

TEMI E DISCUSSIONI

LA TEOLOGIA, VOLTO PUBBLICO DELLA FEDE*

Per il *Dies academicus* della Facoltà teologica nella città di Padova, città di grande e antica tradizione universitaria, città per così dire aristotelica che può vantarsi di grandi nomi nella filosofia, è stato chiesto a me, filosofo di professione e non teologo, di proporre alcune idee sulla funzione pubblica della teologia. Ciò probabilmente perché sin dall'età dei padri della chiesa e fino ai tempi moderni, la teologia ha esercitato largamente una sua funzione pubblica per mezzo dei suoi strumenti filosofici – mentre viceversa la problematica teologica ha condizionato buona parte del discorso filosofico. Presenterò queste mie riflessioni sotto il titolo della teologia «volto pubblico della fede».

I

La fede cristiana presenta infatti due volti diversi, uno privato e uno pubblico, un po' come una montagna, i cui versanti possono essere di aspetto sensibilmente diverso, benché si tratti sempre della stessa montagna. Così la teologia può presentare un volto pubblico abbastanza diverso da quello della fede vissuta, pur rappresentandola fedelmente tanto a chi crede quanto a chi non crede.

Già nel suo primo apparire, il termine «teologia» aveva una connotazione pubblica. Platone, nella *Repubblica* parla di *theologhía* nel contesto della rilevanza politica di un discorso (mitico) sul divino¹. Però non ogni discorso, anche pubblico, sul divino, e nemmeno ogni discorso pubblico sul mistero cristiano è già teologia. Anche il primo annuncio, il *kérigma*, si indirizza al pubblico, e la testimonianza di vita e di morte dei credenti, nel caso estremo il martirio, è un discorso pubblico, spesso senza parole, sulla loro fede. Perciò per definire la teologia cristiana bisogna riferirsi anche al significato che questo termine prese in Aristotele, nel senso di un discorso filosofico-razionale sul divino. Per Aristotele tutta quella parte

* Prolusione al *Dies academicus* della Facoltà teologica del Triveneto, Padova, 2 marzo 2011.

¹ PLATONE, *Repubblica* II, 379 a.

della filosofia che verte sul divino (sull'assoluto, direbbe Hegel) si chiama *theologikè epistémè*². In questo senso si parla ancor oggi di «teologia filosofica» (o meno correttamente di «teologia naturale»).

Ma nemmeno questa è la teologia di cui qui si tratta. La teologia cristiana è sí un discorso su Dio per mezzo della ragione, che può e deve usare strumenti anche filosofici. Questa sua struttura essenzialmente razionale distingue la teologia da tanti altri discorsi ecclesiali, dalla catechesi, dall'omelia e persino da una parte degli insegnamenti del magistero. Per definire correttamente la teologia cristiana, distinguendola dalla teologia filosofica, bisogna dunque aggiungere che è sí un discorso razionale, talvolta anche filosofico, su Dio, ma che questo discorso si riferisce in primo luogo all'operare di Dio nella storia, a «eventi» salvifici, a una *Heilsgeschichte* che Dio ha operato e continua a operare non soltanto con un determinato popolo, ma anche con tutta l'umanità, e persino con ogni singola persona. Il centro e il riassunto di questa storia è poi esso stesso una persona, Gesù Cristo. La teologia cristiana deve dunque enucleare il significato (ossia la «verità») di questi interventi divini nella storia per poi enunciare questa verità della storia della salvezza in un modo universalmente comprensibile.

Stando così le cose, cercherò di dare un rapido, troppo rapido e perciò anche un po' superficiale sguardo sulla storia della teologia. Ciò perché la teologia, scienza fondamentalmente storica, ha come norma anche la sua propria storia, non dissimile in ciò dalla filosofia, la cui fonte, forse principale, è la storia della filosofia.

II

1. La fede, si dice giustamente, è affare privato tra Dio e me. La fede, però, per essere cristiana, ha necessariamente anche una dimensione comunitaria. Io non posso credere se non in una comunità di credenti. Già nelle prime comunità cristiane la fede si è perciò manifestata in alcuni comportamenti comuni e per il fatto stesso anche pubblici: «Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere. [...] Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa, prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la stima di tutto il popolo»³. Man mano questi comportamenti si stabilizzavano e diventavano dei rituali, seguendo certe norme tradizionali. La fede cristiana ha preso

² ARISTOTELE, *Metafisica* VI, 1, 1026 a 19; XI, 7, 1064 b 2-3.

³ At 2, 42.46-47.

così l'aspetto di una religione – non nel senso intimista di Schleiermacher, ma nel senso genuino, ciceroniano, della religione come regola di culto⁴. Già Plinio nella sua lettera a Traiano del 113 dopo Cristo ha percepito il cristianesimo come una comunità di culto: «L'unica cosa che ho potuto sapere è che si riuniscono nella notte, all'alba, prima del levar del sole. Prendono il cibo in comune, pane e vino, e seguono un certo Crestos»⁵.

Fu precisamente sotto l'aspetto di religione, di un culto diverso dal culto ufficiale dell'impero, che le comunità cristiane furono perseguitate. Come risposta alle persecuzioni nascevano poi le prime esposizioni già teologiche della fede cristiana, destinate ai non credenti. Per spiegare il vero significato della loro religione ai loro connazionali pagani, gli apologeti dovevano trovare un linguaggio che questi non soltanto potevano comprendere, ma anche riconoscere come ragionevole. San Giustino presentava perciò la fede cristiana come una nuova filosofia, un nuovo stile di vita, e san Clemente d'Alessandria e Origene esplicitavano questa filosofia per mezzo dei concetti e dei modi di pensare della filosofia greca.

Su questi primi teologi, l'enciclica *Fides et ratio*, il più recente e più importante documento sul rapporto tra filosofia e teologia, si esprime così:

Quale pioniere di un incontro positivo col pensiero filosofico, anche se nel segno di un cauto discernimento, va ricordato san Giustino; questi, pur conservando anche dopo la conversione grande stima per la filosofia greca, asseriva con forza e chiarezza di aver trovato nel cristianesimo "l'unica sicura e proficua filosofia". Similmente, Clemente Alessandrino chiamava il vangelo "la vera filosofia", e interpretava la filosofia in analogia alla legge mosaica come una istruzione propedeutica alla fede cristiana e una preparazione al vangelo. [...] La filosofia greca, per l'Alessandrino, non ha come primo scopo quello di completare o rafforzare la verità cristiana, suo compito è, piuttosto, la difesa della fede: "[...] la filosofia greca, col suo apporto, non rende più forte la verità, ma siccome rende impotente l'attacco della sofistica e disarmare gli attacchi proditori contro la verità, la si è chiamata a ragione siepe e muro di cinta della vigna".

Nella storia di questo sviluppo è possibile, comunque, verificare l'assunzione critica del pensiero filosofico da parte dei pensatori cristiani. Tra i primi esempi che si possono incontrare, quello di Origene è certamente significativo. Contro gli attacchi che venivano mossi dal filosofo Celso, Origene assume la filosofia platonica per argomentare e rispondergli. Riferendosi a non pochi elementi del pensiero platonico, egli inizia a elaborare

⁴ Sul concetto di religione si veda il mio articolo: *The Concept of Religion from Cicero to Schleiermacher*, in K.J. BECKER - I. MORALI (edd.), *Catholic Engagement with World Religions*, Maryknoll-New York 2010, 1-20.

⁵ PLINIUS MINOR, *Epistula ad Traianum* X, 96s.

una prima forma di teologia cristiana [...] Questo nuovo pensiero cristiano che si andava sviluppando si avvaleva della filosofia, ma nello stesso tempo tendeva a distinguersi nettamente da essa. La storia mostra come lo stesso pensiero platonico assunto in teologia abbia subito profonde trasformazioni, in particolare per quanto riguarda concetti quali l'immortalità dell'anima, la divinizzazione dell'uomo e l'origine del male⁶.

2. A questa prima radice della teologia cristiana si aggiunse però ben presto una seconda. La fede cristiana, essendo una fede essenzialmente comunitaria, aveva bisogno di esprimersi in un linguaggio comune, normata dalla tradizione. Ciò diede origine ai *Simboli*, professioni comuni della fede, formulati o sanzionati dalla comunità. Per tale simbolo, pronunciato prima dell'ammissione al battesimo, i cristiani si riconoscevano mutevolmente. Il linguaggio dei simboli, pur essendo comune e stereotipato, rimane però una specie di linguaggio privato, il cui significato esatto viene percepito soltanto dai membri della comunità. Ma dal momento che cominciavano a esistere all'interno della comunità diverse, anzi opposte tendenze e frazioni – e questo fu il caso sin dalle prime generazioni cristiane⁷ – il linguaggio comunitario perdeva la sua univocità. Nasceva il bisogno di precisare il vero significato del simbolo, appellandosi a un linguaggio e a un logos univoco, valevole indipendentemente dalle interpretazioni tendenziose. Questo logos fu di nuovo la filosofia greca.

Quando nel simbolo apparve per la prima volta un termine non più scritturistico, ma filosofico, *homoousios*, fu un momento cruciale per lo sviluppo della teologia. Al *homoousios* si associarono presto altri termini altrettanto filosofici, come *physis* e *hypostasis*. Fu l'eresia ariana ad aver dato occasione a tale svolta decisiva, l'eresia forse più diffusa e più minacciosa di tutti i tempi, che continua a serpeggiare ancor oggi non soltanto tra i cattolici, ma anche nelle chiese della Riforma. Però già prima dell'arianesimo la lotta contro le eresie gnostiche aveva dato origine a varie imprese teologiche, in particolare quella di sant'Ireneo. Nella lotta contro l'arianesimo vediamo poi impegnata la forse più cospicua generazione di teologi, sant'Atanasio, sant'Ilario, i padri cappadoci e parecchi altri.

Ora la crisi ariana e le susseguenti controverse cristologiche avevano anche e forse soprattutto una dimensione politica⁸. Per gli imperatori romani, Costantino e i suoi successori, la pace religiosa tra i sudditi era

⁶ *Fides et ratio*, n. 38-39.

⁷ Cf. 1Cor 1,11-12.

⁸ Così l'articolo classico di E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, ora in E. PETERSON, *Theologische Traktate* (Ausgewählte Schriften, Bd. 1), Würzburg 1994, 23-81.

vitale, ma più ancora l'oggetto stesso della controversia li toccava. Mentre prima era stata corrente la comparazione tra la *μοναρχία* dell'unico Dio e la monarchia dell'imperatore, la cristologia ortodossa non permetteva più tale avvicinamento. Non fu più possibile giustificare l'impero romano con un teologumeno così semplice e così diretto. Si capisce allora che gli imperatori continuavano a simpatizzare con l'arianesimo, e si capisce anche perché fu quasi sempre l'imperatore a convocare i primi concili. Si trattava infatti di un affare anche eminentemente politico, e quest'affare politico era nient'altro che la teologia trinitaria e più precisamente la cristologia. Sin dagli inizi, nei concili ecumenici teologia e politica si davano la mano.

La storia dei concili mostra poi come, nelle discussioni conciliari, la teologia e i teologi tendevano sempre più a dominare. Nuove deviazioni dalla fede o dalla prassi cristiana richiedevano nuove definizioni dell'autentica interpretazione della fede, ed erano proprio queste precisazioni teologiche che davano ai concili un peso anche politico. Così nei concili del Medioevo la lotta contro la simonia e contro l'investitura laica, così poi il superamento del grande scisma occidentale nel concilio di Costanza e nel concilio di Firenze il tentativo d'unione con i greci di fronte alla minaccia musulmana. La convocazione del più teologico di tutti i concili, il concilio di Trento, si deve non ultimo all'insistenza di Carlo V, che si preoccupava dello scisma religioso nel suo impero, e il concilio Vaticano I voleva anche rafforzare la posizione del pontefice romano di fronte al regno unito d'Italia. Persino nell'ufficialmente pastorale concilio Vaticano II è evidente l'intreccio tra teologia e politica, non soltanto nelle dichiarazioni sulla *Libertà religiosa* e sulle *Religioni non-cristiane*, ma anche nel decreto sull'*Ecumenismo* ed espressamente nella conclusiva costituzione pastorale *Gaudium et spes*. Questi documenti, oltre all'interesse mediatico che hanno suscitato, hanno anche inaugurato un nuovo stile teologico.

3. Però già nel Medioevo un'altra, terza, dimensione pubblica della teologia si era fatta evidente, quella che oggi è la più importante e la più palese. Si tratta del ruolo della teologia nelle università. Sin dal primo Medioevo si erano formate scuole di teologia, dapprima nei monasteri, poi anche accanto alle cattedrali. Man mano che nascevano poi le università, queste scuole vi si inserivano come facoltà di teologia. Alcune università, come la famosa università di Parigi, furono addirittura costituite intorno a una scuola di teologia – un procedimento che si può ancora osservare ai nostri giorni, ad esempio nelle università di Lugano e di Lucerna.

Nell'ambiente delle università, la teologia poteva e doveva comunque entrare in dialogo con le altre facoltà, prima di tutto con la facoltà delle arti. Infatti ogni studente per essere ammesso in una delle facoltà

superiori, medicina, diritto o, appunto, teologia, doveva aver percorso in curriculum delle arti. Grazie a questa disposizione, tutti i professori universitari di teologia disponevano anche di un'approfondita formazione filosofica, e di regola avevano già insegnato la filosofia per alcuni anni.

Come matrice della filosofia universitaria andava poi imponendosi, a partire dal Duecento, l'aristotelismo, con cui però presto entrava in concorrenza la così detta «via moderna» di stampo nominalista. Questa, nel tardo medioevo, dominava in quasi tutte le università, preparando quello che oggi si chiama la filosofia moderna. Nelle facoltà teologiche invece, tanto cattoliche che luterane, la metafisica come anche la logica e la fisica aristoteliche rimanevano le discipline filosofiche di riferimento, perché sia Ignazio di Loyola che Filippo Melantone avevano imposto l'aristotelismo nei loro collegi e università⁹. Per il fatto stesso, la teologia, avvalendosi per il suo discorso dell'*epistème* aristotelica, diventava una scienza sempre più tecnica, più formale e astratta, più puramente concettuale. Ma non si dovrebbe dimenticare che la logica e soprattutto la fisica aristotelica che si insegnavano nelle università a tutti gli studenti di teologia permettevano, ad esempio, a un Bellarmino di discutere con vera competenza con Galilei e a un Matteo Ricci di preparare la strada al vangelo con imprese scientifiche. D'altra parte, però, man mano che le scienze e la filosofia moderne imboccavano strade antiaristoteliche, la teologia cattolica, rimanendo rinchiusa nel suo aristotelismo, si alienava sempre più dal pensiero moderno, per non dire dal mondo accademico come tale.

Diversa era la situazione della teologia luterana. Lì si riproduceva un fenomeno che aveva già caratterizzato il pensiero medievale, vale a dire che fu la teologia a stimolare e a modificare il pensiero filosofico. Come san Tommaso d'Aquino, introducendo nell'aristotelismo l'idea di creazione, aveva creato una nuova filosofia dell'essere, e come anche la «via moderna» non sarebbe stata possibile senza in sottofondo una teologia dell'onnipotenza divina e dell'amore di Dio per ogni singolo essere, così negli ambienti luterani e anglicani la teologia impregnava poco a poco il pensiero filosofico. Né Leibniz né Newton né Berkeley sarebbero concepibili senza i loro presupposti teologici. Persino il tanto ateologico Kant ha lottato per tutta la sua vita con la fisicoteologia e con il problema della provvidenza divina, proponendo infine una *Religione entro i limiti della sola ragione*, intrisa di teologia biblica luterana. Non parliamo poi dei vari Schelling, Hegel, Feuerbach e Kierkegaard, tutti teologi di professione, le

⁹ Sull'aristotelismo nelle università luterane: F. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, Leipzig 1919-21³, 43-44 e *passim*.

cui filosofie si presentano per una buona parte come una teologia appena travestita. Persino l'enciclica *Fides et ratio*, peraltro poco tenera verso la filosofia moderna, lo riconosce:

Si può dire che, senza questo influsso stimolante della parola di Dio, buona parte della filosofia moderna e contemporanea non esisterebbe¹⁰ (FR 76).

Grazie a tale osmosi tra teologia e filosofia nelle università luterane buona parte della problematica teologica è entrata anonimamente nel tessuto della cultura contemporanea. Col sorgere delle scienze storiche poi, la teologia, in particolare l'esegesi, si appropriava anche di queste metodologie, talvolta fino a far dimenticare che si tratta pur sempre di un volto pubblico della fede.

III

In questo scorcio della sua storia, la teologia ci è apparsa come strumento di comunicazione, sia *ad extra*, come negli apologeti e nell'ambito delle università, sia anche *ad intra* come nei concili e nell'insegnamento accademico della teologia. Come strumento di comunicazione la teologia non può rimanere rinchiusa in se stessa. La teologia si indirizza sempre a qualcuno, e questo qualcuno è l'intelligenza umana. Vuoi che definiamo la teologia come discorso su Dio vuoi che la comprendiamo – anselmianamente – come «intellectus fidei», ciò che caratterizza la teologia è sempre un logos, vale a dire non soltanto un determinato linguaggio, ma anche una certa maniera di pensare. Ambedue, linguaggio e pensiero, devono essere tali da essere intelligibili per coloro ai quali la teologia concretamente si indirizza. E poiché l'intelligenza umana ha sí una sua natura sempre identica, ma questa si trova sempre modellata e condizionata dalla situazione culturale in cui chi ascolta si trova, il Logos teologico, pur rimanendo sempre fondamentalmente lo stesso, esprimendosi in quel «patrimonio filosofico perennemente valido», di cui il concilio aveva parlato¹¹, dovrà nondimeno adattarsi epoca per epoca, ambiente per ambiente, anzi caso per caso alle capacità di comprensione di quelli a cui il discorso teologico concretamente si indirizza. La teologia perciò rimane sempre culturalmente condizionata; lo è stato nel passato e lo sarà necessariamente anche nel futuro.

¹⁰ *Fides et ratio*, n. 76.

¹¹ *Optatam totius*, n. 15.

Ora, la storia della teologia ha mostrato tre campi in cui la teologia ha esercitato ed esercita ancora una funzione pubblica.

1. Il piú importante è oggi senza dubbio la presenza della teologia nel mondo universitario. Tale presenza è evidente dove la facoltà di teologia fa parte della stessa università, come nel nord dell'Europa e nelle Americhe. Un filosofo francese, che peraltro si professava ateo, Eric Weil, amava ripetere che l'università senza facoltà di teologia è incompleta¹². Nondimeno anche là, ove le facoltà di teologia, per ragioni storiche, sono state estromesse dalle università o si sono costituite indipendentemente da queste, le facoltà di teologia rimangono pur sempre interlocutori validi per le altre facoltà e gli altri centri del sapere. La loro presenza e i loro interventi interdisciplinari – una parola prediletta degli anni Settanta – possono aggiungere un'altra prospettiva, una dimensione in piú e un indice di valore agli altri campi del sapere umano. Grazie a questa presenza delle facoltà di teologia nel mondo accademico, la teologia continua ad affermarsi, come nel passato, una componente non trascurabile della nostra cultura.

Questa missione però – giacché è una vera missione – le facoltà di teologia non possono espletarla senza che la teologia anche cattolica esca dalla sua torre d'avorio nella quale talvolta amava rintanarsi, e senza che si esprima in un linguaggio comprensibile al mondo di oggi, assumendo certe forme di pensiero e di espressione della cultura contemporanea nonché i piú importanti risultati della ricerca profana. Basti citare ancora una volta l'enciclica *Fides et ratio*:

Mi preme sottolineare che l'eredità del sapere e della sapienza si è, di fatto, arricchita in diversi campi. Basti citare la logica, la filosofia del linguaggio, l'epistemologia, la filosofia della natura, l'antropologia, l'analisi approfondita delle vie affettive della conoscenza, l'approccio esistenziale all'analisi della libertà¹³ (FS 91).

Per la teologia questo significa che, senza trascurare una filosofia dell'essere, il suo strumento filosofico principale sarà oggi, oltre l'etica e la filosofia della religione, l'antropologia filosofica.

Ma questo non è tutto e forse nemmeno la cosa piú importante. Al mondo accademico appartengono anche le «arti»: la storia, la letteratura, il teatro, l'arte, la musica e persino il cinema. Anche con queste, che attingono un pubblico piú largo, la teologia, oggi, dovrebbe

¹² Comunicazione orale da P. Henri Bouillard sj.

¹³ *Fides et ratio*, n. 91.

essere in dialogo. Il teologo pertanto, oggi più che mai, dovrà essere una persona di cultura, esperto almeno in uno di questi campi. Chiari esempi di tali teologi, non lontani da noi, sono Guardini, de Lubac, Balthasar, o anche esperti della storia culturale della teologia, come Chenu e Congar, e i fratelli Rahner. La loro teologia, oltre a essere stata decisiva per il concilio Vaticano II, costituiva e costituisce ancora un evento culturale. A ciò si devono aggiungere le biblioteche delle facoltà di teologia, talune antiche e ricchissime come quella della Facoltà teologica del Triveneto, che conservano e rendono accessibile al pubblico un patrimonio culturale non soltanto teologico. Il discorso di Benedetto XVI nella sua università di Ratisbona nel settembre 2006 può appoggiare con la sua autorità il rapporto qui abbozzato tra teologia e mondo accademico¹⁴.

2. Un secondo dialogo della teologia, che è di natura prettamente teologica ma che giustamente trova anche un largo interesse pubblico, è il dialogo interreligioso e prima ancora quello ecumenico. Mentre nei concili del passato la teologia doveva delimitare la fede ortodossa contro le eresie, oggi le tocca al contrario il compito di ritrovare le vie dell'unità. Nel dialogo ecumenico, oltre alle manifestazioni di amicizia e di fraternità tra le chiese e tra le comunità dei battezzati, una chiarificazione delle divergenze dottrinali, spesso più apparenti che reali, è irrinunciabile, se si vuole comprendersi e stimarsi mutualmente. Come dai dialoghi accademico-culturali, la teologia cattolica ha non poco da guadagnare dai dialoghi ecumenici. Le chiese dell'Oriente ci insegneranno a scoprire e apprezzare più pienamente i tesori teologici nascosti nelle varie liturgie, e dai protestanti abbiamo già guadagnato e guadagneremo ancora una più profonda conoscenza e un più vivo amore della parola di Dio. Come la ricchezza di un albero si manifesta finalmente nei rami che si discostano, così la varietà storicamente cresciuta delle chiese cristiane può servire a manifestare la variegata ricchezza della fede. L'unità e la vitalità di questa ricchezza si deve però al tronco comune e alle radici profonde dell'albero. I dialoghi ecumenici ci aiuteranno a ritrovare e a stimare sempre di più queste radici profonde e comuni, che sono Gesù Cristo e il suo vangelo, ma anche a ricordarci del nostro tronco comune, che sono dei secoli, anzi più di un millennio di storia in comune. Nella misura in cui man mano si sta ritrovando questo patrimonio comune, le comunità cristiane si avvicineranno sempre più l'una all'altra. Alcuni risul-

¹⁴ Allocuzione all'università di Ratisbona, 12 settembre 2006, in *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 728-739.

tati di tale avvicinamento anche teologico si possono già vedere, come ad esempio la comune dichiarazione cattolica-luterana sulla giustificazione¹⁵.

Piú difficile si presenta la situazione nel dialogo interreligioso, perché lí manca tanto la radice comune quanto il tronco comune, eccezione fatta dei due piú importanti partner nel dialogo interreligioso, giudaismo e islam. Il giudaismo ha tutta una lunga e fondamentale storia della salvezza in comune con noi, e l'islam è la prima, e finora l'unica religione esplicitamente postcristiana. San Giovanni Damasceno, cronologicamente e biograficamente ancora vicino alle origini dell'islam, lo aveva persino qualificato da eresia cristiana di stampo nestoriano¹⁶. Checché ne sia, anche nel dialogo con l'islam come in quello con il giudaismo e con tutte le altre religioni non-cristiane il punto di riferimento dovrà sempre essere la persona e la missione di Gesù Cristo, come la poco amata dichiarazione *Dominus Jesus* aveva già indicato. Lo strumentario invece di questi dialoghi interreligiosi non potrà essere lo stesso che nei dialoghi ecumenici. L'unico terreno comune con tutti i partner sarà qui il discorso razionale su Dio e sul rapporto tra Dio e il genere umano. Tale dialogo richiede non tanto una teologia naturale, quanto soprattutto un'antropologia di stampo anche teologico, un'etica razionale (fondando e oltrepassando il küngiano «Weltethos»¹⁷) e una filosofia della religione. Esempi di tali strumenti di dialogo possono essere gli scritti del cardinale de Lubac, gli *Uditori della Parola* di Karl Rahner e a monte di questi *L'Azione* di Maurice Blondel. Ma come capofila di tutti questi dialoganti dovrebbe essere nominato san Tommaso d'Aquino, che per poter dialogare con i musulmani e con gli ebrei del suo tempo ha scelto l'aristotelismo come strumento per la sua teologia.

3. Con tutto ciò non è stato ancora detto niente su quello che probabilmente ci si aspettava prima di tutto dal tema proposto, vale a dire sull'impatto politico della teologia. Dall'analisi storica emerge però che nel passato l'intervento della teologia aveva spesso un aspetto anche politico. Quell'«anche» è da sottolineare, perché già nel passato la teologia sembra aver agito sul mondo politico meno per interventi diretti ma piuttosto *per accidens*, per un effetto quasi collaterale delle discussioni teologiche. E così, mi pare, sarà anche nel presente e nel

¹⁵ LUTHERISCHER WELTBUND - VATIKANISCHER EINHEITSRAT, *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, 1997.

¹⁶ J. DAMASCÈNE, *Περὶ αἰρέσεως*, in *Écrits sur l'Islam* (Sources chrétiennes, 383), Paris 1992, 210-226.

¹⁷ H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990².

futuro. Nel nostro mondo che va sempre più secolarizzandosi dichiarazioni esplicitamente teologiche troveranno sempre meno ascolto, anche (e forse soprattutto) se sono appoggiate dall'autorità del magistero. Ma d'altra parte la presenza universitaria della teologia, di cui sopra, non potrà rimanere senza ripercussione sulla cultura anche secolare, e il dialogo interreligioso avrà senza dubbio un suo impatto sul così detto «conflitto delle culture». In questo modo, la teologia, ancor oggi, avrà un suo influsso *per accidens* anche sulla politica.

Questo però non è tutto. Il più importante effetto indiretto della teologia passerà per la coscienza dei singoli. Infatti, mentre il termine «politica cristiana» può suscitare critiche, esistono senza dubbio politici autenticamente cristiani e soluzioni nel senso del vangelo per certi problemi anche politici. Per questi, la teologia può e deve dire talvolta una parola chiara e chiarificatrice. Penso ad esempio alle proposte bioetiche o di etica economica. In questi campi la voce dei teologi, come quella del magistero, sarà spesso una voce non pacatamente accademica, ma profetica, e ciò significa, biblicamente, una voce che non si ama ascoltare, perché va contro le pretese e le attese comuni, indicando vie da non imboccare. Ma anche chi richiama un bambino affinché non cada nel fiume esercita un atto salvifico.

Tale voce profetica non sarà mai semplicemente quella della teologia come scienza; essa dovrà sempre essere pronunciata da un teologo in persona. Qualsiasi voce che si fa sentire è sempre la voce di una determinata persona, e anche la teologia come scienza non esisterebbe senza i teologi. La teologia, abbiamo detto, è il volto pubblico della fede; ma questa fede che nella teologia si manifesta, non può non essere che quella dei singoli teologi. Come discorso razionale e coerente la teologia può essere intesa anche da chi non crede, ma nella misura in cui dev'essere un discorso manifestativo della fede, la teologia non può essere proposta e sviluppata se non da chi vive questa fede. La teologia come volto pubblico della fede sarà inevitabilmente prima di tutto il volto pubblico della fede dei teologi. La funzione pubblica della teologia si realizzerà, oggi più che mai, soprattutto per la testimonianza personale dei teologi. Oggi più che mai, perché i media stanno personalizzando tutti i rapporti e tutte le manifestazioni pubbliche, non ultime quelle in campo politico. Quando un teologo appare in televisione, più importante di quello che dice è che sia e appaia essere una persona credibile, una persona la cui fede sia coerente con tutta la sua vita e con il suo modo di agire.

Ecco quanto un filosofo, che ha riflettuto anche un po' sulle leggi della comunicazione, può dire sulla teologia come volto pubblico della fede. Potrebbe sembrare che si è parlato troppo del passato e non abba-

stanza del presente. Ma è sempre dal passato che si deve imparare per il presente: questa è forse la prima e la più importante cosa che la teologia potrebbe e dovrebbe insegnare al mondo di oggi.

PETER HENRICI

docente emerito di Filosofia

Pontificia Università Gregoriana - Roma

Abstract

After a brief look on the history of theology and the roots upon which they are founded, within the space of time, the public face (the communal dimension of faith, the struggle against heresies, the entrance of theology in the Universities), the article points to the sector of university as the most important among those where theology has exercised and still exercises a public function as a valid and authoritative interlocutor. The other two places of public debate in which theology is called to be responsible today are: the field of ecumenical and interreligious dialogue, to be exercised on common ground of rational discourse on God and on the relationship between God and mankind; the political dimension, where theology, as a rational and coherent discourse, can be understood also by those who do not believe and where, above all, it is a personal testimony, a public face, in fact, the faith of the theologian.