

JEAN PAUL LIEGGI*

Per uno stile della teologia oggi: tra narrazione e silenzio

L'evangelizzazione è uno dei compiti essenziali della Chiesa. Lo sottolineava con forza Paolo VI nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* e lo ha ricordato con freschezza e incisività papa Francesco nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*.

La teologia, nella sua funzione di intelligenza della fede, è chiamata ad offrire un apporto prezioso e irrinunciabile all'azione evangelizzatrice della Chiesa. La sfida che essa si trova ad affrontare oggi in questo suo servizio è determinata dal fatto che l'importanza del suo apporto non sempre le è effettivamente riconosciuta sia all'interno della Chiesa stessa, sia nella realtà della società e della cultura contemporanee.¹

Le considerazioni che qui offro all'attenzione del lettore, senza alcuna pretesa di esporre in modo esaustivo i diversi temi che saranno richiamati, hanno lo scopo di delineare i tratti essenziali che – a mio parere – dovrebbero connotare lo «stile del fare teologico» per rispondere il più adeguatamente possibile alla sfida che i teologi non possono non raccogliere se intendono giocare ancora un ruolo e un servizio nella Chiesa e nel mondo, nella rinnovata fedeltà al vangelo.²

* Docente di Teologia dogmatica presso la Facoltà Teologica Pugliese (jeanlieggi@tin.it).

¹ Stimolanti al riguardo le riflessioni elaborate da C. DUQUOC, *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 2004.

² Desidero qui annotare che quanto si leggerà in questo articolo è frutto, oltre che della mia riflessione personale, anche del confronto avuto tra i docenti del dipartimento di Teologia sistematica della Facoltà Teologica Pugliese, in un incontro del dipartimento dedicato appositamente a presentare i contributi elaborati per questo primo numero della rivista della Facoltà Teologica Pugliese. Lo annoto sia per un dovere di gratitudine nei confronti di ciò che i colleghi hanno voluto condividere con me in quell'occasione, sia per dar risalto a uno stile di lavoro teologico che meriterebbe sempre più di essere praticato e affinato. Ringrazio, inoltre, la prof.ssa Annalisa Caputo, docente di Antropologia filosofica della Facoltà Teologica Pugliese, perché alcune delle riflessioni che ho qui sviluppato sono nate da suoi preziosi suggerimenti. Ovviamente, grato per quanto ho ricevuto dal confronto con i colleghi, resto responsabile in prima persona di quanto si leggerà in queste pagine.

Dopo aver precisato il senso con cui intendo usare la categoria dello «stile», passerò a individuare tre prospettive che ritengo determinanti nella connotazione dello stile della teologia oggi: la narrazione, la necessità del silenzio, l'affidamento al linguaggio poetico.

Preludio: rilevanza teologica della categoria di «stile»

La categoria di «stile» in questi anni è stata posta in più occasioni al centro di una rilettura del cristianesimo, come testimoniano diversi teologi contemporanei, tra i quali mi limito a citare Christoph Theobald,³ Elmar Salmann e Giulio Mezzanin, senza dimenticare che il primo a parlare di stile è stato Hans Urs von Balthasar.⁴

Con tale categoria ci si intende riferire ad alcune considerazioni di «Merleau-Ponty che afferma che lo stile è “una maniera di abitare il mondo”. [...] Si tratta di un sapere pratico, in cui il sapere consapevole si trasforma progressivamente in un sapere (e saper fare) del corpo che tanto più è mio e naturale, quanto meno necessita di consapevolezza razionale».⁵ Tra gli elementi che lo stile possiede, si segnala

il momento comunicativo, che trasmette lo stile proprio e singolare agli altri ed è riconosciuto dagli altri. Il modo in cui uno stile è trasmesso e riconosciuto non può fermarsi allora a descrivere i segni e i simboli che lo costituiscono, ma deve farci riascoltare la chiamata che è presente in ciascuno stile/modo di abitare il mondo e suscita-

³ Alla prospettiva teologica aperta da Theobald è dedicato un intero numero della rivista *Teologia* 32(2007), 273-416. Tra gli studi pubblicati, segnalo in particolare l'articolo dello stesso C. THEOBALD, «Il cristianesimo come stile. Fare teologia nella postmodernità» (280-303) e quello di A. COZZI, «Il fondamento cristologico del cristianesimo come stile. Ovvero la mediazione senza dono del “traghetatore” Gesù» (310-320).

⁴ È questo il titolo che egli dà a due dei primi volumi di *Gloria. Una estetica teologica*: il vol. 2, *Stili ecclesiastici*, e il vol. 3, *Stili laicali*. Nell'introduzione al primo dei due volumi citati, Balthasar afferma che «soltanto una teologia bella, vale a dire soltanto una teologia che, afferrata dalla gloria Dei, riesce a sua volta a farla risplendere, ha la possibilità di incidere nella storia degli uomini imprimendovisi e trasformandola» (*Stili ecclesiastici*, Jaca Book, Milano 1978, 3-4).

⁵ S. MORRA, «“Il discorso che la mia bocca, ammalata da te, ha pronunciato”. Ovvero, del gioco di specchi tra ministeri e genere», in *Credere Oggi* 30(2010)175, 69. Si veda anche V. MIGNOZZI, «Tratti di un volto. La sacramentalità come stile ecclesiale», in *Rivista di Scienze Religiose* 22(2008), 43-67; in particolare sullo stile si vedano le pp. 43-46. Il rimando all'articolo di Mignozzi mi offre qui l'occasione per richiamare la dimensione ecclesiale del servizio del teologo che, pur essendo un tema al quale non dedicherò spazio in questo articolo, ritengo essenziale per una comprensione piena e adeguata della vocazione e del ministero della teologia.

re la risposta a questo stile aprendo nuove possibilità di significato e di vita anche per gli altri.⁶

Chi si interroga sul metodo che deve caratterizzare la riflessione teologica non può non ricordare – come afferma Christoph Theobald – che «chi impara a pensare scopre presto che il metodo (*met-hodos*) o l'itinerario che intraprende non è affatto estraneo a ciò che cerca di comprendere».⁷ Per questo risultano particolarmente preziose le considerazioni che il teologo dedica al riferimento alla Scrittura nel definire il cristianesimo come stile:

La principale scommessa di questo mutamento ermeneutico è il posto accordato alle figure apostoliche, agli autori e ai testi del Nuovo Testamento rispetto alla figura unica di Gesù. Se, storicamente parlando, questi «recettori» devono essere accreditati da una vera creatività «spirituale» all'altezza stessa di quella di Gesù (cosa che bisognerà evidentemente precisare), questa non può che rifluire sulla percezione della sua figura. Diviene quindi impossibile isolarlo o staccarlo dalla relazione che intrattiene con coloro che l'hanno accolto; è il loro «incontro» a costituire l'unico «luogo» di rivelazione. [...] La normatività del canone della Scrittura non è costituita da un unico centro – la figura di Cristo, posto su un altro piano rispetto al testo – ma dalla relazione fra lui e i suoi; relazione che si manifesta quindi nello stile e negli stili delle Scritture. [...] Si deve dunque capire nello stesso tempo che il testo del Nuovo Testamento, innestato su un Antico, non rappresenta nulla, oserei dire, ma vuole rendere possibile un «accadimento» tra i lettori, e che colui di cui permette l'avvento e i suoi effetti non ha di fatto scritto assolutamente nulla. [...] Ora, una stilistica del Nuovo Testamento non può collocarsi solo al livello del testo. Lo stile stesso di questo testo, infatti, si definisce mediante la possibilità di lasciar avvenire ciò che accade fra Gesù e coloro che egli incontra così come il loro modo particolare di abitare il mondo.⁸

Particolarmente interessante trovo il richiamo di Theobald alla dimensione dell'«incontro» e alla comprensione del ruolo che il Nuovo Testamento assume nel rendere possibile un «accadimento» tra i lettori e Gesù.

⁶ MORRA, «“Il discorso che la mia bocca, ammaliata da te, ha pronunciato”», 69-70.

⁷ C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, EDB, Bologna 2009, I, 7.

⁸ *Ivi*, 40-41, 46-47.

Accanto alle riflessioni di Theobald, vorrei riprendere le parole con le quali Elmar Salmann apre un suo saggio sul cristianesimo come evento e fermento di uno stile possibile:

La fede cristiana non s'intende più da sé. È come se dovessimo riscoprire ed esplorare i paesaggi remoti di una fede ormai obsoleta, estranea alla mentalità vigente. Forse è giunta l'ora nella quale il cristianesimo, non lasciandosi più imporre come comandamento morale o dogma, potrebbe essere proposto come motivo, come invito, come possibilità di configurazione di stile.⁹

La categoria dello stile consente così di porre in rilievo la dimensione dell'«invito», invito a quell'incontro che Theobald ha precedentemente ricordato. Si tratta allora di chiedersi: è possibile pensare la teologia come un «invito» a riscoprire la forza rinnovatrice e donatrice di senso del vangelo? È possibile pensare la teologia come un «invito» a rendere sempre nuova la capacità critica del vangelo, facendone davvero il criterio per verificare l'autenticità del nostro vissuto, sia comunitario che personale, nella sequela del Cristo?

L'invito della teologia è quindi, fondamentalmente, invito a incontrare Gesù, quel Gesù che ha abitato il mondo con il suo stile unico e definitivo, uno stile che ha caratterizzato la sua esistenza terrena e che deve diventare paradigmatico per ogni uomo. È ancora una volta Salmann a consentirci di cogliere i tratti fondamentali dello stile di Gesù con le sue suggestive argomentazioni che ne mettono in luce tutta la forza paradossale:

Forse intuiamo che e come la *figura di Gesù* ci convince tuttora per il suo stile di vita; si pensi solo alla sua coerenza tra gesto e parola, presenza e remotezza, al suo modo di agire e soffrire, di toccare la gente senza farsi comune con essa, di venire da lontano senza fare misteri o il difficile, di essere autonomo, signorile, eppure in tutto questo rivelando la presenza e la volontà di un Altro al quale si sottomette: la sua figura è e rappresenta una configurazione quanto mai sottile ed elementare, individuale e perciò inimitabile, che pure fa pensare e vivere l'umanità intera; e ognuno potrà trovarvi una traccia che gli dia dignità e orizzonte, gli infonda tenerezza e forza, gli ricordi la sua fragilità e signorilità.¹⁰

La categoria di stile, infine, consente di porre in luce lo stretto contatto e rapporto che viene a crearsi tra il mistero in sé e la vita del soggetto.

⁹ E. SALMANN, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Cittadella, Assisi 2011, 7.

¹⁰ *Ivi*, 19.

to che si pone in relazione al mistero, tanto che tutta questa vita ne viene segnata e caratterizzata. È quanto Giulio Meiattini, monaco benedettino dell'Abbazia Madonna della Scala di Noci (BA), pone in luce introducendo un ritratto di Mariano Magrassi nel tentativo di individuare il suo stile teologico. E qui, Meiattini, precisa il senso con cui utilizza la categoria di stile:

Lo stile si configura sulla linea di confine fra soggetto e oggetto, nel punto di contatto fra colui che ritrae il Mistero e il Mistero che attraverso di lui, nel duplice senso del termine, si «ri-trae». D'altra parte, una visione del mondo o di Dio, lo si sa, non è mai riducibile al solo significato delle parole, dette o scritte, in cui si condensa, ma si sostanzia anche, e talvolta soprattutto, nel modo con cui viene espressa. Lo stile può diventare altrettanto importante del contenuto che esso veicola, anzi ogni persona ha bisogno di plasmare un proprio stile per giungere a esprimere adeguatamente se stessa o ciò per cui vive. Lo stile non può che essere personale, irripetibile, come nell'opera d'arte. Ciò vale anche in teologia, dove esso è il confine sottile e permeabile in cui il Mistero, che a sé configura, combacia col teologo che gli dà forma.¹¹

Sullo sfondo di questo ampio orizzonte, voglio tentare ora di delineare le caratteristiche dello stile che dovrebbero segnare la riflessione teologica, alla luce della profonda convinzione che il vissuto e la fatica del teologo li si deve cogliere nella logica dell'incontro con il Signore Gesù.

1. Una teologia narrativa

«Incominciò con un incontro. Alcuni uomini – giudei che parlavano aramaico e forse anche greco – vennero a contatto con Gesù di Nazaret e rimasero da lui. Da questo incontro e da ciò che avvenne nella vita e per la morte di Gesù la loro vita stessa acquistò un senso nuovo e un nuovo significato»¹²: sono queste le parole con le quali Edward Schillebeeckx apre il secondo volume della sua opera cristologica. È un *incipit* che riesce a porre bene in risalto la forza teologica dell'esperienza, fondata sulla consapevolezza che Dio in Gesù ha scelto di farsi incontro all'uomo e di farsi da lui conoscere entrando radicalmente nella storia.

¹¹ G. MEIATTINI, «Il chiostro e la cattedrale. Lo stile teologico di Padre Mariano Magrassi o.s.b.», in S. PALESE – M. BELLINO (a cura di), *Mariano Andrea Magrassi. Arcivescovo di Bari-Bitonto (1977-1999), monaco, maestro, pastore*, Edipuglia, Bari 2014, 41.

¹² E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, 9.

Ciò implica che parlare di Dio significa quindi fondamentalmente narrare una storia, quella di Gesù di Nazaret. Partire dall'economia della salvezza per contemplare il mistero della vita intima di Dio è possibile, infatti, poiché «i grandi avvenimenti della vita di Gesù traducono chiaramente per noi e arricchiscono d'una nuova efficacia a nostro vantaggio il dialogo della generazione eterna, nel quale il Padre dice al Figlio: "Tu sei mio Figlio, oggi ti ho generato"». ¹³

Pertanto il teologo oggi è chiamato a rinnovare la narrazione della storia di Dio.

Del resto, accordare un posto di rilievo, come ci ha aiutato a fare Theobald, alle figure apostoliche, agli autori e ai testi del Nuovo Testamento equivale in fin dei conti ad assegnare un posto di rilievo alla dimensione narrativa della fede e della teologia. ¹⁴ Una narrazione che deve farsi attenta sia a Gesù e alla sua vita terrena, sia al vissuto di chi lo incontra, ieri come oggi.

Questo comporta che la narrazione della teologia debba conoscere due declinazioni: la prima relativa alla narrazione di Gesù, della sua storia e della sua missione al servizio del Regno; la seconda relativa alla narrazione della biografia dell'uomo che da Gesù si è lasciato trasformare. Ed è su queste due declinazioni che intendo ora fermarmi.

1.1. Narrare la storia di Gesù

Per delineare la prima declinazione della narrazione mi rifaccio fondamentalmente al contributo di due teologi: Jürgen Moltmann e Jon Sobrino.

Il primo ha efficacemente messo in luce la dimensione trinitaria della narrazione cristologica:

Per i cristiani è Cristo stesso che comunica la paternità di Dio e la forza dello Spirito. La teologia cristiana non può quindi evolvere una teologia bipolare d'interazione tra il Dio che chiama e l'uomo che risponde, ma una teologia trinitaria, perché soltanto in Cristo e per mezzo di Cristo si schiude quella relazione dialogica con Dio. Per mezzo di Cristo, Dio stesso crea le condizioni che consentono

¹³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Desiderium et cognitio Dei. Theologia, christologia, anthropologia. Quaestiones selectae. Altera series*, ottobre 1982: EV 8/427.

¹⁴ Anche l'esegesi riconosce oggi un posto di rilievo all'analisi narrativa nell'interpretare la Scrittura. Rimando per questo a due saggi dell'esegeta belga J.-P. SONNET, *L'alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011; ID., *Generare è narrare*, Vita e Pensiero, Milano 2014. Si veda anche il saggio di S. DE MARCHI, *Gesù. I primi trent'anni. Un'indagine biblico-narrativa*, Cittadella, Assisi 2014, e la ricchissima bibliografia che vi si può attingere.

d'inserirsi in quel rapporto patetico-simpatetico. Per mezzo di lui egli le crea in coloro che non sono in grado di garantirle: i peccatori, i senza Dio e gli abbandonati da Dio. In prospettiva cristiana non è quindi nemmeno pensabile un rapporto d'immediatezza dell'uomo con Dio se si prescinde da questa persona e dalla sua storia. Ma siccome Dio, umiliandosi nella morte del Crocifisso ed elevando l'uomo nel risuscitamento operato in Cristo, crea le condizioni per la comunione con Dio, questa assume i tratti di una comunione misericordiosa, incondizionata e universale tra Dio e tutti gli uomini che versano nella comune miseria. Dato questo carattere incondizionato e universale della comunione misericordiosa con Dio, la teologia cristiana dovrà riflettere allora in chiave cristocentrica e trinitaria allo stesso tempo. Solo quel patto che Dio all'inizio strinse con una parte, e che poi sulla croce di Cristo estese a tutti, rende possibile il rapporto dialogico d'alleanza nello Spirito, nella *sympathia* e nella preghiera. «Dio è in Cristo»: è la premessa per la comunione che a Dio stringe i peccatori e gli empi, in quanto apre l'ambito vitale di Dio all'uomo integrale e all'umanità intera. «Noi viviamo in Cristo»: è la conseguenza di una fede che sperimenta nella comunione con Cristo la comunione piena con Dio.¹⁵

Ed è proprio nel rendere possibile la sperimentazione in Cristo della comunione piena con Dio che all'uomo è rivelata e dispiegata la vita per l'integrità della sua condizione umana.

Jon Sobrino, d'altra parte, ha opportunamente ricordato che la comunità cristiana ha sempre assunto come istanza critica del proprio vissuto quella del «ritorno a Gesù»; infatti, «anche dopo la fede in Cristo, il NT torna a Gesù, deve tornare a lui proprio per salvaguardare la vera fede in Cristo».¹⁶ Narrare la storia di Gesù diviene quindi un compito ineludibile per la teologia, perché è l'unica via che la aiuta a «liberarsi» della tentazione di piegare la fede nel Cristo a visioni e concezioni che non sono fedeli al suo vangelo. A mio giudizio si dovrebbe, infatti, applicare all'intera riflessione teologica quanto Sobrino afferma circa la cristologia:

La cristologia, in quanto occupazione intellettuale, è tenuta a una sua conversione specifica: non pretendere di verificare la verità di Cristo sulla base di ciò che l'essere umano pensa già di sapere in partenza, bensì mantenersi aperta per lasciare che sia Gesù a parteciparle che cos'è la realtà divina e la realtà umana. Come ogni conversione, anche questa ha un suo prezzo, poiché la peccaminosità dell'essere umano

¹⁵ J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973, 323-324.

¹⁶ J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella, Assisi 1995, 73.

si esprime nel non voler lasciarsi offrire la verità. Ma nella cristologia la conversione ha un prezzo particolarmente costoso, perché nel lasciarsi offrire la verità si scontra col fatto che nel divino e nell'umano esiste una novità impensabile e scandalosa. È comprensibile quindi che entrino in scena meccanismi specificamente cristologici di auto-difesa, il più radicale dei quali è affermare Cristo per non incontrarsi con Gesù. Così, per paradossale che ciò possa sembrare, la più grande affermazione cristologica su Cristo può trasformarsi sottilmente in un *alibi* per non riconoscere – e seguire – Gesù. Se però nel lavoro cristologico non si desse questa conversione, allora Cristo cesserebbe di apparire come rivelazione in senso stretto, il che sarebbe davvero uno scandalo per la cristologia *cristiana*.¹⁷

Emblematico in tale direzione è quanto afferma lo stesso Sobrino nelle pagine introduttive della sua cristologia:

Prima di dare inizio a una cristologia e prima che Gesù passi attraverso il filtro del concetto e perda tutta la sua freschezza e il suo vigore, è cosa buona e necessaria lasciarsi coinvolgere e chiamare in causa dal vangelo. È vero che senza la razionalità somministratele dalla cristologia la lettura del vangelo può ed è solita degenerare in pericoloso fondamentalismo, donde la necessità della cristologia stessa. Occorre però far bene attenzione di non diventare alla fine eruditi cristologi e analfabeti del vangelo, di non superare il «fondamentalismo» facendo insieme scomparire il «dato fondamentale», ciò che tutti capiscono (o dovrebbero capire) senza eccessive spiegazioni: l'opzione di Gesù per i poveri, la sua misericordia e la sua giustizia, il suo confronto-scontro con i potenti, la sua persecuzione e morte a causa di tutto questo, la sua risurrezione rivendicatrice. E prima di tutto, bisogna seguire questo Gesù. Tutto ciò che è stato sin qui detto ha indubbiamente molto di retorico, ma non lo è in tutto e per tutto. Se poi così fosse, se ne dedurrebbe per lo meno una conseguenza importante: la modestia della cristologia. Modestia che le viene oggettivamente – cosa che l'esagerato «cristocentrismo» della teologia occidentale ha tralasciato di far notare – dallo stesso Cristo, che nella teologia di Giovanni tende a ritirarsi in favore dello Spirito. Ci riferiamo però qui al carattere di modestia di cui deve compenetrarsi la cristologia. Se ha ragione Pascal di affermare che fuori di Gesù Cristo non sappiamo né chi è Dio né chi è l'uomo, né cos'è la vita né cos'è la morte, si comprenderà come la modestia richiesta non sia fittizia. Lo è meno ancora se aggiungiamo che fuori di Gesù Cristo non sappiamo esattamente cos'è la liberazione e che cos'è l'oppressione, qual è il Dio della vita e quali sono gli idoli di morte. La cristologia necessita certamente del massimo di rigore e

¹⁷ *Ivi*, 74-75.

di vigore intellettuale, ma necessita anche della castità dell'intelligenza; ha bisogno di addentrarsi nel mistero di Cristo, ma, per così dire, senza toccarlo, senza tentare di impadronirsene.¹⁸

Trovo fondamentali per ogni riflessione teologica queste ultime raccomandazioni del teologo spagnolo: il lavoro teologico dovrebbe essere sempre segnato da un massimo di rigore e vigore intellettuale, unitamente a una profonda «castità dell'intelligenza»!

Per concludere la presentazione di questa prima declinazione della narrazione teologica desidero ribadire la decisiva importanza che ogni teologia dovrebbe riconoscere alla narrazione della storia di Gesù. Al riguardo mi rifaccio a quanto Paolo Gamberini ha scritto nel suo manuale di cristologia, in quanto ritengo che egli sia ben riuscito a porre in luce la rilevanza teologica della ricerca storica su Gesù e la sua funzione determinante per la cristologia:

Quando gli evangelisti trasmettono detti e azioni del Gesù prepa-squale, seguono un criterio teologico particolare. Per confessare che Dio ha risuscitato Gesù dai morti, dobbiamo andare alla ricerca dei dati storici che connotano «questo» Gesù. [...] Il Gesù terreno non può essere compreso se non alla luce della fede pasquale (*fondamento fondante*); dall'altro lato, non si può comprendere adeguatamente l'evento pasquale se non alla luce del Gesù terreno (*fondamento fondato*). Ciò che la fede cristiana rivela non è puro essere celeste, ma questo Gesù terreno ed esaltato. Per questo la storia di Gesù è costitutiva, in quanto presupposto, della fede. [...] «La confessione dell'umanità del Figlio di Dio (*è veramente uomo*) non ha nulla di astratto, nella misura in cui consiste nel riconoscere *questa* umanità, in un secolo, una cultura, un paese, una religione, una società, una famiglia, una realtà sessuata: non esiste un'umanità se non con queste determinazioni, che nessuno – spero – oserà qualificare superficiali o secondarie. Confessare l'umanità del Figlio di Dio implica che si desidera conoscere questo Gesù, questo galileo, le sue parole e le sue azioni, poiché è questo e nessun altro il Figlio di Dio, ormai vivente nella gloria. Tutto ciò che la ricerca storica intraprende non può dunque non interessare il credente – e quel credente particolare che è il teologo» (J.-N. ALETTI, «Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus», in *RSR* 87[1999], 438). Il riferimento alla storia di Gesù ha dunque un'importante funzione critica per la cristologia; costituisce una resistenza a certe forme fantastiche, speculative o addirittura docetiste di cristologia.¹⁹

¹⁸ *Ivi*, 12-13.

¹⁹ P. GAMBERINI, *Questo Gesù* (At 2,32). *Pensare la singolarità di Gesù Cristo*, EDB, Bologna 2005, 25-27.

Narrare la storia di «questo» Gesù agli uomini e alle donne di oggi significa proporre loro un incontro che li chiami a decidersi per lui,²⁰ significa consolidare il fondamento della loro fede pasquale, affinché ciascuno scelga di adottare i detti e le azioni di Gesù come istanza critica per la propria vita e per le proprie scelte. Si scorge così come lo stile della narrazione sia segnato da un paradosso che rivela come «necessaria una reciprocità tra mondo oggettivo e soggettivo».²¹

1.2. Narrare la biografia dell'uomo che incontra Gesù

Questo ci introduce alla seconda declinazione della narrazione teologica, quella della biografia dell'uomo e delle donne che incontrano Gesù e il suo mistero d'amore. Un'adeguata attenzione al rapporto tra biografia e teologia rappresenta una preziosa occasione per sviluppare una proposta teologica più sapienziale e aderente alla vita. La Facoltà Teologica Pugliese ha già dedicato a questo tema particolare attenzione, riservando ad esso la sezione monografica di un fascicolo della *Rivista*

²⁰ Un tentativo felice in tal senso, che trovo particolarmente riuscito ed efficace, è quello compiuto da J.A. PAGOLA, *Gesù. Un approccio storico*, Borla, Roma 2009. È lo stesso Pagola a dichiarare l'intento fondamentale della sua opera: «Il mio intento fondamentale è stato quello di "accostarmi" a Gesù con rigore storico e con un linguaggio semplice, per avvicinare la sua persona e il suo messaggio all'uomo e alla donna di oggi. Ho voluto mettere nelle loro mani un libro che li orientasse perché non si addentrassero nelle vie attraenti ma false di tanti romanzi-fiction, scritti in margine alla moderna ricerca e contro di essa. Ma ho perseguito qualcosa di molto maggiore: nella società moderna intendo destare il "desiderio di Gesù" e suggerire una via sulla quale si possano compiere i "primi passi" verso il suo mistero» (p. 6). E ancora: «Detto questo, però, dobbiamo affermare che la ricerca storica, condotta con rigore, può destare in non pochi l'attrazione, l'interesse e l'ammirazione per Gesù. Conoscerlo in maniera più viva e concreta può costituire, per molti uomini e donne di oggi, immersi nella crisi e nello sconcerto religioso, il primo passo per iniziare una relazione più viva, reale e profonda con lui; può aiutare i credenti a ravvivare la loro fede in Gesù Cristo, e può aiutare i meno credenti o chi crede poco o per nulla a cercarlo in maniera più sincera. [...] Per dirla in poche parole, il mio libro è uno studio di ricerca storica su Gesù, scritto da un credente che non cerca soltanto di ricostruire scientificamente la storia di Gesù nella Galilea degli anni Trenta, ma che lo fa con la volontà di avvicinare la sua persona agli uomini e alle donne di oggi, convinto che in lui si racchiuda la "miglior notizia" che essi possano ascoltare in questi tempi» (pp. 8-9). Per qualche considerazione critica sul testo di Pagola rimando a un mio saggio: J.P. LIEGGI, «Dalla storia all'incontro. Considerazioni a partire dall'"approccio storico" a Gesù di José A. Pagola», in C. BAZZI – G. BIGUZZI (a cura di), *Cantiere aperto sul Gesù storico*, Urbaniana University Press, Roma 2012, 65-94. Attenzione merita anche il saggio già citato di S. DE MARCHI, *Gesù. I primi trent'anni*; l'autore, specie nel secondo capitolo dal titolo «Una storia e il suo racconto: il paradigma del secondo vangelo» (pp. 65-115), mette molto bene in luce la dinamica narrativa e teologica, o sarebbe meglio dire teologico-narrativa, del Vangelo di Marco.

²¹ SALMANN, *Presenza di spirito*, 9.

di Scienze Religiose.²² La convinzione che ha orientato questa occasione di confronto, come si può leggere nell'introduzione della sezione, è che

nella teologia si rispecchia inevitabilmente l'identità di chi la coltiva: dietro al pensiero, alla ricerca e all'insegnamento vi è sempre una persona concreta con la sua storia irripetibile, le sue preoccupazioni e i suoi interessi, ma anche con la sua specifica esperienza ecclesiale e il suo servizio che si trova a svolgere in contesti particolari. Fede ed esistenza sono d'altronde strettamente connessi e si fecondano reciprocamente.²³

La narrazione della vita e dell'esperienza degli uomini e delle donne che oggi incontrano Gesù pone la teologia di fronte a una sfida che sempre deve animare l'intelligenza della fede e che può essere così espressa:

Come custodire la differenza cristiana nel suo «proprio» indisponibile, che le deriva dal legame interiore con l'inedito dell'evento cristologico, senza tuttavia con questo sfigurare quella differenza promettente in una sorta di «autarchia», dissociata dall'esperienza condivisa dagli uomini e dalle donne nella loro vita in *questa* epoca e in *questo* mondo?²⁴

Una prima risposta la si può ritrovare nell'opera di Jürgen Werbick, il teologo tedesco che ha messo in luce il mistero di un Dio «coinvolgente»²⁵ e ha colto come «lo stile dell'autodonazione e dell'auto-

²² La sezione monografica del fascicolo 1 del 2012 porta questo titolo: «Pensare teologicamente: tra teologia e biografia» (*Rivista di Scienze Religiose* 26[2012], 2-102). La sezione, che raccoglie diversi contributi di docenti della Facoltà (V. Di Pilato, G. Meiattini, G. De Candia, S. Mele, V. Mignozzi, P. Zuppa, F. Zaccaria), è stata introdotta da una riflessione di E. SALMANN, «Biografia e teologia: due parabole dell'Infinito» (pp. 3-5). Su questo tema si veda anche F. GROSSO, *Teologia e biografia: un dialogo aperto. Stili e criteri per una proposta teologica esistentivo-testimoniale*, EMP-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2012.

²³ J.P. LIEGGI – V. VIVA, in *Rivista di Scienze Religiose* 26(2012), 2.

²⁴ D. ALBARELLO, «Parlare di Dio al limite del tacere. La questione metodologica nella teologia di Jürgen Werbick», in *Teologia* 39(2014), 376. Il teologo milanese si pone in ascolto della prospettiva teologica elaborata da Werbick perché riconosce al teologo di Münster una particolare serietà nel «misurarsi con l'interrogativo sopra formulato. Da questo punto di vista, non è certo un caso che Werbick abbia scelto precisamente Friedrich Nietzsche come interlocutore costante e privilegiato del suo pensiero. Egli considera infatti la critica radicale alla religione, e segnatamente al cristianesimo, formulata dal filosofo tedesco come la posizione che costituisce ancora oggi il punto più avanzato della discussione circa la legittimazione antropologica della fede in Dio» (p. 327).

²⁵ Un suo saggio porta questo titolo: *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio*, Queriniana, Brescia 2010.

partecipazione amante di Dio si può mostrare capace di generatività interpretativa entro nuovi contesti di vita e di comprensione, [...] sulle vie della sequela di Cristo mossa dallo Spirito». ²⁶ Egli afferma:

Se la comprensione di Dio e l'auto-comprensione dell'uomo si intrecciano, allora ne consegue che Dio si lascia cogliere tramite una vita umana rivelatrice, la quale attua nella libertà le autentiche possibilità dell'esistenza umana e le comunica. Allo stesso modo, Dio si lascia cogliere anche in e attraverso l'esistenza umana di coloro che intendono scoprire e raggiungere tutte le dimensioni di un'autentica esistenza umana seguendo le orme di Gesù Cristo rivelatore. ²⁷

Concludo la breve presentazione della seconda declinazione della narrazione con un semplice rimando a una questione che meriterebbe maggiore spazio: il legame tra teologia e spiritualità. Infatti, ritengo importante sottolineare come la narrazione teologica potrebbe utilmente contribuire a riattivare «i legami fra teologia ed esperienza spirituale: i maggiori autori del XX secolo lo hanno saputo fare, oltrepassando la secolare scissione fra teologia scientifica e teologia spirituale». ²⁸

1.3. Alla convergenza delle due narrazioni: l'umanità di Dio...

Le due declinazioni della narrazione teologica che ho brevemente illustrato non sono semplicemente giustapposte tra loro, ma – come ho già fatto notare citando i testi di Werbick – vivono un profondo «intreccio». Infatti, è proprio nell'uomo e nella sua storia che oggi si incontra e conosce Gesù; ²⁹ è quanto ci viene magistralmente insegnato da una lettura non semplicemente «morale» ma profondamente «teologica» di Mt 25,31-46, ben espressa – a mio parere – da una pagina nella quale il teologo spagnolo José Maria Castillo si ferma a commentare il dettato matteoano:

²⁶ ALBARELLO, «Parlare di Dio al limite del tacere», 390.

²⁷ J. WERBICK, *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Herder, Freiburg i.B. 2010, 229, citato in ALBARELLO, «Parlare di Dio al limite del tacere», 390.

²⁸ C. THEOBALD, *La lezione di teologia. Sfide dell'insegnamento nella postmodernità*, EDB, Bologna 2014, 12-13. Ritengo significativo annotare che, all'affermazione citata, il teologo francese faccia seguire questa osservazione: «La riabilitazione postmoderna della nozione di "esperienza", l'interesse per la narratività e il concetto di "testimone" vanno in questa direzione» (p. 13).

²⁹ «L'evento rivelativo pone in evidenza il principio basilare che qui, a parere di Werbick, è costantemente in gioco: "Il divino si comprende solo nell'umano; e ciò significa anche precisamente: alla maniera umana" (*Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, 196)» (ALBARELLO, «Parlare di Dio al limite del tacere», 389).

Non è che Gesù predichi in questo caso una sorta di umanesimo ateo. Ha infatti ben cura di precisare: «Tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40). Si tratta del fatto che Dio si è identificato ed è divenuto tutt'uno con ciascun essere umano fino al punto che quello che viene fatto o non fatto a qualsiasi persona è a Dio stesso che si fa o non si fa. [...] Il che, in definitiva, si spiega a partire dal mistero dell'incarnazione di Dio in un uomo, l'uomo Gesù di Nazareth. Perché l'incarnazione non significa soltanto o principalmente *divinizzazione* dell'uomo, ma anche e contemporaneamente *umanizzazione* di Dio. In questo senso, è esatto dire che Gesù cambiò radicalmente il concetto di Dio.³⁰

In questo modo viene introdotto un nuovo tema nella riflessione teologica, quello dell'umanità di Dio, quello di un Dio «capace dell'uomo», come ci suggerisce il teologo belga Adolphe Gesché in un suo illuminante saggio.³¹ Per cogliere la portata della sua affermazione è opportuno partire con il ribadire che, «in verità, scoprendo l'incarnazione, i cristiani non hanno scoperto soltanto l'incarnazione, ma Dio stesso, ciò che Dio è. Sono arrivati al massimo che si poteva vicini alla divinità di Dio».³²

Inoltre, legare il mistero dell'incarnazione alla fede in un Dio che – come ci ricorda la *Gaudium et spes* – «ha creato l'uomo a sua immagine e che lo ha redento dal peccato» (n. 41), ci deve condurre a chiederci «cosa significhi parlare di un Dio che ci crea a sua immagine e a sua somiglianza, se poi ci è vietato pensare, pur nella maniera più prudente e discreta che si debba farlo, a una "umanità" in lui».³³

Ma che cosa si vuole intendere quando si parla di una «umanità» in Dio? Non si vuole semplicemente far riferimento al mistero di un Dio che si è fatto uomo, ma si intende in qualche modo affermare anche che «in Dio c'è la capacità di diventare uomo, capacità che non proverrebbe semplicemente dalla sua volontà, ma dalla sua stessa "natura", dal suo stesso essere».³⁴ In altre parole, come con la dottrina dell'uomo *capax Dei* si intende affermare «che l'uomo è *creato così*: capace di Dio, che il fine

³⁰ J.M. CASTILLO, *Vittime del peccato*, Fazi, Roma 2012, 90, 92.

³¹ L'espressione citata riprende infatti il titolo che egli ha dato all'ultimo capitolo della sua monografia: A. GESCHÉ, *Dio per pensare. Il Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 253-284. In questo capitolo Gesché fonda la sua riflessione su un solido riferimento alla tradizione biblica e patristica, nonché sulle suggestive considerazioni di alcuni teologi medievali e contemporanei.

³² *Ivi*, 268.

³³ *Ivi*, 273.

³⁴ *Ivi*, 254. Anche Jüngel afferma qualcosa di analogo quando sostiene che «appartiene già alla divinità di Dio anche la sua umanità. Questo è ciò che la teologia deve

cui l'uomo è chiamato non costituisce come una "forzatura" della grazia contro la sua natura, ma [...] che la sua natura creata è preparata per questo e a questo lo destina»,³⁵ così allo stesso modo ci si intende porre il seguente interrogativo riguardo a Dio: «Potremmo, senza mancar di riguardo alla trascendenza e alla differenza, pensare lo stesso e analogicamente anche di Dio? Dio sarebbe insomma *capax hominis*, "capace dell'uomo"?». ³⁶

Gesché riconosce di aver ritrovato le stesse domande in un libricino di padre Yves Congar, nel quale il domenicano francese, partendo dal mistero dell'incarnazione, si chiede:

Com'è che «ciò che appare quando Dio si mostra di persona, è un uomo» (p. 25), e non un angelo per esempio, come spesso già ci si è chiesti, a cominciare dalle origini cristiane? Va sottolineato che già nell'Antico Testamento Dio «si mostra umano». Ma quel *fatto* non si basa sulla «possibilità stessa di rapporti» fra Dio e noi? Non potrebbe essere che, «fra lui e noi, esista una *parentela di fondo*», come suggerisce la famosa citazione paolina del filosofo Arato: «Siamo della stessa stirpe» (At 17,28)? E non possiamo chiederci se non si debba concluderne che «esiste in Dio, divinamente realizzata, come una umanità?» (pp. 26, 27).³⁷

E Gesché aggiunge: «Da quei cristiani timiducci che siam diventati rispetto alle audacie della Scrittura, noi abbiamo di fatto "perso il sentimento dell'inclusione della *humanitas* o della *filanthropia* nel teologale" (p. 39)». ³⁸

Ritengo che sia importante sottolineare qui come questa «*humanitas*, idoneità all'uomo, dimensione d'umanità»³⁹ in Dio stesso rappresenti il fondamento dell'ineludibilità del compito di guardare a Dio se si vuole realizzare pienamente la propria maturità umana. E non si ha

finalmente imparare» (E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 2004, 58).

³⁵ GESCHÉ, *Dio per pensare*, 253.

³⁶ *Ivi*, 254.

³⁷ *Ivi*, 256. Il numero delle pagine che Gesché cita si riferisce a Y. CONGAR, *Jésus-Christ*, Paris 1965.

³⁸ GESCHÉ, *Dio per pensare*, 257, riferendosi ancora allo stesso testo di Congar. L'«audacia della Scrittura», a cui Gesché allude, è presentata da lui stesso in un paragrafo dal titolo «Un giro per la Scrittura» (pp. 265-268), che si apre significativamente con questa domanda: «Non potrebbe essere che ci siamo lasciati prendere un po' troppo la mano dalla speculazione e allontanati dalla Scrittura? [...] Al contrario di ciò che uno potrebbe aspettarsi, ebbene, la Scrittura in certo qual modo si spinge molto più avanti di noi, è ancor meno timida. In effetti, nell'eternità essa non vede soltanto il Verbo, ma Gesù Cristo stesso» (pp. 265-266).

³⁹ *Ivi*, 255.

altro modo per farlo che fissare gli occhi sulla vita, sulle parole e sui gesti di Gesù Cristo.

Non ci si può nascondere che l'ardita affermazione di un Dio *capax hominis* porta con sé un timore, che lo stesso Gesché espone nel prosieguo del suo studio:

Ma così facendo, faremmo di Dio un Dio troppo umano, la cui indispensabile distanza da noi sfumerebbe? Ma quell'indispensabile distanza deve proprio pensarsi come un impietoso fossato? Non sbaglieremmo a credere che soltanto un'inimmaginabile distanza salvaguardi Dio e la sua trascendenza? Ogni discorso di vicinanza fra Dio e l'uomo urta la nostra sensibilità occidentale, talmente la nostra filosofia e la nostra teologia ci hanno abituati a vedere Dio come assolutamente diverso dall'uomo, d'una differenza senza scampo, d'una differenza che crede di poter affermarsi solamente respingendo tutto ciò che potrebbe far pensare all'uomo.⁴⁰

E per questo Gesché suggerisce di aprirsi maggiormente al punto di vista dei cristiani orientali che «hanno una coscienza più viva della creazione a immagine e somiglianza. E ciò permette loro di leggere Dio nell'uomo».⁴¹ In tal modo si espliciterebbe che «la maniera *cristiana* di dire Dio è, allora, di dirlo capace dell'uomo. Il cristianesimo sarebbe una religione d'incarnazione *fin dal principio*, fin dal principio del suo Dio».⁴²

Superando, quindi, le paure che possono assalirci in un simile modo di accostarsi a Dio e lo scandalo da cui zelantemente vorremmo «preservare» Dio, Gesché afferma:

Se avessimo l'audacia dei mistici, l'audacia d'una fede da *Magnificat*, senza reticenze sulla nostra grandezza («Grandi cose ha fatto in me il Potente»), o da *Benedictus*, che ricaccia il timore («Serviamolo senza timore e liberati»), allora forse oseremmo arrischiarci a dire, con quel leggero eccesso che il linguaggio poetico (e quindi teologico) permette, che il Signore finisce per completarsi, diventando uomo (cf. Eb 2,10).⁴³

E, forti di questa audacia, ci chiederemmo:

⁴⁰ *Ivi*, 276-277.

⁴¹ *Ivi*, 277. Più avanti, nella stessa pagina, il teologo belga dice: «Intimissima parentela fra Dio e l'uomo. Dio si incarna nella sua stessa immagine, nella sua icona. È il tema di Adamo "icona vivente" di Dio».

⁴² *Ivi*, 281.

⁴³ *Ivi*, 281-282.

Il Dio capace dell'uomo, innamorato dell'uomo, che sente desiderio e passione per la nostra bellezza e la nostra grandezza e la nostra munificenza (e le nostre debolezze e le nostre goffaggini e le nostre stupidità), un Dio così non è finalmente un Dio «ammissibile e credibile», a differenza del Dio «impassibile e beato» che rese Epicuro ateo? Noi ci cerchiamo in Dio e Dio si cerca in noi. Lo sappiamo dal pozzo di Giacobbe e dalla donna adultera e dallo sguardo lanciato su Pietro nel pretorio. «L'eterna divinità tanto deve agli uomini / che senza essi avrebbe perduto cuore, coraggio e senso» (Angelo Silesio, *Il pellegrino cherubico*, I, 259). E ancora: «Se Dio ci attrae a sé con una forza infinita, anche noi lo attiriamo a noi. Il suo cielo subisce la nostra forza» (M. de Unamuno, *Don Chisciotte della Manzia*). Dio e l'uomo s'intersignificano. Se l'uomo arriva al compimento di ciò che è quando condivide la vita divina, anche Dio, fatta salva la debita analogia, non sarebbe completo e non completerebbe, nel suo Verbo, qualcosa di sé quando si fa vicino al massimo a noi? «Sebene Figlio, da ciò che patì imparò l'obbedienza e fu reso completo (perfetto) ... (teleiotheis eghéneto)» (cf. Eb 5,8-9). Proprio come lo completiamo quando abbiamo l'audacia di accedere alla sua divinità: «Il Figlio di Dio si fa, attraverso te, tanto più umano di quanto tu ti faccia, attraverso lui, dio» (Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 40,45).⁴⁴

Non dobbiamo aver paura di un Dio «troppo umano», di un Dio che ci cerca. Perché è stata proprio questa paura che ha portato a volte la teologia a leggere in maniera troppo «fredda» l'umanità di Gesù, con il rischio così di operare indebiti «riduzionismi».

Compito della teologia oggi dovrebbe essere quello di narrare la storia di Gesù, senza la paura di narrare un Dio troppo umano, perché in tal modo non si «riduce» Dio, ma se ne coglie l'inaudita novità che dà senso alla vita, alla storia, al mondo.

Ritengo che un'eco di queste considerazioni, e delle illuminanti suggestioni offerteci da Gesché, le si possa ritrovare anche nella *Traccia* predisposta per la preparazione al V Convegno ecclesiale nazionale della Chiesa italiana. Vi si leggono, infatti, espressioni «audaci» che recuperano quell'audacia dei testi biblici che Gesché ci ha invitato a non soffermare. Mi limito a far riecheggiare qui parte del capitolo centrale della *Traccia*, quello che fonda in Gesù Cristo le ragioni della nostra speranza:

Dio si rivela in una suprema tensione verso l'uomo: Dio è per l'uomo, si mette al servizio dell'uomo. Dio per primo – come s'intuisce nella cosiddetta parabola del figlio prodigo (cf. Lc 15,20) – esce incontro all'uomo, lo raggiunge lì, dove si trova, persino nella lontananza estrema del suo peccato, nella precarietà della sua esistenza

⁴⁴ *Ivi*, 282-283.

ormai minata dalla morte. L'uomo è la periferia presso la quale Dio si reca in Gesù Cristo: al suo peccato non è opposto un rifiuto sdegnoso, poiché ormai di esso Cristo accetta di farsi carico («Dio per noi si fece peccato», 2Cor 5,21).

Tutto ciò non deve suonare come una bestemmia che contraddica l'annuncio biblico del tre volte Santo, o che smentisca l'antico detto teologico secondo cui Dio è sempre il più grande (*Deus semper maior*, diceva nel medioevo sant'Anselmo d'Aosta). Dio davvero è e rimane santissimo. Davvero è e rimane il più grande. Il racconto biblico è attraversato da questa permanente sovraeccedenza di Dio, dove ogni compimento supera sempre la promessa.

In quest'orizzonte Dio raggiunge il suo massimo in Gesù di Nazareth. Egli che è già tutto, non ha altra via per superarsi se non quella di procedere senza termine in direzione dell'uomo, scegliendo di diminuire: se è già l'Altissimo, allora si abbassa sino a terra; se è già il Signore, allora entra nella condizione di servo; se è già pienezza, allora si svuota di Sé, rinuncia alle sue divine prerogative e abbraccia la morte (cf. Fil 2,6-8). Dio, nella carne umana di Gesù Cristo, ridiventa ancor più se stesso, com'è annunciato nel Nuovo Testamento: Cristo Gesù «pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza dalle cose che patì» (Eb 5,8), cioè visse in una forma del tutto inedita la sua stessa figliolanza («obbedienza» significa biblicamente, appunto, l'ascolto che il Figlio presta al Padre).

Per questo possiamo affermare che in Gesù Cristo proprio l'uomo è quel *semper maior* di Dio. I padri della Chiesa antica l'avevano ben compreso. Si pensi a Ireneo: «L'uomo vivente è la gloria di Dio», o a Teofilo di Antiochia mentre dialoga con chi non credeva in Cristo: «Tu mi dici: mostrami il tuo Dio, e io ti dirò: mostrami il tuo uomo e io ti mostrerò il mio Dio».⁴⁵

Animata da questa profonda convinzione teologica, la Chiesa italiana nel Convegno di Firenze, e nel cammino che lo prepara e in quello che ne riceverà i frutti, si sta interrogando su come «contribuire al di-

⁴⁵ In *Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Una traccia per il cammino verso il 5° Convegno ecclesiale nazionale di Firenze, 9-13 novembre 2015*, Paoline, Milano 2014, 34-35. L'affermazione «audace» di un Dio che si supera procedendo in direzione dell'uomo viene espressa forse con ancor più forza da Werbick quando egli giunge ad affermare che Dio permette che gli uomini siano importanti per lui, sino ad avere – in qualche modo – «bisogno» di loro: «Si può dire che il “più grande” del dono di Dio, rispetto al quale nulla di più grande può essere pensato, che anzi è impensabilmente più grande rispetto ad ogni dono che gli uomini possono concepire a partire dalla loro esperienza del dare e del prendere, sta nel fatto che Dio si mostra come ricettivo. Egli dà ancora questo: il suo voler ricevere. Egli riconosce agli uomini il loro poter essere conrealizzatori della sua volontà buona, e lascia che essa dipenda dalla loro conrealizzazione» (J. WERBICK, *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, Lit, Münster 2011, 295, citato in ALBARELLO, «Parlare di Dio al limite del tacere», 399).

schiuersi dell'umanità nuova dentro la complessità della nostra epoca» (p. 46), ben consapevole di «dover cercare l'autenticamente umano non sul piano delle idee, talmente alte e nobili da rischiare di restare astratte o, peggio, degenerare in ideologie, bensì in Cristo Gesù, nel suo esser-uomo» (p. 32).

1.4. ... e l'umanizzazione dell'uomo

Dal mistero dell'umanità di Dio deriva un'altra importante considerazione: in Gesù ci è dischiuso non solo il mistero di un Dio che si fa uomo perché «capace dell'uomo», ma ci è aperta la via di un'autentica umanizzazione dell'uomo stesso. In altre parole, il mistero dell'incarnazione non rivela solo l'umanità di Dio, ma consente anche l'autentica umanizzazione dell'uomo.

Lo aveva ben espresso – a mio parere – Edward Schillebeeckx quando, tracciando i presupposti ermeneutici e metodologici della sua ricerca cristologica, aveva posto in luce come «ciò che c'interpella in Gesù è il suo essere uomo *in quanto* apre le nostre più profonde possibilità di vita, e *in ciò* si apre il discorso su Dio». ⁴⁶ E, esplicitando poi le conseguenze dell'itinerario teologico proposto, affermava in maniera decisa che «il nucleo del messaggio cristiano, evangelico, sta nel fatto che Dio – per il quale non è affatto indifferente la santità o peccaminosità – *si preoccupa dell'uomo, sia egli zaddiq, santo, o no*». ⁴⁷

Insieme al teologo olandese, numerosissimi sono stati i teologi che hanno evidenziato una lettura della salvezza cristiana come umanizzazione dell'uomo, senza con questo voler minimamente misconoscere un'altra delle categorie teologiche, quella della divinizzazione dell'uomo, che, specie nell'Oriente cristiano, è stata ampiamente utilizzata per narrare il fine della redenzione. Cito a titolo esemplificativo quanto Gisbert Greshake afferma in un suo studio sulla grazia, rileggendo una bella pagina di Hans Küng, che radicalizza e rende ancor più forte le considerazioni di Schillebeeckx:

Riferendosi a Gesù Cristo, quindi credendo in lui e muovendosi alla sua sequela, il cristianesimo dischiude non «un umanesimo

⁴⁶ SCHILLEBEECKX, *Cristo*, 76. E prosegue: «La rivelazione divina attuata in Gesù rinvia al *mysterium* dell'uomo».

⁴⁷ *Ivi*, 759. Questa pagina è una di quelle con le quali il teologo olandese introduce la quarta parte del suo saggio, che porta significativamente il titolo seguente: «La gloria di Dio e l'umanità vera, buona e felice» (pp. 753-992). La riflessione di Schillebeeckx prosegue poi nel volume che completa la sua trilogia cristologica: *Umanità. La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992.

qualsiasi, un umanesimo che affermi semplicemente il vero, il buono, il bello e l'umano...», ma «un umanesimo veramente radicale, capace di integrare e superare anche il non-vero, il non-buono, il non-bello e il non-umano: non solo tutto ciò che è positivo, ma anche – ed è qui che si vede con decisiva chiarezza che cosa vale un umanesimo – tutto ciò che è negativo, la sofferenza stessa, la colpa, la morte, l'assurdità [...]. La fede nel Cristo Gesù dona pace con Dio e con se stessi, pur senza scavalcare i problemi del mondo. Questa fede rende l'uomo veramente umano, in quanto lo persuade ad aprirsi radicalmente all'altro, a chi ha bisogno di lui, al *prossimo*».⁴⁸

È stata in particolare la teologia della liberazione a intendere «il lavoro teologico come partecipazione attiva, pratica – e pertanto trasformante – all'agire liberante integrale, complessivo inaugurato da Dio, grazie al quale l'agire storico dell'uomo è reso capace e chiamato a servizio della liberazione e dell'umanizzazione dell'uomo stesso».⁴⁹

D'altra parte non sono mancati i teologi che, come Hans Kessler, hanno voluto sottolineare il fondamento teologico trinitario che consente di riconoscere e realizzare in Gesù, il Figlio di Dio incarnato, la piena e autentica umanizzazione dell'uomo:

La spiegazione di Dio Padre mediante il Figlio nella carne rimanda «al *proprium* ipostatico intradivino del Figlio»: l'esegesi del Padre è un atto specifico del *Logos* divino quale espressione essenziale del Padre (H.U. von Balthasar, *TeoLogica*, II, 141). Quale «espressione archetipa» e «modello originario di ogni possibile auto-espressione creatrice di Dio» solo il *Logos* (il Verbo e il Figlio) può divenire carne e uomo (p. 148). Ma appunto ciò che distingue il Figlio dal Padre e dallo Spirito, il suo essere espressione e immagine in Dio, lo collega con l'umanità da lui liberamente assunta, così che questa può essere la forma e la traduzione umana e temporale perfetta del suo eterno dover-se-stesso al Padre e al suo eterno dono di sé.

L'esistenza umana di Gesù è quindi l'attuazione creaturale della figliolanza (della vera autonomia in seno al riferimento ricettivo e donante verso il Padre divino) e quindi, nel medesimo tempo, rivelazione della vera destinazione dell'uomo. In Gesù Cristo lo stesso Figlio eterno di Dio è divenuto uomo, al fine di introdurre noi uomini nella vera libertà della vita con Dio e con gli altri e liberarci così dalla vita traviata senza Dio e dalla conseguente caduta in seno

⁴⁸ G. GRESHAKE, *Libertà donata. Introduzione alla dottrina della grazia*, Queriniana, Brescia 2002, 127, che cita il testo di H. KÜNG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1971, 631ss.

⁴⁹ G.L. MÜLLER, «Un'esperienza liberante: impulsi per la teologia europea», in G. GUTIÉRREZ – G.L. MÜLLER, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, EMP-EMI, Padova-Bologna 2013, 22.

all'angoscia e nelle mani delle potenze della morte. Proprio perché nel rapporto con il Padre è il Figlio, Gesù Cristo è l'uomo nuovo ed escatologico; come tale egli realizza finalmente la somiglianza dell'uomo con Dio progettata con la creazione (Gen 1,27), per cui dobbiamo essere conformati a lui (2Cor 3,18; 1Cor 15,49; Fil 3,21) ed essere introdotti nel vero rapporto dell'uomo con Dio da lui realizzato (Gal 4,4-7; Rm 8,14-17). *L'incarnazione o umanizzazione del Figlio di Dio è l'inizio dell'umanizzazione dell'uomo: Dio diventa uomo per renderci più umani.*⁵⁰

In una fedeltà profonda alla logica dell'incarnazione, quindi, la via dell'umanizzazione dell'uomo rappresenta un banco di prova dell'autenticità del nostro discorso su Dio. Infatti, ben a ragione si può affermare che «la conoscenza di Dio si costituisce nella sua qualità autentica nella misura in cui libera nel soggetto umano le possibilità più genuine della sua umanità».⁵¹

E questo perché la stessa missione di Gesù – come afferma molto efficacemente José Castillo – è una missione che ha a cuore la felicità e la realizzazione piena dell'uomo; dall'analisi dello stile che ha caratterizzato la sua prassi emerge, infatti, con evidenza che «la missione di Gesù e dei suoi discepoli è, prima di ogni altra cosa, rimediare alla sofferenza di questo mondo e rendere più felice la vita delle persone. Chi non fa questo è colui che commette il peccato e il male che realmente offendo Dio».⁵²

⁵⁰ H. KESSLER, «Cristologia», in T. SCHNEIDER (a cura di), *Nuovo corso di dogmatica*, 2 voll., Queriniana, Brescia 1995, I, 512-513 (il contributo di Kessler è poi stato pubblicato separatamente e, quindi, queste pagine si possono anche leggere nel volume: *Cristologia*, Queriniana, Brescia 2001, 243-244).

⁵¹ ALBARELLO, «Parlare di Dio al limite del tacere», 389. E, proseguendo, Albarello afferma che da questo «deriva una conseguenza determinante, per il compito peculiare assegnato dal nostro autore [J. Werbick] all'iniziativa teologica: la teologia è chiamata ad avviare e accompagnare in tutti gli ambiti dell'esperienza umana quel "processo di trasposizione", capace di generatività interpretativa, nel quale la parola di Dio sempre di nuovo illumina l'auto-comprensione dell'uomo e correlativamente quest'ultima diventa il luogo in cui la Parola divina può trovare comprensibilità» (*ib.*).

⁵² CASTILLO, *Vittime del peccato*, 84. Il teologo spagnolo ritiene di poter individuare la *genialità del vangelo*, definendo tale «genialità» come ciò che «causa gioia o diletto, che è stupefacente, estremo, magnifico, stupendo» (p. 261), in questa peculiarità: «Il vangelo presenta le cose in modo tale che *ciò che rende più felici gli uomini è quello che più ci avvicina a Dio*. Cioè, quel che più desideriamo noi uomini è ciò che più desidera Dio. E quello che più piace alle persone è ciò che più piace a Dio. A patto che lo intendiamo bene. Perché, lo ripeto ancora una volta, felicità non è la stessa cosa di comodità e divertimento. Nella comodità e nel divertimento, l'individuo guarda a se stesso. La felicità è una pienezza tale di senso della vita che si può solo sentire, sperimentare e vivere quando si condivide con gli altri, mai in solitudine e ancor meno, se possibile, nel puro egoismo di chi non cerca altro che il proprio interesse e godimento. [...] Nei quattro vangeli si

1.5. Alcune considerazioni conclusive sulla narrazione

Per concludere la presentazione di questa prima caratteristica dello «stile della teologia» mi limito ad accennare a due considerazioni che meriterebbero maggiore attenzione, ma che – se pur fuggacemente – ritengo importante non tacere del tutto: la prima è che la narrazione cristologica, sulla quale mi sono soffermato, non può oggi non tenere in debito conto e non confrontarsi adeguatamente con le narrazioni delle diverse religioni. Già Christian Duquoc, introducendo la sua cristologia nel lontano 1972, riconosceva che «il dialogo con le altre forme di religione è indispensabile alla cristologia».⁵³ E questa esigenza risulta oggi ancor più attuale e imprescindibile nella riflessione teologica cristiana, in considerazione del contesto multiculturale che ogni parte del mondo conosce e vive.⁵⁴

parla spesso di peccatori, di persone responsabili di condotte deviate, di gente disorientata e smarrita. Ebbene, la genialità consiste nel fatto che, ogni volta che Gesù incontra queste persone e questa gente, il risultato è l'allegria, la felicità di chi si sente bene, di chi sperimenta la pace e la gioia, e spesso tutto finisce in una festa con banchetto compreso» (pp. 261-262). E, ultimamente, «la genialità del vangelo trova la sua spiegazione e ragion d'essere nella genialità di Gesù. [...] È una genialità che ci sorprende sempre, che ci provoca, che, quando ce la troviamo dinanzi, ci fa sentire bene e al tempo stesso ci pone degli interrogativi. Entrambe le cose. Perché è una genialità che accarezza, per la sua profonda umanità, e che inquieta, per la sua inesplicabile trascendenza» (p. 265).

⁵³ C. DUQUOC, *Cristologia. Saggio teologico*, Queriniana, Brescia 1972, 17. Il teologo francese fa precedere l'affermazione appena citata dalla constatazione che nel suo saggio cristologico si è visto costretto a «lasciare da parte certi problemi. Ne segnaliamo uno che avevamo a cuore ma che, per mancanza di reale competenza, abbiamo preferito tacere: la relazione fra Cristo e le altre religioni. È questo un problema attuale e fondamentale, ma non può essere trattato se non alla condizione di possedere una conoscenza approfondita delle altre forme di religione. Nessuna cristologia, ormai, potrà soddisfare finché questo problema non sarà affrontato» (*ib.*; il corsivo è mio).

⁵⁴ Mi limito a richiamare qui il contributo che lo stesso Duquoc ha offerto in merito a questo tema con il suo saggio *L'unico Cristo. La sinfonia differita*, Queriniana, Brescia 2003. Il teologo francese, nell'introduzione, precisa che in questo saggio vi è «più che una chiarificazione della [sua] opera precedente di cristologia: è l'esplorazione di un campo finora poco analizzato» (p. 26). Anche la Commissione teologica internazionale ha ricordato che oggi la teologia conosce «nuove sedi di riflessione, come il dialogo ecumenico, interreligioso e interculturale» (CTI, «Teologia oggi: prospettive, principi e criteri, n. 1», in *Il Regno-Documenti* 57[2012], 270). In ragione di ciò ritengo significativo segnalare che in questo numero della rivista, la cui sezione monografica è dedicata a «fare teologia a 50 anni dal Vaticano II», uno degli articoli, a firma del collega Francesco Neri, è dedicato proprio al rapporto tra teologia e dialogo interreligioso. Per quanto riguarda lo statuto epistemologico e il metodo della teologia cristiana delle religioni, raccomando la lettura del saggio di M. NARO, «Il cristianesimo e le religioni. Spunti per ripensare la questione della "vera religione"», in *Credere Oggi* 29(2009)174, 95-114, nel quale l'autore invita a tentare «una ricollocazione delle religioni tra i *loci theologici* in modo tale che esse impongano al metodo teologico di adeguarsi all'oggetto della riflessione teologica.

La seconda considerazione con la quale voglio concludere è una precisazione: la teologia narrativa «non esclude affatto l'argomentazione, ma si pone in funzione di un evento pragmatico, interpretato e suscitato a sua volta dal racconto»;⁵⁵ infatti, non devono essere misconosciute le esigenze di una ragione argomentativa, pur nella consapevolezza che «quando la ragione, dopo tutte le analisi e interpretazioni, non è più in grado di esprimere teoricamente quanto effettivamente resta ancora da dire, sarà spinta a enunciare quel "di-più" nella realtà che le sfugge in racconti parabole. Così anche la cristologia argomentativa dovrà *sfociare* in un racconto su Gesù, una cristologia narrativa, non in un "sistema cristologico" teorico e onnicomprensivo».⁵⁶

2. Una teologia che fa spazio al silenzio

La «castità dell'intelligenza», alla quale ci ha invitati Sobrino, chiama la teologia a fare continuamente memoria dei limiti del linguaggio e dei concetti a disposizione dell'uomo per narrare il mistero, nella consapevolezza – come ci ha ricordato Schillebeeckx – che sempre deve accompagnare la ragione nelle sue argomentazioni; quella cioè di non essere in grado di esprimere tutto quanto vi è da dire.

La consapevolezza di questo limite da sempre ha chiamato i teologi a far spazio, nella propria ricerca, al valore e alla ricchezza del silenzio, introducendo nella riflessione teologica il tema fondamentale dell'apofatismo.

Sconfinato sarebbe quel dossier che volesse raccogliere le testimonianze sul silenzio da parte dei teologi, considerando che ad esso è stata data sempre particolare attenzione in tutto l'arco della riflessione credente nella Chiesa, dai primi secoli sino ai nostri giorni; come anche

[...] La ragione teologica si pone in ascolto dei testi fondanti e del patrimonio dottrinale di tradizioni religiose diverse da quella cristiana non semplicemente per conoscere il volto di (o del) Dio che traspare da esse, ma più precisamente per vagliare la possibilità di riconoscere in quel volto i tratti agapici del Dio di Gesù Cristo» (p. 97).

⁵⁵ G. RUGGIERI, *La verità crocifissa*, Carocci, Roma 2007, 223, nota 4. Anche Theobald non trascura di precisare che «la stessa esperienza della fede richiede una capacità critica non trascurabile» (THEOBALD, *La lezione di teologia*, 14). Ma ancor prima è stato Bernard Sesboüé, proprio dopo aver magistralmente tracciato la portata teologica del racconto, ad affermare che la sua «opzione in favore del racconto non intende affatto dimenticare la necessità di ricorrere a dei concetti e di strutturare in modo vigoroso la dottrina della salvezza. Sarebbe ingenuo e nello stesso tempo sbagliato opporre narrazione e ragione teologica» (B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, 2: *I racconti della salvezza: soteriologia narrativa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 28).

⁵⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, Queriniana, Brescia ³1980, 73.

sconfinata sarebbe la bibliografia che volesse dar conto degli studi critici su questo tema.⁵⁷

Ritengo utile richiamare qui un saggio a firma di David Tracy, uno dei più noti teologi nord-americani, docente alla Divinity School dell'Università di Chicago, comparso in un volume dedicato a tracciare le *Prospettive teologiche per il XXI secolo*.⁵⁸ Egli riserva particolare interesse alla questione dell'apofatismo, riconoscendo ad essa un ruolo determinante nella teologia contemporanea.

Tracy introduce la sua riflessione formulando questa denuncia: «La teologia moderna ha reso marginali due tradizioni: il realismo della croce che ammette il nascondimento di Dio, e la teologia apofatica, che ne espone l'incomprensibilità» (p. 251). Ed afferma, subito dopo, con decisione che «è ora di mettere fine a questa emarginazione» e che i teologi devono recuperare quelle forme che «hanno un posto marginale nella tradizione cristiana» (p. 251). Tralasciando qui la questione del recupero del realismo della croce,⁵⁹ desidero soffermare l'attenzione su quanto il teologo americano dice circa la forma apofatica o, più precisamente, la mistica apofatica, per la quale ritiene figura chiave Dionigi Areopagita. Per Tracy, infatti, una delle domande dalla quale dovrebbe lasciarsi guidare la ricerca teologica è la seguente: «Attraverso quali operazioni il nominare Dio come "Incomprensibile" contribuisce, a partire da Dionigi, a mostrare l'esigenza del linguaggio negativo o apofatico, e infine del linguaggio mistico, per nominare Dio?» (p. 252).

Devo innanzitutto precisare che, pur condividendo pienamente il richiamo all'esigenza di recuperare questa forma della teologia, tutta-

⁵⁷ Mi limito a richiamare solo qualche titolo: *Silenzio e parola nella patristica. XXXIX Incontro di studiosi dell'antichità patristica* (Roma, 6-8 maggio 2010), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2012; E. ALBANO, *I silenzi delle Sacre Scritture. Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2014; B. FORTE, *Il silenzio di Tommaso*, Piemme, Casale Monferrato 1998. Da ultimo, segnalo le stimolanti suggestioni offerte sul tema del silenzio dalle pagine di un pedagogista, D. DEMETRIO, *I sensi del silenzio. Quando la scrittura si fa dimora*, Mimesis, Milano-Udine 2012 (il volume è il primo di una collana che l'Accademia del Silenzio, una scuola-laboratorio nata da un'idea dello stesso Duccio Demetrio e di Nicoletta Polla-Mattiot, sta curando presso le edizioni Mimesis); e da un sacerdote e poeta portoghese: J. TOLENTINO MENDONÇA, «Elogio del silenzio», in *La Rivista del Clero Italiano* 96(2015), 71-77, che – tra l'altro – suggerisce di «imparare a leggere la Bibbia come un'iniziazione spirituale al silenzio» (ivi, 74).

⁵⁸ D. TRACY, «Forma e frammento: il recupero del Dio nascosto e incomprensibile», in R. GIBELLINI (a cura di), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 251-273.

⁵⁹ Un tentativo di tracciare le coordinate per una riflessione teologica che scaturisce dallo scandalo della croce e dalla stoltezza del crocifisso lo si può rintracciare nel poderoso saggio di S. MAZZER, «Li amò fino alla fine». *Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014.

via ritengo non corretto il giudizio secondo il quale l'apofatismo abbia avuto e abbia tuttora un posto marginale nella «tradizione cristiana». Infatti, considerando che la tradizione orientale – come del resto lo stesso autore riconosce – ha sempre ritenuto che il cristiano debba essere «radicalmente negativo-apofatico e mistico»,⁶⁰ non si può e non si deve parlare di marginalità della teologia apofatica nella tradizione «cristiana» *tout-court*, ma piuttosto riconoscere la marginalità di questa forma nella tradizione occidentale. Prestare la giusta attenzione all'apofatismo sarà quindi un modo per arricchire lo «stile della teologia» – sul quale stiamo riflettendo – del prezioso contributo che la tradizione orientale dischiude al pensiero teologico.

Tracy, nel suo saggio, si sofferma a cogliere la ricchezza e le opportunità offerte alla teologia da una giusta considerazione dell'apofatismo, e le individua soprattutto nella convinzione di poter affidare a questa forma «la speranza che essa possa sanare le famose separazioni della modernità: quella della ragione dalla passione, quella della teoria dalla pratica e quella, ad essa imparentata, della forma dal contenuto» (p. 253).

Per quanto riguarda la separazione tra teoria e pratica, annota come sia «difficile trovare oggi una forma di teologia che non tenti di superarla. Fanno certamente parte di questa nuova tradizione i grandi tentativi di riunire teologia e spiritualità» (p. 253).

D'altra parte, per ciò che riguarda la separazione tra forma e contenuto, illuminante è stata la riflessione di teologi del calibro di Karl Barth e di Hans Urs von Balthasar; essi hanno concepito, infatti, «la forma non come una qualche addizione estetica estrinseca, ma anche come ciò che esprime il contenuto, cosicché la ricerca della giusta forma teologica è allo stesso tempo la ricerca del giusto contenuto teologico» (p. 254). Il teologo cattolico svizzero, in particolare, si è contraddistinto per gli «studi delle forme individuali delle teologie, della poesia e della filosofia del passato, così come [per] le straordinarie letture di Dante, Dionigi e Bonaventura e di tutti coloro per le cui forme von Balthasar nutrivà un particolare apprezzamento in virtù della loro capacità di rivelare l'armonia della bontà e della bellezza di Dio» (p. 254).

Il silenzio diviene così spazio eloquente per lasciare risuonare, nella narrazione teologica, lo stupore e l'ammirazione per l'armonia della bontà e della bellezza di Dio, armonia che resta ineffabile per l'altezza delle forme che la caratterizzano.

⁶⁰ TRACY, «Forma e frammento», 251-252. Della sconfinata bibliografia che potrebbe essere qui citata per mostrare la rilevanza della forma apofatica nella tradizione orientale, mi limito a richiamare un saggio di P. PROSPERI, *Al di là della parola. Apofatismo e personalismo nel pensiero di Vladimir Losskij*, Città Nuova, Roma 2013.

Stupore e ammirazione che non scaturiscono tuttavia solo dal mistero della trascendenza di Dio, ma che trovano la loro fonte anche nell'ineffabilità del mistero dell'uomo, di ogni uomo e donna, ma in particolare del mistero dell'uomo Gesù.

Questo implica che la forte connotazione cristologica della narrazione, che sopra ho ampiamente delineato, si apra a una comprensione cristologica anche del silenzio, per l'ineffabilità non solo della divinità del Cristo, ma anche della sua umanità. L'insondabile mistero dell'umanità, infatti, non meno che della divinità, non può essere esaurito dalla narrazione umana. Lo esprime splendidamente Gregorio di Nazianzo in uno dei suoi carmi maggiormente carico di forza lirica, capace di far risuonare tutta la drammaticità che l'ineffabilità del mistero dell'uomo porta con sé:

Ieri, consunto dai miei affanni, lungi da altri sedevo in un ombroso bosco, rodendomi il cuore. E, infatti, questo è il farmaco che, in mezzo ai tormenti, io prediligo: parlare in silenzio, a tu per tu, col mio cuore. Le brezze sussurravano insieme agli uccelli canori, donando, giù dai rami, un dolce sopore al mio cuore pur affannato. E dagli alberi le cicale, petti canori, argute amiche del sole, facevano risuonare tutto il bosco delle loro ciarle. Dell'acqua fredda, vicino, bagnava i piedi, scorrendo placida per il rorido bosco. Ma mi trovavo tanto saldamente avvinto al dolore quanto lo ero stato prima. Di quelle cose, in effetti, non mi curavo, perché la mente, quando i dolori le fanno fitto velo, non vuol saperne di piaceri. Inoltre, nell'intelletto che s'attorceva in vorticosi ragionamenti, sostenevo questa tenzone di parole avverse: «Chi fui, chi sono, cosa sarò?». Non lo so con chiarezza e non lo sa neppure chi ha saggezza maggiore della mia.⁶¹

Il silenzio, quindi, è un luogo necessario per la narrazione teologica non solo perché lascia spazio all'ineffabilità e alla trascendenza di Dio, ma anche perché consente di dire l'ineffabile che è in Gesù, nella sua umanità, facendo così riecheggiare i frammenti di quella realtà ineffabile che segna ogni uomo e ogni donna.

3. Una teologia che si fa poesia per dare voce al silenzio

Uno dei teologi che, prima ancora di Dionigi, ha diffusamente teorizzato l'inconoscibilità di Dio è stato Gregorio di Nazianzo che, forse proprio per questo, si è meritato il titolo, riconosciuto dalla tradizione

⁶¹ *Carm.* I, 2,14; trad. di C. CRIMI, in GREGORIO NAZIANZENO, *Poesie*, Città Nuova, Roma 1994, I, 171-172.

orientale fin dal V secolo, di «Teologo». È in particolare nei primi due dei suoi cinque *Discorsi teologici* che il Cappadoce ha delineato la natura e le caratteristiche della vera teologia, proprio sottolineando il mistero dell'inconoscibilità e ineffabilità di Dio.

3.1. La valenza teologica della poesia

Nell'opera e nel pensiero del Nazianzeno merita una particolare attenzione la sua produzione in versi, una produzione che per quantità e valore letterario e teologico non conosce eguali nella letteratura patristica dei primi quattro secoli. Ed ovviamente, in questo ampio orizzonte poetico, non sono pochi i carmi in cui Gregorio fa risuonare la voce del silenzio.

Si pensi in particolare al *Carm.* I, 1,29, uno splendido testo in cui Gregorio utilizza l'espressione *σιγώμενον ὕμνον*, «inno silente». Un'espressione che mette in luce il paradosso del silenzio in teologia, che non è rinuncia a dire Dio, ma è necessità di purificare il linguaggio per parlarne. Infatti, «il linguaggio, per essere *theoprepés* [= conveniente a Dio], si autolimita: se non vuole annichilirsi del tutto nel silenzio, il linguaggio dice la negazione. La negazione è il silenzio detto dal linguaggio». ⁶² Gregorio, quindi, con quell'espressione coniata dal suo genio poetico, riesce a esprimere magistralmente il «paradosso» del «silenzio detto dal linguaggio».

Ma ancor più significativo per la nostra riflessione sul silenzio è un tratto dell'esperienza di vita del Nazianzeno. Egli, infatti, vive l'intera Quaresima del 382, quando si era già ritirato dalla guida della Chiesa costantinopolitana, facendo un voto di totale silenzio. Egli stesso spiegherà il senso di questa scelta in alcuni suoi carmi, quelli dal 34 al 38 della sezione autobiografica, e nelle lettere 107-119. ⁶³ Mi limito qui ad annotare che il carme 38, che a Pasqua chiude il voto del silenzio, si apre con questi splendidi versi: «Cristo Signore, il tuo nome sarà il primo che la mia bocca farà risuonare, non appena affiderò al vento le mie parole, a lungo trattenute». ⁶⁴

Ho voluto richiamare questa esperienza del Nazianzeno perché ritengo che ci offra una preziosa lezione; insegna, infatti, che per Gre-

⁶² A. MILANO, «*Analogia Christi*. Sul parlare intorno a Dio in una teologia cristiana», in *Ricerche Teologiche* (1990)1, 63.

⁶³ Per questo mi permetto di rimandare al mio studio sulla poesia di Gregorio: J.P. LIEGGI, *La cetra di Cristo. Le motivazioni teologiche della poesia di Gregorio di Nazianzo*, Herder, Roma 2009, 108-129.

⁶⁴ *Carm.* II, 1,38. Per un commento al carme, rimando ancora al mio *La cetra di Cristo*, 238-246.

gorio il Teologo il silenzio non è l'ultima parola. Il silenzio ha lo scopo di «educare» il *logos* ad avere una «misura», un «metro». E quindi il silenzio prepara la lingua del teologo a cantare la grandezza e la bellezza del *Logos* con un linguaggio poetico, con un linguaggio che potremmo definire «teologico», perché si fa capace di dire l'ineffabile.

Un altro guadagno offerto dalla poesia alla teologia è legato all'importanza che riveste per il linguaggio poetico il rinvio alla metafora. In tal modo la teologia viene sollevata da un rischio che sempre la insidia: il rischio di

cadere in una *bramosia definitoria*, che solleva la pretesa di fissare una volta per tutte l'attribuzione di un determinato predicato al soggetto divino, imprigionando quest'ultimo dentro il cerchio chiuso di quanto quel predicato è capace di esprimere. L'impiego del dispositivo della metafora si sottrae a tale rischio nella misura in cui il paragone implicato nell'attribuzione predicativa viene mantenuto aperto, contenendo così nei suoi debiti limiti la tendenza fissante della definizione.⁶⁵

Il linguaggio della metafora si rivela essere, quindi, un linguaggio «della sorpresa», poiché è «un linguaggio che resta sulle tracce di quello che rimane da dire, non di quello che si può stabilire sia stato detto, che lo rende attuale senza disporne, senza poterlo disporre in relazioni univoche, tendenti alla definizione».⁶⁶

Ritorna qui, con sorprendente efficacia, la lezione del Nazianzeno. Infatti, proprio lui, che è stato uno dei padri che maggiormente ha contribuito, nel IV secolo, a definire il vocabolario con il quale la Chiesa esprime ancora oggi il mistero trinitario, ha sentito il bisogno di affermare con forza e decisione – come si è già detto – il tema dell'incomprensibilità e ineffabilità di Dio. Egli, infatti, è ben consapevole della radicale «inadeguatezza delle formule».⁶⁷

⁶⁵ ALBARELLO, «Parlare di Dio al limite del tacere», 379. Proseguendo la sua riflessione, sulla scia della teologia di Werbick, Albarello mette in gioco elementi che ci rimandano alla narrazione, di cui si è già detto nel primo paragrafo di questo articolo; sia la narrazione cristologica («Qui si impone la centralità dell'evento di Gesù Cristo, la cui vicenda, proprio nella sua concretezza sensibile, rende *metaforicamente* evidente Dio e il modo con cui egli agisce», *ivi*, 380), che quella biografica del credente di ogni tempo («La conseguenza fondamentale di questo ragionamento condotto da Werbick è che il modo adeguato di parlare di Dio, che la sequela cristologica rende evidente, coincide con la forma della *testimonianza*», *ib.*).

⁶⁶ WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 63.

⁶⁷ E.A. JOHNSON, *Colei che è. Il discorso di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriana, Brescia 1999, 219. Trovo particolarmente incisiva la sintesi che, nella pagina citata, la teologa americana offre della questione che stiamo qui trattando: «Le formulazioni

La poesia, quindi, può e deve essere considerata «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». ⁶⁸ Si deve inoltre considerare come,

parlando di linguaggio dell'Ineffabile, si possa e si debba interpretare il genitivo con una duplice valenza: oggettiva, esprimendo così che attraverso quel linguaggio si parla dell'Ineffabile, o meglio si parla a lui – considerando il carattere dossologico della teologia; e soggettiva, suggerendo che la poesia è il linguaggio con cui parla l'Ineffabile. La prima vera poesia, quindi, è quella di Dio, è Gesù Cristo. L'uomo altro non è che la cetra sulla quale lo Spirito suona la poesia di Dio. ⁶⁹

3.2. Una poesia che si fa preghiera

La forza teologica della poesia apre così la teologia a una sempre maggiore riscoperta della sua dimensione dossologica e, ultimamente, del momento della preghiera. La forma teologicamente più alta di poesia è, infatti, l'inno, che chiama l'uomo a vivere la relazione con Dio nel dialogo con lui. ⁷⁰ Anche qui desidero richiamare il contributo di due testimoni eloquenti della teologia contemporanea.

dogmatiche dei concili ecumenici dei primi secoli, nei quali vennero concettualizzate la Trinità e la cristologia, hanno dato luogo a una situazione rischiosa, in cui la natura del discorso su Dio poté essere dimenticata. Essi intendevano bensì difendere il mistero della grandezza divina, che ha agito con compassione per la salvezza del mondo, ma fu possibile costruirle attorno una siepe che oltre a proteggere il Dio sconosciuto, lo catturava anche e se ne impadroniva (l'analogia è di von Balthasar, in «Il Dio sconosciuto», in H.U. VON BALTHASAR, *Nella pienezza della fede*, Città Nuova, Roma 1992, 261s). Tuttavia, proprio quei pensatori che agirono con il massimo vigore per formulare il dogma trinitario e cristologico, Atanasio, Basilio, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo, scrissero anche con forza sulla trascendenza e l'incomprensibilità di Dio, contrapponendosi al razionalismo logico degli avversari ariani ed eunomiani. Soprattutto, erano consapevoli dell'inadeguatezza delle formule e videro chiaramente che la dissomiglianza di Dio nei confronti del mondo è totale, così che conosciamo meglio quando affermiamo di non conoscere, il che è in sé un tipo religioso di conoscenza» (*ib.*).

⁶⁸ LIEGGI, *La cetra di Cristo*, 259.

⁶⁹ *Ivi*, 258.

⁷⁰ Rimando per questo a G. MEIATTINI, «Pregare per credere. La preghiera tra ragione e fede», in *Asprenas* 51(2004), 323-354. Desidero qui ringraziare Giulio Meiettini perché lo stimolo a esplicitare maggiormente le riflessioni che sviluppo in questa parte conclusiva del paragrafo è scaturito dal prezioso confronto con lui, al quale devo anche la segnalazione di utilissimi rimandi bibliografici. Lo ringrazio inoltre per la generosità

Il primo è il teologo Jürgen Moltmann:

La vera teologia, cioè la conoscenza di Dio, trova la sua espressione nel ringraziamento, lode e adorazione. E ciò che si esprime nella dossologia, questo è appunto vera teologia. Non si dà alcuna esperienza di salvezza che non sia accompagnata da questa esperienza che si fa nel ringraziamento, lode e gioia. Un'esperienza che non trovi la sua relativa espressione non è un'esperienza liberatoria. Soltanto la dossologia redime l'esperienza di salvezza a esperienza completa. Nella conoscenza riconoscente, ammirata e adorante, il Dio uno e trino non viene tramutato in oggetto dell'uomo, non viene posseduto, appropriato. Qui il conoscente partecipa del conosciuto, e mediante la sua conoscenza e stupore viene tramutato in ciò che egli conosce. Qui noi conosciamo nella misura in cui amiamo, conosciamo per partecipare. Conoscere Dio significa allora partecipare della pienezza della vita divina. È stato questo il motivo per cui nella Chiesa antica la conoscenza dossologica di Dio era chiamata *theologia* in senso proprio, per distinguerla dalla dottrina della salvezza, dalla *oeconomia Dei*. Se la «Trinità economica» è oggetto della teologia kerygmatica e pratica, la «Trinità immanente» è il contenuto della teologia dossologica. Accettata una simile distinzione, risulterà chiaro che la teologia dossologica è una *teologia di risposta*. La lode che da essa sale e la conoscenza di Dio che essa acquisisce rispondono alla salvezza di cui si fa esperienza. Se la Trinità immanente è quella verso cui sale la nostra lode, essa sarà preceduta dalla conoscenza della Trinità economica, com'essa si esprime nella storia della salvezza ed esperienza della salvezza. Secondo l'ordine della conoscenza la Trinità economica precede la Trinità immanente, secondo l'ordine dell'essere invece la segue.⁷¹

Il secondo è Karl Rahner, la cui testimonianza raccolgo dalla postfazione che Antonio Spadaro ha firmato in una ripubblicazione di un pregevole saggio del teologo tedesco, *Tu sei il silenzio*:

«Ahimè, non dovremmo domandarci una buona volta: dove sono mai i bei tempi nei quali i grandi teologi erano anche poeti e componevano inni? Quando potevano scrivere come un Ignazio di Antiochia o poetare come Metodio d'Olimpo o aprire il loro animo in inni come Adamo di San Vittore, Bonaventura e san Tommaso d'Aquino? Dove sono finiti quei tempi? E la teologia è forse divenuta più sublime, perché oggi i teologi scrivono in prosa?» (K. RAHNER,

con cui ha voluto condividere con me il frutto della sua ricerca, mettendomi a parte di quanto costituirà l'oggetto di sue future pubblicazioni.

⁷¹ J. MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983, 165-168.

«Sacerdote e poeta», in *La fede in mezzo al mondo*, Paoline, Alba 1963, 131-173, qui 170s). Così scriveva Karl Rahner in un saggio introduttivo all'opera di un suo confratello gesuita poeta, Jorge Blajot. Se von Balthasar diceva che alla teologia moderna manca il saper stare in ginocchio, Rahner è convinto che «manca la teologia capace di fare poesia» (Id., «L'arte nell'orizzonte della teologia e della pietà», in *Società umana e Chiesa di domani. Nuovi saggi*, X, Paoline, Cinisello Balsamo 1986, 478-490, qui 482). In questo Rahner vede una forte carenza: la teologia razionalistica lavora solo in modo "scientifico" e ad essa manca l'elemento poetico: manca l'elemento "mistagogico", e cioè non guida l'uomo a fare un'esperienza reale e originaria di ciò che viene espresso in concetti. *Tu sei il silenzio* dunque nasce da un'esperienza che leggiamo nel presente libretto: «La stessa tua rivelazione in parole umane», scrive Rahner rivolgendosi al suo Signore, «non acquieta la nostalgia del cuore, mentre la mia anima si stanca nelle mille parole che noi diciamo di te, senza poterti raggiungere». Bisogna tentare un'altra strada che allievi la "stanchezza" della teologia, del discorso su Dio grazie al colloquio con Dio. Qui siamo davanti proprio a una piccola teologia poetica che sa stare in ginocchio.⁷²

La vera teologia è, quindi, quella che non si limita a parlare di Dio, ma riscopre il valore fondante e vivificante del parlare a Dio nella preghiera. È in questa dinamica relazionale, al servizio dell'incontro con Dio, che il linguaggio viene liberato dalla sua tentazione oggettivante – tenendo viva così un'attenzione che si è già posta in luce richiamando la necessità di una teologia che faccia spazio al silenzio – ed è nella preghiera che il rispetto del silenzio non viene compromesso dalle parole dell'uomo.⁷³

⁷² A. SPADARO, «Postfazione», in K. RAHNER, *Tu sei il silenzio*, Queriniana, Brescia 2013, 95 ss.

⁷³ È utile far presente qui che «è già nella Bibbia che la teologia si esprime in forma narrativa e orante, dunque in qualche misura poetica, più che argomentando dimostrazioni. Si pensi al secondo versetto del salmo 62: "O Dio, tu sei il mio Dio"; è, questa preghiera, poesia e teologia al contempo. Non si dipana nessun dotto discorso su Dio, eppure, quanta intelligenza credente c'è concentrata in questo canto e in tutti gli altri salmi. C'è tutta una teologia a un tempo rispettosamente apofatica e fascinosamente narrativa, che con metafore di guerra e di vita familiare, con similitudini ricavate dalla natura intrecciate a silenzi mormorati, balbetta sì, ma eloquentemente, l'indicibile mistero di Dio che si dona sino a farsi possedere dall'uomo. [...] La teologia della Bibbia, difatti, non dimostra Dio con concetti più o meno raffinati. Si limita a invocarlo, rispettandone la trascendenza e, dunque, l'inafferrabile oggettività: il credente biblico non dice agli altri uomini chi Dio è; ma dice a Dio che è Dio. Ma quando dice a Dio che è Dio, non può esimersi di entrare in rapporto con lui, di avvicinarsi a lui, di entrare in un dialogo, in una relazione di prossimità tale che egli – il credente – dice a Dio che è il suo Dio. Quando il salmista prega: "O Dio, tu sei il mio Dio", non ha pretesa di interpretare

La riscoperta della natura dossologica della teologia e della sua dimensione orante trova il suo luogo fontale e vitale nella liturgia della Chiesa, e in particolare nell'eucaristia, che è *fons et culmen* di tutta la vita cristiana.⁷⁴

La liturgia è, infatti, un «luogo teologico» determinante, in quanto fonte dell'esperienza di fede e della sua rielaborazione, e criterio per verificare l'autenticità delle affermazioni teologiche. Emblematica al riguardo è una bellissima ed efficace sentenza di Ireneo di Lione, volta a mettere in luce la debolezza della dottrina degli gnostici:

Come possono dire che la carne è destinata alla corruzione e non parteciperà alla vita, se è nutrita dal corpo del Signore e dal suo sangue? Dunque, o cambino il loro modo di pensare o si astengano dall'offrire quello che abbiamo detto sopra. Il nostro pensiero, invece, è in pieno accordo con l'eucaristia e l'eucaristia a sua volta conferma il nostro pensiero (*nostra autem consonans est sententia eucharistiae, et eucharistia rursus confirmat sententiam nostram*).⁷⁵

Si coglie, in tal modo, ciò che Cipriano Vagaggini ha chiamato il «senso teologico della liturgia».⁷⁶

e di ridire la verità di Dio, ne ha rigorosamente rispettato l'oggettività; ma ha anche personalizzato questa oggettiva verità di Dio, l'ha coinvolta nella propria vicenda e si è messo in relazione con essa. L'oggettiva verità di Dio, tanto oggettiva da non poter essere neppure commentata o riformulata con altre parole e altri concetti, è diventata, nella preghiera del salmista, una verità personale. Il salmista così, rinunciando a parlare su Dio e preferendo parlare con Dio, ne rispetta l'assoluta ineffabilità e l'indisponibile trascendenza, ma pure entra in un rapporto talmente familiare con lui da potersi "impossessare" di lui, che pur rimane il Signore, con il trasporto tipico di chi ama, di chi può dire cioè a colui al quale sa di appartenere per amore: "Tu sei mio". Questa biblica teologia narrativa, non speculativa, mantiene un'importanza principale per la teologia di ogni tempo» (M. NARO, *Sorprendersi dell'uomo. Domande radicali ed ermeneutica cristiana della letteratura*, Cittadella, Assisi 2012, 13-14).

⁷⁴ Cf. *Lumen gentium*, n. 11: EV 1/313ss. Su questo dettato conciliare, cf. C. SCORDATO, «Eucaristia e Logos», in *Rassegna di Teologia* 52(2011), 399-421. Inoltre, per quanto riguarda l'esigente riferimento della teologia all'eucaristia, rimando a R. REPOLE – F. SCANZIANI (a cura di), *Eucaristia e Logos. Un legame propizio per la teologia e la Chiesa*, Glossa, Milano 2013. Entrambe le pubblicazioni sono legate ai lavori del XXII Congresso nazionale dell'Associazione teologica italiana del 2011 avente come tema, per l'appunto, «Eucaristia e Logos»: la prima è la riflessione offerta dal teologo siciliano nel corso del pregresso della zona sud; la seconda raccoglie gli atti dello stesso congresso. Tra i contributi qui raccolti, si segnala in particolare, per l'attinenza che ha con la riflessione di questo mio articolo, quello di P. SEQUERI, «Eucaristia e stile cristiano», 43-55.

⁷⁵ *Adv. Haer.* IV, 18,5; trad. di E. BELLINI, Jaca Book, Milano 1997, 342.

⁷⁶ Questo il titolo che porta una delle sue pubblicazioni: C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

Significativamente, al termine di queste pagine, ritengo di poter affermare che il percorso sin qui compiuto consente di riconoscere la liturgia come «luogo teologico», mostrando come in essa trovino adeguato spazio le tre caratteristiche dello stile teologico che nelle mie riflessioni ho tentato di tratteggiare: la narrazione, il silenzio e la poesia. Non è, infatti, arduo riconoscere nella preghiera liturgica i tratti della narrazione nella sua dimensione anamnetica, la fecondità del silenzio che si fa accoglienza del mistero nel vissuto di ciascuno e la pienezza dell'apertura all'incontro e alla relazione con Dio nel dialogo che la poesia e l'inno rendono possibile.

Si tratta allora di chiedersi: quali sono le vie che la teologia è chiamata a percorrere per mettersi realmente alla scuola della *lex orandi*, facendo tesoro di questa lezione nel suo ministero al servizio della missione evangelizzatrice della Chiesa?

Conclusione aperta

Sono ben consapevole che le prospettive che qui ho illustrato rappresentano solo tre degli svariati tratti che potrebbero essere enumerati nel tentativo di illustrare la vocazione e lo stile della teologia oggi,⁷⁷ e che tale riflessione dovrebbe essere inserita in un modo più articolato all'interno dell'ampio dibattito sulla teologia e il suo metodo.⁷⁸ A tale

⁷⁷ Oltre al tratto dell'ecclesialità, già richiamato nella nota 5, mi limito ad accennare all'attenzione che dovrebbe essere riservata all'orizzonte pneumatologico di ogni esperienza di Dio e – conseguentemente – di ogni discorso su di lui (rimando per questo al classico saggio di H. MÜHLEN, «L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo», in *Mysterium salutis*, Queriniana, Brescia 1973, VI, 645-652); alla dimensione ecumenica che sempre di più ogni teologia cristiana dovrebbe oggi coltivare (mi permetto per questo di rimandare a un mio contributo: J.P. LIEGGI, «Elementi di una teologia ecumenica al servizio dell'incontro tra Oriente e Occidente», in *Credere Oggi* 29[2009]174, 115-136); o ancora alle vie che sono aperte alla riflessione teologica da un suo fecondo incontro con la letteratura (maestro è in questo Jean-Pierre Jossua, di cui mi limito a citare *La letteratura e l'inquietudine dell'assoluto*, Diabasis, Reggio Emilia 2005; meritevoli di essere segnalati sono anche i saggi di lettura offerti da M. NARO, *Sorprendersi dell'uomo. Domande radicali ed ermeneutica cristiana della letteratura*, Cittadella, Assisi 2012) e l'arte (anche per questo ambito mi limito a rimandare ai preziosi lavori di un teologo della nostra terra, Francesco Saracino, di cui cito solo l'ultimo lavoro: *Il Salvatore di Leonardo. Pittura e cristologia a Milano nel Rinascimento*, Ed. Insieme, Terlizzi 2014).

⁷⁸ Mi limito a richiamare uno degli ultimi contributi al riguardo, che colloca la riflessione sul metodo della teologia nell'ambito di un'articolata analisi dei lavori preparatori del concilio Vaticano II e dei frutti della prima sessione conciliare: S. MAZZOLINI, «Aggiornando la teologia e il suo metodo. Concilio Vaticano II e dintorni», in *Urbaniana University Journal* NS 67(2014), 159-183. Nell'articolo, ben documentato, viene ripresa un'affermazione di Gérard Philips: gli elementi sui quali non vi è accordo tra le differenti posizioni teologiche che animarono il dibattito conciliare, l'una più attenta alla fedeltà

questione desidero rimandare, con leggerezza, richiamando qui una metafora che, nella simpatia dei toni, bene esprime – a mio parere – con profonda verità, il segreto di ogni fatica teologica. Ce la suggerisce Giuseppe Ruggieri, nell'introduzione della sua *Prima lezione di teologia*, raccontandoci di un dialogo intercorso tra lui e un amico operaio della parrocchia della periferia di Catania nella quale il teologo siciliano aveva scelto di abitare per abbinare all'insegnamento della teologia un lavoro di ricerca e un'attività pastorale. Il dialogo ebbe luogo una domenica sera, mentre Ruggieri preparava una zuppa di pesce con quanto i parrocchiani avevano pescato quella domenica e portato in parrocchia per mangiarlo assieme. Così egli narra:

Fu quindi in cucina che un operaio del quartiere, mentre preparavo la zuppa, mi fece la domanda: ma che vuol dire quello che ho sentito dire, che tu fai il teologo? Cos'è questa teologia? Un prete «teologo» che si limitava alla catechesi ai bambini, a celebrare e predicare la domenica, era per lui l'appartenente a una specie sconosciuta. La mia risposta alla fine gli diede una qualche idea del mio lavoro, ma lo lasciò un po' frastornato. Dissi pressappoco: il teologo è uno che fa il cuoco. Non vedi cosa faccio? Prendo vari condimenti e ne faccio un brodino che possa esaltare il gusto del pesce. Per questo è anzitutto necessario che io conosca bene i singoli pesci; non posso mettere un merluzzo o una triglia nel brodino, perché sono pesci che vanno cucinati in modo diverso, proprio per essere gustati meglio; debbo ancora conoscere i vari condimenti e averli a disposizione; senza il pomodoro seccato al sole, come si usa al mio paese, la zuppa acquisterebbe un altro sapore. La teologia assomiglia un po' al lavoro del cuoco: un po' di conoscenza della Scrittura; un po' di conoscenza della storia della Chiesa e di quello che hanno scritto gli altri; un po' di conoscenza di quello che scrivono anche i filosofi e gli uomini di cultura. Tutto questo, se messo assieme nella maniera

al dettato tradizionale e l'altra più preoccupata dell'annuncio del messaggio evangelico all'uomo contemporaneo, «non riguardano solamente la scelta di espressioni o il mero vocabolario, "mais plutôt un état d'esprit, une mentalité dominante qui, dans l'exposé doctrinal, distribue les accents d'une manière fort caractéristique, tant sur l'ensemble que sur chacune des parties" (G. PHILIPS, «Deux tendances dans la théologie contemporaine», in *NRTh* [1963], 226)» (MAZZOLINI, «Aggiornando la teologia», 177). E Mazzolini conclude: «La prospettiva del Philips non è quella della teologia e del suo metodo; è piuttosto quella di specifiche mentalità teologiche che, in maniera diretta, configurano l'esercizio teologico di due tipi di teologi e, indirettamente, rimandano a elementi propri di due diverse metodologie teologiche» (*ivi*, 178), e, come lo stesso Philips riconosce, «la scelta dei teologi tra le due alternative è influenzata dal temperamento, educazione, preoccupazione maggiore, incarico particolare ricoperto, congiuntura storica o locale nella quale operano» (*ib.*, nota 64). Alla luce di queste osservazioni della teologa Mazzolini, ritengo di poter affermare che la posta in gioco riguarda proprio ciò che in queste pagine io ho definito lo «stile della teologia»!

giusta, permette di comprendere come parlare in maniera un po' più adeguata del Signore in cui crediamo tu e io. Ma per trovare i vari condimenti ho bisogno di molto tempo e per questo passo molte ore al giorno sui libri.

Non gli dissi che il teologo, quando insegna e scrive, fa sempre una *determinatio distrahens*, «ruba» cioè conoscenze, categorie e concetti ad altri lavoratori intellettuali per utilizzarle al servizio di un altro principio del comprendere umano che è la fede, che gli sta a cuore, perché ne ha sperimentato tutta la fecondità umana. Non gli dissi nemmeno che paragonare il Signore a un pesce non era poi così blasfemo, perché gli antichi cristiani anagrammavano il nome greco del pesce (*ichthys*) per dire Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore. Ma la sostanza del discorso non era molto lontana dalla realtà.⁷⁹

Desidero concludere queste mie note – la «zuppa di pesce» che ho tentato di preparare in queste mie pagine – esplicitando quanto ognuno può ben comprendere da solo, e che cioè nelle tre prospettive che qui ho delineato (narrazione, silenzio e poesia) vi è tanto di autobiografico. Per me la ricerca teologica rappresenta, infatti, la fatica di narrare con le parole quanto le parole non riescono a dire compiutamente: la bellezza e la forza che scaturiscono dal mio incontro con il Cristo, nella luce dello Spirito Santo. Un incontro che dà sapore e senso a tutta la mia vita e che trasfigura ogni relazione, ogni amicizia, ogni tratto di strada fatto insieme con le sorelle e i fratelli che il Padre mette sulla mia strada. Incontro la cui bellezza sarebbe sminuita se si volesse consegnarne il cuore solo alle parole. Per questo termino con dei versi che esprimono il vissuto di un padre della Chiesa che mi è caro e che bene tratteggiano il cuore della mia vita di prete e del mio ministero di teologo nella Chiesa:

Dirò una parola che è audace, tuttavia la dirò: se non fossi tuo, o mio Cristo, mi sarebbe stata fatta un'ingiustizia. Nasciamo, deperiamo e raggiungiamo il compimento della nostra vita; dormo, riposo, son desto, cammino; siamo malati e stiamo bene, abbiamo piaceri e dolori, partecipiamo delle stagioni prodotte dal sole e di ciò che proviene dalla terra, moriamo e la nostra carne imputridisce. Tutto ciò appartiene anche alle bestie, che sono, sì, ignobili, e tuttavia sono senza colpa. Che cosa, dunque, ho io più di loro? Niente, se non Dio. Se non fossi tuo, o mio Cristo, mi sarebbe stata fatta un'ingiustizia (Gregorio di Nazianzo, *Carm.* II, 1,74).

⁷⁹ G. RUGGIERI, *Prima lezione di teologia*, Laterza, Bari 2011, IX-X.



La teologia è chiamata a vivere oggi una sfida per poter offrire pienamente e sempre più il proprio servizio all'azione evangelizzatrice della chiesa; infatti, non sempre l'utilità e la ricchezza del suo apporto sono effettivamente riconosciute sia nella chiesa stessa sia nella società e nella cultura contemporanee. Questa sfida chiama la teologia ad assumere uno stile che in questo articolo si tenta di delineare tratteggiandone tre caratteristiche: la narrazione, per dire la storia di Dio in Gesù e la storia dell'incontro di questo Gesù con l'uomo di ogni tempo; il silenzio, per dire il mistero dell'ineffabilità non solo del Dio trascendente e della sua vita trinitaria, ma anche dell'uomo, di ogni uomo e quindi anche dell'uomo Gesù; la poesia, per dire la necessità che il linguaggio teologico non solo "dica Dio" ma "dica a Dio" l'adorazione e la lode. La teologia è chiamata ad assumere così uno "stile" che la ponga in un fecondo confronto con l'esigente riferimento alla liturgia e alla sua lex orandi.



Today, Theology faces a challenge in order to offer its services towards fulfilling the Church's role of evangelizing ever more completely. However, the benefits and contribution made by Theology are not always recognized, both within the Church itself and in society and contemporary culture. This article identifies three characteristics of the style theology is called to take one: narration, to tell the story of God in Jesus and the story of the encounter between Jesus and every human being. The second is silence, to say the mystery of ineffability not only of the transcendent God and His Trinitarian life, but also of humanity, of every human being, and therefore of the man Jesus. The third is poetry, to communicate the need for theological language to not only speak about God, but also to speak to Him through adoration and prayer. Theology is called upon to find a style that places it in beneficial contact with the demanding reference to liturgy and its "Lex Orandi".

TEOLOGIA NARRATIVA – UMANITÀ DI DIO – CASTITÀ DELL'INTELLIGENZA – APOFATISMO – SILENZIO – POESIA – PREGHIERA