

TEOLOGIA ED ESPERIENZA. LA VERITA' CHIEDE DI FARSI STORIA

Relazione per l'Associazione Teologica di Noto. 11/03/2011

Osservazioni preliminari.

L'argomento è complesso. Perché investe un rapporto tra lemmi di per sé troppo ampi, complicati, direi olistici. Ciò vale in maniera ancora più decisiva per la seconda coppia, dalla quale però sembra dipendere la prima: *verità* e *storia*. Ma vale anche per *teologia* ed *esperienza*. Il primo lemma, *teologia*, compare ovviamente in enciclopedie e dizionari di teologia, il secondo 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. Una costellazione di riferimenti interessanti è leggibile in C. Vagaggini. Nel *Nuovo Dizionario di Teologia* (nuovo nel 1982) egli riassume 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-ortoprassi¹. Ma per non scoraggiare oltre gli eventuali giovani o le giovani che si affacciano allo studio teologico qui presenti e che incoraggio con entusiasmo e calore, ecco che cosa si prospetta sullo sfondo e che brevemente cerco di tradurre in passaggi più espliciti, anche al fine di aprirmi un varco per la mia proposta:

- 1) 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*;
- 2) Entrambi i soggetti in causa sono ulteriormente declinati e declinabili, per ciò che riguarda l'interpretazione che se ne dà nella storia della teologia;
- 3) L'interpretazione non è esauribile una volta per tutte, data la vastità e la profondità dei soggetti e a motivo delle conseguenze che ne scaturiscono²;
- 4) 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 sconfina in esso, sia per la caratterizzazione come mistero dei soggetti, sia per la particolarità del loro reciproco rapporto³;
- 5) 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-

¹ C. VAGAGGINI, «Teologia», in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1982, 1597-1711, qui 1661.

² *Ivi*, pag. 1655: «... la constatazione che i vari modi in cui lungo la storia è stata concepita la teologia e impostata la ricerca teologica nel suo insieme, dando origine a vari modelli di teologia, nonché il travaglio stesso in cui essa si trova in questo momento alla ricerca di un modulo che convenga ai suoi bisogni odierni, rimandano in ultima analisi alla *struttura multipolare* e, da ultimo, *bipolare non ulteriormente per noi riducibile* del suo oggetto e dello stesso spirito umano che cerca di penetrarlo: ossia rimandano al mistero. Questo mistero, o *struttura multi-bipolare dell'essere e dell'agire*, l'uomo non può che *costatarlo* in tutte le sue ricerche a tutti i livelli: sia delle scienze storiche ed empiriche, sia della filosofia, sia, ancor molto più, della fede e della teologia» (il corsivo è mio).

³ *Ivi*: «Ma egli è incapace di risolverlo concettualmente in un unico principio superiore di cui penetri assolutamente la semplicità spiegatrice e non vanificatrice dell'universale bipolarismo, sciogliendo così l'enigma che da ultimo tutto avvolge. Quell'enigma che in ogni tentativo di spiegazione spinge l'uomo a valorizzare or l'uno or l'altro dei due poli apparentemente antitetici, vedendo tuttavia che *non può ragionevolmente negarne uno per lasciare sussistere solo l'altro*... Questo universale mistero dell'essere bipolare può esprimersi e di fatto è stato espresso nella storia in un *numero sconfinato di formule binomiche*. Ognuna di queste rimanda alla stessa realtà fondamentale, a livelli diversi, con angolature diverse, con sfumature e accenti diversi nei quali l'essere può esser visto dall'uomo individualmente o socialmente, sincronicamente o diacronicamente».

cristiana come esperienza-verbalizzazione-codificazione della *rivelazione* in una comunità credente;

- 6) Nella rivelazione medesima, accostata con tutto ciò che strutturalmente le appartiene sul piano cognitivo 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.

Ma ora torniamo in maniera diretta al nostro tema: «teologia ed esperienza; la verità chiede di farsi storia». Notiamo che un qualche svolgimento metodologicamente dignitoso non può prescindere almeno da quanto abbiamo riassunto nei precedenti 6 punti. Ma se questi, sono per così dire, come i sei giorni della "creazione" teologica, ciò che ne consegue non è il settimo giorno del riposo. È piuttosto il punto d'innesto del vero e proprio lavoro teologico, quello che raccolgo e propongo nella *teologia non solo come esperienza di Dio*⁴, 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 vorrei associarlo ad alcune immagini e alle loro relative didascalie, cercando di procedere per gradi e di essere il più comprensibile possibile. Per questo mi attengo al metodo di solito adottato nella mia riflessione teologica: cerco di enucleare pensieri non eccessivamente tecnici e comprensibili (spero) anche per chi è "al di fuori dei lavori", rimandando alle note per l'approfondimento e i problemi specifici.

Allora tre icone:

- 1) «Sia la luce e la luce fu», con la didascalia: l'esperienza è dentro di te, ma ti spinge continuamente fuori di te;
- 2) Il roveto ardente, con la didascalia: l'esperienza di Dio nella comunità credente;
- 3) «Pensieri di pace e non di sventura, per concedere un futuro pieno di speranza»: la scoperta del "pensiero sensibile".

1) «Sia la luce e la luce fu», con la didascalia: l'esperienza è dentro di te, ma ti spinge continuamente fuori di te

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 mistero di Lui⁵, sia che si consideri la Chiesa nella sua specifica dimensione misterica⁶.

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 enigma⁷, tuttavia appena ci soffermiamo su di esso,

⁴ I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio*. La prospettiva cristologica di Karl Rahner, Queriniana, Brescia 1997. Sul versante dello studio delle religioni cf. R. PANIKKAR, *L'esperienza di Dio*, Queriniana, Brescia 2002.

⁵ Cf. G. MAZZILLO, "Popolo di Dio", in Gianfranco Calabrese - Philip Goyret - Orazio Piazza (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1084-1097 (voce leggibile anche da qui: <http://www.puntopace.net/Mazzillo/MazzilloPopoloDiDio.pdf>).

⁶ GIUSEPPINA SANSONE, "Mistero", in Gianfranco Calabrese - Philip Goyret - Orazio Piazza (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, cit. 888-900.

⁷ Dal latino *aenigma*, derivato dal greco αἴνιγμα (il cui verbo αἰνίσσομαι significa parlare velatamente).

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 K. Rahner e buona parte della teologia contemporanea hanno espresso riguardo a quest'esperienza fondamentalmente 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»⁸.

In ciò che K. 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»⁹.

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 il nostro stesso limite.

L'esperienza è dunque 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.

Chi ne parla così? Karl Rahner, vi chiederete? No: Karl Lehmann, che nell'*Herders Theologisches Taschenlexikon* (e tuttavia edizione "tascabile" in 8 volumi), edito dallo stesso K. Rahner, tratta appunto il lemma «Erfahrung», esperienza¹⁰.

In un passaggio, che mi è sembrato importante, K. Lehmann, dopo il concetto previo (*Vorbegriff*) cui abbiamo accennato, compendia la storia del concetto di esperienza a partire dall'*induzione* di Aristotele fino all'"esperienza trascendentale" di Husserl. Conclude, riassumendo con una sistematicità e tipicamente tedesca:

«Dal momento che essa [l'esperienza] per sua natura sempre dis-incanta (*ent-täuscht*) i concetti vuoti e intercetta (*durchkreuzt*) le attese preesistenti, essa apre uno spazio sempre più grande riguardo a ciò che è

⁸ K. RAHNER, «Mistero», in *Dizionario Teologico* II, Queriniana, Brescia 1967, 330.

⁹ *Ivi*.

¹⁰ K. LEHMANN, «Erfahrung», in *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Freiburg i. B., 1972, 164-168. Successivo ad esso si trova il lemma «Erfahrung, religiöse», cioè *l'esperienza religiosa*, trattato da Jean Mouroux (pp. 169-170).

veramente sperimentabile e conduce l'uomo, insegnandoglielo, al riconoscimento di un ambito dell'esistente in sé mai esauribile»¹¹.

Si tratta di una pura funzionalità metodologica o di qualcosa di più? 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*)¹² l'uomo propriamente *apprende*; cerca, ad esempio, di esprimere la sua esperienza in nuove e inconsuete parole»¹³.

In questa fase di imperturbato e imperturbabile ascolto (*in solchen 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 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 religiosa¹⁴, 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 M. Blondel. Infatti anche per Blondel, 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 I. 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»¹⁵.

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

¹¹ *Ivi*, 168. Una tedesca, giornalista e laureata in lingue e germanistica, dalle pagine di Face-book (sì, si può fare teologia anche attraverso di esso), mi chiedeva spiegazioni sul brano originale di quanto qui tradotto dal testo: «Da die ERFAHRUNG von ihrem Wesen her leere Begriffe immer ent-täuscht und vorgegebene Erwartungen durchkreuzt, eröffnet sie einen immer größeren Raum des wirklich Erfahrbaren und führt dadurch den Menschen lehrend zur Anerkennung eines in sich nicht abschließbaren Daseinsbereiches». La mia risposta in italiano – perché conosce anche la nostra lingua – forse può aiutare chi si scoraggia di fronte a frasi come queste, in qualunque lingua siano formulate. Ecco la chiarificazione forse un po' sbrigativa, ma spero più chiara: «Quando conosci una cosa (ne fai esperienza) conosci non solo quella cosa, ma conosci te stesso, conoscendo che tu sei capace di conoscere qualsiasi altra cosa, senza fine... l'esperienza ti fa sapere, per esempio, non solo che questa è una pietra, ma anche che se puoi conoscere le cose finite, puoi conoscere sempre più, fino all'infinito».

¹² Il pensiero va ovviamente alla celebre opera di K. Rahner, *Hörer des Wortes*, (trad. it. *Uditori della parola*, Borla, Roma 1977).

¹³ K. LEHMANN, «Erfahrung», cit., 168.

¹⁴ Sull'esperienza religiosa come fondamento ed atto sempre sorgivo della religione cf. G. MAZZILLO, "L'esperienza religiosa e le religioni nel loro cammino verso Cristo", in *Vivarium* 5 n.s. (1997) pp. 159-179, leggibile anche da:

<http://www.puntopace.net/Mazzillo/religioni-cammino-versocristo.htm>, e più in generale: G. MAZZILLO, *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, (a cura di G. Mazzillo) San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002. La parte redatta da me è leggibile anche da: <http://www.puntopace.net/Mazzillo/ParlareDiDio.pdf>.

¹⁵ I. PETRIGLIERI, *L'avventura della fede. Ovvero l'intellectus fidei tra ragione e ragioni*, Armando ed., Roma 2010, 137. L'*azione* di Blondel è infatti più simile alla *tensione-verso* che alla prassi nella comune accezione che se ne dà: «All'origine dell'analisi filosofica sull'azione c'è, dunque, la constatazione della sproporzione tra lo slancio intenzionale del volere, cioè la volontà volente, e le concretizzazioni oggettive, cioè la volontà voluta. Tale sproporzione è indice di un *innato bisogno di trascendenza* verso cui può venire in soccorso la proposta cristiana. Infatti, *le verità del cristianesimo*, espresse anche attraverso i dogmi, non sono da intendere solo come rivelate, ma anche come rivelatrici di una condizione verso cui l'uomo è per natura proteso: "In altri termini è legittimo confrontarli (i dogmi) con le esigenze profonde della volontà, scoprire in essi, se vi si trova, il riflesso dei nostri bisogni reali e la risposta auspicata"» (*ivi*, 137). La citazione è da M. Blondel, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi* (a cura di S. Sorrentino), Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 454-455. Il corsivo è mio.

sia la ritualizzazione sia la riflessione rimandano alla prassi come luogo in cui continuamente accade e si inverte l'esperienza religiosa¹⁶.

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 incatturabile, anzi come realtà che supera ogni possibile orizzonte in cui volessimo sistemarlo.

Se il *Mistero* contraddistingue le religioni esoteriche e i momenti centrali della vita e pertanto dell'esperienza cristiana¹⁷, a me piace evocarne il punto iniziale di 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 questa 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 distrutta¹⁸, 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 e 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.

Domande conclusive: conosciamo allora solo quella luce e le altre possibili luci? Risposta: 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. Fino alla domanda decisiva: ma se ne avvertiamo tanta nostalgia, non sarà che veniamo dalla 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: sia 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.

Volevo parlare dell'esperienza ed invece ho parlato della luce. È così? Non esattamente: ho piuttosto parlato dell'esperienza, parlando dell'esperienza della luce. Ma cosa avviene con l'esperienza e perché essa inerisce così profondamente alla teologia? Avviene la stessa cosa: conoscendo le cose, noi conosciamo noi stessi nel nostro costitutivo bisogno d'Infinito e ci

¹⁶ 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. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005. Una rapida presentazione del volume è in <http://www.puntopace.net/Mazzillo/presentazioneLibroTracce.htm>.

¹⁷ Il termine è fatto risalire al greco μνητής, *mýētēs* ossia iniziatore, oppure a μυστής, *mýstēs* ossia iniziato: in entrambi i casi si indica la radice comune in μυεω, *myeō*, che significa "sto chiuso" oppure "mi chiudo", in quanto "chiudo gli occhi" o "chiudo la bocca".

¹⁸ «Dio non distrugge le tenebre, una delle due forze del caos menzionate nel veritè 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 - Queriniana*, Brescia 2002 - edizione compl. Rinnovata, in commento al corrispettivo testo biblico).

lanciamo verso di lui. 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.

2) Il rovetto ardente, con la didascalia: l'esperienza di Dio nella comunità credente

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 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 K. 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 Metz¹⁹, 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"²⁰, 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 J.B. Lotz, e dopo la «Filosofia trascendentale» (*Transzendentalphilosophie*), trattata da H.M. Baumgartner, è lo stesso K. 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,

¹⁹ A. Raffelt e H. J. Verweyen scrivono di K. Rahner: «Un problema di difficile comprensione è il passaggio dalla filosofia trascendentale a una teologia trascendentale nella sua opera. Egli fu il primo a riprendere con decisione la ricezione del pensiero trascendentale nella teologia cattolica avviata da Maurice Blondel e Joseph Maréchal. Su questo punto egli si distingue chiaramente, ad esempio, anche da Urs von Balthasar, che per tutta la vita si oppose ad ogni ricezione di Kant, malgrado la sua per il resto grande vicinanza a Blondel e alla "nouvelle théologie" da Blondel influenzata. Così per lungo tempo Rahner poté essere considerato come colui che aveva aperto, all'interno della teologia scolastica, una via verso la troppo a lungo repressa "modernità". Tuttavia, quando J.B. Metz evidenziò come la "teologia trascendentale del soggetto" (di Rahner) ostacolasse la percezione dell'esperienza storica reale e delle sue contraddizioni e antagonismi sociali (Metz 1977), tale rimprovero non fu seriamente vagliato con argomenti filosoficamente validi né da Rahner, né da qualche altro rinomato teologo» (A. RAFFELT - H. VERWEYEN, *Leggere K. Rahner*, Queriniana, Brescia 2004, 153-154. Cf. J.B. METZ, *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978). E ancora: «Invece di cercare di esaminare con riflessioni più intense nel campo della teoria del soggetto le sussistenti carenze della teologia trascendentale, le più diverse correnti filosofiche operanti nella teologia cattolica trovarono perlomeno un momentaneo punto di incontro, unite com'erano soltanto nella premessa che, dopo il "linguistic turn", una filosofia della coscienza nello stile di Descartes o Kant fosse diventata obsoleta. E così nell'odierna teologia la premodernità e la postmodernità si danno, grazie alla loro comune avversione per un radicale approfondimento di quel che la libertà e l'autonomia significano per l'etica e la teologia, (sottobanco) la mano» (*ivi*).

²⁰ Cf. <http://www.filosofico.net/rahner.htm>.

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»²¹.

Si tratta di una storia della salvezza che presuppone ed 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 liberarci²², sicché salvezza e liberazione coincidono²³.

Ma qui si tocca il secondo e 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 intendere²⁴. Diamo allora per risolte le obiezioni al concetto dell'*agire* di Dio nella storia, di cui si riporta in nota una prima indispensabile documentazione²⁵. Teniamo anche conto delle forme letterarie

²¹ Si fatica talvolta a seguire il flusso del pensiero di questo insuperabile maestro, in frasi che si incastrano le une alle altre, come in San Paolo, per citare un esempio a tutti noto. E tuttavia in una lettura non prevenuta, né frettolosa, non sfugge almeno l'idea che in K. Rahner la storia – come storicità, e dunque anche la società – fa parte integrante dell'analisi trascendentale dell'uomo, sempre che tale analisi non sia intesa in maniera kantiana e cioè come funzionalità precognitiva. C'è molto di più e deriva dall'idea che l'esistenza umana è in sempre un'esistenza creaturalmente predisposta all'accoglienza di Dio e quindi *ipso facto* inserita in una storia di salvezza. Rimando per il rapporto tra storicità e socialità ai miei approfondimenti all'epoca della mia dissertazione a Würzburg (cf. G. MAZZILLO, *Subjekt-Sein der Armen in der Kirche als Volk Gottes*, Dissertazione dottorale, Würzburg 1983, <http://www.ub.uni-freiburg.de/xopac/wwwolix.cgi?db=ubfr&nd=982080&counter=&Aktion=S&VomOLAF=0&links=1>); e per il valore della storia al più facilmente reperibile articolo ID. "L'incarnazione di Cristo e il valore della storia umana", in *Rassegna di Teologia* 34 (1993), 363-377; leggibile anche dal link:

<http://www.puntopace.net/Mazzillo/valore-incarnazione-storiaxrdt.htm>. In ogni caso ecco il testo originale di K. Rahner, con tutte le sue abbreviazioni: «Diese Selbstbeschränkung des transzendentalen Selbstverständnisses des Menschen ist aber auch (grundsätzlich u. vor allem in der heutigen Situation der Philosophie u. Theologie) eine Aufgabe der Fundamentaltheologie. Denn diese muß zum Nachweis der positiven Möglichkeit einer -> Heilsgeschichte u. -> Offenbarung zeigen, daß konkrete, durch Reflexion nicht auflösbare Geschichte als solche den Menschen in seiner ursprüngl. Subjekthaftigkeit betrifft, also Heils- u. Unheilsgeschichte sein kann» (K. RAHNER, «Transzendentaltheologie» *Herders Theologisches Taschenlexikon*, cit., vol 7, 324-329, qui 325).

²² *Ivi*, 326: «Il significato esistente (cioè riguardante l'uomo nella sua "salvezza") di fatti storici non può essere reso comprensibile senza la teologia (cf. -> fede e storia). Già per il fatto che la *conoscenza* della fattualità di tali eventi salvifici non può accadere solo "a posteriori": se questi riguardano l'uomo in quanto tale, l'uomo deve avere a che fare con questi in un unico complesso con se stesso, cioè scoprire che egli da se stesso è rimandato ad essi. Se li considera riferendoli a se stesso, allora fa teologia. La riflessione sul rapporto trascendentale dell'uomo viene resa non impossibile attraverso la storicità e la libertà degli eventi salvifici, attraverso il loro carattere posteriori, e così la loro fatticità predisposta liberamente da parte di Dio. Perché ciò che primariamente e più propriamente è da Dio liberamente predisposto è in realtà il permanente soprannaturale esistenziale della grazia come offerta autocomunicazione da parte di Dio, cioè una costituzione "trascendentale" dell'uomo. Questa libera grazia come determinazione trascendentale dell'uomo ha la sua propria storia in ciò che chiamiamo storia salvifica e storia della rivelazione, che non può essere e venire colta *come* tale senza tale possibilità apriorica dell'uomo, chiamata Grazia (della fede)».

²³ Su questo complesso argomento, che investe anche la cosiddetta "teologia della liberazione" un punto di partenza può essere offerto da <http://www.puntopace.net/Mazzillo/liberazione-solidarieta-caritas93.htm> e per le istruzioni magisteriali da: <http://www.puntopace.net/Mazzillo/teogialiberazione-scalea86.htm>.

²⁴ Cf. per la problematica più generale G. MAZZILLO, *La teologia come prassi di pace*, La Meridiana, Molfetta (BA) 1988, cap. II; per l'impostazione generale cf. ID., «Teologia fondamentale», in AA. VV. *Dizionario di teologia della pace*, a cura di Luigi Lorenzetti, EDB, Bologna 1997, 67-78; e ID., «Rivelazione», *ivi*, 330-333.

²⁵ 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. 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 annichilente – 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

apocalittiche che caratterizzano la descrizione dell'agire di Dio nella Bibbia ed inoltre non dimentichiamo le forme interpretative dimostrate problematiche, se non erranee, fino ad essere fondamentaliste, nella storia della Chiesa e dei regnanti dell'Occidente cristiano. Non è una frase ad 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 onnipotenza²⁶.

Che cosa possiamo ritenere alla fine? 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 dell'enciclica di Benedetto XVI *Deus Caritas est*, scritta per «parlare dell'amore, del quale Dio ci ricolma e che da noi deve essere comunicato agli altri»²⁷. 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».

Anche al Papa 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 perché «nessuno soffre perché nel bisogno»²⁸. Pertanto l'amore è amore per i vicini e per i lontani, confermando quell'opzione dei poveri, che Benedetto XVI ha ribadito anche altrove essere «i destinatari privilegiati del Vangelo»²⁹.

Tra le tante forme che attestano l'emergere storico dell'amore di Dio, affiora qui l'icona del rovetto ardente. Una voce si ode da un gineprino 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:

potere della storia (cfr. 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» (J. WERBICK, «Storia/Agire di Dio», P. EICHER (ed.), *I concetti fondamentali della teologia*. Vol. 4, Queriniana, Brescia 2008, 240).

²⁶ Cf. su questo e sulla problematica dell'onnipotenza di Dio: A. MINARDO, *La potenza di Dio*. Studio storico-antropologico su un attributo divino, Cittadella Editrice, Assisi 2011.

²⁷ BENEDETTO XVI, *Deus Caritas est*, lettera enciclica del 25/12/2005, n. 1 (reperibile anche da: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_it.html).

²⁸ Ecco il testo al n. 25, «La Chiesa è la famiglia di Dio nel mondo. In questa famiglia non deve esserci nessuno che soffra per mancanza del necessario. Al contempo però la *caritas-agape* travalica le frontiere della Chiesa; la parabola del buon Samaritano rimane come criterio di misura, impone l'universalità dell'amore che si volge verso il bisognoso incontrato "per caso" (cfr. Lc 10, 31), chiunque egli sia. Ferma restando questa universalità del comandamento dell'amore, vi è però anche un'esigenza specificamente ecclesiale — quella appunto che nella Chiesa stessa, in quanto famiglia, nessun membro soffra perché nel bisogno. In questo senso vale la parola della *Lettera ai Galati*: "Poiché dunque ne abbiamo l'occasione, operiamo il bene verso tutti, soprattutto verso i fratelli nella fede"» (6, 10).

²⁹ E ciò vale per l'intera Chiesa, a cominciare dai vescovi: «il Vescovo, formato ad immagine del Buon Pastore, deve essere particolarmente attento a offrire il balsamo divino della fede, senza trascurare il "pane materiale". Come ho potuto mettere in risalto nell'Enciclica *Deus caritas est*, "«la Chiesa non può trascurare il servizio della carità, così come non può tralasciare i Sacramenti e la Parola" (n. 22)» (BENEDETTO XVI, *Discorso nella Cattedrale da Sé, São Paulo*, Venerdì 11 maggio 2007, n. 3 - cit. da: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070511_bishops-brazil_it.html).

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 AT (cfr. Nm 14,18; Gn 4,2; Gl 2,13; Sal 103,8; 11,4; Sir 2,11 ecc.). Questa misericordia viene qualificata dalla fedeltà e dall'affidabilità che Dio trasmette all'uomo»³⁰.

La «natura più profonda» che ci viene rivelata è allora una misericordia come continuo ed 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. Ad essere in gioco non è solo il rapporto tra Regno di Dio e realizzazioni storiche³³, ma «la funzione interpretativa del disegno di Dio sull'umanità»³⁴.

Sono convinto 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 parlo non solo di "storia della salvezza", ma anche di "salvezza della storia" e dell'ingresso della teologia nella storia³⁵.

³⁰ R. KAMPLING, «misericordia», in A. BERLEJUNG - CH. FREVEL (EDD.), *I concetti teologici fondamentali dell'antico e del nuovo testamento*, Queriniana, Brescia 2009, 467-469: il termine "misericordia" abbreviato nell'originale in "m." è riportato per esteso.

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 [edd.] *Vernunft des Glaubens* [FS Pannenberg], Göttingen 1988, 457-485, qui 587, citato in J. WERBICK, «Storia/Agire di Dio»..., cit., 242).

³² Cf. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e storia*, a cura di Giacomo Canobbio, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.

³³ A questo proposito Richard Rothe sosteneva che l'invenzione della macchina a vapore e della ferrovia favoriva l'avanzamento del Regno di Dio nel mondo «ben più delle elucubrazioni dogmatiche di Nicea e Calcedonia», così in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e storia...*, cit., che si riferisce all'opera *Stille Stunden*, che, per la verità, da un'ulteriore ricerca risulta essere stato scritto nel 1872, con riferimento a un «Originale disponibile presso la Harvard University» (cf.

http://books.google.de/books?id=pHATAAAAYAAJ&dq=Stille+Stunden&hl=it&source=gbs_book_other_versions_r&cad=0_2).

³⁴ ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e storia...*, cit., 20.

³⁵ Cf. G. MAZZILLO, «L'ingresso della teologia nella storia», in *Rassegna di Teologia*, 41 (2 marzo-aprile 2000) 271-286., leggibile anche da www.puntopace.net/Mazzillo/IngressoTeologiaNellaStoria.htm.

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 ad eliminarne la dignità e la responsabilità. Diventa condivisibile perciò l'adagio: « Dio libera in ognuno che libera»³⁶.

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 assurge immediatamente ad un attentato alla dignità e alla libertà che Dio vuole garantire a tutti gli uomini.

3) «Pensieri di pace e non di sventura, per concedere un futuro pieno di speranza»: la scoperta del "pensiero sensibile"

Quando si perviene con stupore e con il cuore colmo di gratitudine alla constatazione teologica dell'amore di Dio, si arriva anche ad accogliere il valore storico e non solo teoretico dell'adagio che recita *la verità chiede di farsi storia*. Immediatamente la domanda rimbalza come una irrefrenabile eco in un'altra: quale verità e che tipo di storia? Assumendo l'onere di precisarlo brevemente, rispondo immediatamente: *una verità che è fedeltà e una storia che è storia di libertà*.

Ma partiamo ordinatamente dall'icona. Più che visiva è un'icona fonetica. Ma è anche un'icona visiva: quella della lettera. In un tempo di smarrimento generale, ad un popolo disperato che viveva l'esilio, Dio fa scrivere una lettera dal profeta Geremia³⁷.

Ecco il testo che ci interessa, nella nuova traduzione:

Ger 29,11- 14 «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».

Si tratta propriamente di *pensieri* di pace³⁸ più che di *progetti*, come del resto l'espressione è tradotta nelle altre lingue 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* ed 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* =

³⁶ P. TRIGO, *Schöpfung und Geschichte*, Düsseldorf 1989, 235, citato in J. WERBICK, «Storia/ Agire di Dio»..., cit., 243.

³⁷ La lettera (Ger 29,11-23) inviata agli esuli, datata dopo la prima cattività nel 597, fu affidata a una delegazione di Sedecia mandata in Babilonia. Sembra essere stata scritta per giustificare Sedecia per la tentata coalizione degli stati occidentali tra il 594-593 (cf. *Nuovo Grande Commentario Biblico* ... cit., in commento al corrispettivo testo biblico). Più che di "pacifismo" da parte di Geremia ritengo si debba parlare di una vera e propria dichiarazione ispirata, collocabile nel contesto generale del tema della pace nella Bibbia. Geremia giustificando l'insediamento in Babilonia invita gli Ebrei a promuovere la pace di quella terra. L'idea di fondo, anch'essa vero progresso nella rivelazione biblica, è che YHWH può essere venerato anche in terra d'esilio, perché è accanto al suo popolo dovunque questo si trovi. Il cosmopolitismo fa varcare i limiti della terra per assumere una dimensione teologicamente più valida. Cf. Ez 11,22-25: «²²I cherubini allora alzarono le ali e le ruote si mossero insieme con loro, mentre la gloria del Dio d'Israele era in alto su di loro. ²³Quindi dal centro della città la gloria del Signore si alzò e andò a fermarsi sul monte che è a oriente della città. ²⁴E uno spirito mi sollevò e mi portò in Caldea fra i deportati, in visione, per opera dello spirito di Dio. E la visione che avevo visto disparve davanti a me. ²⁵E io raccontai ai deportati quanto il Signore mi aveva mostrato».

³⁸ L'espressione M] L ; [Z] A ¶ [¶ G Ç N è infatti così tradotta nelle altre lingue ed indica sia il frutto del pensiero, sia anche il pensare stesso.

seno materno), amore accogliente e che si commuove, ed infine *emet*, amore che indica fedeltà incondizionata, irreversibile anche di fronte all'infedeltà del partner³⁹. Ma ciò costituisce anche e soprattutto la *verità* di Dio, o meglio che Dio è Verità, in quanto incrollabile fedeltà⁴⁰.

Ma 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 ho trovato come «pensare sensibilmente»⁴¹ 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, ritengo 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 mondo⁴². Certamente è il modo con cui ha parlato ed agito Gesù di Nazareth.

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 *si fa teologia non solo leggendo dentro (intelligere da intus legere), ma amando dal di dentro (intus amat):* amando l'uomo e il suo mistero⁴³, 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 me, 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

³⁹ Una sintesi utile e immediatamente accessibile a questi tre aspetti è in <http://www.collevalenza.it/AmoreAT.htm>, nel contesto del sito del Santuario dell'Amore misericordioso.

⁴⁰ «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 *alēthinòs* significa 'vero, verace, affidabile, reale', 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 A. BERLEJUNG – CH. FREVEL (EDD.), *I concetti teologici fondamentali dell'antico*, cit., 769-770, qui 769, con trascrizione dal greco e scrittura per esteso dell'abbreviazione del termine "verità").

⁴¹ Cf. G. GAETA, *Religione del nostro tempo*, Edizioni E/O, Roma 1999.

⁴² Cf. G. MAZZILLO, «Dialog und Sympathie. Die Grundmethode des Konzils und die Erneuerung christlicher Gemeindepraxis in Italien», in: *Brixner Theologisches Forum* 116 (2-3/2005) 111-121 (testo consultabile tramite il link: <http://www.puntopace.net/Mazzillo/konzil-Wue-07-10-05.htm>).

⁴³ Cf. anche G. MAZZILLO «Quale ragione per quale rivelazione?», in <http://www.puntopace.net/Mazzillo/QualeRagione.pdf>.

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 sapere⁴⁴. Mi qui anche per le scienze si apre una prospettiva dalla quale dipende il futuro della scienza e il futuro del nostro pianeta.

Concludendo, anche per tutti questi motivi non c'è teologia senza esperienza. E ciò a partire dall'esperienza di Gesù crocifisso e risorto⁴⁵, perché in lui diventa più che mai vero ed 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»⁴⁶.

Sicché, in conclusione, 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»⁴⁷.

⁴⁴ A questo riguardo, è interessante è 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 Cf. F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, La terza, Roma-Bari 1983, soprattutto pag. 17ss.

⁴⁵ In E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1980³(originale del 1974), l'autore 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 questo approccio, si può così arrivare all'esperienza della salvezza operata da Dio attraverso Gesù. Un'informazione breve si può leggere in: <http://www.puntopace.net/Mazzillo/Schillebeeckx.htm>.

⁴⁶ D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1969, 61. Sulla sua ecclesiologia, che ingloba e sviluppa proprio questo principio, cf. G. MAZZILLO, «Come essere Chiesa oggi secondo il Vangelo. Dietrich Bonhoeffer: profezia e testimonianza» da: <http://www.puntopace.net/Mazzillo/Bonhoeffer-Lamezia18-09-2010.pdf>

⁴⁷ Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, 63.