

# DISPENSA DI GIOVANNI MAZZILLO

## INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA

### SOMMARIO GENERALE

#### I PARTE LA TEOLOGIA, I SUOI PRINCIPI, I SUOI CARATTERI

##### 1° capitolo La problematica relativa alla definizione

- 1.1. Perché è difficile definire la teologia?
- 1.2. La questione dei principi e dei caratteri della teologia
  - 1.2.1. Conoscere il mondo e conoscere se stessi
  - 1.2.2. Il principio fede e i caratteri della teologia
  - 1.3.3. Intersoggettività dialogale
- 1.3. Sul «soggetto» e la «soggettività»
  - 1.3.2. Persona e relazione  
interpersonale
  - 1.3.3. Sul dialogo
- 1.4. L'intersoggettività dialogale come agire teologale
- 1.5. Storicità salvifica
  - 1.5.1. Storicità esodale
  - 1.5.2. Storicità liberante
  - 1.5.3. Storicità escatologica
- 1.6. Socialità ecclesiale
- 1.7. Riassunto

##### 2° capitolo L'agire come prassi di pace

- 2.1. Premessa
- 2.2. Fondamentalità dell'interprassi teologale
  - 2.2.1. È possibile parlare di «agire» di Dio?
  - 2.2.2. La prassi di Dio si incarna nell'interagire
- 2.3. Interprassi teologale e comunicazione solidale
  - 2.3.1. Non ci può essere comunicazione senza solidarietà
  - 2.3.2. Sistemi teorici della filosofia della storia
  - 2.3.3. Il paradosso della «solidarietà anamnetica»
- 2.4. Comunicazione solidale come atto teologale

##### 3° capitolo L'agire teologale come prassi di pace

- 3.1. Comunicazione solidale e prassi di pace
- 3.2. Altri chiarimenti preliminari
- 3.3. Le obiezioni più ricorrenti all'agire di pace da parte di Dio
- 3.4. Fondamenti biblici e teologici dell'agire di Dio come agire di pace
  - 3.4.1. La Bibbia e la pace
  - 3.4.2. Lo shalom come bene messianico
- 3.5. Gesù e la pace
  - 3.5.1. Nella continuità dello stesso progetto
  - 3.5.2. Gesù realizza il regno messianico della pace
  - 3.5.3. Gloria a Dio in cielo e pace agli uomini in terra
  - 3.5.4. Gesù il perfetto "facitore di pace"
- 3.6. L'agire della comunità cristiana e il tema della pace
  - 3.6.1. Seguire Cristo sulla via della pace
  - 3.6.2. Prospettive e i compiti aperti dalla prassi della pace
- 3.7. Prassi teologale come prassi di solidarietà e di pace
  - 3.7.1. Oltre la cultura dell'apparire, ultima spiaggia dell'avere
  - 3.7.2. Perché non basta vivere e morire in dignitosa solitudine
  - 3.7.3. Fede nel Dio-comunione e prassi della solidarietà
  - 3.7.4. Per un'ecclesialità essenzialmente solidale

## II PARTE PRASSI TEOLOGALE E METODOLOGIA TEOLOGICA

### 4° capitolo Il ruolo della teologia nella comunità cristiana

- 4.1. «Fare teologia»: attività sapienziale e operazione scientifica
- 4.2. La teologia tra «attività spirituale» e «teoria critica»
  - 4.2.1. Il contesto della rivelazione
  - 4.2.2. La teologia come riconciliazione dell'esistenza
  - 4.2.3. La comunità come contesto dell'esistenza condivisa
- 4.3. Il valore pastorale dell'impegno teologico
  - 4.3.1. Sintetizzando
  - 4.3.2. Riconciliarsi con il proprio contesto

### 5° capitolo Attività teologica e definizione della teologia

- 5.1. Sapienza e scienza nella storia della teologia
- 5.2. La concezione innovativa di Tommaso d'Aquino
- 5.3. L'origine dei concetti "sapienza" e "scienza"
- 5.4. Sul concetto di "teologia"

### 6° capitolo Fede e teologia

- 6.1. Premessa: alla ricerca di una «ragione teologica»
- 6.2. La fede resta fede e la ragione resta ragione
- 6.3. Credere significa affidarsi
- 6.4. Ortodossia, ortoprassi ed eresia
- 6.5. La fede non annulla, ma richiede la ragione
  - 6.5.1. Dimensione analitica della conoscenza
  - 6.5.2. Dimensione ermeneutica della conoscenza
  - 6.5.3. Dimensione pragmatica della conoscenza

## III PARTE LA TEOLOGIA E LA PRASSI DI PACE

### 7° capitolo Comprensione e interpretazione teologica

- 7.1. Premesse
- 7.2. Comunicazione ed ecclesialità
  - 7.2.1. Il linguaggio della fede.
  - 7.2.2. L'appello al passato come fondazione del presente
  - 7.2.3. Comunicazione con il passato ed attualizzazione
- 7.3. L'ermeneutica e i suoi maggiori rappresentanti
  - 7.3.1. Chiarimenti sul concetto di "ermeneutica"
  - 7.3.2. Gli autori precedenti a Bultmann
  - 7.3.3. L'ermeneutica di R. Bultmann
    - 7.3.3.1. Interpretazione ed esistenza
    - 7.3.3.2. Capire partecipando
    - 7.3.3.3. Il "circolo ermeneutico"
  - 7.3.4. La radicalizzazione dell'ermeneutica bultmanniana
- 7.4. La comunicazione ecclesiale tra epoche diverse

### 8° capitolo L'interpretazione e la prassi di pace

- 8.1. Premessa
- 8.2. Interpretare è interagire
  - 8.2.1. L'interpretazione come un dischiudersi al nuovo
  - 8.2.2. L'atto ermeneutico come atto di «metanoia»
- 8.3. Verso un'ermeneutica solidale

### 9° capitolo La pace come discriminante ermeneutica

- 9.1. Al di là delle «teologie contestuali»
- 9.2. Concordanza di metodo e discordanze di merito
- 9.3. La discriminante della pace come salto culturale

# I PARTE

## I PARTE LA TEOLOGIA, I SUOI PRINCIPI, I SUOI CARATTERI

### 1° CAPITOLO

## La problematica relativa alla definizione

### 1.1. Perché è difficile definire la teologia?

Forse per nessun'altra branca del sapere è diventata così problematica la definizione come per la teologia. Gli stessi teologi dibattono tuttora che cosa sia la teologia. Anche la formulazione di questa mia prima frase tradisce una certa fatica, nella ricerca di un'espressione generica, che non ancora parteggi per nessuna delle soluzioni proposte. Applicando alla teologia l'indicazione ancora approssimativa di «branca del sapere», sembrerebbe che non si pregiudichi l'esito della ricerca che si intende condurre, e tuttavia si deve assimilare la teologia al «sapere» in genere, per non ricorrere già in origine alla parola «scienza». In questo caso il verbo sostantivato «sapere» è inteso nel senso ampio di qualsiasi forma conoscitiva umana, da quella esperienziale a quella interrelazionale e religiosa, senza escludere, ma nemmeno privilegiare, quella intellettuale. Esso può offrire una prima piattaforma d'intesa, sebbene grezza e indistinta, a quanti alla domanda «cos'è la teologia?» rispondono che essa è *scienza* o *sapienza*<sup>1</sup>, *riflessione* sui contenuti della fede o sulla prassi stessa della fede<sup>2</sup>.

Le risposte oscillano di solito tra questi due poli. *Da una parte* c'è la teologia come analisi critica illuminata dalla fede, che deve però pagare il tributo a una razionalità umana da non disattendere. Infatti è nella stessa natura del sapere, anche quello della fede riferirsi a un sistema di plausibilità, cercando continuamente le intime ragioni che lo rendono credibile e lo fanno distinguere dal puro e semplice sapere mitico. Sicché non ciò che la fede afferma (il «mistero»), ma i fattori di credibilità sono qui in gioco, mentre la teologia appare tutta protesa a capire meglio cosa sia l'atto di fede e che cosa questo ci chieda. Ciò viene a chiudere la circolarità tra «credere» ed «intelligere», facendoci arrivare alla conseguenza che se per capire occorre la fede («*credo ut intelligam*»), secondo una linea teologica che passa attraverso Agostino e Anselmo), nonostante ciò, anzi proprio per questo, è evidente che la fede presuppone la ragione, «*fides supponit rationem*», come riterrà la teologia scolastica e confermerà il Vaticano I<sup>3</sup>.

---

1 Queste ed altre formulazioni saranno riprese e analizzate successivamente, nella seconda parte del nostro libro.

2 La nostra affermazione della «teologia come prassi» presuppone questo livello di impostazione, anche se tenta di andare oltre, cercando di mostrare come la riflessione sulla prassi sia - per sua natura - prassi medesima, a motivo delle scelte "pratiche" che la riflessione comporta e dalle quali è inevitabilmente influenzata. A qualcuno è sembrata ardita, oppure "ad effetto". Il resto della trattazione dovrebbe fugare simili pregiudizi, cercando di ragionare sui motivi che hanno portato a questa conclusione. Si tratta infatti anche qui di conclusioni e non di definizioni previe.

3 Il concilio ecumenico Vaticano I parla di «segni certi» come fondamenti di una credibilità, che diversamente sfocerebbe nel fideismo (cf. DS 3009). Ciò che si crede deve essere infatti almeno credibile. Ma ciò non è da intendersi nel senso di una credibilità necessariamente relativa ai contenuti, ma piuttosto di una credibilità relativa allo stesso credere in quei contenuti. E' cioè credibile un'adesione come consegna della propria intelligenza e della propria volontà, allorché la stessa intelligenza ritiene sussistano i motivi per non contraddire se stessa, perché riconosce i propri limiti e ciò che la supera, proponendosi ad altro livello. Quest'ulteriore livello, che non contraddice, ma presuppone l'intelletto, è quello della fede.

D'altra parte, la teologia è un sapere che ha luogo solo in quanto ascolto nella fede<sup>4</sup> ed è pertanto *testimonianza* verso la comunità dei credenti<sup>5</sup>. Pur nella radicalità delle affermazioni che lo contraddistinguono, il teologo evangelico Barth non esclude, ma presuppone il carattere veritativo dell'esito della fede. Né la fede può essere invocata come *alibi* per una rinuncia di comodo alla fatica della ricerca di una «verità» che è sempre da inseguire. Il teologo evangelico aggiunge:

«Mangerai il pane col sudore della tua fronte, finché ritornerai alla terra dalla quale sei stato tratto» (Gn 3,19). Questo vale per il parroco che ogni sabato prepara il suo sermone, come già per lo studente che segue una lezione o legge un libro<sup>6</sup>.

Ma non si tratta solo del lavoro da svolgere per aprirsi un varco tra le tante «questioni» teologiche e i numerosi dubbi oltre i quali bisogna pur procedere. Si tratta, al contrario, del compito della teologia nell'affrontare e chiarire la consistenza di quanto essa afferma. Barth cerca una soluzione che vada al di là di quel luogo comune, attribuito alla teologia evangelica, costituito dalla testimonianza interna dello Spirito Santo<sup>7</sup>. Indica una linea di soluzione nella coerenza tra l'intelligenza della fede e la prassi della vita (*intellectus fidei - praxis vitae*), una coerenza che diventa obbedienza alla Parola di Dio, l'unica che possa guarire dal profondo la nostra vulnerabilità. È per noi un'acquisizione di non poco conto e, come vedremo, vi potremo scorgere un punto di convergenza non irrilevante.

L'acquisizione che la teologia sia un «sapere» in tutta la sua complessità, che abbraccia la dimensione «astratta» e quella «pratica», nell'esperienza della fede e nell'appartenenza al Popolo di Dio, non soddisfa tutti. Alcuni vi vedono, al contrario, un pericolo di autodissolvimento, accusando la teologia recente di aver imboccato la strada dell'autogiustificazione attraverso l'esperienza, la narrazione e l'interpretazione della fede. Su questa strada – concludono – la teologia avrebbe rinunciato alla «verità della fede»<sup>8</sup> e in ciò si troverebbe a convergere con quanti dal versante filosofico si appellano a una strutturale debolezza del pensiero, incapace di cogliere la verità, perché idoneo solo a

---

4 L'affermazione che la teologia sia "testimonianza" è di K. Barth e non può che trovarci pienamente d'accordo. Sebbene con altre terminologie, si esaminerà nella seconda parte l'implicanza esistenziale, e quindi testimoniale, della riflessione per l'agire del teologo. In K. Barth la testimonialità della teologia è accoglienza della Parola di Dio, dalla quale continuamente dipende. Riprendendo la celebre espressione di Calvino «omnis recta cognitio Dei ab oboedientia nascitur» (ogni retta conoscenza di Dio nasce dall'obbedienza), Barth scrive: «... ciò per cui la teologia è teologia non è la parola con cui essa risponde bensì la Parola che essa *ascolta* ed alla quale *risponde*. La teologia sta e cade con la Parola che precede la sua parola, con la Parola che la fonda, la suscita e la provoca» (K. B. ARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Paoline, Cinisello Balsamo [Milano] 1990, 69).

5 «La teologia verrebbe meno al proprio compito, qualora se ne stesse su una qualche aristocratica cima tutta intenta ad occuparsi di Dio, del mondo, dell'uomo e di qualche altra cosa interessante, magari di carattere storico, e non volesse essere, - simile nel suo ruolo al bilanciere dell'orologio - teologia per la comunità nel senso accennato (...). Ma se vuole servire la comunità di *oggi*, la sua *testimonianza* alla Parola di Dio, la confessione della *sua* fede, allora la teologia (come la stessa comunità) deve prendere le mosse dalla comunità di ieri e di ieri l'altro (...) dalla tradizione più antica e più recente dalla quale anzitutto viene improntata la forma odierna del suo sapere» (*ivi*, 91).

<sup>6</sup> *Ivi*, 163.

<sup>7</sup> «D. Fr. Strauß ha definito proprio la dottrina del *testimonium Spiritus Sancti internum* il tallone d'Achille del sistema del protestantesimo ortodosso. Che fare se risultasse che un uomo - che magari ogni teologo è apertamente o nascostamente vulnerabile e di fatto è continuamente vulnerato proprio in questo tallone d'Achille ch'egli non ha alcuna possibilità di proteggere?» (*ivi*, 164).

<sup>8</sup> G. COLOMBO, *Teologia di chiesa e teologie*, in: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e istanze del sapere oggi in Italia*, Messaggero, Padova, 1991, 41-62; qui 46.

cogliere sensi parziali e frammentari<sup>9</sup>. Per fugare il pericolo di soggettivizzare e quindi manipolare la gerarchia delle verità sottraendo loro il carattere di assolutezza, si propone di ritornare a cogliere non solo la «ragione» all'interno della sistemazione scientifica della teologia, ma una «ragione teologica» specifica, vera e propria, in forza di un'intima coerenza interna e insuperabile che la teologia possiede<sup>10</sup>.

A questo riguardo è da precisare che l'uso del termine «ragione» non deve portare a conclusioni affrettate. Non sta infatti ad indicare uno dei due elementi del tradizionale binomio fede-ragione. Al contrario, dando per definitivamente superata la sostanziale dicotomia tra le due realtà qui in gioco, il tentativo di questi teologi è quello di collegare il discorso della «ragione» a quello della consistenza «veritativa» alla quale il sapere teologico è ancorato. Semplificando, la loro posizione sembra potersi riassumere attraverso questi passaggi: 1) non si può né si deve ritenere la ragione detentrica della verità sol perché dalle origini della modernità in poi ha preteso di poterne disporre, distinguendosi e contrapponendosi alla fede; 2) il pensiero moderno ha ormai rinunciato a qualsiasi pretesa di raggiungere la verità, perché la stessa ragione è divenuta problematica, accontentandosi solo di sensi parziali e provvisori; 3) la teologia non può rinunciare a porsi il problema della verità perché ha una sua «ragione» intrinseca, che le viene conferita dal suo particolare modo di «sapere»: quello della fede; 4) questa ragione teologica si radica nella realtà *saputa* con la fede e ciò le fornisce carattere veritativo. Sicché ne segue:

«In conclusione emerge che la teologia non si può fare né col sapere senza la verità, né con la verità senza il sapere. Per la teologia, più precisamente per la teologia che intende esprimere le esigenze della fede cristiana, verità e sapere sono inseparabili (...). La fede sa la verità di Dio; la sa perché la crede, cioè la sa nella forma del credere. In altri termini, credere è una forma del sapere, non la negazione, non l'alternativa al sapere; propriamente la fede è il modo - singolare, unico - di sapere il Dio della rivelazione. Il Dio della rivelazione non consente altra forma di sapere; e correlativamente: ogni altra forma di sapere falsifica il Dio della rivelazione»<sup>11</sup>.

È un modo di procedere che non nasconde i suoi esiti rassicuranti, anche in risposta alle sollecitazioni degli sbocchi deludenti di un pensiero debole che l'attuale teologia mutuerebbe dalla filosofia recente. Ultimamente, rileggendo l'enciclica *Fides et ratio*, la rivista teologica collegata ai teologi in oggetto, ha avanzato alcune riserve critiche sul

---

9 A questo riguardo, rimandiamo per ora solo a quanto sul rapporto tra teologia e filosofia ha recentemente sviluppato il filosofo Gianni Vattimo (cf. *Id*, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996) e che si pone sullo stesso asse di pensiero che più in generale è stato condotto dal filosofo francese J. F. Lyotard. Cf. quella che è considerata la sua summa filosofica, *Le différend* (1983). L'autore raccoglieva sotto la dizione di tre grandi *meta-racconti* l'ideale illuminista dell'emancipazione, il principio idealista di finalità (teleologia) dello spirito e infine la visione storicista dell'ermeneutica. Evidenziava così una frammentazione del mondo contemporaneo colto nella sua molteplicità, pluralità e differenze.

10 G. Colombo distingue la «ragione teologica» dalla «ragione pregiudizialmente critica», che nella storia della modernità avrebbe sistematicamente attaccato la «razionalità» del credere e del fare teologia. Presenta l'opera collegiale che, nell'ambito della Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, si prefigge l'elaborazione di una «teoria della ragione teologica» e precisa che rispetto a un tale compito, «per assolverlo correttamente la ragione teologica, come ha dovuto fare l'autocritica, recuperando la nozione di fede/rivelazione al di là della riduzione indotta dalla contrapposizione alla ragione, così non deve esitare ad assumersi in proprio e a pieno titolo il compito critico, nel senso di prendere le difese della ragione critica, contro gli arresti o le preclusioni indebite. Non è infatti estraneo alla tradizione della fede il prendere le difese della ragione. Né il fatto può stupire, se si tiene presente che la "razionalità" è un'esigenza intrinseca della fede» (G. COLOMBO, «La ragione teologica», in: *Id*, [a cura di], *L'evidenza e la fede*, di G. Colombo), Glossa, Milano 1988, 14).

<sup>11</sup>G. COLOMBO, *Teologia di chiesa e teologie*, cit., 61.

pensiero ivi espresso<sup>12</sup>. In particolare G. Colombo, ha affermato che la linea di pensiero della *Fides et ratio* resterebbe ancorata alla problematica del rapporto tra fede e ragione, che se aveva una sua giustificazione all'epoca della *Aeterni Patris* (1879)<sup>13</sup>, oggi non si può affrontare più negli stessi termini, essendo radicalmente mutata la situazione culturale generale. Pertanto l'enciclica di Giovanni Paolo II, pur avendo gli indubbi meriti pastorali che ha, va incontro ad incongruenze circa il linguaggio e la focalizzazione dello stesso tema<sup>14</sup>. Si può ipotizzare che tale situazione di partenza sia alla base delle altre osservazioni critiche relative sia all'utilizzo dei testi biblici nell'enciclica<sup>15</sup> sia alle ambiguità relative ai vari passaggi contenuti o sottintesi nell'enciclica, a partire da quello principale che suona: «dal fenomeno al fondamento»<sup>16</sup>.

Ripromettendoci di ritornare all'enciclica in seguito, soprattutto trattando della rivelazione, facciamo notare che le osservazioni critiche di quella che da qualcuno è stata chiamata “la Scuola di Milano” manifestano un effettivo disagio. Esso nasce dalle (ritenute) lacune che l'enciclica non avrebbe colmato proprio in quel campo difficile dove la fede e la ragione si intrecciano non senza problemi, indipendentemente dalla temperie culturale e dalla relativa epoca storica, per la natura stessa di un rapporto che resta problematico quanto affascinante. L'intento pur lodevole di fissare in termini quasi ultimativi un rapporto, che invece resta sempre dialettico e dinamico, non ci sembra sia pienamente soddisfatto nell'alternativa precedentemente avanzata da G. Colombo né da quella che si può intuire come una sua *intentio profundior* (per riprendere un'espressione a lui cara) in questo coraggioso confronto che egli ingaggia, al pari degli altri autori citati in nota, con i temi centrali della *Fides et ratio*. In considerazione di ciò ci sembra tuttavia doveroso formulare un giudizio più sereno su quanto sostenuto dall'autore. La sua posizione, infatti era stata considerata pretenziosa ed aveva suscitato non poche reazioni per le sue «pretese» in ordine alla verità. Ciò che gli si rimproverava, e ancora oggi da qualcuno si rimprovera, è infatti una sorta di «restauro» condotto in nome di una ragione propria con la quale la teologia dovrebbe farsi scudo, di fronte alle esigenze critiche non

---

12 «Forse è da richiamare che FR [*Fides et ratio*] si accinge a esporre la sua teoria generale del rapporto teologia-filosofia all'interno del rapporto fede e ragione, come fosse un aspetto particolare di questo problema più generale» ( G. COLOMBO «Dalla *Aeterni Patris* [1879] alla *Fides et ratio* [1998]», in *Teologia* 24 [1999] 251-272, qui 263).

13 Il riferimento è all'enciclica di Leone XIII, del 4 agosto 1879 (da non confondere con la bolla *Aeterni Patris* di Pio IX, del 29 giugno 1868, contenente l'indizione del Concilio ecumenico Vaticano I). L'enciclica oltre a ribadire il valore del magistero, in primo luogo del Pontefice, chiamato a vegliare su tutte le scienze, precisa i rapporti tra filosofia e teologia. Ribadisce l'utilità della filosofia per dare fondamento alla fede, essendo essa «propugnacolo della fede e fermo baluardo della religione» (Ds 3138) e indica in Tommaso d'Aquino il teologo modello che ha saputo al meglio operare la sintesi tra filosofia e teologia. G. Colombo esprime più compiutamente il suo pensiero a riguardo, quando scrive: «Propriamente l'aspetto problematico è che mentre la teoria del rapporto fede-ragione, espressa nell'enciclica *AeP* [*Aeterni Patris*] (1879) era sostanzialmente coerente con la cultura generale di fine Ottocento; non lo è più, o lo è assai meno con la cultura di fine Novecento» (*ivi*, 271).

14 «In ogni caso è a questo livello che possono emergere, fastidiose, le “incongruenze” della nuova enciclica, che, da un lato, “dovendo” mantenere la continuità dottrinale con il passato, non rinuncia talvolta a mantenerne la continuità anche linguistica; ma, d'altro lato, non potendo ignorare la novità e conseguentemente la differenza culturale, deve cercarne l'adeguazione, quella possibile, rischiando la riuscita più o meno felice. Il risultato non può evitare un certo compromesso, ovviamente di là della coerenza dottrinale, o piuttosto un certo eclettismo, o forse una fatale transizione, che se però è ritenuta come la condizione necessaria per non tradire la verità, il magistero ecclesiastico non esita ad assumere, naturalmente in attesa di tempi culturali meno labili e incerti; e sapendo di esporsi alle inevitabili critiche conseguenti» (*ivi*, 272).

15 Cf. le “perplexità” di P. ROTA SCALABRINI, «*Fides et ratio*. Riconsiderazione alla luce dei testi biblici del rapporto tra fede e ragione», in *teologia*, cit., 296-303, qui 300ss.

16 Cf. A. MARGARITTI, «Fenomeno e fondamento», in *Teologia*, cit., 334-355.

eludibili da qualsivoglia «sapere». La veemenza delle osservazioni era ed è talora accentuata – ci sembra - a motivo della critica serrata, talvolta spietata, condotta da G. Colombo tanto verso le forme attuali del pensiero filosofico quanto alle modalità teologiche contemporanee, sbrigativamente accusate di soggettivismo, esperienzialismo, pragmatismo, storicismo e simili. A noi sembra che, sgombrato reciprocamente il campo da pregiudizi e esemplificazioni, oggi i teologi possano e debbano prestare la loro opera nella riflessione sul dato di fede e sui suoi presupposti, a partire da quella circolarità che essendo già tra il fenomeno e il fondamento<sup>17</sup> deve pur essere ritrovata tra fede e ragione, nell'attraversamento dei vari piani da esse intersecate e nel loro reciproco e insopprimibile richiamo.

Ritornando alla natura particolare della teologia, la sua particolarità nasce proprio dal fatto che essa si trova a questo crocevia dove il fenomeno umano cerca un suo fondamento, la ragione intercetta la sua trascendenza e l'uomo mortale si ritrova ad essere figlio di Dio. In ogni caso ciascuno degli orientamenti generali sulla teologia, che qui abbiamo abbozzati, contiene certamente ragionamenti articolati e motivazioni tutt'altro che disprezzabili. Ogni soluzione viene data, sul piano sistematico, già all'inizio della teologia e in pratica in quella parte introduttoria spesso chiamata «teologia fondamentale». In realtà è il risultato di una pratica e di un esercizio: il fare teologia. Definire la teologia non appartiene solo e semplicemente al piano teorico preliminare a questo sapere<sup>18</sup>, ma è un momento non irrilevante dello stesso procedimento teologico. Si può infatti convenire con chi afferma che vale per la teologia ciò che vale per ogni altra scienza: si definisce quel sapere solo in *actu exercito*, cioè nell'esercizio stesso di una qualsivoglia scienza. Il dipanarsi del suo sviluppo non è infatti la semplice e meccanica deduzione delle sue premesse, ma l'esplicitarsi, come darsi autonomo e momento costituente, di ciò che essa è. La scienza infatti è ciò che essa viene ad essere: è così come si configura nel suo evolversi e precisarsi. In tutto ciò anche la teologia non fa altro che soddisfare la prima condizione per cui la scienza è tale: definirsi nel suo attuarsi come scienza, successivamente e non prima in maniera preliminarmente teorica.

Ma arrivati a questo punto è legittimo chiedersi: perché mai tanta difficoltà nel definire la teologia, un sapere che, secondo il comune modo di intendere, resta saldamente ancorato a certezze quali i dogmi e rimane sotto l'influsso costante e irrinunciabile della fede? Nasce forse questa difficoltà dalla tendenza, tutta moderna, a problematizzare ogni cosa oppure dalla effettiva complessità della materia in questione? Che cosa ha fatto esplodere questo problema in un campo in cui tutto sembrava essere già stato definito in partenza?

---

17 Su questo cf. il già citato A. Margaritti, soprattutto in riferimento a «Il rapporto dialettico tra fenomeno e fondamento come circolarità» (*ivi* 353-355).

18 Premesso che ogni lettura successiva rischia di scadere in una riduzione schematica, mi sembra ci si allontani ancora da quest'impostazione quando si tenti di riportare all'"oggettività" del sapere le stesse modalità conoscitive del soggetto, con una teoria dell'autotrascendimento, che pur restando un metodo teoreticamente acuto e avente indubbio interesse a livello antropologico generale, va controbilanciato dalle acquisizioni della teoria della scienza in quanto tale. Il ricorso al metodo di Lonergan (B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975) per fondare l'interna e "oggettiva" razionalità della teologia (cf. A. STAGLIANO *Il compito della teologia tra cultura e saperi: riflessioni sul problema epistemologico*, in: "Rassegna di teologia" 31 [1990] 139-162) non basta infatti da solo a sciogliere ogni ulteriore problema relativamente agli intrecci tra modelli conoscitivi e sistemi interattivi tra soggetto conoscente e realtà conosciuta. Cf. a riguardo: C. MOLARI, *Razionalità scientifica e razionalità teologica ...*, cit.

È possibile articolare una risposta a queste domande utilizzando almeno tre ordini di difficoltà. Il *primo* riguarda il metodo d'indagine del sapere medesimo, il *secondo* tocca il rinnovamento teologico conciliare, il *terzo* riguarda la complessità propria di questo particolare sapere che è la teologia.

Sul metodo occorre dire che la teologia ha risentito, né poteva essere diversamente, del vasto processo critico, che soprattutto nel nostro mondo occidentale, dall'Illuminismo in poi, ha messo in discussione le modalità e la possibilità del conoscere.

Il rinnovamento teologico che ha preparato e accompagnato il Vaticano II ha portato un ulteriore fattore di complessità. Recependo le istanze delle altre scienze e prendendo sul serio i problemi e le speranze dell'uomo contemporaneo, la teologia ha cercato a più riprese e con tentativi molto differenziati, il suo punto di innesto nella pluriforme realtà umana, esistenziale, sociale e storica che aveva di fronte e dalla quale era notevolmente influenzata. Del resto, il metodo era diventato per le scienze un problema di contenuti, perché assumeva di volta in volta una visuale prospettica particolare. Così, ad esempio, la scoperta della centralità della persona faceva rimescolare tutte le carte dello stesso metodo conoscitivo e reimpostare il gioco sulla esperienza personale e sul rapporto intersoggettivo. A partire dall'analisi esistenzialista, si poneva l'ontologia su basi nuove, mentre con l'ermeneutica si ridefiniva il concetto del comprendere. Grazie allo sviluppo delle scienze sociali e politiche, si esplorava ancora il ruolo dell'interesse nella conoscenza e si smascherava il ruolo subalterno di alcune scienze a sistemi socio-economici più vasti.

La teologia, che, come la chiesa, ha l'uomo per via<sup>19</sup>, non solo non si è sottratta alla fatica di un ripensamento di se stessa, ma si è premurata di approntare con solerzia nuove formulazioni a partire da queste istanze. Prova ne sono le cosiddette teologie «del genitivo», che, sebbene oggi si considerino superate, testimoniano tuttavia la passione per i problemi emergenti: si pensi alla teologia del lavoro, del laicato, della storia, della chiesa locale, ecc.

In questo contesto meritano una considerazione a parte altri approfondimenti teologici che, già in partenza, hanno rifiutato di ridursi a settori specifici del sapere teologico e si sono invece proposti come prospettive complessive, sotto la cui luce si deve riguardare tutta la teologia nel suo insieme. Si pensi alla «teologia della speranza», alla «teologia politica», alla stessa «svolta antropologica» della teologia di K. Rahner e alla «teologia della liberazione» nelle diverse e complementari forme che è venuta assumendo (teologia dell'America Latina, teologia africana, teologia in prospettiva femminista ecc.).

Sia il problema metodologico che quello del rinnovamento teologico concorrono nello spiegare la complessità della teologia e nella problematizzazione di ciò che viene chiamato lo «statuto epistemologico» (vale a dire l'impostazione generale del tipo di sapere, dei suoi principi e dei suoi caratteri). Da soli ci sembrano tuttavia insufficienti. Sono piuttosto più effetti che causa delle attuali difficoltà che travagliano la teologia. Infatti anche altre branche dello scibile hanno attraversato alterne vicende ed hanno dovuto rivedere metodi ed angolazioni prospettive complessive. Il loro travaglio non sembra però paragonabile a quello della teologia, perché il loro oggetto e i loro principi non presentano la complessità di questa. Così, ad esempio, la fisica, ha dovuto trasformarsi radicalmente a motivo della relatività di Einstein e della meccanica quantistica, ma tuttavia è rimasta sostanzialmente

---

<sup>19</sup> *Redemptor Hominis*, n. 14.

ben definita nei suoi ambiti conoscitivi e nel suo metodo complessivo. Non ha subito una revisione della sua definizione di scienza e del suo oggetto, come invece è avvenuto per la teologia. Né sembra sufficiente la spiegazione di questa diversità con l'affinità che la teologia ha con le scienze umane. Infatti queste conservano stabilità maggiore perché non mettono in discussione il loro oggetto, che è sempre l'uomo. Sui suoi diversi aspetti e la loro interpretazione la discussione non è, né può essere conclusa, ma la base contestuale *oggettiva* rimane definita (ad esempio, i rapporti sociali per la sociologia; il comportamento e le motivazioni «interiori» per la psicologia, ecc.).

La ragione ultima della difficoltà della definizione della teologia risiede sì nella sua complessità, ma soprattutto, sembrerebbe un paradosso, nella sua specificità. Non che essa abbia una assoluta diversità dalle altre scienze, perché, come vedremo meglio in seguito, pur distinguendosi, è pur sempre assimilabile a queste per lo stesso concetto di *scienza*. La realtà è che la teologia è una scienza particolare, è «*sui generis*» e, come tale, pur seguendo i principi generali e lo statuto epistemologico della scienza in quanto tale, ha una sua diversità tipica che la caratterizza. Ciò non significa che preferisca mantenersi in una zona franca e sottrarsi alla fatica della ricerca scientifica, ma soltanto che possiede una complessità specifica, che nasce dalla sua stessa entità. Tutto ciò sembra essere strettamente collegato con la questione dei principi e dei caratteri della teologia.

## 1.2. La questione dei principi e dei caratteri della teologia

Il termine «principio» presenta una polivalenza di significati<sup>20</sup>. Indica un *inizio* nel tempo e nella spazio (*cominciamento*), oppure la *causa* di un accadimento o il *centro* di una realtà, intorno al quale quella stessa realtà vive e si struttura, oppure dal quale essa trae origine.

Su un piano più direttamente scientifico, si parla di «principi» di una scienza (ad esempio: i «principi della Matematica») o di quelli che soprassedono allo stesso originarsi del sapere in quanto scienza riflessa (ciò che avviene nell'epistemologia, che è la stessa teoria sulla scienza in quanto scienza). Per ciò che riguarda la teologia, detto che è una scienza «*sui generis*», occorre precisare quale sia la ragione di questa specificità e cosa le consenta di considerarsi ancora come scienza. La teologia dovrà avere in comune con le altre scienze i principi che consentono al sapere di essere scienza e dovrà parimenti contenere almeno un principio che la differenzia da esse. Rimandando la trattazione della prima questione alla parte relativa *alla teologia e il suo metodo*, occorre cogliere qui il principio intorno al quale la teologia non solo gravita, ma in forza del quale nasce, vive, si sviluppa e si differenzia.

Preferiamo parlare di «principio», al singolare, perché persuasi che per la teologia esiste un unico elemento primordiale, che si potrebbe chiamare «proto-logico», al quale si possono ricondurre tutti gli altri. Questi, pur essendo *originati* rispetto alle altre scienze, non sono tutti nella stessa maniera originari, sì da non essere ulteriormente derivati l'uno dall'altro. Per questa ragione a questi ultimi preferiamo applicare il termine «caratteri», perché contrassegnano la teologia e *connotano* (distinguendola dalle altre scienze) e *denotano* (significandola in un modo univoco) questa parte del sapere, che viene così ad esprimersi, cioè a caratterizzarsi con specifiche modalità. Il *principio* della teologia ha

---

<sup>20</sup>Cf. voce "Principio", in: *Sacramentum Mundi*. Enciclopedia teologica VI, Morcelliana, Brescia 1976, 512-515.

invece per noi un valore fondante e sebbene si collochi su un altro livello non è necessariamente conflittuale con il metodo scientifico.

Né, d'altronde, i *principi* sono da confondersi con l'*oggetto* di una scienza. Altro sono, per esempio, i «principi della Matematica», altro è ciò che questa disciplina abbraccia (il vasto mondo dei numeri e delle loro relazioni affermabili in precise proposizioni). In maniera analoga, la cosmologia ha genericamente per oggetto il cosmo, le sue leggi e le sue distanze, ma deve riferirsi ad altri principi, che gli vengono forniti dall'Astrofisica e in definitiva dalla stessa matematica.

Ritornando alla teologia, ciò che aggroviglia la matassa della sua definizione non è solo l'uso non univoco dei termini relativi ai principi e ai caratteri, ma quella sua stessa particolarità, cui si è fatto cenno, che ne fa una scienza di genere proprio. È ciò che esprimiamo quando parliamo della fede come *principio* della teologia. Vediamo come ciò avviene.

### 1.2.1. Conoscere il mondo e conoscere se stessi

Diamo per valida la distinzione complessiva del sapere secondo tre grandi complesse aree di investigazione e di conoscenza: il *cosmo*, l'*uomo* e *ciò che trascende entrambi*, cioè Dio. Osserviamo che a ciascuno di questi oggetti complessivi corrispondono dei grappoli di molteplici scienze, che sebbene collegate tra loro e, per alcuni versi, interdipendenti, vanno caratterizzandosi in maniera reciprocamente differente. Così se consideriamo come area complessiva di sapere il cosmo, altro è la fisica, altro è la chimica ed ancora altro è la biologia. Ciascuna di queste discipline indaga su una parte o su un aspetto della stessa area complessiva e quindi ha un suo oggetto specifico proprio, pur riferendosi a un oggetto complessivo comune, qual è il cosmo.

Se ora veniamo all'uomo, non ci sfuggirà che le scienze che gravitano intorno a quest'oggetto complessivo non possiedono solo le differenze precedenti, ma pongono questioni più ampie e più profonde relativamente all'oggetto in esame (l'uomo) e, ciò che è determinante, soprattutto relativamente al modo di sapere e di conoscere dell'uomo stesso. Le discipline diventano in questo caso più complesse, più fluide, quasi magmatiche e comunque più controverse, sia per ciò che riguarda il metodo, che per ciò che riguarda i contenuti. La loro enumerazione e divisione e le relative sottodistinzioni non è cosa pacifica e sicuramente definita. Evidentemente il «pianeta» uomo è notevolmente più complesso sia del pianeta terra che di tutte le costellazioni e le galassie.

Nelle discipline che lo riguardano in maniera diretta e riflessa (psicologia, sociologia e tutte le altre derivate e applicative, e soprattutto la filosofia) l'uomo non è semplice oggetto delimitato e circoscrivibile, ma è anche soggetto del suo investigare e del suo sapere. È parte in causa, ed essendo coinvolto, coimplicato nel dispiegamento di tutta la sua complessità (storica, culturale, ambientale, emozionale), profonde qui più che in ogni altra disciplina tutta la sua ricchezza, la sua creatività e la sua problematicità. Questa situazione si acutizza lì dove l'uomo viene ad interrogarsi sul rapporto con il cosmo, sul valore del vivere e del morire, sulle ragioni ultime (se ci siano e quali siano) che collegano la vicenda umana (personale e collettiva) a quella del cosmo e quella di entrambi a un senso generale dell'esistere e dello sparire dall'esistenza.

Nasce così la filosofia. La sua storia dimostra come non ci sia stata parte dello scibile umano più controversa di essa, non solo per ciò che ne costituisce la natura, ma anche nelle sue ramificazioni e nella loro stessa articolazione. È una situazione che i filosofi medesimi hanno lamentato praticamente da sempre e ciascuno di loro ha ritenuto di poter offrire un nuovo punto di partenza che, pur recuperando acquisizioni precedenti, consentisse una costruzione più solida di quanto non fosse accaduto fin a quel momento.

Se questa è la situazione, sbaglia tuttavia chi ne parla con sufficienza o con una sorta di rassegnato agnosticismo, quasi allargasse le braccia e dicesse: «Vedi, non si sono mai messi d'accordo ed ognuno dei filosofi successivi ha distrutto ciò che aveva costruito l'altro prima di lui!» .

Questo atteggiamento di sfiducia è più diffuso di quanto non si pensi, anche se non lo si trova espresso con la stessa chiarezza. Al fondo c'è non tanto la delusione e lo scetticismo nei confronti della ricerca filosofica, ma un modello di conoscenza inadeguato alla conoscenza dell'uomo su se stesso. Il modello è di tipo statico e fisicista. Il mondo umano è considerato alla stessa stregua del cosmo: oggetto ben delimitato e circoscritto, sostanzialmente immobile ed immutabile nelle sue leggi e nei suoi meccanismi. A noi tocca scoprirlo in modo inequivocabile ed indiscutibile. È un modello che, per molti versi, si è dimostrato insufficiente persino per la conoscenza di quella prima area, che abbiamo chiamata cosmologica, eppure per molti è un modello che pervade tutti i livelli del conoscere. E tuttavia, se una certa parte di verità è ancora presente nell'espressione «scienze esatte», proprio grazie alla natura del suo oggetto, certamente meno fluida e problematica di quella umana, l'esattezza di queste scienze non è affatto al di fuori di ogni discussione. È un aspetto sul quale si ritornerà parlando dell'epistemologia, ma che comunque testimonia la complessità dell'uomo in tutta la sfera del suo agire, compreso il sapere.

La conoscenza in un territorio in cui l'uomo in maniera riflessa indaga su se stesso, diventa certamente più complessa e quindi più *complicata*. È tale perché l'uomo vi è *coinvolto* e la difficoltà cresce nella misura in cui cresce questa *coinvolgimento*. Prova ne è il fatto che anche le questioni cosmologiche sono oggetto di arroventate polemiche e controversie, che si avventurano in teorie e congetture contraddittorie, appena si affrontino argomenti più ampi e più profondi, come l'origine e la fine del cosmo, la delimitazione dell'universo, ecc.

In conclusione, la riflessione dell'uomo sugli argomenti che lo riguardano più da vicino non può non essere che dinamica, essendo parte di un flusso di interrogazione continua e di un magma che mai si rapprende e raffredda, perché parte ed espressione della vita stessa. Voler ridurre l'uomo a un insieme di trattati scritti e rilegati, suscettibili solo di aggiornamento e niente di più, significa rinnegare la sua caratteristica che è alla base del conoscere e dell'indagare. È la sua non definibilità, da non interpretare in senso agnostico o relativistico, ma in senso positivo come di una ricchezza mai completamente afferrabile, come mistero e quindi valore mai strumentalizzabile né catturabile. La storia della filosofia dimostra con le sue questioni, le sue contraddizioni e la sempre insorgente domanda che tale ricchezza inafferrabile è una realtà. Ma in questa prospettiva la filosofia è in parte già teologia.

## 1.2.2. Il principio fede e i caratteri della teologia

È nella teologia che il sapere dell'uomo su se stesso e in riferimento al suo mistero tocca il vertice e ne riceve le giustificazioni. Qui avviene che si dia nome e ragione alla complessità dell'uomo. Si potrebbe dire che passando dal livello cosmologico a quello antropologico, l'uomo affiora sempre più come problematicità e grandezza, ma che passando dal livello antropologico a quello teologico, la problematizzante grandezza dell'uomo appare come ricchezza e dispiegamento del suo mistero.

La teologia è al crocevia dove l'uomo prende coscienza non solo del suo mistero, ma anche dello svelamento di esso. È un crocevia unico. Qui infatti non bastano più né i principi, né i caratteri del sapere in genere o di quello filosofico in particolare. C'è bisogno di un altro principio, l'unico che renda comprensibile quella complessità di cui si parlava. Deve essere un principio che abbia l'inaudita peculiarità di essere dalla parte dell'uomo (*ex parte hominis*) e proveniente altrove (*aliunde*). È il crocevia dove l'uomo come finito non solo presagisce l'infinito, ma lo incontra come realtà non minacciosa né annientante, ma che invece accoglie e disvela il mistero in essa contenuto. Non è un sentiero interrotto, una traccia che immette ai luoghi silvani dove altro non c'è che legna tagliata. Non è una delle vie per la legna<sup>21</sup>, suggestive, ma fondamentalmente al limite e alla conclusione del procedere, piuttosto è simile a un ponte di legno, che seppure oscilli sull'abisso, consente di avventurarsi fino all'altra sponda. La teologia è questo ponte malfermo che osa oltrepassare l'abisso, ancorato a quell'altra sponda che si chiama Dio. Il suo principio non può venire che da quella parte e tuttavia si protende a sorreggere chi è da questa parte. Il suo principio è la fede come realtà che regge chi è proteso tra l'al di qua e l'aldilà e che, se dall'al di qua vede finire il sentiero, appena si avventura su di esso, ne sente la oscillante consistenza come di un ponte sul vuoto.

Intendendo per «principio» l'elemento primo senza del quale non è possibile la teologia, si arriva alla conclusione che questo è costituito dalla fede. Si tratta di una fede non generica, ma dalle caratteristiche precise. È innanzitutto legata alla rivelazione e a tutta la sua storia. Dipende dalla Parola di Dio, perché «la fede dall'ascolto, l'ascolto per mezzo della Parola di Cristo» (Rm 10, 17). L'ascolto ha un luogo e un ambito proprio: la comunità ecclesiale, nella quale tanto la predicazione che la confessione si realizzano in fedeltà alla stessa Parola. Si tratta tuttavia di una fedeltà non solo formale, ma anche sostanziale, non solo di metodo ma anche di contenuti. Nella sua duplice accezione di fede come adesione personale a Dio («*fides qua creditur*», fede attraverso la quale si crede) e fede come complesso in cui si crede («*fides quae creditur*», fede che si crede), il principio «fede» assume nondimeno caratteri che segnano la teologia in modo profondo.

Recependo quanto di meglio la riflessione teologica contemporanea abbia saputo presentare come rispettoso della tradizione e delle nuove formulazioni culturali, si può arrivare ad indicare questi caratteri generali della riflessione sulla fede, imperniandoli sui seguenti elementi: Dio come persona; l'uomo come soggetto in relazione a Dio e all'altro; la rivelazione come realtà storica; la chiesa come luogo dove si accoglie la rivelazione. I caratteri della teologia si potrebbero pertanto indicare così: 1) *intersoggettività dialogale*; 2) *storicità salvifica*; 3) *socialità ecclesiale*. Di fatto molti autori, in maniera esplicitamente espressa oppure nella elaborazione teologica vi fanno riferimento continuamente<sup>22</sup>. Dall'unico principio della fede derivano dunque dei caratteri che qualificano la teologia

---

<sup>21</sup> È la traduzione letterale di *Holzwege* di M. HEIDEGGER; la traduzione corrente italiana è "sentieri interrotti".

nel suo approccio alla fede e nella sua dipendenza da essa. Se la rivelazione è dialogale, storica, ecclesiale, e se la fede ha questi stessi caratteri, la teologia non solo non ne potrà prescindere, ma dovrà elaborarsi sulla base di essi.

Come ogni sintesi, anche quella qui riprodotta è chiaramente suscettibile di integrazioni e correzioni. È della riflessione umana tentare sempre nuove sistemazioni sintetiche, ponendo l'accento ora sull'uno, ora sull'altro aspetto. Ciò che qui ci interessa non è l'enumerazione completa ed esatta di ciò che è discusso e discutibile persino nella terminologia, come, ad esempio, «principi» e «caratteri». La teologia, sebbene sia saldamente ancorata alla fede, rimane pur sempre una riflessione umana e quindi nessuno può definitivamente concluderne il discorso o esaurirla nelle sue rielaborazioni. Il nostro intento è un altro. Ricerchiamo una *comprensione* (termine che sembra preferibile a «definizione») della teologia in quanto riflessione e modalità del sapere sulla fede, che ci renda al contempo più comprensibile la proposta (dialogica-storica-ecclesiale) di Dio e la risposta dell'uomo secondo le stesse caratteristiche con le quali si esprime la rivelazione di Dio. È possibile riassumere in un'unica categoria i caratteri teologici della rivelazione? Trattandosi di una rivelazione nella storia e attraverso la storia è possibile ricondurre ad unità l'agire storico di Dio e sintetizzare l'agire dell'uomo con la stessa categoria, sì da poter meglio evidenziare il carattere dialogale ivi presente? È possibile capire l'ecclesialità nella prospettiva di quella categoria, così che questa conservi ed evidenzi la storicità e la dialogicità? Per poter rispondere a queste domande, occorrerà fare alcune precisazioni previe sui tre caratteri in questione e mostrarne, analiticamente, le reciproche concatenazioni.

### 1.3.3. Intersoggettività dialogale

Il principio «fede» che muove la teologia non è un'astrazione. La fede è adesione alla rivelazione secondo le sue modalità. Sono modalità storiche che il teologo deve registrare e illustrare, ma, proprio perché storiche, sono già il frutto di interpretazione teologica. Ciò spiega perché possano essere state trascurate e interpretate diversamente nel passato. Inoltre dà anche una ragione dell'influenza esercitata su di esse da parte delle categorie del pensiero di ogni epoca.

Una delle modalità più vistose che caratterizzano la risposta di fede, così come questa è recepita dalla sensibilità e dall'impianto categoriale della teologia odierna, è costituita dalla *relazione* e dal *dialogo*. Una categorialità nella quale Dio è avvertito come colui che si rivela all'uomo come persona e gli chiede un'adesione da persona a persona. Dio non appare solo come principio e fondamento della realtà, ma come soggettività che si dà a conoscere e che ama l'uomo, il quale è chiamato, anche lui, come soggettività a conoscerlo ed amarlo. Il suo rivelarsi è quello della persona libera ed amante che fa sussistere l'altro come suo *partner*, persona capace di libertà e d'amore, in grado di rispondere in modo appropriato alla sua chiamata:

---

<sup>22</sup> Si riprendano, ad esempio, le definizioni, già riportate alla nota 1, sulla teologia: si noterà come rivelazione, chiesa e storia fanno in genere da sfondo alle varie definizioni, anche se in accezioni alquanto diversificate. Comunque non manca quasi mai il terzo elemento del triangolo, la storia che si aggiunge ai due già classici della rivelazione (la teologia come sapienza) e della riflessione (la teologia come scienza o come attività critica). La dimensione ecclesiale è sempre rinvenibile nell'attività della fede, atto indispensabile per il teologo, non solo in quanto singolo credente, ma che rimanda continuamente alla comunità ecclesiale.

«con questa rivelazione infatti - afferma il Vaticano II - Dio invisibile parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé»<sup>23</sup>.

Parlando di *intersoggettività dialogale* vogliamo per l'appunto indicare questa modalità del rapporto tra la rivelazione e la risposta di fede, un rapporto in cui Dio parla agli uomini come ad amici. Per *intersoggettività* intendiamo una relazione che intercorre tra due soggettività, considerate innanzi tutto come entità capaci di comunicare tra loro. Di esse, una si manifesta come tale, l'altra è costituita ad essere tale. Dio appare a noi come soggetto e persona, l'uomo è reso da lui soggetto e persona. Dio non solo apre il dialogo, ma crea la possibilità perché abbia luogo. Se può essere compreso come soggetto è perché l'uomo è costituito tale proprio da lui. L'uomo ha ricevuto una specularità che l'abilita ad afferrare, seppure solo come in uno specchio, l'immagine di Dio, che gli si svela.

Per *soggettività* s'intende allora una capacità originaria (da parte di Dio) o acquisita (da parte dell'uomo) di agire in modo cosciente e libero, responsabile ed amoroso. Nel dialogo della rivelazione ci sono due soggetti capaci di incontrarsi e di dialogare: l'uno di chiamare, l'altro di rispondere; Dio di parlare, l'uomo di ascoltare; Dio di cercare e di accogliere, l'uomo di essere cercato e accolto; Dio come soggetto che dà significato all'esistenza dell'uomo, quest'ultimo costituito soggetto capace di cogliere in Dio il significato più proprio del suo esistere.

È in questa specularità differenziale che si deve cogliere il senso del termine intersoggettività in quanto relazione tra persone e soggetti. In questo modo, però, si dà della soggettività una definizione, provvisoriamente ancora grezza, che l'accomuna a quella della persona. La semplicità di questa affermazione è tuttavia solo apparente e non deve trarre in inganno. Anche se in teologia di fatto «soggettività» (e il corrispettivo

«soggetto») vengono spesso interscambiati con «persona» (da cui il corrispettivo «personalità») <sup>24</sup>, sono concetti che richiedono un'ulteriore analisi, essendo per noi di fondamentale importanza.

### 1.3. Sul «soggetto» e la «soggettività»

Iniziando a considerarlo dall'antichità greco-latina, soggetto è ciò che è «*sub-positum*», supposto, o perché argomento trattato o ancora da trattare, o perché elemento base che sorregge successive attribuzioni, oppure perché principio determinante le attività tipicamente umane come la conoscenza, la volontà, l'agire<sup>25</sup>.

Nella filosofia moderna si ingaggia una vera battaglia per l'affermazione del soggetto. Esso viene a configurarsi sempre più come la realtà umana conoscente e cosciente, mai strumentale, né strumentalizzabile, sede e centro di insopprimibile dignità ed originaria libertà. Dall'illuminismo in poi l'affermazione del soggetto raggiunge il punto culminante, anche se, come si dovrà precisare, è storicamente condizionato ed identificabile, giacché corrisponde a quello emergente (europeo, ed «evoluto»), che, nonostante le attestazioni di universalità, resta sostanzialmente elitario. L'emancipazione dell'uomo in nome della

---

23 *Dei Verbum*, n. 2.

24 Una identificazione si trova, ad esempio in W. Kasper: «Le persone divine sono realmente identiche all'unico essere e coscienza... Non rimane altro da dire se non che nella Trinità abbiamo a che fare con tre soggetti»; oppure: «Compiutamente proprio il personalismo moderno...ha mostrato che la persona si dà soltanto nella relazione e che la personalità esiste concretamente soltanto nell'interpersonalità, la soggettività soltanto nell'intersoggettività» (W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984, 384-386).

25 Cf. N. ABBAGNANO, *Soggetto*, in: *Dizionario di Filosofia*, Torino 1971, 812-814.

ragione e lo sviluppo delle scienze, i successi conseguiti nel campo elettronico e la meccanizzazione del lavoro sembrarono intanto coronare di successo le anticipazioni dei filosofi. L'uomo era visto, e lo è tuttora, come artefice di quel mondo nuovo che la scienza e la tecnica, così si crede spesso in modo acritico, miglioreranno sempre più. Sembrerebbe che nulla possa arrestare l'avanzata del soggetto, che, ormai maggiorenne, è proteso ad affermare la sua libertà e a realizzare le sue inesauribili potenzialità.

L'ottimismo che ancora dominava nel campo scientifico verso la fine del 1800 non era però destinato a durare. Né resistette ad un'analisi più attenta l'affermazione di quel soggetto moderno, che sembrava capace di offrire risposta ad ogni genere di problemi, lanciato nella realizzazione di un'umanità più giusta ed egualitaria. Prima ancora di ricevere la cocente sconfitta delle atrocità delle due grandi guerre, la corsa del soggetto veniva messa in discussione dai nuovi sviluppi non già delle scienze empiriche, ma di quelle più generali, poste a fondamento di queste, le scienze logico-matematiche e l'epistemologia<sup>26</sup>. Con la determinazione che lo caratterizza, Wittgenstein, uno degli attori principali in questo dibattito, afferma testualmente che il soggetto non esiste, perché non appartiene al mondo, ma ne è piuttosto il limite<sup>27</sup>. Così come l'occhio vede la realtà del mondo ma non può vedere se stesso, è assurdo che il soggetto, che tutto definisce, possa definire se stesso.

È una posizione che ricorre, anche se in forma diversa, in molti filosofi e sociologi contemporanei, per i quali il soggetto non è né sostanza, né capacità autonoma o creativa di essere. È solo una funzione preposta alla costruzione sensata della realtà nella quale l'uomo interagisce<sup>28</sup>. Le ragioni di questa funzionalizzazione del soggetto sono più di una. In primo luogo c'è la reazione all'idealismo nel quale il soggetto era tanto assolutizzato da coincidere con tutta la realtà<sup>29</sup>. Ci sono inoltre le esigenze metodologiche di una filosofia, che, avendo intrapreso il cammino della fenomenologia, non può cogliere altro che il manifestarsi, il fenomeno, di quanto si affaccia alla soglia dell'esperienza. Il padre della fenomenologia, E. Husserl, lo dice espressamente:

«in breve non solo la natura corporea, ma l'intero e concreto mondo della vita è ormai per me solo un fenomeno d'essere anziché un essere»<sup>30</sup>.

Nonostante i limiti di tale «riduzione» al *fenomeno* e l'inevitabile rinuncia a cogliere l'essere del soggetto, la fenomenologia ha il merito di aver afferrato una delle caratteristiche fondamentali: la relazionalità. È di grande importanza l'aver colto la realtà, e non solo il soggetto, nella complessa complementarità, impostando su basi nuove l'antica e mai risolta antinomia del pensiero occidentale di *soggetto-oggetto*; *soggettivo- oggettivo*. Una contrapposizione che ha spesso assunto i toni di un radicale dilemma: o esiste il soggettivo oppure esiste l'oggettivo, l'uno esclude l'altro. È merito di questa nuova corrente di pensiero, che ben presto passa dalla filosofia vera e propria a una molteplicità di forme del sapere, l'aver colto il carattere complementare del soggettivo e

---

26 Cf. B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriniana, Brescia 1975, 439 ss.

27 Citato da Abbagnano (v. nota 18).

28 Per Hartmann il soggetto non può esistere che in correlazione con l'oggetto, per Husserl e per la fenomenologia in genere l'*ego* si autocostruisce nell'unità con la storia; Heidegger parla del soggetto come capacità di trascendersi.

29 Era infatti esso stesso artefice e creatore di tutto l'esistente e la realtà era considerata esplicitazione di esso, affiorante nel momento dell'autocoscienza.

30 E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Milano 1970, p. 19, in *Grande Enciclopedia Filosofica XXV*, Marzorati, Milano 1976, p. 523.

dell'oggettivo, sicché l'uno non può esistere senza l'altro, essendo l'uno e l'altro in costante e continua funzione reciproca. L'uno non può essere capito che in funzione dell'altro, come l'utensile, che ha senso perché esiste l'oggetto cui è riferito e al quale si adatta.

Per il pensiero occidentale è un'uscita di sicurezza che, pur nella precarietà del fenomeno, ci fa cogliere l'altro, gli altri, ciò che un tempo era «oggetto», come originaria consoggettività e intersoggettività, nello stesso momento in cui si dà la soggettività<sup>31</sup>. Su questo versante poi la sociologia ha potuto elaborare una visione della soggettività come centro di incontri e di comunicazioni, in cui la stessa soggettività si esplica, mentre questi incontri si vanno sempre più strutturando come «costrutti comunicativi». Ciò costituisce «una rete di relazioni tipiche, cui i soggetti necessariamente attingono per comunicare e comprendersi»<sup>32</sup>.

La comunicazione diventa allora indispensabile per capire il soggetto. La soggettività è immersa e si costituisce in una rete intersoggettiva. È un traguardo di grande rilievo che, sottolineando il valore fondamentale relazionale del soggetto, ha notevoli risvolti anche per la teologia. Questa in verità ha a cuore non solo la relazione, ma anche il valore del soggetto; non solo il fenomeno, le modalità con le quali appare, ma anche l'essere che lo sorregge. È un'esigenza che sembra essere soddisfatta dal concetto di persona. Ed è per questa ragione che tale termine spesso è adoperato in semplice parallelismo, come sinonimo del soggetto, nelle pagine di molti teologi recenti.

Da quando esiste come teologia cristiana, questa branca del sapere ha dovuto cimentarsi con la realtà della persona prima ancora che per motivi di antropologia, relativi alla comprensione dell'uomo, per ragioni dottrinali, riguardanti la persona di Cristo e la Trinità. La compresenza della «natura» umana e divina nella medesima persona di Cristo e la compresenza di tre persone divine nell'unica natura della Trinità ha obbligato la teologia ad elaborare una dottrina sulla persona, su cui si può dire che il dibattito sia ancora in corso<sup>33</sup>.

### 1.3.2. Persona e relazione interpersonale

La discussione sulla persona in campo teologico verte sul valore da dare alla relazionalità. È costitutiva della persona, si da rientrare nella sua stessa definizione, oppure si aggiunge successivamente, come espressione di quella razionalità, che se contraddistingue la persona, non necessariamente e costitutivamente è relazione? Qual è l'elemento ultimo senza del quale non si dà la persona? È l'individualità razionale come capacità di autopossedersi in modo cosciente e libero oppure è la relazione? La concezione tomista, pur nelle sue nuove formulazioni e i correttivi recentemente apportati, vede sostanzialmente la persona come centro di unità di tutte le operazioni umane in quanto autopossesso di sé e differenziazione dagli altri<sup>34</sup>. Con essa sembra possa sostanzialmente concordare quella visione moderna del soggetto, che non riducendo ancora la soggettività

---

31 Si veda, ad esempio, la V.a delle *Meditazioni Cartesiane* di Husserl, dove si trova l'idea che gli altri sono dati proprio come altrettanti "io" fin dall'origine.

32 Così si esprime Schütz, allievo di Husserl; cf. *Nuovo Dizionario di Sociologia*, Milano 1987, art. "soggettività".

33 Cf., ad esempio, «Il discorso sulle tre persone», in W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, op.cit. pp. 379-87 e: «In cammino verso il Dio Uno e Trino», in: J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 19-29; cf. anche la voce *Persona* nei già citati dizionari teologici.

34 Vedi voce *Persona* in *Dizionario teologico*, Queriniana, Brescia e in *Sacramentum Mundi*.

a mera funzionalità, la colloca, al contrario, all'inizio dell'organizzazione non solo del mondo sensato (ciò che corrisponde alla relazionalità), ma anche della fitta rete interrelazionale nella quale viene a trovarsi e dalla quale deve differenziarsi. L'io pensante ed autocosciente, in quanto radice di relazionalità e di progettualità, sembra coincidere con la sussistenza spirituale che caratterizza la persona nel *tomismo*. La persona è quel presupposto (*subiectum*) come essere in sé, cosciente ed autoaffermentesi come tale.

In campo teologico è una soluzione, che se ci consente di risolvere alcuni problemi circa l'intelligenza di alcuni articoli della fede, ne fa sorgere altri relativi a punti non secondari dello stesso rapporto di fede. Diventa possibile un approccio riflessivo e scientifico all'inesauribile e incatturabile mistero della Trinità, ma diventa più problematico l'approccio alla rivelazione, all'antropologia teologica e alla stessa ecclesiologia. Proprio nel rapporto tra Dio rivelante e l'uomo chiamato alla comunione con lui, tra uomo ed uomo e uomo e cosmo, il concetto della persona come essere per sé crea notevoli difficoltà. Non giustifica adeguatamente, già sul piano puramente teorico, né il perché della relazione (se non come attività secondaria o, peggio ancora, strumentale) né il valore primario della comunicazione e della comunione.

Conducendo un'analisi puntuale ed accurata sulla persona, al di là di quel principio *mono-logico* che sembrava segnare inesorabilmente il destino, una corrente di pensiero contemporanea, chiamata *personalismo*, ha dimostrato che la persona esiste solo nella relazione e che la soggettività non è principio, ma punto d'incontro di intersoggettività. Non è il monologo, ma il dialogo che caratterizza la persona e la costituisce, giacché questa è plasmata dall'interagire con gli altri, dal comunicare con loro e dal definirsi sempre e comunque in una contestualità intersoggettiva. È questa la tesi centrale del personalismo<sup>35</sup>, le cui categorie vengono utilizzate sempre più anche in teologia<sup>36</sup>, esplorando la possibilità del loro impiego anche nella riflessione sulla Trinità<sup>37</sup>.

Di notevole interesse sembra pertanto il tentativo, condotto in campo cattolico, di ricondurre la relazionalità, come elemento fondamentale della realtà, alla persona, anche su un piano eminentemente filologico. Nel greco il termine «*prosopon*» (tradotto con persona) indicava una relazione sul piano visivo, perché aveva originariamente il significato di «sguardo verso qualcuno». Nel latino «*persona*» indicava una relazione di tipo acustico-verbale, perché significava originariamente «suonare attraverso»<sup>38</sup>. In ogni caso la correlazione come interpersonalità è costitutiva e primaria e non secondaria o dedotta.

È in questa struttura relazionale e comunicativa che si radica il dialogo che non è solo una caratteristica interumana, ma anche il carattere con il quale appare la rivelazione e la conseguente risposta di fede.

### 1.3.3. Sul dialogo

Dialogo significa molto più che «parlare con qualcuno». Significa trovare se stesso attraverso il rapporto con l'altro. L'altro non è in funzione della mia soggettività perché

---

<sup>35</sup> È la *sussistenza spirituale*: cf. Tommaso d'Aquino in Sent. I, d. 23, a. 2.

<sup>36</sup> Cf. H. OTT, *Il Dio personale*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

<sup>37</sup> Così, ad esempio, il già citato Kasper, pp. 385-7 e J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1979, p. 136.

<sup>38</sup> Ivi, p. 137.

questa si definisca, ma è valore in sé, e tuttavia io non posso prescindere da lui. Il mio soggetto e quello altrui sono caratterizzati da una irriducibilità personale, che è il limite inviolabile della persona. E nonostante ciò, posso cogliere questo limite solo attraverso l'apertura della mia persona e l'esperienza nei confronti di quanto si pone, proprio come me, come ultimo limite al mio dispiegamento. In questa zona di frontiera avviene l'identificazione dell'io che impara il suo autopossesso nell'esperienza di ciò che lo circonda e contemporaneamente lo dischiude, manifestandogli la sua intangibile ed inesauribile ricchezza nell'intangibile ed inesauribile ricchezza dell'altro. L'altro è insomma la vera scuola del soggetto.

La non riducibilità della persona è esperita in questa prima e fondamentale forma del dialogo, che non mette semplicemente un «tu» davanti a un «io», ma costruisce l'io perché si trova davanti a un tu. L'essere innanzi a sé come autocoscienza ed autopossesso non è assurdo solo se è già in atto questa dialogalità fondamentale. Si tratta infatti di una comunicazione che è capacità di rapporto. È una forma di autotrascendimento da non fraintendere, come fosse una specie di sdoppiamento di personalità, che fa stare l'io davanti a se stesso. Non perché capace di stare di fronte a sé, il soggetto può stare di fronte all'altro. È il contrario. Poiché è plasmato di dialogalità, il soggetto può trascendersi fino a parlare di sé e parlare a sé come parlasse a un altro.

È una concezione nuova, che sembrerebbe poter conciliare le esigenze del personalismo con quelle della fenomenologia esistenziale, sempre che questa sia disponibile a rinunciare alla sua ferrea legge metodologica, che le fa ripudiare l'essere e cogliere solo l'apparire. Il solo livello dell'apparire è infatti insufficiente a giustificare il dialogo come carattere fondamentale della realtà. Se oltre questo livello si può e si deve cogliere ciò che muove la realtà, il suo principio, bisognerà prima o dopo passare al piano dell'essere. La relazionalità infatti è un carattere dell'essere, non è solo una sua manifestazione. Non ci si può sottrarre a queste conclusioni, appena si considera che il dialogo, mentre mi fa balzare davanti agli occhi la mia realtà dialogale, mi fa essere realmente ciò che io afferro: uomo in rapporto con l'altro, un io che si schiude dinanzi a un tu<sup>39</sup>. Così come nessun fiore cresce senza l'altro, l'*humus*, l'insieme dei minerali, l'acqua, il

calore, nessun io potrebbe mai nascere senza il tu, il *tu* che è l'altro uomo, Dio, il cosmo. È altrettanto vero che ogni io in quanto soggetto che pensa a se stesso scopre di essere tale cogliendo la contemporanea presenza di altri soggetti come estranei a lui e tuttavia a lui simili<sup>40</sup>. Lo affermava il padre della fenomenologia E. Husserl con queste parole:

«In ogni caso, nel quadro della mia vita autocosciente di cui faccio la riduzione trascendentale, sperimento in me il mondo con gli altri e, secondo il senso dell'esperienza, non - per così dire - come mia privata sintetica creazione, bensì come mondo a me estraneo [*fremde* = nel senso di ciò di cui non dispongo a mio piacimento] che è qui per ciascuno, ed è raggiungibile nei suoi oggetti»<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup>Un esempio di applicazione a livello pedagogico del principio del dialogo si può trovare in: P. FREIRE, *L'educazione come pratica della libertà*, Mondadori, Milano 1973, particolarmente pp. 123 ss.

<sup>40</sup>In questo contesto è ancora da valorizzare la filosofia di Husserl a proposito della con-soggettività, come scoperta dell'altro nel momento in cui l'io riflette su se stesso. Il motivo di tale lacuna si deve probabilmente alla non conoscenza delle *Meditazioni cartesiane*, lezioni tenute dal filosofo a Parigi nel 1929 e successivamente pubblicate. Cf. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, (Hg. S. Strasser), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht - Boston - London 1999 (Husserliana, Band I).

<sup>41</sup> *Ivi*, 123.

Ciò che è estraneo è anche – potremmo aggiungere – ciò che è di più simile a me. Infatti l'altro è proprio come me. È parte del mondo e ne è il soggetto al pari di me<sup>42</sup>. Riconducendo tale primaria consoggettività al dialogo in quanto modalità di recupero delle nostre stesse origini, possiamo anche dire che la strada sulla quale la soggettività si costituisce è l'intersoggettività dialogale. È una strada che, come vedremo meglio in seguito, ha i connotati dell'amore, un amore che è accettazione e rispetto dell'altro, ma è anche fondamentale fiducia nella vita e nell'essere. Prima ancora che corrispondere a una prassi dialogale, l'amore sembra segnare il cammino di ogni soggetto e, in definitiva, la radice stessa di ogni realtà. Affermava Jaspers:

«Io, in quanto essere singolo - non sono per me stesso né manifesto né reale. Il processo del divenire manifesto nella comunicazione assume l'aspetto di una lotta del tutto particolare, che è in pari tempo amore»<sup>43</sup>.

#### 1.4. L'intersoggettività dialogale come agire teologale

In teologia il fondamento della prassi dialogale s'identifica con la l'agire teologale. L'agire di Dio viene a motivare l'agire dell'uomo e ne svela le ragioni più profonde. Sono ragioni che approfondiremo nei capitoli seguenti, ma che in ogni caso sono assolutamente sostegno del dialogo come prassi pastorale, purché questa non venga svilita a semplice aggiornamento di facciata. Se la teologia contemporanea ha ravvisato nel dialogo una delle forme da privilegiare nella prassi pastorale, è perché ha intuito con le ragioni del cuore, oltre che con la riflessione, che l'agire di Dio è dialogo soccorrevole e amoroso. A questo la chiesa è pervenuta, inoltre, con l'esempio e la testimonianza dei santi. Ma vi è pervenuta anche attraverso la pratica di un effettivo dialogo, che ha condotto almeno in alcuni momenti cruciali della sua vita, quando si è trovata dinanzi alle grandi culture ed ai grandi movimenti emersi alla ribalta della storia. Si pensi alla cultura greca e al metodo dei padri della chiesa, al dialogo con la cultura islamico-aristotelica ad opera di Tommaso d'Aquino, e a quello tuttora in corso con la cultura moderna.

La chiesa del Vaticano II ha potuto interrogarsi su se stessa e sul suo rapporto con il «mondo», grazie ad un esercizio non strumentale ma essenziale del dialogo, in parte praticato, ma per buona parte ancora da praticare, al suo interno e ad extra<sup>44</sup>. L'idea stessa di conciliarità presuppone il valore del dialogo, che qui assurge a luogo di rivelazione e non quindi mero rilevamento di nuovi dati e di nuove opinioni.

---

42 «Per esempio, gli altri io li sperimento, e realmente come enti, in modalità mutevoli e in molteplicità di esperienza, e cioè, da una parte, come oggetti del mondo; non come mere cose della natura (sebbene da un lato anche come queste). [...] Dall'altra parte, li sperimento contemporaneamente come soggetti per questo mondo, come coloro che sperimentano questo mondo, e questo stesso mondo che io sperimento e come coloro che in esso sperimentano me, proprio come io in esso sperimento loro» (*ivi*, 123).

43 K. Jaspers scriveva già nel 1932 delle frasi molto chiare a riguardo, soprattutto in un contesto di comunicazione: «Nella comunicazione divengo manifesto a me stesso come l'altro. Questo diventar manifesto è tuttavia, contemporaneamente, soprattutto un diventar reale dell'io quale a se stesso (...). Questo processo del diventare reale nell'atto del diventar manifesto non è tale che si possa compiere in un'esistenza isolata, ma solo assieme all'altro. Io, in quanto essere singolo, non sono per me stesso né manifesto, né reale. Il processo del diventare manifesto nella comunicazione assume l'aspetto di una lotta del tutto particolare, che è in pari tempo amore» (K. JASPERS, *Philosophie*, Springer, Berlin 1932, pp. 64 ss., qui ripreso dalla *Grande Antologia Filosofica*, cit. 744).

44 Paolo VI nell'*Ecclesiam Suam* imposta la missione della Chiesa come un continuo ininterrotto dialogo salvifico, che scaturito da Dio ha diversi cerchi concentrici: Tutto ciò che è umano, i credenti in Dio, i credenti in Cristo, i cattolici (Ed. Dehoniane, pp. 189-208).

Il dialogo pastorale nasce insomma come conseguenza del dialogo ecclesiale, il quale nasce a sua volta nella prassi della rivelazione, come modalità e riferimento teologico ultimo, che, essendo prassi d'amore, è una prassi di pace.

«Ecco, venerabili fratelli, - scriveva Paolo VI, in pieno Concilio - l'origine trascendente del dialogo. Essa si trova nell'intenzione stessa di Dio. La religione è di natura sua un rapporto tra Dio e l'uomo. La preghiera esprime a dialogo tale rapporto. La rivelazione, cioè la relazione soprannaturale che Dio stesso ha preso l'iniziativa di instaurare con l'umanità, può essere raffigurata in un dialogo, nel quale il Verbo di Dio si esprime nell'incarnazione e quindi nel Vangelo»<sup>45</sup>.

In questa prospettiva nemmeno il peccato riesce a bloccare il dialogo salvifico, giacché esso

«è meravigliosamente ripreso nel corso della storia. La storia della salvezza narra appunto questo lungo e vario dialogo che parte da Dio, e intesse con l'uomo varia e mirabile conversazione»<sup>46</sup>.

Non è questa una teologia semplicemente descrittiva. È riflessione che coglie la modalità con cui si esprime la fede, abbracciando in uno sguardo d'insieme l'agire di Dio e il conseguente agire dell'uomo. Il mistero stesso della prassi e dell'essere dell'uomo è svelato dall'agire di Dio che si presenta a noi come fondamento e radice dialogale: si presenta come amore.

La conclusione di questo passaggio è di una chiarezza esemplare:

«È in questa conversazione di Cristo fra gli uomini che Dio lascia capire qualche cosa di Sé, il mistero della sua vita, unicissima nell'essenza, trinitaria nelle Persone; e dice finalmente come vuole essere conosciuto: Amore Egli è; e come vuole essere da noi onorato e servito: amore è il nostro comandamento supremo. Il dialogo si fa pieno e confidente; il fanciullo vi è invitato, il mistico vi si esaurisce»<sup>47</sup>.

La teologia riconosce nella *intersoggettività dialogale* uno dei suoi caratteri, per tutte le ragioni che abbiamo esaminato. Attraverso questo carattere attua il suo non facile programma di essere fedele a Dio ed all'uomo. In nome di questa fedeltà, tuttavia, si interroga sulle effettive condizioni storiche del dialogo che promuove l'uomo alla soggettività relazionale. La sua prima domanda a questo proposito riguarda il *partner* della rivelazione dialogale. È l'uomo veramente soggetto? Oppure il suo è ancora un cammino verso una maturità personale e dialogale alla quale è chiamato da Dio? Come si può rispondere alla obiezione di chi vede l'affermazione del soggetto come strumentale e storicamente e geograficamente limitata all'azione del soggetto elitario ed europeo postilluminista? In che modo vengono chiamati alla realizzazione di tale soggettività dialogale coloro che soggetti non sono, perché vittime di situazioni storiche in cui regna la *reificazione* dell'uomo, trattato solo come *res*, come cosa, o strumento, manipolabile e manipolato? Ed inoltre: la prassi dialogale non esige da parte di chi è già nella condizione di soggetto un intervento teologicamente corretto ed adeguato, affinché la rivelazione si sviluppi anche sul piano esistenziale e storico con un carattere intersoggettivo-dialogico, che abbiamo visto essere determinante, a vantaggio di quanti non sono ancora soggetto, ma verso il quale dobbiamo vivere il dialogo scaturente dall'amore? Se l'amore è «il nostro comandamento supremo», in quanto scaturisce dalla stessa modalità fondamentale della

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>46</sup> *Ivi*.

<sup>47</sup> *Ivi*.

rivelazione, possiamo disattendere l'amore? Disattenderlo non è mancare di fedeltà a Dio e alla sua rivelazione? Sono domande gravi cui cercheremo di dare una risposta nel paragrafo seguente, analizzando il carattere della storicità salvifica che si imbatte anche nel problema della storicizzazione della salvezza.

### 1.5. Storicità salvifica

La nostra ricerca procede sollevando molte domande. Ad alcune si può già dare una parziale risposta. A proposito della caratterizzazione della teologia (1.2.2.) ci chiedevamo se fosse possibile riassumere in una sola categoria i caratteri teologici della rivelazione e della risposta di fede. Siamo ora in grado di affermare che la intersoggettività dialogale è indubbiamente un carattere che mostra una comune radice con gli altri due indicati nella storicità salvifica e nella socialità ecclesiale. Questa comune radice è la categoria dell'agire di Dio, che è apparso proteso alla promozione del suo *partner* a soggettività dialogante, che si costituisce nella effettiva relazione con l'altro. L'agire di Dio, come è rivelato dalla sua stessa parola, muove dal fatto che è amore. È un agire che provoca una risposta di segno simile. L'uomo è chiamato all'amore. È chiamato all'amore perché deve corrispondere a Dio che è tale, ma è contemporaneamente e inscindibilmente chiamato a praticare l'amore verso l'altro suo consimile, quel tu che è soggetto e che l'io trova non già sulla sua strada, ma nella sua stessa strutturazione a soggetto.

*L'agire di Dio è un agire rivelato (svela la prassi di Dio) ed è insieme agire rivelante (addita la prassi dell'uomo). Chiamiamo un tale agire prassi teologica, perché compendia l'agire di Dio, come scaturente dall'amore e l'agire dell'uomo, in quanto radicato nell'agire di Dio e chiamato all'amore.*

Ma parlare di prassi è già parlare di storia. Del resto, dalla storia non si può prescindere quando si parla della soggettività e del dialogo. Se il dialogo non è un'attività secondaria, ma interazione attraverso cui la soggettività si costituisce, l'agire è indispensabile e qualifica il carattere della storicità della teologia. La storicità è quindi intesa nel senso di un effettivo e interdialogale agire nella storia. I due soggetti del dialogo richiedono la storia come carattere fondamentale. Si tratta anche qui di una storicità di natura differenziale. In Dio è una storicità liberamente voluta e scelta, nell'uomo è una storicità iscritta nel suo essere e nel rapporto intersoggettivo. La polarità teologica Dio- uomo, rivelazione-risposta di fede, Dio soggetto sussistente-uomo costituito soggetto è da illustrare ulteriormente nei risvolti storici che essa comporta, sia per ciò che riguarda la storia come avvenimento già accaduto, sia per ciò che la riguarda come accadimento attuale ed evento futuro.

*Avvenimento, accadimento e avvento sono modalità della stessa storia, sono componenti indissociabili della storicità. A livello teologico l'avvenimento riguarda le gesta del dialogo da Dio compiute nel passato e le corrispondenti gesta compiute dall'uomo, in quanto partner chiamato all'agire dallo stesso Dio. L'accadimento indica invece la prassi in atto come affrancamento dell'uomo dalla reificazione, perché questi sia ciò che è chiamato ad essere, cioè soggetto. L'avvento indica un agire che non solo si ipotizza per il futuro, ma che è già garantito come tale dalla promessa di Dio, un agire al quale l'uomo è di nuovo chiamato a corrispondere.*

La storicità si delinea allora in una *prassi salvifica*, che vede Dio come attore principale e l'uomo come suo collaboratore. Ogni singola tappa della storia è finalizzata alla salvezza dell'uomo in tutto il suo tessuto esistenziale. È affrancamento da ogni forma di schiavitù

di natura intersoggettiva e sociale; è rimozione di ogni ostacolo alla realizzazione del piano salvifico nel cammino complessivo della storia in cui ogni uomo diventa soggetto, l'oppresso è liberato e la creazione è redenta fin nella sua materialità più remota.

L'accadimento, l'avvenimento e l'avvento si intrecciano reciprocamente. Ciò che è accaduto nel passato rivive come *memoria*, non in modo puramente celebrativo, ma come *attualizzazione* che rinnova nell'evento l'opera sempre soccorritrice ed amorevole di Dio. Celebrando il suo amore, l'amore stesso ogni volta si fa storia. La fedeltà di Dio realizza le antiche promesse e dà corpo a quella, coestensiva della storia, di un agire che salva e libera in ogni momento. Nel presente si anticipa il futuro di una salvezza che abbraccerà complessivamente l'intero cosmo. Il presente non è solo intriso di passato e gravido di futuro, ma contiene insieme il passato e il futuro. È il presente della fedeltà di Dio, di un amore eternamente fedele. Tenendo sempre come sfondo queste premesse si comprenderanno meglio le successive distinzioni, in cui la storicità salvifica, in quanto carattere della teologia, appare come storicità *esodale*, storicità *liberante*, storicità *escatologica*.

### 1.5.1. Storicità esodale

Nella rivelazione l'esodo non è solo un *accadimento*. È una realtà teologica alla quale si fa riferimento continuamente. Rappresenta l'uscita da uno stato di sofferenza e di infelicità e l'avvio verso uno stato di libertà e di gioia. È un avvenimento che sempre si rinnova come superamento delle concrezioni storico-sociali del male, per vivere in libertà e pienezza davanti a Dio. È in pari tempo un avvenimento che riguarda non la singola soggettività, ma un popolo nel suo insieme, una realtà comunitaria, che appare con le modalità del singolo soggetto. Secondo un'ermeneutica teologica vetero-testamentaria, tutto il popolo nel suo insieme appare con una «personalità corporativa»<sup>48</sup>, cioè con tutte le caratteristiche che si attribuiscono alla singola persona. È considerato soggetto libero di volere e di scegliere, di amare o di rifiutare l'amore, di prendere posizione davanti alla vita e al bene oppure davanti alla morte e al male. Un popolo intero, come se fosse un solo uomo, è chiamato a stringere un patto di amicizia con Dio, di fronte al quale sta come suo *partner*.

Esodo vuol dire *uscita* dalla cattività e *attraversamento* di ogni avversità e contrarietà nel cammino verso la libertà. Sono due momenti dell'unico avvenimento teologale che vede di nuovo impegnati Dio e il soggetto umano, un soggetto tuttavia comunitario. Dio e il popolo interagiscono in un procedere che inizia con l'interruzione di uno stato oppressivo e prosegue con il consolidamento di una comunità che riesce a superare ogni insidia della storia ed ogni avversità della natura.

Il popolo di Dio di ogni tempo ripensa all'esodo non come ricordo, ma come via da percorrere. È un cammino collettivo, ma anche dimensione dell'esistenza del singolo, sicché qualcuno ha potuto parlare della storicità come del «riflesso ineliminabile della struttura esodale della condizione umana»<sup>49</sup>.

---

48 Il concetto fu proposto in questi termini in : H. W. ROBINSON, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, Berlin 1936.

49 B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia, E.P., Cinisello Balsamo (MI), 131.

A noi l'espressione indica uno *stato viale*, in cui si attua l'intersoggettività dialogante di Dio e del suo popolo e, in questo contesto, quella del singolo soggetto con l'altro in tutte le sue accezioni (Dio, il consimile, la natura).

La storicità è dunque esodale in riferimento a tutto il cammino del Popolo di Dio e dell'umanità in genere, giacché questo è segno e strumento di aggregazione e comunione dell'umanità complessiva. Lo *status viae* indica pertanto interruzione e irruzione. È la fine di condizioni storiche negative e l'inizio di insperate condizioni positive. Indica un procedere in avanti, forti delle promesse di Dio, della sua fedeltà e della sua alleanza.

### 1.5.2. Storicità liberante

Alleanza e libertà sembrano essere inscindibili, così come esodo e popolo di Dio, itinerario di fede e cammino di liberazione. La storicità esaminata va precisandosi come *libertà* e *liberazione*, due aspetti di una stessa realtà storico-salvifica, da considerare più da vicino.

Si è soliti indicare la libertà in alcune sue manifestazioni fondamentali. A colui che, non accontentandosi di facili *slogans* e luoghi comuni, considera con ponderazione e riflessione le cose, la fenomenologia della libertà sembra essere pervasa da almeno tre dinamiche, facenti parte di un unico procedere. La libertà si manifesta come *libertà da* tutto ciò che è limitazione e condizionamento, appare ancora come *libertà di* scegliere e di agire, ed ancora come *libertà per* assecondare le scelte e le opzioni già fatte<sup>50</sup>.

Applicando questa fenomenologia della libertà alla storicità esodale, diremo che la storicità dialogale e comunitaria è un continuo processo di liberazione. È liberazione da ciò che rende l'uomo oggetto e il popolo di Dio servo. L'oggettivizzazione come reificazione dell'altro è contro l'ordine della creazione e l'ordine della grazia ed è pertanto peccaminosa. Chi rende l'altro oggetto e non lo tratta da persona pecca contro Dio, che l'ha creato fin dall'inizio soggetto libero e tale lo vuole sempre. Chi rende se stesso oggetto, asservito a forze pulsionali (di dominio o di egoismo, di violenza o di autolesionismo) pecca contro Dio e contro se stesso, creato per essere libero e continuamente chiamato alla libertà. Chi asservisce un popolo e ne blocca i processi di autorealizzazione e di libertà, che Dio asseconda, pecca contro Dio e contro l'umanità, protesa al conseguimento di una storicità che risponda alla vocazione creaturale di libertà e di pienezza di vita per tutti i membri. Questa è la radice non solo della moralità, ma anche della storicità. Liberazione significa in definitiva *liberazione da* ciò che rende l'uomo oggetto. È liberazione dalle concrezioni storiche e sociali del peccato che si manifesta personalmente come asservimento alla violenza e alla sua interiorizzazione e socialmente alle strutture violente e oppressive generate da quella interiorizzazione. La liberazione interviene sul piano non solo spirituale, ma anche su quello psicologico-strutturale, nel momento in cui non solo le catene e la prigionia hanno fiaccato e coartato la libertà, ma l'assuefazione alle catene e l'asservimento impediscono, ad uomini fisicamente liberi, di camminare e di rischiare l'avventura esaltante della libertà.

Alla scuola dell'esodo impariamo che la lotta più difficile non è quella contro il faraone e la sua armata, contro l'oppressore e il tiranno, ma contro l'assuefazione all'oppressione, sicché un popolo tenuto a lungo in schiavitù sembra non sappia fare a meno delle sue catene. Restituire non solo la libertà, ma la sete di essa, dare non solo il pane, ma la fame della giustizia è operazione difficile, da condurre con la tenacia fedele di

---

<sup>50</sup>Cf. A. Rizzi, *La grazia come libertà*, Ed. Dehoniane, Bologna 1975, pp. 26 ss.

chi scorge continuamente l'invisibile (Eb 11,27). L'invisibile è la rinnovata vocazione di Dio ad essere ciò a cui si è destinati, persone libere che comunitariamente scelgono il loro cammino e vogliono restare esseri liberi.

In questo modo la *liberazione è libertà di optare*, di scegliere. L'alleanza interviene solo adesso. Non era concepibile quando l'immaturità e la disgregazione impedivano al popolo di Dio di stare davanti a Jahvé come un solo uomo, con una sola volontà e con un solo futuro. Il popolo di Dio è adesso nel deserto, sta apprendendo l'arte di essere libero, si sente più unito e comprende che non ci può essere nessuno grande come il suo Dio. Dinanzi all'offerta della sua alleanza, può finalmente esclamare, con le labbra e il cuore di un unico soggetto, come personalità collettiva: «Quanto il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo eseguiremo»(Es 24,7). L'alleanza suggellata nel sangue significa un patto per la vita, al quale ci si impegna fino alla morte. È *opzione* non più di conseguire semplicemente la libertà, ma *di restare liberi*. Il patto proposto da Dio è un patto che impegna Dio e il suo popolo a tutelare a far crescere la conseguita libertà.

Come l'esodo, anche l'alleanza è un riferimento continuo per la rivelazione e la teologia. La nuova alleanza suggellata nel sangue di Cristo è redenzione dal peccato in tutte le sue manifestazioni. È liberazione, termine che nell'ebraico è lo stesso della redenzione, non solo per un singolo popolo, ma per tutti. Il sangue versato, la vita spezzata di Cristo rappresentano il capovolgimento più radicale della storia. La vittima dell'oppressione più cieca ed ingiusta che mai si conosca risulta essere vittoriosa sulla ingiustizia e sulla morte. La risurrezione è radice di liberazione. Dopo Cristo, non c'è situazione ingiusta che non possa essere affrontata e risolta. Le vittime della storia sono i suoi protagonisti. L'assurdo non è più tale. La libertà sorge anche dalle sue ceneri dove i violenti avevano tentato di seppellirla. L'alleanza di Cristo è liberazione dal male come peccato individuale e sociale. Ridurla a sola salvezza dell'anima è sminuirne il valore, non aver ancora compreso l'altezza, la larghezza e la profondità della sua opera salvatrice.

La liberazione infine è *liberazione per un fine* sotteso alla stessa alleanza. Biblicamente il traguardo è la terra promessa. Filosoficamente è la conquista di un paradiso perduto, sempre vagheggiato, non come ritorno alle origini cronologiche, ma come realizzazione di ciò che è principio della stessa entità umana. Teologicamente è il punto di arrivo dell'intero itinerario storico e comunitario della fede. Il traguardo dell'esodo è il fine ultimo per il quale il cammino è iniziato. In vista di esso la libertà si va precisando come itinerario non solo di fede, ma anche di fedeltà. L'alleanza chiama allora a non voltarsi indietro, perché se è già difficile mettersi in cammino, ancora più difficile è proseguire nella stessa direzione. La fede diventa fedeltà e solo chi non si volta a guardare il passato potrà scampare dalla città in fiamme. Quando il sole si alza sulla terra, mentre la città dell'ospitalità è in fiamme, chi si volta indietro come la moglie di Lot, diventerà una statua di sale (Gn 19,23-26). La fatica di andare avanti, la tenacia nel proseguire persino contro ogni speranza saranno il segno che più forte della stanchezza è il Dio che ci ha chiamati. La libertà è allora non un contenitore vuoto dove si può introdurre ciò che più ci soddisfa, è avanzare passo dopo passo incontro allo sposo che viene, anche se dovesse essere in ritardo. Liberazione significa proseguimento e la storia salvifica è garanzia che il traguardo esiste e che si può raggiungere. Nel processo di affrancamento della soggettività divenuta comunitaria la salvezza significa un continuo intervento da parte di Dio che richiama costantemente il suo *partner* a restare vigilante e fedele. In questo modo l'idea della meta ravviva il vigore e l'escatologia diventa fermento di liberazione.

### 1.5.3. Storicità escatologica

Parlare di liberazione significa affermare molto di più di un semplice ritorno allo stato iniziale in cui eravamo liberi e dal quale eravamo decaduti a causa del peccato personale e sociale. La struttura esodale della storicità non indica una restaurazione, ma un'innovazione. Si tratta di un superamento, essere strappati a se stessi, per essere fedeli alla soggettività alla quale Dio ci ha chiamati e ci chiama. Non ha molto spessore l'obiezione di chi ritiene dissolti l'azione divina, la trascendenza e il futuro, nella liberazione. Questa è per noi saldamente ancorata ad una storicità bipolare, dove l'agire dell'uomo non solo non vanifica l'agire di Dio, ma non ne può assolutamente prescindere. È una storicità dialogale, nella quale la prassi di Dio e la prassi dell'uomo sono coesenziali. La storicità è salvifica perché in essa avviene ciò che l'uomo non ha mai prodotto, né avrebbe mai potuto produrre o dedurre: il *novum*, la novità dell'atto di Dio.

È una novità addirittura insperabile, partendo dalle semplici premesse umane. È una novità che, a partire dalla fede, si può e si deve attendere sulla base della fedeltà di Dio e della consapevolezza del suo amore per noi. Ma è una realtà la cui oggettivazione continuamente ci sfugge, per ciò che riguarda le determinazioni storiche, che di volta in volta Dio stesso le andrà conferendo. È tuttavia una realtà che ha al centro un evento: la risurrezione di Cristo. È questo l'evento escatologico per eccellenza, nel senso che costituisce tutta la insperata novità della storia e la primizia della fruttificazione futura di essa. In quanto evento, la risurrezione compendia l'accadimento, l'avvenimento e l'avvento. Adempie le antiche profezie e svela l'intimo tendere della storia passata. Dischiude il cuore del presente, facendo apparire il senso e il valore di quanto sembrerebbe in superficie insensato ed inutile. Tende verso un futuro, perché dinamizza dall'interno il travaglio di tutta la creazione verso il suo compimento e la celebrazione della sua completa liberazione.

La teologia afferra uno dei capi della matassa della realtà quando ravvisa nella storicità uno dei caratteri con cui si esprime la fede. Facendo questo, si lascia alle spalle la disputa se la storicità dissolva l'ontologia, se sia prima la storia e poi l'essenza e la salvezza estingua la metafisica e metta in pericolo il dogma. Nel suo insieme, tutta la pur complessa questione le sembra ancora inficiata da un radicale dualismo, che non ha preso sul serio il *novum* dell'evento che è Cristo, colui che ha unito Dio e l'uomo, l'assoluto e il contingente, l'essenza e la storia.

### 1.6. Socialità ecclesiale

Che l'uomo sia essere «politico», in quanto essenzialmente, costitutivamente, sociale è un assunto che non può seriamente essere messo in discussione. La discussione verte piuttosto sul valore da dare alla costituzione sociale dell'uomo. La riflessione precedente al Rinascimento ha visto la natura sociale dell'uomo esprimersi nella polis<sup>51</sup>, della quale si cercava di delineare i caratteri e la corrispondente etica da parte dei cittadini, per un vivere armonioso e pacifico. Nell'antichità occidentale e nel Medioevo la società è un dato reale in cui l'uomo interagisce perché naturalmente portato a vivere in maniera socievole. La giustificazione della socialità come attitudine a vivere in un organismo sociale è messa in discussione dalla filosofia moderna e contemporanea nel momento in cui l'affermazione del soggetto singolo e la crisi del realismo esigono l'elaborazione di categorie più

---

<sup>51</sup>L'uomo era di natura sociale già per i greci, i quali usavano per lui l'espressione: "*zoon politikon*".

complesse, per dare ragione dell'importanza della relazione intersoggettiva e della consistenza reale del dato trans-soggettivo.

Ridotta dall'idealismo a pura e semplice oggettivazione, concrezione estrinseca dell'io pensante, la socialità ha visto una riscossa non solo nel personalismo, ma anche nella fenomenologia, che ha parlato di compresenza dell'intersoggettività nell'affermazione della stessa soggettività<sup>52</sup>. Alla interpretazione utilitaristica di chi, come Hobbes, aveva considerato la socialità solo come strumentale al raggiungimento dei propri fini, è seguita una visione più equilibrata e scientificamente più plausibile, che si può riassumere nei termini di una contestualità interumana, di una rete interrelazionale di soggetti interagenti posti già originariamente a vivere in modo sociale<sup>53</sup>.

Con questa conclusione delle scienze umane riteniamo si possa sostanzialmente convenire, purché si affini ulteriormente l'analisi sulle condizioni in cui si realizza la socialità e non si dia per scontata la definizione del soggetto. Nella caratterizzazione teologica, che stiamo delineando, la semplice menzione della socialità non è infatti sufficiente. La socialità come originaria intersoggettività, se raccoglie la feconda e preziosa intuizione della realtà come dato originariamente comunitario<sup>54</sup>, deve essere meglio precisata e deve poter rispondere all'obiezione di chi ne vede la connotazione solo in un'area storico-geografica postilluminista e borghese. Se il soggetto di cui si parla oggi in teologia rischia infatti di essere l'occidentale benestante e socialmente garantito, la socialità corre pericolo di diventare una corporazione, che invece di dischiuderlo a una realtà complessivamente comunitaria, lo tiene prigioniero di una consorteria che tutela gli interessi di «tutti», soltanto perché garantisce quelli del singolo. La socialità non sarebbe allora che una pura e semplice dilatazione dell'io e non più il dato originariamente comunitario attinto alla stessa realtà.

Raccogliendo il risultato delle riflessioni fatte finora, la socialità non è pensabile in teologia al di fuori di un contesto di intersoggettività dialogale e di storicità salvifica. Non lo è, perché la mera funzionalità sia di natura giusnaturalista, che di natura fenomenologica non le consente di varcare la soglia della comprensione teologica. Ne consente una comprensione sociologica senza un'ulteriore spiegazione. Inoltre non permette un'adeguata risposta alla obiezione critica sulla sua derivazione borghese.

La socialità deve essere insomma ulteriormente definita. La sua determinazione può avvenire sulla base del dialogo e della storicità liberante e salvifica. Ferma restando l'acquisizione che essa è un dato originariamente comunitario colto nella realtà, è proprio la comunitarietà che può precisare il modo di essere della socialità. Comunità dice infatti molto di più che società. Afferma una comunanza di origine e non solo di fine o di mezzo. È il sentire comunitario e solidale che giustifica il dialogo come prassi della comunione al di là della pura e semplice, strutturalmente necessaria, pratica della comunicazione. Se, come si è già visto, non ci può essere dialogo senza amore, la socialità si va connotando allora come socialità che realizza l'amore.

---

52 Nella *Va delle Meditazioni cartesiane* si trova in Husserl l'idea che "gli altri sono dati proprio come altrettanti io fin dalle origini".

53 Cf. la voce *Società*, in: *Nuovo Dizionario di Sociologia*, E.P., Cinisello B. (MI) 1987, 1955-1963; in: *Sacramentum Mundi*, cit.; voce *Uomo*, in: *Nuovo Dizionario di teologia*, cit. soprattutto pp. 1858-60. Cf. anche: J. B. METZ, *Caro, Cardo Salutis*, Brescia 1968, pp. 26 ss.

54 Contro l'idealismo R. Guardini ha colto nella comunità (*Gemeinschaft*) "l'esperienza originaria della realtà" (*das ursprüngliche Erlebnis der Wirklichkeit*): Hochland 1 (1922) pp. 257-67.

Ma parlare di amore è, a dire di molti, cadere in uno stadio prescientifico dell'analisi della realtà. È un'altra obiezione che bisogna considerare con cura, per evitare risposte che suonino solo apologeticamente. Se ne dovrà riparlare nel capitolo successivo. Intanto qui va detto subito che su un piano scientifico la concezione di chi vede alla radice del vivere sociale l'utilità e l'interesse non è più garantita scientificamente di chi invece vi vede la donazione di sé e l'amore. Chi ritiene che il dato pulsionale istintivo nel senso del dominio dell'altro sia più scientifico della comunicazione, dell'oblazione e dell'amore come fondamento del nostro essere sociale, non è più credibile solo perché gioca al ribasso. È infatti giocare al ribasso pensare che l'uomo sia solo e sempre sostanzialmente egoista e incapace di amare. Partendo da questo presupposto, si è creata nel nostro mondo occidentale non solo una mentalità, ma la coscienza "scientifica" che tutto ciò che l'individuo realizza è solo in funzione del suo io. Scientifico è smascherare allora l'utilitarismo e l'insieme dei suoi dinamismi e delle sue leggi. Dalla pubblicazione de «Il Principe» in poi, la politica, l'economia e di lì a poco una parte non marginale della filosofia e la psicologia hanno tranquillamente e acriticamente accettato il presupposto che tutto ciò che si compie è solo strumentale all'affermazione di sé e che gli altri, l'altro in tutte le sue accezioni, rappresentano un avversario, oppure un concorrente o al massimo un complice.

Dobbiamo alla critica sociale e storica di una corrente contemporanea del pensiero moderno il superamento di una simile fondazione scientifica della costruzione della realtà. Sulla base di acquisizioni anche semplicemente empiriche, si è arrivati oggi finalmente a considerare lo stesso processo di formazione della identità soggettiva in una causazione sociale dove interviene una reciproca e alternante modificazione delle persone<sup>55</sup>. Si può ulteriormente obiettare che altro è lo strutturarsi dell'io in un sistema di referenzialità costitutivamente sociale, altro è il giudizio etico dell'agire sociale. Ma anche questa dicotomia tra essere ed agire, tra piano teologico e piano deontologico (morale) è messa oggi seriamente in questione. Sicché ci sono autori che non si nascondono il problema di una legittimazione etica dell'agire solidale e comunicativo<sup>56</sup>.

Certamente la scienza è diventata più critica anche rispetto ai suoi presupposti e in generale si può affermare che la riflessione ha portato le menti più sensibili del nostro mondo occidentale a smascherarne le radici individualistiche e sostanzialmente monologiche. È un fatto che non va sottovalutato in teologia. Questa, attenta ai segni dei tempi, deve mostrare i suoi punti di convergenza con i risultati delle altre scienze, muovendo dal presupposto che, nonostante i diversi approcci, la realtà rimane unica e che se il Dio rivelante e il Dio creatore sono la medesima persona, il reale non può essere in contraddizione. Dove una contraddizione affiori, il difetto è nell'analisi scientifica (teologica o di altro genere) e non nel complesso della realtà.

È di non poco conto la convergenza che si va evidenziando in questi ultimi decenni tra l'analisi sociologica e il dato teologico riguardo alla natura originariamente comunitaria della realtà. Sul versante specificamente teologico, la socialità, giustificata come comunitarietà, appare come un carattere della riflessione critica della fede perché è un

---

55 Di grande importanza è, a questo proposito, ciò che si afferma in: M. HORKHEIMER-T. ADORNO, *Lezioni di Sociologia*, Einaudi, Torino 1966, e in: G. H. MEAD, *Mente, sé società*, Giunti e Barbera, Firenze 1968. Altri autori saranno menzionati in seguito.

56 Cf., per es., in campo più prettamente linguistico, le acquisizioni di questo genere in: R. M. HARE, *Freiheit und Vernunft*, Düsseldorf 1973; ID., *Die Sprache der Moral*, Frankfurt/M. 1972; IDEM, *Theology and Falsification*, in: A. FLEW-A. MCINTIRE, *Few Essays in Philosophical Theology*, London 1965, pp. 98-103 e in campo più prettamente sociologico: J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien* in: H. FAHRENBAACH, *Wirklichkeit und Reflexion* (Festschrift fuer W. Schulz), Pfullingen 1973.

dato della rivelazione e della creazione. La comunitarietà corrisponde infatti alla convocazione di Dio di più persone, di molteplici soggetti. L'appello della soggettività è *vocazione* ma è nello stesso tempo *con-vocazione*. La chiamata di Dio avviene in un contesto comunitario storico-salvifico. È effettiva promozione di quanti non sono ancora soggetti al livello della soggettività, che per rispondere all'alleanza, è necessariamente libera o deve essere liberata. La liberazione avviene grazie alla comunità ed in seno ad essa. La mancata intersoggettività dialogale è da superare pienamente in un complesso comunicativo ecclesiale, che se fallisce su questo punto, viene meno a uno dei suoi compiti fondamentali. La chiesa, frutto dell'amore di Dio e della sua comunione trinitaria, è per costituzione convocazione all'amore, da realizzare a tutti i livelli, non come esigenza parentetica successiva, ma come adempimento primario della sua identità.

La socialità è ecclesiale in questo senso. La rivelazione addita l'origine, lo spessore e il traguardo della comunione che inerisce alla chiesa in maniera determinante, così come è indispensabile per la sua vita il dialogo. È un dialogo da praticare all'interno e all'esterno della Chiesa, non come semplice aggiornamento e adattamento alle mutate condizioni storiche, ma come espressione di un dinamismo che la chiesa ha in forza della convocazione, frutto di un dialogo salvifico valido per ogni uomo.

In questa socialità ecclesiale diventa scientificamente corretto parlare della *tradizione* e dell'*ermeneutica* come modo di comunicare con il passato e con il presente. Se la realtà ecclesiale nasce in un contesto comunicazionale, perché convocazionale, praticare ed attualizzare la comunicazione appartiene alla sua natura. La comunicazione con la fede del passato, per attuarne sempre la dialogalità salvifica tra Dio e l'uomo-in-comunità è un fatto essenziale, così com'è essenziale l'espressione comunitaria della stessa fede e della riflessione su di essa. In questa contestualità ecclesiale trovano piena giustificazione la *liturgia*, modo e luogo della confessione della fede, e la teologia, che approfondisce, esamina ed organizza in modo sensato le espressioni storiche della omologia. Questa è da intendersi non come omologazione passiva a quanto è già canonizzato, ma piuttosto come risultato e come punto di partenza di una dialogalità comunitaria che vive sempre della bipolarità finora considerata: Dio e soggetto; soggetto ed «altro», persona e comunità.

## 1.7. Riassunto

Possiamo concludere il primo capitolo rievocando le domande fondamentali. La domanda cardine, testa di tutte le altre: se sia possibile definire la teologia e quali ne siano i principi. Si può rispondere che la teologia, in quanto modalità del sapere sulla fede e a partire dalla fede, è una riflessione critica con un riferimento diretto e immediato ad una ecclesialità storica e dialogale. Principio della teologia è la fede, che ha uno stretto rapporto con quanto la caratterizza rispettivamente agli ambiti inscindibili della rivelazione. Comprendere la teologia in questi termini, significa offrire risposte a una serie di questioni relative alla stessa caratterizzazione della rivelazione: come giunge a noi la rivelazione e attraverso quali modalità? Chi ne è il soggetto che cosa comporta la sua definizione?

Procedendo a ritroso, rispetto al cammino fatto, si può ora rispondere che la fede, in quanto realtà prodotta dalla rivelazione, ha luogo in una contestualità comunitaria e che la rivelazione passa a noi attraverso una ecclesialità insopprimibile. Tale ecclesialità, come riferimento continuo al popolo di Dio, è luogo sia della fede che della riflessione su di essa.

Le altre domande riguardano le modalità della vita di fede e della conseguente riflessione ermeneutica condotta dalla teologia. Si è dimostrato che rivelazione e fede si realizzano e si incarnano nella storia. Il carattere della storicità della teologia non elimina l'agire di Dio, ma anzi rimanda continuamente ad esso. Per questa ragione si è preferita la dicitura storicità salvifica, che sembra salvaguardare sia la trascendenza che l'immanenza della storia medesima.

La doppia connotazione linguistica è apparsa anche nell'intersoggettività dialogale, che già nei suoi termini esprime la bipolarità fondamentale Dio-uomo, Trascendenza-immanenza, Sorgente della soggettività-soggetto umano, che contrassegnano il dialogo salvifico e conseguentemente quello teologale tra uomo e Dio, uomo e uomo, uomo e cosmo.

Ci chiedevamo inoltre se fosse possibile riassumere in una sola categoria questi caratteri. Si è risposto che i tre caratteri in questione sono riconducibili alla categoria di una prassi tale da contenere ancora, senza dissolverla, la bipolarità stessa. Sembra che tale categoria, che indichi immediatamente sia l'agire di Dio che quello dell'uomo, possa essere chiamata agire teologale. L'agire di Dio viene salvaguardato dalla connotazione teologale, che, come nelle virtù chiamate *teologali*, vuole sottolineare la non producibilità e l'ineducibilità umana di ciò che viene da Dio, per sua libera scelta e per imperscrutabile suo disegno. L'agire dell'uomo è, dal suo versante, considerato sotto l'influsso dell'agire di Dio, ispirato ad esso, e da esso motivato, proprio come nel caso delle virtù suddette, l'uomo mosso da un principio esterno a lui, cioè trascendente, agisce e opera nella realtà che lo circonda, lo condiziona, ne costituisce l'orizzonte immanente. Ma grazie a quello stesso principio, egli è capace di dischiuderne lo spessore greve dell'immanenza, per spingerla oltre e superarne le leggi. Per queste ragioni si adopera la qualificazione *teologale* per la prassi, intesa qui genericamente come agire.

Il lavoro svolto ci ha fatto approdare alle modalità dell'agire teologale, ciò che occorre vedere adesso sono i contenuti qualificanti dell'agire.