

Pino Colombo

*Storia della teologia
Anno accademico '99-'00*

La teologia della seconda metà del secolo XX

Introduzione

La seconda metà del XX secolo non è un tempo propizio per la teologia, perché è tempo in cui la Chiesa è sconvolta dai cambiamenti imposti dalla situazione postcristiana, che esige la revisione del rapporto tra chiesa e società, ma sconvolta anche dal pensiero postmoderno, che attende alla consistenza della società.

Sono i “movimenti” ad affermarsi in questo tempo: incerti o aggressivi, effimeri o persistenti, sorgono a dire i nuovi equilibri dentro e fuori della Chiesa.

In questa situazione è impossibile dire il “volto della teologia e della Chiesa” di questo tempo.

Ma poiché si continua a fare teologia, è utile fare la storia, sebbene non si presenti in modo pacifico e stabile, ma si presenti come una teologia debitamente situata tra le linee di forza del cambiamento.

È clamorosa la differenza tra la teologia della prima e della seconda metà del XX secolo

Quanto fu unitaria la prima, bloccata nella filosofia della neoscolastica, imposta dalla *Aeternis Patris*, altrettanto frantumata la seconda.

In questa dispersione, è possibile ravvisare una confluenza “formale”. Essa consente di distinguere la seconda metà del XX secolo in due momenti: fino al 1970 e dopo il 1970:

1. fino al 1970, la teologia mantiene una unità prospettica nell'eurocentrismo;
2. dopo il 1970 la decolonizzazione, come liberazione culturale, mostra l'eurocentrismo nella sua semplice convenzionalità: l'unità della teologia si rompe.

Sarebbe interessante conoscere cosa ha modificato la situazione dopo il '70. Non sottovalutiamo la contestazione sessantottesca, iniziata come contestazione studentesca, e poi generalizzata.

Ci devono essere anche ragioni positive: essa è un effetto che presuppone delle cause. Tra le cause: il peso esercitato dalla economia mondiale, passata dall'economia troppo ottimistica, ad una più realistica, che deve fare i conti con l'impoverimento delle risorse e della crisi energetica su scala mondiale. A noi, riconosciuto il peso della crisi economica, non pare sufficiente il motivo economico a spiegare la contestazione.

In questa prospettiva, una teologia della seconda metà del XX secolo, che dovrebbe partire dalle teologie posteriori del '70, lasciandosi alle spalle le teologie eurocentriche, deve ripiegare su un disegno meno ambizioso: partire dalle teologie eurocentriche, che hanno fatto la storia del ventennio '50 – '70.

Così procedono le teologie attuali: cfr. Willig, “*La theologie contemporaine*” '89; Gibellini '91; Villanova '92; Illanes Saranyava '95; Fisichella '96. E' una necessità partire da queste teologie eurocentriche, poiché quelle posteurocentriche hanno prodotto solo orientamenti e nulla di sistematico.

Tuttavia questo metodo non è senza danno, perché la mancata messa in risalto del loro carattere posteurocentrico ha compromesso la loro identità: si suggerisce solo un'idea approssimativa e non qualificante. Sarebbe utile avviare il processo di differenziazione: individuare le teologie posteurocentriche, premettendole a quelle eurocentriche. Esse sono da premettere perché caratterizzano la storia della teologia sia come estensione cronologica (30 anni, anziché 20), sia come qualità della teologia, in quanto raccolgono la *Wirkungsgeschichte* della teologia del primo ventennio del secolo: è solare la luce che sprigionano sulla teologia “come deve essere” rispetto alla teologia “come è stata”.

Tuttavia, se è relativamente facile individuare le teologie posteurocentriche, non è agevole premetterle alla teologia eurocentrica, per il loro carattere iniziale e aurorale e non ancora sistematico.

Per questa ragione ricorriamo allo schema ricorrente.

Prima Parte: le teologie introduttive:

1. Rahner
2. Il Concilio Vaticano II
3. Teologia della storia
4. La teologia della secolarizzazione

Seconda Parte: le teologie rivendicazioniste

1. la teologia politica e la teologia della speranza
2. la teologia della liberazione

Terza parte: le teologie posteurocentriche

1. la teologia nera
2. la teologia femminista
3. la teologia ecumenica

Affronteremo queste teologie in modo sintetico, non analitico. Metteremo in luce le valenze strutturali che esse impongono alla teologia.

Rahner, che è stato criticato a partire però dalle sue stesse posizioni, ha influito nella teologia del Concilio, sfruttando la particolarità che il Vaticano II è stato influenzato dai teologi, mentre di solito è fatto dai vescovi.

Prima parte: le teologie introduttive

A. Rahner

Su Rahner: *Comprendere K. Rahner*, Vorgrimler, Morcelliana.

Neotomismo riletto con le categorie di Kant (Mareschal Schule). L'influsso di K. Rahner sulla filosofia tedesca inizia nel 1945, ma successivamente si sviluppa - oltre i confini della Germania - anche in Francia, in Italia e in tutta Europa.

Propriamente Rahner ha innovato la teologia. Sulla scia di Heidegger e soprattutto del teologo belga Maréchal, ha introdotto il metodo trascendentale di Kant sull'impianto neotomista, riprendendo il dialogo tra teologia e filosofia moderna.

Rahner si trovò ad elaborare gli elementi di una antropologia cristiana: cercò e trovò in san Tommaso.

Sono due i testi dove Rahner pone i fondamenti: *Geist in Welt, Hoerer des Wortes*.

Il primo è la sua tesi di laurea in filosofia, bocciata perché troppo poco tomista, ma che Rahner ha pubblicato nel '39, affidando una nuova edizione al discepolo Metz, uscita nel '57.

Il secondo è il frutto di 15 lezioni tenute da Rahner a Salisburgo per la fondazione di una filosofia religiosa, pubblicata nel '41 e nel '73.

In *Geist in Welt* Rahner tratta della metafisica della conoscenza finita: lo "spirito" è la forza umana che, protraendosi al di sopra del mondo, conosce ciò che è metafisico; il "mondo" designa la realtà accessibile all'esperienza immediata dell'uomo.

La metafisica della conoscenza finita è il primo passo della teologia di Tommaso, anche se non si trova sviluppata in nessuna opera di Tommaso. Rahner dimostra che questo avvio contiene in sé la totalità della teoria di Tommaso sulla conoscenza umana. Il problema della metafisica della conoscenza non consiste nel modo di gettare un ponte sulla spaccatura tra il conoscere e l'oggetto della conoscenza: questa spaccatura non esiste, secondo Tommaso. Essa è solo uno pseudoproblema razionalistico degli interpreti e dei commentatori di san Tommaso dei XVI e XVII secolo, che concepiscono lo spirito greco come sostanza, "ens" a sé, separato dall'oggetto del conoscere e quindi impressionato dall'oggetto della conoscenza.

Il problema della metafisica consiste invece nel modo in cui il conosciuto, identico al conoscente, possa stare di fronte al conoscente stesso: se possa darsi la conoscenza di qualcosa d'altro.

Rahner partendo da qui sviluppa questa possibilità, traendola originariamente dalla sensibilità dello spirito, e non viceversa dall'oggetto che impressiona il conoscente. In particolare afferma che il conoscere umano si compie in primo luogo e principalmente nel mondo dell'esperienza, poiché lo spirito umano è sempre rivolto verso il fenomeno (*conversio ad phantasmata*) e così Rahner è d'accordo col pensiero di Tommaso e con quello moderno, essenzialmente fenomenista e scienziata. Rahner sviluppa sistematicamente questa tesi, partendo dall'essenza dell'interrogativo umano, che l'uomo pone quando trovandosi già nel mondo, e, non ponendosi astrattamente, si interroga sull'essere nel suo complesso.

Poiché la "conversio ad phantasmata", lo stare presso una cosa avendone notizia *nell'hic et nunc*, che si chiama "sensibilità", e il sapere dell'essere nella totalità che si chiama "intelletto", sono *sincroni*, vi deve essere una unità originaria dei due elementi, così che né la sensibilità né l'intelletto come tali possono venire colti concretamente ciascuno a sé. L'uno può esser distinto dall'altro solo entro l'unità con l'altro.

Questa intuizione di fondo, rimane fondamentale anche per il Rahner degli scritti successivi: l'elemento primario dell'uomo è lo spirito, perché l'uomo è essenzialmente conoscere e conoscenza, ma non separato dalla materia. L'uomo non è mai estraneo alla materia.

Un punto di vista puramente materialistico o spiritualista è negato in partenza da Rahner.

D'altro lato, il carattere sperimentale della conoscenza (*conversio ad phantasmata*), (che originariamente è espresso il dato mondano, perché la riflessione di Rahner non si distingue dall'opinione corrente che si volge a partire dall'individuo, che conosce le cose mondane), immediatamente dopo, secondo la nuova impostazione culturale, è espresso dal "corpo", in quanto elemento di comunicazione con gli altri.

In questo modo, Rahner è allineato sul pensiero contemporaneo.

Il Corpo

L'interesse della filosofia e della teologia per il corpo, espresso dalla modernità è in prima battuta indotto dalla sensibilità culturale, in reazione alla filosofia meccanicista del *cogito* cartesiano. È sotto la spinta dei nuovi modelli di comprensione dell'uomo, che essa ha cercato di rinnovare il discorso antropologico e di ritrovare la prospettiva originaria della fede, al di qua dei condizionamenti esercitati dal dualismo filosofico greco.

Cartesio con la filosofia del cogito aveva ridotto l'uomo alla sua parte spirituale (anima), distaccandola dal corpo, ridotto secondo la filosofia neoplatonica a elemento negativo, ininfluenza per la struttura dell'uomo, pura macchina, nella quale erano lecite tutte le operazioni dissacranti, avviate dalle sperimentazioni anatomiche di L. Da Vinci e di A. di Vessaglio (1664), medico belga la cui opera, *De humani corporis fabrica*, ha introdotto il gusto della conoscenza scientifica del corpo, contro l'abitudine della conoscenza sacrale, solo approssimativa e denigratoria, avviando la medicina moderna, fatta dalle conoscenze analitiche del corpo, dissociato dall'uomo.

I sociologi affermano che una prima reazione al modo negativo di considerare il corpo si è avuta alla fine degli anni '60, quando si è cominciato a considerare il corpo come il maggior bene dell'uomo. Ci si muoveva sempre però in una visione analitica, come semplice visione del corpo e non "parte" dell'uomo, che comincia solo con il recupero della "medicina alternativa", che considera il corpo come parte dell'uomo.

Questo recupero è iniziato con la psicanalisi, quando Freud diede dignità scientifica all'isteria, scoprendo che essa è prodotta dalla riminiscenza e che la netta distinzione di ambiti tra *soma* e *psiche* è insostenibile. Esso avrebbe dovuto propiziare una nuova concettualità in grado di riformulare gli imperativi della fede, in modo più conforme all'esperienza effettiva dell'uomo.

E' la dimensione fenomenologica assunta dalla cultura moderna a superare il dualismo greco di anima e corpo.

La grande lezione della fenomenologia contemporanea ed il passo avanti da essa compiuta nei confronti della tradizione metafisica stanno nell'aver superato il dualismo greco anima-corpo. Quindi si tratta in definitiva dell'affermazione della reciprocità di "passività e autodeterminazione", costitutiva dell'uomo, in quanto trascendenza¹.

Rahner afferma che a Tommaso l'uomo interessa a Dio come "sede" nella quale Dio possa essere ascoltato nella sua parola di rivelazione, la quale deve incontrare l'uomo dove è già da sempre, in un luogo terreno, in una bocca terrena, in quanto l'uomo, convertendo sé "ad phantasmata", si trova nel mondo. Il presentarsi dell'*essere in genere* e in esso il venire a sapere dell'esistenza di Dio si trovano già dati da sempre: non c'è mai un momento in cui l'uomo vive separato da Dio. L'*abstractio* è il presentarsi dell'*essere in genere* che mette l'uomo di fronte a Dio, mentre la "conversio" è l'immettersi nel *qui e ora* di questo mondo finito, che fa trovare Dio. *Abstractio e conversio* sono per Tommaso la stessa cosa: l'uomo.

Inteso così l'uomo è un *essere in ascolto di Dio* e, se il cristianesimo è Gesù di Nazareth (e non l'idea dello spirito eterno sempre presente), allora la metafisica di Tommaso è cristiana, in quanto richiama l'uomo a entrare nel *qui e ora* del suo mondo finito nel quale trova l'essere, cioè Dio, che vi è immerso, proprio affinché l'uomo lo possa trovare e in lui possa trovare se stesso perché non è mai separato da Dio.

¹ Cfr. i contributi di Bertuletti sul tema della teoria pratica della coscienza.

In *Hoerer*, Rahner formalizza la nozione di uomo come “essere intrinsecamente aperto a Dio”, nel senso di non essere mai separato da lui, ma sempre unito a lui. L’analogia è colta nella natura umana del Verbo che non è predata all’unione ipostatica, ma è creata con l’unione ipostatica. L’umanità di Cristo risulta così il “principio analogato” di ogni uomo, mentre la natura umana di ogni uomo risulta potenza obbedienziale all’unione ipostatica. “Potenza obbedienziale”, cioè attitudine a diventarlo se esiste una causa capace di produrlo.

Nelle due opere viste, è già delineata la “svolta antropologica” e quindi le fonti ispiratrici di Rahner. La svolta antropologica è verosimilmente un’espressione di Heidegger, per indicare il compimento della filosofia, propriamente della metafisica. Propriamente Heidegger ha detto che la filosofia che conta all’epoca della metafisica compiuta è l’antropologia, intendendo dire che tutta la riflessione filosofica occidentale da Socrate a Hegel è antropologia, ma si è rivelata tale nell’epoca della metafisica compiuta.

Solo in epoca contemporanea, la svolta antropologica di Rahner, che rivela l’influenza di Heidegger e di Mareschal, ha inteso riguadagnare il contatto della filosofia con l’antropologia e di conserva il contatto della teologia con la filosofia. Volendo superare l’estrinsecismo della comprensione neoscolastica della rivelazione (che la sovrapponeva alla “filosofia naturale dei prerequisiti” della rivelazione senza un preciso aggancio antropologico), con un “intrinsecismo articolato” e grazie al metodo trascendentale, Rahner, cercando di scoprire la possibilità dell’incontro tra l’uomo e Dio, promuove la svolta antropologica in teologia.

Ricaviamo la svolta antropologica di Rahner dai tre articoli nei quali Rahner ha messo a tema il problema. Sviluppano tre temi:

1. antropologia come luogo della teologia;
2. necessità di una strutturazione antropologico-trascendentale della teologia,
3. conseguenze.

1. Antropologia come luogo della teologia.

L’intenzione dichiarata di questi studio è dimostrare che la teologia dogmatica oggi deve essere una antropologia teologica.

In conformità a questa intenzione, l’antropologia non può considerarsi un trattato particolare della dogmatica accanto agli altri, ma il trattato, l’unico, quello riassuntivo di tutta la dogmatica.

Giustificazione teorica: se a motivo della sua trascendenza, cioè in quanto è spirito, l’uomo è essere “eccentrico” rispetto a Dio (non è cioè una semplice cosa sulla quale Dio può esercitare la sua potenza, perché l’uomo mantiene la sua libertà) e se l’uomo mantiene la sua caratteristica di essere diverso da Dio, perché può opporsi a Dio, allora l’antropologia include tutta la teologia.

Diversamente la teologia, lasciando fuori l’uomo, perché eccentrico, non è più teologia.

Così l’antropologia costruita sulla differenza dell’uomo da Dio, ma anche dalle cose (costruita perciò sul metodo trascendentale), risulta il luogo di tutta la teologia.

Così Rahner motiva il suo antropologismo teologico, che non è quello di Feuerbach, che è immanentista; e non contraddice al cristocentrismo, che considera Gesù Cristo come il senso della teologia.

Egli precisa inoltre che ha due aspetti: l’uno soggettivo, nel senso che è elaborato dalla ragione purificata dalla fede. L’altro oggettivo, concerne i contenuti, perché nell’uomo si prende in considerazione il peccato, la ragione, la storia, tutto ciò che concerne l’uomo nella sua realtà effettiva.

R precisa che *l’antropologia trascendentale* si ha quando non si disattende le “condizioni a priori del soggetto”, ma le si prendono in considerazione. Ogni interrogativo sulla questione determinata comporta un interrogativo della “struttura a priori” di chi conosce: poiché chi conosce è l’uomo, la teologia assume la forma di antropologia.

2. La necessità di una struttura antropologica della teologia

Precisata la svolta antropologica come una risoluzione della teologia nella antropologia o introduzione del metodo trascendentale in teologia, R. passa a mostrarne la necessità di questa svolta, in base a due ragioni.

Una ragione è intrinseca: viene dall'essenza della rivelazione.

Una ragione è storica: in riferimento al momento storico e culturale, che all'epoca era egemonizzata da Bultmann.

Prendiamo in considerazione la prima.

Dalla rivelazione deriva che la conoscenza teologica deve essere conoscenza filosofica: non può riferirsi a nessun oggetto determinato senza riferirsi al soggetto che conosce: teologia trascendentale.

Risulta implicata la filosofia nella teologia non solo perché parte "materiale" del tutto, implicata oggettivamente, ma precisamente perché è soggetto cioè in ragione delle sue proprietà soggettive.

A questo titolo il tutto è "dato" e "può" essere dato.

Non c'è questione veramente teologica che non sia anche filosofica, poiché è questione teologica quella che considera una certa realtà in quanto proveniente da Dio e ordinata a Dio. Ora Dio non è una realtà accanto alle altre, ma è il fondamento originario (*Grund*), e il futuro (*Zukunft*), della trascendentalità dell'uomo.

Quindi ogni teologia è necessariamente "antropologia trascendentale".

Per R. questa è la condizione per non cadere in un "fideismo positivista", che costruisce la rivelazione sulla base di una previa teologia naturale, sui "prerequisiti razionali della fede": in questa figura teologica, la rivelazione si sovrappone all'uomo, senza avere rapporti con lui.

Viceversa la rivelazione porta al suo interno, come condizione della sua possibilità, l'ambito trascendentale illimitato dello spirito umano. Quindi la teologia della rivelazione e la teologia dell'uomo non sono indipendenti, ma si co-implicano. È ciò che intende affermare la svolta antropologica della teologia.

Di questa teologia R pensa di poter fornire una prova teologica diretta: la costruisce su due motivi (uno formale e uno contenutistico: entrambi ricavati dalla natura della rivelazione).

Sotto il profilo formale, la rivelazione è rivelazione della salvezza dell'uomo, con conseguenza che ciò che non pertiene alla salvezza non è compreso nella rivelazione (ma che è compreso ciò che pertiene alla salvezza!). Ciò comporta che la struttura della rivelazione esige di porre il problema dell'uomo e della sua salvezza.

Sotto il profilo del contenuto, R pone due presupposti:

- a) la rivelazione ha un suo nucleo fondamentale, che consente di riconoscere una gerarchia delle verità;
- b) il nucleo fondamentale è costituito dai contenuti propri della grazia increata (dono dello Spirito), in quanto è strutturalmente trinitaria e cristologica e quindi si risolve nella dottrina di Dio, nostra salvezza mediante l'autocomunicazione.

R infatti intende il rapporto istituito dall'uomo nella giustificazione nella grazia increata, non solo appropriato allo Spirito, ma come proprio di ciascuna delle tre persone divine. R deduce che non si può dare alla *grazia creata* tutto il suo senso se non in una prospettiva antropologica trascendentale. La grazia non è una "cosa", ma una determinazione del soggetto spirituale, che si apre alla immediatezza con Dio (rapporto personale con ciascuna delle tre persone).

3. Conseguenze

Nell'ultima parte del suo studio, R limita la considerazione raccogliendola su due paragrafi.

1. Antropologia teologica e cristologia,
2. Antropologia teologica e protologia.

Interessa soprattutto il primo, che abbiamo sintetizzato nella doppia affermazione della natura umana del Cristo (il “principio analogato” di ogni natura umana) e della natura umana degli uomini, che costituisce la potenza obbedienziale all’unione ipostatica.

Conclusioni. La fortuna del pensiero di R.

L’esigenza dell’aggiornamento della teologia a metà del XX secolo, era troppo sentita per non essere accolta. R deve passare alla storia della teologia come l’ultimo cattolico dell’età moderna che abbia potuto o dovuto pensare di fare una “teologia cattolica”, anche nel senso del contenuto della teologia. A questo fine, lo predestinava la sua formazione di teologo scolastico, cresciuto in una Chiesa ove si professava autoritariamente l’unità e unicità della teologia.

La teologia di R, surrogando l’unità della teologia neoscolastica, destinata a rompersi per obsolescenza, e recuperando il contatto col pensiero moderno, dava attualità alla teologia, ma anche poteva garantire futuro alla teologia.

Egli poteva fare questo a preferenza di ogni altro autore, ad es. Balthasar (anch’egli sensibile al rinnovamento della teologia e autore di una teologia cattolica, ma troppo singolare, non agganciato a un pensiero moderno e privo di una scuola di teologia).

In realtà, se questa fu l’intenzione di R, poté esserlo come sogno del momento e del mondo in cui R aveva maturato la sua vocazione teologica, subito destinata a svanire col mutare del tempo e della situazione della Chiesa.

Dopo R anche la teologia di R si è frantumata.

All’unità della teologia neoscolastica, non è succeduta l’unità della “teologia orientata trascendentalmente”, ma un pluralismo confuso e casuale.

Effettivamente il pensiero di R poté regnare solo per 25 anni, fino al ’65, quando Metz avvia la teologia politica, criticando la teologia trascendentale di R.

Prima della contestazione della teologia politica, R ha continuato l’aggiornamento della sua teologia (cfr. i *saggi di teologia*), recependo le critiche.

Nel periodo giovanile della sua filosofia della religione, anche la conoscenza di Dio di R era espressa in termini “cosali”, di soggetto umano che conosce per *phantasmata*, perché la sensibilità di R, secondo la concezione scolastica, intendeva la *conversio* alle cose e al mondo. Solo grazie a Metz, R può scrivere: “si sperimenta se stessi sperimentando l’altro, e non l’altra cosa”. Nella scia dell’intercomunicazione tra gli altri uomini, anche Dio vien liberato dalla solitudine dell’amore dei singoli, per prendersi cura dell’umanità, quindi anche dell’aspetto politico.

L’affermarsi della teologia politica e di questa nuova struttura in teologia fa tramontare la teologia di R, più che le contestazioni dottrinali, che propongono sempre le stesse domande, e cioè: se l’opera di R resta prigioniera dall’inizio in un circolo della coscienza; oppure se essa resta sempre nell’apertura dell’essere; la sua antropologia è una riduzione antropocentrica o il superamento radicale di questa antropologia; nella teologia antropologica Dio viene dimenticato o posto nel punto centrale. La sinistra è Simon, sostenitori della teologia politica; la destra rifiuta la teologia trascendentale Cornelio Fabro (*La svolta antropologica di R*, ’74); Balthasar (*Cordula*).

B. La teologia del Concilio

Il fatto ecclesiale saliente del dopo '50 è il Concilio Vaticano II ('62-'65): ha polarizzato la riflessione teologica dell'epoca e i suoi diversi tentativi dell'attuazione del Concilio. Il centro del Concilio è la Chiesa. Ciò risulta dai 16 testi prodotti: 4 costituzioni; decreti e dichiarazioni. Le costituzioni sono più importanti.

Le quattro costituzioni:

SC, liturgia

LG, la Chiesa *ad intra*

DV, rivelazione

GS, sulla Chiesa nel rapporto col mondo.

SC 4.12.63. E' la prima prodotta, sotto ancora la regia di Giovanni XXIII.

DV 18.11.65. Ha avuto risonanza dopo il Concilio, a causa della tema della rivelazione.

Il Concilio propone la Chiesa in una nuova epoca della storia umana. La novità consiste nella secolarizzazione della società, che rivendica l'autonomia di gestione e il diritto di autogoverno, indipendente da leggi metafisiche o religiose, e basato su leggi legittimate dalla scienza (vagamente).

E' da chiedersi se il Concilio è stato celebrato per rispondere alle istanze della secolarizzazione. Si deve prendere atto che, all'inizio della seconda metà del secolo XX, la secolarizzazione aveva già influenzato la teologia e aveva dato un corso alla teologia, guardato con sospetto da Roma.

Fin dalla convocazione del Concilio si scontrarono due piste sulle finalità dell'evento.

Giovanni XXIII aveva finalità pastorali, ma per alcuni teologi no. Sorse un contenzioso: un Concilio dogmatico o pastorale?

Si doveva mantenere continuità col con il Vaticano I coi problemi ecclesiali non risolti per l'interruzione traumatica di esso; oppure si doveva fare un con per adeguare la Chiesa per renderla moderna?

Non mancava chi richiamava la necessità dell'equilibrio tra le due, ma è prevalsa la corrente pastorale, secondo la denominazione della cost. GS (pastorale).

Gli storici rivelano un elemento anomalo nel Vaticano II: contro la tradizione, secondo la quale un Concilio è fatto soprattutto dai vescovi, il Vaticano II fu fatto soprattutto dai teologi. Esso dipende in larga parte dallo stato della teologia del tempo, che, specializzatasi e affinatasi, si è concentrata dai teologi, sottraendosi ai vescovi.

In effetti, la riflessione teologica dal '59 al '65, fu particolarmente intensa.

All'annuncio del Concilio i teologi si chiesero quali sarebbero state le questioni trattate, esprimendo la convinzione che i temi trattati sarebbero stati:

- l'episcopato (collegialità e carattere sacramentale della consacrazione episc., problema rimasto aperto al Vaticano I);
- i laici (imposto dalla nuova situazione della Chiesa);
- apertura della Chiesa la mondo attuale (rapporto Chiesa mondo: imposto dalla nuova situazione del mondo).

I teologi hanno avuto modo di confrontare le loro idee per le quattro sessioni del Concilio. Effettivamente il Concilio non ha deluso le attese dei teologi.

L'episcopato è stato espressamente trattato in LG 3, sacramentalità e collegialità; i laici in LG 4-5, e in AA. L'egemonia delle due tematiche (vescovi e laici) ha dato da sbuffare ai preti.

Il rapporto col mondo fu affrontato in GS, frutto faticoso.

Non è arbitrario ritenere che il Concilio ha trattato un unico argomento, cioè la Chiesa, con alcune aspetti particolari.

Qui si deve recuperare la storia del Concilio. L'insegnamento sulla Chiesa si è caratterizzato per il rifacimento dello schema della LG. Esso era stato preparato dalla commissione romana, ma esso fu rifiutato dall'assemblea conciliare. Il motivo: l'assemblea ha trovato il tradizionale stile scolastico e giudiziale in contrasto con le nuove esigenze.

Il nuovo schema presenta un'ecclesiologia che può ricondursi a quattro idee: è biblica, implica un'antropologia, è sacramentaria, è escatologica.

Meno formalmente si può trovare un'idea unitaria del Vaticano II: fra le molte immagini, emerge quella di *popolo di Dio*, introdotto in LG 2, dopo LG 1 dedicata alla *Chiesa mistero*, quasi fosse intenzione del magistero introdurre la storicità della Chiesa.

La Chiesa come *popolo di Dio* è l'insegnamento del Vaticano II.

Esso fu oscurato nel dopo Concilio per il timore del degrado sociologico.

Non una ecclesiologia "spirituale o mistica", in contrapposizione alla teologia della *societas perfecta* del Vaticano I, già acquisita dalla *Mystici corporis*; né l'ecclesiologia del sacramento. Ma ecclesiologia del "popolo di Dio".

Tuttavia, il nuovo schema ha in sé un valore emblematico per tutti i testi del Concilio: il linguaggio teologico "moderno" è stato variamente accolto dal Concilio, che non si è chiuso nelle formule della dottrina scolastica, né ha tentato di ricondurre la novità del Concilio ad essa, lasciando alle novità il libero corso.

Il convegno del '66

Effettivamente così fu nel post-Concilio.

Era inevitabile che la teologia preconconciliare, che risolve la teologia nel magistero, abbia suggerito di assumere degli insegnamenti del Concilio come la base di una teologia del Concilio.

Così si determinò il congresso di Roma nel 1966, *De Theologia Concilii Vaticani II*, con 200 teologi di tutto il mondo. La dizione *de teologia concilii* è quella corrente nei testi introduttori del convegno: in particolare due testi di Paolo VI, una lettera d'apertura e l'*allocutio* finale; e nel discorso del card. Florit.

I due testi di Paolo VI

Non ci pare - come affermò la critica - che la lettera respiri angoscia, mentre l'allocuzione sia più serena. Ci sembra che *allocutio* sviluppi alcuni temi appena accennati nella lettera. In ogni caso l'allocuzione di Paolo VI indugia sul rapporto tra magistero e teologi (ufficio nostro e vostro).

La prima considerazione è *contro la diffusa tendenza a respingere il magistero autoritativo*, perché tutto deve rientrare nella ragione o partire da essa, come il postmoderno impone (depositivizzare il testo, quello che la ragione comprende). Ma questo sovverte la teologia, dice Paolo VI, perché magistero e teologia hanno la stessa radice e la medesima finalità, custodire e approfondire il deposito della rivelazione. La differenza tra magistero e teologia è spiegata secondo la *koinè* della teologia corrente, cioè la teologia deve approfondire la rivelazione mentre il magistero deve proporre la dottrina rivelata. Conseguenza che la teologia ha un duplice rapporto: col magistero e la comunità cristiana. Essa è mediazione tra la fede cristiana e il magistero perché senza gli approfondimenti della teologia il magistero più difficilmente riesce a compiere il suo ufficio. Attraverso il magistero la teologia è mediazione con la comunità cristiana.

La seconda considerazione è *contro il pluralismo teologico*: riguarda la comunione che deve instaurarsi fra gli stessi teologi, comunione che appartiene all'essenza della vocazione cristiana ma, in modo peculiare, all'essenza di una buona teologia e di una retta ragione. La rottura di questa comunione creerebbe maestri senza discepoli, o, peggio, condurrebbe all'eresia. Da quanto detto discende che il teologo deve procedere con una metodologia propria, diversa dalla metodologia delle scienze ma altrettanto rigorosa, il cui strumento non è la mera mente razionante ma l'intelletto credente. Il papa chiude il suo intervento chiedendo ai teologi di facilitare il suo compito.

Quindi:

1. i teologi devono esser “lieti” del loro duplice compito verso la comunità e verso il magistero: verso la comunità nella quale si trovano profondamente inseriti, non in quanto trasmettono la fede propria ma quella della Chiesa, contro le tentazioni del successo personale e della popolarità;
2. contro il pluralismo teologico, riguarda la comunione che deve instaurarsi tra i vari teologi. Appartiene all’essenza della vocazione cristiana ma peculiarmente all’essenza di una buona teologia e della ragione. Il pericolo di rompere questa comunità è diventare maestri senza discepoli e di esporsi al rischio dell’eresia. La necessità della comunione dei teologi merita una qualche insistenza, per la diversità della loro provenienza, fonte di altre diversità, che va ricomposta all’unità della fede ed al magistero.

Il teologo deve procedere con una metodologia propria, diversa ma altrettanto rigorosa della scienza. Lo strumento del teologi non è la sola ragione, la ragione credente. Il papa chiude la sua allocuzione chiedendo ai teologi di facilitarli il compito.

Il discorso del card. Florit (1966 o 1967?)

Il discorso del card. Florit, vescovo di Firenze e cultore della Bibbia, “*De genere theologiae post Concilium evolvendae*”: come deve essere la teologia del post-Concilio. Sembra voler dare corpo alla teologia del post-Concilio, quasi che il convegno di un anno prima non fosse riuscito ad elaborarla.

Afferma che la teologia deve aver il suo fulcro nella OT (studi di teologia), completandolo con DV, SC, GS, UR. Da qui deve venire quel tipo di teologia che nei prossimi anni si dovrà elaborare.

La pregiudiziale è che la teologia del Vaticano II deve essere animata e congiunta e in contatto immediato con la “parola di Dio”: non una teologia di soli problemi ontologici o metafisici, ma concreta ed esistenziale, aderente alla storia della salvezza, comprendente l’ecumenismo, la scienza comparata delle religioni, una teologia viva.

Per darle un contenuto, servono il contatto con le fonti ed una sintesi che impegna il “cuore”: la sostituzione delle tesi con una teologia vitale ed unitaria.

Di qui lo schema proposto: prima parte il contenuto e seconda parte il metodo, con l’aggiunta di alcune osservazioni (che raccomandano una teologia concreta e storica, la storia della salvezza come autorivelazione della trinità, una teologia “funzionale” piuttosto che filosofica e metafisica).

A prescindere del disc. di Florit un anno dopo il congresso, non si può dire che il convegno abbia prodotto una teologia del post-Concilio. Gli interventi furono numerosi e disparati...

Per la verità più che i temi particolari, l’idea della teologia del Vaticano II non fu feconda. Il Concilio scatenò una produzione letteraria esorbitante, mirata su punti particolari, ma non “sulla” teologia.

Ciò fu prodotto dal Concilio stesso. I 16 testi del Vaticano II non esprimevano un’idea unitaria di teologia, ma vennero scelti con una certa casualità e redatti da commissioni diverse, con scarsi collegamenti tra loro. L’idea che potessero fare una teologia è il residuo di una convinzione che una teologia debba nascere dal magistero: questa idea, degli anni ’30 e ’50, non era più vitale durante e dopo il Concilio.

Il decalogo di Danis

Forse ne ebbe coscienza Danis (o Davis?), preside della gregoriana, che riassumendo il congresso alla fine puntualizza un decalogo ove si limita a caratterizzare i vari aspetti della teologia postconciliare, in genere di carattere metodologico, ma non al contenuto della teologia del Concilio. Il riferirsi ai “desiderata” dei partecipanti al convegno, lo esonera dall’assumersi responsabilità troppo dirette. Egli individua dieci precetti:

1. la teologia deve svilupparsi a partire dalla rivelazione, seguendo le orme dei dottori della Chiesa, soprattutto san Tommaso.
2. La teologia deve avere un carattere scientifico, ma anche religioso e pastorale, così che il messaggio di Cristo sia inserito nella storia della salvezza.

3. la Chiesa sia considerata come “popolo di Dio” verso la Gerusalemme celeste
4. Maria sia considerata in relazione alla Chiesa, non da sola.
5. La Chiesa consideri le dimensioni della missione e l’ecumenismo come essenziali.
6. venga spiegata la molteplice presenza del Signore nella comunità cristiana, fatta salva la priorità dell’Eucaristia.
7. i lavori teologici siano ispirati alla dottrina della DV, circa la connessione reale tra Scrittura, Tradizione e magistero.
8. Sia approfondita la dottrina sulla libertà religiosa
9. La teologia sia scienza della sapienza di Dio salvatore, in relazione con l’uomo e il mondo.
10. Si auspica che i frutti del congresso siano approfonditi dai successivi congressi.

Conclusione: vi è differenza tra le intenzioni del congresso e i suoi risultati.

Se l’obiettivo era produrre una teologia consensuale (del Concilio), sulla base della teologia il risultato non fu questo.

Le cause stavano nel Concilio stesso che aveva proceduto alla determinazione della fede usando casualmente la teologia (senza cioè un impiego sistematico). Il magistero non possedeva una teologia “consensuale”: l’idea che così dovesse essere (dunque l’idea che si dovesse costruire una teologia unitaria) era un’idea aprioristica, ormai superata.

Esso Concilio aveva proceduto alla determinazione della fede usando casualmente la teologia, ma senza un impiego sistematico. Il magistero non possedeva una teologia “consensuale”: l’idea che così dovesse essere (cioè che si dovesse costruire una teologia unitaria), era un’idea aprioristica, ormai superata.

Dopo il Concilio la teologia si è creduta libera di dover trattare le singole tematiche, senza doverle correlare, senza una presunta unità del Concilio, utilizzando il Concilio come una miniera da cui estrarre i singoli temi. La “fedeltà” al Concilio era legata alla “fedeltà” ai singoli aspetti: nascono così le teologie prospettiche, ma non “una” teologia del Concilio.

C. La teologia della storia: Cullmann e Pannenberg

La teologia della seconda metà del XX secolo segna il passaggio dalla parola alla storia, dalla teologia esistenziale a quella storico-salvifica.

La teologia “esistenziale” o della “parola” è quella di Barth, quello della prima edizione e seconda della *Epistola ai Romani* ('19 e '22). In essa Barth inaugura il movimento della “teologia dialettica” o della “crisi”, inizialmente con la rivista “tra i tempi”, insieme a Bultmann, che aderì alla teologia dialettica prima della rottura con Barth. La rottura avvenne perché Bultmann accusa Barth di eccessivo soprannaturalismo e di fare violenza alla lettera ai Rm.

La teologia esistenziale o della parola è anche quella di Rahner, che si è ispirato alla filosofia trascendentale anziché alla neoscolastica, prima della correzione dei suoi discepoli.

L'influenza di Barth fu dilagante: dalla Germania in ambito protestante fuoriuscì in quello cattolico (Adam, Guardini, il circolo di Innsbruck, Rahner...).

La teologia esistenziale ha dominato dagli anni '20 agli anni '50: era una teologia “reattiva”, forte della propria reattività e della propria riscoperta della “parola” della Scrittura.

In Bultmann essa si è determinata come “teologia kerigmatica”, nel senso che la parola della Scrittura si risolve nel *kerigma*, cui è da rispondere con la decisione della fede, demitologizzando il testo della Scrittura, cioè scorporando la parola della Scrittura da tutte le particolarità storiche, tutte irrilevanti per la salvezza, e mantenendo la parola rivolta al singolo uomo.

1. Cullmann

La teologia della storia, che si deve a Pannenberg e si contrappone direttamente alla teologia della parola, costituisce la svolta epocale della teologia protestante, benché non ne derivi geneticamente.

La teologia della storia è stata preceduta in ambito protestante dalla “teologia della storia della salvezza” di Cullmann, che riteniamo utile prendere in considerazione, come mediazione ideale alla teologia della storia di Pannenberg.

Cullmann ha riconosciuto la convergenza della propria visione con la teologia di Pannenberg: sembra quasi poter riconoscere dalle sue affermazioni il riconoscimento di non essere giunto alla teologia della storia di Pannenberg, fondamentalmente perché Cullmann si muove contro la teologia della parola. Però Cullmann fa propriamente una teologia della salvezza, a differenza di Pannenberg, che fa una teologia della rivelazione.

La storia della salvezza non è una teologia sistematica, è piuttosto una “tesi”, pubblicata nel pieno della stagione della teologia esistenziale, quella di Bultmann. Pubblicata nel '46, in un'opera di Cullmann, “Cristo e il tempo”, essa è frutto degli studi biblici, sempre assai attivi in ambito protestante, compiuti anche isolatamente al di fuori di ogni scuola.

Cullmann (1902-1995) ha inteso individuare il nocciolo o l'essenza del NT ma, a differenza di Harnack (1851-1930), che aveva usato il metodo storico-critico, Cullmann venuto dopo la teologia dialettica di Barth, e avendone imparato la lezione, usa il *metodo storico-teologico*.

Per Cullmann l'essenza del NT, da leggere in continuità col AT, non è l'escatologia ma la storia della salvezza, di cui Cristo è il centro, per questo la conoscenza biblica del tempo e della storia si differenzia dalla conoscenza greca come da quella giudaica.

Da quella greca, perché è ciclica, quindi ripetitiva: non ha un'attesa, e la salvezza può significare solo la liberazione dalla morsa di questo eterno ritorno; da quella giudaica, che non ha un centro, ma solo un futuro, solo un'attesa di questo messia, redentore dell'uomo.

La concezione biblica, avendo un *centro* in Gesù, presenta una concezione rettilinea del tempo. Più tardi Cullmann apporrà una variante all'immagine della linea retta, per fare più spazio al peccato. Dice Cullmann: “se io parlo ancora della linea, indicando la direzione generale lungo la quale si

evolve la storia, tendo ora a sottolineare che non si tratta di una retta, ma ondulata dove possono presentarsi anche delle deviazioni”.

Avendo Cristo come centro del tempo e della storia, la concezione biblica si esprime in un doppio movimento: del “già e non ancora”. “Già”, in quanto la salvezza si è già attuata in Cristo; “non ancora”, perché essa non si è ancora compiuta in noi e bisogna attendere la *parousia*.

La concezione biblica di Cullmann intende opporsi direttamente alla tesi di Bultmann, secondo cui Cristo è la fine della storia e del tempo: è noto che il messaggio di Bultmann è quello della demitizzazione, per la quale la linea della storia è sempre e solo puntuale e riferita ad ogni singolo soggetto umano. Ma Cullmann ritiene che la dimensione storico-temporale dell’evento salvifico non è demitizzabile, come vuole Bultmann, perché appartiene all’elemento centrale del NT: Dio si rivela in una storia di salvezza.

Per Bultmann decisivo non è la storia, ma il kerigma, cioè l’appello alla decisione della fede. Cristo non dà un senso “alla storia”, ma dà un senso alla “mia” vita, come singolo uomo.

Per Cullmann questo significa trasformare l’*efapax* di Cristo, che è per sempre, in *efapax* “*fuer jetzt*”. La salvezza non è un evento salvifico puntuale, ma l’evento salvifico è inserito in una storia di cui la Bibbia rappresenta l’interpretazione più profonda e il senso ultimo.

Cullmann delinea anche il rapporto tra “*storia della salvezza*” e “*storia del mondo*” (*profana*).

La storia del mondo si svolge fuori della storia della salvezza e tuttavia è destinata a essere progressivamente influenzata dalla storia della salvezza e inserita in essa. Per questa visione, Cullmann precisa che la storia della salvezza non scorre accanto alla storia del mondo, ma “attraversa” la storia del mondo, dalla creazione alla fine del mondo, mediante i “*kairoi*”, cioè i “tempi o avvenimenti particolari”, scelti da Dio, legati tra loro da un nesso soteriologico, in progressivo sviluppo, che non costituiscono però una linea continua degli avvenimenti della storia profana.

Evidentemente, Cullmann è il testimone della secolarizzazione pronunciata del suo tempo, in cui la Chiesa è emarginata nella società, quindi la storia della salvezza è diventata esile e sottile nei confronti della storia del mondo, che si è diffusa ed ha invaso tutta la società.

Tuttavia essa (la storia della salvezza) obbedisce al paradosso della concentrazione estrema e dell’universalismo più aperto, in quanto pur nella sua esilità e sottigliezza interpreta e salva la storia del mondo, salvando virtualmente tutti. La fede, quindi contro Bultmann, non è solo un appello alla decisione ma inserisce in un’economia: quella che apre il campo per l’azione cristiana.

Questa è la teologia della salvezza di Cullmann: essa non riuscì a fare storia.

Tra i protestanti, portava in se stessa i segni della mediazione per la teologia della storia di Pannenberg.

In ambito cattolico essa non diede vita ad una teologia, ma si ridusse a un “problema teologico”: quello della *teologia delle realtà terrene*, cioè se le realtà terrene (lavoro, professione, arte, stato...) conferiscono o no alla salvezza eterna. Problema su cui si soffermò Theillard de Chardin.

Interessante il problema, che ha richiamato alla teologia temi abitualmente esclusi. Sulla questione, gli animi si sono divisi tra *escatologisti* e *incarnazionisti*: i primi a escludere qualsiasi rilevanza delle realtà terrene in ordine alla salvezza (tra i due ordini c’è solo rottura e separazione); gli altri a sostenere il contrario.

Fu un’epoca vivace: la riflessione andò ad arricchire tra i cattolici il tema della grazia e del laicato. La teologia della “grazia”: in quanto fattore operativo della salvezza e della santità anche attraverso le azioni profane e terrene e non solo religiose (almeno per gli incarnazionisti).

La teologia del laicato: in quanto sono soprattutto i laici i cultori delle azioni terrestri: cfr. Gustavo Thils, autore di una *Teologia delle realtà terrene*. Ma in ambito cattolico Cullmann non produsse più di queste due tesi teologiche.

2. Pannenberg (1928-vivente)

Viene dal circolo di Heidelberg, gruppo di studiosi che dagli anni '50 s'era formato nella facoltà evangelica di Heidelberg. Poi il circolo si sciolse, in seguito alla pubblicazione di "Teologia e storia". Il circolo nel '61 pubblicò un manifesto di "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 concetto 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 che manifestano il senso della storia e del destino dell'uomo: non storia come rivelazione, ma rivelazione come storia².

2.1. le tesi qualificanti

Le tesi qualificanti 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 l'automanifestazione dell'assoluto (cioè la storia come rivelazione). Il circolo di Heidelberg parte da questa affermazione che giustifica nell'AT e NT.
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, 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

² 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.

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 non può non 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 fine 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 profezia della resuscitazione 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 absolutezza 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 resuscitazione, 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.

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

2.2 Cristologia come storia

Pannenberg in *Cristologia come storia* ha redatto una "teologia Sistemática" in due tomi.

- 1) Il primo tomo comprende *il tradizionale trattato su Dio*, cominciando dalla trinità. Poi segue il trattato sull'unità di Dio.

Mette conto di soffermarsi sul cap. introduttivo: Pannenberg vuole sviluppare l'idea di "teologia sistematica". Ma poiché è un'idea che si è sviluppata nella storia, da Ignazio fino a Barth e Bultmann, Pannenberg precisa che intende trattare come oggetto della teologia la verità della dottrina cristiana come tema della teologia sistematica, intendendo per "verità della dottrina cristiana" la riflessione argomentata, cioè ragionata, per fare fronte alle istanze illuministiche, e quindi una riflessione storica, perché oggi la verità è storica.

Quanto al trattato su Dio, è evidente la dipendenza di Pannenberg da Bloch e da Moltmann: Dio è trattato come la "potenza del futuro", in dipendenza dal carattere prolettico della rivelazione di Dio, che rimanda la rivelazione all'escatologia. E' da segnalare che questa caratteristica (Dio come potenza del futuro) non priva Dio della sua eternità, perché se esisteva prima di ogni presente la futurità di Dio implica la sua eternità.

2) Il II tomo comprende *la creazione del mondo*. Barth aveva respinto la teologia della natura in favore della teologicità della creazione: non c'è un "ordine naturale" nel mondo, ma solo la creazione di Dio. Pannenberg esige il riavvicinamento delle due teologie, perché "un Dio che non fosse origine e compimento di questa natura, non potrebbe essere la potenza che determina ogni realtà nell'esistenza, e non potrebbe essere neppure pienamente Dio". Se la teologia vuol pensare *l'esser Dio* di Dio, allora essa deve pensare Dio non solo come la potenza che determina la storia umana, ma anche la natura.

Pannenberg svolge il trattato in tre capp.: la creazione come atto di Dio; il mondo delle creature; creazione ed escatologia.

2.1) Nel primo cap. egli riprende i temi del *trattato della creazione* e della teologia tradizionale e manualistica (cioè l'inizio del mondo la conservazione e il sostentamento del mondo, il governo del mondo, il concorso) in chiave trinitaria e nel confronto con Blumenberg, il filosofo che ha legittimato la modernità, liberandola dalla dipendenza medioevale e dandole consistenza.

2.2) Nel secondo cap. il mondo creato è considerato nella sua unità, come riflesso del *Logos*, la seconda persona della Trinità. In questo insieme viene considerato lo spazio-tempo, concesso agli esseri umani; l'impulso evolutivo, superando l'opposizione al darwinismo (tipico della teologia manualistica di fine '800 e inizio '900); la potenzialità che tende a costruire l'esistenza umana, probabilmente come la forma più alta di vita esistente; gli angeli, a partire da Barth, che riprendendo la dottrina biblica degli angeli ne ha fornito la tradizione più significativa della teologia più recente (dice Pannenberg).

2.3) Nell'ultimo capitolo tratta dell'unità e differenza tra "atto della creazione" ed *escaton*, dell'inizio e fine dell'universo e, infine, della fede nella creazione e teodicea, dove "fede nella creazione" è per Pannenberg è il ragionamento argomentato, che rende proponibile a tutti la verità cristiana.

Poi *il trattato sull'uomo*, l'antropologia: l'uomo visto nel suo duplice aspetto, naturale e soprannaturale. Pannenberg ne tratta non con questa terminologia, ma con terminologia esistenziale: "dignità" e "misera" dell'uomo, dove la dignità comprende l'unità di anima e corpo e la destinazione dell'uomo all'unione con Dio, espressa con l'immagine dell'immagine di Dio, nel confronto e superamento dell'immagine di Adamo con l'immagine del figlio: si pone il rapporto antropologia e cristologia. Mentre la miseria (dignità) comprende la realtà del peccato, nel suo duplice aspetto personale e originale.

Poi *il trattato di cristologia*: Gesù Cristo nella sua divinità. A partire dalle basi per l'affermazione dell'unità di Gesù con Dio, (che si trovano nel vangelo), passando per lo sviluppo cristologico dell'unità di Gesù con Dio, (le definizioni protocristologiche di Nicea e di Calcedonia), fino alle visioni attuali dell'incarnazione del figlio come autorealizzazione di Dio nel mondo.

Infine l'ultimo trattato: la *riconciliazione del mondo ad opera di Gesù Cristo*. Secondo l'ispirazione originaria di Pannenberg doveva essere il trattato sulla Chiesa, ma poiché la Chiesa non è

“ecclesiocentrica”, e secondo le teorie luterane secondo le quali la Chiesa si oscura nella riconciliazione del mondo ad opera di Cristo, viene in primo piano il ruolo messianico e soteriologico di Cristo. Il ruolo della Chiesa riesce effettivamente oscurata

Conclusioni

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 secondo Pannenberg è ancora timido, poiché non mette in discussione la pretesa autorità del messaggio rivelato.

L'illuminismo non può più accettare la parola di Dio per il suo carattere autoritativo.

Pannenberg dice che si è staccato dalla teologia della parola di Dio, nelle sue varie forme (Barth e Bultmann) perché essa era una versione moderna della teologia della rivelazione autoritativa. Infatti, per chi non riconosce il valore autoritativo della parola di Dio, questa non gli dice nulla.

In questa prospettiva la demitologizzazione di Bultmann risulta un programma timido. 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, irricepibile dall'uomo postilluminista.

L'illuminismo non è compatibile con una rivelazione autoritativa, che metta a tacere il proprio giudizio e le critiche questioni, 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*. Tale da essere “riconoscibile e comprensibile” all'uomo, così che l'uomo la possa vedere o leggere, ogni uomo.

La prospettiva storica di Pannenberg *esige una ricomprensione del rapporto tra ragione e fede*. Per Pannenberg la ragione non è 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” la assolutezza 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”: la ragione storica è ragione escatologica. 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: 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.

D. La teologia della secolarizzazione.

Il teologo della secolarizzazione è Gogarten Friederic (1887-1967).

1. Bonhoeffer

Ma può essere anticipato da Bonhoeffer (1906-45), anche per l'enorme popolarità acquisita dalla seconda metà degli anni '60 e '70, ma che continua ancora, per il suo pensiero e la sua testimonianza contro il nazismo.

Bonhoeffer nacque e rimase luterano: la sua figura ha dato popolarità alla sua opera, che secondo Betghe si distingue in tre gruppi e tempi:

- 1) il periodo accademico (*Sanctorum communio* '30; *Act und Sein* '31; *Gesammelte Werke* III vol.; *Creazione e Caduta*, pubblicata su un corso di lezioni tenute a Berlino, '33)
- 2) il periodo degli scritti per la Chiesa confessante, cioè quella parte della Chiesa evangelica non collaborazionista, che si organizzava con strutture proprie: *Sequela, Vita comune*, 1937 e 1939. In questo periodo egli svolge l'ufficio all'interno di un seminario per giovani studenti.
- 3) gli scritti delle lettere dal carcere: *Resistenza e resa, Etica*, pubblicati postumi.

Semplificando Betghe riassume così la produzione di Bonhoeffer: "il Bonhoeffer degli anni venti ha detto ai teologi il vostro tema è la Chiesa; negli anni '30 ha detto alla Chiesa il tuo tema è il mondo; negli anni '40 ha detto al mondo il tuo tema è lo stesso Dio".

La produzione del primo tempo non reca traccia di una qualsiasi influenza di Barth. Bonhoeffer ha incontrato Barth, ma era il "secondo" Barth, non quello della teologia della crisi, ma della "Dogmatica ecclesiale", venuto dopo la teologia della crisi. Bonhoeffer notò il distacco dal primo Barth, e, tutto preso dall'esistenza della vita morale, non fu colpito dalla teologia di Barth.

La critica ha preferito gli scritti postumi, dove il pensiero di Bonhoeffer non è sistematico ma intuitivo e a sprazzi, congetturale, e deve essere ricostruito; e dove si pone esplicitamente il tema della secolarizzazione.

Accettando la valutazione della critica, poiché inseriamo Bonhoeffer nella teologia della secolarizzazione, ci limitiamo alla sua opera postuma. Occorrerà procedere con circospezione, attenti alla frammentarietà e provvisorietà della sua opera.

In "Resistenza e resa", Bonhoeffer scrive nell'ultima lettera: "Sto scrivendo sul bilancio del cristianesimo, ... a volte mi spavento delle mie affermazioni, soprattutto nella parte critica... ma tutto è così poco discusso, che arriva all'espressione grezzo e pesante...".

Bonhoeffer è in polemica con Nietzsche (Nz). Nz vede nel cristianesimo il principale nemico della realtà terrena, del corporeo e fisico, sacrificate allo spirito, unico valore riconosciuto dal cristianesimo. Bonhoeffer accoglie la critica di Nz: "Fedeltà alla terra", ma la riformula in quella del "primato dell'umano". Non ci si può sottrarre alla contestazione sollevata da N, perché è inserita nella verità del cristianesimo, dove però "fedeltà alla terra" significa "fedeltà all'umano", una fedeltà che il dato cristiano in nessun modo desidera negare. Scrive Bonhoeffer: "O il cristianesimo aiuta a crescere nella propria umanità oppure deve essere abbandonato...".

Bonhoeffer rompe il tema di Burkardt (1818-1897) che aveva convinto la storiografia che il tempo della gestazione del mondo moderno e della maturità dell'uomo è il rinascimento: Bonhoeffer anticipa questo tempo al secolo XIII, quando si diffondono gli studi sulla natura creata, specie per la scuola di Chartres, e gli studi storici sul medioevo hanno confermato la tesi storiografica di Bonhoeffer. Bonhoeffer non confonde la secolarità del XIII secolo con quella del Rinascimento, ma le distingue.

Nel secolo XIII, c'è una secolarità cristiana sebbene anticlericale: "anticlericale" perché caratterizzata dalla lotta dell'impero contro il papato; ma "cristiana" perché mantiene il presupposto

cristiano della creazione del mondo da parte di Dio. Il rinascimento è emancipato dalla *Weltanschauung* cristiana.

In ogni caso nel secolo XIII comincia il processo che, secondo Bonhoeffer, porta ad affermarsi quella cultura affermata dallo scientismo e confermata dalla filosofia (Feuerbach), secondo la quale l'onestà intellettuale esige il congedo dell'ipotesi di Dio come spiegazione del mondo. Chi fa ancora affidamento a Dio, rinuncia alla propria onestà intellettuale e vuole arginare la marea della grande evoluzione storica del mondo: è l'uomo il responsabile della realtà umana, l'uomo senza Dio. Questo vale anche per la storia futura dell'uomo: il peccato ha offuscato, ma non sconvolto, la bontà della terra; analogamente la salvezza redime tanto il rapporto con Dio quanto il rapporto con gli altri, con le cose e con la terra.

Dice Bonhoeffer: "la terra resta nostra madre, come Dio nostro Padre: solo chi resta fedele alla madre sarà da lei posto tra le braccia del padre". Questa tematica ha anticipato Gogarten, come storico della secolarizzazione: è la critica della religione, derivata dalla massiccia evoluzione del mondo verso la maturità.

La critica alla religione di Feuerbach parte dalla negazione di Dio: l'ateismo è il principio e l'esito del filone che ha impostato la polemica contro la religione.

Con una finalità diversa anche Barth ha criticato la religione: "Dio è totalmente altro"; ma per Bonhoeffer Barth non è stato rigoroso nello svolgere le esigenze. Per Bonhoeffer Barth ha criticato l'interpretazione religiosa della rivelazione e dei grandi concetti della rivelazione (Dio Trinità Cristo...), ma la sua proposta di concetti teologici alternativi rimane una "restaurazione": egli non ha avanzato una nuova interpretazione "non religiosa" del concetto di Dio portato da Cristo, cioè storicizzato, ma ha conservato il rapporto uomo-dio determinato dalla visione religiosa, capovolgendone i termini. Per Bonhoeffer è necessario una interpretazione non religiosa e secolare del concetto di Dio a partire da Cristo.

La posizione tradizionale della teologia è: l'atto storico di Cristo ci ha salvato dal peccato, ma ha lasciato intatte tutte le sue conseguenze, rimandando alla escatologia tutti gli altri problemi dell'uomo. Contro questa posizione Bonhoeffer dirige la sua critica: Gesù si è interessato di tutti gli uomini, non solo gli emarginati, di tutto l'uomo, non solo il peccatore, anche delle conseguenze del peccato; tutto l'umano è stato salvato da Cristo, superando ogni dualismo platonico, recuperando la prospettiva dell'uomo biblico (uomo come unità psichica, vivente nella storia).

Per Bonhoeffer realtà è solo la realtà di Cristo, che comprende in sé come unità la realtà di Dio e quella del mondo: per questo Dio e mondo non sono separabili.

La stessa ermeneutica a-religiosa, che vale per Dio, vale anche per il mondo. Conseguenza che la stessa cosa vale anche per il peccato, che l'uomo d'oggi non concepisce quasi più. Bonhoeffer professa un'interpretazione secolare del peccato: egli non nega il peccato (infatti ha alle spalle la tradizione luterana: per la quale la peccaminosità dell'uomo è a priori).

Bonhoeffer distingue tra peccati di "debolezza" e "forti": forse nei peccati di debolezza vi è un'incidenza puramente nel soggetto peccatore, mentre i peccati forti hanno un'incidenza oggettiva, sociale e storica. La distinzione si legittima sulla parola evangelica: nel NT, scrive Bonhoeffer, c'è spesso questa esortazione: "Siate forti", 1 Cor 12, 13; Ef 6, 10; 2 Tm 2,1; 1 Gv 2, 14. Cristo rende l'uomo non solo "buono" ma anche "forte". Quindi si manca a Cristo nei due modi.

Così Bonhoeffer viene allineato alla corrente radicale della secolarizzazione o della morte di Dio.

2. Gogarten

È il secondo Gogarten l'autore della teologia della secolarizzazione, quello degli anni '48 fino '67. Quello venuto dopo Gogarten, che appartiene alla fase della teologia dialettica di Barth (1914-37). Il distacco da Barth è avvenuto perché, mentre Barth si polarizza sulla dogmatica ("cristiana" e poi "ecclesiale"), Gogarten si polarizza invece sulla storia e sulla società, rilevandone la caratteristica della secolarizzazione nella società attuale. Le opere nelle quali si esprime il secondo G sono: *Destino e speranza dell'epoca moderna*, '53 (sottotitolo: "La secolarizzazione come tema della

teologia”): preceduto e preparato dall’opera del ‘52, *L’uomo tra Dio e il mondo*, e seguito dell’opera del ‘66, *Gesù Cristo svolta del mondo*.

Tre opere in cui Gogarten tratta della secolarizzazione. Polarizzato sulla storia e società, Gogarten nota che da 2 secoli, a partire dall’illuminismo, è in atto il processo di secolarizzazione: l’emancipazione della vita culturale, nelle sue varie forme (politica, scienza, filosofia, arte e costume...) dalla tutela ecclesiastica. La secolarizzazione pone l’interrogativo alla teologia: quale senso può avere per il cristianesimo?

Per rispondere Gogarten fa tre ipotesi:

1. si rifiuta la distruzione della fede portata dalla secolarizzazione: soluzione che Gogarten attribuisce a Kirchegaard.
2. si abbandona il cristianesimo in quanto incapace di assumere il peso dell’autonomia dell’uomo, ormai diventato signore del mondo: soluzione di Nietzsche.
3. si tratta di interpretare diversamente il rapporto cristianesimo e secolarizzazione, non in termini di conflittualità, ma di composizione: soluzione di Gogarten.

Per la sua risposta Gogarten parte da lontano, cioè da Lutero, precisamente dalla dottrina dei 2 regni.

In Lutero la dottrina dei 2 regni si iscrive nella dottrina della giustificazione, “per solam fidem”, con esclusione delle opere (cfr. recente doc. tra luterani e cattolici). Ma la dottrina della giustificazione è stata elaborata da Lutero nel contesto della sua polemica contro i contadini, i fanatici, promossa da Munzer, il teologo protestante acceso nemico di L.

Da qui una controversia sulla interpretazione della dottrina luterana della giustificazione.

A Munzer (1490-1525) torturato e giustiziato con la fine della guerra dei contadini, Bloch ha fatto una biografia, ispiratore di Moltmann, *Munzer come teologo della rivoluzione*, ‘69, II edizione. Ritenuto l’esponente della lotta epocale delle classi oppresse (i contadini) contro la classe dominante della società, che erano i borghesi, che nel secolo XVI si stava imponendo in Europa, con la complicità della Chiesa cattolica e della riforma luterana, che ideologizza il fatto compiuto, associando l’ordine giuridico, fatto dai potenti della società, al puro volere divino. L’ideale di Munzer si esprime nel motto “nulla crux nulla corona”: né Chiesa né stato. In quanto rivolta epocale, è anche la “rivolta esemplare” della rivoluzione marxista del secolo XX, il movimento cui partecipa Bloch, benchè in atteggiamento revisionista, e per questo ha scritto la biografia su Munzer.

A seguito della lotta dei contadini, nacque la controversia sulla *dottrina della giustificazione*: una corrente interpreta i due regni come il regno di Cristo e il regno di Satana, tracciando una divisione tra gli uomini, benchè la divisione resti invisibile perché interiorizzata nell’intimo dell’uomo; l’altra corrente la interpreta nel senso che i due regni sono due forme diverse del regno di Dio, rispettivamente il regno della grazia e il regno della legge, cioè il regno degli ordinamenti civili (famiglia, stato, autorità civile...). Gogarten si schiera nella seconda corrente.

Nella sua interpretazione di Lutero, Gogarten va più in là di Pl, precisando che il vangelo è di Dio, ma anche la legge è di Dio, perché non sono 2 parole diverse (legge e vangelo), ma sono l’unica parola di Dio. In base a questo principio, Gogarten si pone come una novità nell’interpretazione del medioevo: la novità consiste nella scoperta della soggettività dell’uomo (tipica della concezione moderna), emergente dal rapporto personale con Dio, attuato dalla fede.

La “fides sola” che esclude le opere, e quindi il mondo, libera l’uomo dalle opere del mondo, legandolo solo a Dio. Di qui la rottura col medioevo; il medioevo, il cui presupposto religioso, che aveva resistito a Cartesio e agli idealisti, cedendo a Bacone e a Galileo, e ai cultori delle scienze della natura, aveva tenuto legato l’uomo a Dio e aveva ridotto il vangelo a “legge”, e quindi alle opere della legge, sottoponendo l’uomo al mondo, riducendolo in termini intramondani.

Solo con Heidegger e con la filosofia personalista (Ebner e Buber) e la teologia dialettica, debitamente precisata, si recupera la autentica comprensione dell’uomo, liberato dal mondo, recuperato il rapporto uomo con Dio, viene recuperato il rapporto col mondo, non evidentemente come secondo e diverso da quello con Dio, ma come rapporto correlativo e concomitante, più

radicalmente come rapporto costitutivo dell'uomo. In concreto il rapporto col mondo significa che l'uomo è l'unico responsabile del mondo.

Questa *responsabilità* piena comporta la "mondanizzazione del mondo": il mondo si presenta all'uomo come privo di qualsiasi carattere divino che si imponga all'uomo, chiedendone il rispetto. Sarebbe falso concludere che il mondo è dell'uomo.

Sta qui la differenza tra lo "spirito cristiano" e lo "spirito moderno" in riferimento al possesso del mondo, e conseguentemente tra la *secolarizzazione* e il *secolarismo*. La secolarizzazione dice che l'uomo è il responsabile del mondo, che non gli appartiene, perché appartiene solo a Dio; il secolarismo dice che l'uomo è il padrone del mondo e può dominarlo a piacere. La teologia ecologica di Moltmann si fonda su questa distinzione.

I due esiti (secolarizzazione e secolarismo) sono sporgenti dall'unico principio: il cristianesimo! E' una tesi storiografica ormai riconosciuta a seguito di Lowith (ha messo a tema la questione filosofia o teologia della storia da Voltaire a Burcardt), che puntualizza due tesi: una di carattere storico e una teoretico:

1. la teoria secondo cui la storia moderna è derivata dall'escatologia cristiana
2. la teoria secondo cui in questa derivazione la questione non è filosofica ma teologica e quindi non può avere soluzione in ambito filosofico. In ultima analisi la questione della filosofia della storia è un falso problema: per essere un vero problema dovrebbe risolversi con categorie filosofiche e non teologiche. Ma per la soluzione filosofia ci vuole attendere fino alla fine della storia. E questo lo rende un pseudoproblema.

Il dibattito sulla secolarizzazione

La tesi della secolarizzazione venne dibattuta negli anni '60 e si delinearono 2 sentenze:

- 1) *R. Guardini* (1968+), che pochi anni prima dell'opera di Gogarten del '53, nel '50 pubblica una serie di lezioni tenute a Tubinga e Monaco col titolo *La fine dell'epoca moderna*, pubblicato nell'immediato dopoguerra. In essa Guardini studia il formarsi dell'immagine moderna del mondo: essa risulta caratterizzata da un nuovo senso della natura, non più vista come creazione di Dio, e ha trovato espressione in Goethe; da un nuovo senso dell'esistenza, interpretata in chiave di soggettività e autonomia, espressione in Kant; da una nuova volontà di cultura, che trova espressione nella capacità dell'uomo nei vari ambiti della vita.

Guardini descrive anche il processo di disintegrazione dell'immagine moderna del mondo, che sarebbe giunta a conclusione col secondo conflitto mondiale: la natura che non è più sentita come armonia e protezione, ma come minaccia; la soggettività che rischia di soccombere sotto le forme anonime della massa, la cultura che non esprime più una illimitata sicurezza nel futuro, ma l'uomo sta nuovamente di fronte al caos. Di qui la sua conclusione: diagnostica la fine dell'epoca moderna.

- 2) Al polo opposto si colloca l'analisi del filosofo *Blumenberg* (nato nel 1920), cui si deve l'opera della *Legittimità dell'epoca moderna*, del '66. L'epoca moderna non è in continuità ma in contrapposizione col medioevo cristiano, perché nasce come atto di auto-affermazione umana: mentre la teologia pensava di rappresentare l'interesse assoluto di Dio, l'interesse dell'uomo per se stesso e la sua cura per se stesso si fecero assoluti: ma questo significa occupare il posto preteso dalla teologia.

La tesi sulla secolarizzazione venne poi dibattuta negli anni '70, con l'intervento di Chenu, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, '69, che fa iniziare il risveglio della coscienza nel secolo XII, con Abelardo, il primo uomo moderno per Chenu, sotto l'influenza tre fattori: il risveglio evangelico, la problematizzazione del sistema feudale con la sua gerarchia immobilista, le opere del pensiero greco, attente sia alle scienze della natura sia all'osservazione della vita umana

psicologica e morale. Chenu tende a complicare e a togliere dalla semplificazione il problema della filosofia della storia.

3. *Ultime note sulla teologia della secolarizzazione.*

La teologia della secolarizzazione indugia sul tema del vangelo passando per il tema della morte di Dio.

Due tematiche sono particolarmente dibattute in questi anni:

1. la tematica della *città secolare*,
2. la tematica della *morte di Dio*.

1. *La città secolare* di H. Cox (nato nel 1929), uscita nel 1965, è chiara la sua derivazione dalla secolarizzazione. Cox accetta la tesi di Gogarten secondo la quale la secolarizzazione è conseguenza storica della fede biblica, destinata a imporsi eliminando la religione. In un'opera successiva, *Religione nella città secolarizzata*, edita nell'84, Cox ritratta il giudizio, denunciando il permanere della religione ed il ritorno del sacro, contro la previsione di Bonhoeffer, che ne annunciava la scomparsa. Di fronte all'esito inatteso della teologia, Cox evolve verso una teologia politica.

2. Gli autori della "morte di Dio" sono G. Vahanian, W. Hamilton, T. Altisser, P. van Buren.

Vahanian scrive *la morte di Dio*, nel 1960, ove studia non l'ateismo dichiarato ma il movimento di rinascita religiosa che si produce negli Usa attorno agli anni '60. Egli constata con fastidio che la pretesa rinascita religiosa è in realtà caratterizzata da un immanentismo radicale, che rischia di svuotare il vangelo della sua sostanza. Secondo V., le ragioni dello "svuotamento del vangelo" derivano dalla secolarizzazione, che ha identificato il processo socio-culturale con la fede cristiana, ed il regno di Dio con la città costruita dall'uomo. Malgrado questa triste constatazione, egli non cade nel pessimismo radicale: ritiene che la fede cristiana può vivere anche nel mondo secolarizzato.

Hamilton è nato nel '24 ed incomincia a scrivere nel '62, in una serie di scritti: frammenti che attendono una sintesi. Sembra che sia passato per tre stadi:

- a) il primo stadio prende coscienza della difficoltà di parlare di Dio nel mondo secolarizzato;
- b) il secondo proclama la morte di Dio, come soluzione del problema dell'uomo (l'uomo non va considerato in rapporto con Dio ma in se stesso);
- c) il terzo sostiene l'idea che si può essere cristiani anche rinunciando a parlare di Dio. H insiste sul legame che esiste tra Gesù e il cristiano. Essere uniti a Gesù significa essere *accanto al prossimo* e per il prossimo.

Altisser, nato nel '27, nella sua opera *Evangelo dell'ateismo cristiano* del '66, sostiene la morte di Dio del cristianesimo. Se l'uomo occidentale ha vissuto nella coscienza di una dimensione trascendentale della realtà, questa coscienza è ora scomparsa. Sarebbe falso volersi rifugiare nella sicurezza di una tradizione ecclesiale: è più giusto celebrare la morte di Dio, come un avvenimento religioso di grande importanza, che permette all'uomo, ormai liberato dal rapporto con Dio, di compiersi sempre più.

Alla luce della visione hegeliana, Altisser interpreta la morte di Dio come l'atto di Dio che si nega e si aliena lui stesso. In Gesù, Dio si è spogliato della sua trascendenza per immergersi nella transitorietà della carne. La sua presenza nel divenire è un'alienazione di lui stesso: è la trascendenza mutata nell'immanenza.

L'incarnazione non è solo un fatto del passato, ma la parola incarnata ci invita a inserirci nel movimento della storia, che tende ad uno scopo finale, che è la trasfigurazione della carne e la

riconciliazione della carne con lo spirito. L'attitudine pratica, che si impone, è quella di vivere il momento. Il momento di Dio è il momento dell'uomo.

E' una tematica (specialmente quella della alienazione di Dio) trattata anche dagli autori postmoderni (Vattimo).

Van Buren. La sua opera *Il pensiero secolarizzato del vangelo*, del '63, è scritta in un'ottica diversa da quella di Vahanian. Fa da infrastruttura ad essa il positivismo logico e Wittgenstein, che hanno avuto attualità nella teologia della seconda metà del secolo XX.

Il positivismo logico si sviluppò attorno al '30 nel circolo di Vienna; successivamente con l'innesto della filosofia analitica si sviluppò come neopositivismo (soprattutto negli Usa nel '60). La filosofia analitica si sviluppa specialmente in Gran Bretagna. Quando la filosofia analitica diminuì la sua importanza, crebbe il neopositivismo negli Usa.

La filosofia analitica e il neopositivismo logico risalgono al circolo di Vienna e a Wittgenstein(1889-1951): il primo Wittgenstein, quello del *Tractatus*, edito nel '21, e il secondo Wittgenstein, quello delle *Ricerche filosofiche* (postume e inconcluse, '53).

Wittgenstein, nonostante l'amicizia del circolo di Vienna, rifiutò sempre di aderirvi.

Nel *Tractatus* Wittgenstein dice che in una dichiarazione o scritto si deve distinguere tra "senso" e "verità". Una proposizione è dotata di "senso" se rappresenta uno stato di cose possibile e verificabile; è dotata di "verità" se si accorda o no alla verità. Con questo principio, tutte le proposizioni della filosofia tradizionale sono prive di senso, perché non verificabili: il discorso della filosofia è uno pseudo-discorso, e così anche quello teologico.

Nel *Tractatus* egli prende in considerazione solo il linguaggio scientifico.

Una conclusione analoga professa il positivismo logico, il quale afferma che la filosofia ha il compito di spiegare le proposizioni scientifiche, mentre la scienza ha il compito di istituire e verificare le proposizioni. In forza di questo principio, il circolo di Vienna rifiuta le proposizioni metafisiche, perché possono essere le più varie, e fonda il positivismo logico, che è fondato solo sulla scienza.

Nell'opera successiva le *Ricerche*, Wittgenstein, che nel Trattato aveva preso in considerazione solo il linguaggio scientifico, prende in considerazione il "linguaggio quotidiano" e modifica la sua posizione: scopre il carattere multiforme del linguaggio, contro quello solo descrittivo della scienza. Nasce la teoria dei "giuochi linguistici": Wittgenstein riconosce legittimità anche ai sentimenti, non solo alla scienza, e quindi anche al linguaggio filosofico, e quindi al linguaggio religioso e teologico.

Il principio è formalizzato da Austin (1911-1960) che distingue nel linguaggio l'aspetto locutorio (il senso ed il contenuto della frase), quello illocutorio (l'affermazione, l'ordine, il consiglio, la preghiera...), l'aspetto perlocutorio (ciò che si produce mentre si dice).

Il significato secolare del vangelo (l'opera di van Buren del '63) può essere assunta come opera emblematica della letteratura teologica ispirata al neopositivismo e alla filosofia analitica: occorre rifiutare ogni linguaggio metafisico.

Il cristianesimo ha avuto essenzialmente, come oggetto, non la metafisica ma proporre una certa forma di vita, dei modelli esistenziale. In questa prospettiva va letta la Scrittura.

Rifiutato il discorso metafisico, resta l'esistenza storica di Gesù che ci consente di definire l'essenza del cristianesimo. Gesù è innanzitutto un uomo libero, rispetto alle pressioni ed esigenze del mondo, e rispetto alla tradizione religiosa. *Libero* per il suo prossimo. Il carattere unico di Gesù è che questo uomo libero ha liberato altri uomini. Essere cristiani significa aprirsi a questa libertà contagiosa e vivere per gli altri: il Gesù di van Buren è un Cristo senza Dio.

Conclusione

Agli inizi degli anni '70 la teologia della secolarizzazione è ormai in netto ribasso. Non significa che la secolarizzazione sia venuta meno, ché anzi continua anche ai giorni nostri; invece, significa che la teologia della secolarizzazione non interessa più, cioè non interessa più il modo di porre il

rapporto della secolarizzazione con la teologia, smentita nella previsione della liquidazione della religione e svuotata dalla teologia politica.

Seconda parte: Le teologie rivendicazioniste

Tra la teologia della parola e la teologia della storia, si collocano le teologie rivendicazioniste. Esse hanno occupato la prima parte della seconda metà del secolo XX. Il termine “rivendicazioniste” per connotarle è approssimativo: esso indica il carattere almeno parzialmente “reattivo” di esse, che si sono sviluppate in Europa e in America latina.

In Europa esse hanno cominciato con la teologia politica e con la teologia della speranza (assai vicine): non ci sembra arbitrario unirle, nonostante la differenza d’origine tra la teologia politica e la teologia della speranza.

Ma poi la tematica della rivendicazione si è spostata in America latina, ottenendo un interesse esclusivo, sotto forma di “teologia della liberazione”, con il desiderio di essere originale (mentre essa di fatto dipende dai teologi europei).

1. *teologia politica e teologia della speranza*: Metz per la prima e per la seconda Moltmann, che partito dalla teologia della speranza, grazie a Bloch, è approdato alla teologia politica. Si aggiunge anche D. Soelle, teologhessa tedesca di Colonia, che ha continuato la teologia politica.

2. *teologia della liberazione*

A. J. B. Metz: la teologia politica.

Bibliografia: G. Colombo, *La teologia politica di J. B. Metz*, in *La Ragione Teologica*, pp. 561-608.

La teologia politica di Metz è venuta da Rahner e dal marxismo.

Ci sono due Metz: il discepolo di R, che fa professione della teologia trascendentale, e il critico di R, che fa professione della teologia politica, criticando la teologia trascendentale.

Propriamente il secondo Metz intende continuare e completare le tesi giovanili di R. Se *Geist in Welt* può considerarsi l’interpretazione della gnoseologia tomista nella prospettiva di Heidegger, la tesi di laurea di M, *Antropologia cristocentrica*, può considerarsi l’interpretazione della filosofia tomista generale della prospettiva di Heidegger.

In una visione retrospettiva, giustamente la critica mette in risalto il carattere strategico dell’operazione avviata da R e continuata da Metz: interpretare san Tommaso nella prospettiva di Heidegger. Era però una visione obbligata, perché san Tommaso era il punto di riferimento imprescindibile per la teologia cattolica, in quanto comandato dal magistero con *l’Aeterni Patris*, e perché Heidegger costituiva il pensiero moderno. Nell’intenzione di ridare attualità alla teologia l’operazione si presentava come obbligata.

Non si può sfuggire al pericolo della ideologizzazione, che questa operazione rischia, e che la critica imputa a R e a Metz. Ma l’operazione si rivela funzionale e plausibile: poiché Tommaso è il primo filosofo il cui pensiero è orientato in senso antropologico (vedi la svolta antropologica di R, che si distacca dall’orientamento cosmologico del pensiero precedente), nella scia di Tommaso, si può costruire la teologia antropologica. Così Metz dà sostegno a R.

D’altra parte però, poiché il passaggio all’orientamento antropologico da quello cosmologico comporta la de-divinizzazione del cosmo, Metz sfocia nella secolarizzazione, che ritiene un processo “cristiano”, cioè voluto dal cristianesimo, nella scia di Gogarten.

Qui però M aggancia la seconda radice del suo pensiero: il *marxismo*, che lo mette silenziosamente contro R, avviandolo alla teologia politica.

Il marxismo viene dall’illuminismo, che ha spezzato l’unità tra società e religione, emarginando la religione dalla società. La società illuminista non è più gestita con criteri religiosi e metafisici, ma ha da essere gestita con criteri razionali, cioè scientifici e laici.

La teologia ha accettato questo giudizio e questa situazione, riducendosi a prassi della fede “a-mondana” del singolo. Questa teologia “a-mondana” non cerca di risolvere il problema posto dall’illuminismo alla teologia, cioè il significato per il cristianesimo del mondo gestito senza Dio:

semplicemente essa lo elimina, professando che la religione non si pone i problemi del mondo, cioè quelli politici, ma si pone solo i problemi dello spirito, quindi religiosi e dell'intimo e privato.

E' questa la teologia che Metz rimprovera a R: la teologia trascendentale o personalistica o esistenziale, che implica nel binomio *Geist in Welt* l'accento eccessivo su *Geist* a scapito di *Welt*. Contro di essa, afferma M, occorre acquisire alla teologia la "tematica del mondo", cioè della società illuministica, facendola ri-emergere, al di là della rimozione compiuta dalla teologia immediatamente precedente, quella trascendentale (ma anche dalla teologia pre-trascendentale, quella manualistica, fatta prima della teologia delle realtà terrestri).

M istituisce la nuova teologia politica sul marxismo: al tempo di Metz il marxismo-leninismo costituisce la filosofia egemone nel mondo. Dal '45 al '58 la teoria marxista è la dottrina ufficiale dei partiti al potere nei paesi comunisti e dei partiti comunisti degli altri paesi. La critica alla religione fa parte integrante di essa: Marx ha insistito sulla volontà di autonomia radicale dell'uomo, in nome della quale aveva rifiutato ogni legame di dipendenza rispetto ad un essere trascendente: aseità e immanenza sono i fondamenti dell'antropologia marxista.

Però si deve rilevare che al tempo di Metz il marxismo non è più quello di Marx, ma è in piena revisione critica: Garaudy, Marcuse, Adorno, Bloch, Orckheimer, Lukacks... fanno opera di revisione all'interno del marxismo. Essi scoprono nel marxismo dei "semi di umanesimo sommerso", ma con conseguenze anche all'esterno del marxismo.

In particolare nei rapporti con la Chiesa cattolica, dove si passa dall'*anatema* al *dialogo* (libretto di Garaudy): *dall'anatema*, perché l'atteggiamento tradizionale della Chiesa contro il marxismo e il partito comunista era stato quello di censura, in quanto la Chiesa era ritenuta come lo strumento della signoria borghese, e quindi la politica marxista era la persecutrice della comunità cristiana; *al dialogo*, perché la revisione del marxismo era approdata ad un "umanesimo" che rendeva possibile il dialogo.

In questo periodo molti credenti entrano nei gruppi di estrema sinistra: parecchie "comunità di base" assumono posizioni politicizzate. Nascono movimenti come *Cristiani per il socialismo*; si elaborano programmi di teologia politica, di teologia della liberazione e della rivoluzione. Tutti ispirati al marxismo.

È la seconda metà degli anni sessanta, quando la tendenza al rinnovamento è accelerata dal maggio del '68. Metz e Moltmann respirano questo clima. Moltmann si ispira al "principio speranza" (Bloch); Metz si ispira a Horckheimer e Adorno e alla loro "teoria critica".

La "teoria critica" non è una scuola ma un movimento di avanguardia, impegnato alla critica radicale del tempo presente, che si è determinato nel pensiero di Horckheimer e Adorno intorno al '40. Esso è posto in conseguenza dell'affermarsi del fascismo in Europa, e più precisamente della scoperta della inadeguatezza della teoria marxista a comprendere e prevenire il fenomeno fascista, in quanto nella sua realtà storica e sociale il fascismo eccede le categorie marxiste. In realtà la scoperta non si è limitata alla questione del rapporto fascismo e marxismo, ma è rifluita sul razionalismo di tutta la filosofia occidentale, chiamando in causa l'illuminismo, del quale viene denunciato l'impoverimento della ragione.

L'illuminismo, nel senso di "pensiero in continuo progresso", ha l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e renderli padroni, ma "la terra interamente illuminata dalla ragione splende all'insegna di trionfale sventura. Ci si chiede come mai il genere umano sprofondi in un nuovo genere di baratro... avevamo troppa fiducia nella ragione..." (H e A, *La dialettica dell'illuminismo*). Viene denunciato dell'illuminismo il fatto di aver ridotto la ragione scientifica al puro uso strumentale. Ridotta a ragione scientifica e strumentale, liberata dall'impegno metafisico e estetico, nell'illuminismo la ragione diventa puro strumento. Questa è la conclusione pessimistica di H e A.

L'illuminismo viene ripreso, nella sua funzione emancipatrice, dalla teoria critica della seconda generazione (Habermas, '29), con la scoperta della "ragione comunicativa", oltre la ragione calcolante.

Quindi Habermas è deciso di staccare la questione dell'emancipazione dalla precomprensione del marx-illuminismo. Cioè egli intende porre a tema, senza predeterminazione alcuna, l'esigenza di una "filosofia della libertà". In questa prospettiva, attenzione privilegiata riserva la teoria critica alla considerazione della "sofferenza", precisamente in quanto la sofferenza non trova sistemazione nel pensiero marxista.

In funzione della posizione di Habermas, la teoria critica sviluppa la sua funzione critica: da un lato, contro tutte le ideologie che pretendono di chiudere il concetto in un sistema; e dall'altro, contro tutti i tentativo di abbandonare il concetto per affermare l'accesso immediato all'essere (cfr. le teorie intuizionistiche, come Heidegger), secondo l'orientamento delle teorie critiche della seconda generazione.

Si istituisce una teoria "epistemologica" diretta a differenziare dalla razionalità scientifica e tecnica puramente strumentale (nella quale Horckheimer identifica l'eclisse della ragione e quindi propugna l'abbandono della teoria critica, perché ha fallito la sua intenzione liberazionista).

Habermas non accetta questo giudizio pessimistico e mantiene la validità "liberazionista" della teoria, liberando la ragione dalla riduzione strumentale e integrandola in senso comunicativo. In particolare Habermas sostiene l'idea che tutti gli interlocutori possono trovare un accordo su regole e "meta-prescrizioni", che siano valide universalmente, per tutti i giochi linguistici, perché la finalità del dialogo è il consenso.

Si afferma così la teoria epistemologica alternativa al "razionalismo critico" di Popper, che divide la modernità sulla costituzione della sociologia.

Da un lato la *teoria critica* (Horckheimer, Adorno, Habermas), che parte dalla divisione strutturale della società (in oppressi e oppressori), che si riconcilia solo con un ribaltamento e rivoluzione (Marx). Dall'altro il *razionalismo critico* di Popper che parte dalla funzionalità e omogeneità intrinseca della società, che riassorbe spontaneamente le anomalie e le storture. Questa è la tesi liberale.

Popper è vicino al circolo di Vienna, che però corregge con la "teoria di falsificabilità": è vero non ciò che corrisponde alla realtà (*adequatio rei ad mentem*), ma ciò che è falsificabile. Questo metodo gli consente di procedere alla soluzione dei problemi sociale con "metodo gradualistico", contro il metodo utopico e olistico di vari storicismi, compreso quello della teoria critica, nel quale Popper denuncia una profezia storica, invece che una predizione scientifica, e quindi denuncia il fallimento del carattere scientifico del sapere.

Sulla teoria critica di Habermas, Metz elabora la sua teologia politica: l'obiettivo comporta l'assunzione della ragione dell'illuminismo, corretta e integrata nella sua funzione strumentale: la ragione dell'illuminismo in contrapposizione alla ragione metafisica della teologia. La ragione teologica è essenzialmente teorica e speculativa, mentre quella illuminismo è essenzialmente storico-pratica. Strutturata sulla ragione teorica, la teologia risulta fissata sulla verità delle cose, verità supposta già data, immutabile ed eterna, solo da conservare e da trasmettere.

La ragione dell'illuminismo, che emerge dalla critica alla ragione teorica, si pone come essenzialmente pratica ed affiora in particolare dopo Kant e Marx, dalla presa di coscienza dei condizionamenti che pesano sulla ragione stessa. Emerge che la ragione è storica, nel senso di "immersa nelle condizioni create dalla storia". Essa è essenzialmente "societaria", nel senso che su di essa pesa la società con i suoi interessi, di qui il primato della ragione pratica e perciò della politica.

La "ragione" che interessa a Metz

La teologia politica intende dimostrare che si può fare teologia anche dopo l'illuminismo, recuperando il ruolo della ragione (non solo "strumentale", come professa l'illuminismo, ma anche

“pratica”, cioè capace di farsi carico dei problemi dell’uomo, specialmente quello politico). Essa intende elaborare una teologia postilluminista, cioè pratica.

Questo rivolgimento dalla “necessità” (la ragione illuministica) alla “libertà” (la ragione pratica), a partire dalla ragione pratica, non è di natura interpretativa del cristianesimo (quindi tesa a cambiarne la sostanza), ma di carattere ermeneutico.

Ciò dovrebbe salvare il messaggio del cristianesimo. Infatti la teologia politica si occupa non del messaggio cristiano in sé, ma dell’ermeneutica del cristianesimo, e prospetta una teologia “ermeneutica” rispettosa del significato del cristianesimo; e conforme anche alla società contemporanea, cioè in quanto teologia fondata sulla ragione contemporanea.

Il messaggio del cristianesimo nella forma originaria della teologia politica è quello della escatologia.

Esso esprime la sua funzionalità al mondo e alla società in due funzioni:

a) la “riserva escatologica”, principio invalicabile per M, che denuncia la distanza insuperabile delle progressive realizzazioni storiche della società (i traguardi raggiunti dall’uomo...) dalle promesse escatologiche, infinitamente più alte di qualsiasi realizzazione storica;

b) l’azione critica di *imperativo storico* e liberante sul presente della società, in quanto la verità delle promesse escatologiche deve essere fatta e si fa attraverso le realizzazioni storiche, che sono sempre inadeguate alle promesse e necessitano di continue azioni critiche liberanti (che è pure un principio irrinunciabile di M).

I due principi sono il messaggio originario della teologia politica di M, che ha suscitato numerose critiche. In particolare una deriva socio-politica, cioè un’assenza di cristologia, che infirma il carattere cristologico della teologia politica.

M cerca di recuperare la figura del Cristo, in particolare quella del *Cristo crocifisso*, che deve accogliere la sofferenza degli uomini e dare speranza ai morti, più in generale mantenere alla teologia politica il carattere teologico contro il degrado socio-politico.

Tuttavia anche i discepoli di Metz (Fiorenza...) non sembrano incrementare il progetto originario della teologia politica. E’ da pensare che la teologia politica resterà un progetto incompiuto, perché impraticabile. Forse M nelle continue riprese della sua teologia, cfr. *Sulla teologia del mondo*, riconosce che i limiti del progetto sono incorreggibili.

Lo suggeriscono due motivi:

1) la presa di coscienza che il compito politico comporta la determinazione di obiettivi storico-politici. Sotto questo profilo, la teologia politica, poiché si apre a un orizzonte trascendentale senza poter determinare tali obiettivi, non può che apparire formale e quindi impolitica. M ha avvertito il peso della critica e di fatto una delle sue ultima opere si è posta un obiettivo determinato: la critica alla ragione borghese, *Al di là della ragione borghese*, 1980.

2) la seconda ragione è trattata da M *passim* in *Sulla teologia del mondo*, e in un articolo del 1984, *La teologia e la fine del moderno*. E’ la profonda crisi della teologia, prodotta da quel fascio di progetti storici intesi dalla dialettica dell’illuminismo, poiché il processo storico dell’illuminismo non è né un processo compiuto né univoco. Incompiuto, perché esso continua ancora nel presente (la dialettica dell’illuminismo opera anche ora); non univoco, in quanto è un fascio di processi, vari e disparati, irriducibili all’unità.

A M non resta che evidenziare e a noi prendere coscienza della “crisi”.

2. a) Alcuni segni della crisi sono la decomposizione della concezione metafisica e religiosa del mondo, che, scartando la metafisica, esige conoscenze differenziate, secondo lo schema della ragione comunicativa (poiché non esiste una ragione metafisica), nella ricerca dell’intesa con l’altro, pena di cadere nel vuoto o di ricadere nel sistema classico del sapere, quello del premoderno.

2. b) Altro segno: una “duplice riduzione della teologia”: riduzione privatistica e razionalistica. Privatistica, perché il logos della teologia si concentra sull’aspetto privato della religione, fino a perdere contatto con l’aspetto messianico, e quindi con l’impegno alla correzione

del mondo (lotta per la giustizia, libertà, diritti umani). Riduzione razionalistica, poiché la teologia si dematerializza, rinunciando ai miti e ai simboli per aderire solo alle astrazioni della scienza.

2. c) Terzo segno, la questione dei soggetti e dei luoghi della teologia e degli interessi dell'attività teologica, che sembra voler privilegiare il discorso scientifico, con la domanda se la teologia debba risolversi nella attività accademica, o non debba estendersi fino a comprendere anche la "teologia di base", svolta dai semplici cristiani.

3. A questi, che sono i problemi indotti nella teologia generale, protestante e cattolica, M aggiunge un dilemma propriamente cattolico: esso nasce dalla constatazione storica.

E cioè, constatato che la Chiesa e la sua teologia ha reagito alla storia moderna della libertà in modo più di difesa che di promozione, da un lato sembra doversi riconoscere in questo atteggiamento una intuizione dei processi negativi dell'illuminismo, che effettivamente esistono e dei quali M è avvertito (perché M innesta la sua teologia politica sulla teoria pratica, che ha riconosciuto i limiti dell'illuminismo nella riduzione alla ragione strumentale).

Ma dall'altro lato, risulta pure *la fondamentale estraneità della Chiesa* alla moderna storia della libertà.

Il dilemma si apre in questi termini: continuare l'opposizione tradizione della teologia all'illuminismo oppure riconciliarsi con la storia moderna della libertà?

Ma il dilemma resta senza risposta, benché i continui tentativi di M per fare una teologia politica soddisfacente siano inclinati sulla seconda alternativa.

Infine, M si chiede se lo spirito moderno, così profondamente eurocentrico, non sia già in germe superato per la Chiesa e la teologia. Evidentemente se è superato lo spirito moderno sono obsoleti tutti i problemi che esso ha sollevato.

In conclusione, sembra che la teologia politica di M più che risolvere i problemi della teologia in epoca illuminismo, abbia posto i problemi che l'illuminismo pone alla teologia.

B. J. Moltmann: La 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 passo³. La teologia della speranza rivela tutta la sua forza dirompente nella teologia evangelica, in azione convergente al circolo di Heidelberg.

Vediamo i principali 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 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"⁴, e materialmente da Calvino. Tra speranza e fede si instaura una dialettica di co-implicazione, in cui il primato appartiene alla speranza e la priorità alla speranza.

Ma già nel '68 Moltmann, per dare concretezza alla teologia della speranza, dice di passare alla teologia politica.

Moltmann puntualizza la 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.

La teologia politica e della speranza è nata in Germania, dopo il '45, in particolare dopo Auschwitz. Come Metz, Moltmann ha cercato l'ispirazione per la propria teologia della speranza nel marxismo, ma mentre Metz l'ha cercata nella teoria critica (Habermas), Moltmann l'ha cercata in Bloch: sono entrambi correnti revisioniste nel marxismo.

Il marxismo è associato all'escatologia ed ha ispirato la teologia politica e della speranza. Non che esse abbiano dovuto attendere il marxismo per riscoprire l'escatologia!

³ 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).

⁴ 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*).

L'escatologia è stata riscoperta nella teologia a partire dalla fine '800 e inizio '900: Weiss (1863-1914) e Schweitzer (1875-65), che dopo la *ricerca sulla vita del Gesù storico*, avevano sostituito al "Gesù etico" della teologia liberale, legato alla scoperta della professione di "Dio padre" di Harnack (1851-1930), ricavato da Mc e Mt (ritenute le uniche fonti attendibili per risalire a Gesù), il "Gesù escatologico". Il recupero avvenne però con enfasi eccessiva, nella teologia dialettica del primo Barth e di Bultmann. Si determinò un'escatologizzazione del presente, cosicché Gesù e i discepoli avrebbero vissuto nell'attesa della fine del mondo imminente.

Contro Barth e Bultmann, convergono Metz e Moltmann in una teologia non "presentica" ma "escatologica", rimandata al futuro del mondo.

Se il messaggio del Gesù storico fu escatologico, si deve indurre che ha subito lungo i secoli un processo di de-escatologizzazione, che va recuperato.

Moltmann lo recupera con Bloch (1885-1967). Bloch è 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 deescatologizzazione, 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. 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.

Nel suo rifiuto del disfattismo, Bloch arriva a invocare per l'uomo la possibilità di superare tutti i 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 irrealistica. Ad essa contrappone le reali possibilità esistenti nella materia di questo mondo, che sono infinite. Nell'opera *Il principio speranza* Bloch spiega che il mondo non ha aldilà, perché il materialismo è la comprensione del mondo a partire da se stesso.

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 imprevedibile.

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 Bloch, 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 intona 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 Bloch 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 Bloch legge la Bibbia in modo diverso da quello ecclesiale: all'inizio non sta solo la 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 Bloch può essere intesa sia come religiosa o sia irreligiosa (metareligione).

Questo ritorno alla Bibbia pone Bloch 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, Moltmann racconta che, negli anni '60, Bloch 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 logica della collaborazione è costituita:

- dal marxismo, come analisi e come critica dell'estraneazione 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 (la dottrina marxista) da rifiutare, perché atea; la seconda (il metodo di analisi della società) da tenere, perché neutra e innocente.

- dalla speranza escatologica dell'apocalisse come forza per superare la miseria.

Secondo Moltmann questa è la fede cristiana.

A quel tempo (negli anni '60), Moltmann dice che B 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 Bloch.

La svolta del pensiero di Moltmann

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.

È una svolta che alcuni hanno pensato di riconoscere nell'opera di Moltmann, che aveva pubblicato il *Dio crocifisso* 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.

La teologia della speranza si pone come replica cristiana all’ateismo di Bloch.

Per tracciare i lineamenti della teologia della speranza, Moltmann parte *dall’AT*, che è esperienza di promessa e di speranza, perché la religione di Israele è una religione di promesse.

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.

Anche il vangelo ha carattere “promissorio”: non adempie le promesse ma le convalida, specie nella risurrezione di Gesù, che è la vittoria sulla morte e dove sono gettate le basi del futuro dell’umanità. È la rivelazione di ciò che sarà.

L’escatologia cristiana è nel suo nucleo è “cristologia in prospettiva escatologica”. Questa la differenza tra la teologia della speranza, fondata sul Cristo, e la filosofia della speranza, fondata sulle possibilità della materia.

Come per Bloch anche per Moltmann *la Chiesa e il cristianesimo* appaiono socialmente emarginati e l’emarginazione è frutto della secolarizzazione. Tuttavia se il cristianesimo ha perso la funzione di *cultus publicus*, gli restano ancora due funzioni.

a) *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.

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 ma per gli uomini, per l’evangelizzazione: sotto questo profilo, la Chiesa ha una funzione pubblica.

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

Il dibattito sulla teologia della speranza tra il ’64 e il ’67, quando M ritenne di dover difendersi dalle critiche, egli dice che la sua proposta teologica non è nata dalla critica alle teologie precedenti (Barth e Bultmann) e dall’intenzione di superarsi, ma dal dialogo con ebrei e atei, in particolare Bloch, ebreo ateo. In ogni caso non sono le antitesi che spingono avanti la teologia ma le antitesi alla teologia stessa: un invito a guardare fuori dalle questioni di scuola e verso la società.

C. Conclusioni su teologia politica: D. Soelle.

(Non è possibile resistere in questa situazione critica poiché l’essenza della teologia politica è quella di non essere né teologia né politica).

Dorothee Soelle

A differenza di Metz, che viene da Rahner e da Marx, e da Moltmann, che viene da Bloch, lei approda alla teologia politica da una precedente professione di teologia esistenziale di Bultmann. Lo dice lei stessa.

Il suo libro ha due sezioni:

- a) uno di critica a Bultmann,
- b) l’altro traccia la sua concezione della teologia politica.

La critica a Bultmann è critica alla teologia esistenziale.

Questa teologia esistenziale è il risultato di tre radici:

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 verità, 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.

La critica della Soelle è diretta contro la teologia esistenzialista. Ciascuno dei tre elementi deve essere "inverato" nella teologia politica.

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 appare una riduzione indebita e inconsequente. *Occorre ricondurre il metodo storico-critico alla sua intenzione originaria, dentro il metodo della critica dell'ideologia.*

2. La teologia 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".

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, purtroppo 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* e teologia restano distinte, perché al Kerigma 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 Kerigma? Oppure il Kerigma con la teologia?

Bultmann dice che il Gesù terreno è il criterio del Kerigma 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 inattuabile 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.

Il superamento va nel senso della teologia politica, che la Soelle raccoglie nel concetto di "rappresentazione". Il *rappresentante* si distingue dal "sostituto": rappresentante è colui che tiene il posto dell'altro, in modo temporaneo, condizionato e compiuto, e lo rappresenta non definitivamente. Il *sostituto* è colui che tiene il posto dell'altro in modo duraturo, incondizionato e completo e pertanto lo sostituisce definitivamente.

La "cristologia della rappresentanza" si articola in due tesi:

A) *Cristo ci rappresenta davanti a Dio*: Cristo è il nostro "rappresentante" e in quanto tale ha il carattere della provvisorietà. Cristo è là dove anche noi in futuro saremo.

B) *Cristo rappresenta Dio presso di noi*, cioè nell'epoca post-teistica (cioè nell'epoca della morte di Dio) l'unica possibile esperienza di Dio è Cristo come *rappresentante*: egli dischiude davanti a noi il regno di Dio.

In modo provocatorio, la Soelle espone il suo disegno di una "cristologia atea", nel senso di superare un teismo intaccato di ideologia, secondo la lezione della morte di Dio. Se il Cristo tornasse, dice la Soelle, sarebbe "ateo": Gesù ha vissuto in modo esemplare la presenza di Dio in mezzo a noi.

La teologia è quindi anzitutto cristologia e *la cristologia è innanzitutto antropologia*, perché questa è l'anima della cristologia. Ora il problema che comanda l'antropologia cristiana è la ricerca per l'uomo della sua identità, da conquistare solo nel mondo e la sua trasformazione, secondo il principio della teologia politica, ma che può essere acquisito solo nel futuro, perché non si dà nel presente: *l'uomo ha bisogno di qualcuno che gli tenga aperto questo avvenire, rappresentandolo*.

La soluzione a questo problema, cioè costruire l'uomo attraverso il mondo, può venire solo dalla cristologia: il Cristo, con la sua duplice rappresentanza di Dio davanti a noi e viceversa, ci dà la possibilità di crescere per trovare progressivamente la condizione per diventare "figli di Dio". L'opera della redenzione è infatti "incompleta", nel senso che non si compie con il dono di una salvezza già confezionata, ma suppone il nostro impegno di trasformare il mondo.

Così la Soelle rientra nella teologia politica.

D. Teologia della liberazione

Le teologie della liberazione vengono dalla teologia politica, con la mediazione del marxismo, più o meno. E per questo bisogna parlarne al plurale: ce ne sono che non vengono dal marxismo. Dal '75, la TL si è collegata con la teologia nera, facendosene assorbire.

Genesi della TL.

Due indicazioni si possono rinvenire: una pacifica, l'altra meno.

a) Quella pacifica riguarda il riferimento a G. Gutierrez, riconosciuto come padre della TL. Benché al tema della TL abbia dato attualità la conferenza di Medellin del '66, che è prima di Gutierrez, o il decennio di prassi liberazionista che ha preceduto la sua opera.

b) Quella controversa concerne l'origine intellettuale o popolare della TL. Secondo alcuni il luogo di nascita della TL è *l'Università*: studenti impegnati a riflettere sulle conseguenze socio-politiche della fede. Ciò è anche legato alla rivoluzione di Cuba del '59, che la storia locale registra come fatto decisivo della trasformazione dell'America latina, perché ha introdotto un modello di sviluppo diverso e alternativo da quello capitalista: il socialismo.

Per altri, l'ambiente genetico della TL è quello della *pratica sociale e pastorale* a favore delle classi più emarginate, messa in atto nelle grandi città (H. Camara).

Gli storici concordano nel risalire alle origini più remote della TL: in particolare, la situazione propria del continente latino-americano, gravato dalla povertà disumanizzante e sensibilizzato da una volontà di ripresa culturale, dopo il deserto del secolo XIX, caratterizzato dalla dipendenza dalla teologia spagnola.

L'autore da citare è Enrico Dussel, che ha richiamato l'attenzione alla storia americana.

G. Gutierrez

Gutierrez, nel suo libro, ha un riferimento più puntuale, *La Teologia della Liberazione* del '71, accanto al quale sono da ricordare altre due pubblicazioni: Ugo Assmann, *Teologia della prassi della liberazione*, '73; L. Boff, *Gesù Cristo liberatore*, '72. Sono i primi testi che hanno dato espressione alla teologia della Liberazione.

Il riferimento a Gutierrez sta nella terza parte della sua opera, presentato col titolo: *la scelta della Chiesa latino-americana*. Il processo storico che ha portato alla TL è delineato su due versanti: quello storico-politico e quello della partecipazione della Chiesa al processo socio-politico della liberazione.

a) Sul primo versante (quello storico-politico) la nozione chiave è quella della "dipendenza", nella sua relazione alla liberazione. Tra il '65 e il '70, domina il concetto di dipendenza e poi il concetto di sviluppo: l'ideologia soggiacente allo sviluppo è quella "tecnocratica", che si esprime nella fiducia nella tecnica e nella sua capacità di capovolgere i suoi rapporti con la natura (l'uomo che domina la natura) e trovare una risposta ai problemi del sottosviluppo.

b) sul secondo versante (il coinvolgimento della Chiesa a questo processo) si possono citare innanzitutto la teologia dello sviluppo. La teoria economica dello sviluppo era stata trasposta nella teologia: la "teologia del sviluppo". Essa ha conosciuto un momento di fioritura tra il '62 e il '68, dappertutto, anche in Europa e nel mondo.

A tale teologia aveva dato sostegno Paolo VI con la *Populorum Progressio*, del '67. Essa sembra mirata sui popoli del terzo mondo, sui popoli emergenti. Subito all'inizio essa dice: "lo sviluppo dei popoli... è oggetto della sollecitudine della Chiesa".

Essa enciclica è divisa in due parti:

a) la prima – si potrebbe intitolare - "Per uno sviluppo integrale dell'uomo";

b) la seconda "Verso lo sviluppo solidale dell'umanità".

Nella prima si registra l'aspirazione dell'uomo alla liberazione dei mali, dal colonialismo, dallo squilibrio crescente, e si registra anche ciò che ha fatto la Chiesa con l'indicazione di ciò che si deve fare (destinazione universale dei beni). Essa (enciclica) offre l'occasione di parlare di riforme, rivoluzione, materialismo, violenza. Circa la violenza dice: "Si danno certo situazioni che gridano vendetta... che richiamano l'uso della violenza. Grande è la tentazione di usare la violenza... E tuttavia la violenza è fonte di nuove ingiustizie, introduce nuovi squilibri... non si può combattere un male reale con un male più grande... I popoli poveri non staranno mai abbastanza in guardia da questa tentazione che viene loro dai popoli ricchi, i quali offrono troppo spesso un modello di attività tesa alla conquista della tranquillità materiale...".

Nella seconda parte si parla della fraternità dei popoli, superando il razzismo e il nazionalismo, si parla della carità universale e si dice che "lo sviluppo è il nome nuovo della pace". Questo insegnamento è in armonia con la "teologia dello sviluppo", bloccata però alla fine degli anni '60. In relazione alla morte di Kennedy (22 novembre '63), si segna il passaggio dall'ottimismo dello sviluppo al pessimismo della dipendenza.

Gutierrez è critico dello sviluppo: vede la distanza tra ricchi e poveri, i primi sempre più ricchi. Di qui l'abbandono della "teoria dello sviluppo" e assunzione della "teoria della dipendenza": da questa coscienza è nato il movimento della liberazione.

Il testo di Gutierrez si articola in quattro parti: le prime tre sono dedicate all'impostazione del problema e l'ultima alle prospettive di soluzione.

Il problema è identificato nella necessità di coniugare i due termini: "Teologia" e "Liberazione". Essi sono da intendersi però in una accezione solo parzialmente predeterminata: *Teologia* deve essere integrata nel riferimento della sua funzione critica; mentre *Liberazione* acquista il suo senso proprio nel contesto socio-politico-culturale dell'America Latina.

Tale coniugazione si pone come "problema" perché, da un lato, la precedente coscienza cristiana teorico-pratica risulta inadeguata nella coniugazione; dall'altro lato, la scelta della Chiesa dell'AL di partecipare al processo di liberazione esprime una nuova coscienza che promette la coniugazione (cfr. III parte di Gutierrez).

Di qui le prospettive aperte per la coniugazione (IV parte di Gutierrez): esse sono date in due versanti. La prima è dedicata alla problematica della fede, nel suo rapporto all'uomo nuovo, che essa stessa crea; la seconda dedicata alla problematica della comunità cristiana nel suo rapporto con la società.

In quest'opera, Gutierrez dice che la Chiesa latino-americana è nata dalla controriforma spagnola, imposta dalla colonizzazione. Dalla controriforma, essa ha ricevuto il carattere difensivistico, che si è espresso nella contrapposizione ai nemici (liberali e anticlericali del XIX secolo) e nell'alleanza ai poteri politici.

Ma - dice Gutierrez - da un po' di tempo questo atteggiamento sta cambiando: il cambiamento si esprime nella lettura politica dei "segni del tempo", che la comunità cristiana ha cominciato a fare in AL. Per la verità, da parte di minoranze via via crescenti. All'interno di queste minoranze Gutierrez registra la presenza attiva dei laici, preti e religiosi e vescovi.

Per i laici, Gutierrez mette in risalto che hanno superato la prospettiva di Maritain, che in AL aveva incontrato una bella fortuna, con la sua distinzione tra cristiani laici "privati" (che operano a titolo proprio) e laici "in quanto cristiani", che coinvolgono la Chiesa.

Se questa teoria (mariteniana) in AL ha trovato fortuna, essa è stata accolta anche altrove, dove sono nati i moderni partiti di ispirazione cristiana - dice G -. Anche in Italia essa è stata adottata, ove avrebbe ispirato, sotto la guida della DC, la politica degli anni '50, pur senza raggiungere (anzi mancando clamorosamente, secondo Scoppola) l'obiettivo della "nuova cristianità".

Gutierrez non tace il suo dissenso dalla teoria di Maritain, che giudica, in prospettiva pratica, un tentativo timido e ambiguo di ri-situare la Chiesa nel mondo moderno e che favorì comportamenti politici "moderati", mentre in prospettiva dottrinale essa soffre di "chiusura ecclesiocentrica".

Il risultato dell'abbandono della visione di Maritain fu l'abbandono dell'impegno apostolico da parte dei laici a favore dell'impegno politico.

E' da rilevare che Gutierrez si mantiene nell'ottica di Marx, perché l'accordo tra cristianesimo e Marx va accettato nella stessa azione politica. In questa azione politica, infatti, Gutierrez distingue due livelli: quello della scienza e quello dell'utopia. Gutierrez riconosce al Marxismo di aver individuato il primo livello, quello della scienza: "il Marxismo ci ha fatto vedere che non c'è solo una scienza della natura ma anche una scienza della storia, che è la politica".

Quanto al secondo livello, quello dell'utopia, Gutierrez si limita a rilevarne la funzione, concludendo che la sua funzione è quella di impedire che la scienza diventi "dogmatica" e si ideologizzi.

L'identificazione dell'utopia, o della sua funzione, è necessaria a Gutierrez per istituire il contatto tra cristianesimo e Marxismo. Egli afferma che la fede, nella sua identità propria di dono di Dio accolto dall'uomo è trascendente alla scienza ed entra in rapporto con la scienza e con l'azione politica attraverso l'utopia. Più precisamente, la fede si rapporta direttamente non con la scienza ma con l'utopia.

In quanto non si rapporta con la scienza, la fede non può pretendere di dare norme alla scienza, come è avvenuto con la *dottrina sociale della Chiesa*, che egli critica.

La conclusione è che Gutierrez intende superare il dualismo tra fede e politica. Non ci sono -secondo lui- un terreno scientifico, propriamente politico, e uno di fede, giustapposti: c'è un unico terreno.

(Gutierrez trova due livelli: la politica e l'utopia. La fede (dono di Dio) ha a che fare con l'utopia, non con la politica (opera dell'uomo). Invece la dottrina sociale deduce dalla fede norme politiche ma G contesta. C'è un solo territorio che è quello della fede-politica, la fede infatti non è mai apolitica).

Dice Gutierrez che in AL siamo in pieno processo di "fermento rivoluzionario". Egli rileva che:

1) esso movimento è di maggioranza socialista, che non ha però un orientamento unitario, e cerca una motivazione originaria, aderente alla situazione dell'AL: si cerca un socialismo indigeno e latino americano.

2) la prospettiva di Liberazione va oltre il superamento della dipendenza economica e politica per sfociare in una antropologia più radicalmente antropologica. Citando *El Che*, Gutierrez dice che si tende alla costruzione di "un uomo nuovo", aggiungendo che l'obiettivo deve essere fatto proprio dallo stesso popolo oppresso e perciò deve partire dal popolo stesso e dai suoi valori, quelli che gli sono innati ed intimi.

3) infine, Gutierrez richiama il valore dell'opera di Paulo Freire e della sua "pedagogia degli oppressi", impegnata nell'opera di coscientizzazione. Essa deve essere salvata dall'ambiguità in cui la coscientizzazione cade quando essa riceve una connotazione pedagogica e filosofica invece che politica.

In questa prospettiva, la TL esce dall'AL e assume una connotazione universale dei popoli oppressi: dovunque c'è uno stato di oppressione, si impone questo tipo di teologia.

Benché matura, dopo dieci anni di riflessioni, l'opera *Teologia della Liberazione* di Gutierrez non è completa e lascia spazio ad integrazioni. Integrazioni sono opera di Savrino e Boff; sul piano metodologico di G.-L. Secundo e C. Boff.

Infatti, poi Gutierrez ha pubblicato altre opere: *La forza storica dei poveri*, '79 (Raccolta di articoli tra la conferenza di Medellin e quella di Puebla); *Bere al proprio pozzo*, '87; *Una teologia della liberazione nel contesto del terzo millennio*, '96, un articolo che fa il bilancio della TL. Altri autori della TL sono venuti poi a ingrossare smisuratamente la TL.

Medellin, 1966

Essa ha esercitato una forte influenza sulla TL. Essa fu una Conferenza della AL, da considerarsi come il “vero Concilio Vaticano” per AL. La richiesta di “aggiornamento” del Vaticano II ha messo in evidenza l’arretratezza della teologia dell’AL.

Essa venne fatta risalire alla situazione di dipendenza della teologia dell’AL da quella europea, in specie spagnola. Inoltre, il ritardo teologico trova una ragione anche nella scarsa influenza al Concilio dei vescovi dell’AL, che erano pochi. Il Concilio non ha potuto evitare di assumere una impostazione eurocentrica. Questa critica, già emersa nel Concilio, si è accentuata poi, nel post Concilio.

Quindi il testo di Medellin, redatto sulla situazione dell’AL, assume l’importanza del Concilio ed è il vero Concilio dell’AL.

Il testo di Medellin ha 16 documenti (come il Vaticano II), giustapposti in tre sezioni:

- promozione umana;
- evangelizzazione;
- Chiesa visibile e sue strutture.

Essi testi sono redatti correggendo il “triplice vizio” di impostazione rimproverato al Vaticano II: l’eurocentrismo; una prospettiva atemporale della Chiesa nel mondo (GS); la metodologia deduttivista, invece di quella che parte dall’analisi della situazione, riassunta nel metodo “vedere-giudicare-agire”, metodo usato a Medellin.

Antecedentemente ad ogni valutazione su Medellin, ci si sorprende per due cose:

a) la sorpresa derivante dalla *preparazione alla conferenza*, che ha rilevato tre tendenze: quella tradizionalistica (nella teologia e nella pastorale); quella ispirata al Vaticano II; quella “minoritaria”, in stretto rapporto con i gruppi impegnati per il cambiamento della società latino-americana. Il prevalere della corrente minoritaria è il primo elemento di sorpresa.

b) la sorpresa per la *differenza dei discorsi di Paolo VI*, immediatamente introduttivi a Md, e i testi di Md. La differenza è data dal fatto che nei discorsi di Paolo VI sono assenti due tematiche, qualificanti per Md: cioè il *colonialismo* (che la *Popolorum Progressio* aveva presentato, secondo alcuni, come “questione scottante”) e la *violenza istituzionalizzata*. Con la conseguenza di mettere in parallelo Paolo VI con la linea riformista e quindi con la condanna della rivoluzione.

Questa interpretazione dei discorsi di Paolo VI sembra una interpretazione di parte dei teologi liberazionisti. Infatti se Paolo VI non parla formalmente dei due temi, essi non mancano però nella sostanza: l’interpretazione liberazionista rivela una deplorabile debolezza ermeneutica di quello che deve e può essere il discorso del papa. Paolo VI era in Colombia per chiudere il XXIX congresso eucaristico internazionale ed aprire la seconda conferenza generale episcopale dell’AL: quindi è andato con un programma di lavoro e con i discorsi già preparati, con la conoscenza della situazione che avrebbe trovato.

Paolo VI a Bogotà fa tre discorsi rivelanti:

- a) ai campesinos;
- b) ai rappresentanti delle varie categorie culturali e produttrici del paese (borghesia);
- c) all’episcopato.

Discorsi programmati con una strategia evidente, anche nella successione (prima i campesinos!).

In essi Paolo VI ha dichiarato:

- ad a) la solidarietà alla loro causa di sviluppo ed elevazione sociale, chiedendo loro di “permettergli di raccomandare di non confidare nella violenza”, che è contro lo spirito cristiano;
- a b) ha raccomandato la carità, precisando che essa è sufficiente per la soluzione dei problemi del paese solo se è accompagnata dalla giustizia (citando *Popolorum Progressio*);
- a c) ha raccomandato la conoscenza e l’applicazione della Dottrina Sociale della Chiesa.

Alla linea di Paolo VI, i TL sembrano voler addebitare la gestione della conferenza di Puebla (’79) e la redazione del testo finale.

Puebla 1979.

Poiché Puebla sembra un regresso a Medellin, nasce la disputa delle due linee interpretative: quella progressista (di Medellin) e quella riformista (di Puebla). Esse si risolvono nelle dispute successive nell'interpretazione marxista (Medellin) e antimarxista (Puebla). Con Puebla e dopo Puebla la situazione evolve in AL.

Il documento di Puebla è in 5 parti:

- 1) dedicata alla visione pastorale dell'AL: analisi della situazione;
- 2) dedicata a determinare l'evangelizzazione e i contenuti dell'evangelizzazione nelle tre verità: quella di Cristo, della Chiesa e dell'uomo. Prima di precisare la verità dell'uomo, il testo precisa quattro "false" verità dell'uomo, circolanti in AL: quella determinista, psicologista, statalista, scienziata;
- 3) questa, che è la parte centrale del testo ha l'asse portante del documento nel concetto di "comunicazione e partecipazione";
- 4) la quarta parte precisa i compiti della Chiesa missionaria al servizio dell'evangelizzazione dell'AL;
- 5) enuclea le linee pastorali conseguenti.

Il testo di Puebla conclude: "Affermiamo la necessità di conversione di tutta la Chiesa per una scelta preferenziale per i poveri per una loro liberazione integrale". E' da rilevare che l'o. p. p. (*opzione preferenziale per i poveri*) è presentata come "non esclusiva".

Gutierrez dice che questa precisazione è stata intesa come *correttivo* della posizione assunta dalla TL, che professerebbe non la scelta "preferenziale" ma "esclusiva" in favore dei poveri. Gutierrez rifiuta questa esegesi, perché rifiuta di correggere la TL: essa non professa la "scelta esclusiva" (che per Gutierrez sarebbe evidentemente una mutilazione del messaggio evangelico); essa professa la "scelta universale" ma a partire dai poveri: la scelta dei poveri non è prospettiva esclusiva, ma ottica comprensiva e non escludente, che preclude la scelta di classe.

Non sembra che Puebla, nato da larga consultazione ma precisatosi attraverso polemiche e conclusosi attraverso compromessi, sia riuscito a unificare le posizioni dell'AL.

Esse posizioni sono divise in "tre correnti": quella incline alla "dottrina della sicurezza nazionale" (filonazionalista); quella riformista e quella della TL.

La discussione critica si poggia sull'autorità di Giovanni Paolo II, che nel discorso inaugurale di Puebla, affermando la necessità di assumere come punto di partenza Medellin, con tutto il suo positivo, aveva subito aggiunto: "senza ignorare che hanno avuto errate interpretazione ed esigono sereno discernimento, opportuna critica e chiare prese di posizione".

Ma non risulta che questa presa di posizione di GP abbia ricevuto sufficiente attenzione nei commenti di Puebla. La riflessione dottrinale di Puebla, tuttavia, mostra l'intenzione di re-impostare la riflessione su una base teologia più rigorosa di Medellin.

Dopo Puebla

Con Puebla e dopo Puebla la situazione evolve in AL.

Un fattore importante è il diffondersi delle *Comunità di Base*. Si diffonde inoltre la rivalutazione della *religiosità popolare* e l'instaurazione in molti Paesi dell'AL dei *regimi militari*: inizia così una nuova fase della TL.

Questa nuova fase, dice L. Boff, è dettata dalla nuova situazione, che è di "schiavitù" e dunque impone di vivere, pensare e fare teologia in modo nuovo, cioè a partire dalla schiavitù. E' necessario elaborare una "vera teologia della schiavitù", non alternativa alla TL, ma precisamente una sua "fase nuova", che si sviluppa dall'interno dei regimi repressivi e a partire da loro.

Essa si caratterizza per il confronto della Chiesa con lo stato totalitario. I regimi militari si danno una legittimazione, in sede teorica, di difesa contro il comunismo, sulla base della dottrina della sicurezza nazionale (dsn).

E' il tema nuovo che succede alle stagioni passate dello sviluppo e poi della dipendenza: la genesi della dsn è oscura. Si può chiarire in riferimento al testo di Puebla, dove gli accenni alla dsn sono disseminati variamente, fino al giudizio di incompatibilità con la posizione cristiana. Puebla dice che "la dsn, come ideologia assoluta, non si armonizza con una visione cristiana dell'uomo, né con una visione dello stato in quanto amministratore del bene comune".

Bilancio sulla TL

Un bilancio consuntivo della TL dovrebbe consentire di darle una caratterizzazione sintetica, ma in realtà la TL si presenta come vicenda dinamica che ha alle spalle più di un quarto di secolo e quattro generazioni di teologi.

Occorre una *periodizzazione*.

1) fase di preparazione, che termina nel '66, 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 nella notte.

2) la fase di creazione e formazione, termina nel '72: qui c'è accordo perché è pubblicato il testo di Gutierrez, indicherebbe la fine. Secondo altri finisce nel '75.

3) La terza fase, iniziata nel '72 o '75, è quella del ripensamento della TL in "teologia della rivoluzione", che ai cattolici conservatori sembra contenere una pericolosa influenza del marxismo, e quella (teologica) dei teologi della seconda generazione (Sabrino, Boff...), che si aggiungono a quelli della prima.

4) Forse si può aggiungere una quarta fase, in cui è difficile individuare l'inizio, ma la cui fine (!) arriva dalle due istruzioni della Congregazione della dottrina della Fede. L'influsso della TL è in ribasso a partire dal 1985 in poi e soprattutto del '88, poco prima della caduta del muro di Berlino, simbolo della perdita di influsso della dottrina marxista mondo.

Le correnti della TL

Sulla constatazione che la TL nasce dalla situazione dell'AL, interpretata dalle teorie dello sviluppo, della dipendenza e della dsn, si riconosce che la TL non ha un'identità univoca. Strutturalmente è costituita dalle nozioni di "liberazione" e di "prassi": il primo è l'obiettivo, il secondo il metodo.

Si identifica secondo due correnti:

- la teologia, che parte dalla prassi storica,
- e quella che è parte dalla prassi dei gruppi rivoluzionari.

La prima è rappresentata da Gutierrez e L. Boff.

La seconda è quella estremista di U. Assmann, ma si ritrova anche nei "cristiani per il socialismo". Questo movimento è nato in Cile ed è caratterizzato dal rifiuto dell'imperialismo e dal capitalismo (che creano la dipendenza), della via riformista (considerata un camuffamento dell'ideologia della dominazione) e della scelta della "opzione socialista", presentata come unica possibilità e modello per il superamento della società delle classi.

E' evidente l'influsso del Marxismo sui cristiani dell'AL, che Puebla ha cercato di eliminare in ogni modo, presentando il servizio al fratello povero come la misura privilegiata anche se non esclusiva dell'amore di Cristo: "il migliore servizio al fratello infatti è *l'evangelizzazione*, che lo dispone a realizzarsi come figlio di Dio e lo promuove integralmente". E' qui insinuata una via alternativa a quella della TL, o almeno dalla sua corrente estremista. Mentre la TL, che adotta il Marxismo, concepisce la religione come una "sovrastuttura" e quindi non ne può riconoscere una efficacia liberante, Puebla attribuisce all'evangelizzazione un'efficacia di liberazione e promozione integrale.

Attualmente, sembra che si possa dire che la TL sembra meno viva della “filosofia della Liberazione” (FL), che a partire da Medellin si è sviluppata contemporaneamente alla TL.

Si pensa che la FL sia uno dei risultati della TL, desiderosa di purificarsi dalla complicazione teologiche e dal Marxismo. Soprattutto da Marx la TL intende liberarsi, da parte di quanti vogliono affermare l’ortodossia e anche dell’opzione per i poveri.

La Filosofia della Liberazione parte, come la TL, dall’irruzione del povero e dell’oppresso, quindi *dell’altro*, come soggetto storico collettivo, in dipendenza dalla filosofia europea, cioè Levinas. L’influsso *dell’altro* è recepito nella coscienza storica collettiva, che in epoca postilluminista diventa *coscienza dell’universalità*. In antitesi al “cogito” europeo, essa (FL) tende a costruire una visione della realtà che emerge dalla condizione di dipendenza. In quanto visione della realtà, essa (FL) ha la universalità della filosofia e, in quanto parte dalla dipendenza, è aderente all’AL: tutto l’impegno teoretico consiste nel ricavare dalla dipendenza la visione scientifica della realtà. La cosa è possibile, perché la dipendenza culturale, che caratterizza l’AL, non è assoluta ma solo relativa: la coscienza latino-americana infatti, se ha introiettato alcuni elementi della cultura dominante, ha anche mantenuto un potere di opposizione e di resistenza, che ha preservato la sua coscienza nazionale. E’ questo il nucleo e *l’ethos* germinativo della visione della realtà dell’AL. Non si deve pensare che la FL abbia oscurato la TL fino ad oscurarla.

Il bilancio consuntivo della TL, redatto da Gutierrez nel ’96, dice che la TL continua ad esistere, benché Gutierrez dica: “devo confessare che mi stanno più a cuore le sofferenze del mio popolo e la comunicazione del messaggio di Cristo che non la sopravvivenza della TL”.

Gutierrez traccia la linea di sviluppo della TL nel contesto del III millennio. Si trova con altri nel puntualizzarla sui “poveri” (intesi come soggetto della storia); parte dalla teologia, che definisce nella sua trascendentalità, cioè nella sua superiore comprensione, ove si colloca anche la TL, così da garantirsi contro l’accusa di Marxismo; senza disdegnare il sostegno della filosofia europea (Levinas), che afferma la priorità dell’altro in relazione all’io, in particolare del povero.

Egli precisa *la nuova condizione del povero all’affacciarsi del nuovo millennio*, puntualizzando sul crollo del socialismo autoritario (dichiarandolo un regime che si è sempre rifiutato di fare i conti con la complessità dell’uomo e ha sistematicamente violato il diritto alla libertà); il secondo fattore concerne il ruolo acquisito dalla tecnologia e dall’informatica, che hanno consentito di accelerare il processo di “rapina” delle risorse della terra, introducendo il tema di “etica ed economia”, evidenziando le “strutture di peccato”, operanti nel mondo, e ponendo il tema di “povertà e teologia”.

Quindi, anche se meno viva, c’è ancora una TL: la situazione non è più la situazione di 30 anni fa, con l’irruzione dei poveri nella società. Anche se il povero resta sempre in primo piano per la TL, si fa strada anche tra i poveri dell’AL un’ossessione della “vita degna”, postulando su questa istanza l’adeguamento della teologia. E’ necessario elaborare una teologia impostata non più sul “povero”, ma su una “vita degna” per il povero: per queste ragioni, il futuro della TL è associato al nuovo immaginario culturale alternativo e si parla di uno “spostamento di asse” della TL verso le forme sociale e culturale.

Lo spostamento è avvertito anche in Europa. Il centro della TL dell’università di Lovanio nella preparazione del convegno del ’96 si chiedeva con il titolo: *Cambiamento di paradigma nella TL?* alludendo allo spostamento da una prospettiva “socio-economica” ad una “socio-culturale”, assunta dalla TL. Il seminario poté giovare di dichiarazioni dei teologi come L. Boff e F. Betto, che riferendosi alla TL dopo il muro di Berlino, alludono al mutamento di prospettiva. Il risultato è che la TL non è scomparsa ma ha perso il monopolio della teologia in AL e convive con la teologia dell’AL, che attraverso l’opposizione alla TL si è rinnovata.

Santo Domingo

Gutierrez ritiene di dovere mettere in risalto le varie correnti della Chiesa come fattori attivi della lotta di liberazione, ci sembra utile citare la partecipazione dei religiosi nel loro documento di Santo

Domingo. Nella scia di Puebla, è nato questo documento che riguarda i religiosi e celebra i 20 anni della CLAR. La CLAR (unione permanente di diritto pontificio, dipendente dalla sacra congregazione dei religiosi di istituti secolari) è un organismo costituito dai vari rappresentanti delle 25 Conferenze nazionali dei religiosi dell'AL e nel marzo del '79 ha tenuto la sua settima assemblea generale ed ha redatto il suo documento conclusivo per il rinnovamento della vita religiosa in AL.

Si muove su alcune linee di tendenza:

- 1) un'esperienza più radicale di Dio, una preghiera che conduca ad una vita fatta pregando insieme al popolo;
- 2) un più dinamico inserimento dei religiosi nella Chiesa locale;
- 3) la scelta preferenziale per i poveri e gli emarginati;
- 4) una vita comunitaria più aperta, che metta di più l'accento sulle relazioni fraterne e interpersonali;
- 5) una rilettura e riscoprire il carisma originale delle varie congregazioni e attualizzandolo e adattandolo alle necessità del popolo di dio;
- 6) un nuovo stile di vita religiosa che renda più visibile la presenza di Cristo tra gli uomini.

La giunta direttiva della CLAR nell'84 ha ribadito tali scelte.

Una visione sintetica mostra che il rinnovamento della vita religiosa in America Latina ha preceduto la conferenza di Puebla.

Il rinnovamento della vita religiosa in AL ha preceduto le due conferenze, e si può tracciare un percorso dal '60 al '90. In tre tappe:

1. integrazione nella pastorale nella Chiesa locale
2. incontro con il mondo moderno. Sorgere di "piccole comunità".
3. la scoperta del sotto-mondo dei poveri e l'opzione per loro: vita convissuta con loro.

A questi cambiamenti di struttura seguono cambiamenti di spiritualità: sequela di Gesù liberatore e Gesù come "buona notizia". E' la spiritualità del compromesso con i poveri, derivata dalla vicinanza col popolo; della spiritualità della liberazione. E' un nuovo ciclo di vita religiosa.

I documenti sulla TL

I sospetti di Roma sulla TL non tardarono a farsi sentire. La Congregazione per la Dottrina della Fede ha due testi.

1. *Introduzione su alcuni aspetti della TL*, 6 agosto '84.
2. *Libertà cristiana e liberazione*, 22 marzo '86.

Prima non ci fu alcun intervento ufficiale del magistero. Si segnala però il testo della CTI dell'ottobre '76, che però non è magistero, *Dichiarazione sulla promozione umana e sulla salvezza cristiana*. E' stato redatto in prospettiva eurocentrica, ed è stato usato per le due dichiarazioni. Ha quattro capp. e una conclusione:

1. la situazione di povertà e ingiustizia come punto di partenza per un movimento teologico
2. un nuovo tipo di teologia: le sue difficoltà
3. aspetti di teologia biblica: AT e NT.
4. considerazioni sistematiche e teologiche: Dio come liberatore e l'azione liberatrice dell'uomo; come definire il rapporto tra promozione umana e salvezza realizzata da Dio; rapporto tra promozione umana e salvezza nella missione della Chiesa.

Va apprezzato il rigore critico dello schema, che focalizza il problema della Teologia della seconda metà del secolo XX, riconducendolo nella prospettiva teologica. Il testo della CTI non s'è accorto (?) che questo era il problema del tempo, in ogni caso la critica non ha colto il valore del documento.

I due testi del magistero sono complementari: essa complementarietà è dichiarata.

Il primo è inteso come intervento di condanna su alcuni aspetti della TL, visti come incompatibili con la fede cristiana. Il secondo è in funzione positiva, per dire l'alternativa alla posizione condannata.

La condanna non colpisce la TL indiscriminatamente, poiché essa ha sfumature diverse: ma solo una corrente particolare, *quella che assume la visione marxista*.

I documenti sono scritti in un tempo in cui la TL entra in atteggiamento di critica rispetto a se stessa. Il clima è quello del "riflusso postconciliare": il tempo della caduta della egemonia comunista, che nel '60 era egemone, e ora cede il posto alla cultura "tecnocratica".

La seconda istruzione ha ridimensionato la polemica e la critica contro la prima istruzione.

La prima istruzione. Introduzione su alcuni aspetti della TL, 6 agosto '84.

Essa nella sua struttura ha 11 paragrafi, sotto il profilo logico ha tre parti. Le prime due sono rispettivamente la *pars edificans*, nel riferimento alla concezione cristiana della liberazione (pp. 1-5), e la *pars destruens*, le libertà fuorvianti (pp. 6-10), quindi gli atteggiamenti da tenere (p. 11).

Introduzione: essa mette in evidenza la contrapposizione tra concezione cristiana di libertà e quelle che non sono cristiane e mettono in dubbio la concezione cristiana. Quella cristiana è "liberazione dal peccato", dalle molteplici schiavitù, politica, sociale... In contrapposizione a quella cristiana, ce ne sono due: "alcuni" mettono in secondo piano la liberazione dal peccato, *mettendo l'accento in modo esclusivo sulle liberazioni materiali*. "Altri" nell'intenzione di avere una coscienza più esatta della situazione fanno *uso di strumenti di pensiero che è difficile se non impossibile purificare da una concezione cristiana (marxismo)*. I primi sono estremisti, i secondi un po' meno: ma entrambi sbagliano. La dichiarazione si chiude con una diffida contro chi usa il testo dell'istruzione in modo malevolo.

Pars aedificans: vi si dice *l'esigenza di scrutare i "segni dei tempi" ed uno di questi è l'anelito dei popoli alla liberazione*: esso va scrutato alla luce del vangelo. Tuttavia non mancano i rischi di inquinamento e di manipolazione della rivelazione cristiana e di una sotto determinazione della liberazione cristiana.

In questo senso si accoglie la "legittimità di principio" del movimento teologico della TL, che il testo sente di dover definire: essa designa una preoccupazione privilegiata generatrice di impegno per la giustizia, in favore dei poveri e delle vittime dell'ingiustizia.

Si *ricosce* in ogni caso la espressione "Teologia della Liberazione", che il testo precisa rifacendosi al magistero e alla Bibbia. E' sintomatica l'inversione nel documento tra magistero e Bibbia: si suggerisce la priorità del testo magisteriale.

Esso pone due gruppi di testi del magistero: Mater et Magistra, Pacem in Terris, Populorum Progressio, Octuagesima Adveniens (sono i testi chiave della Dottrina Sociale della Chiesa: contro di essa la TL ha una pregiudiziale negativa); il Vaticano II (GS), le encicliche di GP II (Redemptor Hominis, Dives in Misericordia, Laborem Exercens) e i due sinodi dei vescovi ('71 e '74) e la commissione *Iustitia et pax* e gli interventi dei vari episcopati (Medellin e Puebla, in particolare).

Per la Bibbia, premette Gal 5, 1: "Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi..."; il libro dell'Esodo e poi esempi e temi pertinenti, fino al comandamento dell'amore fraterno, ricavando due conseguenze:

a) non si può restringere il peccato al "peccato sociale", perché solo una corretta dottrina del peccato permette di individuare i suoi effetti sociale;

b) non è possibile identificare il male con le cattive "strutture sociale", quasi che tutti gli altri mali trovassero in essi le loro causa, infatti le strutture sono conseguenze, prima che cause.

Conclusione: in questo modo (attribuendo alle strutture sociali il male ed il peccato e proponendo come primo imperativo quello della rivoluzione radicale) ci si mette sulla via della negazione della persona e della trascendenza e della etica cristiana.

Pars destruens (pp. 6-10): in questo ambito le TL si diversificano.

A proposito dell'opzione dei poveri: il testo reintroduce Puebla, affermando che si deve precisare il concetto di liberazione, liberandosi dall'assunzione "non critica" del marxismo e di una ermeneutica biblica di origine bultmanniana. Gli esiti sono una lettura marxista della Bibbia (cfr. Bloch e f. Belo, autore di una lettura materialista del vangelo di Mc, in Francia, suscitante un dibattito sulla lettura materialistica, soprattutto in ambito protestante) e della realtà. Si comprende allora la pluralità delle impostazioni marxiste.

Poiché gli elementi di questa lettura (gli elementi marxisti e la esegesi bultmanniana) sono suscettibili di differenti accentuazioni, si comprende la pluralità delle teologie della liberazione, più o meno radicali.

In realtà la chiarezza dell'enunciato dell'istruzione, che prevede una nuova...(?), è solo formale. Nella proposizione dei contenuti il testo mostra una linea diversa:

p. 7°: l'analisi marxista

p. 8°: sovvertimento della verità e violenza

p. 9°: interpretazione teologica di questo nucleo, che fornisce la nuova interpretazione della fede cristiana

p. 10° una nuova ermeneutica.

Balza agli occhi che lo schema enunciato non è rispettato. Poteva partire dalle due radici e arrivare alla nuova interpretazione della fede oppure viceversa. In realtà si parte dalla prima radice, si propone la nuova interpretazione, e si conclude con l'altra radice (che così però difficilmente si può considerare radice). Perciò di fatto l'analisi marxista predetermina l'illustrazione, e la seconda radice è solo una conferma.

La reazione al primo testo romano fu assai vivace, soprattutto per l'accusa di marxismo, soprattutto del cardinale Schreider: l'istruzione omette una questione fondamentale che sta alla base della TL, e cioè che essa nasce da un'esperienza spirituale che la rende ecclesiale, mentre l'istruzione parte da un tema teorico, quindi è astratta, e nella istruzione manca un equilibrio tra i due antagonismi (marxismo e capitalismo): essa non bolla con la stessa forza il capitalismo.

Segundo vede nell'istruzione un passo indietro rispetto al Vaticano II e la vede come una squalifica del Concilio.

La seconda istruzione Libertà cristiana e liberazione, 22 marzo '86.

E' difficile pensare che sia solo una risposta alle reazioni della prima. In ogni caso c'è anche questo. Essa è fatta di 5 capp.

Introduzione dice *l'intenzione del discernimento*, rimandando all'istruzione precedente, della quale conferma la validità. Riconosce l'aspirazione alla liberazione come caratteristica del nostro tempo e la sua duplice conformità alla visione teologica e filosofica dell'uomo, in base alla parola di Gesù (la verità vi farà liberi) e alla pienezza di verità che si impone alla coscienza morale. In Maria mostra l'icona più perfetta della libertà e della liberazione dell'umanità e del cosmo.

I capitoli:

1. le condizioni della libertà nel mondo contemporaneo.
2. vocazione dell'uomo alla libertà e dramma del peccato.
3. liberazione e libertà cristiana
4. missione liberatrice della Chiesa.
5. La Dottrina Sociale della Chiesa è presentata come l'alternativa della TL.

I primi quattro capitoli sono raccogliabili in due coppie, e l'ultimo dà senso al tutto. La dottrina sociale della chiesa è perciò presentata come alternativa all teologia della liberazione.

Accoppiare i diversi capp. nelle due coppie è possibile per la diversa natura dei capitoli: la prima coppia è riflessione di natura antropologica, la seconda è riflessione di filosofia cristiana.

Il cap. primo è in due parti.

La prima per richiamare la vicenda dell'uomo; la seconda per richiamare la chiesa al processo storico. All'origine del processo storico il testo pone come prima affermazione l'eredità cristiana. Questo si inquadra bene nella tesi della secolarizzazione come frutto del cristianesimo. Questo sviluppo è fatto coincidere sostanzialmente col processo seguito all'illuminismo e alla rivoluzione francese che hanno prodotto l'ideologia del progresso (successi parziali, ma fallimento globale).

Per la seconda parte, richiamando che la chiesa è sempre intervenuta a difendere la dimensione profonda della libertà, oggi essa è chiamata a difenderla in una nuova fase, per le capacità nuove della tecnica del lavoro dell'economia, che daranno frutti, solo se però sostenute dalla verità e dall'amore, così come professa la chiesa.

Il cap. secondo mostra che nell'uomo la libertà è più una conquista che un già dato, perché esposta al rischio del già dato.

Il terzo e quarto cap. sviluppano la parte teologica.

Il terzo cap. propone una teologia biblica ricavata dall'alleanza, dalla legge, dai profeti, dai poveri di Iahvè, confluite in Cristo. Correlativamente, da Cristo e da S. Paolo il testo ricava il comandamento nuovo dell'amore del prossimo, in cui è iscritto l'impegno della chiesa, chiamata città della libertà (dall'Apocalisse), e la sua missione per il progresso della città terrena (cfr. GS e Evangelii Nuntiandi, a cui l'istruzione rimanda affermando che tra progresso terreno e regno di Dio è da affermare la distinzione, ma non la separazione).

L'istruzione mette in risalto anche l'aspetto generale della missione della chiesa, in quanto missione per la salvezza del mondo, e poi anche nel suo aspetto particolare di amore per i poveri.

In premessa dichiara però che la gestione politica ed economica della società non rientra nell'azione diretta della chiesa che è evangelizzatrice e salvifica. Proprio per questo l'azione della chiesa si estende a tutto l'ordine morale, e alla giustizia in particolare, che deve regolare le relazioni umane. Inoltre la chiesa persegue il bene di tutto l'uomo, come membro della città di Dio e come membro della città terrestre. Precisando la competenza della chiesa sui due ambiti (primo); (secondo) la preoccupazione della chiesa per affermare e mantenere la distinzione tra evangelizzazione promozione umana; (terzo)... (?).

Quanto all'aspetto particolare (l'amore preferenziale per i poveri) che era già stato accolto nel sinodo generale dei vescovi nell'85, il testo dice che lungi dall'essere segno di particolarismo o settarismo manifesta l'universalità della natura e della missione della chiesa.

Due precisazioni:

- la prima circa le comunità di base, per precisare le condizioni in cui possono mantenersi come vera ricchezza per la chiesa;

- la seconda, concernete la riflessione teologica sviluppata a partire dalla prassi, come vuole la teologia della liberazione, precisando che è utile, per mettere in evidenza aspetti non ancora percepiti della PDD, ma occorre guardarsi che non sia un proiezione sulla parola di Dio: il teologo dovrà interpretare tale esperienza alla luce dell'esperienza della chiesa. Spetta ai pastori della chiesa in comunione col papa, discernere l'autenticità.

Il 5° cap presenta la dottrina sociale della chiesa come proposta per una prassi sociale di liberazione. Anche qui due parti.

E' difficile sostenere (come hanno fatto i teologi della liberazione) che la dottrina sociale della chiesa sia compatibile con la teologia della liberazione: l'intenzione del documento è presentare la

dottrina sociale come alternativa alla dottrina della liberazione. Non si può leggere il documento come favorevole alla TL, anche se meno duro della prima istruzione.

Terza parte: Le Teologie post-eurocentriche

Cfr. ultimo numero di *Teologia*, articolo di G. Colombo.

L'esigenza della liberazione non poteva concludersi nell'America Latina. La TL funzionò da elemento catalizzatore per altre realtà nel mondo: essa suscitò la teologia nera e la teologia del terzo mondo.

Sintomatica è l'opera di Barth, che è l'opera teologica più significativa del XX secolo e include tutte le teologie del tempo. Il suo interesse è limitato al mondo europeo e nordatlantico. Solo nelle opere posteriori al '70, entrerà l'interesse per la teologia africana e asiatica. Quindi è da distinguere in due periodi: la teologia della seconda metà del XX secolo (prima e dopo il '70). Solo dopo il '70 la teologia nera e del III mondo entrano nell'interesse dell'Occidente.

Solo dopo il '70 le teologia nera e del terzo mondo entrano nell'interesse del continente. Prima possono essere considerate solo come teologie locali, nel senso che non interessano l'Occidente e non sono universali, anche se fuori dell'occidente suscitavano interesse. Sono anche teologie *sui generis*, perché elaborate senza differenze confessionali, ma sostenute da interessi trasversali, determinati dai valori culturali presenti nelle varie religioni.

1. la Teologia Nera

Le storiografie distinguono la teologia nera dalla teologia del terzo mondo. La teologia nera del Nord America è nata prima delle teologie del III Mondo. Ma sotto il profilo logico, le teologie del terzo mondo hanno assorbito la teologia nera. La teologia nera è nata in America del nord, come critica al razzismo, elaborando un progetto teologico nei termini di liberazione (Cohen), speranza (Jones) e politica (Roberts).

La periodizzazione conosce tre fasi:

1. Dal '66 al '69: nascita della teologia nera
2. Dal '69 al '76-'77: è la fase più feconda sotto il profilo accademico, e vedono la luce le opere più significative.
3. Dal '77 con la conferenza di Atlanta.

Atlanta

La dichiarazione di Atlanta sviluppa 4 affermazioni:

1. la teologia nera afferma la "spiritualità nera", nel senso che intende radicarsi nell'esperienza religiosa della comunità nera e nelle lotte che essa (spiritualità nera) deve affrontare contro il razzismo e l'oppressione;

2. la teologia nera afferma *l'ecumenismo nero*: viene data priorità all'unità operativa di tutti i cristiani neri, in vista di una unità più ampia, dove siano tolti i rapporti di dominio della società e della Chiesa;

3. la teologia nera afferma il "messia nero", nel senso che la nerezza viene affermata come simbolo teologico del Cristo, in quanto "uomo oppresso" da Dio, che ha assunto su di sé l'oppressione dell'uomo, facendosi solidale con la lotta di liberazione di tutti gli oppressi;

4. la teologia nera afferma un programma politico, cioè una teologia politica capace di criticare lo *status quo* americano, e di optare per il cambiamento verso il socialismo. Il cambiamento è una alternativa obbligata e dice Atlanta: "Siccome alcune forme di socialismo in termini di umanesimo e di cooperazione sono più cristiane e più promozionali della giustizia e della moralità che non il capitalismo americano, la teologia nera non rifugge dall'esplorare le alternative all'economia e al sistema politico americano".

Il manifesto di Atlanta del '77 è un punto di arrivo nella storia della teologia nera. E' stato assorbito dalla teologia del terzo mondo, anche se la teologia nera ha continuato a distinguersi.

Anche la teologia del III mondo può considerarsi un effetto delle teologie liberazioniste dell'America latina, e dunque delle teologie politiche europee.

L'espressione "terzo mondo" è nata in concomitanza con l'avvio del processo di decolonizzazione, che dopo la II Guerra Mondiale ha portato molti paesi dell'Africa e dell'Asia alla indipendenza politica. La terminologia "teologia del terzo mondo" ha finito per imporsi, anche se vaga. Si riferisce ai paesi sottosviluppati.

La dichiarazione dell'ONU (1 maggio del '74, sottoscritta dai paesi del III mondo) presenta alla comunità mondiale la proposta di un "progetto collettivo", per un nuovo ordine economico internazionale, grazie al quale il processo di decolonizzazione si incrementa in un processo di liberazione verso la ricerca della propria identità culturale. La nuova prospettiva ha trovato unità nella riflessione teologica sviluppatasi in Africa, Asia e America latina. E' un teologia ben consapevole dell'impatto delle condizioni economiche politiche, razziali, culturali, religiose, sulla teologia. Essa è cosciente dunque della necessità di un nuovo approccio teologico ai problemi, che si esprime in una rottura epistemologica, consistente in un impegno di liberazione dalla oppressione della teologia bianca.

Nel congresso dell'associazione (quale?) tenuto a *Nuova Delhi* nell'81 fu posto il tema: *l'irruzione del terzo mondo: sfida alla teologia*. Nella dichiarazione finale l'irruzione del terzo mondo è descritta come "irruzione delle classi sfruttate, delle culture emarginate, delle razze disprezzate, espressa in lotte rivoluzionarie, insurrezioni politiche e movimenti di liberazione: è un evento storico che sfida la teologia".

Ciò che dà unità alla teologia del 3° mondo è la struttura che è costituita dal duplice impegno:

- a) l'impegno primario di carattere politico della solidarietà con i poveri e gli oppressi;
- b) l'impegno secondo di carattere culturale di costruire su questa base (solidarietà coi poveri) una teologia coerente.

Per la caratterizzazione è da chiedersi quale dei due impegni è quello prevalente, ma senza poter arrivare ad una risposta, perché il confronto delle varie sensibilità, espresse dall'Africa, dall'Asia e dall'America latina, mostra che anche tra i diversi autori prevale ora l'uno ora l'altro, senza consentire una predominanza generalizzata.

In conclusione, la teologia del 3° mondo si può considerare in due prospettive:

- A) nella prospettiva della teologia occidentale,
- B) oppure nella prospettiva del terzo mondo.

La prima è quella adottata dalla storiografia corrente fino ad oggi, che mantiene la continuità di derivazione delle teologia del terzo mondo dalla teologia politica e dalla TL, entrambe europee. E' da rilevare che questa è la prospettiva assunta non solo dalle storiografie occidentali, ma anche da quelle terzo-mondiste. Agganciata alla teologia occidentale in questo punto di vista, la teologia del 3° mondo fatica ad esprimere la propria specificità, piuttosto esprime la sua reattività, contro la teologia occidentale, contro la cui oppressione intende liberarsi. La sua specificità (asiatica, africana, America latina) resta mortificata, sotto l'impegno di illustrare la sua reazione alla teologia occidentale. E' questa una delle cause, non la minore, del ritardo delle teologie del terzo mondo, che impegnate nella critica alla teologia eurocentrica ritardano l'impegno della costruzione della teologia loro propria. La prospettiva propria per la costruzione delle teologia del 3° mondo può essere solo quella del 3° mondo. Acquisito, infatti, che la realtà non è solo quella del mondo occidentale, ma il mondo nella sua interezza, viene meno ogni legittimazione per una teologia eurocentrica.

Effettivamente le teologie del 3° mondo si occupano della teologia eurocentrica solo in un prima fase, *destruens* e polemica, ma nell'attesa di svolgere la parte seconda, *edificans*, della loro teologia, cioè la teologia africana, asiatica o latino-americana.

E' pacifico che sotto la critica delle teologie del 3° mondo la teologia eurocentrica deve ripensarsi per espungere quanto di oppressivo degli altri mondi ha in sé stessa, che oltre ad opprimere quanto ha di vero la teologia degli altri mondi, mortifica la stessa teologia eurocentrica.

Tuttavia la prospettiva del processo di autocritica della teologia eurocentrica non esclude il processo della nascita della propria teologia, così come non lo conclude il processo di liberazione delle teologie dei vari mondi.

Nella misura in cui restano queste teologie prigioniere dei condizionamenti locali, sono semplicemente “teologie locali”, da compilare nella mappa di tutte le teologie locali, dove costituiscono l’attuale pluralismo teologico, oppure in attesa delle decantazioni necessarie, in attesa che l’unica teologia universale possa nascere.

2. Teologia FEMMINISTA

La teologia femminista si è caratterizzata come “teologia della liberazione della donna”. Ovviamente essa ha usufruito del movimento di liberazione delle donne nel mondo attuale e delle riflessioni di carattere filosofico, teologico, psicologico-sociologico, psicanalitico. Però l’oppressione della donna è sperimentata in modo diverso nelle varie parti del mondo, in Asia e Africa e America Latina, e in Nord Europa e in America del Nord.

Nei primi la TF si è variamente identificata con la teologia della liberazione, mentre la teologia “propriamente” femminista si è distinta e sviluppata in Nord Europa e Nord America, dove ha usufruito dell’accesso nella teologia accademica, con l’accesso delle donne alle facoltà teologiche. La ricerca nella teologia femminista impegna, infatti, ugualmente gli uomini e le donne (anche se le donne sono prevalenti). Superfluo rilevare inoltre che la teologia femminista interessa ugualmente l’ambito cattolico e l’ambito protestante, superando le differenze dottrinali.

E’, infine, immediatamente comprensibile che la teologia femminista metta a tema soprattutto la questione metodologica della teologia, sulla quale riscrive anche la teologia sistematica.

La TF non si presenta storicamente come un “blocco compatto”, ma come un magma sollecitato da varie prospettive, in cui si possono tipizzare tre correnti, che secondo, un inevitabile movimento di radicalizzazione, ha trasformato la teologia femminista fino a farla coincidere con il movimento femminista.

a) Una prima corrente, l’unica che ha mantenuto l’ambizione teologica, si situa esplicitamente all’interno della tradizione biblico-cristiana e delle sue istituzioni, e intende esercitare una funzione profetica nella società e nella chiesa.

b) Una seconda corrente si colloca nello spazio post-cristiano aperto dall’esperienza della trascendenza, e non più nell’ambito biblico-cristiano.

c) Una terza corrente professa il primato del “matriarcato”.

Scontando il degrado sociologico che porta all’ultimo, noi ci occupiamo solo della prima.

In premessa è da richiamare che la teologia femminista, affondando le sue radici fin nel subconscio dell’essere umano, investe tutti i rami della teologia: dogmatica, morale, spirituale, pastorale, il diritto ecclesiastico e tutte le discipline derivate. Occorre darle tempo per tutti gli sviluppi adeguati. Attualmente la teologia femminista è solo “in stato di ricerca” e per alcune discipline teologiche è solo in stato di ricerca iniziale. Per questo ci limitiamo a fissarne le acquisizioni più probabili, che concernono la teologia dogmatica.

E’ da premettere che la teologia femminista, benché sia approdata alla ricerca accademica, non è pura ricerca accademica ma, come in generale tutte le teologie liberazioniste, presuppone l’impegno, condotto in vario modo, di far valere una antropologia cristiana di liberazione, pilotata dal principio di “liberazione della donna”.

Nella coerenza con questo impegno si determina la teologia femminista.

Una teologia deve partire dalla tradizione biblico-cristiana, per conseguenza la teologia femminista deve risolversi in ultima analisi nella lettura “femminista” della bibbia e nell’approfondimento teologico, diretti a scalzare il subordinazionismo della donna all’uomo. Di qui l’interesse metodologico della teologia femminista. La lettura femminista della bibbia mostra che la bibbia non insegna la “subordinazione” della donna all’uomo, consolidatasi lungo i secoli per la teologia cristiana. La lettura femminista della Bibbia è volta a dimostrare che essa non insegna la

subordinazione. Si impone la rilettura del dossier che raccoglie i passi in questione. Luogo classico è il racconto di Gen 2-3: la creazione della donna, creata per seconda, da una costola dell'uomo, la quale pecca per prima; da cui l'epistolario paolino ricava (vedi 1 Cor 11,1-16; 14,34-35; Ef 5,21-33; 1 Tm 2,9-15) la sottomissione della donna all'uomo.

La teologia femminista deve trovare il principio ermeneutico per una lettura "non subordinazionista" della donna. Due sono in genere i modi di questo procedere: uno distingue nel testo biblico l'enunciato dal valore teologico, mettendo in risalto che solo l'enunciato è subordinazionista, non il valore teologico, che propriamente è l'annuncio dell'azione liberatrice di Dio e liberazionista. E (secondo punto) quello di assumere il metodo storico-critico, coniugato con le istanze liberazioniste della donna, al fine di rilevare il processo di patriarcalizzazione delle strutture della comunità, che ha determinato la lettura subordinazionista.

L'obiettivo è dunque duplice: di critica delle tradizioni androcentriche e patriarcali e il recupero delle storie sommerse o cancellate che affermano l'uguaglianza della donna all'uomo, in vista di una teologia inclusiva della totalità dell'esperienza umana, comprensiva dell'uomo e della donna. Il lavoro consiste essenzialmente nel distinguere la tradizione androcentrica dalla tradizione antropologica, comprensiva della tradizione uomo-donna. Questo lavoro si fa richiamando la struttura della società antica e medievale, richiamando gli schemi culturali di pensiero neoplatonico-aristotelici, imperanti nella cultura antico e medioevale, richiamando la lettura della tradizione patriarcale di Gen 2-3.

L'utilizzazione di questi principi metodologici deve consentire di rinnovare la teologia sistematica *recepta* nelle sue varie parti.

Esse sono: *la questione di Dio* (si tende a liberare Dio dalla connotazione di Padre).

Sul presupposto pacifico che Dio trascende ogni differenza sessuale, il senso della ricerca delle immagini femminili di Dio nella Bibbia non è quello di sostituire una connotazione femminile a quella maschile, ma è quella di ridimensionare e correggere la connotazione maschile. Così, se entrano in gioco le connotazioni di *sofia* e di *ruah* per Dio – che sono femminile e neutro –, la teologia femminista più avveduta pratica la "depatriarcalizzazione" dell'espressione di Dio Padre.

Si possono addurre citazioni pertinenti di Rahner e di Moltmann.

Rahner dice: "Se noi diciamo che Dio è Padre, in quanto veniamo da Lui come un bimbo proviene da suo padre e da sua madre e in quanto la nostra vita trova riparo e protezione nel padre e nella madre, allora il concetto di paternità equivale al concetto di "genitorialità", che include padre e madre. Pertanto con lo stesso rigore con cui diciamo Dio è padre, potremmo dire Dio è madre".

Così anche Moltmann: " Il padre di Gesù Cristo è un Dio che guida donne e uomini alla comune libertà di un tempo messianico, in cui non ci sarà più né patriarcato né matriarcato, poiché cesserà ogni dominio dell'uomo sull'uomo... La vicinanza in Dio espressa dall'Abbà riempie e compenetra la nuova comunità messianica, la Chiesa. Per questo il dominio patriarcale nella Chiesa di Cristo contraddice espressamente alla fede nella vicinanza paterna di Dio".

Soelle, dal canto suo, distinguendo tra "forme di religione di autorità" e "forme di religione umanitarie", dice che il simbolo di Dio Padre può essere espressione di entrambe: della religione autoritaria, che genera la cultura dell'ubbidienza (e ciò è da rifiutare), ma anche della religione umanitaria che genera una cultura dell'unione con Dio e con il prossimo (da ritenere).

La questione della cristologia:

- La cristologia: che Cristo sia stato un maschio è pacifico, ma questo non ha valore salvifico: Gesù ha valore salvifico non come "maschio" ma come "uomo".

La mariologia

Essa, in contrapposizione alla cristologia, ha in ambito cattolico una sua ambiguità perché mentre custodisce il valore della femminilità, ma dall'altro, proprio in relazione alla cristologia, è palese nella chiesa cattolica la subordinazione della mariologia alla cristologia.

Per la TF, la rilettura della mariologia, e quindi del valore della donna, non sta nella tendenziale “divinizzazione” di Maria, ma nel recupero del suo significato autentico, cioè della figura profetica nel canto del *Magnificat*, il canto della liberazione per tutti, uomini e donne.

L'ecclesiologia:

Essa costituisce il punto più problematico della teologia cattolica, per l'esclusione delle donne dall'ordinazione sacerdotale. Per la teologia femminista, la vocazione battesimale chiama a un “discepolato di uguali”, che non si realizza fino a che alle donne sono conferiti solo 6 invece di 7 sacramenti. Così si comprende che alcune teologhe femministe siano passate dalla fede cattolica alla fede protestante (Mary Delhi). Naturalmente è in gioco non solo il sacramento dell'ordine, ma anche la chiesa che ne è la distributrice.

Propriamente la nozione della chiesa ha da essere “depatriarcalizzata” e ripensata nella prospettiva della missione e precisamente come partecipazione alla missione di Dio per la salvezza del mondo.

Il consiglio mondiale delle chiese (CMC) ha messo a punto lo schema: *Dio-mondo-Chiesa*, invece di Dio-Chiesa-mondo: per questo è facilitato a risolvere il problema delle ordinazioni delle donne nella chiesa protestante.

Da parte cattolica si può ritenere la prospettiva della missione, ma non la questione dell'ordine alle donne, infatti c'è il decreto *Mulieris Dignitatem*, del '88, che interdice l'ordinazione alle donne.

In conclusione, affrontare i problemi che il movimento di liberazione della donna pone alla teologia femminista scopre un evidente lacuna nella teologia *recepta*, e insieme però consente di coprirla, a condizione che la teologia femminista non si esaurisca nella polemica, né assuma una prospettiva unilaterale contro la teologia tradizionale, ma cerchi di aprire il suo discorso, oltre che nella protesta, anche nella ricerca e nella positiva ricerca teologica. Allora la teologia femminista cessa di essere “femminista”, per assumere la dimensione della teologia *tout court*. Ma evidentemente questo potrà essere solo la teologia del futuro.

Per ora si è poco più che ai principi metodologici.

3. La Teologia ECUMENICA

La storiografia della teologia del secolo 20° mostra la tendenza a concludersi con il capitolo dell'escatologia, cui annette la trattazione della teologia ecumenica. E' una sopravvivenza del passato, quando la teologia tradizionale trattava la escatologia come il *de novissimis* (le ultime vicende dell'esistenza umana). La concezione dei *novissimi* divenne oggetto di varie critiche da parte delle correnti razionaliste e marxiste, che l'hanno rimproverato di voler trovare un alibi alla giustizia nel mondo. La teologia protestante, e poi anche cattolica, reagì all'accusa, rivedendo l'escatologia. Da Barth a Bultmann, a Cullmann, a Moltmann, a Pannenberg... l'escatologia divenne il messaggio cristiano, in grado di sostenere tutta l'esistenza umana, non solo l'al di là.

Con questo la teologia cattolica poté staccarsi dal *de novissimis*, ma si trovò davanti la teologia protestante ed avviò così anche la teologia ecumenica, che si trovò a concludere anche la seconda metà del secolo XX.

D'altra parte, questa parte di secolo conosce una feconda attività ad opera del “movimento ecumenico”, iniziato nel 1905-10 ad Edimburgh.

Nella seconda metà del secoloXX i viaggi di Paolo VI e di Giovanni Paolo II hanno instaurato un nuovo clima tra le chiese, modificando il clima di separazione che dominava in passato. Contemporaneamente si sono sviluppati i rapporti dottrinali sfociati in accordi bilaterali o trilaterali in materia teologica.

L'indubbio avvicinamento dottrinale, che questi accordi realizzano, viene detto “teologia ecumenica”.

La dizione sembra a noi “impropria”: è da presumere che tutta la teologia deve essere ecumenica, conforme alle fonti evangeliche. Conseguentemente tutto il lavoro di ripulitura delle punte polemiche “non ecumeniche”, reso necessario per la teologia storica che si è costruita da secoli di separazione, è di fatto un “accidente storico”, che non ha ragion d'essere per la teologia di

qualunque confessione religiosa, che ha da farsi a partire dalle fonti evangeliche. Una teologia ha da essere ecumenica “obiettivamente”, senza sovraderminazioni di nessun tipo. In materia di teologia ha da prevalere “la teologia”, incondizionatamente.

La dizione di “Teologia ecumenica”, da scartare per la sua improprietà, si mantiene tuttavia provvisoriamente per indicare i vari progressi nell’avvicinamento ottenuto tra le varie chiese, su qualche questione particolare.

Due questioni più sintomatiche ci sembra di dover segnalare: il riconoscimento reciproco dei “ministeri”, e quella del “ministero dell’unità”.

a) Per la prima, tutte le chiese hanno il “problema dei ministeri”. Esiste un consenso comune sulla necessità di escludere le due soluzioni estreme: quella di domandare alle altre chiese l’abiura della posizione antica; quella che consiste nell’ignorare le differenze. Si ammette che ogni chiesa cristiana ha conservato in gradi diversi “forme ecclesiali di ministero” e che lo Spirito agisce attraverso esse. Il riconoscimento non può esercitarsi in funzione solo di elementi giuridici, ma occorre tener conto di tre cose:

1. ogni chiesa è attuazione locale di tutta la chiesa, ma, se ogni chiesa contiene il tutto, essa non è però il tutto;
2. l’eucaristia rappresenta l’attuazione più alta della chiesa, ma la celebrazione dell’eucaristia suppone un ministero ecclesiale;
3. la chiesa è immersa nella contingenza della storia e deve compiere la sua missione a dispetto di strutture storiche più o meno inadeguate.

b) Per la seconda questione (l’unità), cioè il ministero dell’unità, che mette in gioco il ministero del papa, è da dire che la chiesa cattolica ha sempre compreso la cattolicità, la successione apostolica e l’apostolicità nel senso di una catena ininterrotta grazie alla consecrazione dei vescovi, per imposizione delle mani. Ma Congar ha mostrato che durante tutto un millennio la “successione apostolica” ha significato successione nella fede e nella carità apostolica, mentre la catena dell’imposizione delle mani non è che un segno della fedeltà alla fede apostolica, e una garanzia di comunione con la Chiesa apostolica. Solo in epoca scolastica avviene una riduzione della teologia sacramentaria conduce a porre l’accento sull’aspetto giuridico dell’imposizione delle mani.

L’espressione “teologia ecumenica” dovrebbe correggersi in quella di “movimento ecumenico”, che anche nella sua dizione, facendo riferimento alla carica imprevedibile del “movimento”, invece che alla staticità della “teologia”, introduce più efficacemente nel tempo teologico della seconda metà del secolo XX.

Partito ufficialmente all’inizio del nostro secolo, il “movimento ecumenico” è cresciuto progressivamente, allargando il suo orizzonte, ponendo nuovi obiettivi alla teologia. All’inizio si è proposto “l’unità delle chiese cristiane”, con le teorie della salvezza delle anime, della *plantatio Ecclesiae* e anche della inculturazione (teorie affermate da parte cattolica).

Ma successivamente, sotto la pressione del mondo inter-religioso, esso si è aperto ad una “teologia delle religioni non cristiane”. Poiché, d’altra parte, la religione non è fine a sé stessa, ma è finalizzata intrinsecamente all’umano, fatalmente la teologia si sposta sull’umano e sull’uomo, sul quale appare polarizzata la religione.

La distanza tra il punto di partenza e il punto di arrivo è ragguardevole. Con le categorie storiche potrebbe dirsi come la distanza tra la “teologia dialettica”, che afferma violentemente la trascendenza della religione rivelata, dalla “teologia liberale”, che l’afferma in modo dubbioso, con la tendenza a liquidarla nella cultura.

E’ un risultato sorprendente che modifica l’interesse della teologia, spostandolo da quello sistematico (della contrapposizione delle tesi tra le varie chiese) a quello fondamentale del principio teologico, che rende problematica in radice la sistemazione teologia. Le due finalità (teologia delle

chiese non cattoliche e teologia delle religioni non cristiane) sussistono anche distinte, alimentate da iniziative distinte.

Tuttavia è quasi inarrestabile il trascorrere della carica ecumenica in quella “religionista”, con la conseguente modifica dell’interesse teologico.

Si è così riportati al centro focale del cristianesimo. Propriamente alla “questione cristologica”: Gesù Cristo, salvatore di tutti gli uomini: se è da intendere, di fronte alla pluralità delle religioni, in modo inclusivo o anche esclusivo, con la ricaduta diretta sul Padre, a scapito della mediazione di Cristo, che rischia di essere cancellato dalla storia religiosa dell’umanità, non esattamente come nel Cristianesimo liberale, che ha conservato l’umanità del Cristo, verso una qualche forma di teismo.

mercoledì 24 maggio 2000

La teologia ecumenica vive ora una fase di transizione che non le consente di fissare la sua posizione in modo univoco, ma in via del tutto provvisoria, e quindi in modo del tutto ininfluenza per la teologia contemporanea.

Emblematico è il caso di Kung.

La sua prima opera è in dialogo con Barth.

1979, fino ad allora egli si è contenuto nella “teologia ecumenica”, che tuttavia ha fatto scalpore nell’ambito cattolico (soprattutto per la questione circa l’infallibilità del papa).

Ricostruiamo il pensiero alla seconda fase, il passaggio al pensiero “interreligioso”. Per K, le differenze confessionali non legittimano più le differenze tra le chiese, ma sono destinate a trovare espressione in diversi atteggiamenti di fondo, che mettono insieme cattolicità ed evangelicità, ritrovabili in una vera ecumenicità. La vera ecumenicità è fatta da *cattolicità* (che dice continuità nella tradizione di fede) ed *evangelicità* (che dice richiamo alla norma del vangelo ed esigenza di riforma). Così cattolico ed evangelico non si escludono affatto.

Con *Cristianesimo e religioni universali*, dell’84, *Introduzione alla cattolicità e alla grandi religiosità*; *Cristianesimo e religiosità cinese*, dell’88, egli passa dal dialogo inter-confessionale a quello inter-religioso, avvertendo che è la prima volta che il termine “ecumene” non può più estendersi solo alle confessioni cristiane ma deve estendersi a tutte le religioni del mondo.

Egli si sforza di dire che cosa sia una “teologia ecumenica”. In questa direzione, cercando una epistemologia moderna della scienza, egli si riferisce al paradigma di Kuhn (struttura delle rivoluzioni scientifiche, in contrapposizione a Popper). Kuhn prende in esame il concetto di paradigma o modello in Copernico, Tolomeo, Newton, Einstein... dove per paradigma si deve intendere l’intera costellazione di valori e di tecniche condivisa dai membri di una data comunità scientifica. Nozione di paradigma, che si rende necessaria e si rende necessario cambiare quando la scienza normale non riesce più ad assorbire le novità del dato sperimentale.

Kerigma si chiede se tale concetto di paradigma non sia applicabile in teologia. La risposta affermativa chiede di individuare il paradigma paleo-cristiano apocalittico, quello ellenistico della chiesa antica, quello cattolico-romano medievale, quello riformante-luterano, quello illuminista moderno, quello attuale (teologia ecumenico-critica).

Per chiarire questa espressione (ecumenico-critica) Kerigma dice che la teologia ha due poli: quella della esperienza del mondo presente (oggetto materiale) e quello della tradizione ebraico-cristiana fondata sul vangelo di Cristo (oggetto formale della teologia ecumenico-critica). Serve il paradigma più comprensivo dell’esperienza presente nel mondo alla luce della tradizione biblico-cristiana.

La tesi del plurireligionismo è ripreso nel *Progetto di un ethos mondiale*, del ’90, la cui tesi dice: non vi può essere convivenza umana senza un ethos mondiale delle nazioni, non vi può essere pace tra le nazione, senza la pace tra le religioni; non vi può essere pace tra le religioni, senza il dialogo tra le religioni. L’ecumenismo non è più il dialogo tra chiese, ma il dialogo per l’accordo tra religioni non cristiane, da condurre in vista della teologia ecumenico-critica.

Conclusioni della storia della teologia del XX secolo

Sotto la storia convergente della teologia femminista, quella del Terzo mondo e quella ecumenica, la teologia eurocentrica mostra i suoi limiti. Persino la connotazione eurocentrica appare impropria, perché legata alla cronologia della scoperta della teologia del terzo mondo, prima della scoperta della teologia femminista ed ecumenica, che ne prescindono.

Delle tre teologie mondiali, la più ineccepibile è quella femminista. Avendo il suo fondamento nella umanità fa valere il suo diritto di esistere, lontano da ogni deviazione ideologica: il rapporto uomo-donna è il più fondato, in assoluto sia del rapporto della dipendenza (teologia del 3° mondo) ma anche di quello del dialogo (teologia ecumenica).

Quindi non si possono porre obiezioni alla teologia femminista. La teologia femminista è “da fare”, recuperando il ritardo che la affligge.

Anche le altre due sono “da fare”, superando i ritardi: quella del 3° mondo deve superare il limite della dipendenza, perché esso non è idoneo alla elaborazione della teologia. Se per superare il limite la teologia del 3° mondo ostenta una rottura epistemologica, non è una rottura insanabile, ma solo per marcare... (?).

La stessa letteratura del 3° mondo a segnalare le dipendenze e analogie con i pensatori eurocentrici (Levinas, Ricoeur...). Il limite è di carattere pratico, derivante dalla necessità di “vivere”, come condizione previa alla possibilità di “teologare”. Il risultato di questa teologia “dal basso” ha da essere confrontato con quella europea “dall’alto”. La soluzione è predeterminata e sicura, perché è da derivare dall’antropologia cristiana soggiacente, perché se è quella derivabile dal crocifisso, non può essere quella dell’oppressione contro quella del dominio.

Non c’è spazio per un pluralismo teologico se non provvisorio, fino a quando la teologia del 3° mondo avrà espresso tutta la sua virtualità e quella del dominio avrà riconosciuto la sua invadenza.

La teologia ecumenica è quella più problematica: mette in gioco il rapporto tra Cristianesimo e religioni. Non è un problema nuovo. E’ un’idea moderna, quella del rapporto tra religioni e cristianesimo, nata con l’illuminismo: quando il cristianesimo ridotto a religione naturale (Harnack) era stato riconosciuto come la quinta essenza della religione e le religioni storiche (ebraismo, islamismo, buddismo...) non godevano considerazione alcuna ma erano oggetto di derisione dalla predicazione cristiana. Il recupero della trascendenza della fede, merito soprattutto alla teologia dialettica (Barth) e delle religioni non cristiane (Vaticano II) ha dato forma nuovo al rapporto cristianesimo e religioni non cristiane, propiziando il passaggio dalla teologia ecumenica “in senso stretto” alla teologia ecumenica “in senso largo”, che si occupa del rapporto tra cristianesimo e religioni non cristiane.

La problematicità sta nel rapporto tra religioni non cristiane con il cristocentrismo della tradizione cristiana, ritenuto come il fondamento della religione. È da evitare che l’ecumenismo largo sia una comoda soluzione sociologica invece che propriamente teologica. Per questo risultato, sembra necessario riconoscere nelle religioni non cristiane un orientamento o dei semi cristocentrici. Diversamente, l’ecumenismo largo non può essere teologico e quindi non può essere accolto.

Ma la *par condicio* delle religioni non cristiane sembra impedirlo: problematicità della questione. Le teologie posteuropee postulano l’unificazione: non c’è nulla che lo impedisca. Dal versante del teologo, ogni teologo può e deve elaborare una teologia post-europea, tuttavia le condizioni storiche che presiedono alla teologia può rendere più difficoltosa la produzione di una teologia femminista o terzomondista, dalla parte di un soggetto europeo. Diventa quindi necessario procedere per confronti parziali: è un invito affinché la teologia non sia chiusa ma aperta. Esse postulano anche di soppiantare la teologia europea, di cui mettono in evidenza i limiti.

Il risultato non può essere raggiunto di colpo ma con gradualità. Così le teologie europee hanno il diritto di sopravvivere, ma condizionatamente sotto una certa progettualità e provvisorietà: è un invito a riporre ogni animosità nel confronto e procedere con umiltà e rispetto.

Di qui il carattere provvisorio di tutte le storie della teologia del secolo XX, polarizzate sulla teologia europea. Peccano per due motivi: si limitano all’Europa anziché essere aperti al mondo; per la mancanza della possibilità della *reductio ad unum*. Il secondo non può risolversi con l’appello al

pluralismo teologico, che è solo una necessità contingente, imposta dalla impossibilità provvisoria di fare l'unità della teologia, per i tanti motivi addotti. Non può però rivendicare un diritto di principio, neppure per la scienza teologica, che pur avendo un oggetto infinito, e consentendo una pluralità di ricerca, postula la *reductio ad unum*. Persino Lyotard non può negare la tensione di principio del linguaggio intersoggettivo. D'altra parte il superamento delle teologie regionali e l'istanza di una teologia mondiale dice: se la teologia propone un'unica salvezza per tutti gli uomini è perché ritiene possibile esprimerla con un unico linguaggio.

Per riuscirci, si necessita di una lunga attesa, forse infinita, perché la teologia non è solo quella già data ma anche quella da fare, ma la tensione è quella all'unità.

Il centro propulsivo dell'unità della teologia è la Chiesa, aperta al mondo e per il mondo. La fede della Chiesa, in quanto la Chiesa è la depositaria della rivelazione, ed è alla luce della rivelazione che devono essere compresi il mondo ed i suoi problemi. La chiesa fatta dalla rivelazione non è una struttura "astorica", ma secondo il Concilio Vaticano II come "popolo di Dio", quindi un'entità storica, immersa nel divenire, immersa nei cambiamenti, così da potersi posizionare diversamente nei confronti della società, sempre però nel riferimento inalterabile alla fede della Chiesa.

E' possibile che i problemi precedano le dottrine, e le domande prevengano le risposte.

Occorre dar tempo alla teologia di elaborarsi, senza spazientirsi dei suoi ritardi.

Così nel trapasso occorre scontare la fase della ricerca, che pur consentendo le linee tendenziali di sviluppo non consente la delineazione di una teologia già delineata.

E' la situazione odierna della teologia.