

A. JOOS (SRCTRING) (edizione 2011) ¹
**TEOLOGIE OGGI, PANORAMICA DELLE CORRENTI A DIALOGO. CHIAVE DI LETTURA DEI CONFRONTI E
DELLE CONVERGENZE NEL XX-XXI SECOLO**
(VOLUME I. TRA RISCOPERTA CRISTIANA E VERIFICA DELLA CREDIBILITÀ TEOLOGICA OGGI)
(VOLUME II. LE TEOLOGIE INTERMEDIE DI CONVERGENZA TRA LE CORRENTI)

VOLUME III SALVAGUARDARE O RE-ARTICOLARE. I CONFRONTI TEOLOGICI RILANCIATI

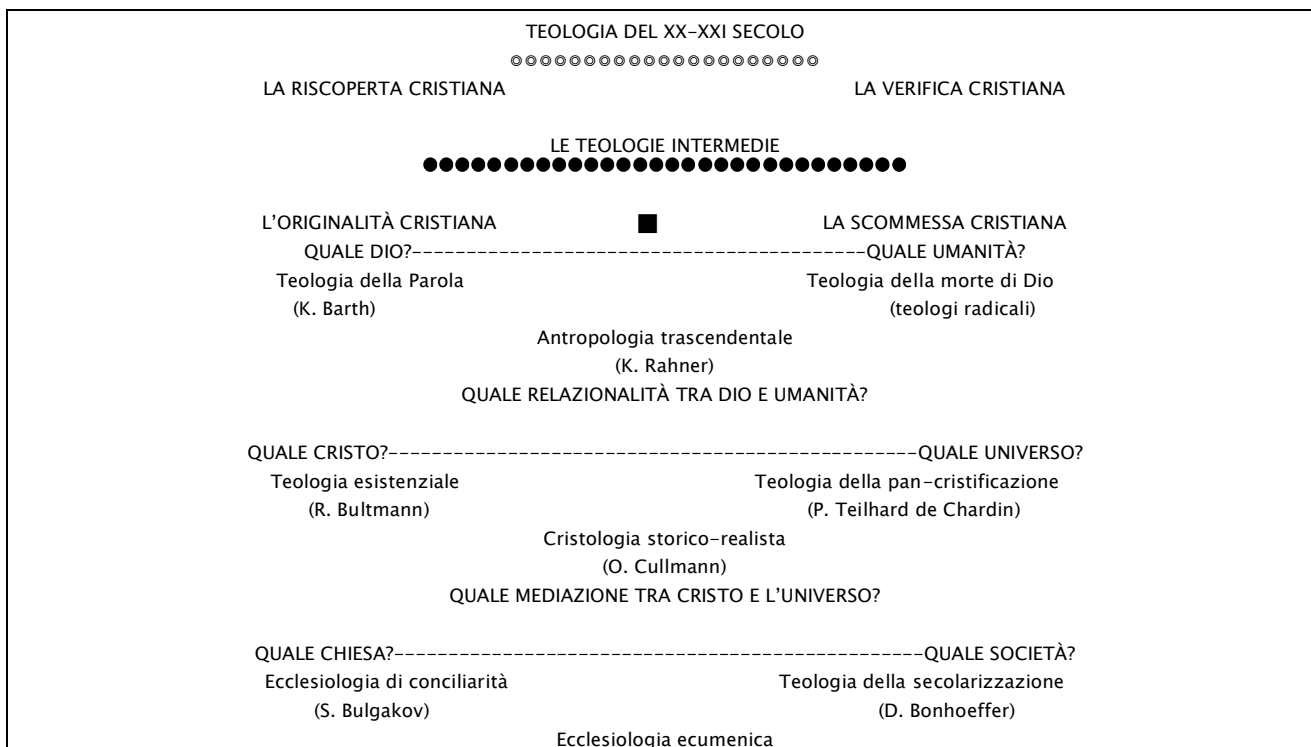
VOLUME III - SAFEGUARDING OR RESHAPING. THE THEOLOGICAL CONFRONTATIONS
ACCENTUATED

L'introduzione generale del terzo volume dell'indagine sulle teologie del nostro tempo, o cioè del XX-XXI secolo, non può non porre l'interrogativo sul percorso ulteriore 'della teologia' specifica, tipica, dopo la solta del XX secolo (lasciando da parte le teologie ripetitive sempre presenti sul palcoscenico dei secoli). La questione sarà se il paesaggio teologico potrà proseguire il suo cammino nel modo in cui si è ambientato nel XX-XXI secolo o se il passaggio di millennio

¹ Corso dato per diversi anni (con varie conferenze ed interventi per congressi ed incontri teologici), principalmente presso l'Università Urbaniana, sul percorso della teologia del XX-XXI secolo (dagli anni 1974 al 2---) poi in altri Istituti (cfr in <http://www.webalice.it/joos.a/IAJO.pdf>). Il corso si è articolato in tre volumi maggiori dell'opera *Teologie a confronto: Sponde lontane, Semi di sintesi, Salvaguardare o riarticolare*, Vicenza 1982 (solo il 1° volume fu pubblicato, gli altri volumi sono aggiornati su questo sito). Le introduzioni ai tre volumi vengono raccolte in questa prima sotto-pagina in rete. Il riassunto della panoramica è stata pubblicata in A. Joos, *Percorso antropologico della teologia del XX secolo. Una chiave di lettura*, in B. Moriconi (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, vol. I, Roma 2001 (facoltà di antropologia del Pontificio Istituto Teresianum), pp. 63-108.

anziché di secolo porterà a delle modifiche di contestualizzazione, di metodo, di intento ancora non discernibili. Il tentativo di riassumere organicamente la dinamica delle varie correnti e degli orientamenti non ha altro scopo che di tentare una risposta a questo quesito: “andremo avanti con la stessa tipologia nell’articolare le teologie specifiche di questo tempo o passeremo ad una inquadratura del tutto modificata?”... Le nostre schematizzazioni tentano di cogliere ciò che la teologia avrà sufficientemente prospettato e ciò che rimane aperto come campo e come prospetto per la sua visuale. Occorre dunque compiere quest’ultimo passo nelle ‘teologie’ riconosciute come caratteristiche del nostro tempo. Ma vi sono sintomi ed indizi che qualcosa possa davvero cambiare i contesti, le dinamiche, le premesse per ‘fare teologia domani’? Quest’ultimo passo dovrebbe aiutarci a chiarire la nostra presa di coscienza.

Dalla chiave di lettura iniziale, arriviamo al terzo passo di schematizzazione riguardo all’itinerario della teologia del XX–XXI secolo. Le due parole–chiavi (come si usa fare comunicazionalmente oggi per riassumere i settori di dati informativi raccolti) sono: “salvaguardare” e “re–articolare”. Dopo le convergenze (volume II), l’indagine ci mette un’altra volta in presenza di uno scenario dove i distanziamenti si accentuano. La salvaguardia intende soprattutto mantenere saldo il patrimonio cristiano di fronte ai tentativi incerti di re–espressione della fede. La re–articolazione sembra invece una corsa in avanti al di là di una semplice riformulazione verso una riconsiderazione dell’impianto teologico stesso. Una caratteristica di questo terzo passo sarebbe la presa in considerazione di ‘movimenti religiosi’ nell’ambito teologico, sia in senso di salvaguardia radicale sia di re–articolazione radicale. Le teologie non si riferiscono più ad ispiratori individuali o a gruppi di teologi, ma ad ispiratori di movimenti che si costituiscono in modo proprio ¹. Ricordiamo succintamente il quadro dei volumi I e II in un primo schema, ed il volume III in questo 2° schema qui sotto:



¹ Cfr la panoramica delle Chiese cristiane e dei movimenti religiosi in relazione a questo prospetto: in http://www.webalice.it/joos.a/CHRISTIAN_CHURCHES_AND_MOVEMENTS_TODAY_-_CHIESE_CRISTIANE_E_MOVIMENTI_RELIGIOSI_OGGI.html.

Abbiamo indicato riassuntivamente, nella nostra introduzione generale (volume I), il tenore di questi cinque livelli di contrasti teologici, tra il timore di perdere le proprie specificità e le urgenze dell'incontro con i tempi che vengono. Ricordiamo brevemente la messa in gioco degli orientamenti che sono stati ritenuti come emblematici del percorso teologico nel passaggio della fine millennio.

Tra la salvaguardia del divino e la re-articolazione nella pluralizzazione teologica. L'acuirsi delle divergenze di fondo tra la teologia della gloria e la teologia pluralista.

Il primo registro di confronto è senz'altro quello di Dio di fronte all'umanità e vice versa. La teologia della gloria di H. U. von Balthasar si presenta come la salvaguardia garantita del senso divino nella tradizione teologica cattolica. Sembra che il secolo XX voglia dare un ultimo 'gran colpo' ai tentativi esplorativi di libera ricerca. La salvaguardia integrale renderà possibile il sospetto riattivato della perdita di una autentica appartenenza ecclesiale (spirituale e persino mistica). Il secolo che chiude il millennio dà l'impressione di volersi aggrappare all'espressività sancita e stabilita per paura delle incognite future, rivestendo il criterio di 'bellezza' nell'attrarre chi avesse qualche esitazione... Una certa comprensione potrà -magari- essere espressa verso la l'auto-coscienza secolare in termini di appartenenza al patrimonio comune dell'umanità, le altre religioni saranno invece considerate come saggezze parziali di qualità umana. L'ermeneutica estetica della storia sarà espressività della salvezza. Vi potrà essere una conflittualità tra Dio e le potenze delle mitologie religiose dell'oriente antico e pre-biblico. La corrente intermedia di convergenza, con K. Rahner, recepirà il punto di partenza dell'esperienza umana nella sua dimensione aperta al divino (con il criterio estetico per l'orientamento della 'teologia della Gloria'), ma riuscirà a ribaltare l'intento di salvaguardia della impostazione ecclesiale in un 'anonimato' cristiano che rende possibile di muoversi su una piattaforma di incontro con prospettive dell'esperienza umana (secolari o religiose) non ancora esplorate da parte cristiana.

Il salto al di là del ripiegamento teologico si farà con la re-articolazione complessiva del panorama teologico proposta dalla teologia pluralista che riesaminerà le pretese di una unicità cristiana di fronte alla inter-religiosità. Il 'capovolgimento copernicano', con l'approccio interculturale, vede in ogni religione una espressione diversificata di apertura al divino. A differenza della corrente di salvaguardia, le religioni dell'umanità entrano a pieno titolo nella ricerca teologica cristiana. Con questa apertura si apre anche il campo alle iniziative religiose non ancora 'omologate' o 'sancite' come religioni riconosciute, si chiameranno 'nuovi movimenti religiosi'. Essi acquisteranno un loro ruolo nella re-articolazione teologica nel nostro quarto registro di divari negli orientamenti registrati come 'teologie apocalittiche' (non nel senso della 'catastrofe in atto' ma come re-invenzione religiosa dopo il crollo annunciato delle vecchie configurazioni (cfr infra, parte IV, sezione B)). Ma questi movimenti si scindono anche in una fetta di ripiegamento nella corrente di tradizionalità nel nostro quinto livello confrontativo tra integralismo e re-prospezione. Vi saranno da trovare le premesse metodologiche verso un ecumenismo ecumenico dal dialogo intra-religioso. L'abbandono della antiquata unicità esclusiva universale cristiana o anche come assoluto di inclusione farà ritrovare la visione teocentrica per ogni espressività religiosa. Ovviamente, con questa re-articolazione la teologia cristiana dovrà inevitabilmente fermarsi più accentuatamente sul registro cristologico da volersi chiarire come salvaguardia o re-prospezione. Si esce dalle strettoie passate affrontando direttamente le religioni,

la religione ed il senso religioso come parte integrante del paesaggio teologico da percorrere: per la teologia della crisi il 'religioso' era indebito e frutto dell'inconsistenza umana, per i radicali era un relitto ormai senza significato del passato, per l'antropologia trascendentale subentrava nella dimensione umana più profonda in modo esplicito o implicito, per la teologia della Gloria si articola eventualmente o in parte nell'esperienza estetica. Finalmente ci si decide a considerare senza a priori la via religiosa plurale dell'umanità come venatura vitale della teologia. La questione aperta rimane quella di ogni religione storica che appare come 'una religione tra le altre' nell'ambito storico-fenomenologico.

Tra salvaguardia cristocentrica e re-articolazione cristologica. L'accentuarsi del dissidio tra cristocentrismo storico e cristologia dal basso verso la re-prospettiva cristologica.

Il primo registro 'fondamentale' del dialogo inter-teologico (Dio e l'umanità) non può impostare una sua apertura non condizionata, da parte cristiana, senza aver preso in esauriente considerazione il suo riferimento a Cristo che apre la via al mistero stesso di Dio di fronte alle sorgenti dell'universo. Dalla riscoperta di Cristo nel 'Cristo solo' nella teologia kerigmatica vi sarà, prima della fine del secolo XX, una tendenza alla salvaguardia che potrebbe essere chiamata complessivamente 'cristocentrica-storica' o meglio di 'radicale cristocentrismo', di fronte ai rischi della teologia esistenziale (cfr supra, volume I, parte II, sezione A). Questo secondo passo si immergerà nella problematica storica fino in fondo, con una sua affermazione inderogabile o esplorando le sue incertezze. A differenza del primo passo di salvaguardia, principalmente coperto da un autore-guida, come lo era per la riscoperta di Dio e per la convergenza di antropologia trascendentale -qui- gli esponenti che si riconoscono nel cristocentrismo schietto sono ben più numerosi. Gran parte dei 'cristologi' e buona parte degli esegeti del XX secolo si riconosceranno implicitamente o esplicitamente in questo cristocentrismo storico. La salvaguardia di ambientazione nella 'svolta teologica' del secolo viene poi ribadita nei mono-centrismi cristologici (tante volte teologie piuttosto ripetitive del passato ed in questo senso meno rilevanti per le teologie in dialogo del XX-XXI secolo). La salvaguardia cristologica suona come una re-sorgenza di dubbio per quello che potrebbe essere messo in questione, "mettendo le mani avanti"... La teologia kerigmatica, poi 'della demitizzazione', poi 'teologia esistenziale' aveva tentato di riprospettare la questione storica, mentre la teologia del pan-cristismo re-inquadrava la storia nella dinamica molto più ampia di una 'evoluzione' cosmica nella quale la storia umana appariva come estremamente ridimensionata (cfr volume I, parte II, sezione A e B). Là dove Teilhard de Chardin trova il suo 'pan' o 'universalizzazione' in Cristo, si avrà un presupposto di pan-storicizzazione per confermare la 'cristocentrità' del Salvatore... L'unico metodo teologico adeguato della salvaguardia è quello storico. L'appartenenza a Cristo, o più genericamente al divino richiama che non è il naturale a richiamare il divino ma vice versa, per il quale bisognerà re-storicizzare l'intento cristiano totale. Si metterà avanti la preminenza del 'principio storico' come unico metodo teologico adeguato per individuare lo specifico e l'esplicito cristiano. De Lubac non è lontano da von Balthasar nella priorità dell'appartenenza palese a Cristo dove il naturale è ordinato a richiamare il divino: sarà la storia ad avere rilevanza trascendentale e bisognerà re-storicizzare l'intento cristiano totale. Rahner subentra in questo scenario ma senza che possa avverarsi in questo 'esplicito storico' un tipo di anonimato o apertura implicita al mistero dentro dell'esperienza umana. Nella prospettiva intermedia di convergenza, O. Cullmann valorizzerà la via

d'uscita fuori dal ripiegamento come 'storia della salvezza' nella sua chiave apocalittica non riconducibile ad una continuità esplicita della storia generica (cfr volume II, parte II).

La re-articolazione prospettica della cristologia si distacca nettamente dalle premesse di un cristocentrismo storico omni-inclusivo. Ma sarà la storia ad essere oggetto di indagine. Con E. Schillebeeckx si imposterà l'intento della re-articolazione tra messaggio universale e personaggio storicamente contingente (l'universalità è "dentro" o "fuori" dalla storia?), nella storia una e plurale, facendo parte di qualcosa di più grande di se stessa, col compito di prospettare universalmente il messaggio dai fatti storici su Cristo. Vi sono diverse storie come vi sono -forse- diverse religioni (cfr il paragrafo precedente). Si va oltre la 'storia della salvezza' accanto ad una 'storia profana' e la 'storia della salvezza' si concentra in Cristo, "Sacramento" dell'universalità umana pur nella sua trascurabilità storica. L'universalmente umano potrebbe essere la trascendentalità -magari anonima- nell'esperienza umana comune. Qualcosa "succede" in nella personalità e l'opera di Cristo: disclosure o rivelatività che conferisce alla persona di Gesù un valore di riferimento universale al di là della contingenza 'istoriale' e della riflessione teologica come sistema a priori. La storia allo stesso tempo una e plurale, con una differenza tra ciò che esprime il linguaggio della fede e il linguaggio della storia e dove il "come" storico apre in profondità a una "disclosure", dialettica necessaria tra ciò che è significativo o ciò che sia privo di senso nella storia. Come vi sono delle religioni storiche vi sono delle storie religiose, nella dinamica complessiva dell'esperienza umana. Rimane aperta la questione di una unità personale tra il 'riferimento universale' e la contingenza 'istoriale' in Gesù. Teilhard de Chardin risolveva in qualche modo la questione con il suo 'punto omega' cristico, tra evoluzione ed attuazione piena del processo di fede.

Tra la salvaguardia ecclesio-centrica alla re-articolazione cristiana partendo dalle problematiche ecclesiali. La contraddittorietà radicalizzata tra ecclesio-centrismo e re-prospettiva ecclesiologica.

Il terzo livello dialogale tra le teologie riguarda, secondo la nostra schematizzazione riassuntiva, la doppia tematica della Chiesa e della società umana. La riscoperta e riaffermazione delle sorgenti ecclesiali nella "teologia della conciliarità" caratterizza in modo originale la ricerca teologica del XX-XXI secolo di fronte alla corrente di verifica della "teologia della secolarizzazione" (cfr supra, volume I, parte III, sezione A e B). Una convergenza significativa si troverà nella "ecclesiologia ecumenica" (cfr supra, volume II, parte III). Le variazioni di ripiegamento maggiormente ecclesio-centriche sono ben presenti nella riflessione di questo secolo, con l'animazione orientativa di J. Maritain. Molti ecclesiologi di obbedienza romana si riconosceranno in questo orientamento di salvaguardia. Volendo guardare tra esponenti gerarchici di spicco della comunione romana, più che Paolo VI sarà Giovanni Paolo II il perno carismatico di un riferimento ecclesiale centrale maggiore. Dal momento vitale del concilio Vaticano II in ambito romano e del concilio ecumenico delle Chiese per le altre tradizioni, sembra nascere un senso di paura per i rischi delle aperture rese possibili in prospettiva cristiana. Si mette in auge l'umanesimo integrale (cristiano), o realismo tomista, mostrando come l'intento cristiano compia l'umano fino in fondo (non si è pienamente umano se non si è cristiano e non vice versa: non si pienamente cristiano se non si è umano), prospettando una teologia della politica cristiana (magari 'cattolica') di fronte al secolarismo, mostrando che non vi sia opposizione tra cristianesimo e progresso. Nella verifica

cristiana, dalla teologia radicale alla teologia della secolarizzazione, il dialogo con la società ed il mondo non manca di inquietare qualcuno. La verifica cristiana riguardo alla 'società' fa anche eco al lavoro del concilio Vaticano II con la sua Costituzione pastorale "Gaudium et spes" e le speranze di un dialogo più costruttivo col mondo (cfr supra, volume I, parte III, sezione B). Vi sarà anche una via intermedia di convergenza riguardo al livello ecclesiologicalo del dialogo inter-teologico: la così detta "ecclesiologia ecumenica" (cfr supra, volume II, parte III). L'eco della Costituzione dogmatica del concilio Vaticano II "Lumen gentium" -ribaltando le stesse chiavi fondamentali della ecclesiologia romana- è ben presente nelle aperture che si prospettano. Quest'orientamento intende legare la mutua riscoperta delle Chiese cristiane all'apertura verso il mondo nel progetto di riflessione teologica. Gran parte degli operatori ecumenici lavorano seguendo questa scia ispirativa attraverso il XX secolo.

Inevitabilmente, l'accentuazione ecclesio-centrica porterà a tentativi di re-articolazione ecclesiologicala, tra l'altro con H. Küng. D'altra parte, l'atteggiamento strutturalmente assai critico di questa re-prospezione ecclesiologicala spingono sempre più in là le aperture ed i contributi della problematica ecumenica. Dai vari livelli teologici della cristologia ed oltre si vuol uscire dalla impostazione polemica antiprotestante (tridentina) dell'ecclesiologia cattolica classica (ispirandosi ad un forte biblicismo [paulinismo] rischiando di distaccare Chiesa divina e Chiesa storica), con l'intento di focalizzare il mutevole storico della Chiesa con notevole apertura al pluralismo, e che appare meno come 'sintesi' che come re-prospezione incoativamente tratteggiata. Anche per questo orientamento la questione 'storica' si dimostra fondamentale come riferimento alla prospettiva 'dal basso' riguardo alle ecclesiologie. Tutto si basa sulla libertà di scelta (alla K. Adam) fino alla convergenza con la giustificazione (barthiana), per ritrovare l'originarietà ecclesiale, con una revisione della ministerialità nell'intento eucaristico. La via cristiana diventa una via straordinaria di fronte alle vie ordinarie delle altre religioni (oltre Rahner).

Tra la salvaguardia del patrimonio religioso ecclesiale e la re-prospezione del progetto cristiano. L'amplificarsi del contrasto tra sacralizzazione storica ecclesiale e le teologie apocalittiche.

Il quarto registro di confronti potrebbe essere chiamato quello della "diacronia" cristiana, mentre il quinto livello quello della "sincronia" cristiana. Questo quarto passo richiama il criterio storico che rimane al centro dell'attenzione dei teologi, particolarmente nel secondo millennio cristiano occidentale. I due ultimi passi della nostra indagine complessiva si fermano -così- sul percorso dalle sue origini ovvero la diacronia, e poi sulla risultanza attuale di questo percorso ovvero sulla sincronia cristiana (ed umana). Sarà l'ultimo livello dialogale (cfr infra). L'ecclesiologia eucaristica di fronte alla teologia della speranza, queste due sponde permettono di considerare l'arco diacronico tra l'originaria genuinità di fede e l'esito ultimo del compimento attraverso la storia (cfr supra, volume I, parte IV, sezioni A e B). Nell'ambito delle convergenze intermedie abbiamo poi trovato la dinamica della "teologia della storia" (cfr volume II, parte IV), con l'interrogativo sulla doppia diacronia o sull'unica diacronia complessiva dalle riflessioni di W. Pannenberg. La salvaguardia dell'apporto storico-ecclesiale preoccuperà non poco la riflessione cristiana, con esponenti di spicco della ricerca storico-patristica come J. Daniélou. Di fronte ad essi, la re-articolazione cristiana pienamente recettiva del richiamo incerto riguardo all'avvenire si delinea, con la re-prospezione che si potrebbe chiamare 'apocalittica' (o cioè coloro che vedono la 'fine' già compiuta e l'inizio avviato del 'nuovo') dei movimenti religiosi e di teologi apocalittici

come Rozanov. J. Daniélou poggia in parte su O. Cullmann e si distanzia da Barth, H. Kraemer o anche da Teilhard de Chardin; egli riabilita l'esegesi cattolica scientifica ma si ripiega sulla 'histoire sainte', senza equiparazione per le varie storie religiose (religioni dell'umanità opposte alla rivelazione biblico-cristiana o sulla base della missione non completata della Chiesa, alla de Lubac), dove l'ateismo appare come una specie di paganesimo in attesa di una cultura cristiana. Religione e sacralità vengono esaltate in una mistagogia a tutto campo nella storia della salvezza con la tipologia ecclesiale-liturgica: la storia cristiana introduce la novità dell'evento prospettandosi come escatologia iniziata (né conseguente alla Schweitzer, né realizzata alla Dodd, né anticipata alla Cullmann, tra escatologismo della discontinuità in Bouyer ed incarnazionalismo della continuità in Thils). L'incarnazionalità rende presente al mondo, la redenzionalità spinge alla missionarietà con la triplice dinamica religiosa -cosmica, biblica e cristiano-ecclesiale (con le figure di Noè, Abramo, Cristo)- verso nuove espressività culturali della salvezza nel contrasto tra l'opera del maligno e la santificazione, per cui la teologia sfocia sulla mistica.

Sorgeranno, di fronte a questa sottolineatura di superiorità storico-sacrale, le re-articolazioni religiose più o meno incerte: le teologie apocalittiche di tanti orientamenti e movimenti religiosi che esemplificano la percezione di una fine. Si potrà verificare, nelle impostazioni del prospetto teologico dei vari 'nuovi movimenti religiosi' le chiavi della nuova partenza dopo l'apocalittica compiuta nell'esaurimento delle Chiese esistenti. Ma non tutti i movimenti religiosi appartengono a questo tipo di visuale, anzi si potranno individuare movimenti del radicale ritorno al passato per evitare la fine catastrofica dovuta all'infedeltà cristiana delle Chiese costituite. Si ipotizza che fino alla metà dei movimenti religiosi potrebbero riconoscersi in una tale svolta verso il passato. Questi orientamenti appartengono piuttosto alle spinte più estreme della salvaguardia di 'tradizionalità' sotto il profilo di radicale tradizionalismo ed integralismo (vedere l'ultimo registro, qui sotto). Vi sono echi di questi intuiti 'apocalittici' presso certi teologi del XX secolo. Si guarda -qui- oltre una 'teologia della fine' verso l'affermazione di un nuovo inizio dopo il 'decesso' delle Chiese passate. Lo scontro di un giudizio e un discernimento non 'razionale', di cui V. Rozanov è fautore imprevedibile con il suo grido di 'protesta apocalittica' nel 'mistero del furore', esprime un 'basta' furente che annuncia l'avvento di una 'religione nuova' (nella convergenza tra l'intuito sofiano e l'intuito apocalittico', con l'ultimo Solov'ëv e la sua 'coscienza apocalittica' - cfr qui sotto). Risposta del 'cosmos' alla Chiesa, il paradosso dell'Apocalisse non rigetterebbe "l'alleanza di Dio con l'uomo" ma l'impotenza della traiettoria cristiana nella sua fase di 'penuria', che demonizza la 'forza vitale' del creato per essere perfezione di bellezza che si auto-contempla, un 'Cristo estetizzante' nella 'evasività' dalle urgenze del cammino dell'umanità, 'castrazione' religiosa cristiana. Di fronte alla 'pienezza del Padre' questo Cristo appesantisce lugubramente l'esistenza, grande 'gemito' nella 'civiltà cristiana delle lagne', 'grido' dall'immane 'sofferenza' che rifiuta l'alternativa o 'tutta la forza in Dio' o 'tutta la forza nel Male', meditazione sulla 'scadenza' che affronta il genere umano: l'impotenza e l'ipocrisia cristiana neutralizzando passo a passo le incognite della storia, estetica che rende impossibile l'escatologia.

Tra la salvaguardia delle tradizioni ecclesiastiche e la re-articolazione della presenza cristiana dal profondo della persona. Gli antipodi confrontati nella tradizionalità teologica e nella teologia della esplorabilità.

Per quest'ultimo passo ci muoviamo piuttosto nella 'sincronia cristiana' dopo quello della 'diacronia' di fede (quarto registro, qui appena sopra). Le correnti tipiche del XX secolo includevano già questa dinamica delle scelte attuali prioritarie nell'impegno cristiano, tra la "teologia della liberazione" (cfr supra, volume I, parte V, sezione A) e la "teologia neo-culturale" (cfr supra, volume I, parte V, sezione B). L'ultimo registro di questa indagine vede invece esprimersi il confronto tra la salvaguardia delle tradizioni ed il salto in avanti di una re-articolazione dell'esperienza profonda nella fede. Vi sarà poi la corrente intermedia di convergenza dove la sincronia cristiana diventa il discernimento di una via di saggezza nella "teologia sofianica" per esempio di P. Florenskij (cfr supra, volume II, parte V). La sincronia considerata metodologicamente come 'saggezza' poggerà sulla chiave fondamentale del "Tutto" vissuto come esperienza nella fede. Il "Tutto" supera ogni limite e fronterizzazione non solo religiosa (interreligiosa) ma in senso divino-umano che implica tutto il creato. La salvaguardia -da parte sua- considera l'impegno cristiano prioritariamente dalla sua configurazione istituzionale, accenni sempre presenti nelle varie tradizioni e nelle Chiese cristiane, particolarmente presso i movimenti ecclesiali che intendono rivitalizzare la vita della Chiesa, sia nella teologia della tradizionalità di A. Mascal e di Ch. Journet, o dei movimenti di Zoè e di quelli ecclesiali dell'ambito romano ispirati a Giussani, o persino nei tradizionalismi più drasticamente riaffermati. Anche i movimenti religiosi (non più ecclesiali) di ritorno al passato come garanzia dell'autenticità di sincronia attuale si muovono in questa ambientazione. Una personalità di vertice della tradizione romana di questo tipo si conferma nella figura di Benedetto XVI, che poteva apparire inizialmente come esponente del cristocentrismo radicale ma che matura sempre più esplicitamente come portavoce della corrente di salvaguardia della tradizionalità. Nel percorso del XX secolo, si osserva un continuo ritorno all'integralismo di salvaguardia sulla effettiva presenza cristiana in seno all'umanità odierna: le teologie della tradizionalità nell'ambito della riflessione ortodossa greca per contrastare il tradizionalismo grezzo, includendo da sempre l'eschaton dello Spirito nella 'finalità ultima della storia'. In ambito romano, di fronte al modernismo alla Loisy, Tyrell, Buonaiuti, Murri (o i liberalismi protestanti alla Ritschl, von Harnack, Troeltsch) si vorrà restaurare l'intento corretto tramite il neo-tomismo con Mercier, Gilson (Maritain), o il tomismo formale con Sertillanges, Maréchal, Parente, Colombo, o l'ecclesiologia tomista con M. Grabmann e Ch. Journet, o ancora il tomismo fondamentale con R. Garrigou-Lagrange, magari per neutralizzare l'ecônizzazione delle frange nostalgiche.

Di fronte alla salvaguardia si traccia un orientamento di re-articolazione dell'esperienza sincronica della fede. Anche al livello della discussione sulla penetrazione cristiana dell'esperienza umana, vi è un itinerario di riflessione focalizzata sulla esplorabilità delle profondità umane come chiave teologica. Non a caso questa corrente multiforme sorge come consapevolezza di un riesame dell'impostazione e delle chiavi di discernimento etico che, con B. Häring, M. Oraison, P. De Locht ed altri, entra nella tematica dell'esperienza profonda della persona umana, ponendo la questione sulla teologia della femminilità come configurazione fondamentale della persona, invito a superare le strettoie del passato col rinnovamento della impostazione ecclesiale non in termini ecclesiologici, ma in riferimento maggiormente pneumatologico. La fine del secolo XX e l'inizio del XXI secolo dovranno affrontare i chiarimenti sulla contestualità etica all'interno delle tradizioni cristiane, come per esempio nella configurazione e nelle usanze ministeriali romane. La riconsiderazione complessiva dei criteri della pratica ministeriale su basi più credibili sarà necessaria. Dalle incertezze passate nei rapporti tra maschile e femminile, dal cammino riguardo

alla donna nelle ermeneutiche femministe, il profilo femminile e la 'vocazionalità' delle donne va valorizzata come diritti costitutivi nella Chiesa. P. Ricoeur si interesserà alle profondità umane tramite il simbolismo e la mitologia in relazione alla colpa e al male, nuova ermeneutica di ispirazione freudiana (seguita soprattutto dai psicanalisti e dagli strutturalisti) alla luce del "profondo" allo stato incosciente per liberarsi verso l'immaginazione e superare il vuoto spaventoso del non-senso. Con Drewermann, si ridà la parola all'intento umano profondo, da una esegesi psicologica o storico-psicologica, dando all'intento cristiano la sua capacità di guarire dall'angoscia che produce il peccato, seguendo la via della esperienzialità al di là del logocentrismo, e riaprendo le promesse del sogno ma anche dell'interiore esistenziale come approccio complementare. Non è più la 'storia unica' che appare all'orizzonte ma la sincronia dell'esperienza umana complessiva da esplorare. La "crisi della totalità" e l'emergere di una nuova ermeneutica mette in discussione il concetto teologico di "storia della salvezza" nel senso del grande racconto unitario al cui interno ogni evento della storia dovrebbe avere il suo senso dalle visioni totalizzanti della storia proprie della filosofia moderna e dello storicismo oggi in crisi.

INTRODUZIONE GENERALE: CONTRASTI MAI TOTALMENTE SCIOLTI?



GENERAL INTRODUCTION: NEVER FADING CONTRASTS

Questo terzo volume intende cogliere, nel movimento dialogale della teologia del XX secolo, non tanto l'indurimento di posizioni che rifiutino la discussione aperta dalla teologia in questo periodo, ma l'inasprimento delle posizioni dal di dentro della riflessione teologica stessa. Per i maggiori problemi presi in considerazione, si nota degli orientamenti che sembrano acuire ulteriormente il confronto tra la riaffermazione cristiana per giungere ad un tipo di focalizzazione meno tematica quanto più globale attraverso una delle piattaforme della teologia del XX secolo. D'altra parte, si nota una continua attenzione alla necessaria re-articolazione dell'intento cristiano tenendo conto delle verifiche dei tempi recenti. Questa dinamica forma il terzo momento che si vorrebbe percorrere, cogliendo le specificità delle prospettive che vengono proposte. Il XX secolo si conclude così nella inevitabile perplessità tra i vari tentativi di non perdere niente delle forme e delle elaborazioni di questi 20 secoli e l'ansia di rispondere a ciò che possa diventare il mondo del secolo prossimo (per non parlare di 'millennio'). Il secolo ventesimo manifesta così la sua mancata

capacità di arrivare a qualche 'equilibrio' nel prospetto cristiano. Il cammino –spesso sofferto– continua dunque, ormai aperto ai contributi di diverse nuove Chiese e tradizioni in via di formazione nelle varie culture umane.

1° IL FASCINO DELL'INIZIO PARADOSSALE DI UNA ULTERIORE 'FETTA' DI STORIA DI FRONTE ALLA TEOLOGIA

Se vogliamo tenere conto della prospettiva del nostro studio, una delle caratteristiche della 'svolta teologica' del XX secolo focalizzava la sua attenzione su quella tendenza dell'occidente all'autodistruzione nella quale prende forma la teologia odierna (cfr supra). Il 'crollo' catastrofico (abbozzato nella seconda guerra mondiale europea) non è mai lontano dalle preoccupazioni di osservatori e commentatori teologici, o anche degli stesso ispiratori di correnti ed orientamenti... Si verifica –forse– un'analoga attrattiva per le vicende che aprono il nuovo secolo–millennio? Se consideriamo i contesti di 'globalizzazione' come appartenente alla fase di 'crollo dei sistemi' del secolo XX, quali possono essere i 'dati storici' che richiamano l'attenzione nell'inizio avviato del XXI secolo? La menzione della 'primavera araba' acquista una sua valenza riguardo ai 'travagli storici' del mondo. Non manca chi ha individuato in essa il possibile scoppio della "tribolazione" che l'apocalittica teologica potesse preannunciare ¹. L'alba di un 'terzo conflitto mondiale' sembra essere un attrattiva maggiore, non del tutto parallelo al 1°–2° conflitto planetario (che porta poi alla formazione dei 'blocchi' ed al loro ulteriore scioglimento nella globalizzazione) ma che fa sempre eco ad un interesse prioritario. La storia rimane una 'storia di guerre'...

Vi saranno anche tentativi di inquadrare anticipatamente l'incerta apertura araba nel senso di garantire una "laicità" (socio–politica) rinnovata che metta soprattutto fuori intento la dinamica multi–religiosa ². Tutto va contenuto nella impostazione della laicità all'occidentale e si vuole

¹ L. R. Conte, *The Arab Spring as a preparation for the Tribulation*, in «Improperium Christi», 29 May 2011, in «Internet» 2011, <http://ronconte.wordpress.com/2011/05/29/the-arab-spring-as-a-preparation-for-the-tribulation/>: «Arab Spring. For many years, I have been predicting that the tribulation would begin with a preparatory event: an upheaval in the Middle East. I interpret the first Seal of the seven Seals in the book of Revelation, which is also the first horseman, as World War 3, a war in which the Arab/Muslim nations of the Middle East and northern Africa attack the U.S., conquer Europe and a vast territory, and occupy it for many years. The upheaval prepares for this event by bringing extremists to power in all of the Arab/Muslim nations of that region. Once in power, they join together as one group of nations under the leadership of Iran and Iraq, that is, of the new extremist leaders of those two nations. The Arab Spring (as the media are calling it) is looking more and more like the upheaval. The protests and violence are destabilizing the regimes of those nations, and threatening to bring to power new leadership, which supposedly wants democracy. Given that some protesters would like a democratic government, the current situation does nothing to guarantee that result. The groups that are rebelling against their governments are chaotic and not unified in leadership or purpose. There are apparently some persons in those groups who would prefer a fundamentalist Muslim government, some persons who are members of extremist organizations, some persons who simply desire power, along with those who are well-meaning. Unfortunately, the extremists are more violent and therefore more likely to seize power than the well-meaning protesters. The result of the Arab Spring could well be that extremists rise to power in some nations... If extremists take over those nations, this would suggest that I am perhaps also correct about the next event, World War 3, which is the start of the tribulation. These predictions are provably right or wrong».

² S. Valentino, *Card. Scola: "Primavera araba impone necessità di una laicità 'positiva'"*, in «Internet» 2011, <http://www.uaar.it/news/2011/06/21/card-scola-primavera-araba-impone-necessita-di-una-laicita-positiva/>: «Intervenuto per aprire i lavori del Comitato scientifico della Fondazione internazionale Oasis sul tema *Medio Oriente verso dove? Nuova laicità e imprevisto nordafricano*, il patriarca di Venezia card. Angelo Scola si è soffermato sul tema della "laicità positiva" alla luce delle rivoluzioni in Nord Africa e Medio Oriente. Secondo il prelado, "i fatti nordafricani mostrano" che "l'accento posto sulla necessità di una nuova laicità o sulla laicità positiva" non sarebbe "uno stratagemma verbale escogitato da alcuni per evitare di parlare di laicità tout court". Dopo il "dramma dell'umanesimo ateo", afferma il card. Scola citando Benedetto XVI, è necessario "riscoprire un umanesimo cristiano" in cui "trovi spazio, come sua dimensione intrinseca e non stagionale, l'apertura alle altre religioni e agli uomini di buona volontà". Nelle rivolte arabe "alcune rivendicazioni sembrano ricordare il percorso europeo, ma vi sono anche notevoli differenze". Ad esempio "la questione dei rapporti tra Stato e Chiesa, che è propria della laicità classica", è posta "in modi del tutto nuovi". L'accento, sostiene Scola, "sembra cadere prima di tutto sullo spazio pubblico come luogo di un confronto maggiormente libero tra diverse posizioni, anche all'interno del campo religioso musulmano", mentre "la critica delle concezioni

soprattutto lasciare da parte l'incontro dialogale tra i messaggi religiosi fondamentali nel percorso umano come piattaforma di re-inventata comprensione tra le generazioni e le popolazioni. L'intento di tradizionalità del movimento ecclesiale al quale appartiene l'esponente di cui qui sopra traspare nel tipo di interpretazione teologica (cfr supra, il nostro quinto registro, la salvaguardia tradizionale). È però anche meritevole di attenzione il fatto che la spinta dalle reti sociali alla base, senza riferimento ad un ruolo pubblico di tale e tale religione stabilita, si vede talvolta contrastata da esse o il flusso di opinioni sul rovesciamento dei regimi ha una coscienza spesso lucida su possibili intrusioni indebite di esse come operatore istituzionale o gestore religioso del passaggio verso una convivenza di libertà. La cosa quasi curiosa che svela l'approccio in favore di un 'passo indietro' delle istituzioni religiose (magari in un tipo di 'laicità') è che si invoca qui un certo genere di 'anonimato' per l'intento religioso in questa 'laicità'. Gli stessi portavoce ecclesiastici che hanno tanto criticato K. Rahner per "l'anonimato cristiano" come ecclesialmente inaccettabile (von Balthasar, ecc..., cfr supra) lo vedono del tutto auspicabile per le altre religioni dell'umanità nella 'laicità' da promuovere... Ma vi sono anche delle voci teologiche che entrano nel merito della 'primavera araba' dalle sponde teologiche del XX secolo: la possibile promessa di una liberazione incisiva¹. La teologia della liberazione prospetta altri discernimenti sul cammino del secolo che si apre (cfr supra, "la teologia della liberazione", volume I, parte V, sezione A). Il taglio comune di questi apprezzamenti si trova nel modo di iscrivere ed integrare l'evento in un quadro già costituito in vista di una interpretazione già scontata, senza porre l'interrogativo su un possibile rimescolamento delle situazioni umane e religiose. Ciò non

religiose in sé", che siano islam o cristianesimo, "non sembra trovare grande eco". "Insistere invece sulla laicità, trasformandola da esperienza storica europea variamente interpretata", continua il cardinale, "a categoria assoluta dello spirito di cui si attende il manifestarsi (finalmente) anche nelle civiltà non europee non sembra essere una strada particolarmente promettente". Rimane comunque il pericolo, ammette, che "i movimenti islamisti radicali, che in questa prima fase hanno più che altro subito gli avvenimenti, potrebbero candidarsi a guidarli". Inoltre in Egitto "si vede il riemergere delle contrapposizioni comunitarie" e paesi "con una varietà interna molto più marcata", come la Siria, "sembrano essere pericolosamente sull'orlo di una guerra civile".

¹ A. Westwell, *Where Religion meets Revolution: Liberation Theology and the Impulse to Social Justice in World Religion*, in «Interdisciplinary>Religious affairs / The Art of the Possible. The Cambridge University Journal of Politics», in «Internet» 2011, <http://www.artofthepossible-cambridge.com/index.php?a=12&title=1305960841.html>: «Traditionally religion has always been seen, where it acts in the political sphere at all, almost entirely as a force for conservatism. This is a reputation that religious leaders have, partly at least, earned and indeed celebrated to this day. From the support for the caste system imbedded in some aspects of traditional Hinduism to the Vatican's dealings with Mussolini in the 1930s, the lumbering behemoths of the major world religions have been seen again and again to cling to a reactionary ideal rather than embrace new forms of social and political thought. However, it is important for us to ask whether this is actually an inevitable path for any religion, and indeed whether campaigners for social justice should see religion as an enemy. To that end, this article hopes to examine one of the most audacious, and sadly forgotten, advances in either theology or political thought ever to emerge from the pens of the faithful: the mass political and intellectual movement that emerged from Latin America in the 1960s, a movement later christened as Liberation Theology. In addition, the insights we gain may help us in answering one of the most perplexing and important questions in current world affairs, whether the predominantly Muslim-led revolutions in the Middle East collectively known as the Arab Spring are willing or able to usher in a more enlightened government once the dust settles. But firstly, Liberation Theology must be considered in depth, in its historical context and as pure theory... The Arab Spring may yet be another place where religion could be a real tool to effect social change. There has been cynicism concerning the involvement of politicized Islam in the movements, but Liberation Theology shows us a model for the involvement of theology in political change in a largely positive way which supports rather than imposes on the genuine desire for change in a population. It is important to remember that Liberation Theology arose in a stronghold of Roman Catholicism, so often caricatured as the bogey man against liberal social change, so to doubt the sincerity of movement in the Arab world simply because of the involvement of Islam in the movements is unnecessary. In addition, decades have passed since Liberation Theology arose in Latin America, and the Arab Spring is more focused, lacking the naïve Marxism of the former movement, a gap which can only be a strength to build on. Otherwise Islam in the Arab world lacks the centralized structure of Catholicism which, though in the beginning a strength for the movement, ended up hobbling the impact that Liberation Theology could have had. As such, eyeing the Arab Spring Movement through the lens of a theology which demonstrates the positive impact religion can work towards in social and political affairs, this column expresses a cautious optimism for events in the Arab world and perhaps for the involvement of religion in politics in general as well. Perhaps we are witnessing the next step of a stirring, a slow, ponderous one indeed, like every movement in the vast and unwieldy structures of organized religion, but one which may yet have effects on the world which Liberation Theology began to glimpse. Perhaps we are witnessing the beginning of a revolution».

corrisponde a una 'precomprensione' nella quale si abbozza i presupposti e premesse nuove più ampie per recepire i significati e sensi di una esperienza in via di attuazione.

Superando «l'hortus conclusus» del 'tutto politico', delle voci azzardano accenni sulla possibilità per la 'primavera araba' di aprire una rinascita scientifica in avanti, con la partecipazione delle zone di religione islamica ¹.

2° LE RAGIONI DI UN PASSAGGIO TEOLOGICO

Il terzo registro dialogale delle teologie è –forse– un intuito anticipatore di un passaggio che si ha tuttora difficoltà a prospettare nel XXI secolo? Varie voci fanno sentire il proprio contributo. Un dato può essere facilmente raccolto: con l'avvento del nuovo secolo–millennio vi potrebbe essere una svolta 'copernicana' non solo nella comprensione del mondo e della Chiesa, ma di Dio stesso ². Questo accenno ricorda la conclusione sull'intento di convergenza dell'antropologia trascendentale (volume II, parte I). L'approccio su Dio dovrà necessariamente essere preso in considerazione...

3° LA METÀ DEL SECOLO XX E L'INSUPERABILE TRAUMA DELLA SECONDA GUERRA MONDIALE EUROPEA

Dal secolo XXI l'indirizzo teologico deve pur prendere atto del secolo precedente con i suoi conflitti mondiali e dare qualche valutazione su ciò che questa caratteristica del secolo precedente rappresenta. Dalla fine della "guerra fredda" all'avvio della "guerra totale al terrorismo", il passaggio di secolo non è privo di echi bellici... Quale coinvolgimento e discernimento teologico potrà essere individuato? Se l'inizio cronologico del secolo XX sembra 'assente' dalla dinamica teologica del XX secolo, la parte centrale del secolo –con il suo momento di massima crudeltà guerriera (i conflitti mondiali) e rivoluzionaria (il tracollo zarista russo)– tende talvolta ad essere altrettanto ridotta ad una parentesi di cui non rimane traccia nei riassunti o nelle panoramiche sulla teologia contemporanea ³. Anche nei manuali della Chiesa romana, la 'catastrofe' viene

¹ C. L. Grossman, *Science could blossom if political 'Arab Spring' succeeds*, in «FAITH & REASON. A conversation about religion, spirituality & ethics», in «Internet» 2011, <http://content.usatoday.com/communities/Religion/post/2011/05/science-religion-islam-miracles-freedom/1>: «We may see the revolutionary strivings in the streets of the Middle East and North Africa -- the so called "Arab Spring" -- in political terms. But there could be another payoff if this push for intellectual freedom succeeds. It could prompt the first wave of scientific creativity in Islamic lands in centuries. That's the optimistic vision of Rana Dajani, a molecular biologist from Jordan. It's her answer to the drought of scientific contributions from Islamic cultures since the Golden Age of Islamic science collapsed by the time of the European Renaissance».

² F. Church, *A Theology for the 21st Century*, in «Archives, UUWORLD» November–December 2001, etiam in «Internet» 2011, <http://www.uuworld.org/2001/05/feature1.html>: «Today, we are witnesses to another scientific revolution, one as profound as that initiated by Copernicus and Galileo half a millennium ago. on our path to a 21st-century theology, we encounter what might best be called a reflexive God, a co-creator with us in an unfolding, intricate drama of hitherto unimaginable complexity. This God is not immutable but ever changing, reaching and growing, even as we change, reach, and grow. No longer merely actors on God's stage, we may also be participants in the scripting of God's drama».

³ H. Fischer, *Systematische Theologie*, Stuttgart 1992 [246 pp.]. Questa panoramica raccoglie il paesaggio teologico classico del XX secolo da Barth alla teologia della liberazione, ma si limita al contesto evangelico tedesco (eccetto per la liberazione ed il femminismo). Nessun riferimento alla creatività teologica di stampo orientale appare (e. g. Bulgakov, Florenskij...). L'avvio dell'opera si annoda intorno alla teologia dialettica (Barth, Gogarten, Brunner, Bultmann) (pp. 20–27), includendo in essa la 'teologia della parola' (p. 27) e la 'teologia della crisi' (p. 28). Le chiavi sono chiare: "incapax infiniti" (p. 30), la peccaminosità (p. 33), la storicità (p. 34), la contraddittorietà dialettica (pp. 36–37), il contrasto religione–cultura (p. 41). La desimbolizzazione bultmanniana dal kerigma alla demitizzazione non acquista una suo profilo proprio. Si passa al socialismo religioso dove viene collocato Tillich (pp. 46–54), accentuando il legame dialettica–socialismo. La "Lutherrenaissance" con Holl, Bornkamm, Althaus, Gogarten, Buber, Elert, si incentra sulla questione dei "due regni" (pp. 54–67). La prima

talvolta sciolta in una visione del tutto 'asettica' ed 'olimpica' (cioè nella serenità dell'olimpico degli antichi –per quanto, però, fosse 'serena' (!))¹... Nel nostro primo volume (introduzione generale), si era accennato al trauma continentale dal quale o nel quale nasce la teologia contemporanea. Anche da parte dei teologi o delle correnti teologiche, vi sarà una notevole divergenza di attenzione data ai fenomeni bellici o di loro coinvolgimento a favore di tale o tale presupposto di conflitto –o del loro 'silenzio (cfr supra, volume I, parti I–V). La 'catastrofe' di sventura umana rappresenta comunque un capitolo sostanziale della sorgente teologica tipica del XX secolo.

Cosa diventa quest'esperienza traumatica nella riscoperta teologica recente? Forse, l'intento maggiore del percorso tragico del secolo sarà la nascita di una 'teologia della morte', espressione individuale della 'catastrofe', rintracciabile presso alcuni teologi maggiori del nostro tempo, o è una via d'uscita da questo fascino per il traumatico estremo²? Essa viene anticipata o

parte si chiude con orientamenti sparsi: Schlatter, Lütgert, Schaeder, Cremer, Kähler, Otto, Troeltsch, Heim, Stange, Hermann (pp. 67–74)... La seconda parte sviluppa la teologia dallo scenario politico, con la discussione sulla teologia naturale, sulla dichiarazione di Barmen ed i 'due regni'. Si pone la questione della teologia naturale con Asmussen ed il 'no' a Brunner (pp. 76–79). Si rinforza il cristocentrismo nelle tesi di Barmen (pp. 80–84). Di fronte al Vangelo c'è la 'legge' ("Ansbacher Ratschlag" p. 89) o rapporto con la 'nazionalità' da legittimizzare (Hirsch, Gogarten, Althaus) (pp. 85–90). Negli anni prima della 2° guerra mondiale europea, questa chiave luterana rivisitata si muove in rapporto all'incognita politica tedesca (pp. 90–96). Al centro della discussione si situa la "Kirchliche Dogmatik" di Barth con la sua chiave analogica nella "christologische Konzentration" (pp. 97–102), includendo un rapido riassunto dogmatico (pp. 102–110), e sfociare sull'etica tra cristocentrismo e confronto Vangelo–legge (2 regni) (pp. 111–117), per arrivare al confronto con la teologia del "Neuzeit" (pp. 117–122). Si ritorna poi alla teologia esistenziale di Bultmann (pp. 122–129), all'immagine–analogia di Brunner (pp. 129–131), all'esperienza storica di Gogarten (pp. 131–132), alla rivelazione originaria di Althaus (pp. 132–133), al senso di verità di Hirsch (pp. 134–135), alla dialettica Vangelo–legge di Elert (pp. 135–137). Un salto ci porta al dopo guerra con gli stessi nominativi, ai quali si aggiungono Tillich con il paradosso positivo, Ebeling con la teologia ermeneutica e Bonhoeffer con l'interpretazione non religiosa (pp. 138–185) ed alcuni altri. Il lavoro si chiude con gli orientamenti più recenti: nuovi interrogativi sul Gesù storico con Kähler, Wolf e Käsemann (pp. 186–191), la cristologia radicale con Altizer (pp. 191–198), la rivelazione come storia con Pannenberg (pp. 198–205), la teologia della speranza con Moltmann (pp. 205–214), la teologia politica tra Moltmann e Metz (pp. 215–222) e la teologia della liberazione (pp. 222–228) e la teologia femminista tra Daly, Reuther, Halkes e Sölle (pp. 228–236). Tutto si chiude su alcune osservazioni riguardo alla teologia sistematica (pp. 237–246). Il libro sembra costruito su due perni di riferimento al 'politico': l'inizio del secolo con la teologia dialettica e la liberazione a conclusione dello studio. In mezzo (la 2° guerra mondiale) si ha uno strano silenzio politico in teologia, coperto da un riassunto su questioni concettuali. "Prima della guerra" e "dopo" sono due terreni che si riallacciano saltando il 'vuoto' dell'evento bellico. Ovviamente, con l'orientamento politico ma senza il trauma nazista, una panoramica 'tedesca' appare incerta. Il libro perde così una sua chiave di credibilità metodologica. Alcuni grossi nomi fanno da ponte... Tra cronologia ed articolazione della ricerca, la linea politica poteva acquistare rilevanza se prendeva in conto il suddetto 'trauma' (non solo come parentesi). Questo silenzio spezza l'opera nelle sue premesse. Vi sono –poi– certi punti interrogativi. Come mai sia possibile trattare dei teologi in chiave esclusivamente germanico–evangelica (né Rahner, né Küng, né von Balthasar...)? Nessun interesse ecumenico viene menzionato (o come tematica o come metodologia teologica). Nel contesto dell'insegnamento, si indicherà che una chiave di interpretazione 'politica' può essere concepibile, ma a patto che non la si tagli a metà, cercando di riscattarsi ignorando ciò che da fastidio (anche la nostra Chiesa ha voluto talvolta fare così riguardo alle sue intransigenze –Inquisizione...). E dire che il grande pregio della teologia del XX secolo sembra di essere stata capace di 'saltare' dei recinti (confessionali, nazionali, culturali).

¹ C. Rochetta – R. Fisichella – G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia*, in AA. VV., *Corso di teologia sistematica*, Bologna 1985, pp. 77–78: «B. LA "TEOLOGIA" TRA LE DUE GUERRE Lo svolgimento della prima guerra mondiale porta con sé la fine della cultura borghese dell'800, con la sua visione ottimista, la sua sicurezza in un progresso illimitato e la sua fiducia nei grandi sistemi filosofico–scientifici in grado di spiegare tutto il divenire storico–temporale. L'impatto con la realtà sociale del dopoguerra fa emergere inoltre, con particolare urgenza, la questione operaia e i problemi economico–sociali connessi con l'industrializzazione e l'urbanizzazione. Politicamente si accentuano, fino a radicalizzarsi, le posizioni ideologiche dei contrapposti schieramenti: da una parte i partiti social comunisti, e dall'altra i partiti nazionalisti come il nazismo in Germania e il fascismo in Italia. Sul piano della riflessione filosofica, si affacciano nuove correnti di pensiero come la fenomenologia, l'esistenzialismo e il personalismo che si sforzano di recuperare la concretezza dell'esistenza umana con i suoi limiti e le sue precarietà di fronte a ogni fuga romantica o idealistica. Il dato comune di queste diverse modalità di approccio della realtà è il rifiuto del passato e il bisogno di aprire un – tempo nuovo, che faccia dimenticare l'esperienza che la guerra aveva – così tragicamente fatto acquisire. Difficile si rivela tuttavia per le – comunità cristiane, la presa di posizione di fronte alle ideologie – emergenti, siano esse di matrice marxista o di matrice nazi–fascista, – entrambe condannate nel 1937 da Pio XI. In Francia, non mancano sia – scrittori cattolici che danno il loro esplicito appoggio al movimento di destra dell'Action française, sia studiosi (per es. E. Mounier e il gruppo 1111 della rivista "Esprit"), che tentano un primo dialogo teorico con il marxismo. In Italia e in Germania, è forte l'opposizione alle rispettive g dittature totalitarie, pur non mancando cattolici che appoggiano i regimi al potere. Queste incertezze si ripercuotono, in vari modi, nel quadro della riflessione teologica, sia in ambiente riformato sia in ambiente cattolico».

² S. Zucal, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982, pp. 35–36: «Protagonista assoluto di una tale posizione è, come abbiamo visto, Martin Heidegger che analogamente a Jaspers ha visto nella morte una "situazione–limite", cioè una situazione decisiva, pienamente

preparata da vari accenni di intuito nella meditazione dei teologi del nostro secolo, proprio tra le due guerre mondiali europee ¹. Il taglio 'europeo' dell'impostazione bellica appare prioritario per certi autori, nell'arcaismo che implica come gestione sociale e politica. Dietro la catastrofe nella quale si muove la teologia del XX secolo, dovrebbe farsi strada una riscoperta di ciò che sia la 'forza', tuttora percepita in occidente nella sua veste 'selvaggia' ². Sorprende l'approccio occidentale che vede la via d'uscita dalla guerra soltanto come una modificazione esterna delle modalità e degli intenti della 'aggressione', non una sua mutazione fondamentale ³. È –forse– questo che sta cambiando con una riflessione teologica più ampia e profonda sull'evento della 'morte' lungo l'itinerario del nostro tempo? La 'guerra' si riveste ancora di un alone d'ideali da 'difendere' o 'promuovere' e si cerca in vano di ritradurlo in conflitti che non sono più tali, pur rimanendo 'battaglia dell'anima' ⁴! La questione non sembra poter essere risolta in questo modo lineare... Il rischio della 'distruzione totale' sembra addirittura poter essere neutralizzato nel ripiegamento sui 'conflitti circoscritti', come palliativo per l'auspicato confronto tra 'ideologie di

correlata alla realtà dell'uomo e rivelatrice della sua finitezza. Di qui l'invito di Heidegger ad evitare la caduta nell'uomo banale, che spinge la morte in maniera esistenziale al termine del corso temporale dell'esistenza, facendone un puro fenomeno biologico di decesso, e ad assumere invece la propria morte come orizzonte autentico del "Dasein". Non esiste più in questo senso la morte, ma l'uomo come "essere per la morte". ¹ La morte non è più la semplice cessazione del nostro essere: il morire è una modalità dell'esistere, sempre presente nella vita come sua possibilità limite. La morte, secondo questa nuova prospettiva deve essere inserita nella pienezza della vita, come presenza rivelatrice del significato più profondo dell'esistere. Una tale umanizzazione della morte, recuperata nell'esistenza dell'uomo, rende la sua vita assolutamente personale ed unica. Poteva la teologia restare indifferente di fronte a questa svolta, estremamente significativa, della tematizzazione filosofica della morte? Una svolta che con un'espressione di R. Schaerer – potremmo dire – ha riportato la morte nel centro del pensiero contemporaneo: "Questo mistero della morte è al centro del pensiero contemporaneo e forse mai, nella storia, la morte è stata posta così in onore". ² In effetti il processo di umanizzazione e personalizzazione dell'evento della morte, creatosi in maniera autonoma nel cuore della cultura contemporanea, ha spinto molti teologi ad un riesame approfondito di questo oscuro mistero. E sorta così una vera e propria teologia della morte completamente rinnovata che ha i suoi più significativi esponenti in Karl Rahner, L. Boros, R. Troisfontaines, R. W. Gleason in campo cattolico; K. Barth, O. Cullmann, E. Jünger in campo protestante ³.

(1 Heidegger M., *Essere e tempo*, ed. it. a cura di Chiodi P., Milano 1970, p. 381. / 2 Schaerer R., *Le philosophe moderne en face de la mort*, in AA.VV., *L'homme face à la mort*, Paris 1952, p. 129. / 3 Citiamo le loro opere sull'argomento: Rahner K., *Zur Theologie des Todes*, Basel 1961; Boros L., *Mysterium mortis*, Olten u. Freiburg i. B. 1962; Gleason R.W., *The World to come*, New-York 1958; Troisfontaines R., *Je ne meurs pas...*, Paris 1960, Barth., *Kirchliche Dogmatik* III/2 e IV/1; Cullmann O., *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Brescia 1968; Jünger E., *Tod*, Stuttgart 1971.)

¹ D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, B. III., München 1966, S. 268–269: «Der Krieg stammt aus der Zeit, in der der Europäer meinte nur im Töten des andern sich selbst Lebensraum schaffen zu können. Die Maschine richtet den Kampf nicht primär gegen den Menschen, sondern gegen die Natur. Darum sind ihre Mittel rücksichtsloser. Darum aber kommt es zur Katastrophe, wo die Maschine in den bewußten Dienst der Zerstörung von Menschenleben gestellt wird. Nicht nur ihrer Idee nach, die Natur dem Menschen zu unterwerfen und ihn so leben zu lassen, sondern auch ihrer Wirklichkeit nach hat die Maschine den Krieg unmöglich gemacht. Aber dies nur nebenbei».

² P. Teilhard de Chardin, *L'énergie humaine*, Paris 1962, pp. 169–170: «Présentement, la majorité des hommes ne comprend encore la Force (cette clef et ce symbole du plus-être) que sous sa forme la plus primitive et la plus sauvage: la Guerre. Voilà pourquoi il est nécessaire, peut-être, que nous fassions encore quelque temps des engins de bataille toujours plus grands et plus meurtriers: puisque nous avons encore besoin, hélas, de ces machines pour matérialiser dans notre expérience concrète le sens vital de l'attaque et de la victoire. Mais vienne le temps (et il viendra) où la masse se rendra compte que les vrais succès humains sont ceux qui triomphent des mystères de la Matière et de la Vie».

³ P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, Paris 1965: «Il serait prématuré de supprimer immédiatement les vigoureuses, bien que trop brutales, expressions de la force guerrière. Nous avons encore besoin de canons de plus en plus forts, et de dreadnoughts de plus en plus gros, pour matérialiser notre agression du Monde. Mais il est à prévoir et à espérer que ces instruments de domination et de conquête feront graduellement place à des moyens d'attaque, aussi puissants, mais agissant sur un domaine plus vaste et plus spirituel. A notre siècle, les humains sont encore absorbés par le souci d'organiser le ravitaillement de leur corps et de distribuer avantageusement, sur la surface du Globe, leur multitude croissante. Ils sont encore distraits, aussi, par le plaisir d'inventorier et de faire servir les objets que leur présente le plus immédiatement la Nature. Cette saison n'aura qu'un temps».

⁴ P. Teilhard de Chardin, *L'activation de l'énergie*, Paris 1963, p. 26: «Forts contre ceux qu'il faut réduire, enfin. Et ceci est le corollaire immédiat et la conclusion de tout ce que je viens de dire. –Guerre économique, guerre d'usure, aimons-nous à dire. Mais combien plus, si j'ai raison, guerre de conversion, parce que guerre d'idéals. Sous la carapace des avions, des sous-marins et des tanks, deux conceptions opposées d'Humanité s'affrontent en ce moment. C'est donc dans les profondeurs de l'âme que doit se dénouer la bataille. –Que, sous le choc des événements, la passion d'unir s'allume en nous, plus ardente qu'en face la passion de détruire. Peut-être, à cet instant, derrière nos coups, l'autre arrivera-t-il à percevoir que nous le respectons et le désirons plus qu'il ne pense nous haïr. Il reconnaîtra que nous ne lui résistons que pour lui apporter ce qu'il cherche. Et alors, atteint dans sa source, le conflit mourra de lui-même, et pour toujours».

Stati' ¹... Sarà –dunque– a questo livello di 'ideologie' o 'ideologie sciolte' che dovrà verificarsi una via d'uscita, e poi quale?? 'Anima', 'ideologia', questi ingredienti appaiono come sostanziali nella coscienza teologica odierna, almeno fino al crepuscolo del secolo e del millennio cristiano presente... Ma la 'teologia del XX secolo' anima una sua protesta e formula una sua denuncia di ciò che possa celare quell'evento traumatico tra tutti: sarà Barth a dare il tono in sintonia con ciò che la 'teologia liberale' aveva già sanzionato riguardo al primo conflitto mondiale europeo ². Là dove si accusò gli ispiratori della più tipica teologia del nostro tempo di poggiare 'teologicamente' sulle forme dello svariato 'modernismo', si vede che l'unica parentela potrebbe essere –invece– la denuncia ampliata sul nonsenso dei conflitti allora positivamente presentati nell'ambito germanico–austriaco. La conferma della 'protesta non violenta' della primavera araba potrebbe rilanciare e prospettare ulteriormente una nuova coscienza –magari anonima– del cammino umano odierno ³. Vi è un anonimato che può anticipare passi ulteriori della coscienza umana... Cosa ne farà la teologia?

4. DALLA TEOLOGIA SOTTO TUTELA ALLA TEOLOGIA CULTURALMENTE INTERLOCUTORIA

¹ S. Cotta, *Le radici culturali della violenza*, in AA. VV., *Liberazione e liberazione*, Milano 1975, pp. 134–135: «La guerra è arrivata con l'armamento nucleare alle vertigini della totalità: si può distruggere tutto. In verità questa possibilità di distruzione totale, e quindi di violenza totale, ha determinato come un processo di retrocessione dinanzi al terrore della distruzione totale. Ed effettivamente, nonostante tutte le tensioni ed i conflitti internazionali che ci sono stati, la guerra nucleare non è scoppiata. Ma che cosa è successo? È successo che, permanendo per l'inefficacia delle organizzazioni internazionali le tensioni ideologiche e nazionali fra gli Stati, la loro violenza compressa, non potendo sfociare nella guerra totale, si è come diramata in mille rivoli, in continue guerre locali, nei confronti delle quali il terrore della distruzione totale non gioca più».

² H. Küng, *Existiert Gott?*, München 1978, S. 97: «Erst der die liberale Theologie desavouierende Erste Weltkrieg und die von Karl Barth daraufhin entwickelte "Theologie der Krise" oder "dialektische Theologie" brachte eine Wende: Aus der Not der Predigt heraus und unter dem Einfluß insbesondere Kierkegaards, aber auch Platons, Kants, Dostojewskijs und Franz Overbecks bricht Barth mit Schleiermacher und der liberalen Theologie, nimmt die reformatorischen Anliegen wieder auf und schärft sie für die neue welt- und kirchengeschichtliche Situation: Jesus Christus brachte nicht nur eine neue Form religiöser Erfahrung oder Frömmigkeit, sondern ist als der Gekreuzigte und Auferweckte die Offenbarung des "ganz anderen" Gottes. Dieser Jesus Christus, wie er von der Schrift bezeugt und von der Kirche verkündigt wird als Gottes fleischgewordenes Wort, ist Gottes alleinige Offenbarung zum Heil der Welt!... Mit dem "allein durch die Schrift", "allein durch Gnade", "allein durch Glauben" – alles konzentriert im "allein durch Christus" – wird jetzt wie noch nie ernstgemacht: bis in die große Politik hinein, wo Barth aufgrund seiner theologischen Position den "Kirchenkampf" gegen die natürliche Blut und Bodentheologie des Nationalsozialismus und die diese unterstützende "politische Theologie" der Deutschen Christen aufnimmt und die "Bekennende Kirche" organisiert. Das von ihm formulierte Bekenntnis der Bekennenden Kirche von Barmen 1934 sagt im ersten Artikel: "Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. – Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen 1." Was soll dem Menschen (und der Kirche) in der individuellen, gesellschaftlichen, politischen Ungesicherheit des Lebens den entscheidenden Haltgeben? Nichts anderes als Gottes Wort und Gnade, und auf Seiten des Menschen – ohne alle falschen Sicherheiten des Wissens – der vertrauende Glaube! Die ganze christliche Theologie, wie sie Barth in seiner "Kirchlichen Dogmatik" (ab 1932) systematisch entwickelt, muß ausschließlich und folgerichtig Lehre von Jesus Christus als dem uns gesagten lebendigen Wort Gottes sein 2».

(1 Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der deutschen evangelischen Kirche, in: *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, hrsg. von W. Niesel (Zollikon–Zürich 3. Aufl. o. J. !) S. 333–337; Zit. S.335. / 2 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I–IV (Zollikon–Zürich 1932–1970).)

³ M. Perry, *When Montgomery comes to Nabi Saleh*, in «The Middle East Channel», (Tuesday, April 26, 2011 – 2:52 PM), in «Internet» 2011, http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/04/26/when_montgomery_comes_to_nabi_saleh: «The Arab Spring has seen revolutions come to Tunisia, Egypt, Libya, Yemen, Bahrain, and Syria. In each revolution, U.S. President Barack Obama has praised the crowds seeking democracy and freedom. Again and again he has talked of the need to fight extremist violence. He has paid homage to the young men and women who have brought freedom to Egypt and Tunisia. He has supported those defending themselves in the streets of Benghazi, Sanaa, and Damascus. His talisman has been non-violence, his pole star the American civil rights movement. In Cairo, in June of 2009, President Obama linked the Palestinian quest for freedom to the American civil rights movement. "Palestinians must abandon violence," he said. "Resistance through violence and killing is wrong and it does not succeed." He was right. So why is it that now -- when finally, Montgomery has come to Nabi Saleh -- he chooses to remain silent?».

Il pensiero determinato dalla gestione o la gestione determinata dal pensiero, la teologia sottomessa al potere o il potere guidato dalla teologia, si può prospettare una tale tensione nel processo di maturazione teologico del nostro secolo? Certo, la prima parte della formulazione trova un suo riscontro: la teologia in funzione delle indicazioni dell'autorità. Almeno nella nostra Chiesa, l'insistenza su quest'aspetto è un 'principio' regolarmente ribadito, anche con sfumature più o meno intransigenti secondo i momenti e le opportunità. Ma, si sa, là dove si iperbolizza esageratamente un 'punto fermo' si crea pure lo spazio iperbolico della contraddittorietà. Sarà l'enigma del XX secolo il passaggio incerto verso una 'maturità' teologica senza dover indugiare troppo sulla fase di 'emancipazione' acutamente formalizzata? E sarà capace l'autorità di non rimanere legata a una immagine ancora 'infantile' sul 'gioco teologico'? C'è chi parla di un possibile 'kairos' per la vocazione teologica odierna: cioè una occasione di prospettarsi creativamente. Questo 'momento favorevole' non sarebbe tanto individuabile in ciò che la teologia 'del XX secolo' ha già realizzato, quanto nei compiti implicitamente ascritti dal nostro concilio Vaticano II alla ricerca teologica, senza averli né puntualizzati né trattati (o sviluppati) in quanto assise ecclesiale complessiva ¹. Anzi, la condizione giudicata 'infantile' o 'tutelata' della teologia non è soltanto una questione 'infra-strutturale' della o delle Chiese. Vi è anche una possibile valutazione sulle metodologie 'infantili' della problematica teologica stessa da parte delle altre discipline del pensiero. Dopo la travolgente affermazione dell'individualità di coscienza come nodo nevralgico della rilevanza personale, là dove il XIX secolo includeva 'in blocco' la questione di Dio (con i metodi allora sanciti per trattarla) in tale affermazione, il XX secolo parte –sembra– dal risvolto psicologico per discernere alcune modalità 'infantili' della teologia nel considerare la coscienza di fronte alle perplessità su Dio e l'impegno di fede ².

UNA 'TUTELA DEL SISTEMA CONCETTUALE ASSOLUTO' PER TRACCIARE UN DISCERNIMENTO SULLA TEOLOGIA ODIERNA?

Non sembra del tutto tramontato l'intento della centralità 'filosofica' il progetto teologico stesso. Non è difficile trovare dei prospetti sulla teologia del XX secolo che introducono la panoramica e la condizionano partendo dalla piattaforma della 'filosofia della religione' ³. O si vorrà a tutti i costi salvaguardare 'l'assoluto della verità' per l'ambito religioso, là dove l'approccio

¹ A. Geffré, *Le nouvel âge de la théologie*, Paris 1978, p. 11: «Il serait sûrement téméraire de parler d'un *kairos* ou "temps favorable" de la théologie à la manière dont Hegel croyait pouvoir saluer un *kairos* de la philosophie. Mais il y a des "âges" de la théologie, et nous sommes dans une situation favorable pour commencer à préciser les contours de cet âge théologique qu'est "l'après-Vatican II". A l'issue du dernier Concile, Karl Rahner écrivait que "les thèmes que le Concile impose à la théologie de demain ne sont pas ceux que le Concile lui-même traite"... Il voyait certainement juste. Mais il ne faudrait pas que cette fameuse "théologie de demain" demeure toujours une belle utopie qui nous masque les modestes réalisations d'aujourd'hui».

² R. Beralot, *Il Regno di Dio: liberazione dell'individuo*, in AA. VV., *Regno come comunione*, Torino 1980, p. 101: «Il XIX secolo, sulla scia di Kant, Hegel e Schleiermacher aveva dato un posto centrale, nella riflessione teologica, alla nozione di coscienza individuale. Si guardava ad essa come alla voce stessa di Dio dentro di noi. La formulazione della fede, i dogmi e l'impostazione del pensiero cristiano vengono così a trovarsi in stretto rapporto con l'analisi della coscienza che tende ad affermarsi come criterio di verità 1. Nel rapporto tra teologia e psicologia è la teologia a fare la parte del leone. Nel XX secolo assistiamo alla tendenza opposta. La teologia non è che un simbolo infantile la cui realtà riguarda altre scienze come la filosofia, la storia e la psicologia 2. In un tale contesto il dialogo tra teologia e psicologia non ha avuto la possibilità di affermarsi con chiarezza, ma, travolto da un movimento pendolare, si è trovato tra l'incudine e il martello senza spazio sufficiente. Oggi non è più così: teologia e psicologia possono occuparsi dell'individuo, in modo particolare dell'individuo malato, senza ignorarsi a vicenda».

(1 RENZO BERALOT, *Verso una morale della responsabilità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1972, pp. 127ss. / 2 R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, A Galaxy Book, New York 1956, p. X.)

³ Caratteristico è lo spazio e l'impostazione della introduzione al volume: A. Marranzini, *Dimensione antropologica della teologia*, (ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA), Milano 1971. Le più o meno 250 pagine di I. Mancini su *Teologia e antropologia* sono eloquenti nella loro operazione di omni-integrazione dell'esperienza umana nella filosofia e nella manovra di chiamare antropologia questa centralità filosofica, al punto di assorbiti persino l'indagine sui linguaggi comunicativi delle culture!!...

alla verità ha dovuto essere riconsiderato ¹. L'impostazione chiarisce i suoi limiti nell'articolazione stessa che edifica, escludendo –di per se– tutti i teologi e le correnti teologiche che non siano 'filosoficabili' (mi si perdoni l'espressione). Dal mondo teologico prevalentemente germanico, interpretato in funzione di filosofie dello stesso ambito, il panorama si riduce sconsolatamente ad alcune figure soltanto, che non permettono –nei confronti– di suggerire le promesse della teologia del XX secolo ².

¹ G. Hofer, *Presentazione*, in AA. VV., *Pluralismo religioso. Valori di verità che si incontrano o si escludono?*, (fascicolo 4), Trieste 1999, p. 5: «La tentazione delle religioni, talvolta non vinta, o di alcuni filosofi collaterali a tradizioni religiose con una grande voglia (o nostalgia?) di metafisica o almeno di ontologia, è quella di poter finalmente affermare che, se non esiste la verità scientifica ma solo una provvisoria descrizione e interpretazione della realtà, sempre (e meglio) ridefinibile dallo scienziato, rimane come verità assoluta quella religiosa».

² I. Mancini, in *Teologia e antropologia*, di A. Marranzini, *Dimensione antropologica della teologia*, (ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA), Milano 1971, pp. 28–31: «Se l'antropologia (nel senso ora detto, e che sarà meglio difeso nel paragrafo terzo) incontra la teologia, vale anche il contrario che, almeno sotto questo aspetto, la teologia deve incontrare l'antropologia. E perché? Per almeno tutti e quattro i motivi accennati nel punto precedente, parlando dall'altra sponda. 1. La teologia deve indagare e mettere in questione se e come può parlare (di) e testimoniare un apriori divino pubblicamente dato nella situazione kerygmatica: questa discussione può essere riscontrata nel dibattito, cui sarà dato ampio risalto, sulla scientificità della teologia; ossia se la teologia pura può essere altrimenti che come testimonianza profetica: la teologia come predicazione. 2. La teologia deve inoltre indagare e mettere in questione, se vuol sfuggire a quella che giustamente chiamerei, nell'esito puramente profetico, teologia della solitudine ¹, come possa dare consistenza storica e valore intenzionale al dato cui ancora ipoteticamente si appoggia, ossia alla parola ed all'evento (le parole senza gli eventi sarebbero vane, come gli eventi senza le parole sarebbero ciechi) e alla loro consolidazione "sociologica" (prendendo la parola nel senso della lingua tedesca, di visibilità empirica, come la usò Bonhoeffer nel sottotitolo della sua prima opera sulla chiesa ² nella vita delle comunità. Il superamento del profetismo nella dimensione storica, e quindi un abbozzo di scientificità oggettiva, può essere fatto attraverso la struttura (o atto complesso) dell'ermeneutica. L'ermeneutica diventa pertanto, ad un tempo, il superamento del profetismo del tutto puro e gratuito (la formula più alta per esprimerlo potrebbe essere quella di Karl Barth: davanti alla parola di Dio "non resta che dividerci ³ senza motivare, senza discutere) e la costituzione della dimensione scientifica sui generis della teologia. Tesi complementare di questo atteggiamento può essere quella intesa ad affermare che un contatto tra filosofia e teologia, che mantenga inalterato il carattere specifico delle due discipline, quello che Kierkegaard indicava per la prima nella mediazione e per la seconda nel paradosso ⁴, può avvenire soltanto dentro la struttura ermeneutica. Per cui se filosofia della religione, come s'è detto all'inizio, è lo studio di questo contatto tra filosofia e teologia, ecco che il tutto della filosofia della religione, e della teologia in quanto messa in questione dalla struttura antropologica, si risolve nella figura centrale dell'ermeneutica. L'ermeneutica è il valore onnicomprensivo, e la sua struttura ha gli stessi momenti delle quattro questioni che stiamo facendo emergere. 3. Siccome nella struttura ermeneutica decisivo è il momento dell'offerta linguistica, e siccome oggi le aggressioni più decisive al recupero della intenzionalità kerygmatica viene proprio dalle concezioni sia analitiche o neopositivistiche sia da quelle strutturalistiche, maggiormente imperanti del linguaggio, vuol dire che lo studio ermeneutico sarebbe privo di decisività se non progredisce esaminando quale sia il senso e il grado di significatività del linguaggio teologico. L'analisi del linguaggio teologico attraverso il confronto con le due tendenze che oggi tengono il campo è un atto imprescindibile di verifica per chi voglia passare attraverso la struttura ermeneutica. A interrogativi di questo tipo ha cercato di dare risposta recentemente un gruppo di teologi francesi in un volume sulla ricerca in teologia e in filosofia ⁵. Riservandoci di prospettare più avanti qualcuna delle conclusioni cui sono giunti questi teologi, possiamo a questo punto della nostra ricerca, che è ancora quello della costruzione della domanda, utilizzare i loro interrogativi, che convergono fondamentalmente con quelli che noi stessi abbiamo raccolti intorno alla questione o analisi del linguaggio teologico (anche se tengono conto delle questioni fatte valere negli altri tre punti). Eccoli: là dove la rivelazione è confessata come assoluta, c'è ancora posto per una teologia che desideri prendere parte ai problemi della filosofia? Quando la linguistica, la biologia e l'economia tentano di occupare le posizioni-chiave, c'è ancora posto per il teologo e per il filosofo? Il linguaggio religioso può passare indenne al vaglio dell'analisi filosofica? Quale rapporto si instaura tra critica e prassi in filosofia e in teologia? Andiamo verso una forma di meta-filosofia e di meta-teologia? 4. Ma con la questione del linguaggio teologico la serie delle ricerche, cui la teologia rimanda, non è finita. Appoggiandosi (vedremo come) ai risultati delle analisi strutturalistiche e neo positivistiche del linguaggio teologico, e contaminata dal modulo marxistico del primato della prassi, o come, dice Althusser, dal fatto che "la pratique théorique est bien à elle-même son propre critère, contient bien en elle des protocoles définis de validation de la qualité de son produit" ⁶ (ma già Hegel riconosceva nel lavoro non solo il medio tra il padrone e il servo ma anche il passaggio fenomenologicamente obbligato del ritrovarsi del la coscienza) ⁷, la teologia più recente ha finito per interrogarsi sulla questione se non si debba dire che l'unico criterio per dare senso alle proposizioni teologiche sia non quello veritativo, quello che Kant chiamava l'"allargamento della conoscenza teoretica" prodotto dalla religione e che egli stesso negava ⁸, ma solo quello pratico del progetto e del contagio storico. A queste istanze ha cercato di rispondere la cosiddetta teologia della speranza (cui sarà dedicato il quarto tempo della nostra ricerca). Non si tratta semplicemente di pensare ad una sezione della teologia, che abbia per oggetto la prassi, sul tipo della teologia morale o di quella che Rahner propone come "cosmologia ecclesiologicalo-pratica" ⁹ ma di sostenere una funzione meramente pratica (neokantismo, quindi, liberato però dal privatismo borghese!) della teologia. Gli asserti teologici non sono verità, ma funzioni della prassi. La prassi o contestazione o contagio storico è la misura della loro sopravvivenza. Il futuro diventa decisivo sul passato (o recupero dell'economia) e sul presente (metafisica dell'eterno). Naturalmente la questione del futuro e del progresso (influsso di Ernst Bloch) non può esimersi per necessità teoretica dal confronto con l'escatologia».

(1 (L'espressione è polemicamente usata da Barth contro la teologia di Bultmann e dei bultmanniani nel noto saggio *Die Menschlichkeit Gottes*, EVZ, Zollikon-Zürich 1956, p. 19 (*die Theologie des einsam über sich selbst reflektierende*). / 2 D. BONHOEFFER, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Berlin 1930. / 3 Dogm. II/2, p. 575 (*Die Geister sich nun eben scheiden müssen*). / 4 Nel Diario è detto: "l'idea della filosofia è la mediazione, quella del Cristianesimo, il paradosso" (KIERKEGAARD, *Diario*,

UNA TEOLOGIA CHE SI ESPANDE O UN CAMPO TEOLOGICO CHE SI VA RESTRINGENDO?

Basta consultare i commentatori e gli interpreti della situazione teologica per cogliere l'incertezza sulla 'vitalità' o sul 'restringimento' dell'impresa teologica. C'è chi vedeva la teologia del nostro secolo 'in espansione' in funzione della diffusione "della cultura tra le classi meno abbienti" ¹. Questa ambigua valutazione non riconosce una dinamicità propria alla teologia odierna, ma una 'maggiore richiesta del pubblico' (pubblico –poi– presentato come assai inesperto). Indirettamente, però, questa posizione spiega anche ciò che sta diventando il gioco della 'pubblicizzazione' teologica o del 'successo' di tale o tale scritto teologico o dottrinale (da quelli del dissenso a quelli della stessa autorità stabilita maneggiati da strategie operative di editoria e di comunicazione). Quale ne sarà l'esito per il percorso teologico stesso? Altri sottolineano come la teologia perde oggi della sua importanza, tra l'altro negli Stati Uniti ². Si parlerà della 'fine della teologia', che non significa la "teologia della fine" (!)... ³. Si potrebbe pensare che la 'fine della teologia' indichi un disinteresse diffuso per la teologia ma vi può anch'essere qualche altro significato di questa formulazione. Essa si precisa talvolta ulteriormente come "fine della teologia storica" ⁴. Torna dunque il riferimento 'storico', ma si potrebbe anche ipotizzare la dicitura "fine della teologia formale" o "fine della teologia esplicita". Si passerebbe – forse– a una 'teologia anonima' o 'teologia implicita', come Rahner accennava all'«anonimato cristiano»? Avremo in essa un punto d'incontro con i 'misteri del Sabato Santo' alla von Balthasar? La teologia si scioglierebbe nell'insieme delle problematiche dell'esperienza umana ormai esaminate in modo pluridisciplinare e pluri-culturale? Sarebbe un 'anonimato' metodologico che fa sparire la 'disciplina' per fare meglio riesprimersi l'indagine teologica in modo più effettivamente contestualizzato? Avremo –forse– un passaggio verso una 'teologia implicita' come transizione nella quale la dinamica teologica si riprospetterà?

a cura di C. FABRO, Brescia, Morcellana, 1948, vol. I, p. 138). / 5 D. DUBARLE, G. – P. WIDMER, J. POULAIN, G. KALINOVSKI, S. BRETON, *La recherche en philosophie et en théologie*, Paris, Ed. du Cerf, 1970. / 6 L. ALTHUSSER (e altri), *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965, vol. I, p. 75. / 7 Faccio riferimento ad una delle più note e interessanti pagine della Fenomenologia dello spirito di Hegel, quella sulla mediazione sillogistica della roba per istituire la dialettica di servo e padrone e quella sulla funzione dialetticamente disalienante del lavoro (ed. E. DE NEGRI, Firenze, La Nuova Italia, 1960, vol. I, pp. 159–60, 162–3). / 8 *La religione nei limiti della semplice ragione*, a cura di G. DURANTE, Torino, 1945, p. 157. / 9 K. RAHNER, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Roma Ed. Paoline, 1969, p. 53.)

¹ B. Mondin, *Le teologie del nostro tempo*, Alba 1976, p. 11: «Anche durante la seconda metà del nostro secolo la teologia continua a mostrare una notevole vitalità e, a motivo del diffondersi della cultura anche tra le classi meno abbienti, essa ha allargato enormemente la cerchia dei suoi cultori. Ora i teologi si vedono costretti a parlare ad un pubblico più vasto di quello al quale potevano rivolgersi i loro colleghi dei secoli precedenti; ad un pubblico che molte volte, in conseguenza del fenomeno della secolarizzazione e dell'ateismo, non condivide più le premesse religiose universalmente accolte dalle generazioni passate; ad un pubblico che ha abbandonato le visioni filosofiche che si ispiravano al personalismo, all'esistenzialismo e al neotomismo».

² T. – W. Brock, *Radical Theology and the Death of God by Thomas Altizer and William Hamilton. American Theology, Radicalism and the Death of God by William Hamilton*, in «Internet» 2005, <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=537&C=585>: «Funny things are happening to theology in America. First, it is a far less important discipline today than it has been for some time. This means that the seminary, the place where theological work is usually done, has also become less important. The theological movement called neo-orthodoxy was centered there. During the time of its hegemony the seminary was the most exciting place to be, and it tended to look down on the church, the college religion department, the student movement, councils of churches. But today, seminary students -- the best ones at least -- are more interested in the Street than in the Academy or the Temple. For many of them theology has become a charming but minor art and the seminary a way station. The disappearance of both theology and seminary from their central position can be demonstrated by noticing where the really exciting Protestant work is being done on the racial issue today: seminaries have shown themselves quite incapable of creative institutional action, while groups from national and local councils of churches are providing the brains, the guts and the leadership».

³ C. A. Raschke, *The End of Theology* (Series in Philosophical and Cultural Studies in Religion) [Paperback], New York 2000; cfr etiam idem, *The End of Theology*, in «Journal of the American Academy of Religion», Vol. 46, No. 2, Jun., 1978, pp. 159–179, etiam in «Internet» 2011, <http://www.jstor.org/pss/1462219>.

⁴ Cfr e. g. in «Internet» 2011, <http://memoriadei.wordpress.com/author/andrewlp/>.

Ma la teologia si sta anche muovendo da un tipo di comunicazione verso un altro ¹. Si sa del 'dente avvelenato' della "teologia del XX secolo" nel suo avvento barthiano contro la 'tipograficità' (se si può dire così) di fronte alla cultura teologica ². Ma la comunicazione non consiste in un veicolo tecnico o tecnologico, ma anche e soprattutto nella capacità di raggiungere gli altri dalla sua intrinseca dinamica di approfondimento e di incisività. Dal 'veicolo' ripassiamo allo 'stile' della teologia come legittimazione della propria sopravvivenza. Parlando di Barth e nel doveroso riferimento della 'svolta teologica' alle sue chiavi di priorità, si sottolinea che la sua teologia con il suo stile "diastatico" e non "sintetico" può incidere meglio ed avere tuttora un ascolto nel panorama umano oggi ³. Dalle riflessioni del commentatore appena citato, si potrebbe

¹ T. - W. Brock, *Radical Theology and the Death of God by Thomas Altizer and William Hamilton. American Theology, Radicalism and the Death of God by William Hamilton*, in «Internet» 2005, <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=537&C=585>: «Second, theology in America is not only losing its prestige, it is changing its mode of communication. Until quite recently it was a solid, slow moving "book-discipline," an academic discipline in which most of the important material was published in hardcover books. This no longer seems to be the case. Developments are too fast moving for books or for solid quarterly articles which often take as long between writing and publication as do books. Also, many quarterlies, monthlies and weeklies contain so much filler and hasty work that it is not easy to find the solid stuff. In this period of rapid theological change no satisfactory means of information-passing has been devised. Communication is by telephone calls, improvised luncheon meetings attended by people who have cut an important conference session, and letter-writing (my guess would be that the key to America's future lies somewhere in private letters). Unlike the biblical people, who seem to have mastered this art of finding out what articles are going to say before they are published, theologians are still perplexed by these changes».

² A. Dulles, *The Church is Communications*, in «Multimedia International», 1972 n° 1, p. 14: «Twentieth century theology has been in large part a reaction against the corrosive influences of print culture on the faith of the Church. Barthian Neo-Orthodoxy sought to escape from the detached impersonality of print by a revival of face-to-face oral communication, as it had existed in New Testament times. Neo-Scholasticism tried to overcome scientism by a nostalgic reversion to medieval authoritarianism. Both these movements, while making concessions to the needs of the times, were fundamentally reactionary. They sought vainly to operate within a communications system that no longer existed».

³ Yasuo Carl Furya, *Apologetic Or Kerygmatic Theology?*, in «Internet» 2011, <http://theologytoday.ptsem.edu/jan1960/v16-4-article3.htm>: «TWENTY years ago Walter M. Horton said that we could locate one's theological position if we asked him what he thought of Karl Barth's theology. Although I myself have not the slightest intention of implying that Barthian theology is now out of date, it seems to me that at the present we would be able to find out more easily and clearly one's theological identity if we know his attitude toward Rudolf Bultmann and Paul Tillich. For both of them are no doubt the most controversial figures of our day, and both of them present the most acute questions in theology. To speak more accurately, perhaps we would better ask European theologians about Bultmann and Americans about Tillich, because each of them is not so widely discussed yet in the other continent as in his own. In other words, no theologian, particularly no systematic theologian in the United States today can speak without saying something about Tillich. Some of you may already have formulated a definite view on Tillich's theology. I assume, however, that others of you are, like myself, still in a state of suspension and are concerned about having more information on the wide and serious diversity of reactions to the thought of Tillich. There are many questions on his theology to be examined and discussed. But the main question people would ask may be, as an Editorial in THEOLOGY TODAY put it: "whether in representing and translating the Gospel for our day Tillich actually provides new meaning for old truth or only succeeds in perverting and distorting what is essentially Christian." I What I am going to attempt here is, however, not to give a direct answer to this question, but an indirect one. Putting aside for a moment the question of whether Tillich is doing justice to the Gospel or not, I would like to raise another question, whether or not his unique theology through which he endeavors to re-present and translate the Gospel for our day is really an effective one. By his unique theology I mean what, Tillich himself calls an "Apologetic Theology" or "Theology of Synthesis" in contrast with "Kerygmatic Theology" or "Theology of Diastasis" of Karl Barth. It is true that Tillich admits that unlike some representatives of fundamentalism and orthodoxy, Barth is to a certain extent playing a dual role, namely synthesis (a bringing together) and diastasis (a cutting apart) between the eternal Christian message and the temporal modern situation. Also Tillich makes it clear, at least in his intention, that apologetic theology must be based on the kerygma as the substance and criterion of each of its statements. Nevertheless, Tillich is of the opinion that Barth's kerygmatic theology does not take seriously the attempt of apologetics, that is, to answer the question put before it by the contemporary situation, and Barth's kerygmatic theology needs apologetic theology for its completion. To put it otherwise, on the one hand, Tillich thinks that Barth's theology is lacking in a smooth communication with the modern mind because of its too "kerygmatic" and "diastatic" nature, which is inclined to deny any common ground with those outside the "theological circle." Then, on the other hand, Tillich is firmly convinced that his "apologetic theology" which attempts to unite the eternal message and the temporal situation through the "method of correlation," can communicate more successfully with the modern mind. Such apologetic thinking is the leitmotif which runs through all of Tillich's publications, from *Systematic Theology* to numerous small articles. For my part, however, it is dubious and highly questionable whether Tillich's apologetic theology is a more successful and more effective way of presenting the Christian message to the modern mind than that of Barth's kerygmatic theology. Not a few people seem to believe that with the "method of correlation," by which Tillich tries to explain the contents of the Christian faith through mutual interdependence of existential questions and theological answers, he is more successful in conversation with the modern philosophers than Barth with his anti-philosophical "theologism." About this point, however, I am not so sure. The question has been raised by George S. Hendry: "Has Tillich wedded theology to existentialism or existentialism to theology? Is he giving us an existentialist theology, or a theological existentialism?" ²».

assumere che se la teologia diventasse troppo 'sintetica' essa perderebbe la sua incisività. Seguendo la nostra panoramica complessiva delle teologie del XX–XXI secolo, si potrebbe desumere che le correnti di verifica o di re-articolazione (cfr supra) avranno meno capacità di 'convincere' e di incidere. Si può anche notare una certa conferma che le teologie di riscoperta, di riaffermazione e di salvaguardia hanno avuto un ascolto più ampio nel XX–XXI secolo (cfr etiam supra)... O ciò significa che la teologia, sempre ingessata nella sua configurazione anteriore, non riesce a diventare 'ascoltabile' per il mondo di oggi–domani perché non riconoscibile nel brulicare degli approcci multidisciplinari e multiculturali odierni? Una teologia 'neo–ortodossa' o addirittura fondamentalista è molto più facilmente 'situabile' nel mosaico delle esperienze umane.

Ci si chiede se l'ambito ridotto lasciato alla teologia odierna nella convivenza umana non pone –dunque– la questione del riesame della stessa funzione della teologia oggi ¹. Altri autori si fermano piuttosto sulla configurazione teologica stessa, sulle sue 'chances' intrinseche in seno alle attese ed agli sviluppi culturali odierni. L'impressione di una "riduzione di contenuto" del terreno teologico come è successo per altre scienze (e qualche ramo delle belle arti) dal Rinascimento in poi ². Si propone talvolta una 'continentalizzazione' della teologia, particolarmente là dove la teologia si è ripiegata dentro di una documentazione culturale di una sola lingua (come e. g. La 'teologia francese' se essa davvero esiste) ³...

5.

LA FINE CRONOLOGICA DEL SECOLO E LE NOTEVOLI 'ASSENZE' DI TEOLOGIE DAL PANORAMA CRISTIANO OCCIDENTALE

I travolgimenti della fine secolo (XX) sono noti a tutti, con il ritorno della Russia sul palcoscenico degli scambi culturali non più condizionati da scelte ideologiche o non più osteggiate

(¹ THEOLOGY TODAY, Vol. XV, No. 1, April, 1958, p. 10. / ² *Ibid.*, p. 83.)

¹ ASSOCIATION EUROPEENNE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE, *Communiqué de la section française*, in «La documentation catholique», 1994 n° 2099, p. 744 n° 4–5: «4. De ce point de vue, nous voudrions souligner un fait: dans le grand effort de formation et de renouvellement réalisé actuellement dans l'Église catholique de France, la théologie proprement dite nous semble avoir une place réduite, à la différence de ce qui se passe en d'autres pays européens. Ne faudrait-il pas réexaminer sa fonction? Certes, des laïcs accèdent désormais à la compétence théologique mais c'est en nombre encore limité et pour des tâches souvent mal définies. En outre, les communautés catholiques ne sont guère portées à des débats réels et prolongés: l'expérience des Synodes diocésains paraît l'indiquer. Enfin, en dehors de l'enseignement et de la formation, de quelques interventions conjoncturelles et de quelques textes finalement peu utilisés, le rôle possible de la théologie dans l'Église ne semble guère être perçu. 5. Dans l'opinion publique française et dans la vie culturelle de notre pays, hormis quelques débats auxquels nous venons de faire allusion, la difficulté est d'ailleurs analogue. Dire d'une question qu'elle est "théologique", c'est le plus souvent la tenir pour formelle et sans grand intérêt. Au fond, dans la tradition française des deux derniers siècles, la théologie est devenue marginale. On la suspecte d'être trop liée aux Églises, alors qu'elle voudrait exprimer une liberté intellectuelle dans les Églises. On l'accuse d'être trop loin des questions contemporaines ou encore de vouloir moderniser une foi qui passe souvent pour forcément prémoderne, alors qu'elle cherche à honorer tous ensemble la foi chrétienne et les enjeux de la vie présente».

² P. Van Buren, *The Social Meaning of the Gospel*, London 1963, p. 198: «Astrology has been "reduced" to astronomy, for example; we have excluded from the study of the stars a cosmological or metaphysical theory about their effect on human life. Alchemy was "reduced" to chemistry by the rigorous application of an empirical method. During the Renaissance, the metaphysical ideas and purposes of medieval painting were excluded, leaving "only" the work of art. In almost every field of human learning, the metaphysical and cosmological aspect has disappeared and the subject matter has been "limited" to the human, the historical, the empirical. Theology cannot escape this tendency if it is to be a serious mode of contemporary thought, and such a "reduction" of content need no more be regretted in theology than in astronomy, chemistry, or painting».

³ ASSOCIATION EUROPEENNE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE, *Communiqué de la section française*, in «La documentation catholique», 1994 n° 2099, p. 744 n° 7: «Enfin, la théologie française découvre de plus en plus qu'elle devra développer sa dimension européenne, sans oublier évidemment la dimension universelle de toute pensée. Les contacts divers que nous avons de plus en plus avec des théologiens d'autres pays nous font heureusement découvrir quel peut être le rôle du travail théologique dans ces pays. Par contre-coup, nous réalisons quelles sont les limites et aussi les possibilités de la théologie en France».

da opzioni ideologiche contrarie (comunismo e anticomunismo). Eppure, la grande assente dalle panoramiche teologiche recenti è sempre la teologia russa alla quale occorre in ogni caso riconoscere un ruolo notevole nella teologia del XX secolo, principalmente nell'ambito della diaspora¹. Neanche la penetrazione della teologia russa ad opera della diaspora è riuscita a farsi

¹ Cfr A. Joos, *Cristologia russa oggi*, (Introduzione generale), Roma (pro manuscripto): «NASCITA DELLA TEOLOGIA RUSSA. Fermiamoci introduttivamente su alcune osservazioni sparse sulla 'teologia russa'. Certi accenni possono essere ricondotti ai giudizi generalmente e genericamente formulati sulla teologia orientale od ortodossa stessa. Non tutti riconoscono alla teologia russa una originalità e una creatività specifica: c'è che mette in questione la sua qualità 'ortodossa' (almeno in alcuni suoi esponenti maggiori), o c'è chi la vede più dipendente da altre culture che specificatamente 'russa' 1. La teologia russa –se guardiamo le enciclopedie più diffuse– nascerebbe con il passaggio tormentato dalla centralità intellettuale di Costantinopoli (fino al 1453) 2, e dopo un periodo di incertezza 3, verso una riorganizzazione specifica dell'ambito slavo orientale in Russia 4. Certi osservatori individueranno nel corso del XVIII° secolo una prevalente ispirazione 'protestante' 5 ed –invece– durante il XIX° secolo l'inizio di una impronta specifica 'russa' di cui i 'slavofili' appaiono come artefici principali 6». (1 G. Cioffari, *Breve storia della teologia russa*, in «Quaderni Odigos», 1987 n° 1, p. 5: «Vari studiosi (anche russi) tendono oggi a minimizzare l'originalità della teologia russa, e a dire che in realtà è la stessa teologia patristica riportata in linguaggio moderno. Ciò è davvero inesatto. Affermarlo significa mettere al primo posto l'elemento confessionale a discapito di quello culturale e ignorare che la creatività teologica russa ha tentato di aprire vie nuove ai dogmi tradizionali dell'ortodossia, e non mi riferisco soltanto alla teologia sofologica. Mi sono astenuto di proposito dal parlare di *teologia ortodossa russa*, perché nelle varie opere che ho studiato frequentemente è messo in discussione il termine *ortodosso* riferito al pensiero di altri teologi. Alcuni definiscono *protestante* l'ecclesiologia di Chomjakov, altri non ritengono ortodossi Solov'ëv, Berdjaev o Bulgakov. E, dato che per lo più i maggiori pensatori sono proprio quelli controversi, preferisco parlare di *teologia russa* senza l'aggettivo *ortodosso*. Si tratta cioè più di una storia della cultura teologica che di teologia in senso stretto». / 2 *Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, Chicago 1977, vol. 6, p. 145: «Until the conquest of Constantinople by the Turks (1453), Byzantium was the unquestioned intellectual centre of the Orthodox Church. Far from being monolithic, Byzantine theological thought was often polarized by a Humanistic trend, favouring the use of Greek philosophy in theological thinking, and the more austere and mystical theology of the monastic circles. The concern for preservation of Greek culture and for the political salvation of the empire led several prominent Humanists to adopt a position favourable to union with the West. The most creative theologians (e.g., Symeon the New Theologian, died 1033; Gregory Palamas, died 1359; Nicholas Cabasilas, died c. 1390), however, were found rather in the monastic party that continued the tradition of patristic spirituality based upon the theology of deification». / 3 *Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, Chicago 1977, vol. 6, p. 145: «The 16th, 17th, and 18th centuries were the dark age of Orthodox theology. Neither in the Middle East nor in the Balkans nor in Russia was there any opportunity for independent theological creativity. Since no formal theological education was accessible, except in Western Roman Catholic or Protestant schools, the Orthodox tradition was preserved primarily through the liturgy, which retained all its richness and often served as a valid substitute for formal schooling. Most doctrinal statements of this period, issued by councils or by individual theologians, were polemical documents directed against Western missionaries». / 4 *Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, Chicago 1977, vol. 6, p. 145: «After the reforms of Peter the Great (died 1725), a theological school system was organized in Russia. Shaped originally in accordance with Western Latin models and staffed with Jesuit-trained Ukrainian personnel, this system developed, in the 19th century, into a fully independent and powerful tool of theological education. The Russian theological efflorescence of the 19th and 20th centuries produced many scholars, especially in the historical field (e. g., Philaret Drozdov, died 1867; V. O. Klyuchevsky, died 1913; V. V. Bolotov, died 1900; E. E. Golubinsky, died 1912; N. N. Glubokovsky, died 1937). Independently of the official theological schools, a number of laymen with secular training developed theological and philosophical traditions of their own and exercised a great influence on modern Orthodox theology (e.g., A. S. Khomyakov, died 1860; V. S. Solovyev, died 1900; N. Berdyayev, died 1948), and some became priests (P. Florensky, died 1943; S. Bulgakov, died 1944). A large number of the Russian theological intelligentsia (e.g., S. Bulgakov, G. Florovsky) emigrated to western Europe after the Russian Revolution (1917) and played a leading role in the ecumenical movement. With the independence of the Balkans, theological schools were also created in Greece, Serbia, Bulgaria, and Romania. Modern Greek scholars contributed to the publication of important Byzantine ecclesiastical texts and produced standard theological textbooks». / 5 L. Sertorius, *La teologia ortodossa nel XX secolo*, in AA. VV. *La teologia del XX secolo*, Roma 1972, p. 191: «Nella seconda metà del secolo XVIII prese il sopravvento l'influsso protestante ed anche nei seminari l'insegnamento della teologia fu impartito di preferenza sulla base dei manuali scolastici dei protestanti stessi. Un influsso molto forte lo esercitò in particolare il pietismo, anche se esso, con la sua spiritualità e la sua mistica individualistica e privata, è in così profonda contraddizione con lo spirito dell'ortodossia. Finalmente, agli inizi del secolo XIX, lo zar Alessandro I riformò l'insegnamento ecclesiastico, e la lingua russa venne di nuovo adottata come lingua di insegnamento. Tuttavia l'influsso del protestantesimo, soprattutto di quello tedesco, rimase forte, e lo studio del tedesco era sempre un presupposto necessario per chi voleva studiare teologia. Però, a poco a poco, incominciò a farsi strada anche la reazione dello "spirito genuino della Chiesa", grazie soprattutto al metropolita Filarete di Mosca (1782–1867), che viene considerato dai russi come il teologo più significativo del primo periodo dell'epoca moderna. La forza propulsiva di questo movimento di rinnovamento è il ritorno alla patristica». / 6 L. Sertorius, *La teologia ortodossa nel XX secolo*, in AA. VV. *La teologia del XX secolo*, op. cit., pp. 191–192: «Dalla metà del secolo XIX sorge infine tutta una schiera di filosofi-teologi, primi fra tutti il cosiddetto gruppo degli slavofili, che intendevano volutamente liberarsi dalle idee e dal razionalismo occidentale, e che proprio nella polemica con il pensiero e le problematiche occidentali dettero l'avvio al rinnovamento della teologia ortodossa russa del secolo XX. Agli inizi di questo secolo il pensiero religioso e filosofico-religioso era così risorto ad una forte ed autonoma vitalità. A Pietroburgo fu fondata la "Società filosofico-religiosa". Ne facevano parte, tra molti altri, personalità tanto diverse come il vescovo Sergej (Stragorodskij, 1867–1944, divenuto in seguito amministratore del patriarcato e, dal 1943, patriarca egli stesso); il professore Kartachov dell'Accademia ecclesiastica di Pietroburgo, D. Merežkovskij, scrittore e filosofo, V. Ternavsev, scrittore ed alto funzionario del Sinodo, V. Rosanov, pure scrittore e pensatore originalissimo. Il vescovo Segej pubblicò nel 1895 la *Dottrina ortodossa della redenzione. Tentativo di sviluppo dell'aspetto morale e soggettivo della redenzione, sulla base della S. Scrittura e delle opere patristiche*, libro che ebbe una grande diffusione, con quattro edizioni, di cui una popolare, avanti la prima guerra mondiale. In seguito, ritroviamo Kartachov a Parigi. La teologia

strada nelle varie introduzioni alla teologia odierna ¹. Le prospettive per la teologia orientale in genere non sono migliori. Sembra che si passi dalla denigrazione che vige nel passato ad una trascuratezza verso questi ambiti teologici assai 'diversi' di fronte alle impostazioni consuete dell'occidente. Gli stessi autori orientali danno talvolta l'impressione di non trovarsi a disagio in una categorizzazione staticamente chiusa, anche se certi teologi reagiscono contro questa chiusura ². In quanto al pensiero dell'oriente cristiano, esso rimane in larga parte poco conosciuto da chi esamina il paesaggio teologico del secolo XX nel suo insieme ³. La 'teologia orientale' o

ebbe un fiorente sviluppo all'Accademia ecclesiastica di Mosca, con uomini come S. Bulgakov, i principi N. e S. Trubeckoj, N. Berdjajev, S. Frank, P. Florenskij, che vi svolsero tutti il ruolo di docenti. Con questo movimento, la Chiesa ortodossa prende ormai piena coscienza di se stessa, nella sua peculiarità che la contraddistingue dalle Chiese d'Occidente" (traslitterazione dei nomi come nel testo citato)).

¹ Cfr A. Joos, *Cristologia russa oggi*, (Introduzione generale), Roma (pro manuscripto): «La diaspora ortodossa russa ha dato occasione di istituire centri teologici russi ortodossi in occidente, permettendo di evidenziare la differenza di approccio tra 'teologia occidentale' e 'teologia ortodossa slava' ¹. Si dirà, alla luce di questa presenza russa in occidente, che l'oriente cristiano non è più un fatto di pura geograficità. O meglio l'oriente non è più soltanto in "oriente" ². Esso è, invece, una dimensione della esperienza ecclesiale totale, da integrare e da lasciarsi esprimere nella 'cattolicità' o nella multifforme pienezza del cammino verso il Regno di Dio. Ecco la inquadratura complessiva nella quale si iscrive il nostro itinerario teologico».

(¹ *Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, Chicago 1977, vol. 6, pp. 145-146: "The Orthodox diaspora--the emigration from eastern Europe and the Middle East--in the 20th century has contributed to modern theological development through their establishment of theological centres in western Europe and America. In contrast to the recent general trend of Western Christian thought toward social concerns, Orthodox theologians generally emphasize that the Christian faith is primarily a direct experience of the Kingdom of God, sacramentally present in the church. Without denying that Christians have a social responsibility to the world, they consider this responsibility as an outcome of the life in Christ. This traditional position accounts for the remarkable survival of the Orthodox Churches under the most contradictory and unfavourable of social conditions, but, to Western eyes, it often appears as a form of passive fatalism". / ² P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Paris 1967, pp. 10-11: "Les termes tradition orientale ou tradition occidentale font sentir immédiatement leur insuffisance formelle: aujourd'hui les notions purement géographiques sont dépassées. Toutefois, on peut parler de certaines "dominantes" qui se forment au cours des millénaires malgré la coexistence au sein de la même communion de types théologiques accentués différemment (*). (*) L'Orient a connu des théologiens et même des écoles sous l'influence latine ou protestante; ainsi l'Académie de Théologie de Kiev aux XVI^e et XVII^e siècles fortement latinisante (Métr. Pierre Moguila) ou le Patriarche de Constantinople Cyrille Lukaris au XVII^e siècle, formé par la théologie de Calvin.)

² Cfr A. Joos, *Cristologia russa oggi*, (Introduzione generale), Roma (pro manuscripto): «L'affermazione che la teologia orientale cristiana sia ormai avvolta nella 'stagnazione' o che sia caratterizzata da notevole 'staticità' è risaputa da molti. C'è chi indica come ragione di questa mancanza di vitalità teologica delle Chiese d'oriente il loro contesto storico ben preciso ¹. Altri suggeriscono che la tesi di una teologia che si sia dovutamente e doverosamente fermata dopo il VII^e concilio ecumenico non regga neanche dal punto di vista della teologia ortodossa ². I stessi autori slavi orientali non mancano di sottolineare la necessaria diversità di indirizzi teologici, segno della vitalità dogmatica stessa ³».

(¹ P. I. Bratsiotis, *The fundamental Principles and main Characteristics of the Orthodox Church*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 25: "A certain *stagnation* observable in our Church is due to historical, not organic, reasons and not to its strong adherence to Holy Tradition. Although the Orthodox Church has remained somewhat static, it has not become petrified, but continues to be alive and life-giving. A Church which only produces learned theologians and good Christians in peace time is less entitled to be called living than is a Church which nurtures and inspires martyrs and other saints and great clouds of witnesses, as the Orthodox Church has done". / ² N. Afanas'ev, *Una Sancta*, in "Irénikon", 1963 n°4, p. 447: "Par lui-même, le développement dogmatique de ce qui est contenu dans l'Écriture ne peut guère servir d'argument ni pour l'authenticité ni pour l'erreur. Pour y trouver un argument, nous devrions admettre que le développement dogmatique s'est arrêté après le VII^e concile œcuménique. Mais cette dernière thèse ne peut pas être prouvée et d'ailleurs elle ne doit pas être tellement admissible pour toute la théologie orthodoxe". / ³ S. Bulgakov, *Voies pour la réunion de l'Eglise*, in "Istina", 1969 n° 2, p. 239: "Chaque fois que la pensée théologique se développe avec intensité, il est inévitable qu'émergent des mouvements théologiques différents. Ceci est arrivé au plus haut moment de l'ère patristique (par exemple à Alexandrie et à Antioche). Pratiquement, même au sein de l'Eglise romaine, il n'y a pas d'unanimité dogmatique, bien que cela puisse être déguisé par une discipline de fer et le silence forcé de ceux qui sont en désaccord".)

³ Cfr A. Joos, *Cristologia russa oggi*, (Introduzione generale), Roma (pro manuscripto): «QUAL'È LA CONSISTENZA DELLA "TEOLOGIA ORTODOSSA" OGGI? Basta consultare qualche panoramica della teologia del XX^o secolo per costatare una convergente valutazione sulla teologia ortodossa in genere: dopo la figura del Cabasilas e dopo l'VIII secolo, non vi sarebbe più niente da menzionare come novità teologica vitale nell'"oriente cristiano" ¹. Certi autori orientali sembrano confermare in parte questa impostazione, parlando di una 'fissazione' della cristologia bizantina dopo i "sette concili ecumenici" ². Sorprende, comunque, la facilità con la quale alcune sintesi più recenti riprendano senza riconsiderarlo il presupposto polemico ed apologetico sull'"immobilismo" della teologia orientale (magari senza esasperarne l'argomentazione controversiale, almeno non nel senso denigratorio che si riscontrava all'inizio del secolo XX da parte cattolica ³). Questa scorciatoia sul modo di contestualizzare il contributo teologico ortodosso ed orientale non è, per fortuna, la norma generale dei manuali di teologia recente. La 'teologia ortodossa' riceve talvolta un suo spazio ⁴. Tale spazio sembra occupato prevalentemente da personalità o ingegni teologici slavi orientali. Vi sono poi delle panoramiche della teologia odierna che sembrano prendere a caso qualche autore orientale come sottofondo per una articolazione nella quale essi spariscono senza lasciare traccia ⁵. Si trovano, non di meno, dei tentativi di classificazione cronologica complessiva riguardo al cammino teologico orientale od ortodosso post-patristico. Taluni propongono 7 periodi maggiori: 1° filosofico-patristica, 2° scolastica, 3° della Riforma, 4° dell'influsso protestante, 5° della reazione ortodossa, 6°

dell'epoca moderna, 7° modernista 6. Quale può essere l'attendibilità di una tale schematizzazione? Salta agli occhi il parametro del tutto 'occidentale' col quale si impostano i periodi posteriori alla patristica».

(1 L. Sertorius, *Teologia ortodossa nel XX secolo*, in AA. VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. II, Roma 1972, p. 192: "Dopo l'epoca patristica, che giunge fino al secolo VIII, il solo evento teologico importante per tutta l'ortodossia fu costituito dalla dottrina di Gregorio Palamas (1296–1359), sulle "Energie" divine. Si tratta di una formulazione della dottrina della grazia propria della Chiesa d'Oriente, in cui si afferma che Dio, il quale è incomprendibile nella sua essenza, si manifesta all'esterno attraverso le sue Energie increate. In esse, Egli si comunica agli uomini, i quali, tramite esse, possono veramente partecipare alla vita del Dio inaccessibile, la cui essenza rimane loro, ciononostante, eternamente incomprensibile. Ancor oggi, questa dottrina rimane fondamentale nella teologia ortodossa, per la sua concezione della natura della visione di Dio e dell'essenza dell'uomo. E tuttavia neppure Palamas, che viene onorato dalla Chiesa ortodossa come teologo e grande santo, può essere considerato un "innovatore" nel senso occidentale: egli infatti non fece che elaborare, in maniera più esplicita, determinati elementi del pensiero patristico (in particolare di Gregorio Niseno). Più precisamente, egli non fece che sostituire determinati concetti della filosofia greca (come l'opposizione tra corpo e anima, tra materia e spirito) con un'antropologia più genuinamente biblica. Nei secoli successivi l'Oriente cristiano fu colpito da catastrofi così gravi, che la sua vita spirituale ne venne quasi a soccombere completamente. Nel 1453 Costantinopoli fu espugnata dai Turchi. Sotto il loro dominio, la cultura greco-ortodossa fu costretta a vivere ritirata completamente nell'ombra e la Chiesa, tutta assorbita dai problemi della propria sopravvivenza ed organizzazione, non si trovò più in grado di sviluppare una riflessione creatrice -- fino a che non iniziò finalmente la lenta emancipazione dei paesi ortodossi dei Balcani e, finalmente, nel 1821, anche della Grecia. Ma la stessa Bisanzio-Costantinopoli non è più risorta come città greco-cristiana". / 2 J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 265: "La théologie byzantine des IXe au XVe siècles ne resta jamais étrangère au problème christologique. Toutefois, le " triomphe de l'Orthodoxie " en 843 ayant été interprété par beaucoup comme une sorte de fixation définitive des dogmes, aucune discussion des formules adoptées par les "sept conciles" ne pouvait plus prendre place. Dans les écoles, la synthèse de saint Jean Damascène servira de manuel et l'on n'acceptera plus, en théologie, de catégories nouvelles. Ce conservatisme formel dominera largement les milieux dirigeants et la hiérarchie à partir du IXe siècle et jusqu'à la grande crise théologique du XIVe". / 3 M. Jugie, *Eglise grecque*, in A. D'Ales, *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, fasc. VIII, Paris 1912, col. 366–367: "LE DEVELOPPEMENT DU DOGME. La théorie du magistère ordinaire est visiblement un emprunt fait à la théologie catholique. Il faut dire la même chose de la notion du développement dogmatique, que Macaire et Androutsos exposent assez bien, sauf à accuser les Latins d'avoir inventé de nouveaux dogmes et d'aller contre la règle posée par VINCENT DE LÉRINS: " *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* ", ou contre le critère qui sert à reconnaître la véritable Eglise et qui se formule ainsi: "La véritable Eglise est celle qui conserve réellement et sans variation, c'est-à-dire sans *rien ajouter ni retrancher*, la doctrine infaillible de l'ancienne Eglise oecuménique", MACAIRE, *Introduction à la théologie orthodoxe*, Paris, 1857, p. 567, 572. On aperçoit sans peine l'énorme équivoque qui se cache sous ces mots. Affirmant en théorie la possibilité du développement dogmatique, les théologiens orthodoxes le suppriment en fait, à partir du IX^e siècle. On en devine la raison. Tout progrès dans la connaissance du dépôt révélé s'est arrêté dans l'Eglise orientale, depuis qu'elle a rompu avec l'Eglise catholique. Aucune définition nouvelle n'est venue s'ajouter pour elle à celles des sept premiers conciles œcuméniques, puisque, comme nous l'avons dit plus haut, l'autorité des confessions de foi rédigées au XVII^e siècle contre les Protestants est battue en brèche de nos jours et n'est unanimement admise que dans la mesure où elle se confond avec l'autorité des anciens conciles. Au fond, rien ne heurte plus l'esprit byzantin, qui est devenu l'esprit de l'Orthodoxie orientale, que la notion du progrès dans le domaine religieux, sous quelque forme qu'il se présente. Cet esprit est caractérisé par un traditionalisme exagéré et un formalisme étroit, qui répugne en principe à toute innovation, même purement verbale. La lutte contre le mot "Purgatoire" en est un curieux exemple. L'admiration que professent les théologiens contemporains pour le fameux canon de Vincent de Lérins, entendu en un sens qui exclut tout véritable développement, montre le peu de cas qu'il faut faire de certaines déclarations conformes à la théologie catholique, que l'on trouve ici et là dans les ouvrages russes ou grecs. Sur le progrès dogmatique d'après les théologiens *orthodoxes*, voir l'ouvrage de PALMIERI, *Il progresso dommatico nel concetto cattolico*, Florence, 1910, p. 67–90, 255–274". / 4 C. Rochetta / R. Fisichella / G. Pozzo, *Corso di teologia sistematica. La teologia tra rivelazione e storia*, vol. 1, Bologna 1985, pp. 84–85: "3. LA TEOLOGIA ORTODOSSA. Nel quadro degli sviluppi teologici finora visti, non va dimenticato l'affermarsi contemporaneo della teologia ortodossa. Questa teologia, pur tra alterne vicende, aveva conservato una sua notevole vitalità e già nel XIX e soprattutto XX sec. si era imposta all'attenzione con autori russi quali A. Khomiakov (+ 1860), P.I. Svetlov (+ 1942) e soprattutto Soloviev (+ 1900). La rivoluzione russa del 1917, con l'avvento del comunismo, costrinse i maggiori teologi ortodossi a lasciare il loro Paese e a prendere residenza in Europa e in America. Superando difficoltà di vario genere, questi teologi riuscirono, durante il periodo tra le due guerre, a organizzarsi e a fondare a Parigi e New York due centri di studi teologici, l'*Istituto di san Sergio* e il *Seminario di san Vladimiro* che acquistarono ben presto fama internazionale. Tra i nomi più significativi dell'Istituto di san Sergio (Parigi) possiamo ricordare S. Bulgakov (+ 1944), V. Lossky (+ 1958) e P. Evdokimov (+ 1970); del Seminario di san Vladimiro (New York), soprattutto G.V. Florovsky (+ 1971). Tra i teologi russi che hanno lavorato singolarmente, ci limitiamo a citare K. Berdiaev (+ 1948) e N. Zernov (+ 1975). Un contributo notevole all'affermazione della teologia ortodossa è stato inoltre dato dalla Chiesa greca e in genere dall'ortodossia di lingua slava. Non è possibile addentrarci, in questa sede, nell'analisi dei contenuti e dei singoli sviluppi del pensiero teologico. Sarà sufficiente rilevarne la prospettiva comune e alcuni temi. La prospettiva comune è, in linea di massima, quella di mostrare l'originalità propria della teologia ortodossa fondandosi su un ricupero della cristologia in chiave di divinizzazione umano-cosmica: l'incarnazione come principio di trasfigurazione e ricapitolazione di tutte le cose in Cristo e per mezzo di Cristo, nella potenza dello Spirito santo, nel Padre; una prospettiva fortemente contemplativo-trinitaria e ecclesiologico-pneumatologica. Tra i maggiori temi possiamo segnalare: il tema della "Sofia" (Sapienza), assunto da S. Bulgakov come chiave teologico-filosofica di rilettura di tutto il sapere della rivelazione e della fede; "l'ecclesiologia dello Spirito", sviluppata specialmente da G. Florovsky, con i contenuti ecumenici che ne derivano; e la "teologia mistica", con la sua forte accentuazione apofatica, di V. Lossky. Tutte tematiche di grande interesse, molto legate alla teologia dei padri. Nel nuovo clima ecumenico instauratosi specialmente dopo il concilio Vaticano II, tra la neo-teologia ortodossa e la teologia cattolica si è sviluppato un fecondo interscambio culturale-teologico, estremamente promettente per il futuro delle due chiese in cammino verso l'unità". / 5 B. Mondin, *Le teologie del nostro tempo*, Alba 1975, pp. 19–20: "Anche nella chiesa ortodossa all'inizio del nostro secolo l'indagine teologica era condotta secondo i criteri scolastici che erano invalsi in quella chiesa ormai da secoli. Esistevano senz'altro segni di rinnovamento specialmente in Russia, ma anche in quella nazione, nei conventi, nei seminari e nelle facoltà teologiche l'insegnamento continuava ad essere effettuato sui

anche la 'teologia russa' rimangono in gran parte un ambito più che altro 'linguistico' e si trova integrata nei programmi di studio degli 'Istituti di studi orientali' o nelle 'facoltà di teologia orientale' in occidente. La scommessa –invece– della panoramica delle teologie del XX–XXI secolo vorrà proprio far diventare parte viva del dialogo e dei confronti teologici questo pensiero, al di là del suo parziale isolamento sia nel periodo ottomano sia nel periodo sovietico. Le tematiche

testi del metropolita MACARIO BULGAKOV (m. 1882), autore di una monumentale *Teologia dogmatica ortodossa*. Questa viene considerata da N. Glubokovski, uno storico della teologia russa, "un grandioso tentativo di classificazione scientifica del materiale teologico accumulato nel passato" 1. L'opera fu adoperata non solo come manuale per la formazione dei preti ortodossi in Russia e altrove, ma anche come criterio di ortodossia. In effetti le posizioni del teologo Macario corrispondevano esattamente a quelle del santo sinodo di Mosca nel rigido conservatorismo, nell'interpretazione letterale della scrittura, nel tono apologetico e nella forte intolleranza per le altre confessioni. Uno degli ultimi rappresentanti della corrente tradizionale è il greco C. ANDROUTSOS (m. 1935). Di lui il Bratsiotis scrive: "Secondo la mia personale opinione ed interpretando anche quella di tutti gli studiosi imparziali, potrei assicurare che la nostra scuola teologica non ha mai visto finora un maestro così capace e geniale e non ha mai sentito un maestro così metodico ed attraente" 2. Il gran numero delle sue opere teologiche e la qualità delle sue monografie, dei suoi studi, dei suoi discorsi scientifici costituiscono la dimostrazione più eloquente della fecondità del suo genio. Nel *Simbolismo dal punto di vista ortodosso*, che è una delle sue opere più originali, attraverso uno studio penetrante della scrittura e dei padri e con procedimento scolastico ed apologetico, egli cerca di individuare e di descrivere le differenze tra le principali chiese e di precisare il pensiero della chiesa ortodossa". [1 N. Glubokovski, *Russische theologische Wissenschaft in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem heutigen Zustand*, Varsavia 1928, p. 4. – 2 Citato da P. Dumont, *La teologia greca odierna*, in «Oriente Cristiano», 1966, n. 4, pp. 36–37.] / 6 C. C. Englert, *Catholics and Orthodox / Can they ever unite?*, New York 1961, pp. 39–43: "PERIODS OF THEOLOGICAL DEVELOPMENT. There are seven periods of theological movement in the East which are readily distinguished by scholars. 1. Philosophical–Patristic Period. The first period, from the 9th to the 14th century, is called the Philosophical–Patristic period. Michael Psellos and John Italus are the philosophers most praised. Plato and Aristotle are the guides. Euthymius Zigabenus (chief commentator on Sacred Scripture), Nicetas Stethatos (chief monastic author of the period and dogmatician), and John Bekkos (chief apologist) are the names that dominate this era. Bekkos was Patriarch of Constantinople and attended the Reunion Council of Lyon in 1274. When he returned to Constantinople he eloquently defended the Latins' *Filioque* as being the equivalent of the Eastern Fathers' "from the Father through the Son." He died in union with the Western Church. 2. Scholastic Period. The second period, from the 14th to the 16th century, is called the Scholastic Period. It is characterized by the influence of St. Thomas' thought. His works were translated into Greek by Demetrios Kydonios and his brother Prochorus. Demetrios was the Latin secretary to the Emperor. The Greeks eagerly read and studied St. Thomas, but steadfastly refused to believe that a work of such theological refinement could have been produced in the "barbaric West which is given over only to grosser avocations like hunting and soldiering." The Kydonios brothers vigorously defended the honor of St. Thomas. Georgios Scholarios also distinguished himself by his devotion to St. Thomas. 3. Reformation Period. The third period, from the 16th to the 17th century, is the Reformation period and is characterized by a reaction against the heresies of the Protestants. When the Lutherans at the University of Tübingen appealed to the Greek Patriarch asking for recognition as a fellow anti–papal Church, Jeremias II sent them a long letter, in 1576, in which he outlines the many features that fundamentally separate the Orthodox Church from Protestantism. When Cyril Lukaris became Patriarch of Constantinople he espoused Protestant tenets such as declaring Sacred Scripture the sole rule of faith. As a result he was condemned by two Orthodox synods, one held at Jassy in Rumania in 1642 and the other at Jerusalem in 1672. This period is famous also for the production of several "symbolic books" and for the establishment of a theological school at Kiev in 1631 by the Metropolitan Peter Moghila, in which Thomism was taught and the language of instruction was Latin. 4. 18th Century Protestant Influences. The fourth period, the 18th century, is marked by an influx of Protestant ideas into Russian theology. This was caused by Theophanes Prokopovich, Bishop of Pskov, afterward Metropolitan of Novgorod. He was a political opportunist and a court favorite. In servile flattery to the emperor he dared to apply the words of Christ to Tsar Peter the Great: "Thou art Peter and upon this rock I shall build my church." He espoused Protestant views on justification, the canon of Sacred Scripture, Scripture as the sole rule of faith, etc. Philaret Drozdov, Metropolitan of Moscow, published two catechisms enshrining the errors of Prokopovich. 5. 19th Century Orthodox Reaction. The fifth period, the 19th century, marks a return to Orthodox positions in a reaction against the influence of Prokopovich. Nicholas Protasoff, the lay–procurator of the Holy Synod, spearheaded the reform. He corrected the worst errors in Philaret's catechisms. The renewed Orthodoxy also appeared in the theological manuals of Makarios Bulgakoff. 6. Modern Era. The sixth period is the modern era and embraces the latter 19th and the 20th centuries. Probably the chief characteristic of this period has been the emergence of the Slavophiles and their idealistic concept of the Church of Christ. German idealistic philosophy made great headway in Russia, especially that of Kant, Fichte and Schelling. The Slavophiles stressed "feeling" in religion, knowing God by personal experience, union of believers in love, and decried organization in the Church. The most influential among them are: John Kirievsky, Alexios Khomiakov, and Vladimir Soloviev. The last named became a Catholic. 7. Modernism. It must also be admitted that to some extent Modernism made some inroads into Orthodoxy, especially in the theological schools of Paris (Russian Orthodox emigrés) and Athens (Greek). Modern Orthodox theologians tend to magnify the concept of passivity because they claim that God can and does do everything. They tend to overlook secondary causality -- the use of human instruments -- which is also of divine institution. The same Lord who said "I say to you that God is able out of these stones to raise up children to Abraham" (Matt. 3, 9) also said: "Go into the whole world and preach the gospel to every creature" (Mark 16, 15). The Protestant theologian Ritschl accuses the Orthodox of "liturgicality." By this he means that the Orthodox rely excessively on liturgical practice as an ultimate source of truth. The Catholic historian Jugie accuses the Orthodox of "traditionalism." By this he means that the Orthodox tend to regard everything they have and do as absolutely perfect and hence resist any least change in even the minutest accidents of practice and discipline. The West in general accuses the East of being static -- "grown stiff in gold and brocade." The East accuses the West in turn of excessive legalism and rationalism and irreverent proneness to change things around -- "inventing new dogmas" and discipline, ignoring tradition, etc. Obviously, nothing is accomplished by namecalling".)

orientali potranno –pertanto– caratterizzarsi da una certa extra-temporalità di fronte alle problematiche del secondo millennio occidentale. Per quanto riguarda la teologia russa si nota comunque una maggiore conoscenza dei confronti teologici occidentali tra Riforma e tradizione romana. E ciò non toglie un diffuso disagio di fronte allo stile ed alla contestualità della teologia più recente in occidente ¹.

6.

LE IMPOSTAZIONI SPECIFICHE DELL'EREDITÀ TEOLOGICA

La teologia cattolica di comunione romana in occidente si è sempre presentata come schiettamente esplicativa e interpretativa, sulla base di una salda razionalità, anche a livello scientifico. La teologia orientale, partendo da fondamenti più apofatici e dalla coscienza del peso distruttivo dei concetti interpretativi stabiliti, ha voluta essere maggiormente contemplativa. Re-immersandosi nella discussione e nel dialogo teologico inter-cristiano, la teologia orientale è –però– chiamata ad uno specifico compito 'profetico' o cioè di lasciarsi coinvolgere e 'dire la sua' nelle scommesse e tra le incognite del tempo presente verso il futuro ². Per la Riforma d'occidente,

¹ A. Schmemmann, *The Task of Orthodox Theology in America Today*, (Paper read at the first Conference of Orthodox Theologians in America, Sept. 26–27, 1966), in «St Vladimir's Seminary Quarterly», 1966, Vol. 10, No. 4, pp. 180–188, etiam in «Internet» 2011, <http://www.schmemmann.org/byhim/task.html>: «WHAT DO WE MEAN when we speak of the Orthodox theological task in America today? It is proper to begin with this question because the title of my paper may seem to suggest a theological orientation of which Orthodoxy is suspicious, but which seems to predominate in the West today. It is the reduction of theology to a given "situation" or "age," a stress on "relevance" understood almost exclusively as a dependence of theology, its task, method and language on the "modern man" and his specifically modern "needs." From the beginning, therefore, we must emphasize that Orthodoxy rejects such a reduction of theology, whose first and eternal task is to search for Truth, not for relevance, for words "adequate to God" (*theoprepeis logos*), not to man. Theology is truly relevant because it is truly Christian when it remains a scandal for the Jews, foolishness for the Greeks and is at odds with this world and its passing "cultures" and "modernities." This does not mean, however, that theology operates in a cultural vacuum. For it is one thing to depend on the world and quite another to be related to it. If the first attitude, the acceptance of the world as the only criterion of theology, is to be rejected, the second (which, in the last analysis, is but the basic Christian concern for the world and its salvation), is the very *raison d'être* of theology. In this sense, all genuine theology has always been pastoral, missionary and prophetic, and whenever it lost these dimensions, it became a mere intellectual game justly ignored by the "real" Church. The task of theology at any given moment is necessarily determined by the needs of the Church, and the first task of the theologian is always to discern and to accept these needs, to become aware of what the Church expects from him. As a small group of Orthodox theologians living and working in the West, far from the ancient and "organically" Orthodox worlds and cultures, we are justified therefore in asking this preliminary question: what are the needs of the Church to which we must respond and around which we are to organize and plan our theological work? How are we to obey here, in America, the eternal demands, pastoral, missionary and prophetic, of Orthodox theology? This paper is a brief attempt to inaugurate a common search for a common answer».

² A. Schmemmann, *The Task of Orthodox Theology in America Today*, (Paper read at the first Conference of Orthodox Theologians in America, Sept. 26–27, 1966), in «St Vladimir's Seminary Quarterly», 1966, Vol. 10, No. 4, pp. 180–188, etiam in «Internet» 2011, <http://www.schmemmann.org/byhim/task.html>: «The third task of Orthodox theology in America *must* be defined as *prophetic*, even if the word sounds presumptuous. The prophets were sent to the people of God not only to announce future events, but also to remind the people of their true mission and to denounce their betrayals of Divine Will. And if, with the coming of Christ, "the fulfillment of all law and the prophets," their first function has become obsolete, the second remains as needed as ever. And properly understood, theology must always share in this prophetic function. For the eternal task of theology is to *refer* the life of the Church to the absolute Truth of the Church's own tradition, to keep alive and operative a criterion by which the Church judges herself. Immersed in human history, the Church is always full of temptations and sins and, what is even more serious, of compromises and accommodations to the spirit of "this world." The temptation is always to prefer peace to Truth, efficiency to rectitude, human success to the Will of God. And since, in the Orthodox Church, there exists no visible center of infallible authority, like the Papacy, since her ultimate criterion and recourse is always the Truth abiding in her, it certainly belongs to those whose specific ministry is the study and the search of that Truth to make it known and manifest in all its purity and clarity. There is no arrogance, no pride in that claim. The theologian has no rights, no power to govern and to administer that which belongs exclusively to the hierarchy. But it is his sacred duty to supply the hierarchy and, indeed, the whole Church with the pure teaching of the Church and to stand by that truth even when it is not considered "opportune." It must be admitted that much too often our official "academic" theology has failed to accept this "obedience" and preferred quiet complacency. It has thus become accomplice to many deviations and distortions from which the whole Orthodox Church suffers today. But again, it was not so with the Fathers. Almost to the one, they suffered from the various "power structures" of their days for their refusal to opt for the compromise or to accept silent obedience to evil. And the fact is that ultimately the Church followed them and not those who, then as today, have a thousand excellent reasons for avoiding the "abstract principles" and preferring the "demands of reality." Today this prophetic function of theology is needed again more

l'esperienza della fede sarà il punto di partenza d'ogni approfondimento riformato sul mistero di Dio (non la sicurezza della capacità razionale di arrivare alla conoscenza di Dio). Questo si ritrova nelle varie tradizioni o nelle varie "fondazioni" di comunità o movimenti nella Riforma d'occidente. Una caratteristica, per esempio, dell'intento metodista viene spesso sottolineata: esso è "non teologico" ¹, o, "non dogmatico" ²: o cioè è l'esperienzialità della fede che appare come chiave di specificità, si parla –in questo senso– di un parallelismo con il pietismo in senso più direttamente morale (mentre il pietismo rimarrebbe più mistico) ³. Ma anche nella stessa teologia riformata attuale o recente, le implicazioni della prioritaria esperienzialità si fanno notare: parlare di Dio significa parlare dell'esperienza di fede che si vive (da lì la chiave 'esistenziale' che appare la più confacente per porre la questione teologica, per esempio da parte di R. Bultmann) ⁴. Sarà forse

than ever. For, whether we want it or not, the entire Orthodox Church is going through a deep crisis. Its causes are many. On the one hand, the world which for centuries framed and shaped her historical existence is crumbling and has all but vanished. The ancient and traditional centers of authority are threatened in their very existence and most of them deprived of even elementary freedom of action. An overwhelming majority of Orthodox people live under the pressures and persecution of openly and militantly atheistic regimes, in situations where mere survival and not progress is the only preoccupation. A minority living surrounded by an alien sea seems to have become the rule rather than the exception for Orthodoxy almost everywhere. Everywhere, and not only in the West, it is challenged by a secularistic, technological, and spiritually antagonistic culture which virtually swallows its younger generations. On the other hand, a large Orthodox diaspora has appeared, putting an end to the multi-secular isolation of Orthodoxy in the East, challenging Orthodoxy with problems of ecclesiastical organization and spiritual "adjustments" unprecedented in the whole history of the Church. Only the blind would deny the existence of the crisis, yet not too many seem to realize its depth and scope, least of all (let us face it) the bishops who continue in their routine work as "if nothing happened." At no time in the past has there existed such an abyss between the hierarchy and the "real" Church, never before has the power-structure so little corresponded to the crying spiritual needs of the faithful. And here the American Orthodox "microcosm" seems an excellent example. How long are we to live in a multiplicity of jurisdictions either quarreling with each other or simply ignoring each other? How long shall we leave unnoticed the quick decay in liturgy, spirituality, and monasticism -- the traditional sources of Orthodox piety and continuity? How long, in short, shall we accept and respectfully endorse as normal and almost traditional a situation which, if we are honest, must be described as a scandal and a tragedy? In spite of what too many Orthodox people think today, this is the hour of theology. Only a deep, fearless, and constructive evaluation of this situation in the light of the genuine Tradition of the Church, only a creative return to the very springs of our dogma, canons and worship, only a total commitment to the Truth of the Church can help us overcome the crisis and transform it into a revival of Orthodoxy. I know that this task is difficult and that a long tradition has taught theologians to avoid hot issues and not to "get involved." I know also that a certain traditionalism which has nothing to do with Tradition has made self-criticism and spiritual freedom a crime against the Church in the eyes of many. I know that too many "power-structures" have a vested interest in not allowing any question, any search, any encounter with Truth. The forces of inertia, pseudo-conservatism, and plain cynicism are formidable. But the same was true of the time of St. Athanasius the Great, St. John Chrysostom and St. Maximus the Confessor. As for the issues we face today, they are not lesser than those they had to deal with. And it depends on us to choose between the pleasant prestige attached to mere academic scholarship and the responses to the Will of God».

¹ R. Niebuhr, *Essays in Applied Christianity*, New York 1959, p. 40: «The Methodist church has been able to escape the rigors of this theological controversy because it has continued to remain essentially untheological. The Methodist church does not, however, escape the general processes of disintegration. When the old evangelical piety is dissipated and there are not powerful theological and liturgical forces to preserve the Christian faith and feeling the tendency is to sink into vulgarity or into a pure moralism. In all sectarian churches there are today types of vulgarized Christianity in which both sermon and service seek to intrigue the interest of the religiously indifferent masses by vaudeville appeals of various sorts. This represents the worst form of disintegration. The best form is to be found in the championship of various moral and social causes».

² W. H. Van de Pol, *World Protestantism*, New York 1964, p. 286: «Like the above mentioned movements Methodism lacks its own proper doctrine. It is usually non dogmatic and has paid little attention to theology. A recent attempt to summarize Methodist theological principles was made by Burtner and Chiles in *A Compend of Wesley's Theology*. A profound and acute work on perfectionism is Flew's *The Idea of Perfection in Christian Theology* 1934. Flew finds that in this respect perfectionism is related to the Anglican Oxford movement (cf 250ff)».

³ W. H. Van de Pol, *World Protestantism*, New York 1964, p. 285: «Methodism is related to pietism in its emphasis on personal religious experience and practice of the faith. The difference is that pietism stresses personally experienced regeneration and Methodism personal conversion. Pietism has more of a mystical contemplative character, Methodism more of an ethical active character. The fundamental contrast in pietism is between spiritual death and spiritual life, in Methodism between sin and holiness».

⁴ R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, p. 36: «La teologia cristiana parla di Dio, ma essa non può fare un discorso *su Dio* (*Rede über Gott*), perché Dio non è un oggetto su cui si possa parlare da un angolo visivo neutrale, essendo Egli la realtà che determina ogni altra realtà, e pertanto parlare *su Dio* significherebbe possedere un punto d'Archimede situato al di fuori della realtà. E tuttavia la teologia non può non parlare di Dio; essa non è un discorso su Dio, ma pur sempre un discorso di *Dio* (*Rede von Gott*). Ma il Dio, di cui parla la teologia cristiana, è un Dio che si dà a conoscere all'uomo, che gli viene incontro, che gli si rivela, che avviene all'uomo nella rivelazione, che si fa evento di rivelazione. Dio è evento. La teologia parla di Dio solo sulla base della rivelazione, parla del Dio della rivelazione, il cui accoglimento è la fede. La fede è così "il punto d'Archimede", che rende possibile il parlare di Dio. Ma resta assodato: "Possiamo parlare di lui [di Dio] solo in quanto parliamo della sua parola a noi rivolta, della sua azione a noi rivolta" ¹. Parlare di Dio significa parlare nel contempo dell'uomo. Non si dà discorso *di Dio* (*Rede von Gott*) che non sia nel contempo discorso *dell'uomo* (*Rede vom Menschen*): "Se la teologia non

questa continua propensione all'interpretazione positiva, spiccatamente 'catafatica', che contiene in se una velata attrazione o spinta all'impatto negativo o distruttivo, o almeno una sensibilità particolare verso la negatività di ogni esperienza? In ogni caso, la breve panoramica dei confronti teologici del nostro secolo potrà confermare la crescita piuttosto per la negativa dell'approfondimento teologico odierno. Anzi, i criteri proposti per la riflessione teologica sembrano ispirarsi più ad una via negativa, indicando primariamente ciò che non bisogna fare per riuscire nel tentativo interpretativo, che a criteri costruttivamente orientativi per sviluppare la spiegazione teologica completa. Riesaminando, nella convivenza umana, strutture stabilite e tanti valori acquisiti ed ereditati dai secoli precedenti, i cristiani d'oggi sentono il bisogno di comprendere, prima di tutto, dove stanno. Vogliono sapere cosa sono e da dove ripartire. Quale sarà la via d'inserimento cristiano nell'incisiva esigenza manifestata da tutta la mentalità odierna, sarà forse la ricerca di autenticità ¹? Infatti, se i cristiani moderni si dimostrano ² insofferenti di fronte a molti contesti ecclesiali esistenti, spesso invocano l'autenticità evangelica a sostegno della loro severità contro ogni ipocrisia. Le gerarchie ecclesiastiche, d'altra parte, sopportano male l'aperta discussione teologica di teologi impegnati nella ricerca, requisito fondamentale dell'intento ecumenico che non riesuma la vecchia teologia di controversia o strategia polemizzante, ma che certi vertici vorrebbero mantenere come ufficialità rappresentativa ³. Un indubbio e generale ritorno della teologia del XX secolo verso i problemi di fondo del fenomeno cristiano è oggi certamente avvertito: non interessa più uno studio periferico del fatto cristiano o dell'evento di Cristo, ma si pone l'interrogativo sostanziale sulla consistenza e l'iniziativa di Dio ⁴. Partendo da tale prospettiva, lo sviluppo teologico, in questi tre quarti di secolo, viene descritto a diversi livelli, e nelle diverse Chiese o comunità cristiane, con il denominativo di rinnovamento, rinascita... Nella Chiesa cattolica di comunione romana, questo slancio si concretizza con la nascita dei grandi movimenti: liturgico, apostolico, ecumenico ⁵. Anche altre tradizioni cristiane hanno conosciuto nella propria espressione di vita movimenti di riscoperta degli orientamenti

deve speculare su Dio, se deve parlare non del *concetto* di Dio, ma del Dio reale, essa deve, mentre parla di Dio, parlare nel contempo dell'uomo" ². La teologia parla di Dio, in quanto Dio ha a che fare con l'uomo».

(1 R. Bultmann, *Che senso ha parlare di Dio?*, in *Credere e comprendere*, tomo 1, 45. / 2 R. Bultmann, *Il significato della "teologia dialettica" per la scienza neotestamentaria*, in *Credere e comprendere*, tomo 1, 130.)

¹ H. Küng, *Wahrhaftigkeit*, Basel 1968, S. 31: «Ja, es ist keine Übertreibung: das 20^e Jahrhundert ist gekennzeichnet durch ein Pathos der Wahrhaftigkeit. Nochmals: es gibt auch in unserem Jahrhundert Lüge und Heuchelei, und der Drang zur Wahrhaftigkeit kann –etwa in Literatur, Presse, Film und auch in der Wissenschaft– missbraucht werden durch Sensationalismus und Exhibitionismus. Aber es bleibt bestehen: der Sinn des heutigen Menschen für die Wahrhaftigkeit ist etwas Grosses, Befreiendes...».

² Vedere anche supra, volume I, parte II, sezione A, cap. I, "L'incontro autentico con il Cristo annunciato".

³ H. Häring, *Mut zum Konflikt, ein ökumenisches Desiderat*, in «Una Sancta», 1974 n° 2, S. 139: «Zugleich aber sind wir, um uns besser verständigen zu können, zu Königsopfern bereit geworden. Sogenannte extreme, radikale, der Häresie verdächtige Theologen sehen sich in der Regel aus offiziellen Gesprächsrunden ausgeschlossen. Ihr Beitrag gilt nicht als repräsentativ. Wen aber soll ein Theologe repräsentieren? Die offizielle Lehre oder möglicherweise die Fragen und Erfahrungen vieler Glaubender? Man fürchtet in ihnen Faktoren neuer Unsicherheit, neuer quer durch die Konfessionen laufender Fronten. Können wir aber den anderen Kirchen nur als geordnete Phalanx gegenüberreten? Oder haben nicht gerade ungeliebte Theologen (Bultmann mag dafür ein gutes, weil dem Tagesstreit inzwischen überhobenes Beispiel sein) dem Fortgang theologischen Denkens oft unschätzbare Dienste geleistet und neue Möglichkeiten einer Verständigung vorbereitet? Der Ökumene hilft aber keine Kontroverstheologie, keine Kontroversstrategie neuen Stils. Zu ihrer geistlichen Dimension muß der Mut gehören, die ganze Breite theologischen Denkens in die ökumenischen Gespräche einzubringen, die ganze Vielfalt positiver und negativer Glaubenserfahrungen einer Kirche in den Blick zu nehmen, die Auseinandersetzung zu wagen».

⁴ D.M. Baillie, *God was in Christ*, London 1956, p. 63: «It is vitally important to learn, as the whole development of modern theology has been helping us to learn, that the real Christological question is not simply a psychological or an historical question about Jesus, as to His psychical constitution, as to how His mind worked, as to His 'self-consciousness', and what claims He made; but is fundamentally a question about nature and activity of God».

⁵ A. Bea, *L'Unione dei cristiani*, Roma 1962, p. 22: «La vita della Chiesa negli ultimi cinquant'anni é caratterizzata in modo speciale da tre grandi movimenti: il movimento eucaristico-liturgico, quello dell'Azione cattolica e quello missionario. Accanto ad essi si è sviluppato sempre più, e oggi assume proporzioni grandiose, il movimento a favore dei fratelli separati».

fondamentali della fede ¹. Si verifica un distacco convergente, da parte di diversi gruppi cristiani, dalle problematiche caratteristiche del secolo precedente e si ritorna alle fonti della propria tradizione.

¹ H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 65: «Darum pflegt man von der 'Lutherrenaissance' zu sprechen, die am Ende des Ersten Weltkrieges einsetzte. Teilweise hat sie die dialektische Theologie vorbereitet, teilweise ist sie von ihr befruchtet worden. "Wiederentdeckung des Heiligen durch Rudolf Otto, Wiederentdeckung des eschatologischen Charakters der Predigt Jesu durch Johannes Weiss und Albert Schweitzer, Wiederentdeckung des Glaubens- und Verkündigungscharakter der Evangelien durch die formgeschichtliche Forschung, Wiederentdeckung der Theologie Luthers durch Karl Holl und andere –das alles bedeutet eine einzige grosse Konzentrationsbewegung. Das verborgene Zentrum aber, auf das alle diese einzelnen Wiederentdeckungen hinweisen, ist die Wiederentdeckung der Gottheit Gottes».

CONCLUDENDO QUESTA TERZA INTRODUZIONE... L'INIZIO CRONOLOGICO DEL SECOLO OVVEROSSIA LA FINE DEL SECOLO PRECEDENTE

Con la nostra panoramica complessiva e con il paesaggio ragionato della teologia del XX–XXI secolo, un interrogativo ci rimane davanti: e cioè di sapere se questa articolazione organica che l'indagine sembra aver potuto 'situare' nei suoi vari componenti forma un tutto che ha dato il meglio di se stesso, aprendo poi una stagione 'diversa' dell'avventura teologica futura... La questione si formula anche se si potrà andare avanti con le 'correnti', i 'confronti', le 'convergenze' e le 're-articolazioni' espressi volta per volta e da sponde proprie? O vi sarà qualche 'rimiscolamento delle carte' che possa essere colto anticipatamente nel passaggio dal XX al XXI secolo?

L'AVVERTIMENTO DEL ROVESCIMENTO RUSSO DELL'INIZIO XX SECOLO NON PERCEPITO RECENTEMENTE NEL PASSAGGIO DEL XX–XXI SECOLO

Nel nostro primo volume, è già stata evocata l'incertezza sull'"inizio" della "teologia del XX secolo". Aggiungiamo qualche dato in questa linea. Meglio che altrove, sembra essere stata la Russia a vivere il divario tra inizio cronologico del secolo e inizio di un travaglio che avrebbe sbilanciato buona parte del secolo stesso. Per la Russia, come per il contesto più ampio delle incognite culturali dell'Europa, l'inizio 'numerico' o cronologico del secolo non corrispose ad un passaggio o ad un mutamento compiuto di mentalità. L'inizio formale del secolo assomiglia a ciò che certi autori lungimiranti hanno diagnosticato già nelle strettoie del XIX secolo: una paralisi o una 'noncuranza' riguardo a nuove attese e l'intuito presso la gente di qualcosa che si 'prepara' ¹.

¹ Cfr A. Joos, *Da una rivoluzione all'altra: le convergenti meditazioni di Rosmini e di alcuni pensatori russi*, (testo integrale) pro manuscripto Roma 1992, pp. 12–13, etiam in G. Campanini – F. Traniello, *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Brescia 1993, pp. 289–336: «QUALI SONO I CONVERGENTI GIUDIZI SULLA SITUAZIONE CHE GENERA UNA 'RIVOLUZIONE'? Rosmini ci suggerisce che: " *laddove (la società), risentitasi da quello stato di non curanza ed indifferenza, incomincia a prezzare altamente ciò che importa al bene comune..., e intende la suprema necessità che queste ricevano una pratica soluzione, ed ella stessa agitandole, la cerca, e in sì grave cura sollecita, fra le angosce e le speranze, acquista nuova attività e nuova vita...*" ¹. È proprio questo che gli autori russi sembrano aver colto: quest'aria di attesa che precedette la rivoluzione del '17, 'fra le angosce e le speranze', come ce lo evoca Aleksandr Blok ² o Andrej Belij ³ o Leonid Andreev, Vljaceslav Ivanov, Konstantin Bal'mont ⁴... Di fronte a quelle attese, pur imprecise, si costata in quanto ai 'liberali' "l'assenza di una Weltanschauung sociale autonoma e positiva" ⁵ ed in quanto ai conservatori che essi poggiavano "su forze d'inerzia storica" ⁶. Dice Berdjaev: "troppo spesso accade che in seno alla società non trovino posto le forze creatrici, positive, capaci di riscattare. Diviene allora inevitabile pronunciare sulla società un giudizio di condanna; il segno della rivoluzione inevitabile si iscrive allora nei cieli" ⁷... Versailles non seppe discernere ciò che Pietroburgo non riuscì nemmeno ad intravedere! Versailles in Francia ebbe la stessa 'irrealità' di statuto e ruolo che Pietroburgo in Russia? Quale avvertimento per le Chiese cristiane stesse, di fronte al cammino umano!! Quale è stata la 'distruzione' verificatasi nelle due rivoluzioni? Era 'una distruzione dei valori cristiani' per quella del '89 di quelli cristiani occidentali, per quella del '17 dei

L'impressione di una 'stretta finale' si delineava più esplicitamente. "Qualcosa si stava increscando...": tale sembra essere stato il sentimento che si faceva strada in questi anni. Come per il conflitto del 1914-1915, soltanto una scossa radicale avrebbe portato verso l'obbligata redistribuzione dei ruoli e verso una progressiva presa di coscienza della 'diversità' che caratterizzerebbe il 'XX secolo'. Ma si può aggiungere un'altra convergenza che ci indica come l'inizio del secolo conferma –in negativo– il percorso cristiano tipico del II millennio: la rivoluzione russa del 1917. Ciò –ovviamente– non si riscontra nel cosiddetto 'materialismo ateo' della rivoluzione (argomento assai banale di cui ci si è saturati per quasi tre quarti di secolo, nelle polemiche tra 'blocchi politici' più che con la scommessa cristiana), ma bensì in una impostazione 'antropologica' dell'intento rivoluzionario. La prospettiva rivoluzionaria russa –infatti– riprende punto per punto l'angolatura delle chiavi cristologiche maggiori del secondo millennio: sofferenza, sacrificio, redenzione, storicità (vedere paragrafo precedente). I nodi centrali sono: soffrire per la felicità finale, sacrificandosi nell'opera comune, grazie al concentramento d'ogni potere tra le mani di chi può salvare l'umanità, nel rovesciamento storico dei regimi storici esistenti. Tale sarà l'analisi di un teologo sulle priorità degli 'utopisti', alla base dell'iniziativa rivoluzionaria ¹.

valori cristiani ortodossi? O era la demolizione di una certa articolazione e di un certo condizionamento di questi 'valori'? In questo caso, dove sarebbe andato a finire la genuinità cristiana poi travestita e soffocata in ciò che i regni ed i principati non vollero più discernere come 'forze creatrici'? La prima impressione, lasciata da ambedue le rivoluzioni, era infatti quella di rendere impossibile qualsiasi riferimento cristiano di vita ed esistenza. Ma la messa in gioco è ben più ampia: le due rivoluzioni, nel loro momento di terrore e nel loro ripiegamento immediatamente consecutivo sembravano rendere impossibile quello per il quale erano sorte».

(I A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 84. / 2 A. Блок / A. Блок, *Собрание сочинений*, Част 6, Москва 1962, стр. 154-155. / 3 A. Белый / A. Belij, *Воспоминания о А. Блоке*, in «Епопея», 1922 n° 1, стр. 131. / 4 S. Graham, *Undiscovered Russia*, London 1912, p. 287; H. Зернов / N. Zernov, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, Milano 1978, pp. 99-100. / 5 C. Франк / S. Frank, / *De profundis*, in AA. VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 324 / p. 298. / 6 *Ibidem*, стр. 322 / p. 300. / 7 H. Бердяев / N. Berdjajev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 169.)

¹ Cfr A. Joos, *Da una rivoluzione all'altra: le convergenti meditazioni di Rosmini e di alcuni pensatori russi*, (testo integrale) pro manuscripto Roma 1992, pp. 1-3, etiam in G. Campanini – F. Traniello, *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Brescia 1993, pp. 289-292: «Dobbiamo partire da uno scritto che possa ipotizzare la valutazione di Rosmini su un evento rivoluzionario che egli non poté verificare e di cui non ebbe a percepire le implicazioni storiche e 'teologiche'. Si è menzionato già –qui– questo breve indirizzo su "socialismo e comunismo" 1. Ci sembra che tutto lo scritto si articoli in quattro interrogativi maggiori. In esso ci sembra formularsi quattro "COME MAI?" del nostro autore su ciò che porterà al rovesciamento del 1917. Quali sarebbero questi "come mai"? Si potrebbero delineare così: come mai, nelle utopie socialiste e comuniste, si sia puntato tutto: –SULLA FELICITÀ come priorità assoluta dell'avventura umana, ovvero "*le quali promesse a che dunque si riducono? Promettesi pubblica felicità*" 2; –SULLA SACRIFICABILITÀ complessiva per raggiungere la priorità, ovvero "*la promessa è di costituirci la più felice e pacifica società... dove è sacrificata ogni qualsivoglia anche più santa e inalienabile libertà*" 3; –SULLA CONCENTRABILITÀ di ogni mezzo da attuare a tutti i costi, ovvero "*per sollevare l'umanità dall'abiezione e dalla miseria e per attenersi la magnifica loro promessa... si riduce a costituire un governo... potentissimo, il quale sia incaricato di ordinare e di aggruppare gli uomini nel modo più perfetto*" 4; –SULLA TRAVOLGIBILITÀ di qualsivoglia ordinamento per lo scopo primario, "*non rimane dunque che la sola forza appassionata e cieca de' contendenti da una parte, e la forza del governo dall'altra: la guerra adunque, la guerra di tutti contro a tutti... inevitabile effetto de' proposti sistemi...*" 5. Questi 'quattro come mai' rifocalizzano quattro intenti maggiori della precedente rivoluzione, quella del 1789: –SULLA PARITÀ come scommessa prioritaria; –SULLA FRATERNITÀ come premessa dell'attesa; –SULLA LIBERTÀ come via di compimento interumano; –SUL 'NUOVO ORDINE MONDIALE' come esito prospettivo... Arriviamo, così, ad un quadruplice confronto parallelo: –DALLA PARITÀ D'UGUAGLIANZA ALLA PRIORITÀ DI FELICITÀ; –DALL'ATTESA DI FRATERNITÀ ALLA RADICALE SACRIFICABILITÀ; –DALLE VIE DI LIBERTÀ AI POTERI CONCENTRATI; –DALL'ESITO DEL NUOVO ORDINE ALLA TRAVOLGIBILITÀ UNIVERSALE... Mettendo questo confronto nella prospettiva della meditazione cristiana russa si delinea –poi– una inattesa e del tutto interessante complementarità 6, nella quale si capovolgono senza escluderle le priorità di cui sopra. Si potrebbero esprimere così: –OLTRE LA PARITÀ E LA FELICITÀ, L'INTENERIMENTO EVANGELICO (UMILENIE) –OLTRE LA FRATERNITÀ E LA SACRIFICABILITÀ, L'ANNIENTAMENTO DELL'ANIMA (UNICIZENIE); –OLTRE LA LIBERTÀ ED IL CONCENTRAMENTO STRUTTURALE, LA INSIEMITÀ ECCLESIALE (SOBORNOST'); –OLTRE IL NUOVO ORDINE E LA VITTORIA TRAVOLGENTE DI UN CAMPO, LA SOFIANITÀ DIVINO-UMANA (SOFIA). Senz'altro, occorrerebbe uno studio a se per evidenziare queste complementarità. Ci accontentiamo dunque di accennarvi soltanto in questo modo schematico! Se si volesse poi tracciare la prospettiva della trasformazione del 'trittico' utopico-rivoluzionario –dalla prima alla seconda recente rivoluzione trans-europea– con delle chiavi fondamentali del percorso dei due millenni di esperienza storica cristiana, ci si potrebbe forse chiedere: – È LA PARITÀ O LA FELICITÀ CHE DÀ LEGITTIMITÀ PIENA? – È LA SACRIFICABILITÀ O LA FRATERNITÀ CHE DÀ PIENA FINALITÀ? – È IL CONCENTRAMENTO DI POTERE O LA LIBERTÀ CHE DÀ PIENA GARANZIA? E l'interrogativo complessivo si porrà –allora– come 'quarto' momento: –DA UN NUOVO ORDINE AD UNA TRAVOLGIBILITÀ RADICALE, QUALE SARÀ L'ESITO DELL'AVVENTURA UMANA? Si vorrebbe, invece in questo contributo, illustrare l'intreccio organico di questa dinamica nell'approccio rosminiano ed in quello russo sul tema particolare del tragitto da una rivoluzione all'altra. Ma, prima di entrare nel merito della tematica, non pare superfluo accennare alla valutazione riassuntiva che fa Rosmini della prospettiva rivoluzionaria stessa: "*Ma io ripeto, che*

L'INTUITO ANTICIPATIVO DELLA TEOLOGIA CRISTIANA SULLA SUA RINASCITA

Colpisce questa lucidità sull'incapacità della nostra Chiesa di avvertire cambiamenti chiaramente iscritti nei confronti dell'epoca. È possibile paragonare quest'attesa a quella che conosce la fine di questo secolo? Saranno 'salti' ancora più incerti? Certi autori della fine del secolo XIX sembrano aver sentito e misurato sia il disagio sia le cause dell'annunciato tracollo che si sarebbe verificato all'inizio del secolo XX¹. Considerando queste riflessioni dal podio degli anni

le umane sentenze dei moderni Utopisti, lasciando da parte ciò ch'essi vi possano aver messo di angusto e di falso, noi le accettiamo siccome nostre.... Questo lo vogliamo tutti: né a volerlo di cuore, ci ha per avventura bisogno di rinunciare al cristianesimo...." Non vi è, in queste parole, quell'agguerrito tono di globale condanna o di schieramento da militanti oppositori e neanche quella presunzione di voler sentenziare dall'alto e globalmente il tutto come ammasso di 'errori' 7! Tale disponibilità riecheggia la maturazione del giudizio di Rosmini sull'"altra" rivoluzione: "*dentro all'abisso della malignità s'agitava un germe buono e salutare*"⁸.

(1 A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, pp. 81–121. / 2 *Ibidem*, p. 92. / 3 *Ibidem*, p. 90. / 4 E. Zolla, *Introduzione*, in, P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, pp. 10–11: "All'inizio del secolo qualcosa s'increspò, la piatta impeccabilità dell'amministrazione progressista apparve intaccata. Molti cominciarono a meditare la vicenda spirituale dell'ultimo Gogol', la docenza profetica dell'ultimo Dostoevskij, l'insegnamento di Solov'ëv, il quale nei *Demoni* e nei *Karamazov* aveva sentito un possibile annuncio, sia pure lontano, d'una ristabilita unità di arte e sacerdozio, di un'arte sacra. A svegliare le menti dall'incubo progressista, noterà Berdjaev, nel 1905⁴ si ripeté la persecuzione del sapere, della creatività, della vita spirituale... A tutt'oggi la gioventù intellettuale non sa riconoscere l'autonomia delle scienze, della filosofia, dell'educazione, dell'università, e seguita a subordinare tutto agli interessi della politica, dei partiti, delle correnti, dei *club*". Struve osserverà: "I grandi scrittori, Puškin, Lermontov, Gogol', Turgenëv, Dostoevskij, I echov non hanno le caratteristiche dell'*intelligencija*". Con lui molti fecero la stessa riflessione, e allora di colpo quanti salmodiavano quel martoriante *progress, obšpestvennost'*, apparvero per quel che erano: esseri creduli senza fede – dirà ancora Struve –, combattivi senza creatività, intolleranti senza devozione. Purtroppo la reazione al progressismo fu spesso deviata nei sogni panslavisti, più o meno alleati alla politica autocratica, non meno esiziali d'ogni altra utopia: in disonesti millenarismi; ma già fu una novità che si tenessero nella San Pietroburgo del 1901–1903 le conferenze "religiose e filosofiche" di Rozanov, Ternavstsev, Mere kovskij, che a Mosca Berdjaev, Struve e Bulgakov, fin dal 1902, cominciarono a predisporre opere in collaborazione. Belyj in *Na Nalo veka* (L'inizio del secolo, 1933) narrerà la storia degli'incontri moscoviti fra gli tra gli scampati all'*intelligencija* dominatrice grazie agli insegnamenti di Solov'ëv. Cominciò a emergere fra loro una prospettiva metafisica benché ancora impura, presente nelle opere di V. Ivanov, di Ern, di Stepun, di Frank, dei fratelli Trubeckoj, discepoli di Solov'ëv". / 5 A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 113. / 6 Cfr i vari studi sulla prospettiva cristiana russa, dove sono evidenziati i quattro nodi nevralgici dell'originalità delle tradizioni slave orientali: A. Joos, *Teologie a confronto*, vol. I, *Sponde lontane (confronti e convergenze tra 10 grandi correnti del XX secolo)*, Vicenza 1982, [702 pp.]; (vol. II, in preparazione, *Semi di sintesi* –5 correnti intermedie tra le 'sponde lontane' della teologia odierna– pro manuscripto /Urbaniana, Roma; vol. III, *Salvaguardare o riarticolare* –priorità di indirizzo di altri 10 maggiori orientamenti teologici del XX secolo– in progetto); idem, *Dalla Russia con fede*, (originalità di un millennio cristiano), Roma 1991, tre volumi: vol. I, *Le vie dell'esperienza cristiana russa* / vol. II, *Voci dell'originalità di fede russa* (in preparazione) / vol. III, *Temi dell'intuito ecclesiale russo* (in progetto); idem, *L'autocéphalie et l'autonomie d'après de récents documents du patriarcat de Moscou*, in "Irénikon", 1971 n° 1, pp. 24–38; idem, *L'homme et son mystère – éléments d'anthropologie dans l'oeuvre du père S. Boulgakov*, in "Irénikon", 1972 n° 4, pp. 332–361; idem, *Comunione universale o cattolicità dell'assemblea? (elementi di ecclesiologia nell'opera di N. Afanas'ev)*, in "Nicolaus", 1973 n° 1, pp. 7–47 / n° 2, pp. 223–260; idem, *L'Église: (ré)conciliation et conciliarité, (aspects de l'ecclésiologie de 'sobornost' dans les écrits de S. Boulgakov)*, in "Nicolaus", n° 1, pp. 3–97; idem, *Non violenza e resistenza nella storia del cristianesimo russo*, in "Hermeneutica" (Università degli studi di Urbino), 1985 n° 5, pp. 167–229; idem, *La pace come sinergia nell'esperienza cristiana russa ortodossa*, in "Lateranum", 1987 n° 1, pp. 111–190; idem, *L'originalità ortodossa russa nelle sue relazioni con l'esperienza cristiana veneta* (una possibile lettura teologica), in "Studia patavina", 1988 n° 2, pp. 1–151; idem, *Il Cristo di Dostoevskij e l'esperienza cristiana russa*, in "Rassegna di teologia", 1988 n° 6, pp. 539–557; idem, *Valori specifici della spiritualità cristiana orientale*, in "Testimoni nel mondo", 1988 n° 4, pp. 1–26; idem, *Oriente – occidente, introduzione al confronto ed alle complementarità teologiche*, (appunti per i studenti, Pontificio Istituto orientale), pro manuscripto, Roma 1988; idem, *Teologia del laicato nell'oriente cristiano*, in AA. VV., *Atti dell'incontro di cultura cristiana per i laici*, (Venezia 1988); idem, *Antropologia ed ascetica in Rosmini e Solov'ëv*, in AA. VV., *Filosofia e asceti in Antonio Rosmini* (atti del convegno internazionale), Trento 1991 pp. ; idem, *La conciliarità o "l'insiemità conciliabile" nella teologia della sobornost' ortodossa russa recente*, in AA. VV., *Atti del convegno: conciliarità e autorità nella Chiesa*, Bari 1991, pp. ; idem, *La nouvelle création, vision de la rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: P. Florenskij* (conférence aux "Semaines oecuméniques de Chevetogne"), in «Irénikon», 1989 n° 3, pp. 346–358, n° 4, pp. 463–482; idem, *Solov'ëv e Cristo: cogliere il mistero cristico smascherando l'anticristo dentro di noi*, in AA. VV., *La figura di Cristo vista da vari autori*, Trento 1991, pp. ; idem, *Prospettive slave su Cristo*, appunti per il corso di cristologia presso il P. Istituto orientale, pro manuscripto, Roma 1990; idem, *Escatologia slava orientale*, appunti per il corso di teologia slava orientale presso il P. Istituto orientale, pro manuscripto, Roma 1991; idem, *Oriente-occidente: introduzione ai confronti e alle complementarità di vita ecclesiale, di tradizioni e di teologia*, appunti per il corso di teologia presso la P. Università Urbaniana, pro manuscripto, Roma 1991. / 7 Sarei dunque meno drastico nel valutare il giudizio di A. Rosmini sulle 'utopie' di quanto lo suggerisce G. Campanini: cfr idem, *Antonio Rosmini e le ideologie del 89*, in AA. VV., *Rosmini, pensatore europeo*, Milano 1989, p. 125. / 8 A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. II, Milano 1841–1843, p. 740.)

¹ Cfr A. Joos, *Da una rivoluzione all'altra: le convergenti meditazioni di Rosmini e di alcuni pensatori russi*, (testo integrale) pro manuscripto Roma 1992, pp. 1–3, etiam in G. Campanini – F. Traniello, *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Brescia 1993, pp.

90', si potrebbe ipotizzare un parallelismo con la fine del secolo scorso, anzi una preparazione minacciosa del III millennio!!... Una cosa –però– va fatto notare a chi volesse tracciare delle identificazioni rapide: una differenza con la situazione precedente appare prioritaria, e cioè l'impossibilità di disinteressarsi del 'bene comune' in una 'noncuranza culturale' degli ingegni più acuti. Come in occidente, e come nell'ambito cattolico, si ha la sensazione di uno 'spreco di genialità soffocata' sia nei provvedimenti contro i 'modernisti', sia nei provvedimenti contro 'l'intelligentsia' nel contesto russo imperiale. Anche qui, sarà nello sgretolamento in corso d'estensione che nasceranno delle genialità capaci di portare avanti una loro riflessione, aldilà e grazie agli sconvolgimenti in atto. La riscoperta cristiana iniziata in K. Barth (vedere vol. I), diventerà –con il pensiero sofiano di P. Florenskij (cfr l'ultimo capitolo del volume II)– l'avvio di una ricerca che non si è spenta malgrado i ripiegamenti della fine secolo.

SI STA "APPARECCHIANDO" TEOLOGICAMENTE QUALCOSA PER I TEMPI CHE VENGONO?

Di fronte all'orizzonte 'tranquillo' dell'inizio del secolo XXI riguardo alle prospettive teologiche, occorre chiedersi se la linearità teologica indica una 'letargia' della coscienza teologica o se la serenità appagata dimostra come tutto sia 'sia rientrato nell'ordine delle cose'. In questa nostra indagine sul modo di fare teologia dalla svolta del XX secolo ma anche sul merito della riflessione teologica, si intendeva costatare se la "teologia del XX secolo" formava ormai un 'tutto' organico dove ogni contributo formava –a modo di confronto o di dialettica, o a modo di convergenza– un insieme che aveva una sua configurazione compiuta. Ci si chiede –cioè–

293–297: «Ma c'è di più: all'interrogativo polemico su ciò che Rosmini avrebbe risposto se avesse poi visto ciò che la prospettiva 'utopista' avrebbe generato, vi è una spiegazione sulle ragioni per le quali sono sorte le suddette priorità che –si intuisce– potrebbero portare a sconvolgimenti paurosi: "Chi non se n'accorge guardandosi intorno, considerando quei nuovi, quali importanti oggetti di pubblico e privato vantaggio attirino a se l'attenzione dell'universale...." 1. Di fronte a tali esigenze: "I poeti, gli oratori, i professori dell'arti che dissero liberali, collocano i loro ingegni nello studio di trovare elegantissime forme, indifferenti circa i concetti che rivestono..." 2. Urgenze della convivenza umana di fronte al narcisismo di una cultura, che pure dovrebbe –nei suoi esponenti più prestigiosi: "gloriatosi appresso i contemporanei ed i posteri, se non perché né esprimono efficacemente il sentire, i più avanzati pensieri, i non ancora formulati desideri, interpreti sagacissimi di loro età, e quasi divini di quella che si va segretamente apparecchiando" 3. E se questa è la diagnosi rosminiana sul mondo culturale, quale sarà il suo auspicio per il pensiero e l'iniziativa ecclesiale??... Anzi, la convivenza civile: "laddove questa, risentitasi da quello stato di non curanza ed indifferenza..., e intende la suprema necessità che queste ricevano una pratica soluzione, ed ella stessa agitandole, la cerca, e in sì grave cura sollecita, fra le angosce e le speranze, acquista nuova attività e nuova vita..." 4. Così nascono –probabilmente– quelle 'esplosioni dove "mille idee si urtarono, si rimescolarono, s'unirono; ne nacque il caos..." 5. Ciò che potrà succedere, cercando per conto proprio, non è estraneo alla insensibilità di chi vive di 'elegantissime forme'!! Con raffinata discrezione, Rosmini non coinvolge le 'autorità' ed i loro giudizi... Egli si prende le proprie responsabilità e si limita ad impegnare i suoi pari, gli esponenti culturali. Ma il messaggio pare tanto più significativo ed estendibile 'per chi vuol capire' (!)... Che vi siano anche qui quattro 'come mai' da poter essere suggeriti? –COME MAI SI SIA SVILUPPATA UNA EUDEMONOLOGIA DELLA FELICITÀ ETERNA SOPPIANTANDO OGNI SCOMMESSA DI FEDE; –COME MAI SI SIA INCENTRATA OGNI 'PERFEZIONE EVANGELICA' SULLA RADICALE SACRIFICIALITÀ; –COME MAI SI SIA ACCENTRATO OGNI CONFLUENZA D'AUTORITÀ NELLE MANI DI UN EFFICACISSIMO CENTRO ECCLESIALE; –COME MAI SI SIA PROSPETTATO OGNI INIZIATIVA CRISTIANA COME TRAVOLGIMENTO DEGLI OPPOSITORI NELLA 'VITTORIA DELLA VERITÀ'... E se queste sono le 'quattro ferite' possibili per il cammino ecclesiale, in seno a cui pur taluni vollero combattere il nemico 'sul suo proprio terreno di conquista', ve ne sarà –forse– una 'quinta' nelle mosse di 'secretissime leghe'? Così si si manifesterebbero altre 'cinque piaghe' implicitamente adombrate dal nostro geniale osservatore... O vi sarà qualche altra 'avisaglia', come ce lo suggerisce S. Bulgakov: "mi piace la sua idea sull'incombere di un'epoca in cui tutti saremo profughi" 7. Quale sarà questa emigrazione–immigrazione interplanetaria? Dopo gli 'utopismi' tracolati e le Chiese 'ferite', quale sarà l'isolamento degli ingegni, mentre le culture si preoccupano di 'elegantissime forme'?? Qualcuno lo vede in modo minacciosamente disastroso. Ma non vi è, anche in questo un imprevedibile 'piacere', come nel versetto di Puškin: "tutto, tutto quel che minaccia rovina per il cuore mortale nasconde uno struggente piacere inspiegabile". Eccoci tornati a quella iniziale problematica della 'felicità' nelle vesti e sembianze del 'piacere'... Sarà questo il tempo in cui, aldilà delle rovine (e sperando che non ci seppelliscano sotto l'accumulo di macerie), si potrà esplorare gli intuiti dei "più avanzati pensieri, i non ancora formulati desideri... quasi divini di quella che si va segretamente apparecchiando" 8? ».

(1 A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 83. / 2 *Ibidem*, p. 83. / 3 *Ibidem*, p. 84. / 4 *Ibidem*, p. 84. / 5 Idem, *Filosofia del diritto*, vol. V, Padova 1969, p. 1401. / 6 C. Булгаков / S. Bulgakov, *На пиру боргов / A banchetto con gli dei*, in AA. VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967, / Milano 1971, стр. 173 / pp. 154. / 7 A. Solženitsine, *Comment réaménager notre Russie*, Paris 1990, p. 7. / 8 A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 84.)

implicitamente se un certo percorso è stato portato a termine con le potenzialità della sua stessa dinamica. Non a caso quest'ultimo passo introduttivo ha voluto accennare ad eventuali 'segni dei tempi' sul palcoscenico attuale, come per esempio la 'primavera araba' (cfr supra). L'invito di Stéphane Hessel risuona con insistenza: "Indignatevi" e "sdegnatevi", incitamento iniziale che dovrà ancora dare i suoi ulteriori frutti ¹. Tenendo conto dell'incertezza di tali accenni, appare interessante cogliere ciò che la coscienza cristiana (come teologia cristiana) ne fa. Bisogna riconoscere che a questo punto non sembra aver avuto una risonanza notevole.

COSA CI RIMANE TRA LE MANI NELL'INIZIO DEL SECOLO: LA COSIDDETTA "GLOBALIZZAZIONE" E QUALCHE VALUTAZIONE ECCLESIASTICA SU DI ESSA CON LE VALUTAZIONI CRISTIANE E LE ALTERNATIVE PROPOSTE

Cercando qualcosa che ci possa indicare un accenno di risveglio siamo costretti a verificare se almeno vi sia stato qualcosa di 'un po' diverso' dal XX al XXI secolo. Dagli anni 1989 si è venuto ad affermare la teoria e la praxis della mondializzazione o globalizzazione ². Essa ci viene dalla gestione di vertice dei 'neo conservatori' statunitensi. Si sa quante confraternite e gruppi segreti sono stati alle sorgenti di questa impostazione planetaria, con i Presidenti Bush e le loro equipe di pensiero e di operatività... Di fronte a questa pretesa soluzione universale che imporranno i mercati, il grido 'indignatevi!....' si muove in senso inverso: dalla base verso ogni piccola (o grande piramide di potere). Ed il 'grido' è innanzitutto un clamore per rivendicare la 'libertà'.....

Vi sono state -certo- delle prese di posizioni cristiane che considerano la globalizzazione come complessivamente positiva, da garantire e rinforzare con una global governance come lo propongono i vescovi della Comunità europea ³. Si propone una struttura del tipo dell'Unione europea, di natura intergovernativa e non sovranazionale ⁴. Ma, in questo caso, come fare affinché

¹ Cfr e. g. la discussione avviata su questo richiamo: in «Internet» 2011, <http://mauriziozaccaro.myblog.it/archive/2011/01/18/stephane-hessel.html>.

² Vedere i studi ed interventi dell'autore di queste pagine in proposito: in «Internet» 2011, http://www.webalice.it/joos.a/COMMUNICATIONAL_ANTHROPOLOGY_-_ANTROPOLOGIA_COMUNICAZIONALE.html; [http://www.webalice.it/joos.a/COMMUNICATION\(S\)_AND_THEOLOGY_-_COMUNICAZIONE_E_TEOLOGIA.html](http://www.webalice.it/joos.a/COMMUNICATION(S)_AND_THEOLOGY_-_COMUNICAZIONE_E_TEOLOGIA.html); [http://www.webalice.it/joos.a/NEW_COMMUNICATION\(S\)_AND_CHURCH\(ES\)_-_NUOVA_COMUNICAZIONE_E_CHIESA\(E\).html](http://www.webalice.it/joos.a/NEW_COMMUNICATION(S)_AND_CHURCH(ES)_-_NUOVA_COMUNICAZIONE_E_CHIESA(E).html).

³ COMECE, *Relazione degli esperti, Global Governance. Trasformare la globalizzazione in un'opportunità per tutti. La nostra responsabilità in merito*, Bruxelles 2001, p. 5: «2. Nello spazio di una generazione, l'interdipendenza economica globale si è sviluppata ad un ritmo straordinario. Questo sviluppo, generalmente chiamato globalizzazione, è la conseguenza di un enorme progresso tecnologico e della determinazione, evidenziata dalle decisioni politiche, di aprire alla concorrenza, sia interna che estera, le economie nazionali. Tale processo è destinato a continuare: non si fermerà né si invertirà. Finora, la globalizzazione ha portato miglioramenti ed opportunità per molte persone in molte parti del mondo. Tuttavia, molti non sono stati in grado di adeguarsi a tale processo e sono perciò rimasti esclusi dai suoi benefici venendosi a trovare così in una posizione di svantaggio. Se, da una parte, la globalizzazione consente di sperimentare l'incontro di un mondo di diversità e di maggiore efficienza, dall'altra essa suscita timori per la perdita dell'identità culturale. La *global governance* si presenta come la chiave per garantire, da un lato, che gli impatti positivi della globalizzazione siano rafforzati e, dall'altro, che i suoi aspetti potenzialmente negativi siano mitigati».

⁴ COMECE, *Relazione degli esperti, Global Governance. Trasformare la globalizzazione in un'opportunità per tutti. La nostra responsabilità in merito*, Bruxelles 2001, pp. 15-16: «21. La *global governance* non vuole essere un governo globale nel senso di un corpo centralizzato che detiene un potere mondiale esclusivo e che controlla tutti i flussi economici e l'informazione. Piuttosto, esso deve essere inteso come una fonte di competenze per l'attuazione di politiche decisionali legittimate ed effettive che vengono attuate a livello globale attraverso istituzioni internazionali, strutture di cooperazione, attività di coordinamento e, forse, anche sovranità condivise. La *global governance* richiede che gli stati nazionali facciano più attenzione alle conseguenze internazionali delle loro politiche interne, rispettino i loro impegni internazionali ed accettino i principi fondamentali del multilateralismo. Le stesse istituzioni internazionali devono imparare a cooperare in modo più coerente e strutturato, il governare globale necessita, inoltre, di un'opinione pubblica che abbia un punto di vista globale, al fine di promuovere, sviluppare e far rispettare un comportamento concordato globalmente. Questa nuova opinione pubblica deve essere assistita nella sua formazione dalle associazioni internazionali economiche e sindacali, dalle organizzazioni non governative, dalle fondazioni private e dai politici. Anche le Chiese e le altre religioni sono chiamate a svolgere il loro ruolo in questo ambito. Infine, questo sviluppo deve essere sostenuto dai *media*, la cui pluralità ed indipendenza è ovviamente, essenziale. 24. Oggi la *global governance* può essere al meglio

una tale struttura non diventi una specie di G8 (gli otto grandi del mondo, con una strana convergenza di sigla con il 3G del COMECE)? Questo modello di sensibilità romana in ambito cristiano- rischia di non corrispondere ad una partecipabilità effettiva in chiave democratica. L'approccio cristiano ha indicato nel consenso delle Chiese- un primo criterio di riconsiderazione alternativa delle prospettive aperte dalla globalizzazione, particolarmente dall'affermazione sul modo completamente diverso di gestire le faccende mondiali (economico-sociali). Se questa asserzione corrisponde a verità, la prima urgenza sarà di cancellare le tracce dei sistemi superati del passato nella transnazionalità che si vuole promuovere fino in fondo: cancellare i debiti ereditati da questo passato, verificare l'operato autenticamente trans-nazionale degli organismi che lo gestiscono, istaurare il sistema nuovo non solo tra chi ne trae vantaggio, impostare le possibilità occupazionali nel riassetto produttivo ¹. È significativo che il Consiglio mondiale delle Chiese considera la tappa di cancellare i debiti non come parte di una global governance ma come un presupposto per riconsiderare la dinamica dei rapporti tra Stati in un contesto di transnazionalità, a differenza dei suggerimenti degli esperti dei vescovi europei cattolici ².

L'elemento caratteristico nel «grido: indigniamoci» e nella rivendicazione della libertà come presupposto e premessa a qualsiasi altro bisogno, richiesta, esigenza da soddisfare, esso ricorda il 'grido' stesso della rivoluzione francese. Seguendo le riflessioni di Rosmini dalla prima alla seconda rivoluzione, è stato proprio la disattenzione o la noncuranza verso questa priorità che ha portato alla disaffezione e poi all'esplosione popolare. Ma l'interessante della seconda rivoluzione (gli utopisti) si coglie nell'aver subito sostituito la priorità della libertà in una priorità di 'felicità pubblica' (cfr supra). Ed è quello che la globalizzazione vuole offrire a modo suo attraverso la transnazionalità, la deregolamentazione, la totale promozionalità in vista del massimo godimento. L'eco abbastanza insignificante delle voci ecclesiali di vertice scelgono di focalizzare la indebita povertà in vista di correttivi auspicati nel modo di governare globalmente la mondializzazione. Ma

caratterizzato come una struttura intergovernativa e non sovranazionale come L'Unione Europea. Quest'ultima probabilmente ispirerà avanzamenti futuri nel tempo. Tuttavia l'attuale inter-governabilità non può funzionare senza un nucleo di valori e principi di base universalmente accettati».

¹ WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *World Assembly of Harare, eighth Assembly of the World Council of Churches. [8th assembly/50th anniversary] Together on the Way*, in «Internet» 2001, <http://www.wcc-coe.org/wcc/assembly/fprc2d-e.html>: «6. Work on globalization should build upon and strengthen existing initiatives of churches, ecumenical groups and social movements, support their cooperation, encourage them to take action, and form alliances with other partners in civil society working on issues pertinent to globalization as, particularly: formulating alternative responses to the activities of transnational corporations, the Organization for Economic Cooperation and Development, the International Monetary Fund, the World Bank, the World Trade Organization, the International Labour Office and related multilateral agreements in order to identify the harmful as well as positive impact of their policies in a competent manner; advocating and campaigning for the cancellation of debt and a new ethics and system of lending and borrowing; cooperating with initiatives for a new financial system including a tax on financial transactions (Tobin tax) that can be used to support the development of alternative options, limits to the unregulated flow of capital, etc.; supporting initiatives to address unemployment and the deteriorating conditions of work faced by workers in all regions as a result of globalization; enabling and supporting local alternatives through new forms of organizing production, fair trade, alternative banking systems and, particularly in highly industrialized countries, changes in life-style and consumption patterns ».

² COMECE, *Relazione degli esperti, Global Governance. Trasformare la globalizzazione in un'opportunità per tutti. La nostra responsabilità in merito*, Bruxelles 2001, pp. 15-16: «32. La responsabilità della comunità mondiale: l'intera comunità mondiale deve assumersi la responsabilità di mettere in atto un nuovo paradigma di sviluppo basato su principi etici dove le regole internazionali per il commercio e l'investimento insieme ad una corretta gestione monetaria e finanziaria internazionale da un lato, e le politiche di riduzione della povertà dall'altro, si integrino armonicamente. Tutti i paesi devono essere incoraggiati non solo a far quadrare i propri conti ma anche a scoprire e realizzare ciò che implicano le loro responsabilità globali. Questo, ovviamente, comporta obblighi di prudenza in politica interna. In questo contesto diventa fondamentale il controllo del Fondo Monetario internazionale. La diminuzione della povertà non potrà essere raggiunta senza una solida politica economica; parimenti, è impensabile, oggi, un'economia politica che non proponga adeguate soluzioni per la riduzione del livello di disuguaglianza e di povertà. Il necessario supporto da parte di ognuno per la realizzazione di un'economia stabile potrà essere richiesto soltanto se tutti, inclusi i poveri, potranno partecipare alla formulazione delle politiche adottate e ovviamente beneficiare di queste. Questa doppia relazione è parte del paradigma di sviluppo emergente e più di vasta portata dove i valori morali rappresentano una parte integrante. Il nuovo paradigma cerca, inoltre, di considerare i differenti modelli sociali e culturali e di seguire un approccio pragmaticamente adattato ai singoli paesi».

rimaniamo sempre in un derivato della ‘felicità pubblica’ come tematica-guida, iscrivendosi nella linea ispirativa delle due rivoluzioni (1789 e 1917). Come la prima rivoluzione metteva in esergo le incongruenze del ruolo clericale, si tenta –qui– di mettere in luce qualche mancanza gestionale della globalizzazione...

Seguendo la diagnosi rosminica si può riassumere che la prima rivoluzione mise in questione le pretese clericali ad essere arbitro, garante, ed eventualmente ‘gendarme’ della vita pubblica portando al rovesciamento del ‘vecchio Regime’¹. L’indizio dell’inadeguatezza clericale furono i misfatti, abusi, incompetenze in questo ambito che si pretendeva reggere come domino proprio e inviolabile. La rivoluzione del 1917 è stata una accentuazione dell’incidenza a livello pubblico (partendo dalla ‘pubblica felicità...), protraendo l’intento della prima rivoluzione con una sua derivazione specifica nelle priorità pubbliche. Cosa ne sarà però del dopo-globalizzazione, e a quale livello di messa in questione arriviamo con essa? Appare subito lo slittamento di registro: si dice che la globalizzazione mette proprio fuori gioco la vita pubblica delle nazioni nella interpenetrazione della transnazionalità, seguita dalla deregolamentazione tra l’ambito e privato, per incidere promozionalmente sulle scelte private e pubbliche (cfr supra). C’è da chiedersi se l’intento prioritario si sposta dall’ambito di vita pubblica formale a quello privato, come ce lo conferma la dinamica della ‘nuova comunicazione’ a distanza nelle varie reti di connettività di condivisione senza limiti (cfr supra). Vi sarà anche a questo livello una messa in questione fondamentale delle pretese clericali (alla pari della prima rivoluzione)? E dove vediamo manifestarsi gli indizi di una messa in questione con ampie risonanze nel mondo? Questi ultimi decenni puntano proprio verso una appropriazione clericale non più in ambito o come ruolo pubblico ma in ambito privato, con il sintomo del malessere nella pratica della pedofilia clericale nell’abuso di potere che rappresenta. La gestione di arbitro, garante ed eventualmente ‘gendarme’ della vita privata si trova messa in questione dalla irregolarità di una gestione dei rapporti interpersonali senza riferimento –per gli abusi– al diritto articolato dal consenso umano e civile. Sarà questo l’inizio di un riesame del ruolo delle istituzioni clericali riguardo all’ambito privato nel voler esserne arbitro, garante e ‘gendarme’ interiore senza dover rendere conto a nessuno? Stranamente chi rivendica una sana ‘laicità’ per mettere da parte le religioni dal palcoscenico democratico-pubblico della primavera araba (cfr l’inizio della nostra introduzione generale del volume III, qui sopra) sarà anche tra il più deciso a riservare a se l’esclusiva sulla vita privata... Le religioni, invece (inclusa quella romana), devono essere parte di questa riconsiderazione pluriforme, ma non nel modo delle pretese nel passato. Ciò che Rosmini intuisce attraverso le “*Cinque piaghe della Santa Chiesa*” come degrado progressivo e diagnosi di una inevitabile riconfigurazione dei rapporti e della relazionalità, potrebbe acuirsi oggi nell’attenzione data alla vita privata nella sorgente vitale della ‘libertà’... La ferita parziale è diventata una piaga altamente contagiosa... Ma quale potrà essere il frutto di trasfigurazione dopo questo decadente degrado? Se vogliamo ascoltare anche a questo punto il nostro Rosmini nel suo discernimento metodologico, la Chiesa ne ricaverà una trasfigurata e rinnovata ‘libertà’ come dall’evento della rivoluzione francese per chi non ha accettato di farne tutto un fascio da demonizzare ‘in eterno’...

Dalla nostra schematizzazione sulle correnti in dialogo e confronto di questo volume III, una possibile conferma ci viene proprio dall’ultimo orientamento di re-articolazione: ciò che

¹ Vedere l’introduzione generale del volume II, in http://www.webalice.it/joos.a/THEOLOGIES_IN_DIALOGUE_-_TEOLOGIE_DEL_XXI_SECOLO_A_CONFRONTO.html, il file <http://www.webalice.it/joos.a/TICCP1FA.pdf>

sembra poter essere riassunto come “teologia del profondo” (cfr supra, lo schema panoramico). Sarà la relazionalità in tante delle sue valenze e dimensioni ad essere problematica centrale della ricerca in questione. Abbiamo detto (cfr l'introduzione generale) vi è un itinerario di riflessione e di ricerca fuga in avanti e re-articolazione cristiana- sulla esplorabilità delle profondità umane come chiave teologica, che dall'intento della ricerca etica, con B. Häring, M. Oraison, P. De Locht ed altri, entra nella tematica dell'esperienza profonda della persona umana, ponendo la questione sulla teologia della femminilità come configurazione fondamentale della persona, invito a superare le strettoie del passato col rinnovamento della impostazione ecclesiale non in termini ecclesiologici, ma in riferimento maggiormente pneumatologico. Le profondità della vita interiore, del senso di colpa, della psicologia, del subconscio, delle sorgenti sessuali, tra maschile e femminile nell'intento cristiano, diventano vettori di prospettive teologiche (cfr parte V di questo volume, sezione B). La 'tradizionalità' dovrà essere riconsiderata da questo nuovo settore di indagine e ricerca nell'esperienza umana (cfr parte V, sezione A). Dalla teologia femminista alla teologia delle relazionalità private, non si vede ancora palesemente le implicazioni di questo riesame ma si sa già che non potrà essere affrettatamente evacuato. I soprusi clericali nell'ambito della pedofilia si annunziano come avvertimento sulla necessità di riconsiderazione del tipo di ruolo che l'istituzione ecclesiale a voluto fare suo con l'esclusiva della sua superiorità come aveva fatto per il suo ruolo pubblico tra i popoli e le nazioni.