolica dalla controversia modernista alla svolta antropologica

M. Blondel: L'azione.

L'estrinsecismo. Il pensiero pratico. Il contributo al dibattito sul rapporto tra dogmatismo (apologetica) e storicismo (modernismo): il concetto di Tradizione vivente della Chiesa.

De Lubac: il Soprannaturale: il significato della grazia.

Romano Guardini (1885-1968)

L'organo della *Weltanschauung* è un atto di visione che si porta sulla totalità della realtà concreta. Essa non è una scienza ma uno sguardo sul mondo, uno sguardo contemplativo sulla totalità concreta del mondo. La fede cristiana è abilitata ad un tale sguardo sul mondo perché fa suo lo sguardo di Cristo. Ogni cristiano ripete lo sguardo di Cristo sul mondo e pone il suo giudizio. La Chiesa è la portatrice dello sguardo di Cristo, dentro la quale il singolo cristiano vede dal proprio punto di vista il mondo.

Si pone il problema di come conoscere la realtà, nella sua totalità: egli rifiuta sia il razionalismo che l'intuizionismo e introduce la teoria della *opposizione polare*. La realtà è complessa e può essere osservata da due lati, opposti tra loro, ma non contraddittori. Essi permangono tra loro distinti e vanno *mantenuti in tensione*. La dottrina della opposizione è una teoria del “*vivente-concreto*” e una specie di “critica alla ragion concreta”, in quanto enuncia le condizioni che rendono possibile l'accesso della conoscenza al reale.

Anche la vita dell'uomo ha una struttura polare.

Egli individua due serie di paradossalità della vita: atto e struttura; forma e informale; singolare e totalità; originalità e regola.

Guardini passa dalla struttura polare alla visione polare, capace di cogliere il vivente concreto nella sua complessità. La visione, sintesi di concetto e intuizione, è capace di conservare la struttura polare della realtà.

Il Signore, 1937, l'opera che lo ha reso più famoso e la più letta.

Karl Rahner: teologia trascendentale

A Guardini nell'università di Monaco successe Rahner. Un'opera rappresentativa del suo insegnamento è “*Introduzione fondamentale alla fede*”.

Le due opere più rappresentative del suo pensiero sono “Uditori della parola” e “Spirito nel mondo”.

Metodo antropologico-trascendentale.

Egli afferma che l'attuale situazione della Chiesa è segnata dal pluralismo, dall'ampliamento delle conoscenze (fatti che rendono molto difficile il fare sintesi), l'indurimento dei concetti teologici, non più corrispondenti alla mutata situazione.

Per fronteggiare questa situazione è necessario introdurre un nuovo metodo in teologia. Rahner è convinto dell'insufficienza del metodo scolastico: è necessario un metodo antropologico, che parta dal basso, dall'esperienza e dalla vita.

Il metodo che egli propone è “antropologico-trascendentale”.

Nell'esperienza dell'uomo si deve distinguere tra un “a priori” ed un “a posteriori”. Il mondo dell'esperienza umana è “a posteriori”, cioè acquisito e categoriale (riflesso), ma esso risulta sotteso da un “a priori”, non acquisito e sempre dato con l'esistenza umana, trascendentale, dato in modo irriflesso e atematico. Senza l'apriori non ci può essere l'aposteriori. Quindi: il contenuto

dell'esperienza umana è data a posteriori ed è categoriale, ma la condizione di possibilità è data dall'apriori e dal trascendentale. Questa è la struttura dello *spirito nel mondo*.

La trascendentalità non è la Trascendenza: è la struttura a priori dello spirito umano nel mondo, il quale pur facendo esperienze nel mondo, resta sostanzialmente *apertura radicale all'essere in genere*, all'infinito e al mistero. L'uomo dunque è apertura radicale alla trascendenza, essa è il suo orientamento dinamico e l'orizzonte di comprensione e l'esperienza originaria.

La terminologia rimanda a Kant, alla sua *Critica alla ragion pura*. Ma Rahner vi si differenzia poiché il trascendentale di Kant si pone sul "piano orizzontale" e vieta ogni forma di metafisica. Rahner invece, sulla linea della filosofia elaborata dalla scuola di Marechal, ammette una via verticale e metafisica: l'apriori è la condizione dell'aposteriori, non solo gnoseologico ma anche ontologico (nota mia).

Rahner è convinto che la teologia non può solo "narrare" i fatti salvifici, ma deve essere anche attenta all'uditore della parola, nella sua soggettività ed esistenzialità. In questo modo, la sua teologia opera su due registri: quello della oggettività categoriale e quello della soggettività trascendentale.

Esistenziale soprannaturale.

Il metodo antropologico-trascendentale trova la sua più profonda applicazione nella dottrina rahneriana dell'esistenziale soprannaturale. "Esistenziale" è termine che deriva da Heidegger, e Rahner lo accoglie solo nel suo aspetto "formale".

In sintesi, l'idea di Rahner è: "La mia convinzione teologica fondamentale è che quello che noi denominiamo *grazia* è sì una realtà che viene data da Dio, in un rapporto dialogicamente libero ed è quindi non dovuta e soprannaturale. Ma per me la grazia è anche una realtà che è data da sempre e dappertutto nel centro più intimo dell'esistenza umana, fatta di conoscenza e di libertà, nel modo dell'offerta, nel modo dell'accettazione e del rifiuto, cosicché l'uomo non può mai uscire da questa caratteristica trascendentale della sua essenza..."

La trascendentalità non è apertura generica a un Dio lontano e misterioso, ma è apertura al mistero santo della vicinanza di Dio, che si rivela e si comunica all'uomo. La grazia è gratuita ma è sempre data nel modo dell'offerta. L'uomo naturale in sé non esiste, anche se rimane una possibilità astratta. Ogni uomo, anche chi non conosce o rifiuta la rivelazione cristiana, è oggetto dell'attiva volontà salvifica di Dio.

Il concetto di grazia come "esistenziale soprannaturale" comporta:

- a) *la grazia è una realtà soprannaturale*, data gratuitamente come autocomunicazione di Dio alla creatura;
- b) insieme *essa è sempre data con l'esistenza umana*, così da costituire *un apriori*, un trascendentale. Essa dunque è sempre presente al centro stesso della esistenza dell'uomo.

Dalla teoria della grazia come "esistenziale" consegue la tesi del *cristianesimo anonimo*. Egli distingue tra *rivelazione implicita* e acategoriale e *rivelazione esplicita* e categoriale.

Cristologia trascendentale

Egli afferma che la cristologia prende l'avvio solo a partire *dall'incontro con Cristo*. Questo è il presupposto "esistentivo" di ogni cristologia. La cristologia deve essere condotta su due registri: quello di una cristologia "ontica" (a posteriori, categoriale, che illustra che cosa è l'evento Cristo); quello di una cristologia "ontologica", nel senso di Heidegger (che mira a dare la comprensione di ciò che è l'evento Cristo).

Il compito della *cristologia trascendentale* è operare il passaggio dall'una all'altra, interrogandosi sulle condizioni a priori dell'uomo in ordine alla comprensione del dogma cristologico.

Essa fa un passo in più rispetto alla cristologia tradizionale, nel senso che non ripete solo le acquisizioni dogmatiche del passato, ma cerca di interrogarsi sulle condizioni di possibilità (possibilità di comprensione da parte del soggetto ma anche sulle possibilità del perché e delle modalità con cui Cristo si è fatto uomo) del messaggio riguardante Cristo.

Si tratta di una cristologia che usa una *antropologia trascendentale* (l'uomo come apertura radicale); che afferma l'esistenza di un *Salvatore Assoluto* (come tensione e speranza che l'uomo speri in una salvezza, la quale è attesa non infinitamente, ma ad un certo punto, in un momento preciso, come possibilità reale che possa realizzarsi); che riscontra la corrispondenza del salvatore assoluto con il *salvatore storico*, cioè Gesù di Nazareth.

La cristologia di Rahner si svolge su una duplice linea: *una cristologica*, secondo la quale egli tende a mostrare che l'antropologia è una cristologia incompiuta e che la cristologia è antropologia che trascende se stessa (Cristo come autorivelazione di Dio e rivelazione dell'uomo a se stesso); ed una *soteriologica*, che tende a cogliere i nessi tra esistenza e cristologia, tra cristologia anonima (chi vive secondo Cristo pur non sapendolo) e cristologia categoriale.

La svolta antropologica in teologia.

In una conferenza del '66 Rahner afferma che è ormai necessario trattare tutte le dottrine teologiche con il metodo antropologico-trascendentale. La teologia non potrà più limitarsi a dire "ciò che è", ma anche tendere a dare la comprensione delle sue affermazioni. Ad esempio: l'angelologia, dice, se ne può parlare a patto che se ne spieghi il senso che può avere oggi, perché non basta più richiamare i dati nella loro oggettività.

Rahner stesso riconosce che la svolta antropologica non è "opera sua": essa ha nell'ambito della teologia evangelica rappresentanti nelle figure di Bultmann e Tillich (il principio di correlazione).

H. U. von Balthasar: teologia trinitaria

Abbattere i bastioni, 1952. Sulla necessità della Chiesa di abbandonare la condizione di arroccamento e di aprirsi al mondo. È un testo coraggioso per i contenuti che esprime, all'indomani della HG.

Solo l'amore è credibile, 1963. La via per giungere a Dio nell'oggi non è più la via cosmologica (medioevo), né quella antropologica (modernità) ma quella dell'amore. È questa la via che percorre il Dio che muore in croce.

Estetica teologica.

Gloria svolge un'estetica teologica. Egli intende sviluppare una teologia cristiana attraverso la considerazione del *bonum* e *verum* mediante il *pulchrum*. Si tratta dei "trascendentali", tuttavia egli non sviluppa un discorso analogo all'antropologia trascendentale di Rahner: in questo caso i trascendentali pertengono all'oggetto in sé, e non al soggetto.

L'estetica teologica non è una teologia "estetica" (Herder, che esalta le sublimità del cristianesimo come motivi per credere in esso) ma è una teologia che assume il criterio stesso della rivelazione. La rivelazione ha un suo *principio estetico*: un centro di irradiazione, che va accolto nella sua interezza.

Il punto di partenza è la percezione della verità della rivelazione della forma. La percezione viene prima di ogni interpretazione e mira a cogliere la realtà nella sua totalità. La fede cristiana nel suo polo soggettivo, è percezione (*Wahrnehmung*) e visione (*Schau*) della forma (*Gestalt*), quale appare nella forma storica di Cristo². Balthasar propone un'apologetica della forma, per la quale i segni rimandano alla forma, che si rende non solo "credibile" ma anche "visibile" per la bellezza luminosa. La fede "crede" per i segni ma anche si lascia condurre e trascinare dalla forma che i segni evocano.

L'evidenza soggettiva della fede è determinata dalla evidenza oggettiva della figura storica del Cristo. È la forma del Cristo, mediata dalla Scrittura e dalla Chiesa, come opera d'arte di Dio, che genera l'evidenza della fede, la quale deve essere intesa come un lasciarsi prendere e un lasciarsi

² Queste intuizioni si collocano nella prospettiva, recuperata da Balthasar, di P. Rousselot in "Gli occhi della fede".

aprire a Dio. Davanti al bello è tutto l'uomo che vibra. Egli trova la bellezza non solo afferrandola ma sperimentano piuttosto se stesso come afferrato e preso in possesso da essa.

L'opera monumentale *Gloria* mette a fuoco variamente i molteplici modi della gloria di Dio e afferma che essi trovano compimento solo in Cristo, che rappresenta la gloria di Dio in quanto è l'immagine perfetta del Padre e in quanto costituisce il modello originario di ogni partecipazione creaturale alla gloria di Dio.

La gloria di Dio si fa carne in Gesù: *Verbum caro*. La tematica di Gv è particolarmente cara al teologo svizzero.

La kenosi (cfr. *Mysterium Paschale*) è lo svuotamento della forma divina: qui si colloca la sua originale interpretazione della discesa agli inferi.

La resurrezione.

TeoDrammatica.

La rivelazione di Dio non è un oggetto da contemplare ma è l'agire di Dio nel mondo e sul mondo e solo agendo lo si può comprendere. Si opera qui il passaggio dall'estetica alla drammatica: dalla visione all'azione. Se la rivelazione è drammatica allora anche la teologia deve farsi drammatica.

Il dato di fondo di una teodrammatica è il rapporto tra una libertà finita ed una libertà infinita. Nel progetto cristiano infatti la storia deve essere vista come una drammatica dove le persone del dramma sono: Dio, come libertà infinita, l'uomo come libertà finita, Cristo come protagonista e primo realizzatore del dramma universale.

L'avvento di Cristo è “il cratere dell'esplosione”, che determina centralmente la storia e segna lo spartiacque della storia. Dalla centralità del Cristo deriva il “principio di inclusione” di ogni vita umana, in forza della sua missione universale.

La cristologia della Teodrammatica non è astorica e statica, come quella della manualistica, ma una “cristologia della missione”, la cui tesi centrale è la coincidenza tra essere e missione in Cristo. Questa coincidenza Balthasar la esprime con il concetto di “imprevedibilità” della missione: nell'unico caso di Cristo la sua missione non è pensabile “prima”, perché è coincidente ontologicamente con la sua persona.

Cristo è il protagonista sul gran teatro del mondo e fa da “agonista archetipo” per tutti gli altri agonisti. La personalità universale del Cristo è fondante della personalità teologica dei vari protagonisti del dramma: in Cristo e ad opera del Cristo è costituito anche il singolo cristiano come persona teologica.

Dio, nella concezione cristiana, sta al di fuori del dramma ma anche si impegna all'interno del dramma. Egli entra nel dramma in Gesù, che possiede lo Spirito ed è rivelazione del Padre. Egli tuttavia si impegnerà nel dramma senza esserne travolto.

Dio non è solo spettatore³ ma è anche co-attore: il padre invia il figlio e con il figlio lo spirito; il figlio esegue il piano salvifico e lo spirito come amore muove da dentro l'aggrovigliato dramma verso la sua soluzione.

Il discorso si fa da cristologico a trinitario: egli interpreta la missione del figlio come il *versante economico* della processione per generazione del figlio dal padre nella Trinità immanente; la inspirazione dello spirito alla Chiesa come la *forma economica* della processione per spirazione dello spirito dal padre e dal figlio nella Trinità immanente.

La Trinità economica appare come la traduzione della Trinità immanente, che fa da sfondo portante alla prima, ma non può essere identificata con la prima. Balthasar ne mantiene la trascendenza.

In questa visione la storia è esperita nella durezza di un *combattimento* tra la vita e la morte, secondo un ritmo drammatico di intensificazione, per il quale il sempre maggiore impegno di Dio evoca una sempre più forte opposizione delle forze del male.

Per Balthasar la dottrina trinitaria è il presupposto della *staurologia*. Anzi, il dramma trinitario è la condizione della possibilità del teodramma del mondo. Se Dio non fosse trinitario, la croce di Cristo risulterebbe impossibile (nota mia).

³ Vedi *Il grande teatro del mondo* di Calderon della Barca.

In questo teodramma la Trinità non resta del tutto “intatta” come ad oscillare al di sopra di esso⁴, ma neppure si irretisce in una fusione tragica con il processo del mondo: la tragedia del mondo viene assunta dal “pathos” di Dio e così salvata.

La questione dell’inferno: che significato ha per Dio l’inferno? E’ forse l’affermazione della sua sconfitta? Balthasar afferma il dovere di “sperare per tutti”. Questa dilatazione della speranza si fonda sul concetto di “sub-abbraccio” (*Unterfassung*) trinitario dell’amore di Dio, manifestatosi nella croce di Cristo. Questo concetto si ricollega alla “teologia dei tre giorni”, in particolare alla tematica della discesa agli inferi.

Teologia dei trascendentali.

La teologia di Balthasar si articola sui tre trascendentali: il bello (*Gloria*, l’estetica); il buono (*Teodrammatica*, l’azione); il vero (*Teologhia*, la verità). In *Gloria* il testo conduttore è il prologo di Gv (“Noi vedemmo la gloria...”); in *Teodrammatica* è l’apocalisse e in *Teologhia* è Gv 14, 6 (“Io sono la verità”).

Mentre la prospettiva di Rahner è antropologica, quella di Balthasar è trinitaria; tanto è attento al soggetto il primo (all’uditore della parola) quanto all’oggettività il secondo (la forma originaria che è il centro irradiante).

⁴ Cfr. il corso di Canobbio sulla immutabilità di Dio. La posizione di Balthasar va decisamente in una direzione più dinamica, anche se è molto attenta a non finire ingenuamente in una teologia del processo o nell’immanentismo.

Teologia della storia

1. Oscar Cullmann: teologia della storia della salvezza

Egli nel '46 scrive *Cristo ed il Tempo* nell'intento di ricercare l'elemento essenziale del cristianesimo: Dio si rivela in una storia della salvezza. In ciò egli ravvede l'essenza ed il nocciolo del cristianesimo. I fatti salvifici sono *kairoi*, tempi propizi scelti da Dio per la sua azione a favore dell'uomo, ed il loro intreccio costituisce una linea temporale ascendente, che scorre e sale dalla creazione fino alla parousia.

Più tardi Cullmann correggerà questo eccessivo ottimismo facendo spazio al peccato.

Egli afferma che la concezione cristiana si differenzia anche da quella giudaica, perché la prima delle due ha un centro, ma la seconda no. Il cristianesimo si trova nella tensione (*Spannung*) tra già e non ancora. Egli – per spiegarsi - fa l'esempio della battaglia decisiva e del *Victory day*.

Ciò che caratterizza il *kairos* centrale, attorno al quale ruotano tutti gli altri, è il carattere di *ephapax*: il carattere di unicità (una volta per tutte) e decisività per tutta la storia. Il passato della storia della salvezza diventa preparazione all'avvenimento di Cristo; il futuro diventa pieno compimento di ciò che si è adempiuto; il presente rimanda al passato ed al futuro secondo la dialettica del già e non ancora.

Cullmann delinea il rapporto tra la storia della salvezza e la *storia generale* (profana). La storia della salvezza è una striscia esile e sottile ma obbedisce al paradosso della concentrazione estrema e dell'universalismo più aperto in quanto essa interpreta e salva il mondo. La storia del mondo si svolge fuori della storia della salvezza ma è destinata ad essere progressivamente influenzata. Il Cristo, infatti, è il signore del tempo e dell'intera realtà temporale: egli ha una forza di irradiazione sulla totalità della storia. Tutta la storia, anche quella profana, è chiamata progressivamente ad inserirsi nella storia della salvezza.

Nel '65 Cullmann scrive *Salvezza come storia*, ove egli svolge il contenuto della sua prima opera. Tuttavia non presenta novità di rilievo, rispetto a *Cristo ed il Tempo*, uno dei libri più belli del '900. La sua teologia della storia della salvezza è una novità rispetto alla concezione della storia di Kierkegaard (il cristiano come contemporaneo di Gesù); sia a quella di Schweitzer e Dodd (escatologia conseguente e realizzata); sia a quella di Bultmann (evento di salvezza qui ed ora per me). In tutte queste concezioni si perde la tensione del già e non ancora.

Proprio con Bultmann il dibattito si fa più vivo: per Bultmann Cristo è il "fine della storia", mentre per Cullmann è il "centro". La differenza sta sostanzialmente nell'interpretazione storica dell'evento Gesù: il Gesù storico per Cullmann non è demitizzabile e deve restare perché Dio si rivela in una storia di salvezza.⁵

2. Il dibattito cattolico sulla teologia della storia

La teologia della storia ha trovato una larga eco nell'ambito cattolico, dove era stata pressoché dimenticata dalla neoscolastica. L'autore che tra i primi si occupa della problematica è Danielou: nel '46 scrive *Gli orientamenti presenti* del pensiero religioso, dove condanna il ritardo cattolico; nel '47 *Cristianesimo e storia*, dove fa sostanzialmente sua la posizione di Cullmann e nel '53 *Saggio sul mistero della storia*. La distanza da Cullmann si misura sull'importanza data dai due teologi sul già: Danielou sottolinea il ruolo sacramentale della Chiesa e accentua l'importanza del già e della sua concretizzazione storica, invece Cullmann evidenzia l'importanza della fine e del

⁵ Particolarmente significativa ci sembra la nota di pag. 278, che riporta una critica di Cullmann alla concezione decisionista di Bultmann. Vai a rileggerla!

non ancora, secondo un'impostazione tipicamente protestante che ridimensiona il ruolo della Chiesa e dei sacramenti.

Malevez nel '49 nell'articolo *Due teologie cattoliche della storia* parla di “teologia escatologica” e “teologia dell’incarnazione”: essi sono i due versanti di risposta al problema della continuità o discontinuità tra progresso dell'uomo e regno di Dio.

Da questo articolo, che distingueva sommariamente le posizioni, derivarono i termini “escatologismo” e “incarnazionismo”.

Nel primo si collocano (sommariamente, perché non ci furono ufficiali e precise prese di posizione) Danielou, Bouyer (il quale, in opposizione a Theilard de Chardin, afferma la rottura della croce rispetto al mondo e quindi la discontinuità tra presente e futuro escatologico).

Nel secondo si ritrovano G. Thils, che, accogliendo i contributi della filosofia di Maritain e il nuovo clima culturale, elaborò una teologia delle realtà terrestri, ed il Malevez stesso.

Le due correnti avevano anche due riviste: *Dieu vivant* (i primi) *Esprit* (i secondi, portavoce anche della filosofia personalista).

Al dibattito, contribuirono anche le opere di Balthasar, *Teologia della storia* (1950), nella quale egli pone Cristo come norma della storia, e Chenu con *Per una teologia del lavoro* (1955).

A partire dal '55 saranno pubblicate le opere di T. de Chardin, dove viene affermata una convergenza di fondo tra regno di Dio e sforzo umano.

Si può dire che con il '55 il dibattito è concluso.

La GS sembra assumere una posizione di moderato incarnazionismo.

3. W. Pannenberg: teologia come storia

Dagli inizi degli anni '50 si era costituito un circolo all'università di Heidelberg: von Campenhausen, von Rad. E' il circolo di Heidelberg, che man mano si pone l'obiettivo di guadagnare una visione globale della teologia, mettendo in opera “una concezione di teologia della storia”. Nel '60 esso circolo tenne anche un convegno teologico i cui *Atti* furono pubblicati nel '61, col titolo programmatico *Rivelazione come storia*. Pannenberg scrisse l'introduzione e la sintesi conclusiva.

E' utile tenere presente quanto Pannenberg scrisse nell'appendice della II edizione di “Rivelazione come storia”, nel '68. Quando esso fu pubblicato si capì che con la nuova concezione di rivelazione (quella di Pannenberg) si abbandonava la “teologia della parola”, che da più di una generazione ha determinato il pensiero teologico protestante. In gioco è il *conceitto di rivelazione*, da intendere non come “parola”, contro Barth e Bultmann, ma come “storia”.

La “rivelazione come storia” non va confusa con la formula di marca idealista e hegeliana di “storia come rivelazione”: non la storia in quanto tale è la rivelazione dell'assoluto (Hegel), ma la rivelazione avviene in *fatti storici*, operati da Dio nella storia, in fatti cioè che manifestano il senso della storia e del destino dell'uomo: non storia come rivelazione, ma rivelazione come storia⁶.

Il testo del '61 aveva alcune linee. Ebbe una certo eco soprattutto in USA e in Germania e si capì che la teologia protestante ormai si muoveva in direzioni nuove rispetto alla polarizzazione tra Bultmann e Barth.

Le tesi qualificanti di questo scritto di Pannenberg sono:

1. *la rivelazione come autorivelazione di Dio*. La rivelazione non rivela verità particolari ma rivela Dio stesso. Era una concezione diffusa nella teologia evangelica, di Barth soprattutto, che aveva i suoi antecedenti nell'idealismo tedesco, in Hegel, per il quale la rivelazione è

⁶ L'obiezione più grave che Pannenberg muove a Hegel non è il panteismo ma l'eliminazione del futuro: il concetto hegeliano non è prolettico. Il fatto storico della resurrezione è rivelazione definitiva nella sua proletticità.

l'automanifestazione dell'Assoluto (cioè la storia come rivelazione). Il circolo di Heidelberg parte da questa affermazione che giustifica ricorrendo all'AT e NT, dove è Dio che si manifesta e non contenuti astratti circa il problema di Dio.

2. *Rivelazione storica: come Dio si autorivela.* Contro la teologia evangelica e barthiana, secondo cui Dio si rivela direttamente nella *parola* (rivelazione come diretta autorivelazione verbale), il circolo di H presenta uno studio diretto a mostrare che Dio si rivela nella storia attraverso "gesta". Quindi non autorivelazione diretta e verbale, ma autorivelazione indiretta, storica, attraverso i *fatti*, non "solo" attraverso le *parole*.

Con due precisazioni.

A) Naturalmente i *fatti della storia* non sono "bruta facta", ma contestualizzati e parlano nel loro contesto, cioè nell'ambito delle loro tradizioni e della loro attesa, pertanto sono ricostruibili col metodo storico-critico. In questa prospettiva rientra la parola, come partecipazione al fatto rivelativo, sulla quale Pannenberg dopo i primi tentativi ritorna ripetutamente.

Ma la parola è subordinata ai fatti e può assumere una triplice funzione:

- la parola predice i fatti (parola di Dio come "promessa");
- la parola di Dio prescrive ciò che si deve fare (parola di Dio come direttiva, "comandamento");
- la parola di Dio riferisce sui fatti e li proclama (parola come relazione sui fatti e come "kerigma"). *La parola si intreccia così con i fatti*, senza aggiungere nulla al fatto. In questo modo viene recuperato l'aspetto verbale della rivelazione, ma subordinato all'aspetto storico ed in funzione di esso. La parola partecipa al fatto rivelativo, ma rimanda alla storia ed è subordinata alla storia.

B) La seconda precisazione: poiché la rivelazione avviene mediante i fatti ed essi sono sotto gli occhi di tutti, la rivelazione è sotto gli occhi di tutti e non occorre nessuna "luce particolare" per riconoscerla: non è una faccenda da "conventicola", dice P. La rivelazione del Dio della Bibbia si mostra a tutti gli sguardi ed è per tutte le nazioni: non è esoterica, riservata a pochi. La lingua dei fatti è una lingua universale. Gli eventi, che rivelano Dio, conducono l'uomo ad una conoscenza che egli non può darsi da se stesso, ma essi hanno una *forza convincente*: dove essi sono percepiti, essi hanno una loro forza persuasiva.

3. *La rivelazione ha carattere prolettico.* L'autorivelazione di Dio deve interessare tutta la storia e in primis tutti gli uomini, precisamente perché è l'autorivelazione di Dio. Se Dio si rivela nella storia, ciò non può avvenire solo in riferimento ad un segmento della storia, ma deve dire riferimento alla totalità della storia, ed in particolare al fina della storia.

Dio infatti non sta accanto alle altre realtà, come fosse una realtà qualunque: egli ha carattere "onnipervasivo". Ora nel contesto della storia esiste un fatto storico operato da Dio, che per il suo carattere anticipatorio della fine della storia è tramite di definitiva rivelazione di Dio. E questo fatto è la resurrezione di Cristo: la resuscitazione di Cristo è l'autorivelazione escatologica di Dio. Il carattere prolettico della rivelazione è legato alla "resuscitazione" (termine tipico di Pannenberg) del crocefisso.

Perché la resuscitazione è l'autorivelazione di Dio, essa ha carattere *prolettico*: annuncia la fine del mondo, nel senso che anche la fine del mondo attuerà semplicemente in misura cosmica ciò che è già accaduto a Cristo. La tesi del carattere prolettico della resuscitazione di Gesù permette di parlare della rivelazione come rivelazione "storica".

Il carattere prolettico non è chiuso in se stesso, ma aperto verso l'altro e l'altro si riferisce alla storia universale. L'evento Cristo è insuperabile perché è l'evento anticipatore della storia.

Inoltre il carattere prolettico permette di risolvere le due aporie, formulate dall'idealismo e dall'illuminismo, a proposito del carattere storico e assoluto del cristianesimo.

Le due aporie sono:

1. come può un fatto storico, data la sua singolarità avere un carattere assoluto?
2. come può un fatto storico, data la sua singolarità, essere escatologico, cioè presentarsi come fatto non superato e non superabile da altri fatti storici?

E' l'interrogativo di Lessing, che non conoscendo l'escatologia, vivendo in un'epoca in cui l'escatologia non era enfatizzata e quindi non conoscendo la proleksi della resurrezione di Gesù, si chiede: "Chi getterà un ponte nel fossato tra lo ieri di Gesù ed il mio oggi? Come può un evento passato conservare il mio presente? Come può una persona immersa nella relatività avanzare pretese di assolutezza nei miei confronti? Come può una verità di fatto diventare una verità di ragione? Come e dove incontro la realtà di Cristo affinché essa abbia ragione su di me?".

La risposta alle due aporie di Pannenberg è: *l'evento storico di Cristo, la sua resurrezione, che è fatto singolo, ha carattere assoluto e definitivo perché ha un carattere onnipervasivo, per questo attua in anticipo la fine della storia.*

In altri termini: la rivelazione non è solo parola, bensì la rivelazione è storia. Dio non si rivela solo attraverso parole indirizzate all'uomo, bensì indirettamente nella lingua dei fatti, per il tramite dei suoi interventi nella storia, tra i quali la resurrezione di Cristo costituisce il fatto storico rivelativo, decisivo e risolutivo, della storia universale e del destino dell'uomo.

Il carattere prolettico della resurrezione rende possibile la visione della storia nella sua universalità e rende possibile la visione della storia a tutti gli uomini. E' visione storica, a partire dalla storia di Gesù, cioè dalla cristologia. La visione della struttura prolettica della resurrezione di Gesù è stata accolta, dice Pannenberg, anche in ambito cattolico: Rahner, von Balthasar, Kasper.

La svolta della teologia protestante.

Quella operata da Pannenberg è una svolta del pensiero teologico, che dalla teologia della parola di Bultmann e Barth passa alla teologia della storia. Il senso della svolta è spiegato da Pannenberg nel testo *Teologia come storia* del '67 come risposta ai problemi posti dall'illuminismo. La teologia cristiana è stata fino ad ora *autoritativa* e dunque pre-illuministica. Anche la teologia della parola è teologia autoritativa. Secondo Pannenberg, essa è la versione moderna dell'antica teologia autoritativa. Per questa ragione il processo di demitizzazione di Bultmann, sempre secondo Pannenberg, è ancora timido, poiché non mette in discussione la presa autorità del messaggio rivelato.

L'illuminismo non può più accettare la parola di Dio per il suo carattere autoritativo. Infatti, per chi non riconosce il valore autoritativo della parola di Dio, questa non gli dice nulla (nm).

Prima della demitizzazione, che cerca il significato antropologico del messaggio biblico scorporato da ogni aspetto mitologico, occorre operare la "**depositivizzazione**", cioè la liberazione della bibbia da ogni messaggio autoritativo e impositivo, irrecipibile dall'uomo postilluminista.

L'illuminismo non è compatibile con una con rivelazione autoritativa, che metta a tacere il proprio giudizio (ragione critica) e le critiche questioni (ragione pratica), ma solo è compatibile con una concezione della rivelazione come manifestazione di una realtà divina, che provi ad essere tale nei confronti della comprensione dell'uomo maturo, postilluminista: *rivelazione come autodimostrazione o automanifestazione o autodichiarazione di Dio.* Solo dinanzi ad una tale rivelazione, "riconoscibile e comprensibile" così che ogni uomo la possa vedere o leggere, l'uomo moderno potrà prestare ascolto.

Pannenberg e Cullmann.

La prospettiva di Pannenberg risulta convergente con quella di *Cullmann*, insieme al quale Pannenberg opera uno spostamento di asse nella teologia protestante.

Tuttavia esistono delle differenze. Infatti l'interesse di Cullmann è più biblico e soteriologico, e più disponibile nei confronti della rivelazione intesa come rivelazione attraverso la parola. Pannenberg

invece è più sistematico, si interroga sulla struttura della rivelazione e subordina il “centro” alla “prolessi”: l’evento Cristo è centro unificante della storia dell’umanità e del processo del mondo in quanto prolessi della fine e del compimento della storia.

La prospettiva storica di Pannemberg *esige una ricomprensione del rapporto tra ragione e fede*.

Per Pannemberg la ragione contemporanea non è più quella di Tommaso o Lutero. Dopo lo sviluppo della filosofia da Kant a Hegel, non esiste più “la” ragione, ma “diversi tipi” di ragione: esiste la ragione “storica”, ereditata da Dilthey (1911+), rappresentante della teoria dello storicismo. Egli ha contrapposto la “ragione storica” alla “ragione pura” di Kant, volendo assicurare alla “scienza storica” l’assoluzetza delle scienze della natura. Dilthey dice che le scienze storiche possono essere conosciute meglio delle scienze della natura, perché possono essere conosciute dall’interno, mentre la natura può essere conosciuta solo dall’esterno.

Nelle scienze della storia lo spirito umano ha modo di ritrovare se stesso, cosa che non succede nelle scienze della natura.

La ragione storica non è rigida ma va alla ricerca del significato. Ora i significati sfuggono perché attendono di essere inseriti in una totalità, non ancora attuata.

In realtà, la comprensione dell’evento storico, evento singolo, si può avere solo nel complesso della realtà totale, quindi del futuro “ultimo”: per questo la ragione storica è ragione escatologica, in quanto attende un compimento che le sarà concesso solo alla fine.

Per questo è impossibile una filosofia della storia. Infatti bisognerebbe attendere la fine della storia per poter abbracciarla tutta con un unico sguardo. La ragione storica quindi è orientata al futuro, in attesa di una comprensione totale della realtà (attesa escatologica).

Di qui il *rapporto tra ragione e fede*: pur nella loro distinzione mostrano di esser in continuità, non in conflitto. La continuità sta nel fatto che entrambe sono orientate al futuro (sia la ragione di Dilthey che la fede: entrambe attendono un compimento nel futuro).

La differenza: la fede è orientata al futuro escatologico (che è proletticamente apparso in Gesù), mentre la ragione storica è orientata al futuro storico, che non può mai essere raggiunto.

La fede può quindi “inverare” la ragione (una posizione che non differisce da quella prospettata da *Fides et ratio*), perché essa porta a compimento l’inespresso della ragione. La fede può aiutare la ragione a comprendersi in tutta trasparenza e può confermarsi come il criterio della razionalità della ragione.

Da questo punto di vista la contrapposizione moderna tra ragione (razionalità) e fede (irrazionalità) è da superare in vista di una riformulazione del rapporto, nella linea di una riconciliazione tra fede cristiana e ragione critica.

Teologia della speranza

1. la riscoperta dell'escatologia

Uno dei tratti della teologia del '900 è la riscoperta ed il recupero della escatologia, i cui prodromi si trovano nella teologia di Schweitzer e Weiss. Soprattutto nella teologia evangelica, il pendolo oscillò eccessivamente verso l'escatologia, che polarizzò l'intera teologia: cfr. Barth e Bultmann (escatologia del presente). Ma si tratta di un'escatologia tutta introversa, ingoiata nell'anima del singolo, che perde di vista il terreno della storia. Grazie alla teologia della storia, questo terreno si sarebbe potuto recuperare.

2. Teologia escatologica come teologia della speranza

Nel 1964, l'evangelico Moltmann (nato nel '26) pubblica *La teologia della speranza*.

Il suo testo si inserisce in un momento in cui il dibattito tra Bultmann e Barth segnava ormai il passo⁷. La teologia della speranza rivela tutta la sua forza dirompente nella teologia evangelica, in azione convergente al circolo di Heidelberg.

I tratti dell'opera di Moltmann.

1. Primazialità della speranza.

La speranza non è da intendere in contrapposizione alla fede e in contrapposizione al principio evangelico della "fides sola", ma la speranza va intesa nel modo secondo cui "nella vita cristiana, la priorità appartiene alla fede, ma il *primato* appartiene alla speranza". La speranza è speranza della fede e non viceversa; quindi strutturalmente prima viene la fede e poi la speranza, ma la fede deve e può espandersi nella fede. La speranza è il compagno inseparabile della fede e dà alla fede l'orizzonte onnicomprensivo del futuro.

Il tema della speranza di Moltmann è preso *formalmente* da Bloch, che distingue tra "priorità" e "primato"⁸, e *materialmente* da Calvin. Tra speranza e fede si instaura una dialettica di co-implicazione, in cui il primato appartiene alla speranza e la priorità alla speranza.

2. Cristologia ed escatologia

Per tracciare i lineamenti di una teologia della speranza cristiana, Moltmann parte dall'AT, che è esperienza di promessa e di speranza, perché la religione di Israele è una religione di promesse. Essa non è una religione di "epifania": i fatti non manifestano la presenza dell'assoluto, ma sono percepiti come fronte avanzante del tempo, che è diretto verso la meta della promessa.

E' con i profeti la promessa diventa escatologica, in quanto viene "universalizzata", nel senso che la promessa raggiunge il suo *escaton*, nel senso della signoria di Dio su tutti i popoli; "intensificata", perché prende consistenza, in quanto si muove verso la realtà escatologica mediante la negazione della morte.

Escatologico significa qui un futuro universale e radicale: "universale", perché non riguarda solo un popolo, ma tutti; "radicale", perché intende il superamento della morte, il male radicale. *Escatologico* quindi indica un "futuro storico universalizzato", che non si contrappone alla storia.

⁷ Essi sono paragonati alla balena e all'elefante, che si guardano meravigliati ma non sono in grado di capirsi (cfr. J. M. DE JONG, Dibattito sulla teologia della speranza, 1967).

⁸ Egli afferma un prius economico ed una primato umanistico, per dire le linee di una corretta ristrutturazione della società (cfr. *Diritto naturale e dignità umana*).

Anche il vangelo ha carattere “promissorio”: non adempie le promesse ma le convalida, orientando verso il futuro della salvezza escatologica. La novità del vangelo quindi non è totalmente nuova. Anche il vangelo ha carattere “promissorio”.

Ciò è particolarmente evidente nella risurrezione di Gesù, che è la vittoria sulla morte e dove sono gettate le basi del futuro dell’umanità ed la rivelazione di ciò che sarà. L’escatologia cristiana è nel suo nucleo “cristologia in prospettiva escatologica”. La resurrezione di Cristo è “convalida” delle promesse precedenti, ma essa stessa è “promessa” universalizzata e radicalizzata in prospettiva escatologica, che apre all’uomo un futuro di vita e di resurrezione. Essa dice all’uomo: che cosa posso sperare?

Questa è la differenza tra la *teologia della speranza*, fondata sul Cristo, e la *filosofia della speranza*, fondata sulle possibilità della materia. Le filosofie della storia fondano il fine della storia al suo interno; la teologia della storia invece orienta la storia verso un *novum* e getta sulla storia una luce messianica.

3. Ecclesiologia messianica

Ma qual è allora il compito della comunità cristiana? *La promessa genera la missione*. La missione è la speranza della fede in azione.

Come per Bonhoeffer, anche per Moltmann la Chiesa e il cristianesimo appaiono socialmente emarginati e questa emarginazione va intesa come frutto della secolarizzazione. Il cristianesimo ha perso la funzione di *cultus publicus*, che aveva esercitato dai tempi di Costantino fino a metà del ‘900, ma tuttavia gli restano altri spazi, sebbene secondari e marginali.

a) *il cultus privatus*, consolare l’angoscia esistenziale e dare il senso di appartenenza e il calore della fraternità, nell’anonimato della società secolare, dare certezza nel generale agnosticismo. Funzioni che non sono ruoli demandati dalla Bibbia alla Chiesa, ma demandati alla Chiesa dalla società, per la sua stabilizzazione istituzionale e rimangono sotto il segno della sua emarginazione.

b) *Cultus publicus*, non quello dell’era costantiniana, ma quello dell’escatologia: l’unico demandato alla Chiesa dal NT, perché la Chiesa non esiste per se stessa e nemmeno per stabilizzare la società, ma per gli uomini, per l’evangelizzazione: sotto questo profilo, la Chiesa ha ancora una funzione pubblica ed è questa seconda che deve percorrere. La Chiesa vive di una promessa che dischiude l’orizzonte di speranza per tutta l’umanità: è questa la sua missione pubblica: “come una freccia lanciata nel mondo per indicare il futuro”.

Per Moltmann la Chiesa è “la rosa nella croce del presente”⁹, nel senso che essa è una comunità della speranza, assume su di sé la croce delle tensioni dell’uomo e le conduce alla trasformazione promessa e attesa, donando alla società la potenza dello spirito della speranza. Questa è la missione di tutta la Chiesa nel mondo.

Sono le idee che Moltmann via via ha integrato con le due opere successive: qui Moltmann sfocia spontaneamente nella teologia politica di Metz.

3. Teologia della speranza e filosofia della speranza

L’opera di Moltmann non è un trattato sulla speranza come virtù teologale, ma è un saggio di teologia escatologica, dove i temi centrali del cristianesimo sono percorsi in chiave di promessa, speranza e missione. La Bibbia è il libro della promessa; essa alimenta la speranza e questa diventa missione. La posizione di Moltmann è quella di una “escatologia del futuro”, in quanto interpreta

⁹ Questa immagine è di Hegel in Lineamenti di filosofia del diritto: essa è stata adottata anche dalla setta dei Rosacrociani e come stemma di Lutero. Il senso: la ragione si compone dalla dialettica della tesi e antitesi; la sofferenza di Cristo ha riconciliato in sé il dolore.

Cristo non come il compimento ma come la convalida della promesse dell'AT e che si apre in avanti come futuro per tutta l'umanità.

Il dibattito sulla teologia della speranza tra '64 e '67 ha imputato a Moltmann uno sbilanciamento verso il futuro, che porta a sottovalutare la dimensione del compimento in Cristo.

Moltmann ritenne di dover difendersi dalle critiche precisando il concetto di "futuro". Il futuro può essere inteso sia come "mater", che genera continuamente i suoi figli, ma anche come "moloch", che progressivamente li divora. Ma futuro è anche ciò che ha da venire (av-venire) e quindi come anticipazione. In questo modo, siccome il futuro di Dio av-viene nel presente di Cristo, allora dall'evento Cristo di-viene il futuro di Dio. La dimensione futurica e quella avventica si fondono.

Moltmann dice che la sua proposta teologica non è nata tanto dalla critica alle teologie precedenti (Barth e Bultmann) e dall'intenzione di superarsi (seguendo i contributi di von Rad, Kaesemann...), ma piuttosto dal dialogo con ebrei e atei, in particolare Bloch, ebreo ateo. Egli stesso confessa di essere stato folgorato dal *Principio Speranza* di Bloch.

Bloch è conosciuto come l'autore di *Il principio speranza*, (1954-59). Ma anche prima Bloch aveva pubblicato opere di motivi poi esplicitati nelle suddetta opera, come *Spirito dell'utopia*, 1918; *Thomas Munzer, teologo della rivoluzione*, 1921, *Religione in eredità* 1959.

E' pacifico che Bloch ha ispirato Moltmann. Moltmann ha scritto la prefazione a *Religione in eredità*, dove dice che il titolo significa ricevere in eredità il cristianesimo morente, per la secolarizzazione e per la de-escatologizzazione, che si trasforma per opera degli eredi (Bloch, marxisti) in ciò che aveva promesso, e realizza la rinascita dell'escatologia, che avrebbe portato la salvezza nel mondo. Cioè, Bloch ritiene che il cristianesimo, e cioè il suo contenuto utopico, è materiale da passare in eredità nella "meta-religione" della filosofia della speranza.

Dove c'è speranza, lì c'è religione, dice Bloch. Egli trova nel cristianesimo tanta speranza quanta in nessun'altra religione: la speranza, che deriva dalla resurrezione di Cristo.

Ma qui si innesta l'opera di demitizzazione di Bloch, che trova nel cristianesimo quattro punti che faticano a passare nell'eredità della meta-religione.

a) Egli non vede in *Gesù* un personaggio storico, di un tempo e di una certa società da difendere apologeticamente, ma vi trova un "messianismo umano escatologico", che ha in sé la speranza in modo esclusivo, che non può mai essere delusa, perché la speranza non può mai essere delusa (può essere messa alla prova, ma non essere delusa). Ed esso non consente alcun disfattismo nell'impegno messianico per la giustizia, per la libertà e i diritti dell'uomo. Per Bloch in Cristo non c'è nessuno svelamento del Dio nascosto: Dio rimane tanto nascosto quanto è l'uomo.

b-c) Nel suo rifiuto del disfattismo, Bloch arriva a invocare per l'uomo la possibilità di superare tutti suoi limiti, compreso la morte, perché è là, dinanzi alla morte, che la speranza trova almeno apparentemente la sua condanna. Per Bloch l'idea di una immortalità individuale nell'aldilà è mitologia irreale. Ad essa contrappone le reali possibilità esistenti nella materia di questo mondo, che sono infinite. Nell'opera *Il principio speranza* B spiega che il mondo non ha aldilà, perché il materialismo è la comprensione del mondo a partire da se stesso. In sostanza egli nega la concezione di *resurrezione dei morti e del regno di Dio* come realtà al di là da venire, in una realtà diversa e altra da questa.

Ma non c'è neppure un limite nel quaggiù, cioè nella forza immanente della materia. E nessun uomo sa ancora se il processo della vita contiene e sopporta una trasformazione, che sarebbe come sempre imprevista.

d) Infine B si contrappone alla "fiduciosa certezza" dei credenti (che credono in un Dio che alla fine farà tutto e comunque), contrapponendo una rischiosa certezza del *laboratorium possibilis salitis* dell'ateo.

Bloch è colpito dall'atteggiamento di fuga davanti alla morte, che per lui è una caratteristica del nostro secolo e rimprovera al marxismo il rifiuto di confrontarsi con la morte. Infatti così il

Marxismo permette alla religione di mantenersi sotto il suo aspetto più conservatore: la sua promessa di una sopravvivenza nell'aldilà, che serve come consolazione contro le miserie di quaggiù e di salvaguardia delle classi dominanti.

Il marxismo, a detta di Bloch, non ha nessuna ragione di capitolare di fronte alla morte, contro la quale l'uomo cerca di battersi da sempre. In questa prospettiva, Bloch propone ai marxisti di ripensare il concetto di storia (*Geschichte*), legandolo ad una cosmologia che considera la materia, che è l'elemento esclusivo del materialismo marxista, come totalità aperta alle sorprese e alle novità e che rende possibile affrontare la morte in modo diverso da una sottomissione al destino, poiché si tratta, dice B, dell'estensione legittima del regno della libertà sul destino della morte.

Il passaggio, dal regno della necessità e della morte a quello della libertà, è l'utopia del marxismo: ma per B l'utopia non è negazione o un'impossibilità ma è utopia, cioè un'imprevedibile, qualcosa che potrebbe accadere.

Perciò se noi (marxisti) non siamo sicuri di una vittoria reale sulla morte, ne abbiamo almeno la speranza. La filosofia della speranza resta in piedi dinanzi alla morte e intonare il canto “*Non omnis confundar*”: la morte non è la distruzione dell'individuo ma la liberazione. Quello che noi siamo realmente, non lo sappiamo ancora e potremo saperlo solo in avvenire, facendo entrare nel processo di individuazione anche la morte, che frantumerà il guscio della vita, perché possa apparire la vera identità dell'uomo: *homo absconditus*, che è il *novum* del futuro.

In questa prospettiva si comprende che B ritorni sempre alla Bibbia, grazie alla quale è entrata nel mondo la coscienza escatologica e la “grande speranza”, mediante la quale la storia dell'uomo è stata ispirata dalla coscienza che “*incipit vita nova*”.

Ma B legge la Bibbia in modo diverso da quello ecclesiale: all'inizio non sta alla creazione, ma anche la parola del serpente “*Eritis sicut deus*” e alla fine non sta il Dio divenuto uomo, ma l'uomo divenuto Dio: sia l'uomo mistico, sia l'uomo religioso. La filosofia della religione di B può essere intesa come religiosa o irreligiosa (meta-religione).

Questo ritorno alla Bibbia pone B in sospetto con l'ortodossia marxista. Egli parla di una nuova filosofia inaugurata da Marx. Più precisamente, per il rapporto attuale tra socialismo e democrazia, egli afferma il principio del *prius* economico e di un “primato umanistico”, nel senso che la ricostruzione della società deve partire dall'economico per espandersi all'umano, dando al marxismo un orientamento umanistico.

Può la speranza essere delusa? No, dice B, la speranza può solo essere messa alla prova, ma secondo il principio “speranza” resta la speranza contro ogni possibilità del nichilismo, perché il processo del mondo resta sempre aperto, a produrre novità e sorpresa.

In conclusione, B per la prima volta ha trasformato la speranza escatologica in filosofia, rendendola *docta spes*.

In occasione dei 90 anni di Bloch, Mm racconta che, negli anni '60, B è arrivato ai teologi e viceversa, come da allora i cristiani sono arrivati tra i socialisti e viceversa. Uniti nella volontà del regno ai poveri, essi hanno lasciato le loro sicure trincee, con disappunto dei rispettivi pastori (cattolici, protestanti, marxisti): così si costituisce la struttura logica che salda la collaborazione tra cristiani e socialisti, secondo il programma “dall'anatema al dialogo”.

La struttura è costituita dal marxismo come analisi e come critica dell'estraniazione esistente, che condanna il marxismo e il cristianesimo all'anatema, sul presupposto problematico della possibilità di distinguere nel marxismo revisionista tra “dottrina” e “metodo”: la prima da rifiutare, perché atea; la seconda da tenere, perché neutra e innocente. E dalla speranza escatologica dell'apocalisse come forza per superare la miseria. Secondo M questa è la fede cristiani.

A quel tempo (negli anni '60), Moltmann dice che Bloch era chiamato il “segreto padre della Chiesa del secolo XX”: alla sua produzione si riducevano i temi del CEC (Rivoluzione, '66; Faccio nuove tutte le cose, '68) ma anche il Vaticano II e la teologia della liberazione. In tutti c'era lo spirito di B.

4. Dalla teologia della speranza alla teologia della croce

La situazione cambia agli inizi del '70, dopo la contestazione del '68, che Moltmann registra, richiamando il peso esercitato dall'economia mondiale, passata dalla prospettiva troppo ottimista dello sviluppo illimitato a quella più realistica, che deve fare i conti con l'impoverimento delle risorse su scala mondiale. Moltmann viene anche a contatto con la riflessione teologica ebraica a partire dall'olocausto e con le teorie critiche della società.

È una svolta che alcuni hanno pensato di riconoscere nell'opera di Moltmann, che aveva pubblicato il *Dio crocefisso* nel '72 e la *Chiesa nella forza dello spirito* '75.

Moltmann ha dovuto difendere la sua “trilogia della speranza” contro l'accusa di aver cambiato prospettiva, passando dalla *speranza gloriosa* alla *passione di Gesù*, perché la speranza è quella del Dio crocefisso. Ma si tratta in definitiva di un approfondimento della speranza cristiana: un'integrazione tra escatologia e cristologia ed una rivisitazione del significato del fatto che la speranza dei cristiani è speranza in Gesù, colui il quale è risorto da morte. La resurrezione infatti è resurrezione del crocefisso. La croce fa parte del significato della speranza dei cristiani: una resurrezione senza croce sarebbe puro miracolo, prolessi astratta, mentre una croce senza resurrezione sarebbe un fallimento. La resurrezione del crocefisso significa “prolessi e speranza” per i *senza speranza*.

In questo modo Moltmann tiene unito al *messianismo cristiano* verso la promessa del futuro il momento della sofferenza del presente.

La teologia della croce, così affrontata da Moltmann, offre il problema della *impassibilità di Dio*: fino a che punto Dio può soffrire e farsi coinvolgere dal dolore dell'uomo?

Moltmann si pone sulla linea di quanto affermano che in Dio c'è sofferenza e la sua immutabilità non è assoluta ma relativa. Egli spiega la sua affermazione basandosi sulla Trinità: solo un Dio trinitario può ammettere la sofferenza in sé.

Inoltre la storia del Dio trinitario diventa la “storia della storia”: storia trascendentale, che include in sé la storia dell'uomo, la interpreta e la redime. Questa teologia della croce è preoccupata di pensare la croce in modo tale che la sofferenza dell'uomo sia assunta nella sua totalità come sofferenza assunta da Dio¹⁰.

5. Cristianesimo e messianismo

La speranza cristiana è speranza creativa: i cristiani non sono solo interpreti del futuro ma anche già collaboratori di esso. Verso il '68 Moltmann spontaneamente passa dalla teologia della speranza alla teologia politica. Testo significativo di questo nuovo periodo è *La Chiesa nella forza dello spirito* ('75). E' il terzo momento, quello ecclesiologico.

La Chiesa è Chiesa di Cristo, perciò essa trova il suo fondamento nella cristologia. Essa è Chiesa del regno e vive nella presenza e nella forza dello Spirito. Il concetto di “comunità messianica” conferisce alla Chiesa il tratto escatologico e quello storico: essa è anticipazione (delle realtà ultime) e resistenza (alla forza del male). Altre due parole chiave della sua ecclesiologia sono *rappresentanza e dedizione*.

Da questa connotazione “messianica” della Chiesa, nasce in Moltmann un costante *dialogo* con l'ebraismo. Il tema concerne il messianismo di Gesù: per gli ebrei il messianismo è senza Cristo; per i cristiani, con Cristo. La questione centrale della cristologia, non è più “E' Gesù il figlio di Dio?”, ma “E' Gesù colui il quale deve venire?”. Il problema da cristologico diventa *messianico*.

¹⁰ Vedi succintamente le osservazioni al corso sull'immutabilità di Dio. la posizione di Moltmann è chiara e in contrapposizione alla linea apatica della tradizione.

La teologia Politica

1. l' emergere della teologia politica

A partire dal '65 in poi essa si afferma nell'ambito teologico sia cattolico che protestante.

Metz nel '68 compone un testo programmatico: *Sulla teologia del mondo*. Egli afferma che la teologia politica ha un duplice compito.

Uno negativo: "correttivo critico" nei confronti della tendenza della teologia alla privatizzazione, che a partire dall'illuminismo e poi sotto le critiche del marxismo si è insediata nella teologia.

Uno positivo: sviluppare le implicazioni "pubbliche e sociali" del cristianesimo, non aggirando ma prendendo sul serio i problemi posti dall'illuminismo e dal marxismo.

Qui si colloca la categoria di "riserva escatologica" del cristianesimo, che lo conducono non a negare e nemmeno a identificarsi col mondo, ma ad assumere un rapporto critico-dialettico nei confronti del presente e della società. Essa teologia si pone lo scopo di dire una parola "socialmente rilevante", non più e non solo rivolta all'intimo delle coscienze.

Alla Chiesa spetta il compito "critico e liberante", come istituzione critica nei confronti della società. Ciò deve essere fatto: nella difesa del singolo; nella critica alle ideologie; nella mobilitazione dell'amore. L'istanza critica nei confronti della società deve guidare anche una critica interna alla Chiesa.

Moltmann nel '68, con *Storia esistenziale e storia del mondo*, guadagna la linea della teologia politica e afferma che la teologia cristiana deve assumere come orizzonte ermeneutico non semplicemente la storia del singolo, ma quella di tutta l'umanità. In una conferenza del '68 egli fa un affresco della storia della teologia in tre tappe:

- a) Una prima forma di teologia cristiana ha congiunto la tradizione biblica con la questione cosmologica, facendo di *Dio il fondamento e il signore del mondo*.
- b) La seconda forma di teologia cristiana è quella dell'epoca moderna, quando il razionalismo critico ha demolito le prove cosmologiche dell'esistenza di Dio e allora la teologia da cosmologica è diventata antropologica: *Dio è stato presentato come il fondamento trascendente dell'umano* nel mondo.
- c) Una nuova forma di teologia cristiana emerge con il declino dell'immagine personalista dell'uomo: è *una teologia escatologica* che elabora un progetto di teologia politica, dove Dio viene presentato come il Dio della speranza.

Nelle prime due forme di teologia, l'uomo è estraneo all'azione di Dio sul mondo. C'è quindi un'azione di Dio sul mondo (ed è pacifica per la teologia di Moltmann), contro tutte le forme di teologia esistenziale o trascendentale.

Nell'ultima forma invece *l'uomo è partecipe e protagonista*, perché "noi non siamo solo degli interpreti del futuro, ma dei collaboratori del futuro, la cui forza nella speranza e nel compimento è Dio". Così la teologia della speranza, professando "inspiegabilmente" la sinergia dell'uomo con Dio, si fa teologia politica.

Anche per Moltmann le teologie esistenziali o personaliste si sono dimostrate inadeguate soprattutto nei confronti dell'olocausto ebraico. La nuova teologia politica è nata in Germania dopo la guerra sotto l'atroce impressione di Auschwitz.

D. Soelle

Alla teologia politica arriva anche la teologa D. Soelle (1929). A differenza di Metz, che viene da Rahner e da Marx, e di Moltmann, lei approda alla teologia politica da una precedente professione di teologia esistenziale di Bultmann. Lo dice lei stessa. Il suo libro *Teologia politica* (1971) ha due sezioni:

- a) critica a Bultmann,
- b) traccia la sua concezione della teologia politica.

La critica a Bultmann è critica alla teologia esistenziale.

La teologia esistenziale è il risultato di tre radici, che si trovano “inverte” nella teologia politica.

- 1) il metodo storico-critico, praticato dalla teologia liberale, da cui Bultmann proviene e da cui egli ha ricevuto l’educazione alla critica e alla veracità, senza la quale egli non sarebbe potuto restare teologo;
- 2) la filosofia dell’esistenza, che Bultmann ha ricevuto dal primo Heidegger, quello di *Sein und Zeit*, del ’27, in cui Heidegger passa da una interpretazione esistenziale del suo pensiero all’interpretazione ontologica;
- 3) la teologia dialettica, che Bultmann ha condiviso con il primo Barth, al tempo di *Zwischen den Zeiten*.

1) il metodo storico-critico.

Nella interpretazione esistenziale della teologia, tutto confluisce ad esaltare il soggetto nella sua soggettività individuale, così che la fede risulta una questione “privata”, senza alcun interesse per il mondo.

Se questa è l’interpretazione esistenziale nel suo esito (disinteresse per il mondo), al suo principio sta per la Soelle l’uso incompleto del metodo storico-critico. Secondo la Soelle, esso si è introdotto nella teologia con un’intenzione emancipatrice rispetto al metodo dogmatico: questo procede da un punto di partenza fisso e ormai sottratto alla storia e alla sua relatività, conseguendo tesi incondizionatamente sicure.

Ad esso (il metodo dogmatico) si contrappone quello storico-critico.

Il richiamo alle origini del metodo storico-critico deve consentire il recupero dell’intenzione emancipatrice, superando la riduzione dell’esito di Bultmann.

Nel primo periodo dell’illuminismo, la critica storica della tradizione e la critica alle istituzioni sociologiche procedettero di pari passo: criticare la Bibbia significava attaccare la supremazia del clero, che insegnava la Bibbia, quindi significava critica della religione e dell’istituzione.

A legittimare tale posizione, stava il convincimento operante nella prima fase dell’illuminismo, che la ragione e la religione dovessero spingere verso lo stesso obiettivo: l’emancipazione dell’uomo, anche se per strade diverse.

Dal recupero dell’intenzione originaria dell’illuminismo viene il metodo storico-critico, ma anche quello della “critica dell’ideologia”, rispetto al quale il metodo storico-critico di Bultmann appare una riduzione indebita e inconseguente (perché si è fermato al NT). Occorre ricondurre il metodo storico-critico alla sua intenzione originaria, dentro il metodo della critica dell’ideologia: demitizzare non solo il NT ma anche ogni ideologia.

2. La filosofia esistenziale.

Anche la comprensione individualistica dell’esistenza deve essere superata. In Bultmann essa è ancora più formalizzata che in Heidegger, perché il concetto di esistenza sviluppato da Heidegger negli anni ’20 concepiva l’esistenza come “esistenza storica”, benché singolare e a-politica.

Per Bultmann tanto più fallisce la comprensione dell’uomo, quanto più è fuga dalla storia (in accordo con Heidegger): la comprensione dell’uomo si conquista nella comprensione della storicità

radicale, che deriva dalla relazione al futuro, in quanto il futuro non è progettato dall'uomo ma accolto come "futurità".

L'uomo non ha bisogno di attaccarsi al suo passato, alla propria esistenza: a questa apertura libera il vangelo, che raccomanda di non piegarsi su se stesso. Tutto preso dal futuro, Bultmann si libera dal passato della storia. Egli sa che l'uomo è determinato dal passato, ma tale giudizio resta formale e indecifrato. L'interpretazione esistenziale trascura le condizioni della propria precomprensione: anche Gesù è "destoricizzato" da Bultmann. L'uomo viene isolato dalla storia e ridotto ad un'astrazione. Si ha una rinuncia alla questione del senso della storia.

Ciò risulta anche dal modo in cui Bultmann parla della speranza: egli distingue tre forme bibliche della speranza:

- a) quella *profetica*, ove la speranza che Dio intervenga a instaurare la giustizia si sostiene sulla condizione che il popolo pratichi l'obbedienza;
- b) quella *apocalittica*, ove la fine viene stabilita da Dio;
- c) quella *cristiano-escatologica*, ove la storia è assorbita dal presente, che diventa escatologia e la speranza diviene superflua (perché l'escatologia è già presente e non c'è più bisogno di speranza).

Ma la riduzione della fede alla certezza escatologica che avviene nella risposta al kerigma, collega Bultmann con l'assenza della speranza dello storicismo, dove ogni presente è escatologico.

In conclusione Bultmann discute il problema della speranza solo tra la mitologia apocalittica e il presente escatologico, ma elimina la forma profetica della speranza, legata all'impegno nel mondo. E' l'effetto alla rinuncia alla questione del senso della storia: essa rinuncia in Bultmann ha il suo riscontro esegetico nell'abbandono della forma ebraico-profetica della speranza e nel fatto di respingere il Gesù storico.

3. la teologia dialettica.

Terza radice: è da superare la teologia dialettica del primo Barth, che Bultmann ha condiviso al tempo della rivista *ZdZ*. Bultmann, seguendo Barth, è partito dal recupero della Parola di Dio contro la teologia liberale, propriamente dal recupero della "autorità" della parola di Dio. L'autorità della parola di Dio diventa in Bultmann l'autorità del Kerigma. Esso è inteso come rivendicazione di assolutezza, in contrasto con le oggettualizzazioni teologiche e dogmatiche.

Il Kerigma può essere "assoluto" sotto due aspetti: nel senso che esso non si può superare; e nel senso che esso non è deducibile e dimostrabile con argomenti immanenti al mondo.

L'assoluto richiede una decisione: sì o no. E' la decisione della fede, che non è in se stessa dimostrabile e quindi ha un carattere "decisionistico".

Per Bultmann *Kerigma* (K) e teologia restano distinte, perché al K è ordinata l'obbedienza, mentre alla teologia è ordinata essenzialmente la critica.

Sorge la domanda: che cosa può proteggere la teologia dallo scambiare se stessa col K? Oppure il K con la teologia?

Bultmann dice che il Gesù terreno è il criterio del K e lo legittima, ma non nel senso che il Gesù della storia inglobi il Cristo biblico, ma nel senso che il Gesù della storia è solo un correttivo del Cristo biblico. Quindi il Kerigma ha una trascendenza sulla storia ed è inattaccabile da essa: in ultima analisi è frutto di decisione.

Per questo la teologia politica lo rifiuta.

Da questa critica, la Soelle fa discendere l'indicazione di carattere generale a superare i principi di Bultmann, ai quali resta agganciata la teologia della secolarizzazione, se non nel suo esito (ermeneutica secolare o senza Dio) almeno nel suo principio (la demitizzazione), da integrare con il principio della depositivizzazione, fatto valere dalla teologia storica.

La discussione sul programma della teologia politica

Il dibattito sulla teologia politica, molto vivo, è in due tappe: dagli anni '68-'69, fino al '77.

Una critica riguardava il termine stesso "politica", perché anche ai tempi di Costantino c'era una forma di teologia politica! La "nuova teologia politica", però, si presenta come un rovesciamento della vecchia teologia politica. Moltmann e Metz cercheranno di dire che la teologia politica non deve diventare una teoria, dalla quale si deduce una prassi, ma un'interpretazione pratica del vangelo.

L'altro tema soggiacente la teologia politica riguarda "la rilevanza e l'identità" della Chiesa. Questa non potrà mai accontentarsi di diventare una setta: la sua è una missione pubblica. Fa parte della sua identità la missione. La teologia politica intende articolare rilevanza e identità in una società che sembra fare a meno di Dio, tra lo Scilla e il Cariddi del settarismo (conservare l'identità a tutti costi, anche a prezzo di una totale marginalità nel mondo) e l'adeguamento al mondo (perdere la propria identità pur di essere rilevante nel mondo).

Altro approfondimento è dato dalla differenziazione tra "teologia politica" e "religione politica". Il politologo Schmitt afferma già nel '22 che i concetti moderni di cui fa uso la politica sono frutto della secolarizzazione dei concetti teologici e che tra realtà politica e religiosa c'è corrispondenza. Nel '35 egli scrive *Il monoteismo come problema politico* ove afferma che la teologia cristiana fungeva da collante per l'unità dell'impero.

Peterson dimostrò, però, che il monoteismo dell'AT era stato superato dal cristianesimo nella sua concezione trinitaria di Dio e quindi la teoria di Schmitt non era del tutto esatta. Egli formula la tesi secondo cui nessuna teologia cristiano può sostenere una forma politica, poiché la pace offerta dal cristianesimo si pone su un livello diverso da quello che può essere garantito da un qualsiasi imperatore.

La tesi di Peterson fu accolta dai critici della teoria politica.

Moltmann ha cercato di rispondere a queste osservazioni, accogliendo le osservazioni di Peterson per presentare una "nuova" teologia politica. Moltmann lo fa mettendo in rilievo la dimensione trinitaria della fede cristiana e ponendo come discriminante la croce di Cristo. La croce infatti non può permettere alla teologia cristiana di diventare "religione politica" al modo della vecchia teologia, come giustificazione del sistema vigente. La croce deve richiamare continuamente i cristiani, da un lato, alla critica del potere e, dall'altro, alla difesa dei più deboli.

In conclusione di teologia politica si danno diverse accezioni:

- a) teologia politica come *religione politica*, che legittima il sistema politico vigente.
- b) teologia politica come "giuridica" (Schmitt) in quanto dalla teologia emergono i concetti ed il patrimonio culturale del sistema politico dell'occidente.
- c) teologia politica dell'*Umanesimo integrale* di Maritain intesa come riflessione teologica sulla politica.
- d) teologia politica come "nuova" ed è quella enunciata dai nostri tre amici.

3. Le categorie della teologia politica

La teologia fondamentale deve oggi, secondo Metz, scendere sul terreno della prassi, assumere una connotazione pratica e farsi "apologetica pratica".

Questa connotazione pratica deriva alla teologia fondamentale, sia dalla comprensione biblica (sequela), sia dal contesto storico-culturale che va sotto il nome di Illuminismo e Modernità, le cui istanze fondamentali sono una razionalità critica e pratica.

La teologia neoscolastica si è sottratta alla modernità: il metodo dell’immanenza di Blondel, la teologia trascendentale di Rahner ed alcune prospettive personaliste hanno aperto una breccia nel dialogo col mondo. Questa linea deve essere continuata da una teologia pratica, nell’obiettivo di superare la contrapposizione, pur senza assimilarsi acriticamente al mondo.

La teologia di Rahner e di Pannenberg, secondo Metz, si assumono il compito del confronto “critico” (teorico) del mondo, ma non quello “pratico”.

La teologia politica, invece, assume l’opzione di entrare nel campo della storia e concepisce la teologia come un “sapere pratico”.

Il progetto di una teologia politica come teologia fondamentale si articola in tre categorie: memoria, narrazione, solidarietà.

a) *Memoria*.

Si tratta dei contenuti della memoria cristiana, che sono mobilitati in funzione pratica. E’ la *fides quae*, i contenuti della fede: memoria della passione, morte e resurrezione di Gesù Cristo. Questa memoria determinata ha un potere pratico e mobilitante, in quanto appella alla sequela.

I dogmi sono le articolazioni di questa memoria e la Chiesa è colei che trasmette pubblicamente la memoria cristiana. Si tratta allo stesso tempo di una memoria pericolosa, in quanto mette in discussione il presente, dischiude orizzonti nuovi verso il futuro e chiama all’azione. Metz rivaluta così il valore del dogma, visto nella sua funzione liberante e critica.

b) *Narrazione*.

Essa è legata alla memoria: infatti ciò che si ricorda, si narra. La Chiesa è la comunità della memoria e della narrazione. Così anche la teologia, che è argomentativa ed ermeneutica, deve essere anche narrativa. La teologia non deve avere paura di recuperare la dimensione narrativa della fede cristiana. Egli recupera i contributi di Buber e di Scholem, che vedono nella narrazione un “segno efficace”.

c) *Solidarietà*.

La struttura di questa solidarietà è caratterizzata come mistico-politica: mistica, perché nasce dalla fede come memoria e narrazione della storia di Gesù; politica, perché è prassi nella storia e nella società, è impegno per l’essere uomo di ogni uomo, per il farsi soggetto di ogni soggetto.

La teologia politica abbraccia con il suo sguardo solidale *tutto il mondo*: ogni soggetto è chiamato a “diventare soggetto”. Questa solidarietà planetaria si oppone al principio dello scambio e si apre all’universalità dei soggetti del mondo.

Questa solidarietà si allarga anche nei confronti dei morti e con le vittime della storia a causa della sofferenza umana: “solidarietà in avanti” e “solidarietà indietro”.

Da questa solidarietà, soprattutto con i sofferenti, emerge la posizione critica di Metz nei confronti della *religione borghese*, a cui contrappone la *religione messianica*. La prima tende a soddisfare i bisogni del soggetto; la seconda a far prevalere il senso dell’amore e della sequela.

Moltmann dà un nome alle piste che la teologia politica dovrebbe seguire:

1. lotta per una giustizia economica
2. lotta per i diritti umani
3. lotta contro l’alienazione culturale
4. lotta per la pace e l’ecologia
5. lotta contro l’apatia.

In conclusione la teologia politica indica un superamento della teologia della secolarizzazione e propone un’autentica mediazione tra fede e mondo secolare. Essa ha trovato sviluppo e continuazione in diverse teologie successive: TL, teologia nera, TF, Teologia del TM.

Teologia della liberazione

1. una teologia dal rovescio della storia

Dessa teologia è un complesso fenomeno teologico ed ecclesiale e si possono individuare alcune tappe:

1) fase di preparazione, dal '62 al '68, con Medellin. L'inizio della prima fase è indicato variamente: nel '62, con il Vaticano II, oppure più genericamente nel '60, quando inizia il rinnovamento dei religiosi in AL. Le origini avvengono sempre nella notte.

2) la fase di creazione e formazione, '68-'75: il '72, anno di pubblicazione del testo di Gutierrez, indicherebbe la fine. Secondo altri finisce nel '75, anno della conferenza sulla "teologia delle Americhe" a Detroit. Questa fase si può distinguere in due altre fasi:

2.a) La fase, dal '68 al '72, è quella della formulazione vera e propria della TL.

2.b) La fase del ripensamento della TL (dal '72 al '75) in cui essa scopre e fa suoi i temi della cattività e dell'esilio, soprattutto in riferimento al testo di Boff del '75, *Teologia della cattività e della liberazione*. "non c'è più posto per l'euforia degli anni sessanta... l'esodo che sognavamo è stato abortito..."

3. la fase di sistemazione, dal '76 in poi, quando la TL ripensa la sua storia ed il suo metodo e i temi centrali della teologia (cristologia ed ecclesiologia), e quando con la EATWOT (1976, associazione ecumenica dei teologi del terzo mondo) la TL si inserisce nel contesto più vasto delle teologie del terzo mondo.

Gutierrez nel '68 prima della conferenza di Medellin tenne un discorso di presentazione della TL. Tuttavia la TL era già un largo movimento diffuso ed influì su Medellin, in particolare sui documenti di *Giustizia* e quello di *Pace*. Inoltre anche se Medellin non usa il termine "TL" usa spesso quello di "liberazione". Medellin (che aveva il tema "la Chiesa nell'attuale trasformazione dell'AL alla luce del Concilio Vaticano II"), dunque, sancisce il riconoscimento ecclesiale della TL e del concetto di liberazione e si dimostra come una recezione creativa del Concilio Vaticano II.

Puebla ('79) aveva come tema "l'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'AL" nonostante un processo faticoso si presenta come una "serena accettazione di Medellin". A Puebla il termine "liberazione" è spesso associato all'aggettivo "integrale", per dire la necessità di non cadere in concetti riduttivi.

La TL nasce dalla indignazione etica di fronte alla povertà e alle grandi masse dell'AL e intende salvare la teologia dal cinismo. Essa intende essere non una delle tante teologie che si occupano di un certo tema (teologia del "genitivo"), ma una funzione critica dell'azione pastorale della Chiesa e come riflessione critica della prassi storica alla luce della fede. E' una teologia come "atto secondo", cioè come riflessione che presuppone la fede e un'azione storica, per non cadere nel rischio di essere una teologia che si trasforma in metafisica religiosa (una ruota che gira a mezz'aria senza muovere il carro). Quindi la TL intende riflettere alla luce della fede sulla prassi della Chiesa e della società.

Negli anni '60 si compie la decolonizzazione delle colonie europee.

A partire dal '64 si fa strada la teoria della dipendenza come teoria critica alla teoria dello sviluppo: essa afferma che il sottosviluppo non è qualcosa che un po' alla volta si può recuperare con l'aiuto dei paesi sviluppati ma è l'esatto costo del loro sviluppo.

Con la dichiarazione dell'ONU del '74 sottoscritta dai Paesi del Terzo Mondo si avanza la proposta di un progetto collettivo per l'instaurazione di un nuovo ordine economico.

Il concetto di “liberazione” faceva apparizione anche nel campo pedagogico nell’opera di P. Freire, come educazione liberatrice, intesa come pratica della libertà e come “coscientizzazione”.

2. Teologia della prassi

La TL ha inteso essere un nuovo modo di fare teologia ma ha indicato in modo frammentario il suo metodo. I fratelli Boff si sono incaricati di fonderne il metodo e così dice Leonardo: “la TL cerca di articolare una lettura della realtà a partire dai poveri e nell’interesse dei poveri; in funzione di questo usa le scienze dell'uomo e della società, e medita azioni pastorali che possano aiutare i poveri”. Si tratta di quattro elementi:

1. la TL presuppone una “previa opzione politica, etica ed evangelica” per i poveri. Questa opzione determina il luogo “dove” fare teologia e il “come” farla.
2. la TL utilizza la “mediazione socio-analitica”, cioè le scienze sociali. Essa non rifiuta la filosofia, ma siccome la TL non intende essere tutta la teologia, sa di essere una T2, una teologia seconda, che deriva da una T1, una teologia prima. La TL intende essere una T2, in un preciso contesto sociale e finalizzata alla prassi, non intende essere uno studio sistematico su tutta la teologia.
3. la TL esige una rinnovato uso della mediazione ermeneutica, ossia interpreta la Scrittura e le fonti storiche non in modo astratto ma a partire dalla situazione storica propria, letta con la mediazione socio-analitica.
4. la TL tende alla prassi ed esige una “mediazione pratico-pastorale” conseguente. Le tre mdiazioni si completano a vicenda.

La mediazione socio-analitica usata non è di tipo funzionalista, che giustificherebbe la situazione attuale, ma dialettica, che intende la società come complesso di forze in tensione, concretamente degli strumenti concettuali del marxismo.

Infine va detto che la TL non è un movimento unitario ma variegato.

3. TL e teologia europea

La TL è consapevole di nascere da un nuovo quesito posto alla teologia. In Europa la teologia del '900 nasce dalla sfida lanciata dal non credente, in AL la TL nasce dalla sfida lanciata dal non uomo. Questi mette in questione il nostro mondo economico. Perciò la domanda non sarà più come parlare di Dio ad un mondo diventato adulto, ma come annunciare Dio Padre in un mondo non umano.

La TL critica anche le ultime teologia europee (in particolare la teologia della speranza e la teologia della rivoluzione) perché troppo astratte e accademiche, nate in ambienti e società ricche, quasi come compensazioni.

Più convergenza c’è tra la teologia politica di Metz e del secondo Molnmann e la TL: nella svolta politica che le contraddistingue. Tuttavia, non è il caso di porre una relazione di generazione tra la prima e la seconda (nascono in ambienti diversi) e anche vi sono considerevoli differenze. La principale differenza sta in questo: mentre la TP nasce in Europa e ha come interlocutori i frutti della società borghese (razionalità critica e libertà individuale), la TL ha a che fare con quanti sono gli “assenti della storia”, che in AL stanno cercando di diventare soggetto politico. La TP non intende mettere in discussione l’intero sistema della società occidentale, la TL sì.

Questo ha dato luogo a posizioni divergenti tra la teologia europea e la TL, via via in dialogo tra loro.

4. Cristologia della sequela ed eccesiologia militante

la TL ha elaborato in particolare in modo originale due ambiti della teologia: la cristologia e l'eccesiologia.

1. Cristologia

L. Boff ha elaborato una tesi, che richiama le tematiche di T. de Chardin, in *Gesù Cristo liberatore*, 1972. Essa è caratterizzata dal primato dell'elemento antropologico su quello ecclesiologico; dell'elemento utopico su quello fattuale; dell'elemento critico su quello dogmatico; di quello sociale rispetto a quello personale; dal primato dell'ortoprassi sull'ortodossia. Boff propone il titolo di Gesù "liberatore", della coscienza oppressa dal peccato, da ogni sorta di alienazione, nelle sue relazioni con il mondo, con l'altro, con Dio. Il regno di Dio benché non abbia in questo mondo la sua origine, che è in Dio, è presente in mezzo a noi e si manifesta nei processi di liberazione. La relazione tra regno di Dio nella sua totalità (la salvezza definitiva) e le attuazioni parziali nel mondo si articolano secondo quattro modelli, secondo Boff:

- a) modello calcedonese: una unità duale senza confusione ma senza separazione;
- b) modello sacramentale: la grazia è mediata da una realtà di questo mondo;
- c) modello agapico: la salvezza si realizza lì dove si realizza l'amore per il prossimo;
- d) modello antropologico: corpo e anima.

Un altro modello, più elaborato, è proposta da Sobrino in *Cristologia a partire dall'AL*, '77.

a. Essa intende essere una *cristologia ecclesiale*, in analogia con quelle del NT, ove la comunità riflette su Cristo a partire dalla situazione storica in cui vive con la finalità di individuare delle azioni pratiche (teologia come atto secondo, T2). Una cristologia "contestualizzata" dall'esperienza della Chiesa e dei poveri che non pretende di essere tutta la cristologia (T1). Essa sente urgente dire come "seguire Gesù" in AL.

b. E' una *cristologia storica*, che intende dire nella storia l'evento Cristo, in forma di prassi, non principalmente in forma di dottrina. E' una cristologia dal basso, non nel senso di Pannenberg, ma nel senso che parte dalla storia concreta di Gesù per finire alla sua "pratica", come sequela e come luogo ove realizzare il regno: la pratica di Gesù ha come fine la liberazione e l'instaurazione del regno. Essa si differenzia sia dalla teologia liberale che dalle letture materialistiche della Bibbia.

c. E' *trinitaria*: essa inserisce l'operato del figlio nel progetto del padre e vivere da cristiani significa vivere nello spirito. In Gesù appare il vero cammino verso il padre. La sequela del cammino di Gesù diventa il paradigma generale dell'esistenza cristiana.

Egli afferma che la cristologia europea si è confrontata con l'illuminismo (mostrare la verità di Cristo: ragione teorica) ma non ancora con il marxismo (mostrare la trasformazione del mondo: ragione pratica): questo fa la TL. Essa intende essere storica, pratica (sequela di Gesù), fare uso del sospetto epistemologico, per ritrovare ogni volta il vero volto di Dio.

2. Eccesiologia: la Chiesa dei poveri. In questo campo in AL è in atto un vasto movimento di riflessione. Il punto in cui emerge la nuova coscienza della Chiesa dell'AL è Medellin, ove il Concilio Vaticano II non fu solo applicato ma anche reinterpretato: una recezione creativa. Il Concilio Vaticano II rappresentava un punto di arrivo su molte tematiche (il dialogo col mondo) ma era stato anche generico su alcuni temi, soprattutto sulle tematiche della povertà. In AL esso funzionò da punto di partenza perché esso fu riletto alla luce della prospettiva dei poveri: la Chiesa è chiamata a vivere la solidarietà con loro.

La TL si colloca all'interno di questo processo in cui i poveri diventano il punto focale del "fare teologia". Si tratta di una teologia che pone il problema della missione e dell'opzione per i poveri. In questa situazione si colgono nuovi rapporti ed interlocutori:

a) non si tratta più del mondo secolare e maggiorenne dell'Europa, ma del mondo povero e segnato dall'ingiustizia, in cui la Chiesa è concepita come "sacramento di liberazione universale", che allarga gli orizzonti soprannaturale (salvezza dell'anima), escatologico (salvezza solo nell'aldilà), ecclesiocentrico (salvezza solo nella Chiesa) verso quello socio-politico. La funzione propria della Chiesa è quella della liberazione dell'uomo: l'ecclesiologia deve essere quindi liberatrice (liberare l'uomo) e storica (trovare le forme e attuarle nella storia).

b) si recupera e valorizza la categoria di Chiesa come "popolo di Dio", ma come "Chiesa dei poveri". La Chiesa cioè, se vuole essere fedele a se stessa e a Dio, deve ascoltare il grido che sale dagli inferi dell'umanità. Essa deve comprendersi a partire dai poveri, trovando in loro il principio di strutturazione e di organizzazione. Essi sono il nuovo "luogo teologico" autentico della comprensione della verità e della prassi cristiana. Luogo teologico va inteso in senso dinamico come luogo in cui Dio si manifesta e dice il modo della sequela. In questo modo la Chiesa si fa più povera, più fraterna, più profetica, più impegnata.

Il problema della "Chiesa popolare": terminologia infelice (contrapposta alla Chiesa gerarchica?), Puebla prende le distanze, mentre la TL la difende come Chiesa che parte dal popolo.

c) l'ecclesiogenesi, teoria con chiarezza detta da Boff in due opere (*Ecclesiogenesi* e *Chiesa: carisma e potere*), afferma che il sistema ecclesiastico vigente è caratterizzato da un indurimento "istituzionale" non più correggibile con riforme. Sono le CEB la nuova via (Carisma) che sta apportando uno spostamento dell'asse ecclesiale: il carisma è più essenziale di quello istituzionale, perché è la forza pneumatica che fa le istituzioni e le tiene in vita (Boff). L'ecclesiologia della TL suona dunque come "critica" e "militante".

5. *il dibattito sulla TL*

Fin dal '74 la CTI si era impegnata a studiare la TL e nel '76 produsse una dichiarazione sulla TL, dove analizza il tema della promozione umana e salvezza cristiana. La CTI riconosce l'elemento profetico della TL, ma ne evidenzia l'unilateralità e ambiguità, soprattutto per quanto concerne il rapporto tra salvezza e promozione dell'uomo, di cui va sottolineata la differenza, seppura tra le due ci sia una connessione.

La LN (*Libertatis Nuntius*) istruzione della CDF è del 1983. Essa non fa riferimento esplicito al documento della CTI e muove l'accusa nei confronti della TL di assumere acriticamente il metodo marxista in teologia. Essa ha cura di precisare innanzitutto l'incompletezza della trattazione del tema della liberazione (annuncia un successivo documento); riconosce l'anelito dei popoli alla liberazione; riconosce la complessità del fenomeno della TL; interdice l'uso del documento da parte di chi voglia far restare i poveri nella loro povertà; consegna il tema della TL alla Chiesa universale. Le imputazioni alla TL sono due:

- a) assumere il metodo marxista come analisi della società;
- b) favorire lo sviluppo di una Chiesa parallela: la Chiesa popolare.

Dinanzi a queste accuse la TL si difende dicendo di non usare l'analisi marxista, ma le scienze sociali, inoltre il marxismo non è più una dottrina monolitica (come sembra affermare LN).

Un tema affrontato dalla TL è quello della violenza. Si distingue tra violenza istituzionalizzata, repressiva e controviolenza. La TL non ha mai teorizzato la violenza (a differenza della teologia della rivoluzione). Essa si attiene alle affermazioni di Medellin, che a sua volta riprende la PP di Paolo VI.

Per quanto riguarda il tema della Chiesa popolare, la TL afferma che esso non è concetto teologico ma sociologico, cioè non una Chiesa alternativa ma il calarsi della Chiesa nei ceti poveri. Puebla tuttavia ha sconsigliato di usare questo termine, per la sua ambiguità.

La LC (*Libertatis conscientiae*) dell'86 intende mettere a tema il rapporto tra libertà cristiana e liberazione. Essa afferma che la libertà e la liberazione sono tra loro in un processo di progressivo

sviluppo (libertà, liberazione, libertà). Essa si realizza in un contesto perciò questo processo ha una dimensione soteriologica (libertà come dono) e una dimensione etico-sociale (compito e processo). La LC riconosce quindi che la libertà non si compie solo nella dimensione soteriologica ma si prolunga in quella etico-sociale e perciò riconosce tematiche e concetti tipici della TL.

Teologia Nera

Essa è una realtà delle chiese nere degli USA, con una estensione nell'area dei Caraibi e in Sudafrica. Essa è connessa con il tema del razzismo, della segregazione e della schiavitù.

1. alle origini della TN

- storia della schiavitù.
- la Chiesa nera, i neri sono evangelizzati solo con molto ritardo dalla Chiesa battista e da quella metodista (spirituals). I missionari non vedevano contraddizione tra evangelizzazione e schiavitù: il cristianesimo libera dal peccato ma non dalla schiavitù. Solo verso la metà dell'800 si pose il problema tra le chiese cristiane. A partire dal '700 intanto andavano diffondendosi chiese nere indipendenti, che si staccavano dalla matrice bianca che le aveva originate. Esse danno ai neri identità e accoglienza.

Ed è da esse che negli anni '60 emerge la TN. Sono tre i fattori che hanno favorito il suo sorgere:

- a) il movimento per i diritti civili (M. L. King, *I have a dream*, metodo non violento di Gandhi, assassinato nel '68);
- b) l'opera dello storico nero J. Washington (egli introduce il concetto di Religione nera, che cambia la lettura sociologica del fenomeno della schiavitù, perché anche i neri hanno portato una loro identità in America anche religiosa);
- c) il movimento politico *black power* (legato al movimento islamico Black muslims, da cui emerge Malcolm X, assassinato nel '65, indirizzato su percorsi di rivoluzione per la liberazione dei neri; da essi nasceranno le Black Panthers, disperse dall'FBI).

- l'emergere della TN: essa va formandosi a partire dal '66-'69, in seguito alla presa di posizione di ecclesiastici neri (NCBC, National Comitee Black Churchmen) in relazione alle nuove vicende che stavano avendo luogo: la "dichiarazione su potere nero", del '66, ove si schierava a favore.

La NCBC nel '69 ad Atlanta emette la "dichiarazione sulla TN", che si articola in 4 punti (il perché della TN, come appropriazione dei neri del vangelo; il che cosa: la TN come teologia della liberazione dei neri; essa intende confrontarsi sui temi della oppressione dei neri; il costo: la vita).

2. il colore di Dio

Dagli anni '70 si registra un periodo di feconda attività della TN.

Alcuni nomi:

1. J. Cone scrive TN e potere nero e TN della liberazione, 1970, ove afferma la necessità di progredire nella lotta per l'emancipazione; giustifica l'unilateralità dal momento che si vive in un contesto riviluzionario e la nerezza assume un valore ontologico di tutti gli oppressi; la nerezza di Dio precede la nerezza di Cristo (il *messia nero*, 1968, di Cleage). Nel '75 scrive il *Dio degli oppressi*, ritorna sulla tematica del Cristo nero, in cui afferma che la sua nerezza significa il suo stare dalla parte degli oppressi di tutto il mondo.

2. M. Jones: una teologia nera della speranza: è il tema della TS fatto proprio dalla TN, in termini meno astratti e più legati alla concreta situazione di oppressione dei neri e indica nel movimento di coscienza della propria identità la strada del futuro. *Una teologia della speranza*, 1971.

3. D. Roberts: una teologia nera politica. Egli mette in rilievo la dialetticità tra liberazione e riconciliazione, che non va persa nemmeno nella attuale situazione di oppressione. E' una posizione

moderata, assimilabile a quella di M. Jones, diversa da quella più radicale di J. Cone. Non vi è autentica liberazione senza riconciliazione. *Teologia politica nera*, 1974.

TN come teologia religiosa. Si tratta di vedere il problema dei neri dall'angolatura culturale e religiosa. Essi hanno resistito alla schiavitù in virtù proprio della loro esperienza religiosa, non tanto della loro lotta politica, che ne è piuttosto una manifestazione. La TN deve dunque dalla ricchezza che rappresenta l'esperienza religiosa nera, come punto di partenza specifico. Questa attenzione al propium religioso e culturale nero ha influito sugli orientamenti della TN.

3. il percorso della TN

Essa nasce negli anni '66-69. Con la conferenza di Atlanta del '77 e la dichiarazione sulla TN del '76, inizia una *terza fase*. *La dichiarazione del '76* afferma: la necessità di radicarsi nella spiritualità nera, la necessità dell'ecumenismo nero, il Messia nero (simbolo degli oppressi di tutto il mondo) ed un programma politico (socialismo in contrapposizione al capitalismo americano). *La conferenza del '77* fa il punto sulla TN e riafferma il significato essenziale della TN come fonte di ispirazione e di azione di tutta la gente nera e di tutti gli oppressi del mondo. In questi anni si aprono nuove prospettive per la TN, sempre in correlazione con altre correnti teologiche.

TN e Teologia femminista (TF).

Nella conferenza del '75 a Detroit una teologa ha affermato la necessità di aprire la TL a tutte le prospettive di liberazione (contro il razzismo e contro il sessismo). La TN, a partire dagli anni '80 e per opere di teologhe nere, ha fatto sua la questione della donna: dove sono le donne nere nella TN? Si afferma la necessità di un femminismo nero, diverso da quello bianco, che è insensibile al problema della donna nera.

TN e marxismo.

La TN si è rivelata da subito attenta alle tematiche della critica al razzismo, accogliendo gli spunti "pratici" della TS e della TP, tuttavia si è dimostrata poco attenta alla necessità di assumere uno strumento di analisi sociale, a differenza della TL. Non c'è stata insomma una adesione ai metodi di analisi e di comprensione della società del marxismo. Solo più tardi ciò è avvenuto, dopo la conferenza di Detroit, quando venendo a contatto con la TL, la TN ha capito di dover usare anche una metodologia di analisi sociale.

TN e teologia del Terzo Mondo.

Con la nascita dell'ASETT la TN si è aperta alla teologia del Terzo Mondo, rompendo il proprio isolamento e assumendo il concetto di Terzo Mondo, come proprio anche della TN. Ciò ha permesso alla TN di acquisire nuovi strumenti, ad es. il metodo di analisi sociale, ma ha contribuito a rendere attenti le altre teologie alla dimensione culturale propria di ogni popolo del Terzo Mondo.

Teologia femminista

1. alle origini del femminismo cristiano.

Alle origini c'è E. C. Stanton, che nel 1895 iniziò incontri sulla Bibbia per donne per vedere i passi biblici che parlavano della donna: lavoro di reinterpretazione della Bibbia a partire dalla donna. In campo cattolico nel 1911 nasce l'Alleanza internazionale Giovanna d'Arco. Un'altra tappa importante è il fatto che nelle chiese protestanti a partire dagli anni '56-'65 anche le donne sono ammesse al pastorato. In casa cattolica nel '65 G. Heinzelmann scrive il testo "non siamo più disposte a tacere" rivendicando alle donne il diritto di accedere a tutti i sette sacramenti, non solo a sei. Altro nome della TF è M. Daly che scrive nel '68 La Chiesa ed il secondo sesso, come risposta

a Simon de Beauvoir, che criticava il cristianesimo come sottomissione della donna. Essa, dopo una carrellata sommaria della storia della Chiesa, afferma che il vangelo è liberante per la donna. Più tardi, Mary si sposterà su posizioni sempre più radicali uscendo praticamente dal cristianesimo (al di là di Dio padre, '73).

A partire dagli anni '71-72, un gruppo sempre più numeroso di donne preparate ha preso il tema della donna e cerca di elaborarlo teologicamente.

2. dalla teologia della donna alla teologia femminista

le teologie del genitivo (teologia delle realtà terrene, teologia del lavoro) sono teologia settoriali. La TF non intende essere una teologia del genitivo ed è critica nei confronti di una “teologia della donna”, troppo unilaterale e spesso elaborata da chierici. Essa intende essere una teologia “fatta dalle donne” (genitivo soggettivo): donne cristiane che riflettono sulla loro esperienza umana e cristiana. In questo modo esse introducono nel circolo della teologia l'altra metà dell'umanità della Chiesa, arricchendo la sua esperienza di fede, verso una autentica teologia dell'integralità (uomo-donna).

La TF nasce dal confronto critico con il femminismo moderno (emancipazione e liberazione della donna). Essa vuole essere espressione di donne cristiane della loro solidarietà con altre donne (sororità, sisterhood). E' quindi una teologia contestualizzata, perché non nasce dall'accademia, ma a partire dalla situazione della donna, in un certo luogo storico e locale. Non vuole essere una teologia sistematica, ma a frammenti, narrativa, non compiuta, delle storie, della quaestio, anche se fino ad oggi ha assunto una sua strutturazione.

Essa si comprende come la TL come T2, cioè come teologia dell'atto secondo rispetto all'atto primo, che è la militanza nella situazione della donna, ove il rapporto tra prassi e riflessione è molto stretta.

Il termine TF anche se presenta ambiguità e connotazioni che nemmeno le teologhe accettano è ormai recepito in teologia. Essa va intesa come riflessione di donne credenti impegnate nel movimento di liberazione della donna e perciò si colloca nel variegato mondo delle teologie della liberazione.

3. prospettive e correnti della TF

Possiamo individuare tre correnti.

a) una prima si situa all'interno della tradizione biblico-cristiana e delle sue istituzioni ed intende esercitare una funzione critica e profetica. E' la prevalente: Russel, Fiorenza (USA) ed alcune Europee.

b) una seconda linea ormai al di là della tradizione cristiana (Mary Daly). Questa contesta anche il concetto di Dio-padre che nel cristianesimo è stato usato per affermare la superiorità dell'uomo sulla donna. Alla fine ella decise di uscire dal cristianesimo.

c) una terza linea va sotto il nome di “religione della Dea”, dove si riafferma la superiorità della donna e del matriarcato, istituto che avrebbe preceduto il patriarcato, e del culto delle dee nelle antiche religioni.

Il secondo e terzo gruppo si collocano nell'orizzonte post-cristiano, al di là della TF, che tuttavia ne utilizza alcuni spunti (di carattere sociale o psicologico) ma accusa di essere troppo unilaterali e di aver ormai saltato ciò che non si può saltare, cioè il vangelo e la tradizione cristiana.

4. per una interpretazione non sessista della Bibbia

Si tratta di affrontare il tema se la Bibbia insegni veramente la subordinazione della donna all'uomo. Il testo classico della interpretazione patriarcale della Bibbia è Gn 2-3 (la costola, la donna che pecca per prima...). Poi i testi di Pl dove il testo di Gn è usato per giustificare la sottomissione della donna. Si tratta di riprendere questi testi e di reinterpretarli.

La TF esclude due modalità metodologiche di lettura della Bibbia: quella antifemminista (che usa la Bibbia e la tradizione cristiana per affermare la subordinazione) e quella femminista post-cristiana (che afferma che è proprio la Bibbia che si deve superare se si vuole liberare la donna).

La TF distingue tra *valore teologico* di un testo e *modo della enunciazione*, storicamente condizionato.

Fiorenza contesta questo metodo (definito “neo-ortodosso”), che sembra dividere tra testo e contenuto del testo e relegare il contenuto in una zona astorica fatta di essenze atemporali. Ella propone un modello di “ermeneutica critica femminista”, che non parte dai testi patriarcali per coglierne il contenuto di liberazione, ma parte da essi per ricostruire i loro contesti storici in vista di una ricostruzione teologica femminista delle origini cristiane: essa si limita al NT. Il metodo assume le acquisizioni del MSC e le istanze della TF, cercando una lettura che faccia memoria del ruolo femminile nella Bibbia (In memoria di lei, 1983). Il successo definitivo della linea patriarcale (Fiorenza mostra che nel NT sono presenti entrambe le correnti, quella femminile e quella maschile) si ha a partire solo dal IV secolo e non è giustificato sulla autorità di Gesù.

L’ermeneutica biblica di Fiorenza richiede la rielaborazione dei testi patriarcali, della interpretazione data ad essi dalla tradizione ecclesiale, della storia della trasmissione e traduzione dei testi.

5. Ampliare la lente storica: la ricerca storico-teologica sulle donne

La TF comprende un vasto ambito di ricerche teologiche sulle donne e tratta un recupero del ruolo delle donne nella storia della Chiesa: un revisionismo storico del ruolo della donna, insomma, che non denuncia solo l’androcentrismo del cristianesimo, ma mette evidenza anche in positivo il ruolo effettivamente svolto dalla donna, in vista di una visione più complessiva del rapporto uomo-donna. Ad es. si afferma che la teologia tradizionale ha assunto nei riguardi della donna un ruolo critico delle altre culture (greco-romana e manichea), in cui il ruolo della donna era ancor più penalizzato. Si notano anche i fattori extr-cristiani che hanno influito sulla lettura androcentrica: le categorie filosofiche greche (Platone e Aristotele).

Questo genere di considerazioni deve consentire alla teologia di passare dall’androcentrismo all’antropocentrismo, in una sorta di svolta, come quella copernicana.

6. Al di là di Dio Padre? Questioni di teologia sistematica

La TF solleva punti che interessano la dottrina su Dio, la cristologia, l’ecclesiologia e l’etica.

a) la dottrina su Dio. La TF pone la domanda se il simbolo di Dio padre non sia patriarcale. La TF batte due strade: recuperare tutti i luoghi biblici in cui si parla di Dio con attributi femminili (recuperare la femminilità di Dio); sottoporre ad analisi il simbolo di padre. Per quanto riguarda la femminilità di Dio, la TF insiste sulla Sophia-Shekinah-Logos (AT e NT) e sullo Spirito santo ruah-pneuma-spiritus(NT). Essa cerca anche immagini al femminile nella storia della spiritualità cristiana.

La più avveduta TF pratica piuttosto la de-patriarcalizzazione del concetto di padre, accogliendo il contributo di Moltmann e Rahner. D. Soelle riprende la distinzione di Fromm tra religione autoritaria e religione umanitaria: il termine padre può essere usato da entrambe. Rahner dice che non c’è nessuna contraddizione nell’attribuire a Dio anche i tratti della madre, quindi nel concetto di padre vanno visti i tratti più comprensivi di genitorialità (padre-madre).

b) la cristologia. La TF si chiede: come un salvatore maschile può essere d’aiuto alle donne? Rahner afferma che la maschilità di Cristo era necessari per manifestare in quei tempi la sua messianicità, ma egli è auto-espressione di Dio non in quanto maschio, bensì in quanto uomo. La sua maschilità è un dato di fatto, ma non ha valore salvifico in quanto tale.

c) *la mariologia*. Per la TF essa ha un valore ambivalente. Se da un lato essa è un recupero del ruolo femminile, dall'altro essa è subordinata alla cristologia, con tutte le conseguenze che questa subordinazione comporta dal punto di vista simbolico. Maria, a nostro avviso, non deve essere divinizzata per recuperare il volto materno di Dio, bensì de-patriarcalizzare il linguaggio su Dio. La TF più avvertita cerca di recuperare le linee di una mariologia profetica, che vede in Maria la donna aperta allo spirito e nel magnificat dice il suo sì a Dio e esprime il suo canto di liberazione.

d) *ecclesiologia*. Nel '76 la dichiarazione *Inter insigniores* riconfermava l'esclusione delle donne dal sacerdozio (posizione ribadita nel CJC can. 1024 e nella lettera apostolica *Mulieris Dignitatem* del 1988). Per la TF la vocazione battesimale è chiamata ad un discepolato di uguali, in cui anche la leadership deve essere rivista.

Rilevante è anche *la questione etica* che la TF pone, affermando una distorsione dovuta alla competitività maschile e propone una etica della riconciliazione. La TF afferma anche che la stessa definizione di peccato data da teologi maschi non si confà al peccato sperimentato dalla donna.

La TF rifiuta dunque il modello di subordinazione, ma anche quello di complementarità, perché è sempre intesa come complementarità all'uomo. Essa non accetta neppure il modello emacipativo, che nega le differenze tra donna e uomo nel nome di una uguaglianza indistinta. La TF si orienta invece verso un modello della reciprocità nella differenza.

La TF per questa redeterminazione del ruolo uomo-donna si apre ad una teoria ecologica di rispetto dell'ambiente e non più di sopraffazione, passando da una concezione gerarchica ad una comunionale.

Teologia del Terzo Mondo

Il termine Terzo Mondo è stato coniato per la prima volta nel '52 dal demografo francese A. Sauvy: esso termine si riferisce ai paesi sottosviluppati o in via di sviluppo ed è nato nel contesto della decolonizzazione. Il Terzo Mondo è una realtà complessa e poliedrica.

1. *l'irruzione del Terzo Mondo come sfida alla teologia*

M.-D. Chenu si chiede negli anni '80 se non stiamo assistendo al sorgere di una nuova teologia, non più e semplicemente prolungamento della teologia occidentale, ma originale e viva, come la teologia occidentale rispetto a quella orientale.

Negli anni '70 si costituiva EATWOT (ecumenical association of third world theologians) che rappresenta il forum di dibattito tra i teologi del Terzo Mondo. Tenne il suo primo congresso nel '76 in Tanzania e scrisse il suo manifesto, ove si intende affermare la rottura epistemologica che il Terzo Mondo porta nella teologia e il necessario risvolto pratico che tale teologia deve avere. Non si parla di TL ma la TTM invita ad una presa di posizione nei confronti dei problemi del Terzo Mondo, e tende ad uno stretto rapporto tra teoria e pratica. Tuttavia, a seconda dei contesti emergono esigenze diverse: povertà, dialogo interreligioso...

L'associazione ha tenuto altri tre congressi nel '77, '79, '80 ed un quarto nell'81.

Beh, insomma, mi fermo qui.

Ciao!