

Asprenas Rivista di Teologia, Volume 69 Numeri 1-2 • Marzo-Giugno 2022, 61-78

[NB. Le pagine qui indicate non corrispondono a quelle della rivista]

TEOLOGIA ED ESPERIENZA

Osservazioni preliminari e proposta di un nuovo punto di partenza

GIOVANNI MAZZILLO

RIASSUNTO - La teologia, al pari di ogni altro sapere, non può non partire dall'esperienza. La sua, però, è un'esperienza che ha a che fare più direttamente con ciò che la supera e l'affascina. È il mistero di Dio che, nel suo manifestarsi, svela anche come accostarsi correttamente non solo a lui, ma all'uomo stesso. L'articolo ne indica alcuni passaggi fondamentali attraverso tre evocazioni generatrici: "Sia la luce", il rovelto ardente e "i pensieri di pace". Propone un "pensiero sensibile" come approccio non solo teologico, ma umanamente ragionevole: amando l'uomo e il suo mistero, la sua provenienza e il suo fine.

PAROLE CHIAVE - Teologia, Esperienza, Mistero, Pensiero sensibile, Pace.

ABSTRACT - *Theology and experience. Preliminary remarks and proposal of a new starting point.* Theology, like any other knowledge, cannot but start from experience. However, hers is an experience that has to do more directly with what surpasses and fascinates her. It is the mystery of God who in his manifestation also reveals how to approach correctly not only him but man himself. The article indicates some fundamental passages through three generative evocations: "Let there be light", the burning bush and "thoughts of peace". It proposes a "Sensitive Thought" as an approach that is not only theological, but humanly reasonable: loving man and his mystery, his origin and his purpose.

KEYWORDS - Theology, Experience, Mystery, Sensitive Thought, Peace.

L'argomento è complesso, perché investe un rapporto tra lemmi di per sé troppo ampi, complicati, diremmo olistici. Il primo lemma, *teologia*, compare ovviamente in enciclopedie e dizionari di teologia; il secondo, *esperienza*, in quelli di natura filosofica e scientifica. Il primo fa riferimento non accidentale, ma spesso sostanziale al secondo in varie forme, declinato espressamente come tale, oppure per associazione strutturale.

La teologia si può brevemente definire come "scienza della Verità rivelata". Le sue principali fonti sono la Scrittura e la tradizione e, sulla scorta di ciò, "supportare", dandone ragione, le verità di fede da esse discendenti. La teologia non limita il suo studio alle verità che sono state credute come rivelate da Dio ma, attraverso l'esperienza, indica anche

le conclusioni già tratte nel passato, segue le linee di sviluppo dell'implicito e dell'esplicito nei vari periodi della storia della Chiesa.

L'intervento di Dio nella storia è un tutt'uno con la sua venuta in mezzo agli uomini questo perché il Dio della rivelazione cristiana è un Dio che ama e si comunica come amore; la sua comunicazione è portatrice di vita, il suo dono è un progetto di pace che rischiarà il nostro cammino. La rivelazione, guidata all'esperienza, è un momento determinante del cammino che l'uomo compie per incontrare Dio¹.

Ci sembrano francamente non insuperabili le obiezioni sull'agire di Dio nella storia, cominciando da quella che sul versante "secolare" ribadisce che Dio non è né può essere un "soggetto storico". Se l'obiezione non è proprio agnostica e, dunque, sistemica, tenta a ribadire l'irraggiungibilità di Dio e, quindi, anche l'eventuale agire da parte sua, sottratto in linea di principio alla sperimentabilità e alla ricostruzione storica. Sul versante del pensiero credente, l'obiezione interagisce con proposte teologiche relative alla remunerazione di Dio e alle forme del suo intervento negli avvenimenti storici e alla fine della storia stessa. Jürgen Werbick scrive:

«Le grandi concezioni della storia della salvezza che fanno leva sulla rivelazione e la provvidenza sono fallite per aver fatto di Dio alla fine l'artefice onnipotente di tutto ciò che accade, dovendo però ammettere che egli è rimasto imprigionato da questa responsabilità. È vero che il tentativo di Lutero di comprendere la sofferenza creata dalla storia nelle sue catastrofi come l'impenetrabile mistero dell'*opus alienum* di Dio - come esperienza della sua maestà annihilante - si sottrae ad un tale progetto onnicomprensivo di storia della salvezza. Tuttavia, esso porta a concepire Dio come "soggetto" di un incomprensibile *opus alienum* teso alla distruzione, in una luce ambigua [...]. Di fronte a ciò sarebbe il caso di ammettere l'impulso profetico e in ultimo apocalittico che muove i credenti, sulla scia dei profeti afferrati dallo Spirito e sulle "tracce" del fallimento di Gesù Cristo di fronte al potere della storia (cf. *1Pt* 2,21), a pregare affinché sia fatta la volontà di Dio e affinché Dio non lasci la storia al suo corso, ma la renda il luogo di realizzazione dell'umanità, della pace e della giustizia»².

Senza addentrarci nelle complesse questioni riguardo a un tema che a partire dal Concilio Vaticano II non cessa d'interrogare la teologia e la

¹Cf. G. MAZZILLO, *Dio sulle tracce dell'uomo. Saggio di teologia della rivelazione*, Milano 2012.

²J. WERBICK, *Storia/Agire di Dio*, in P. EICHER (ed.), *I concetti fondamentali della teologia*. 4. S-Z, Brescia 2008, 240.

pastorale, possiamo almeno affermare preliminarmente che l'esperienza costituisce quel processo lento e articolato di assimilazione e maturazione della fede che si attua in conformità alla Parola di Dio e alla tradizione viva della Chiesa e coinvolge l'intero "popolo di Dio" il quale, assistito dallo Spirito Santo, accoglie nuove comprensioni della fede stessa e s'impegna a tradurle in prassi. In quest'orizzonte è facile intuire la relazione che intercorre tra teologia ed esperienza.

Una costellazione di riferimenti interessanti è leggibile in Cipriano Vagaggini, che riassumeva i diversi modelli ai quali ricondurre la riflessione teologica, enumerandoli tra i classici bipolarismi, come soggetto-oggetto, concetto-esperienza, scienza-vita, scienza-vita globale; oppure associandoli in una filiera così congegnata: ontologia-funzione-storia-ortodossia-ortoprassi³. In un linguaggio più semplice, ma che speriamo non banale, cercheremo di tradurre l'argomento in passaggi più espliciti, anche al fine di aprirci un varco per una nostra proposta: c'è una particolarità della teologia, in quanto sapere teologico, che non ha eguali nel suo genere ed è il suo non ulteriormente riducibile *rapporto bipolare* di fondo, senza del quale la teologia non esisterebbe: *Dio e l'uomo*. Entrambi i soggetti in causa sono ulteriormente declinati e declinabili, per ciò che riguarda l'interpretazione che se ne dà nella storia della teologia. L'interpretazione non è esauribile una volta per tutte, data la vastità e la profondità dei soggetti e a motivo delle conseguenze che ne scaturiscono⁴. Per queste ragioni e per la particolarità dei due soggetti, esprimibile attraverso la categoria del mistero, occorre riconoscere che la teologia rimanda a ciò che confina con il mistero e sconfinava in esso, sia per la caratterizzazione come mistero dei soggetti, sia per la particolarità del loro reciproco rapporto⁵. Per questo motivo sia il soggetto *Dio* sia il soggetto *uomo* sia soprattutto il loro rapporto non possono prescindere da ciò che è stato variamente acquisito nella storia dell'umanità come "esperienza religiosa" in genere, e nella storia specifica dell'esperienza giudaico-cristiana come esperienza-verbalizzazione-codificazione della *rivelazione* in una comunità credente. Nella rivelazione medesima, accostata con tutto ciò che strutturalmente le appartiene sul piano cognitivo

³ Cf. C. VAGAGGINI, *Teologia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1982, 1597-1711, qui 1661.

⁴ Cf. *ivi* 1655. ⁵ Cf. *ivi*.

e vitale della comunità credente, emerge come insopprimibile il binomio realtà creduta-vita vissuta, come capofila di altri bipolarismi, quali, fede confessata e prassi credente; adorazione di Dio e servizio dell'uomo; *metanoia* come cambiamento della propria *nous* e impegno nel mondo come adempimento di un compito da assolvere.

Dopo questa premessa, torniamo al nostro tema: *Teologia ed esperienza*, che raccogliamo e proponiamo nella *teologia non solo come esperienza di Dio*⁶, ma come esperienza di un modo di essere, che è un *modo nuovo di capire e di agire, perché è un modo di amare*. In definitiva, l'esperienza di Dio è esperienza d'amore: un amore che, coerentemente, coglie e abbraccia in un unico sguardo Dio e il mondo. Il tracciato qui proposto ha tutto ciò sullo sfondo, ma vorremmo associarlo ad alcune immagini e alle loro relative didascalie, cercando di procedere per gradi e di essere il più comprensibili possibile. Per questo cerchiamo di enucleare pensieri non eccessivamente tecnici e comprensibili - speriamo - anche per chi è "al di fuori dei lavori", rimandando alle note per l'approfondimento e i problemi specifici. Allora tre icone, che costituiscono i paragrafi di questa nostra riflessione.

1. "Sia la luce e la luce fu"

Da qualsiasi punto vogliamo partire, non possiamo esimerci dal confrontarci con il "mistero". Tale termine, che curiosamente manca in molti dizionari teologici, salvo essere recuperato poi nel lemma "sacramento", compare di certo in quelli specificamente biblici e nei dizionari attinenti alla riflessione sulla Chiesa, sia essa considerata come popolo di Dio che entra in contatto con il suo mistero⁷ sia che si consideri la Chiesa nella sua specifica dimensione misterica⁸.

Se prima di parlarne nel contesto del popolo di Dio e della stessa creazione si può e forse si deve ricorrere alla categoria del mistero come

⁶ Cf. I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Brescia 1997. Sul versante dello studio delle religioni cf. R. PANIKKAR, *L'esperienza di Dio*, Brescia 2002.

⁷ Cf. G. MAZZILLO, *Popolo di Dio*, in G. CALABRESE - PH. GOYRET - O. PIAZZA (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, 1084-1097.

⁸ Cf. G. SANSONE, *Mistero*, in CALABRESE - GOYRET - PIAZZA, *Dizionario di Ecclesiologia*, 888-900.

enigma⁹, tuttavia, appena ci soffermiamo su di esso, il mistero appare in tutta la sua maestosa e grandiosa bellezza come ciò che ci affascina e ci lascia smarriti, perché non è contro di noi o contro la nostra umana ragione, ma perché è ciò che dà senso e pienezza alla nostra ragione. Ci offre, infatti, un'infinità di ragioni che la ragione avverte di non poter afferrare e dalle quali si sente, tuttavia, irresistibilmente afferrata. Il mistero non è il nemico, ma il migliore alleato di quella nostra fondamentale facoltà che ci rende grandi e piccoli allo stesso tempo. Similmente al cielo stellato per il nostro sguardo finito. Attesta la nostra grandezza di poterlo pensare pur nell'impossibilità di catturarlo. Perveniamo a qualcosa di simile a quanto Karl Rahner e buona parte della teologia contemporanea hanno espresso riguardo a quest'esperienza fondamentale previa, ma già costituente almeno l'avvio della teologia. Proprio il mistero sembra il punto di contatto tra l'Infinito fuori di noi e il l'Infinito dentro di noi, nella nostra presa di coscienza di questo duplice e fondamentale aspetto. Per cui il mistero

«non può essere ritenuto in partenza come semplice negazione di comprensione e di trasparenza, come concetto limite rispetto alla concezione concepita; bensì è dato nell'esperienza trascendentale dell'essenza ultima dello spirito»¹⁰.

In ciò che Rahner chiama «esperienza trascendentale dell'essenza ultima dello spirito», l'atto dell'*experire* è avvertenza di ciò di cui non disponiamo, né possiamo disporre, mentre, tuttavia, ci diviene palese *fin dove* si può spingere la nostra ragione, al punto di poter affermare:

«la ragione deve venire considerata non come facoltà di abolizione del mistero (almeno come tentativo che si realizza solo all'infinito), bensì semplicemente come facoltà del mistero stesso»¹¹.

L'esperienza, allora, appare presente non già in uno dei *preambula fidei*, ma come preambolo di tutti i preamboli, quello che ci interfaccia con il mistero e lo fa affiorare come Infinito che non opprime, né annulla la limitatezza in cui siamo, al contrario rende evidente il nostro imparentamento con esso e la nostra propensione ad esso. Impreziosisce d'infinito

⁹ Dal latino *aenigma*, derivato dal greco αἰνύματα (il cui verbo αἰνίσσομαι significa "parlare velatamente").

¹⁰ K. RAHNER, *Mistero*, in *Dizionario Teologico*, II, Brescia 1967, 330. ¹¹ *Ivi*.

il nostro stesso limite. L'esperienza, dunque, è anche per la teologia una realtà di partenza piuttosto complessa e, tuttavia, in forza della sua particolarità, è stata colta in rapporto alla teologia, oltre a quanto già detto, in una triplice linea: *a*) come capacità recettiva della salvezza, *b*) come essenza di ogni religione nel continuo superamento di qualsiasi ideologizzazione dell'esperienza stessa, e *c*) come radicamento in una dimensione mondana, che non annulla, ma postula l'irriducibilità della fede.

Karl Lehmann tratta il lemma *Erfahrung*, "esperienza"¹² e in un passaggio, che ci sembra importante, compendia la storia del concetto di esperienza a partire dall'*induzione* di Aristotele fino all'"esperienza trascendentale" di Edmund Husserl, e conclude riassumendo con una sistematicità tipicamente tedesca:

«Dal momento che essa [l'esperienza] per sua natura sempre dis-incanta (*enttäuscht*) i concetti vuoti e intercetta (*durchkreuzt*) le attese preesistenti, essa apre uno spazio sempre più grande riguardo a ciò che è veramente sperimentabile e conduce l'uomo, insegnandoglielo, al riconoscimento di un ambito dell'esistente in sé mai esauribile»¹³.

Non si tratta di una pura funzionalità metodologica. L'autore sottolinea ancora l'importanza del momento riflessivo nell'esperienza, come bilanciamento valutativo di ciò che diversamente potrebbe cadere nel prassismo, ma sottolinea anche l'udire e il dare un nome a ciò che si sperimenta come parte di uno stesso processo:

«Solo in un tale imperturbato ascolto (*Hören*)¹⁴ l'uomo propriamente *apprende*; cerca, ad esempio, di esprimere la sua esperienza in nuove e inconsuete parole»¹⁵.

In questa fase di imperturbato e imperturbabile ascolto (*in solchem unbeirrten Hören*) in realtà noi non impariamo solo qualcosa a cui diamo nome, ma ci affacciamo a ciò che non possiamo definire se non come indefinibile. E si badi: nel definire tutto ciò *indefinibile* si manifesta la

¹² Cf. K. LEHMANN, *Erfahrung*, in *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Freiburg i.B. 1972, 164-168. Successivo a esso si trova il lemma *Erfahrung, religiöse*, cioè l'"esperienza religiosa", trattato da Jean Mouroux (169-170).

¹³ *Ivi* 168.

¹⁴ Il pensiero va, ovviamente, alla celebre opera di K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1941 [*Uditori della parola*, Roma 1977].

¹⁵ LEHMANN, *Erfahrung*, 168.

nostra grandezza: quella che dall'esperienza come apertura a ciò che è sempre *al-di-là* ci fa passare, quasi senza accorgercene, all'apertura dell'*Aldilà*, ci fa aprire a Dio. È l'esperienza religiosa ¹⁶, ma, in primo luogo, essa non è in soluzione di continuità con l'esperienza in quanto tale. La si ritrova, sebbene sotto il nome dell'*azione*, in Maurice Blondel ¹⁷. Infatti, anche per quest'autore la tensione che spinge l'essere umano fuori di sé, nella realizzazione di una rete relazionale sempre più complessa, parte da una realtà di apertura verso la trascendenza, in un innato e incontenibile protendersi al di fuori di sé. Sicché scrive Ignazio Petriglieri:

«La vita interiore dell'uomo è tutta proiettata verso l'esterno, nell'inesauribile impegno di costruire rapporti interpersonali sempre più ampi (famiglia, patria, umanità), fino ad aprirsi, con la morale e la metafisica, a ideali di portata universale. Essa va, pertanto, considerata come una continua tensione verso l'infinito, tensione che non si può realizzare se non nell'azione» ¹⁸.

In secondo luogo, da quanto finora emerso dobbiamo concludere che la stessa religione non può fare a meno dell'esperienza; né questa della riflessione e dalla ritualità espressiva; in terzo luogo sia la ritualizzazione sia la riflessione rimandano alla prassi come luogo in cui continuamente accade e si inverte l'esperienza religiosa ¹⁹.

Ma, come dicevamo, tutto ciò è anche il momento in cui appare il mistero. Il mistero che si rivela come altro da ogni cosa e si manifesta svelandosi e rimettendosi il velo, perché appare come il campo incattu-rabile, anzi come realtà che supera ogni possibile orizzonte in cui voles-simo sistemarlo. Se il *mistero* contraddistingue le religioni esoteriche e i momenti centrali della vita e, pertanto, dell'esperienza cristiana ²⁰, a noi

¹⁶ Sull'esperienza religiosa come fondamento e atto sempre sorgivo della religione cf. G. MAZZILLO, *L'esperienza religiosa e le religioni nel loro cammino verso Cristo*, in *Vivarium* n.s. 5 (1997) 159-179 e, più in generale, ID. (cur.), *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, Cinisello Balsamo (Milano) 2002.

¹⁷ Cf. M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, a cura di S. Sorrentino, Cinisello Balsamo 1993, 454-455.

¹⁸ I. PETRIGLIERI, *L'avventura della fede. Ovvero l'intellectus fidei tra ragione e ragioni*, Roma 2010, 137.

¹⁹ Per lo sviluppo del tema della religione a partire dall'esperienza religiosa cf. G. MAZZILLO, *L'uomo sulle tracce di Dio. Corso di introduzione allo studio delle religioni*, Napoli 2005.

²⁰ Il termine è fatto risalire al greco *μυητής* *mýētēs* ossia iniziatore, oppure a *μυστήριον* *mýstērion* ossia iniziato: in entrambi i casi si indica la radice comune in *μύω*, *mýō*, che significa "sto chiuso" oppure "mi chiudo", in quanto "chiudo gli occhi" o "chiudo la bocca".

piace evocarne il punto iniziale d'irruzione e rottura, ma anche di trepidante accoglienza di ciò che ci supera e ci parla. Ci attira perché esplose dal di fuori e rimbomba nel nostro intimo.

Nella verbalizzazione giudaico-cristiana di quest'esperienza fondamentale, precedente ogni altra esperienza e che ingloba previamente ogni altra, la formulazione può essere ritrovata in una delle più grandiose: «Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu» (*Gen 1,3*). La tenebra, come sottolinea acutamente qualche commentario biblico, non viene distrutta²¹, ma solo arginata e inserita in un sistema ordinato. Ma continuando, si potrà dire che proprio la sua presenza fa risaltare la diversità e la consistenza della luce, la sua bellezza e la sua maestà.

A riflettere più a fondo, ciò che però rende noi capaci di cogliere l'una e l'altra è la tenebra che ritroviamo dentro di noi, perché veniamo generati in un grembo tenebroso e vi restiamo per nove mesi e quando, appunto, "veniamo alla luce", gli occhi si serrano ancora a lungo prima di poterla sopportare. E, tuttavia, qualcosa ci chiama verso la luce: qualcosa di irresistibile, che una volta che è finalmente visto e guardato, attesta prima ai nostri occhi e pian piano alla nostra intelligenza, che si va svegliando, che ormai possiamo guardare verso la luce e che essa non ci è ostile, anzi è ciò che da sempre noi cerchiamo e continueremo a cercare.

2. Il rovelto ardente

L'esperienza affiora così come risorsa e strumento dell'uomo nella sua ricerca di Dio. Il mistero ne accompagna le origini e ne segna il cammino. Ma è una ricerca solitaria di un soggetto interessato solo a trovare se stesso? Unicamente per ottenere le coordinate che fissano la sua collocazione nel tempo e nello spazio, e ancor di più, in un senso complessivo che impedisca il naufragio totale della ragione?

No, di certo. L'esperienza non è un'avventura solitaria dell'uomo. Se nella sua stessa struttura è prefigurato l'altro, senza dell'altro non ci

²¹ «Dio non distrugge le tenebre, una delle due forze del caos menzionate nel versetto 2; egli relega le tenebre nel tempo della notte, dove diventano anch'esse parte del mondo buono. Il giorno comincia con la luce; la notte ritorna ("e fu sera"). I giorni festivi ebraici, al contrario del consueto computo dei giorni, cominciano alla sera»: *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Brescia 2002, edizione interamente rinnovata, 12.

sarebbe alcuna esperienza. Insistere sulle sue linee costitutive nella sua *apertura-verso*, non significa ignorare che la vicenda dell'esperienza è sempre un'esperienza comunitaria. Per questo ha sempre a che fare con la storia e con la società. Proprio in Rahner, al quale fu imputato inizialmente - e aggiungerei un po' frettolosamente - un simile *deficit* e per giunta da uno dei suoi più noti discepoli, Johan Baptist Metz ²², troviamo riferimenti che vanno indubitabilmente in questa direzione: la direzione verso l'esperienza che si realizza come ambito storico-comunitario, oltre che intersoggettivo. E tutto ciò perché l'uomo, in quanto "esistenziale soprannaturale" ²³, è da intendersi nel suo concreto interagire (come appello e risposta) nella *Heilsgeschichte*, che è *storia di salvezza*. Si tratta di "storia" che emerge in una comunità credente, che agisce storicamente, così come Dio agisce nella storia. Nel già citato *Herders Theologisches Taschenlexikon*, cui però di solito si fa poco riferimento, dopo la trattazione dei "Trascedentali" (*Transzendentalien*) affidati a Johannes Baptist Lotz, e dopo la "Filosofia trascendentale" (*Transzendentalphilosophie*), trattata da Hans Michael Baumgartner, è lo stesso Rahner ad analizzare la "Teologia trascendentale" (*Transzendentaltheologie*). Criticando esplicitamente ogni pensiero "trascendentale" che riducesse l'uomo al puro dato immanente o alla sua struttura precognitiva, egli ritiene indispensabile limitarne ruolo e valore:

«Questa autolimitazione del sé trascendentale dell'uomo è anche (fondamentalmente e soprattutto nella situazione odierna della filosofia e della teologia) un compito della *teologia* fondamentale. Perché questa deve mostrare, a prova della possibilità di una positiva storia della salvezza e della rivelazione, che la concreta *storia*, non risolvibile attraverso la riflessione, proprio in quanto tale, incontra l'uomo nella sua originaria soggettività, e pertanto che può essere storia della salvezza o della non-salvezza» ²⁴.

Si tratta di una storia della salvezza che presuppone e include, oltre che la storicità dell'uomo, anche la realtà effettiva della *salvezza*, quella che è da ricondurre al Dio che vuole salvarci, perché vuole liberarci, sicché salvezza e liberazione coincidono ²⁵. Ma qui si tocca il secondo e

²² Cf. J. B. METZ, *La fede, nella storia e nella società*, Brescia 1978.

²³ Cf. <http://www.filosofico.net/rahner.htm> [ultimo accesso 18-1-2022].

²⁴ K. RAHNER, *Transzendentaltheologie*, in *Herders Theologisches Taschenlexikon*, vol. 7, 324-329, qui 325.

²⁵ Cf. *ivi* 326.

fondamentale punto della presente proposta: l'intervento di Dio nella storia umana per recare la salvezza all'uomo; o meglio: per proporgli una strada salvifica che passa attraverso la positiva risposta dell'uomo e la collaborazione al suo agire.

Non possiamo approfondire qui il senso dell'*agire* di Dio e in che modo esso sia da intendere²⁶. Diamo, allora, per risolte le obiezioni al concetto dell'*agire* di Dio nella storia; teniamo anche conto delle forme letterarie apocalittiche che caratterizzano la descrizione dell'*agire* di Dio nella Bibbia e, inoltre, non dimentichiamo le forme interpretative dimostrate problematiche, se non erronee, fino a essere fondamentaliste, nella storia della Chiesa e dei regnanti dell'Occidente cristiano. Non è una frase a effetto, ma una dolorosa vicenda storica quella che ha giustificato le varie forme di assolutismo con l'assolutezza di Dio, o peggio con la sua onnipotenza²⁷.

Possiamo partire da un dato della rivelazione che, pur nella sua insopprimibile espressività metaforica, indica una realtà non riducibile ad altra metafora: il fatto che Dio ha a cuore le sorti del suo popolo, in quanto popolo storicamente identificabile, così come ha a cuore le sorti degli altri popoli e degli uomini in genere. Se l'espressione "avere a cuore" è metaforica, il fatto che Dio sia benevolo e non malevolo verso il suo popolo e verso gli uomini, come in genere verso tutte le sue creature, non è più un'espressione metaforica o retorica, ma rimanda a qualcosa di reale. Cioè al fatto che *Dio ama, perché è Amore*. È doverosa la citazione della *Deus caritas est*, scritta per «parlare dell'amore, del quale Dio ci ricolma e che da noi deve essere comunicato agli altri». Un tema che richiede il riferimento ad «alcuni dati essenziali sull'amore che Dio, in modo misterioso e gratuito, offre all'uomo, insieme all'intrinseco legame di quell'Amore con la realtà dell'amore umano», ma che richiede anche «un carattere più concreto», esattamente «dell'esercizio ecclesiale del comandamento dell'amore per il prossimo»²⁸.

²⁶ Cf. per la problematica più generale G. MAZZILLO, *La teologia come prassi di pace*, Molfetta (Bari) 1988, cap. II; per l'impostazione generale cf. ID., *Teologia fondamentale*, in L. LORENZETTI (cur.), *Dizionario di Teologia della Pace*, Bologna 1997, 67-78; e ID., *Rivelazione*, *ivi* 330-333.

²⁷ Cf. su questo e sulla problematica dell'onnipotenza di Dio: A. MINARDO, *La potenza di Dio. Studio storico-antropologico su un attributo divino*, Assisi (Perugia) 2011.

²⁸ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25-12-2005), n. 1: *EV* 23, 1538-1605, qui 1540.

Anche a Benedetto XVI è apparso impellente collegare la teologia dell'amore alla sua praticabilità e alla sua effettiva prassi, per la situazione del nostro mondo, «in cui al nome di Dio viene a volte collegata la vendetta o perfino il dovere dell'odio e della violenza». Di contro, la prassi d'amore diventa improcrastinabile affinché "nessuno soffra perché nel bisogno"²⁹. Pertanto, l'amore è amore per i vicini e per i lontani, confermando quell'opzione dei poveri ribadita anche altrove essere i destinatari privilegiati del Vangelo. Tra le tante forme che attestano l'emergere storico dell'amore di Dio, affiora qui l'icona del rovelto ardente. Una voce si ode da un gineprajo pungente (è il caso di dire) ed è innegabile espressione di una realtà dolorante, ma è immediatamente collegata alla comunicazione di una realtà divina, certamente diversa da quella abituale di intendere Dio. Anche Dio *ha pietà*: come a dire che egli soffre della sofferenza di chi soffre e vuole porvi fine:

Es 3,7-8: «Il Signore disse: "Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sovrintendenti: conosco le sue sofferenze. ⁸Sono sceso per liberarlo..."».

Tre espressioni specifiche, con quattro verbi di particolare pregnanza teologica: 1) Ho *osservato* la miseria; 2) ho *udito* il grido (di sofferenza); 3) *sono sceso* per liberarlo.

Non possiamo soffermarci sui singoli passaggi, ma essi presuppongono ed esprimono ciò che la Bibbia, ripetutamente e in mille variabili, riconduce al concetto cardine del Dio che si rivela: la sua *misericordia*. Siamo davanti a un concetto teologico centrale dell'intera Bibbia:

«Dio è il misericordioso (*Is* 49,10; 54,10), ossia la misericordia fa parte della sua natura più profonda, cosa che si manifesta in modo particolare nella cosiddetta formula di grazia. La formula di grazia di *Es* 34,6s., in cui la misericordia divina precede la giustizia di Dio, è uno dei testi maggiormente ripresi all'interno dello stesso Antico Testamento (cf. *Nm* 14,18; *Gen* 4,2; *Gl* 2,13; *Sal* 103,8; 11,4; *Sir* 2,11...). Questa misericordia viene qualificata dalla fedeltà e dall'affidabilità che Dio trasmette all'uomo»³⁰.

²⁹ Cf. *ivi* 25: *ivi* 1576: «La Chiesa è la famiglia di Dio nel mondo. In questa famiglia non deve esserci nessuno che soffra per mancanza del necessario».

³⁰ R. KAMPLING, *Misericordia*, in A. BERLEJUNG - CH. FREVEL (edd.), *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Brescia 2009, 467-469: il termine "misericordia" abbreviato nell'originale in "m." è riportato per esteso.

La "natura più profonda" che ci viene rivelata è, allora, una misericordia come continuo e ininterrotto darsi di Dio come Amore. È amore che tende a coinvolgere anche i suoi interlocutori, come a dire: se io sento misericordia, voi siete parte di essa e siete da me investiti come suoi esecutori³¹. Si tratta di una realtà tanto costitutiva da portarci direttamente ad almeno due conclusioni: 1) se l'amore di Dio è così centrale deve avere una sua concretezza reale e, pertanto, la storia umana ne deve essere il veicolo e l'espressione; 2) di conseguenza la teologia ne deve essere la narrazione e l'esposizione.

Per la prima conseguenza, basti qui dire, che anche se la storia compariva già nei *loci teologici* di Melchiorre Cano, il vero ingresso della teologia nella storia è piuttosto recente e pur essendo discusso nella sua genesi e nei suoi sviluppi, è unanimemente riconosciuto³². A essere in gioco non è solo il rapporto tra regno di Dio e realizzazioni storiche, ma «la funzione interpretativa del disegno di Dio sull'umanità»³³.

Siamo convinti che si tratti di un'interpretazione però non ulteriormente interpretabile, cioè non rivedibile, sempre che l'ingresso della storia nella teologia sia considerato non un avvicendamento di una categoria "culturalmente condizionata", ma piuttosto il riconoscimento, definitivo e irreversibile, della misericordia di Dio nella storia medesima. Per quale ragione? Per la centrale irreversibilità della misericordia stessa come amore di Dio nella rivelazione. Per questo motivo parliamo non solo di "storia della salvezza", ma anche di "salvezza della storia" e dell'ingresso della teologia nella storia³⁴.

3. "Pensieri di pace e non di sventura"

Quando si perviene con stupore e con il cuore colmo di gratitudine alla constatazione teologica dell'amore di Dio, si arriva anche ad accogliere

³¹ «Se Dio si comunica nel tempo, allora la nostra via a Dio è al tempo stesso anche la via di Dio verso di noi. Dio, che nel divenire sé e eternamente presso di sé, ci prende con sé su questa via, poiché appunto egli è questa via a se stesso» (J. RINGLEBEN, *Gottes Sein, handeln und Werden. Ein Beitrag zum Gespräch mit Wolfhart Pannenberg*, in G. WENZ [ed.], *Vernunft des Glaubens* [FS Pannenberg], Göttingen 1988, 457-485, qui 587).

³² Cf. G. CANOBBIO (cur.), *Teologia e storia: l'eredità del '900*, Cinisello Balsamo 2002.³³ CANOBBIO, *Teologia e storia*, 20.

³⁴ Cf. G. MAZZILLO, *L'ingresso della teologia nella storia*, in *Rassegna di Teologia* 41 (2000) 271-286.

il valore storico e non solo teoretico dell'adagio che recita *la verità chiede di farsi storia*. Immediatamente la domanda rimbalza come un'irrefrenabile eco in un'altra: quale verità e che tipo di storia? Assumendoci l'onere di precisarlo brevemente, rispondiamo immediatamente: *una verità che è fedeltà e una storia che è storia di libertà*.

Ma partiamo ordinatamente dall'icona, che è fonetica e visiva: quella della lettera. In un tempo di smarrimento generale, a un popolo disperato che viveva l'esilio, Dio fa scrivere una lettera dal profeta Geremia:

«¹¹Io conosco i progetti che ho fatto a vostro riguardo - oracolo del Signore -, progetti di pace e non di sventura, per concedervi un futuro pieno di speranza. ¹²Voi mi invocherete e ricorrerete a me e io vi esaudirò. ¹³Mi cercherete e mi troverete, perché mi cercherete con tutto il cuore; ¹⁴mi lascerò trovare da voi. Oracolo del Signore. Cambierò in meglio la vostra sorte e vi radunerò da tutte le nazioni e da tutti i luoghi dove vi ho disperso. Oracolo del Signore. Vi ricondurrò nel luogo da dove vi ho fatto deportare» (Ger 29,11-14).

Si tratta propriamente di "pensieri di pace" ³⁵ più che di "progetti", e si può ben dire che indica qualcosa di simile a ciò che qui chiamo il pensiero informato dalla pace. Esprime, infatti, il *pensare* non solo *per la pace* e in vista di essa, ma *pensare a partire dalla pace*. Insomma, ciò che nasce da una volontà di pace e vuole condurre ad essa. Se ci chiediamo oltre che cosa giustifichi in Dio tutto ciò, non sarà difficile replicare che corrisponde alla sua misericordia, a ciò che è chiamato anche *hesed*, amore sorgivo e gratuito, amore paterno e preveniente, ma anche *rahamim*, in quanto amore viscerale della madre (da *rehem* = "seno materno"), amore accogliente e che si commuove, e infine *emet*, amore che indica fedeltà incondizionata, irreversibile anche di fronte all'infedeltà del partner ³⁶. Ma ciò costituisce anche e soprattutto la *verità* di Dio, o meglio che Dio è Verità, in quanto incrollabile fedeltà ³⁷.

³⁵ L'espressione "pensieri di pace", infatti, è così tradotta nelle altre lingue e indica sia il frutto del pensiero sia anche il pensare stesso.

³⁶ Una sintesi utile e immediatamente accessibile a questi tre aspetti è in <http://www.col-levalenza.it/AmoreAT.htm> [ultimo accesso 18-1-2022].

³⁷ «Al termine verità corrisponde nel NT *alētheia*, nell'AT il termine ebraico *emet*. Per i greci la verità era un concetto ontologico e gnoseologico, mentre i teologi biblici sottolineano in primo luogo in esso il significato di "attendibilità, fiducia, fedeltà" (nei Salmi i LXX traducono *alētheia* anche con *emūnā*, di regola reso con *pistis*). Si tratta di una verità di cui è possibile fidarsi. In corrispondenza l'aggettivo *alēthinōs* significa "vero, verace, affidabile, reale",

Così perveniamo alla verità come fedeltà a un pensiero che è in sé pensiero di pace perché pensiero in favore dell'uomo e della sua storia. È tale in Dio e tale deve diventare nell'uomo, a partire dalla Chiesa che è il popolo di Dio sulla terra. Per tutte queste ragioni i "pensieri di pace", in quanto espressione di un modo di pensare e di sentire da parte di Dio, sono riconducibili a ciò che altrove abbiamo trovato come "pensare sensibilmente"³⁸ e che si può più semplicemente chiamare "pensiero sensibile", intendendo con ciò non il pensiero freddo e asettico, insensibile alla sofferenza, ma il pensiero vicino al modo di sentire e di pensare di Dio. Non per nulla siamo stati fatti a sua immagine e secondo la sua somiglianza.

D'altra parte, se vogliamo ancora dire qualcosa di umanamente sensato a questo mondo che Dio ama, anche se non sempre e adeguatamente ne è riamato, riteniamo che sia venuto il tempo di esprimerci nella sua lingua e nel suo modo di "ragionare" e di parlare. Ragionare teologicamente è "fare teologia", ma in che modo e con quale tipo di pensiero? Per poter riflettere teologicamente secondo la teologia cristiana occorre ricorrere a un principio insito nel cuore stesso da cui essa parte.

Occorre rompere l'indugio di chi ragiona ancora con la modalità del pensiero non biblico, che è quello cartesiano delle idee chiare e distinte. Occorre riflettere sintonizzandosi al modo di pensare di Dio. In conformità con il suo pensare "sensibilmente". Si tratta di guardare all'uomo e al mondo in maniera simpatetica, in maniera "sensibile", perché è di questo che l'uomo di oggi, come l'uomo di sempre, ha bisogno, anzi ha fame. Ed è questo anche il metodo con cui la Chiesa del Vaticano II ha parlato al mondo e vuole che noi parliamo al mondo³⁹. Certamente è il modo con cui ha parlato e agito Gesù di Nazaret.

Se la rivelazione rivela nel mistero di Dio il mistero dell'uomo, ne rivela di certo il modo più consono di accostarsi ad esso. Rivela quale afflato deve accompagnare la ragione, per non giocare al ribasso e per mantenerla ancora nell'alveo della ragionevolezza. In questa maniera

con riferimento a dati di fatto, realtà, ma anche al pensiero e al discorso. L'esperienza conferma se qualcosa corrisponde a verità»: H. FRANKEMÖLLE, *Verità*, in BERLEJUNG - FREVEL, *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, 769-770, qui 769, con trascrizione dal greco e scrittura per esteso dell'abbreviazione del termine "verità".

³⁸ Cf. G. GAETA, *Religione del nostro tempo*, Roma 1999.

³⁹ Cf. G. MAZZILLO, *Dialog und Sympathie. Die Grundmethode des Konzils und die Erneuerung christlicher Gemeindepraxis in Italien*, in *Brixner Theologisches Forum* 2-3/2005, 111-121.

*si fa teologia non solo leggendo dentro (intelligere da intus legere), ma amando dal di dentro (intus amat): amando l'uomo e il suo mistero*⁴⁰, e con ciò amandone fedelmente (verità è fedeltà) la sua provenienza e il suo fine. L'alternativa a questo modo di *pensare sensibilmente*, che per noi, deve essere anche il modo di pensare della scienza, di ogni scienza, è non la ragionevolezza, la mera razionalità, quella che enumera e compila logaritmi sempre più complessi, sempre più mirabolanti, ma sempre più vicini a farci cadere nell'abisso di un cuore senza cuore. È la razionalità che ci consente di andare sulla luna e anche più in là, ma che ci fa assistere impotenti e sgomenti alla morte di milioni di persone, come alla morte di chi ci muore accanto e ci chiede il perché.

Ragione e ragionevolezza entrano direttamente anche nel dibattito sulla modernità. In ogni caso, mentre la ragione finisce con l'indicare l'*organizzazione* produttiva ed efficace di determinati saperi, a prescindere da qualsiasi altra considerazione che non quella logico-formale, la *ragionevolezza* indica piuttosto la *sensatezza* della vita umana e dell'intero sapere⁴¹. Mi qui anche per le scienze si apre una prospettiva dalla quale dipende il futuro della scienza e il futuro del nostro pianeta.

4. Conclusioni

Come sintesi di quanto fin qui esposto dobbiamo rilevare che si affaccia in noi la consapevolezza di conoscere di più e di poter conoscere sempre di più. L'esperienza sveglia in noi la consapevolezza che siamo capaci di guardare ogni luce. Per noi che crediamo che la luce sia stata accesa dalla Parola di Dio, ciò accade perché, pur venendo dalle tenebre "materne", una voce ci ha chiamato in quel grembo, la stessa che scaraventò tutte le galassie nello spazio. Paradossalmente: siamo stati generati nel buio, eppure veniamo dalla luce. È vero, conserveremo ancora non solo il ricordo, ma almeno parte delle tenebre nel buio di una stanza e nel buio, talora, dell'anima. Ma a partire da queste tenebre sarà ancora più struggente, irresistibile, il richiamo della luce.

⁴⁰ Cf. G. MAZZILLO, *Quale ragione per quale rivelazione?*: <http://www.puntopace.net/Mazzillo/QualeRagione.pdf> [ultimo accesso 18-1-2022].

⁴¹ A questo riguardo, è interessante quanto sorprendentemente si può trovare anche in autori i quali partono da ben altre premesse che quelle della rivelazione giudaico-cristiana, come, ad esempio, in F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, Roma-Bari 1983, soprattutto 17ss.

Abbiamo parlato dell'esperienza, parlando dell'esperienza della luce. Per il connubio esperienza e teologia avviene la stessa cosa: conoscendo le cose, conosciamo noi stessi nel nostro costitutivo bisogno d'Infinito e ci lanciamo verso di esso. Avvenendo per noi questa consapevolezza nell'ambito di una fede esplicita, possiamo concludere che tale Infinito ha un nome ed è Dio, il Dio della rivelazione e di Gesù Cristo. Sicché, analogamente all'esperienza della luce, possiamo e dobbiamo sempre cercare Dio, perché avvertiamo la sua importanza e la nostra capacità di potere sopportare almeno il rapporto con lui. La nostra esperienza è esperienza del limite, ma anche esperienza della nostra insuperabile tensione al suo superamento.

Su questa linea, appare almeno più motivato, e non il frutto di un'opzione ideologica o culturalmente condizionata, il riconoscimento che Dio interviene sempre, in forza del suo incrollabile amore, a favore della libertà umana, anche mettendosi contro tutto ciò che tende a ridurre o a eliminarne la dignità e la responsabilità. Diventa condivisibile perciò l'adagio: «Dio libera in ognuno che libera»⁴². Con un'attenzione particolare: solo se si rimane costantemente nell'amore, è esclusa e sempre da escludere l'identificazione fondamentalista tra l'azione di Dio e la propria azione umana, perché tale identificazione diventa atto di prevaricazione e assume immediatamente a un attentato alla dignità e alla libertà che Dio vuole garantire a tutti gli uomini.

Concludendo, anche per tutti questi motivi non c'è teologia senza esperienza. E ciò a partire dall'esperienza di Gesù crocifisso e risorto⁴³, perché in lui diventa più che mai vero e impellente, quanto confessava nella sua teologia, esercitata prima nelle aule universitarie di Berlino e poi nei campi di sterminio, Dietrich Bonhoeffer: «Chi guarda Gesù Cristo vede realmente Dio e il mondo con un solo sguardo, e d'ora innanzi non può più vedere Dio senza il mondo, né il mondo senza Dio»⁴⁴.

⁴² P. TRIGO, *Schöpfung und Geschichte*, Düsseldorf 1989, 235.

⁴³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, Brescia 1980, propone una ricerca su Gesù che, attraversando il metodo storico-critico, approda all'esperienza di lui da parte della prima comunità credente. Ciò consente di individuare una "teologia" *in fieri*, in riferimento al rapporto che essa ha con la persona, l'esperienza e la prassi di Gesù. Confermando il valore dell'esperienza in quest'approccio, si può così arrivare all'esperienza della salvezza operata da Dio attraverso Gesù.

⁴⁴ D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1969, 61. Sulla sua ecclesiologia, che ingloba e sviluppa proprio questo principio.

Sicché, l'esperienza è inestricabilmente collegata con la fede e, dunque, anche con la teologia, mentre la verità, in quanto amore gratuito e in quanto perenne fedeltà di Dio, chiede di farsi carne e storia degli uomini di oggi e di domani. L'una e l'altra si fanno storia attraverso un pensiero *sensibile*, sensibile al dolore e ai sogni dell'uomo. Sensibile perché anche quando e soprattutto allorché l'uomo mostra i suoi dubbi e persino cade, gli corre in aiuto, come il Samaritano. La teologia corre incontro all'uomo scoraggiato e avvilito, che si dibatte nei suoi dubbi e forse nella sua disperazione, e come il samaritano, icona di Gesù, va verso di lui per abbracciarlo e sollevarlo nello stesso tempo, parlandogli innanzi tutto con questo gesto.

Sì, è un gesto che certamente si deve spiegare, perché la teologia è anche narrazione e spiegazione, ma per essere credibile, è movimento del cuore oltre che della mente. Il suo metodo, pur rigorosamente scientifico, per l'uso delle fonti, la riflessione serena, il rispetto simpatetico delle idee altrui, non può prescindere dal metodo di colui per il quale parla: il metodo di chi viene a «salvare, cioè abbracciare e sollevare con amore redentivo»⁴⁵.

In questa prospettiva Giovanni Amendola si interroga sulla razionalità umana alla luce della non umanamente ragionevole "intelligenza artificiale", per riscoprire un *logos* che sia anche *antropo-logos*⁴⁶.

GIOVANNI MAZZILLO
Istituto Teologico Calabro - Catanzaro

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, 63.

⁴⁶ G. AMENDOLA, *Antropo-logos. La ragione al crocevia di intelligenza artificiale, razionalità scientifica, pensiero filosofico e teologia cristiana*, Roma 2021.

