

VINCENZO DI PILATO\*

**Il *Logos* trinitario  
nelle note musicali dell'universo.  
Per una teologia «sinfonica»**

La teologia cristiana nasce dalla fede in Gesù Cristo e la fede germoglia e si sviluppa come seme sulla «via» indicata dal vangelo – non semplicemente dall'iniziativa del singolo, nella sua individualità e soggettività. All'origine della fede e della teologia vi è, dunque, una pluralità di soggetti: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo uniti nel desiderio di far partecipare l'intera creazione alla loro *koinonia*, in virtù del loro amore «reciprocante». È quanto afferma il concilio ecumenico Vaticano II nel primo capitolo della costituzione *Dei verbum*: «Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé».<sup>1</sup> L'atto di fede permette non solo al teologo di conoscere e parlare su Dio a partire dalla sua rivelazione e nei limiti determinati dalla sua natura creaturale, ma di poter giungere a partecipare, per grazia, «alla conoscenza che Dio ha di se stesso».<sup>2</sup> Sia la fede che la teologia discendono, quindi, entrambe dall'evento escatologico della rivelazione di Dio in Gesù Cristo. L'immensità e la profondità del mistero di Dio, oggetto/soggetto della fede e della teologia, è quindi irriducibile a qualsivoglia ricerca prodotta esclusivamente dalla lodevole e pura iniziativa del singolo uomo.

In seno alle primissime comunità cristiane, la teologia si andrà così configurando come il frutto dell'*incontro* (plurale), libero e creativo tra l'incommensurabile eterno mistero di Dio e l'interiorità del credente nella sua condizionatezza storica e nella costitutiva dimensione sociale. Un incontro «plurale», documentato dalla storia delle religioni e dalla fenomenologia della religione, che ci rivela come i segni di una Presenza distinta dal sé fossero riscontrabili – fin dall'inizio – nell'animo di

---

\* Docente di Teologia fondamentale presso la Facoltà Teologica Pugliese (vincenzo.dip@tin.it).

<sup>1</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 2: EV 1/873.

<sup>2</sup> FRANCESCO, enc. *Lumen fidei*, n. 36, in *Il Regno-Documenti* 13(2013), 396.

persone appartenute a popoli diversissimi per cultura e collocazione geografica.

La filosofia greca, in particolare, fu tra le prime a scoprire che la fonte della sapienza, a cui l'uomo da sempre anela, non è poi così lontana, non risiede al di «fuori» di lui, nelle divinità distanti e volubili dei miti originari; tantomeno negli empirici elementi-base della natura che si aggregano e si scompongono continuamente senza una ragione di fondo. La verità è, invece, velata dietro ogni ente ed è visibile all'uomo, a patto di ricercarla dentro di sé, nella sua interiorità (si pensi al *daimónion* socratico).<sup>3</sup> Contrariamente a quanto si continuerà a difendere nei riti religiosi antichi con la separazione tra sacro e profano, non ci saranno più compartimenti stagni lungo il corso della «seconda navigazione» del filosofo: d'ora in avanti le prerogative del «divino» saranno promettevolmente appannaggio dell'umano. Durante questa presa di coscienza collettiva, accadrà l'incontro – questa volta dettato non dalla *hybris*, ma dall'umile accondiscendenza di Dio – tra il messaggio evangelico e la cultura ellenistica.

Nei primissimi secoli del cristianesimo, il filosofo Giustino ravviserà nell'invito di Socrate a cercare la verità dentro di sé la spinta ad avvicinarsi con l'intelletto a Cristo, «pienezza» del Logos, di cui i filosofi avevano parlato senza conoscerlo, in forma seminale.<sup>4</sup> Ancora più esplicito sarà Clemente Alessandrino nell'apprezzare il collegamento tra vangelo e pensiero filosofico.<sup>5</sup>

L'incontro tra la rivelazione di Dio e la risposta dell'uomo con il suo «amen» non coinvolge però, nella fede, solo l'intelligenza (*intellectus*) – come sottolineeranno nei primi secoli teologi come Origene, Evagrio Pontico, Agostino, fino ad Anselmo d'Aosta e Tommaso d'Aquino –, bensì la sua totalità di cuore, anima, mente e forze (cf. Mc 12,30), ovvero il vincolo d'amore (*affectus*) che si genera tra il discepolo e il Cristo. Quest'ultima dimensione verrà da subito esiliata, forse per contingenze storiche e politiche, negli ambienti monastici considerati nella loro radicalità evangelica – non più possibile, secondo alcuni, dopo la svolta costantiniana – vere e proprie oasi di spiritualità.<sup>6</sup> Tra *intellectus* e *affectus fidei*, la dimensione che avrà più rilievo lungo i secoli, in campo teologico, sarà quella intellettuale, sebbene il primo passo

<sup>3</sup> Cf. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 31c-d, in *Dialoghi filosofici*, vol. I, UTET, Torino 1991, 70.

<sup>4</sup> Cf. IUSTINUS, *Apologia*, II, 10,6, in J.-P. MIGNE, *Patrologia graeca*, Paris 1857ss (d'ora in poi: PG), vol. 6, 468-470.

<sup>5</sup> Cf. CLEMENS ALESSANDRINUS, *Stromatum*, I: PG 8,685-708.

<sup>6</sup> Cf. MACARIUS MAGNUS, *Apophthegmata*, III, 2: PG 34,239-240.

nella fede riguardi sempre l'adesione esistenziale alla persona di Cristo, senza la quale ogni pensiero teologico su Dio avvizzisce in vanagloria.<sup>7</sup>

## 1. La sinfonia della salvezza

La questione dell'*intellectus fidei* giunge a essere posta in forma rigorosa da Tommaso d'Aquino durante l'epoca medievale: «Utrum sacra doctrina sit scientia».

La dottrina sacra – attesta senza esitazione l'Aquinate – è una scienza. Bisogna però sapere che vi è un doppio genere di scienze. Alcune infatti procedono da principi noti attraverso il lume naturale dell'intelletto, come l'aritmetica e la geometria, altre invece procedono da principi conosciuti alla luce di una scienza superiore: per esempio, la prospettiva si basa su principi di geometria e la musica su principi di aritmetica. E in questo modo la dottrina sacra è una scienza: in quanto poggia su principi conosciuti alla luce di una scienza superiore, cioè della scienza di Dio e dei beati.<sup>8</sup>

Al di là del dibattito sugli universali e i particolari o sul concetto di scienza invalso nel medioevo, Tommaso usa un'analogia che mette in relazione musica e teologia. Entrambe sono subalterne a una scienza superiore: la musica alla matematica, la teologia alla rivelazione di Dio. Sin dall'antichità, la musica era considerata la disciplina che aveva per oggetto i numeri in rapporto ai suoni. Gaudenzio la fa risalire a Pitagora,<sup>9</sup> che ne scrutò i primi elementi «dal suono dei magli e dalla percussione di corde tese»,<sup>10</sup> come riporterà Cassiodoro. Questi a sua volta la applicherà a tutti gli atti della vita. Con immagini molto toccanti e illuminanti la realtà quotidiana, così scrive il fondatore del monastero vivariense:

---

<sup>7</sup> Questi due modi di comprensione nella fede della rivelazione di Dio legate all'*affectus* e all'*intellectus*, attraverseranno le epoche e le ritroveremo affiorare a più riprese con accenti differenti, ma il più delle volte dissociate in ambiti diversi: la teologia e la spiritualità, quasi appartenessero a due ordini differenti.

<sup>8</sup> *STh I*, q. 1, a. 2.

<sup>9</sup> Nella filosofia greca si possono distinguere due approcci fondamentali circa la domanda sull'essere: la teoria pitagorica dei numeri, più attenta a esprimere il dinamismo (plurale) dell'essere, e la metafisica aristotelica, più attenta invece a rinvenire la solidità dell'essere. I primi filosofi cristiani, in ambiente ellenistico, cercheranno di armonizzare queste due visioni filosofiche, quando saranno chiamati a rispondere a coloro che avvertivano lo «scandalo» della fede in un *Logos patiens*.

<sup>10</sup> Cf. CASSIODORUS VIVARIENSIS, *Institutiones divinarum et humanarum lectionum*, II, 5,2, in J.-P. MIGNE, *Patrologia latina*, Paris 1844ss (d'ora in poi: *PL*), vol. 70, 1208D-1209.

Innanzitutto se seguiamo i comandamenti del Creatore e osserviamo con mente pura le leggi che ci ha dato. Qualunque parola pronunciamo o qualunque sentimento ci agita internamente nelle vene, risulta collegato al potere dell'armonia attraverso i ritmi musicali. La musica è, infatti, la scienza del ben disporre secondo un ritmo (*scientia bene modulandi*); per cui se noi osserviamo un buon modo di vivere, siamo sempre collegati a questa disciplina. Quando invece commettiamo ingiustizie, non abbiamo più la musica. Anche il cielo e la terra o tutte le cose che si aggirano intorno a loro per disposizione divina non sono privi di un ordine musicale.<sup>11</sup>

Cosa hanno in comune queste due scienze, la musica e la teologia? Non appartiene forse anche la teologia all'*arte dei suoni*?

Questo simbolo della musica verrà ripreso da san Bonaventura per indicare tutte le possibilità della eterna sapienza nella creazione.<sup>12</sup> In Dio, ogni creatura diventa suo *signum* a causa della rappresentazione che ne ha fatto la Scrittura: il rovetto ardente, la roccia, l'agnello, ecc., che raffigurano Cristo.<sup>13</sup> Il Dottore serafico si spinge ad affermare che «*Verbum divinum est omnis creatura, quia Deum loquitur*».<sup>14</sup> Ogni creatura nel suo divenire storico è, dunque, «parola di Dio» rapportabile alla «nota» di uno «spartito eterno» scritto in cielo dalla Trinità. Esso va progressivamente *in crescendo* verso il compimento finale, non senza le pause, i silenzi, le rotture e le distonie dovuti all'esecuzione «strumentale».

In realtà, i primi passi verso una teologia della creazione in cui si paragona la *historia salutis* a una «sinfonia della salvezza (*consonantia salutis*)»<sup>15</sup> va ricondotta agli inizi dell'avventura cristiana. Secondo Ireneo di Lione, è proprio in questa «sinfonia trinitaria» che va inquadrata l'azione del Verbo, il quale con la sua incarnazione rivela il disegno del Padre diffondendo i doni dello Spirito:

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> «Nella sapienza eterna vi è la causa della fecondità per concepire, produrre e partorire qualunque cosa concerna l'universalità delle leggi. Tutte le cause esemplari sono state, infatti, concepite dall'eternità nel seno o nel grembo della sapienza eterna, e principalmente della predestinazione. Dunque, poiché essa concepì dall'eternità le cause della predestinazione, non può non amarci. E come concepì dall'eternità, così produsse, ovvero generò nel tempo, e poi, soffrendo, partorì nella carne. E l'intelletto può capire questo e possiede così un'altissima contemplazione» (*Collationes in Hexaemeron*, XX, 5, in *Opera omnia*, Ad Claras Aquas [Quaracchi], Firenze 1891, V, 425-426).

<sup>13</sup> *Itinerarium mentis in Deum*, II, 12, in *Opera omnia*, V, 302-303.

<sup>14</sup> *Commentarius in librum Ecclesiastes*, I, 11; *Quaestiones* II, 3, in *Opera Omnia*, VI, 16.

<sup>15</sup> IRAENEUS, *Contra haereses*, IV, 14,2: PG 7,1011; cf. E. CATTANEO – L. LONGOBARDO (a cura di), «*Consonantia salutis*». *Studi su Ireneo di Lione*, Pozzo di Jacobbe, Trapani 2005.

visioni profetiche, la diversità dei carismi, i suoi propri ministeri, la manifestazione della gloria del Padre, tutto questo, alla maniera di una melodia armoniosamente composta, l'ha disteso davanti agli uomini al tempo opportuno, per il loro profitto. Infatti, dove c'è composizione, lì c'è melodia, c'è tempo opportuno; dove c'è tempo opportuno, lì c'è profitto. Per questo il Verbo si è fatto dispensatore delle grazie del Padre a vantaggio degli uomini: perché è per loro che ha compiuto così grandi economie, mostrando Dio agli uomini e presentando l'uomo a Dio, salvaguardando l'invisibilità del Padre affinché l'uomo non divenisse disprezzatore di Dio e avesse sempre un punto verso cui progredire. [...] Perché la gloria di Dio è l'uomo vivente e la vita dell'uomo è la visione di Dio.<sup>16</sup>

Per il vescovo di Lione, la «sinfonia della salvezza» è un processo storico simile al movimento musicale: progredisce in base all'ascolto di chi esegue o compone, generando combinazioni sempre nuove, più ricche, originali e, quindi, più complesse. Per esprimere questo dinamismo storico-salvifico, Ireneo si serve della nozione di «ritmo»<sup>17</sup> per evidenziare la successione degli eventi con le loro durate, pause o intervalli, simili ai «suoni della cetra che, grazie all'intervallo stesso che li separa, producono una melodia unica e armoniosa, pur essendo composta di suoni molteplici e opposti tra loro».<sup>18</sup> Questo «ritmo» non riguarda solo le tappe storiche, ma rimanda alla «dinamica dei rapporti – sincronici in ogni tempo – fra Padre, Figlio e Spirito nel loro operare»<sup>19</sup> e alla dinamica dei rapporti interpersonali che segnano il divenire dell'uomo e la sua partecipazione alla vita trinitaria. L'aspetto ritmico della musica è associato, quindi, da Ireneo all'inabitazione reciproca delle Persone della Trinità,<sup>20</sup> come pure allo sviluppo dell'uomo secondo la stessa dinamica di reciprocità. Questa

<sup>16</sup> IRENEUS, *Contra haereses*, IV, 20,7: PG 7,1038.

<sup>17</sup> «Tale è dunque l'ordine, tale è il ritmo (*rhythmós*), e tale è il movimento per il quale l'uomo creato e modellato diviene a immagine e somiglianza di Dio increato: il Padre decide e comanda, il Figlio esegue e modella, lo Spirito nutre e accresce, e l'uomo a poco a poco progredisce e si eleva verso la perfezione, cioè si avvicina all'Increato» (*ivi*, IV, 38,3: PG 7,1108). È interessante inoltre notare da parte di Ireneo l'uso del verbo *coaptare* (ρῶμιζειν), di origine pitagorica, che significa «porre ordine, dare un ritmo». Nel caso di Ireneo significa presentare l'economia salvifica come lo sviluppo di un concerto divino eseguito da Dio Padre attraverso le «mani» del Verbo e dello Spirito (cf. *ivi*, V, 16,1: PG 7,1167).

<sup>18</sup> *Ivi*, II, 25,2: PG 7,798.

<sup>19</sup> B. BENATS, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo*, Città Nuova, Roma 2006, 371.

<sup>20</sup> «Attraverso il Figlio, che è nel Padre e che ha in sé il Padre, il Dio "che è" si è manifestato, il Padre rendendo testimonianza al Figlio e il Figlio annunciando il Padre» (IRENEUS, *Contra haereses*, III, 6,2: PG 7,861).

immagine non statica, ma vivace della Trinità moventesi secondo un «ritmo» sarà ripresa nei secoli successivi dai padri della Chiesa come, ad esempio, Gregorio di Nazianzo, Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno, i quali adopereranno il verbo *perikhōrēō* e il sostantivo *perikhōrēsis* per rappresentare il dinamismo intratrinitario descritto come un «danzare in cerchio».<sup>21</sup> In particolare, Gregorio Nazianzeno – forse il più grande poeta greco dell’antichità cristiana – così si esprimerà:

Canto il grande Dio celeste e lo splendore della mia lucente Trinità che si raccoglie nell’Uno, i grandi inni che i cori angelici stanti, accostati, fanno risuonare con voci alternate l’armonia del mondo, e quella, superiore all’attuale, che io attendo quando ogni cosa s’aprossimerà al compimento, alla gloria immortale della passione di Cristo, con cui mi fece dio, mescolando la forma umana a quella celeste. Canto la mescolanza che mi costituisce. [...] Canto agli uomini la legge di Dio e i fatti e le ragioni del cosmo, e il compimento di entrambi, perché tu racchiuda nella tua mente alcune cose e fugga lontane da altre, e tema il giorno che verrà. Tali le cose di cui la mia lingua si fa cetra. Attenti sacerdoti, a che non si lasci sfuggire una nota stonata (*ektropon armonies*).<sup>22</sup>

Si comprende bene che questi teologi coinvolti in prima linea a dirimere le dispute trinitarie, confluite poi nei concili ecumenici, avevano accolto una tradizione che amava richiamare volentieri questa analogia musicale. Il vescovo Atanasio, celebre per la sua fermezza nel difendere il cardine dogmatico dell’incarnazione del Verbo, così si era già espresso a proposito.

Come il musicista, con la cetra ben intonata, con dei suoni gravi e acuti, abilmente combinati, crea un’armonia, così la sapienza di Dio, tenendo nelle sue mani il mondo intero come una cetra, unì le cose dell’etere con quelle della terra e le cose celesti con quelle dell’etere, armonizzò le singole parti con il tutto e creò con un cenno della sua volontà un solo mondo e un solo ordine del mondo.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Nel medioevo, la teologia latina impiegherà il termine *circumincessio* per esprimere la medesima realtà.

<sup>22</sup> GREGORIUS NAZIANZENUS, *Poemata historica*, II, I: *De seipso*, XXXIV, 75-90: PG 37,1313-1314. È interessante quanto gli attribuisce J.-P. Lieggi: «La poesia è per lui il linguaggio teologico per eccellenza, il modo più adeguato per esprimere l’Ineffabile, sia in ragione della possibilità che offre di “dire e non dire”, grazie soprattutto alla forza delle immagini, sia perché favorisce la partecipazione piena di tutto l’uomo e dei suoi sentimenti. Il teologo poeta [Gregorio], quindi, può essere definito anche “il teologo della poesia”» (J.-P. LIEGGI, *La cetra di Dio. Le motivazioni teologiche della poesia di Gregorio di Nazianzo*, Herder, Roma 2009, 259).

<sup>23</sup> ATHANASIUS, *Contra gentes*, 42: PG 25,83.

## 2. La pluralità dei logoi

Il *Logos* di Dio Trinità viene quindi espresso nei molteplici *logoi* della creazione e il parlare umano teologico ne assume, per così dire, il «tono» specifico in cui si è rivelato ed è compreso nel tempo. In poche parole: non esiste una teologia *mono-tonale*, uguale per tutti i tempi e i luoghi.

Al teologo spetta il compito da un parte, di «mettersi in ascolto» dei «toni» in cui il *Logos* di Dio, l'amato Figlio unigenito, *si dà e si dice* nella creazione e nella storia dell'umanità, prima e dopo la sua incarnazione; dall'altra, di tentare di riprodurre *nel suono delle parole umane*, il più fedelmente possibile e usando gioiosamente della propria libertà, i vari «toni» in cui si è detto l'unico *Logos* di Dio. San Paolo mette tuttavia in guardia da solipsistiche «esecuzioni musicali» che, sebbene possano essere compiute da uomini e donne dotati di carismi sorprendenti (come il dono delle lingue), non tengono conto dei destinatari dell'e-vangelo: «Se gli oggetti inanimati che emettono un suono, come il flauto o la cetra, non producono i suoni distintamente, in che modo si potrà distinguere ciò che si suona col flauto da ciò che si suona con la cetra?» (1Cor 14,7).

Alla luce di questo ammonimento paolino, Clemente Alessandrino espone il disegno salvifico che parte dalla creazione e giunge al suo più ampio dispiegamento nella molteplicità «polifonica» delle creature per mezzo dell'unico *Logos* incarnato. Sotto la direzione di Cristo, maestro e corègo, ogni cosa è così chiamata a eseguire la divina «sinfonia» del cielo: «L'unità proveniente dalla pluralità, traendo una divina armonia dalla polifonia (*polyphonia*) e dalla dispersione (*diaspora*), diventa una sola sinfonia (*symphonia*), che obbedisce a un solo corègo e a un solo maestro, il *Logos*, e che non cessa fino a quando abbia raggiunto la verità stessa, dicendo: "Abba Padre"».<sup>24</sup>

Dinnanzi al canto eseguito nell'universo dalla Trinità, l'uomo è chiamato a riconoscersi pertanto *lode da cantare*. «Siate voi stessi – scrive Agostino – la lode che volete proferire; e sarete sua lode se vivrete bene».<sup>25</sup> L'uomo è chiamato a compiere un atto di fede, ovvero a consegnarsi nelle mani di Dio come docile «strumento», al pari di una cetra, di un flauto le cui note risuonano in lui tempo di Dio (cf. 1Cor 3,16).

<sup>24</sup> CLEMENS ALESSANDRINUS, *Cohortatio ad gentiles (Protreptikos)*, IX: PG 8,200.

<sup>25</sup> «Vos estote quod dicatis. Laus ipsius estis, si bene vivatis» (AUGUSTINUS, *Sermo* 34, III, 6: PL 38,211). Cf. H. DAVENSON, *Traité de la musique selon l'esprit de Saint Augustin*, La Baconnière, Neuchâtel 1943; tr. it.: *Il silenzio e la storia: trattato della musica secondo lo spirito di sant'Agostino*, Medusa, Milano 2007.

Questo canto [dell'amore misericordioso di Dio] ordinò armoniosamente l'universo e accordò la dissonanza (*diaphonia*) degli elementi in un ordine di consonanza (*emphonia*), affinché l'intero cosmo entrasse in armonia con esso. [...] Il Verbo di Dio, avendo armonizzato con lo Spirito Santo questo mondo, e il piccolo mondo, cioè l'uomo, la sua anima come il suo corpo, suona a Dio per mezzo di questo strumento di molte voci, e canta con questo strumento che è l'uomo: «Infatti tu sei per me cetra e flauto e tempio»: cetra, per l'armonia, flauto, per lo spirito, tempio, per il Verbo, affinché l'una risuoni, l'altro spiri e l'altro comprenda il Signore.<sup>26</sup>

H.U. von Balthasar, tra l'altro eccellente musicista, affermava che la «verità è sinfonica»,<sup>27</sup> che la stessa musica contribuisce a «dare forma» al divino nel modo più immediato e penetrante «come attraverso un velo sottile». <sup>28</sup> Quando gli uomini e le donne – di qualunque «tribù, lingua, popolo e nazione» (Ap 5,9) – ascoltano un brano musicale espressione della loro cultura (da Bach, Mozart, Beethoven, come pure le ballate popolari sino a giungere alle recenti forme pop o rock), essi non sono immediatamente colpiti dai rapporti «matematici» sottostanti e riportati con precisione nell'eventuale spartito. Essi sono mossi interiormente verso «qualcosa» di ineffabile che li «tocca realmente» e li unisce, pur preservando la loro identità nella pluralità.<sup>29</sup> È quanto vi ha scorto il poeta G. Leopardi il quale considerò la musica superiore alla stessa poesia. Essa, infatti, produrrebbe un'impressione sempre secondaria e meno immediata: «Le altre arti imitano ed esprimono la natura da cui si trae il sentimento, ma la musica non imita e non esprime che lo

<sup>26</sup> CLEMENS ALESSANDRINUS, *Cohortatio ad gentiles (Protrepiticos)*, I: PG 8,58-59.

<sup>27</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch, Aspekte des christlichen Pluralismus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2008; tr. it.: *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaca Book, Milano 1991. A proposito della teologia sinfonica, cf. E.-M. WEDLER, «Symphonische Theologie. Zum 100. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar», *Die Politische Meinung. Zeitschrift für Politik, Gesellschaft, Religion und Kultur* 5(2005)12, 61-65.

<sup>28</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Lo sviluppo dell'idea musicale. Testimonianza per Mozart*, Glossa, Milano 1995, 17. Questo volume raccoglie due contributi del teologo di Basilea (*Die Entwicklung der musikalischen Idee, Bekenntnis zu Mozart*) curati da P. SEQUERI (*Anti-Prometeo: il musicale nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*). Cf. P. SEQUERI, *L'estro di Dio. Saggi di estetica*, Glossa, Milano 2000, 218-276.

<sup>29</sup> «La teologia non è soltanto parola su Dio – è scritto nell'enciclica *Lumen fidei* –, ma prima di tutto accoglienza e ricerca di un'intelligenza più profonda di quella parola che Dio ci rivolge, parola che Dio pronuncia su se stesso, perché è un dialogo eterno di comunione, e ammette l'uomo all'interno di questo dialogo. Fa parte allora della teologia l'umiltà che si lascia "toccare" da Dio, riconosce i suoi limiti di fronte al Mistero e si spinge ad esplorare, con la disciplina propria della ragione, le insondabili ricchezze di questo Mistero» (*Lumen fidei*, n. 36, in *Il Regno-Documenti* 13[2013], 396).

stesso sentimento in persona, ch'ella trae da se stessa e non dalla natura, e così l'uditore».<sup>30</sup>

Al di là di ogni «spettacularizzazione» o funzione cultuale, sacrale, il cui unico scopo è tenere a distanza gli uditori coltivando l'artificio, il fine della vera musica resta quello di raggiungere il centro della persona, il punto specifico e particolare nel quale Dio desidera entrare in contatto con l'esistenza storica dell'uomo: il fondo del suo «cuore»,<sup>31</sup> verso cui è orientata anche la parola di Dio. Sensibile a questo tema, Martin Lutero osservava che cantare e parlare sono due cose diverse, «che salmodiare o recitare un salmo costituiscono solo una conoscenza o un insegnamento intellettuale. Ma quando vi si aggiunge la voce, si ottiene il canto, e la voce è sentimento (*affectus*)».<sup>32</sup> P. Charru e C. Theobald così commentano questa affermazione del padre della Riforma:

La distinzione operata qui fra «conoscenza» o «insegnamento intellettuale» e «sentimento» è fondamentale. L'intelligenza e il cuore sono entrambi richiesti dalla proclamazione del vangelo. Questa esigenza ha segnato lo spirito col quale Lutero ha tradotto la Bibbia: voleva da una parte rendere la Parola intelligibile e dall'altra farla risuonare fino in fondo al cuore. «La lingua – diceva – deve essere fluida, zampillante, così che lo spirito se ne elevi spumeggiante e che le parole vivano, abbiano mani e piedi, che dico, che il corpo intero insieme viva e tutte le membra vogliano partecipare alla vita, ossia essere pienamente nello Spirito e nella Verità di Dio. Allora la frase avrà la purezza del fuoco, della luce e della vita». [...] Si comprende allora come Lutero abbia visto nella musica «l'unica cosa che deve, a giusto titolo, essere onorata dopo la parola di Dio».<sup>33</sup>

### 3. Il gioco della musica nella teologia

Successore sulla cattedra di filosofia della religione di B. Welte, K. Hemmerle ritiene che la musica segua un ordine particolare, ordine

<sup>30</sup> G. LEOPARDI, *Zibaldone*, 79, in *Teorica delle arti, lettere ec. parte speculativa. Edizione tematica dello «Zibaldone di pensieri» stabilita sugli «Indici» leopardiani*, a cura di F. CACCIAPUOTI, Donzelli, Roma 2000, 10-11.

<sup>31</sup> Il «cuore» in senso biblico (*leb*) rappresenta il «centro decisionale dell'uomo» (H.-J. FABRY, לֵב [*leb*], in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1984, IV, 445; tr. it.: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2008, IV, 674).

<sup>32</sup> M. LUTHER, *Dictata super Psalterium* (Sal 97, 5-6), in *D. Martin Luthers Werke, IV: Kritische Gesamtausgabe*, H. Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1886, 140.

<sup>33</sup> C. THEOBALD – P. CHARRU, *La teologia di Bach. Musica e fede nella tradizione luterana*, EDB, Bologna 2014, 9.

cui sottostà anche la teologia: il «gioco».<sup>34</sup> Essendo anch'egli fine musicista, spiega che nella musica, come nella teologia, vi sono tre sorgenti originarie:

Mettiamo ad esempio che suono il pianoforte. Naturalmente nessuna nota può prendere suono, se non sono io a suonarla. Se sto suonando Mozart, egli entra in gioco passando a me se stesso: la sua musica prende suono attraverso di me e mi coinvolge nel suo stesso corso. Mozart è la parte attiva e io mi metto a sua disposizione come spazio che accoglie. In gioco non ci sono soltanto io con le mie capacità, ma c'è anche lui. Proprio questa è la sfida che mi fa entrare in gioco come giocatore. L'interpretazione non è una semplice riproduzione, ma è molto di più: è attività, significa essere una sorgente originaria. Io suono Mozart solo se Mozart nel mio suonare resta tale, ma se suono bene Mozart allora Mozart diventa più Mozart attraverso di me e io divento più io attraverso di lui. Ci sono due sorgenti originarie nello stesso unico gioco. Lievemente, ma in modo sempre più deciso, c'è una terza sorgente originaria che entra in gioco con noi: colui che fa sì che io e Mozart, la sua musica e io ci doniamo a vicenda, in un passaggio reciproco continuo dell'uno all'altro.<sup>35</sup>

Il fatto che un musicista possa suonare la musica di un altro come musica «sua» e che un altro possa comporre musica e che questa musica possa esserci per qualcuno che ascolta o attraverso qualcuno che la esegue interpretandola, non è riconducibile a una semplice «aggiunzione», ma a un'unità che né l'uditore o il musicista né il compositore possono a priori preordinare.

Nel fatto che la musica non sia soltanto l'accordo di molte note nella triplice unità di melodia, armonia e ritmo – continua Hemmerle –, ma sia anche la consonanza e l'accordo di diverse sorgenti originarie nell'unico evento di creare, ascoltare e interpretare, entra in

---

<sup>34</sup> Qualche anno dopo Hemmerle, anche B. Welte scrisse sullo stesso tema: B. WELTE, «Dasein im Symbol des Spiels», in *Gesammelte Schriften, I/1: Person*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006, 252-264; tr. it.: «L'esistenza nel simbolo del gioco» (1982), in *Filosofia del calcio*, Morcelliana, Brescia 2010, 45-64. «Anche la musica, come tutti i generi di poesia, ha una sua regola del gioco. [...] Colui che vive in essa e vi si muove creando e ricreando, può sentire il supremo rigore e la somma precisione del suo manifestarsi. In questo gioco nulla è meno presente del disordine o del mero arbitrio. La sua è dunque una regola del tutto particolare. [...] Nel simbolismo della poesia musicale vi è il modo in cui l'eterno mistero si misura con le figure temporali di mondo e uomo, abbracciandole tutte e non temendone nessuna, giocando in ognuna di esse» (*ivi*, tr. it., 63). In tedesco il verbo *spielen* (suonare, giocare) si presta bene a una *variatio stilistica* all'interno dell'area semantica a cui appartiene: ad es. *zuspielen*, *anspielen*, *mitspielen*, ecc.

<sup>35</sup> K. HEMMERLE, *Vorspiel zur Theologie. Einübungen*, Herder, Freiburg i.B. 1976, 18; tr. it., *Preludio alla teologia*, Città Nuova, Roma 2003, 21-22.

gioco il discorso sul genio della musica, di quella terza misteriosa sorgente originaria – o forse è proprio la prima? – che innalza e incrementa le altre sorgenti originarie del compositore e dell'interprete che ascolta, e che soprattutto rende liberi.<sup>36</sup>

Sulla base di queste suggestioni molto affascinanti, potremmo trarre tre utili indicazioni per la prassi teologica.

### 3.1. Entrambe nascono dall'ascolto

La prima indicazione riguarda «l'ascolto». Sulla scia della tradizione biblica, K. Rahner definiva l'uomo nella sua costitutiva struttura antropologica trascendentale: «uditore della Parola». Ciò potrebbe indurre a pensare che il primo passo metodologico della teologia – quello che la tradizione ha indicato come *auditus fidei* – sia una traversata in solitario. In realtà, anch'esso si iscrive nella logica del «suonare insieme». In chiave ermeneutica, è una «fusione di orizzonti»,<sup>37</sup> ovvero un'interpretazione al pari di quella musicale, che è – secondo Z. Bauman – «il sedimento dell'avvicinarsi e dell'intrecciarsi delle pratiche di vita e delle esperienze umane. Senza questo avvicinarsi e intrecciarsi, ad opera della fiducia, dell'amicizia, del rispetto e della voglia di collaborare, non ci si può aspettare nessuna fusione di orizzonti».<sup>38</sup> Di qui l'importanza da parte della teologia di considerare il *contesto* in cui si ascolta la Parola contenuta nel *testo*. Il contesto, infatti, è il passaggio ineludibile per tentare di «vedere/ascoltare il mondo con l'autore» (del testo). In prospettiva teologica, le difficoltà che sorgono a causa del pluralismo spingono facilmente a rimuovere il problema fondamentale del rapporto che vi è tra domanda e risposta nel contesto contemporaneo. Per secoli, la «Parola» è stata al centro dell'annuncio cristiano (e non può non esserlo), cui l'*uditore* doveva dare una risposta con la sua testimonianza di vita (*confessio fidei*). Questo rapporto originario, a causa del processo di secolarizzazione, si è oggi capovolto. Come sostiene H. Waldenfels, in principio non c'è immediatamente la Parola, ma «la domanda, ci sono gli interrogativi dell'uomo».<sup>39</sup> Il contesto, dunque, è

<sup>36</sup> Ivi, 18; tr. it., 22.

<sup>37</sup> H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986, I, 392; tr. it.: *Verità e metodo. Trattati fondamentali di una ermeneutica filosofica*, Bompiani, Milano 2004, 793.

<sup>38</sup> Z. BAUMAN – S. OBIREK, *O Bogu i człowieku. Rozmowy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013; tr. it.: *Conversazioni su Dio e sull'uomo*, Laterza, Bari 2014, 105-106.

<sup>39</sup> H. WALDENFELS, «Zur Vermittlung des Unausprechlichen. Anmerkungen zur „Vermittlung“ in Theologie und Literatur», in *Literatur, Verständnis und Vermitt-*

originariamente «domanda» che modula, esclude o rende superflua una «risposta» che si fa, a sua volta, parola nel tempo e nella storia. Prima e dopo il concilio ecumenico Vaticano II, molti autori come E. Biser, B. Camper, G. Ebeling, E. Fuchs, E. Jüngel, J. Macquarrie, D. Mieth, W.A. de Pater, P. Ricoeur, K. Rahner hanno affrontato questo tema della molteplicità delle forme del linguaggio all'interno anche del linguaggio della fede, criticando la presenza pervasiva del linguaggio argomentativo dei teologi che ha adombrato quello kerygmatico-narrativo-anamnetico, più originario e sorgivo. Per essere efficace, quest'ultimo dovrà possedere una sistematicità piuttosto aperta; potremmo dire: una certa «musicalità» che fa presa in maniera integrale sull'uditore contemporaneo. E questa musicalità non è data solo dalle «note», dai *logoi*, ma dai silenzi tra essi, ovvero dai «tempi» e dagli «spazi» concessi all'uditore per riflettere e prendere, in piena libertà, una decisione. Non va dimenticato che il linguaggio preferito da Gesù, quello delle parabole, puntava proprio a rispondere all'esigenza profonda dell'animo umano, che non è attratto solo e primariamente dall'aspetto informativo del messaggio, quanto piuttosto dalla dimensione performativa. C'è da chiedersi: quanto la teologia ha tenuto conto di questa esigenza antropologica? È interessante notare come nei primi secoli, ad esempio in ambiente alessandrino (si pensi a Filone, Clemente e Origene), il didascalo era chiamato a muoversi tra due silenzi: un «silenzio di disvelamento» e un «silenzio dell'impossibilità». È quanto sostiene E. Albano, che per primo ha evidenziato l'originalità di questo approccio.

La figura del didascalo è chiamata ad imitazione del maestro divino, a dispensare i misteri divini che sono contenuti nel testo sacro. In tale operazione egli deve in primo luogo tener conto degli uditori che gli si pongono innanzi, cercando di non svilire la dignità del messaggio comunicato e rispettando la natura simbolica del testo sacro stesso: *il silenzio del disvelamento*. Inoltre, egli è chiamato anche a riconoscere che la vera fonte della sua conoscenza non è eminentemente il testo ispirato, ma il divino maestro ed il suo insegnamento che supera di gran lunga ciò che è scritto: *il silenzio dell'impossibilità*.<sup>40</sup>

«Pluralità» di *logoi*, dunque, di senso, di «storie», racchiusa tuttavia (e sempre «superata») nell'unica Parola che è la persona del Cristo, il divino Maestro vivente nella/come Chiesa. A questi due silenzi

lung. Wilhelm Gössmann zum 65. Geburtstag, a cura di J.A. KRUSE, Cornelsen Verlag Schwann-Girardet, Düsseldorf 1991, 54.

<sup>40</sup> E. ALBANO, *I silenzi delle scritture. Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene* (Studia Ephemerides Augustinianum 138), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2014, 558.

(dell'impossibilità e del disvelamento) ne va aggiunto un terzo: quello degli *interpreti* del testo con i loro «stili».

### 3.2. Fedeltà o improvvisazione?

La seconda indicazione per la teologia riguarda i rapporti in gioco. Essi sono essenzialmente validi anche se il teologo sta «improvvisando», ovvero sta procedendo creativamente nello sviluppo spontaneo di un nuovo tema a partire dalle stesse «fonti», dal medesimo materiale (melodico, armonico e ritmico) contenuto nel testo fondamentale. In altre parole: ci si deve attenere al testo scritto (allo spartito) e al contempo si può andare «oltre» il testo scritto. Evidentemente non si tratta di un processo di addizione, o ancor meno di alterazione, bensì di *interpretazione* libera e creativa secondo le proprie capacità e sensibilità.<sup>41</sup> Si tratta di diversi «stili» che nella storia della teologia sono diventati, in taluni casi, «modelli» teologici, se non addirittura vere e proprie «scuole», fucine di illustri teologi per lo più santi, che hanno vissuto e testimoniato la fecondità generata dall'unità tra vita e pensiero, tra teologia e spiritualità. Nel semplice ambito educativo, viene oggi sottolineato – in maniera decisiva – l'importanza e la centralità dello stile come la vera chiave per mettere in moto il processo di apprendimento. «Ogni insegnante – spiega M. Recalcati – insegna a partire da uno stile che lo contraddistingue. Non si tratta di tecnica né di metodo. Lo stile è il rapporto che l'insegnante sa stabilire con ciò che insegna a partire dalla singolarità della sua esistenza e del suo desiderio di sapere».<sup>42</sup> Da parte sua, anche la teologia non implica prima di tutto un «fare», quanto piuttosto un «modo di fare» che richiede una radicalizzazione.

In realtà – va ripetendo da anni C. Theobald – è proprio della fede cristiana – del suo stile – che chi la vive ne acquisisca una compren-

<sup>41</sup> È interessante notare che per esporre la ragione della scelta di papa Francesco «Persona dell'anno 2013», il direttore editoriale del settimanale statunitense *Time*, Nancy Gibbs, abbia tra l'altro dichiarato: «In less than a year, he has done something remarkable: he has not changed the words, but he's changed the music. Tone and temperament matter in a church built on the substance of symbols – bread and wine, body and blood – so it is a mistake to dismiss any Pope's symbolic choices – as gestures empty of the force of law (In meno di un anno, egli ha fatto qualcosa di straordinario: non ha cambiato le parole, ma la musica. Questione di tono e di temperamento in una Chiesa edificata sulla sostanza dei simboli – pane e vino, corpo e sangue – per cui è un errore respingere le scelte simboliche di qualsiasi papa come gesti vuoti della forza della legge)» (N. GIBBS, «The choice», in *Time*, 23 dicembre 2013, 44).

<sup>42</sup> M. RECALCATI, *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino 2014, 5.

sione interiore e in tal modo arrivi a essere interiormente convinto della verità di quanto è stato dapprima trasmesso da altri. In tale prospettiva, la teologia sarebbe un modo di fare a servizio di questo stile, una maniera sostenuta dall'attesa del *proprio annullamento* come «disciplina» in vista del suo compimento in coloro che, grazie ad essa, sono nati dalla propria intelligenza personale.<sup>43</sup>

Per restare alla teologia del «secolo breve»,

si possono individuare, se si va all'essenziale e ai grandi testi e contesti, applicando una metodologia né scolastica, né dialettica, ma prospettivistica, quattro movimenti (e non: correnti; movimenti, *Bewegungen*, è categoria usata da Jürgen Habermas per delineare i percorsi della filosofia del XX secolo). Si tratta di *movimenti*, che caratterizzano la *tipologia* del far-teologia, senza esaurirne impianto, tematica e contestualità.<sup>44</sup>

R. Gibellini parla, quindi, di *teologie*: 1) dell'identità (K. Barth, H.U. von Balthasar, E. Jüngel, G. Lindbeck, S. Hauerwas); 2) della correlazione (R. Bultmann, P. Tillich, K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. Küng, C. Geffrè, D. Tracy); 3) politiche (J.B. Metz, J. Moltmann, M. Lamb, E. Arens); 4) della mondializzazione (W. Bühlmann, R. Schreiter, G. Gutierrez, H. Waldenfels, S. Kalamba Nsapo, M. Amaladoss).<sup>45</sup> Per quanto possa sembrare enigmatico, anche nell'improvvisazione la musica-teologia non nasce «dal» teologo, ma sgorga «in» lui.

Mentre mi ascolto – afferma Hemmerle –, mi stupisco e sono colpito: mi trovo davanti a una sfida nel rispondere alla situazione che affronto continuando a suonare. Anche in questo caso si tratta del gioco di insieme tra il suonare e qualcosa che suona con me: è il gioco di insieme tra azione e dono che apre davanti a me lo spazio dell'improvvisazione che fa scaturire la mia musica da me e me dalla mia musica.<sup>46</sup>

A partire da queste sollecitazioni, non è forse giunto il tempo di ripensare i luoghi di formazione intellettuale cristiana sia in campo scolastico che accademico, tenendo conto di queste dinamiche miranti a formare l'uomo in modo ologrammatico, cioè capace di vedere la parte nel tutto e il tutto nella parte? Come fare perché i teologi trovino insieme il modo di costruire ponti tra la contemplazione del Dio trino

<sup>43</sup> C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*, EDB, Bologna 2010, I, 8.

<sup>44</sup> R. GIBELLINI, *Prospettive teologiche per il XXI secolo* (BTC 123), Queriniana, Brescia 2003, 6.

<sup>45</sup> Cf. *ivi*, 7-22.

<sup>46</sup> HEMMERLE, *Vorspiel zur Theologie*, 19; tr. it., 22.

e la storia concreta degli uomini e le donne di oggi? Come mettere in gioco tutte le loro competenze disciplinari, superando la frammentazione e l'esclusione dei saperi, per arrivare a una visione globale, unitaria e al contempo plurale del mondo e dell'uomo? Come fare esperienza tra le varie componenti del corpo scolastico e accademico, nelle varie comunità pastorali e nei diversi compiti culturali e sociali, che «la verità è un incontro» e non un «possesso»?

### 3.2.1. Il passaggio agonico dell'alterità

A questo punto, può sorgere il sospetto che questa pluralità sia una «beatitudine» per il teologo. E se fosse invece nient'altro che una sottile variazione della *hybris* indosso al cristiano che fa teologia, che discorre su Dio, che gioca e *suona bene* nel suo ambito, ma che sperimenta – nel concerto del dialogo con gli uomini del nostro tempo – di essere «come bronzo che rimbomba o come cimbalo che strepita» (1Cor 13,1), alle prese con l'efficientismo o con l'indifferenza di tanta gente?

Il dato fondamentale è il seguente: perché ci sia vera pluralità, è essenziale – ricorda H. Arendt – «a common world», un mondo condiviso. La pluralità diventa realtà concreta quando e dove possiamo interrogarci su *un mondo comune*, condividendolo e dandone un giudizio di valore.

La sfera pubblica, in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda. Ciò che rende la società di massa così difficile da sopportare non è, o almeno non è principalmente, il numero delle persone che la compongono, ma il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle. La stranezza di questa situazione ricorda una seduta spiritica dove alcune persone raccolte attorno a un tavolo vedono improvvisamente, per qualche trucco magico, svanire il tavolo in mezzo a loro, così che due persone sedute da lati opposti non sarebbero soltanto separate, ma sarebbero anche del tutto prive di relazioni, non essendoci niente di tangibile tra loro.<sup>47</sup>

La perdita del mondo o – meglio – della «mondità»<sup>48</sup> (*worldliness*, *Weltlichkeit*) ossia dell'operare inteso, in senso heideggeriano, come

<sup>47</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago, Chicago 1958, 52-53; tr. it.: *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1997, 82; cf. D. SPARTI, «Nel segno della pluralità: Arendt e la concezione non identitaria dell'identità», in *Etica & Politica* 10(2008)1, 97-115.

<sup>48</sup> «*The human condition of work is worldliness* (La condizione umana dell'operare è la mondità, l'essere-nel-mondo» (ARENDT, *The Human Condition*, 7; tr. it., 45). «La vita

essere-nel-mondo, porta all'alienazione dal mondo (più che all'alienazione di sé): sembra questa la caratteristica distintiva della nostra epoca. Perché, dunque, oggi si sperimenta in maniera così intensa e drammatica la fragilità dello stare insieme, del parlare gli uni agli altri, dell'agire assieme? Con tutta probabilità, il «nostro» mondo si manifesta costitutivamente fragile per due motivi.

a) *Il primo* riguarda il rivelarsi della persona: esso non può essere un atto obbligatorio. Non essendo, dunque, a mia disposizione, può sfociare anche in anarchia laddove si rompono i «legami». L'unica possibilità sta nel realizzarsi in uno spazio che vada al-di-là-di-sé e che, al contempo, non alieni ciascuno da se stesso: questo spazio pneumatologico è stato donato da Cristo crocifisso-risorto. Secondo Michel de Certeau, l'esperienza autentica dell'altro è, infatti, continuamente attraversata da una «morte»; ha in sé un dinamismo «agonico», tipico dell'incontro dell'uomo con Dio testimoniato nella Bibbia e nella vita dei santi. Non si tratta di sentimentalismo o di una sorta di «ideologia del dialogo» che, in realtà, nega l'altro e cerca in ultimo «di avvolgerlo, sedurlo, neutralizzarlo, catturarlo o sfuggirgli»; si tratta, invece, di uno «svuotamento», di una *kenosi* dell'«io» per fare spazio al «tu». È partecipare all'evento pasquale di Cristo che con la sua morte ha posto le condizioni di possibilità di un nuovo spazio intersoggettivo che chiamiamo Chiesa.

Far posto all'altro – continua de Certeau – significa anche riceverne la grazia di partecipare a una vita che ci supera e va più lontano di noi. Una vita che non è fatta per essere capitalizzata e posta negli scrigni di una banca eterna, ma al contrario per essere rischiesta, donata, perduta allo stesso tempo che servita. Tale è la battaglia, «l'agonia» di Gesù, grotta centrale dell'edificio cristiano, segreto di un luogo scavato nel cuore della montagna. Non c'è esperienza cristiana che non abiti un combattimento per far posto all'altro, un'ospitalità ferita e giubilante, un gusto e un lusso della vita legata a una scomparsa.<sup>49</sup>

b) *Il secondo motivo* per cui il «nostro» mondo (occidentale) si presenterebbe oggi più fragile riguarda il tessuto sociale. Esso non esiste come presupposto, ma è dipendente sempre dalla nostra decisione di attualizzarlo, di metterlo in opera – così come un brano di musica è

---

umana, nella misura in cui costruisce un mondo, è impegnata in un processo costante di reificazione, e il grado di "mondità" delle cose prodotte, che formano tutte insieme il cosmo artificiale umano, dipende dalla loro maggiore o minore permanenza nel mondo stesso» (*ivi*, 96; tr. it., 116).

<sup>49</sup> M. DE CERTEAU – J.-M. DOMENACH, *Le Christianisme éclaté*, Seuil, Paris 1974; tr. it.: *Il cristianesimo in frantumi*, Effatà, Cantalupa (TO) 2010, 50.

legato agli orchestrali che lo eseguono. Nella società di massa, il «mondo comune» rischia di scomparire, soprattutto quando questo viene percepito sotto un solo aspetto e non nella molteplicità delle prospettive.

In conclusione: la pluralità diventa «sostenibile» quando riesce a essere accettata, con le sue inevitabili disfonie e dissonanze, come «polifonica» e capace di giungere, in modo sempre nuovo e originale, a «sinfonie» più complesse. Alla libertà di esecuzione dei musicisti resta comunque il compito di non distogliere lo sguardo dal maestro. Come sostiene C. Ducoq, occorre assumere in maniera positiva la frammentarietà contemporanea. Se i molteplici brani di umanità, con le loro fragilità e ferite, venissero eliminati a favore di una superiore idea compositiva condivisa solo da una parte, l'unità finirebbe con l'essere quantomeno intollerante. La parola di Gesù, invece,

suggerisce di non soffocare le domande che mettono in guardia ciascun frammento dalla tentazione di presentarsi pubblicamente come il tutto della relazione alla trascendenza. Il legame dei frammenti con l'insieme rimane indicibile nel tempo intermedio, perché la totalità è inimmaginabile. La parola di Gesù salvaguardia le frontiere, pur significando il loro carattere provvisorio. Essa fonda nel contempo la tolleranza, il dialogo e la ricerca incessante della verità. [...] L'universalità del Cristo è dinamica perché escatologica. La sinfonia che la sua signoria ha il potere di creare è differita fino al tempo stabilito. Il Signore non ritarda, paziente. Non impone ciò che è prematuro.<sup>50</sup>

### 3.3. Attraversare in pace le frontiere, senza cancellarle

La terza indicazione riguarda la dimensione tipicamente aggregativa e partecipativa che specifica l'identità del gioco in quanto «arte della reciprocità» mossa dalla gratuità. L'unità che crea questo scambio nella libertà non è uniformità lineare e necessitata, poiché diversamente il gioco si interromperebbe bruscamente, come l'eventuale collasso del nostro sistema solare se si realizzasse l'infausta ipotesi dell'interruzione del moto dei pianeti intorno al proprio asse e attorno al sole, o quello dei satelliti intorno ai pianeti.<sup>51</sup> Scrive, in proposito, Clemente Romano: «Il

<sup>50</sup> C. DUQUOC, *L'unique Christ. La symphonie différée*, Les Éditions du Cerf, Paris 2002; tr. it.: *L'unico Cristo. La sinfonia differita* (Giornale di teologia 298), Queriniana, Brescia 2003, 273-274.

<sup>51</sup> Secondo le ultime ipotesi scientifiche sulla comparsa della vita nel nostro sistema solare, sarebbe stata necessaria «una particolarissima sintonia» (*fine tuning*) delle costanti e delle leggi fisiche della natura. «La vita infatti sarebbe stata impossibile anche se una sola di queste costanti avesse avuto un valore differente» (G.V. COYNE, «Interrogativi religiosi della cosmologia moderna», in *La civiltà cattolica* 149[1998]3542, 147).

sole, la luna e i cori degli astri girano in armonia (ἐν ὁμονοίᾳ/«in concordia») lungo le orbite loro assegnate, secondo l'ordine assegnato da lui [Dio] senza alcuna deviazione». <sup>52</sup> Il termine *omonoia* compare in questo scritto di Clemente Romano 14 volte, mentre 8 volte nelle lettere di Ignazio di Antiochia. È interessante notare come entrambi i vescovi, impegnati a custodire l'unità della Chiesa, tendano a risolvere la questione con la riconduzione della pluralità (espressione dell'intero popolo di Dio) a una sola *archè* (Cristo): fedeli-vescovo, vescovo-Cristo, Cristo-Dio. <sup>53</sup> Nei secoli a seguire, tuttavia, in un contesto di crescente potere temporale della Chiesa, il principio «monarchico» verrà ricondotto al solo «ministero» episcopale, producendo un notevole deficit sul piano ecclesiologico. Quando la Chiesa, infatti, cessa di percepirsi come *mysterium lunae*, <sup>54</sup> cade inesorabilmente nel pericolo del «cristomonismo» che i vescovi al concilio ecumenico Vaticano II si sono guardati bene di evitare nella *Lumen gentium*. <sup>55</sup> In verità, *omonoia* compare nella LXX solo 7 volte (e prevalentemente nei libri sapienziali) e mai nel Nuovo Testamento. Accanto ad esso avrà fortuna nella Chiesa primitiva anche il termine *omophonia*, presente una sola volta nella suddetta *Lettera ai Corinzi* di Clemente Romano, <sup>56</sup> ma completamente assente nell'intera Bibbia greca. <sup>57</sup> I rapporti tra teologia e magistero vanno forse ripensati

<sup>52</sup> CLEMENS ROMANUS, *Epistula ad Corinthios prima*, XX, 3: PG 1,249A.

<sup>53</sup> «Ignazio di Antiochia si serve del gruppo lessicale συμφωνέω, συμφωνία, σύμφωνος per descrivere l'unità della Chiesa. Così facendo egli ricorda chiaramente l'originario riferimento di questi vocaboli al suono di strumenti a corde e al canto corale. [...] L'armonica unità della Chiesa non poggia però su una monotona uniformità, ma sulla validità di rapporti gerarchicamente ordinati: fedeli-vescovo, vescovo-Cristo, Cristo-Dio ἵνα πάντα ἐν ἐνότητι σύμφωνα ἦ " affinché tutto consuoni in unità" (*Lettera agli Efesini*, 5,1)» (O. BETZ, «συμφωνέω», in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IX, 301-302; tr. it.: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XV, 359-360).

<sup>54</sup> «Spingendo lontano il suo sguardo, la Chiesa, come la luna, spesso scompare e rinasce, ma per effetto di queste sue scomparse è cresciuta e ha meritato di ingrandirsi, mentre sotto le persecuzioni si rimpiccioliva e dal martirio dei confessori veniva incoronata. Questa è la vera luna che dalla luce perenne di suo fratello [il sole, Cristo] deriva il lume dell'immortalità e della grazia. La Chiesa rifulge non della propria luce, ma di quella di Cristo. Trae il proprio splendore dal sole di giustizia» (AMBROSIUS, *Hexameron*, IV, 8,32: PL 14,218).

<sup>55</sup> Cf. M. SEMERARO, «Quale visione di Chiesa nelle costituzioni del Vaticano II?», in *PATH* 13(2014)1, 107-122.

<sup>56</sup> Riguarda la testimonianza di «coloro che vivono infatti con timore e carità [e] desiderano subire pene essi stessi piuttosto che far penare il prossimo. Preferiscono subire la condanna piuttosto che compromettere la concordia (ὁμοφωνία)» (CLEMENS ROMANUS, *Epistula ad Corinthios prima*, LI, 2: PG 1,313).

<sup>57</sup> Durante la divina liturgia per la festa di Sant'Andrea apostolo il 30 novembre 2014, il patriarca Bartolomeo ha usato, nel suo discorso letto in greco, proprio il termine *omofonia* per esprimere il suo servizio all'unità delle altre Chiese ortodosse in comu-

secondo la pluralità insita sin dal principio nel Nuovo Testamento, in cui il verbo che dice sincera unità nella diversità è *symphoneo*. La Chiesa nasce, infatti, quando due o più persone «si metteranno d'accordo (συμφωνήσωσιν). [...] Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (Mt 18,19-20).<sup>58</sup> La libertà «sinfonica» delle teologie (a cominciare dai vangeli) va, dunque, mantenuta alla luce di una visione ecclesiologica che meglio rifletta sulle relazioni trinitarie all'interno della compagine ecclesiale e quindi dell'azione creativa dello Spirito, l'unico capace di suscitare la diversità, la molteplicità e, nello stesso tempo, di operare l'unità. È quanto ha ripetuto in un contesto ecumenico papa Francesco a Istanbul:

La moltitudine delle membra e dei carismi trova il suo principio armonizzatore nello Spirito di Cristo, che il Padre ha mandato e che continua a mandare, per *compiere l'unità* tra i credenti. Lo Spirito Santo fa l'unità della Chiesa: unità nella fede, unità nella carità, unità nella coesione interiore. La Chiesa e le Chiese sono chiamate a lasciarsi guidare dallo Spirito Santo, ponendosi in un atteggiamento di apertura, di docilità e di obbedienza. È lui che armonizza la Chiesa. Mi viene in mente quella bella parola di san Basilio il Grande: «Ipse harmonia est», lui stesso è l'armonia.<sup>59</sup>

L'unità e l'armonia tra i teologi è possibile, dunque, laddove vi è la decisione di continuare a restare in gioco coinvolgendo l'altro/gli altri. Il teologo «viene alla luce» allora a partire dall'altro e viceversa. In altre parole, l'altro non solo mi permette di essere me stesso, cioè di essere-dono, a immagine di Dio Trinità, ma – laddove si vive la reciprocità kenotica dell'*agápe* – di ricevere da lui, come dono, il vero me stesso; un'identità non statica, quindi, ma dinamica.<sup>60</sup> Come non constatare, a questo proposito, la scarsa presenza, nel campo della teologia, dell'alterità per antonomasia: la donna. Papa Francesco invita a trarre il migliore

---

nione con Costantinopoli: «In questa Chiesa, la divina Provvidenza attraverso l'ordine costituito dai santi concili ecumenici ha assegnato la responsabilità del coordinamento e dell'espressione della omofonia (τοῦ συντονισμοῦ καὶ τῆς ἐκφράσεως τῆς ὁμοφωνίας) delle santissime Chiese ortodosse locali» (BARTOLOMEO I, «In attesa di un comune concilio ecumenico», in *L'Osservatore Romano*, 1-2 dicembre 2014, 11). Come si evince, *omofonia* è un concetto che ha assunto in Oriente, sin da epoca imperiale, un'accezione politico-religiosa.

<sup>58</sup> Altro è il caso narrato negli Atti degli apostoli, in cui la coppia formata da Anania e Saffira «si accorda» per tentare lo Spirito Santo (cf. At 5,9).

<sup>59</sup> FRANCESCO, *Omelia nella cattedrale cattolica dello Spirito Santo*, Istanbul, 29 novembre 2014, in *L'Osservatore Romano*, 1-2 dicembre 2014, 11.

<sup>60</sup> «L'unità come identità del gioco ha una sua modalità particolare che è ben diversa da come comunemente si intende l'identità. Il gioco è gioco proprio nel suo dinamico modificarsi. L'unità è unità dell'evento, un evento che ha il carattere della sorpresa e dell'incremento» (HEMMERLE, *Vorspiel zur Theologie*, 19; tr. it., 23).

profitto dall'apporto specifico delle donne all'intelligenza della fede: «In virtù del loro genio femminile – ha affermato –, le teologhe possono rilevare, per il beneficio di tutti, certi aspetti inesplorati dell'insondabile mistero di Cristo “nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza” (Col 2,3)».<sup>61</sup>

Quando il teologo si mette «in gioco» con Dio, sente che egli continuamente si manifesta e parla nella varietà e diversità delle persone, nell'alterità arricchente di un incontro che può avvenire su «territori di periferia». È lì che Dio riserva, il più delle volte, aspetti inediti del suo volto, come del nostro e di chi ci passa accanto. A tal proposito, P. Zanini così descrive il vissuto umano riguardo ai confini:

Pensare il confine come uno spazio e non solo come la linea che lo istituisce univocamente è possibile solo cominciando a conoscere senza pregiudizi i confini, osservandoli un po' meglio e un po' più in profondità per poi dar loro una forma e un carattere nuovi. [...] Ideare un confine come spazio di dialogo richiede allora impegno di tutti i nostri sensi, spinti all'estremo nel tentativo di percepire ciò che a volte c'è, ma non si vede.<sup>62</sup>

Questo «laboratorio», che stenta ad affermarsi in ambiente accademico, è il «luogo teologico» per eccellenza; non soltanto quindi un circolo socio-culturale o di semplice valenza caritativa, all'interno del quale è possibile condividere il cammino che Dio fa con le singole persone, con la comunità dei credenti nella quale si cresce, ma anche il passaggio di Dio attraverso la trama biografica o gli eventi in cui ciascuno è coinvolto. Di rado la teologia sembra sortire gli stessi effetti che produce la musica nelle persone, nonostante – come diceva Tommaso d'Aquino – appartenga allo stesso genere di scienza derivata. Le arti figurative e musicali, in passato, sono state tenute in gran conto dalla Chiesa, espressione universale della *Biblia pauperum*, la Bibbia dei poveri, di coloro cioè che non sapevano né dipingere né leggere le note su un pentagramma, ma sapevano percepire, con il «senso della fede»,<sup>63</sup> le verità esposte armoni-

<sup>61</sup> FRANCESCO, *Discorso ai membri della Commissione teologica internazionale*, 5 dicembre 2014, in *L'Osservatore Romano*, 6 dicembre 2014, 8.

<sup>62</sup> P. ZANINI, *Significati del confine. I limiti naturali, storici e mentali*, Mondadori, Milano 1997, 137-138.

<sup>63</sup> «Questo *sensus fidelium* non è per i teologi soltanto oggetto d'attenzione, ma costituisce un fondamento e un *locus* per la loro opera. La teologia ha dunque una doppia relazione con il *sensus fidelium*. Da una parte, i teologi dipendono dal *sensus fidei*, poiché la fede che essi studiano e che spiegano vive nel popolo di Dio. In questo senso, la teologia si deve porre alla scuola del *sensus fidelium*, al fine di scoprirvi le risonanze profonde della parola di Dio. Dall'altra parte, i teologi aiutano i fedeli a esprimere il *sensus fidelium* autentico, ricordando loro le linee essenziali della fede» (COMMISSIONE

camente in forma estetica negli affreschi o nelle musiche nate per coinvolgere intelligenza, cuore e corpo. «Il teologo è innanzitutto – avverte papa Francesco – un credente che ascolta la Parola del Dio vivente e l'accoglie nel cuore e nella mente. Ma il teologo deve mettersi anche umilmente in ascolto di "ciò che lo Spirito dice alle Chiese" (Ap 2,7), attraverso le diverse manifestazioni della fede vissuta del popolo di Dio». <sup>64</sup> Quanto è dunque «popolare» la teologia di oggi, nell'accezione alta del termine? Quanto la lettura teologica delle sacre Scritture riesce ad accompagnare l'interlocutore verso l'ascolto intimo e, al contempo, corale della parola di Dio? <sup>65</sup>

Da parte della teologia cristiana, nata dal fecondo incontro tra fede ebraico-cristiana e *logos* greco, è giunto il tempo di mettersi di nuovo in «gioco» nell'interazione creativa con altri «toni» espressi dai *logoi* presenti nelle culture periferiche all'Occidente, evitando la tentazione di «scartare» ciò che le appare «dissonante» per l'effetto lacerante che essi producono all'interno delle abituali con-sonanze. <sup>66</sup> La storia degli uomini di oggi e di sempre non è bidimensionale come la pagina di un libro, avulsa dalle contraddizioni e dalle ferite causate dai propri errori o dal male. Come una vera opera musicale, la teologia dovrebbe trovare il modo di considerare – ed esprimerli rispettosamente – i movimenti ascendenti o discendenti della vita, le sue interruzioni, i molteplici cromatismi, i suoi diseguali silenzi, il ritmo e soprattutto le rotture, come pure la scoperta delle sorprendenti armonie che emergono *attraversando* i contrasti di stile, e *non bypassandoli*. Nella musica come nella teologia, inoltre, sono importanti anche i silenzi.

La persona è sì dotata della parola – scrive S. Zucal –, ma essa diventa davvero qualificante per l'essere personale solo quando questo magico strumento è scavato nel magma della coscienza silenziosa e portato alla luce in piena fedeltà ad essa. Ove venga meno questo ritmo sinfonico di silenzio e parola, l'uomo è condannato a smarrire la propria vera identità di persona: si autoestranea da sé e conosce la scissione della propria identità. <sup>67</sup>

---

TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il «sensus fidei» nella vita della Chiesa*, n. 81, in *Il Regno-Documenti* 19[2014], 648).

<sup>64</sup> FRANCESCO, *Discorso ai membri della Commissione teologica internazionale*.

<sup>65</sup> Cf. R. SCOGNAMIGLIO, «Voi che amate la pace (*Psalmus contra partem Donati*). Aspetti formali e linguistici del Salmo abecedario contro i donatisti», in E.M. SIRONI – R. SCOGNAMIGLIO (a cura di), *«Raccogliere i frutti...». La recezione nella Chiesa e tra le Chiese. Gli ostacoli della recezione e le soluzioni* (Analecta Nicolaiiana 18), Eucumenica Editrice, Bari 2014, 115-125.

<sup>66</sup> Cf. P.A. SEQUERI, *Estetica e teologia*, Glossa, Milano 1991, 66.

<sup>67</sup> S. ZUCAL, «Dal silenzio alla parola», in P. STEFANI – S. ZUCAL, *Rompere il silenzio*, EMP, Padova 2014, 105.

#### 4. L'appuntamento con Dio

L'esperienza di fede cristiana trasmessa dagli apostoli nelle loro imprescindibili *ri-sonanze* narrative si contraddistingue dalle altre esperienze religiose, presenti diacronicamente e sincronicamente all'avvento di Gesù Cristo, per il fatto che essa ha procurato una «discontinuità» esistenziale sul piano individuale e sociale. Dal punto di vista fenomenologico, in siffatto approccio è riscontrabile un *totale capovolgimento* del pensiero, dell'esistenza umana, della concezione del mondo, non più fatti propri dall'uomo a partire da se stesso, ma a partire da Dio, il totalmente Altro.

Questo capovolgimento si sperimenta in maniera acuta e diretta nella relazione con il *tempo*. Normalmente l'uomo vive per un futuro che ininterrottamente abbozza, anticipa e verso il quale ineluttabilmente sembra scivolare; tuttavia egli fa anche esperienza di un futuro che gli si appressa e di cui non conosce i dettagli. Con autentico stupore, all'uomo non resta altro che accoglierlo come un dono, in modo responsabile e riconoscente, oppure negarlo alienandosi da se stesso e dal mondo concreto. Con la fede, il tempo diventa *kairòs*, ovvero «appuntamento con Dio» il quale, dalla periferia contrassegnata dall'orizzonte di significato che il pensiero e l'agire umano intravedono grazie alla ragione filosofica, passa ad essere il «centro» della vita nella sua ricchezza, complessità e contraddittorietà. Si tratta di un'inversione radicale, di una *metanoia*: il tempo non è più definito dall'io, ma a partire da Dio. È su questo che Agostino di Ippona si sente interpellato dopo la sua conversione a Cristo.<sup>68</sup> Nel Vangelo secondo Marco le prime parole pronunciate da Gesù riguardano proprio il tempo: «Il tempo (*kairòs*) è pieno (*peplérōtai*) e il regno di Dio è vicino; convertitevi (*metanoete*) e credete nel vangelo» (Mc 1,15). Il discepolo di Cristo comincia, quindi, a sperimentare il tempo, da una parte, come una *pienezza* determinata dalla presenza di Dio nella propria storia particolare; dall'altra, come una *vicinanza* che segna anche il «limite» dell'inviolabile libertà umana. La tensione escatologica tra la pienezza e il limite rappresenta la spinta e il campo di azione di/in cui vive ogni credente (e ogni uomo) e quindi il teologo. Come afferma provocatoriamente papa Francesco:

Il «tempo», considerato in senso ampio, fa riferimento alla pienezza come espressione dell'orizzonte che ci si apre dinanzi, e il momento è espressione del limite che si vive in uno spazio circoscritto. I cittadini vivono in tensione tra la congiuntura del momento e la luce del tempo, dell'orizzonte più grande, dell'utopia che ci apre al futuro

<sup>68</sup> Cf. AUGUSTINUS, *Confessionum*, XI, 11,13: PL 32,814.

come causa finale che attrae. Da qui emerge un primo principio per progredire nella costruzione di un popolo: il tempo è superiore allo spazio.<sup>69</sup>

Questa inversione impressa dalla fede nella vita dell'uomo riguarda anche la concezione dello spazio illuminato dal tempo kairológico. Questo radicale cambiamento che Gesù richiede nella sua sequela si concretizza in un «luogo» determinato nel quale Dio entra in relazione con l'uomo. Si potrebbe dire che la «relazione» stessa rende possibile la percezione dello spazio «pieno», ovvero «luogo» abitato da Qualcuno/qualcuno che dà senso alla vita. È quanto va riscoprendo la moderna geografia storica e culturale quando sostiene che ogni luogo è riconosciuto tale solo in funzione delle esperienze umane ivi esperite come sentimenti (amare-non amare), riferimenti spaziali («a piccola scala poi a grande scala, visione panoramica per cogliere in seguito le posizioni precise del comportamento degli attori») e legami temporali («ritmo della vita in un luogo»). Il credente che esercita nell'oggi la sua intelligenza alla luce della rivelazione di Dio in Gesù Cristo, dovrà tenere più conto di questi «processi», anziché cercare di «possedere spazi»<sup>70</sup> anche di conoscenza.

Due autorevoli cultori della scienza geografica, il francese Antoine Bailly e il belga Hubert Béguin, sostengono che

il fatto di integrare il processo percettivo (cognitivo) e l'esperienza sociale al significato di un luogo comporta automaticamente l'incorporazione del tempo e della durata dello spazio. Un luogo può allora venir considerato come una pausa del movimento (anche se certamente esso continua a svolgersi): è la sua funzione di passaggio. Seguendo [Yu-Fu] Tuan, è possibile definirlo come il tempo reso visibile, poiché esso porta le tracce dell'evoluzione della società e le molteplici informazioni secolari. Così un luogo, per la sua sincronizzazione con sequenze o con riferimenti temporali [...] diviene illustrazione di questo combinarsi vitale tra sistema sociale, dimensione temporale e dimensione spaziale. Non esistono luoghi senza spazio così come non esistono luoghi senza tempo.<sup>71</sup>

Sperimentare la «pienezza della vita» per il credente equivale quindi a entrare «qui e ora» in relazione con Dio e, in lui, con gli altri

<sup>69</sup> FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 222, in *Il Regno-Documenti* 21(2013), 682.

<sup>70</sup> *Ivi*, n. 223, in *Il Regno-Documenti* 21(2013), 682.

<sup>71</sup> A. BAILLY – H. BÉGUIN, *Introduction à la géographie humaine*, Maison, Paris 1982; tr. it.: *Introduzione alla geografia umana*, FrancoAngeli, Milano 1986, 103-104.

suoi simili. Il «dove», il «come» l'uomo vive e «chi» egli sia, si fa «luogo teologico».

Cosa significa questo per chi fa teologia?

Significa essere consapevoli di praticare una scienza storica, attuale e, in vista del luogo storico della sua realizzazione, una teologia «relativa» che non ambisce assurgere a *theologia perennis*.<sup>72</sup> Qualsiasi scienza che voglia approcciare la realtà umana dovrebbe ricorrere quindi anzitutto a un'analisi «contestuale». <sup>73</sup> Occorre tener conto, infatti, che l'annuncio cristiano della fede è condizionato da luoghi e tempi. Questa attenzione agli ambienti sociali si è acuita in ambito teologico dopo la seconda guerra mondiale, a causa della nuova coscienza di un pluralismo molto stratificato, in un Occidente che non gode più di quella centralità continentale di un tempo. Di conseguenza, il cristianesimo occidentale viene così a presentarsi come una delle realizzazioni possibili del messaggio cristiano, in cui si rispecchiano quegli ulteriori problemi connessi al rapporto tra «locale» e «universale», non ancora chiariti sul piano ecclesiologico,<sup>74</sup> che abbiamo già incontrato sopra con i termini *omophonia* e *omonoia*.

Un rinnovamento teologico può aver inizio laddove vi è la volontà di un'autocritica sincera, senza nostalgie tradizionalistiche. Da dove cominciare? Dalle «periferie», dai confini della propria disciplina. È proprio lì che spesso insorgono conflitti che perdurano nel tempo a causa di una mancanza di chiarezza (si pensi al secolare rapporto conflittuale con le scienze naturali da Giordano Bruno, Galilei fino a Theillard de

<sup>72</sup> I due concetti astratti di universalismo e di particolarismo non vanno definiti solo da un punto di vista etimologico, ma è necessario «risolverli» immergendoli nell'esperienza storica; né va dimenticato che la controversia tra una visione universalistica e particolaristica è presente fin dalle origini del cristianesimo e che fin da allora si sono cercate soluzioni. Si pensi ai passaggi cruciali che hanno segnato le aperture universalistiche della Chiesa: san Paolo e i pagani, l'editto di Costantino, le nuove scoperte transatlantiche fino all'odierno contesto contrassegnato da un crescente «policentrismo».

<sup>73</sup> Il contesto da un punto di vista etimologico ricorda i «tessuti», formati da un «reticolato», da una «rete». «In un testo sono per così dire intrecciati molti elementi: colui che parla, l'intenzione che lo guida nel parlare, il suo asserto, il suo atteggiamento verso l'uditore del discorso, il suo pensiero, la sua capacità espositiva, il suo stato d'animo, ecc. In altre parole, il testo è in fondo "concreto" (dal latino *concreescere*), frutto cioè di una molteplicità di momenti degni di attenzione e tuttavia abbastanza spesso disattesi» (H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich '2005, 60; tr. it.: *Teologia fondamentale nel contesto contemporaneo*, San Paolo, Cinisello Balsamo '1996, 54).

<sup>74</sup> Si veda in questo numero della rivista il bel contributo offerto in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico della Facoltà Teologica Pugliese da R. CANTALAMESSA, «La Chiesa locale nel concilio e nel post-concilio»; cf. V. MIGNOZZI, *Cattolicità* (Le parole della fede), Cittadella, Assisi 2012, 120-127.

Chardin). Il teologo dovrebbe sempre più esercitarsi nel (ri)aprire, con coraggio e prudenza, le «frontiere» della propria scienza, facilitando il passaggio da uno stile controversistico a uno più inclusivo e fraterno, capace di risolvere i problemi comuni secondo le modalità del dialogo e della solidarietà. Quest'impostazione «contestuale», improntata all'apertura su tutti «i fronti» dell'umano, suscita tuttavia il dubbio che la riflessione teologica, partendo dal contesto, possa alla fine «dimenticare il testo» o addirittura «farsi testo» surrogando il testo canonico originale. La riflessione sul testo del vangelo naturalmente avviene «alla luce del pensiero attuale», ma è altrettanto chiaro che il concilio ecumenico Vaticano II ha indicato una direzione: i segni dei tempi sono oggetto di riflessione *alla luce del vangelo* e non il contrario.<sup>75</sup>

Quale futuro riservi questo scenario culturale spesso drammatico dell'Europa cristiana dipenderà soprattutto dal significato che sarà attribuito alla parola «unità» e in quale rapporto sarà essa posta con la «pluralità». La «contestualità» rappresenta la via privilegiata per prendere seriamente in considerazione il fenomeno del pluralismo, in vista di un dialogo inteso come *chance* e impegno missionario per la pace. In realtà, lo sforzo di contestualizzazione del messaggio cristiano porta contemporaneamente a un ripensamento creativo e rinnovato del linguaggio e dello stile con cui presentare la propria identità cristiana.

## 5. In circolo epistemologico aperto

A cinquant'anni dal concilio ecumenico Vaticano II, la teologia ha bisogno senza dubbio di un nuovo inizio cui occorrerà predisporre in ascolto dello Spirito che conduce «verso la verità tutta intera». Sarà così possibile «eseguire» in forma corale, seppur incompiuta (escatologica), quello «spartito scritto in cielo» che il compositore celeste ci ha rivelato pienamente nella vita terrena di Gesù. Affinché Dio resti il «soggetto della teologia» intesa come partecipazione alla conoscenza che egli ha di se stesso, occorre che si riconosca «una» sola vera fonte della rivelazione: Gesù il Vivente, parola di Dio vissuta, trasmessa e attestata anche oggi in forma testimoniale ed ecclesiale dal popolo di Dio nella sua multiforme pluralità di carismi e ministeri. I tempi richiedono un *nuovo modo di fare teologia*: più attento alla storia, al soggetto, al *sensus fidei*, all'esperienza spirituale dei credenti. Al pluralismo di ricerca e di pensiero, Paolo VI riconobbe, all'indomani del concilio Vaticano II,

<sup>75</sup> Cf. *Gaudium et spes*, n. 4: EV 1/1324.

legittimo diritto di cittadinanza nella Chiesa, come naturale componente della sua cattolicità, nonché segno di ricchezza culturale e di impegno personale di quanti ad essa appartengono. Riconosciamo anche i valori inestimabili da esso immessi nel campo della spiritualità cristiana, delle istituzioni ecclesiali e religiose, come pure nel campo delle espressioni liturgiche e norme disciplinari: valori confluenti in quella «varietà che agisce insieme» la quale «dimostra con maggiore evidenza la cattolicità della Chiesa indivisa» (*Lumen gentium*, n. 23).<sup>76</sup>

È necessario quindi che si ricerchi un nuovo metodo che sappia rintracciare nel contesto contemporaneo nuovi *loci* in cui siano espresse le innumerevoli possibilità di azione di Dio nella storia. Si rende necessaria una teologia non solo «dialogica», ma «pluri-logica», o meglio ancora «trans-logica», il cui «luogo naturale» dovrà essere un nuovo tipo di «scuola» in cui si pratica abitualmente tra didatti e discenti la trans-disciplinarietà.

La questione del pluralismo riguarda sia le teologie e le discipline teologiche nel loro relazionarsi «interno», sia lo statuto epistemologico della teologia di fronte alle sfide che vengono dall'«esterno» nel suo rapportarsi con altre ricerche dell'intelligenza umana indirizzate alla verità. Una di queste sfide riguarda la capacità di mettersi in gioco nell'investigare con un linguaggio appropriato i nuovi significati del mondo e dell'uomo, frutto dell'interazione con altre forme di sapere.

A riguardo – come sostiene S. Rondinara, ingegnere nucleare –, la tendenza odierna è quella di abbandonare il metodo interdisciplinare, considerato sempre più un rimedio ai tentativi riduzionistici e al disfacimento dello scientismo, focalizzando l'attenzione sul metodo transdisciplinare, ritenuto capace di sostenere e integrare i diversi contributi con cui è scrutata la realtà.<sup>77</sup>

La transdisciplinarietà non è il tentativo di formalizzare un nuovo campo disciplinare o di costituire una onnivora super-disciplina. Essa nasce da uno «spazio relazionale» extradisciplinare dove ogni studioso, fedele al proprio metodo di indagine, dedica un tempo di ascolto e di confronto su oggetti di studio approcciati da altre prospettive. Provocatoriamente E. Morin, membro fondatore del *Centre international de recherches et études transdisciplinaires* (CIRET), giunge a proporre «di istituire in tutte le università e in tutte le facoltà una decima epistemologica o transdisciplinare, che preleverebbe il 10% del tempo dei corsi per un

<sup>76</sup> PAOLO VI, esortazione apostolica *Paterna cum benevolentia*, 8.12.1974: EV 5/831.

<sup>77</sup> S. RONDINARA, *Interpretazione del reale tra scienza e teologia*, Città Nuova, Roma 2007, 75.

insegnamento comune che verta sui presupposti dei differenti saperi e sulle possibilità di farli comunicare». <sup>78</sup> Questo tempo da dedicare allo sviluppo della transdisciplinarietà potrebbe essere impiegato in una facoltà teologica per conoscere meglio la razionalità scientifica; la relazione tra il mondo umano, il mondo vivente, il mondo fisico-chimico, il cosmo stesso; l'interdipendenza e le comunicazioni fra le scienze; i problemi di complessità nei diversi tipi di conoscenza, e così via. Contro le tentazioni riduzionistiche o razionalistiche, J. Piaget aveva già parlato negli anni Sessanta di «*cercle des sciences*» <sup>79</sup> in cui ogni scienza potesse aiutare le altre a creare una più stretta relazione tra il soggetto e l'oggetto di conoscenza. Una sorta di «circolo epistemologico fondamentale» applicato all'uomo e al cosmo.

## Conclusioni

In conclusione, la sfida più grande che la teologia ha davanti a sé è la sua mortifera autoreferenzialità. Essa ha invece un ruolo importante da giocare sul piano del «senso».

La questione sul senso della realtà naturale – scrive ancora Rondinara – richiama la necessità di riconoscere una pluralità di ordine della conoscenza, in cui la filosofia della natura può sulla descrizione scientifica individuare le tracce di una finalità intrinseca ai processi naturali e dove la teologia della creazione entrando in sintonia con entrambe potrebbe proporre la compatibilità, o la non compatibilità, di tale quadro con la nozione di creazione. In una tale operazione transdisciplinare, le scienze, la filosofia della natura e la teologia si metterebbero al riparo dal confondere i propri discorsi e gli oggetti specifici del loro indagare, dall'escludersi vicendevolmente e approdare mediante un'accoglienza critica reciproca a un'articolazione ermeneutica dei saperi. <sup>80</sup>

I contributi veritativi delle altre scienze andranno pertanto tenuti in gran conto anche dalla teologia, cogliendone le implicazioni e i nessi in un quadro più ampio in cui sia possibile un'integrazione dei saperi

---

<sup>78</sup> E. MORIN, *La Tête bien faite: Penser la réforme, reformer la pensée*, Seuil, Paris 1999; tr. it.: *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000, 87-88. Egli arriva a parlare di «inter-poli-trans-disciplinarietà» (*ivi*, tr. it., 111-124).

<sup>79</sup> Cf. J. PIAGET, «Le système et la classification des sciences», in *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, Paris 1967, 1151-1224. Al termine «circolo», sarebbe meglio preferire quello di «spirale delle scienze», tenuto conto del loro sviluppo storico.

<sup>80</sup> RONDINARA, *Interpretazione del reale tra scienza e teologia*, 78.

sulla base dell'unità della realtà e della sua intelligibilità veritativa.<sup>81</sup> Alla luce dell'unità del sapere raggiunto nelle *universitates* medievali, urge la ricerca di un nuovo paradigma interpretativo del reale – si direbbe in senso biblico «sapienziale»<sup>82</sup> –, che permetta di far interagire, in piena distinzione e autonomia (senza che alcuna scienza possa essere considerata *ancilla* di un'altra), le molteplici acquisizioni scientifiche, umanistiche, filosofiche e teologiche convergenti sull'unico soggetto/oggetto di ogni ricerca scientifica, ovvero l'uomo mai astratto dal suo *milieu* e, nel caso della fede cristiana, l'Uomo per eccellenza: Cristo Gesù.

Di fronte a queste sfide e ai compiti che attendono la comunità dei teologi e delle teologhe, l'impressione è che ci si trovi di fronte a un'impresa al di là delle attuali forze a disposizione, vista la portata epocale. Nata dalla fede, animata dalla carità, la teologia è spinta a guardare anche con speranza al futuro. Sarebbe forse salutare che ciascun teologo o teologa rammenti sovente le parole del protagonista del romanzo *L'appuntamento* dello scrittore e giornalista brasiliano Fernando Sabino:

Di tutto restarono tre cose: la certezza che egli stava sempre iniziando, la certezza che era necessario continuare, e la certezza che sarebbe stato interrotto prima di finire. Fare dell'interruzione un nuovo cammino. Fare della caduta un passo di danza, della paura una scala, del sogno un ponte, della ricerca un incontro.<sup>83</sup>



*La sfida più grande che la teologia deve rapidamente saper cogliere oggi riguarda la pluralità al suo interno e al suo esterno, evitando la tentazione di ripiegarsi in una pernicioso autoreferenzialità. Essa ha invece un ruolo importante da giocare sul piano del "senso". L'unità della realtà e la sua intelligibilità veritativa, incoraggia una necessaria operazione transdisciplinare che, senza confondere i discorsi e gli oggetti specifici dell'indagare, coinvolge le scienze, la filosofia e la teologia, al fine di un'accoglienza cri-*

<sup>81</sup> «È nell'unità della persona umana che il dialogo trova le sue condizioni di possibilità, ed è nelle capacità della stessa che il dialogo può diventare stile di vita intellettuale in cui l'azione della sapienza anima e feconda i risultati del lavoro scientifico. Un proficuo dialogo tra sapere scientifico e teologico potrà anche contribuire a superare quella frattura tra vangelo e cultura, caratteristica del nostro tempo e che piaga il rapporto della Chiesa con il mondo contemporaneo» (ivi, 82).

<sup>82</sup> Cf. G. TANZELLA-NITTI, «Unità del sapere», in *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, a cura di G. TANZELLA-NITTI – A. STRUMIA, Urbaniana University Press-Città Nuova, Roma 2002, II, 1410-1431.

<sup>83</sup> «De tudo, ficaram três coisas: a certeza de que ele estava sempre começando, a certeza de que era preciso continuar e a certeza de que seria interrompido antes de terminar. Fazer da interrupção um caminho novo. Fazer da queda um passo de dança, do medo uma escada, do sono uma ponte, da procura um encontro» (F. SABINO, *O Encontro Marcado*, Editora Record, Rio de Janeiro 2006 [orig. 1956], 147).

tica reciproca e di un'articolazione ermeneutica dei saperi. Sull'esempio dell'unità del sapere raggiunto nelle universitates medioevali, urge la ricerca di un nuovo paradigma interpretativo del reale – si direbbe, in senso biblico, “sapienziale” – che permetta di far interagire, in piena distinzione e autonomia, le molteplici acquisizioni scientifiche, umanistiche, filosofiche e teologiche convergenti sul loro comune soggetto/oggetto di ricerca, ovvero l'uomo mai astratto dal suo milieu e, nel caso della fede cristiana, l'Uomo per eccellenza: Cristo Gesù. Il saggio muove dalle suggestioni che la metafora musicale ha suscitato nei credenti sin dai primi secoli, ridelineando il “fare” teologia in chiave ecclesiologico-trinitaria.



*Theology's greatest challenge today is to face, as soon as possible, the issue of plurality within itself and in the world external to it, and to avoid the temptation of closing in upon itself and becoming dangerously self-referential. It has an important role to play with regard to “meaning”. The unity of reality and its intelligibility encourages the search for a ‘transdisciplinary’ way of working that, without confusion among the various kinds of discourse and their specific objects of inquiry, draws upon the sciences, philosophy and theology with the intention of bringing about mutual criticism and a hermeneutic articulation of the different forms of knowledge. Following the example of mediaeval universities, this would suggest seeking a new interpretative paradigm of the real – which, biblically, would be called a discourse based on “wisdom” – that, while respecting the autonomy of the various disciplines, gives full expression to their various scientific, cultural, philosophical and theological insights as they converge upon the common focus of all research, which is to say upon human beings who are never detached from their environment. The essay starts from what has been suggested in the minds of believers by the metaphor of music, and offers a way of looking at theological method in an ecclesiological and trinitarian key.*

**TEOLOGIA – PLURALISMO – UNITÀ – TRANSDISCIPLINARITÀ –  
METODO**