Studio Teologico San Zeno – Verona
Affiliato alla Pontificia Università Lateranense – Roma

La storia dell'umanità sofferente come luogo teologico nella "nuova teologia politica" di Johann Baptist Metz

Tesi di baccellierato

Docente: prof. Serio De Guidi
Studente: Marco Vicentini

Anno accademico 2000-2001

Sommario

Sommario 2

Johann Baptist Metz: profilo biografico 5

0. Un'apologia per chi affronta la corsa della storia 8

1. Dalla "theologia civilis" al sorgere della "nuova teologia politica". L'evento cristiano e la dinamica della storia moderna portano alla nascita e al formularsi della "nuova teologia politica" 13

a. La "theologia civilis", fondazione teologica dell'ordine esistente 13

b. L'esperienza cristiana di fronte ad ogni assolutismo politico 16

c. La storia moderna: la coscienza a fondamento dell'emancipazione della politica dalla religione 17

d. "Teologia politica": prima sistematizzazione di un concetto oscillante tra libertà e servitù 21

e. La "nuova teologia politica" 23

f. Il delinearsi di alcune dimensioni della "nuova teologia politica", come correttivo critico per una teologia fondamentale 28

2. La "nuova teologia politica" come progetto di accoglimento della mondanità del mondo, scaturente dalla memoria determinata dell'evento pasquale 31

a. L'orientamento del mondo moderno verso il futuro, pungolo critico per la riflessione cristiana 31

b. L'esperienza cristiana come riconoscimento della mondanità del mondo, nel divenire della secolarizzazione 34

c. La libertà all'origine del "mondo come storia", nella dinamica della secolarizzazione 38

d. La deprivatizzazione come necessità per l'ermeneutica teologica, conforme al processo dell'accogliemento della mondanità del mondo 43

e. L'esprimersi biblico della mondanità del mondo: la Storia di salvezza, paradigma per la Storia della libertà 48

f. Dio, futuro assoluto donantesi all'uomo libero. 54

g. La memoria passionis, quale operazione capace di accogliere la speranza rivolta alla libertà da Dio 58

3. La solidarietà come prassi liberante capace di accogliere e narrare il grido del mondo 65

a. L'apriori della sofferenza *66*
b. Critica di una forma teologica dimentica del soggetto sofferente *69*
c. Storia come narrazione della passione dell'umanità *77*
1. Riscoperta contemporanea del narrare come processo per la liberazione dell'umanità 77
2. Il formularsi di una teologia pratica-narrativa come apologia della speranza cristiana 81
d. La solidarietà come credo per l'uomo d'oggi *87*
1. Liberazione come solidarietà storica con gli emarginati dalla società 92
2. Liberazione come creazione di opzioni politiche nei rapporti col mondo oppresso e tra Chiese sorelle 94
3. Alla ricerca di modalità ecclesiali capaci di sostenere la prassi della solidarietà 99
4. Solidarietà umana con la sofferenza come possibile strada per i rapporti ecumenici ed interreligiosi 103

Conclusione 109

Bibliografia 112

a. Contributi di J. B. Metz *112*
b. Altri testi ed articoli consultati *114*
c. Indicazioni editoriali per le riviste consultate *117*

Johann Baptist Metz: profilo biografico

Johann Baptist Metz nasce a Welluck (Baviera settentrionale) il 5 agosto 1928. Studia nella scuola superiore di Bamberga e nell'università di Innsbruck, laureandosi in filosofia nel 1952. Qui egli si incontra con studiosi che confrontano la scolastica tradizionale con una filosofia trascendentale-esistenziale. Sotto la direzione di Emerich Coreth egli scrive la sua tesi di dottorato in filosofia, dal titolo *Heidegger e il problema della metafisica.*

Ordinato presbitero nel 1954, a München consegue il dottorato in teologia nel 1961, sotto la direzione di Karl Rahner, con la tesi *Antropocentrismo cristiano*. Questo lavoro indica già come Metz sia nel contempo dipendente e libero dalla tradizione e dalle influenze filosofiche della sua formazione. L'approccio a Tommaso d'Aquino, ai suoi metodi e ai suoi problemi è infatti quello di un filosofo trascendentale. Dall'incontro con Rahner scopre un sistema teologico aperto al soggetto, l'uomo nella sua storia empirica, che non può essere identificata né partecipata senza elementi narrativi.

Nel 1962 riceve l'abilitazione all'insegnamento in teologia. L'anno successivo ottiene la cattedra di teologia fondamentale a Münster, in Nordrhein-Westfalen, dove rimane professore ordinario fino al 1993. Dal 1966 è membro del Comitato promotore dell'università di Bielefeld e del Comitato scientifico dell'Istituto per la ricerca interdisciplinare. È membro fondatore e, per lunghi anni, direttore

della sezione di teologia fondamentale nella rivista *Concilium*. Fino al 1973 è consultore del Segretariato per i non credenti; dal 1971 al 1975 è consultore del Sinodo dei vescovi tedeschi. Nell'ottobre di quell'anno pronunciò al sinodo dei vescovi tedeschi, riunito presso Würzburg, la prolusione *Unsere Hoffnung* (La nostra speranza), pubblicato poi come documento per la Chiesa tedesca, in cui rende attenta la sua Chiesa dei pericoli del capitalismo occidentale.

L'esperienza di oppressione del popolo dell'America Latina, così come la risposta ecclesiale data nelle comunità di base, lo fece divulgatore critico per un nuovo ordine mondiale, o almeno ecclesiale. La teologia della liberazione, almeno nei primi esordi di G. Gutiérrez, ed in seguito anche la teologia femminista, hanno risentito ampiamente dell'influsso della nuova teologia politica. Ripetutamente la sua vita fu in contrasto con posizioni ecclesiali più timide o preoccupate: nel 1978 entrò in polemica con il card. Höffner, presidente dei vescovi tedeschi, e il successivo anno con il card. Ratzinger, a motivo di una eventuale nomina del teologo di Münster presso la più prestigiosa sede di München. Anche nella recente vita ecclesiale la sua voce si è sempre schierata a favore di una Chiesa come luogo autentico di esperienze di libertà; nell'estate del 2000, assieme ad altri teologi, si è pubblicamente espresso contro una importante scelta ecclesiale, giudicata non coerente con la fondamentale dinamica di liberazione, propria dell'esperienza cristiana.

Nel 1989 fonda, assieme ad altri, la rivista cattolica *Kölner Erklärung*.

Nel 1994 riceve dall'università di Wien il dottorato *honoris causa* in teologia; ivi, come professore onorario, insegna Filosofia della Religione dal 1993 al 1998. Nel 1999 avvia presso l'università di Freibur un progetto storico-sociale e teologico chiamato *Compassion*. Oggi risiede a Wien, continuando la sua attività di teologo conferenziere. La sua attività di teologo ha prodotto più di 25 libri e 194 articoli, dei quali moltissimi pubblicati in numerose lingue[1].

[1] Per una biografia sull'A. è necessario consultare i numerosi squarci di vita che Metz lascia nei propri articoli, le molte voci di dizionario scritte su di lui, nonché i numerosi articoli pubblicati in occasione del suo settantesimo genetliaco. Cf. METZ, *Teologia come*; ID., *Al di là*, 124-127; ID., *Teologia politica* (voce) (II); BRUNELLI, *Una sorprendente;* FIORENZA, *Il pensiero,* in METZ, *Sulla teologia*, 159-160; FÜSSEL, *J. B. Metz*; MAZZILLO, *L'ingresso della teologia*; MOLTMANN, *Biografia come*, 39-135; ORTH, *Metz e Ratzinger*; PIAZZA, *Metz* (voce).

0. Un'apologia per chi affronta la corsa della storia

> «Vorrei richiamare alla mente una fiaba che da noi è delle più note e predilette: la fiaba de *La lepre e il porcospino* [dei fratelli Grimm], più precisamente la storia di quel "porcospino dalle zampe storte ma furbo di tre cotte", che la domenica mattina se ne va a passeggio per i campi e alla lepre, che ancora una volta lo sfotte per via delle sue "gambe sbilenche", propone in quattro e quattr'otto una gara di corsa fra i solchi dei maggesi, e subito dopo, prima che abbia inizio la gara, se ne torna a casa per far colazione, egli dice, poiché a stomaco vuoto non saprebbe correre bene, in realtà per prendere con sé madama Riccio, "che, come tutti sanno, ha l'istessimo aspetto di suo marito", e poi appostarla all'estremità superiore del solco, mentre egli prende posizione in quella inferiore accanto alla lepre, per dare inizio alla corsa. Com'è noto, la lepre cade lunga distesa nel trabocchetto tesogli dal porcospino: corre e corre nel suo solco per raggiungere il riccio che, da una parte e dall'altra, "è sempre là", e alla fine la povera lepre corre tanto e poi tanto su e giù per il campo da morire di sfinimento.
>
> I 'piccoli', gli handicappati, i 'lenti' nella vita, a incoraggiamento dei quali fu scritta la fiaba, mi vorranno permettere di leggere questa bella storia contro il loro genio e contro la loro intenzione fin troppo giustificata, e, per un istante solo, di prender partito per la lepre, che corre e corre fino a morire nella corsa, mentre il porcospino vince con un imbroglio che gli risparmia affatto di correre.
>
> L'opzione a favore della lepre qui sarebbe l'opzione d'entrare nel campo della storia, che si può percorrere solo nella corsa, nello sprint, e in tutti gli altri modi in cui le immagini delle tradizioni paoline descrivono la vita storico-escatologica dei cristiani. E questa opzione per la lepre significa al tempo stesso il tentativo di smascherare criticamente la sicurezza idealistica della minacciata identità del cristianesimo, la quale prescinde dalla forza salvatrice che è nel correre, nella prassi, e di smascherarla direi quasi come l'imbroglio del porcospino teologico, che garantisce identità e vittoria senza l'esperienza mai vissuta della corsa, cioè anche senza l'esperienza della minaccia subita e della possibile sconfitta»[1].

In un mondo in rapida evoluzione, molta cultura contemporanea lega

[1] METZ, *La fede,* 157-158.

la propria identità e la propria riflessione al progresso, identificando così l'evoluzione tecnologica come lo stesso evolversi della storia. Ma in questo sempre più rapido progresso tecnologico, molti autori riconoscono come vi sia un soggetto che unico rimane escluso da questa frenetica competizione: l'uomo[2]. Tanto più questi collega la propria identità al proprio produrre, e non alla propria libertà, tanto più facilmente l'identità personale e sociale si disperde nell'agenda fitta di impegni e nelle ore trascorse su di un mezzo di trasporto.

Ciò che principalmente la cultura contemporanea dimentica in questo affannoso succedersi di avvenimenti è la attivante consapevolezza della necessità delle relazioni umane, ben differente dal puro scambio di informazioni: l'uomo cresce ormai in situazioni di solitudine e di violenza, in rapporti umani che esprimono la fatica del vivere l'attuale sistema di sviluppo, ben diverso da un progresso sostenibile[3].

La riflessione teologica, che voglia, in fedeltà alla propria identità, esprimersi in questa situazione mondiale di globalizzazione, nel rispetto accogliente delle dinamiche del pluralismo culturale, deve porsi in una prospettiva rispettosa della complessità della realtà mondiale[4]. Acquisizioni teologiche legate al pluralismo ed all'interculturalità, che oggi si riconoscono come date, provengono da percorsi lunghi e tortuosi, segnati spesso dall'ostilità e dalla sfiducia. L'impegno sociale e

---

2 Cf. VATTIMO, *La fine,* 73-117.
3 Cf. BENCIVENGA, *Manifesto,* 9-15.
4 Sull'accoglimento del pluralismo nella teologia, cf. METZ, *La fede,* 117; ID., *Sul concetto,* 214-220.

politico di molti religiosi, l'esperienza di molte comunità di base, la creazione di esperienze educative per i più poveri, appaiono oggi opzioni di un recente tempo passato: progetti ecclesiali di pastorale politica e sociale non parlano più alla mentalità comune delle persone, e forse nemmeno alle comunità ecclesiali. Le prospettive di molti movimenti carismatici dimenticano quel lungo cammino *ad extra* intrapreso dalla Chiesa rinnovata nel Concilio Vaticano II; molti cercano invano un rifugio in neo-clericarismi laicali, in nicchie settarie, in movimenti mistici, apocalittici e penitenziali, che esprimono sì una partecipazione emotiva religiosa, mancando però spesso di una reale partecipazione cristiana, di uomini «chiamati a libertà» (cf. *Gal 5,13*)[5].

Confrontarsi con la situazione mondana non è, e soprattutto non è stato, ovvio e scontato in teologia. Il binomio fede-opere ha sempre accompagnato, con la sua problematicità, la vita teologica ed ecclesiale. Formulare una riflessione teologica capace di rendere conto della speranza cristiana significa innanzitutto confrontarsi criticamente con una riflessione culturale e filosofica *liberale*, per più di un secolo osteggiata nella Chiesa, propugnatrice di un monolitico modello scolastico metafisico.

Attraverso la vita e le numerose opere di Metz è possibile articolare un percorso che sappia narrare la storia di una riflessione che, dall'astrattismo di una teologia neo-scolastica , ha elaborato un sistema

[5] Cf. *Ibidem*, 75-78; ID., *L'autorità ecclesiale,* in METZ – MOLTMANN – OELMÜLLER, *Una nuova*, 98.

coerente, capace di relazionarsi con la complessità moderna delle discipline umanistiche e filosofiche, in modo tale da poter riproporre una teologia fondamentale del mondo odierno[6].

La proposta teologica elaborata da Metz non intende ridurre la fede a politica, né sostituire il cristianesimo con l'umanesimo, né ancora meno dimenticare le dimensioni intellettuali ed esistenziali della fede, ma vuole condurre i cristiani in quanto tali, ossia in quanto liberatori, là dove il Cristo crocifisso li aspetta: nei sofferenti di questa contraddittoria terra. Il punto focale della speranza cristiana è infatti il futuro di coloro che non hanno speranza. La teologia così proposta «tenta una comprensione della teologia, che in quanto teologia cristiana, non è mai stata pura teologia:… [essa] ripropone il compito antico e sempre identico della teologia – di parlare cioè di Dio e di testimoniare la sua parola – nelle condizioni e secondo le esigenze di ogni situazione storica»[7].

Scegliere un autore specifico, che nella sua vita si è interessato di teologia pratica, non intende essere l'espressione di un disprezzo verso un sapere forte; visitare uno specifico autore intende essere il riconoscimento della radicale storicità dell'esprimersi teologico, sempre congiunto ad un percorso di vita ed ad un evangelico cammino di fede.

L'elaborato intende allora strutturarsi in un percorso che percorra tre

---

[6] Nella polemica intercorsa nell'estate del 1979 tra J. Ratzinger e J. B. Metz prese posizione K. Rahner; questi ripetutamente scrisse attorno al carattere cristiano ed ecclesiale della proposta di teologia fondamentale di Metz.

[7] Cf. METZ, *La teologia politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, 247.

tappe. (1) Attraverso una analisi storica dell'uso della terminologia di "teologia politica", ci si confronta con un pensiero teologico che nella storia si è posto come giustificazione di determinati poteri politici. Lo sviluppo sostenuto nella cristianità, ripreso successivamente dall'Illuminismo, ha però messo in luce una concezione della socialità umana affidata alla libertà dell'uomo. L'opera di Metz intende porsi come mediazione critica tra una forma di conoscenza considerata metafisica, inespugnabile, quale quella teologica, e le molteplici opzioni contingenti, quali sono espresse nelle dinamiche della politica delle democrazie occidentali, espressioni della umana libertà. (2) Si procede quindi con un approfondimento, in sede teologica, della categoria di libertà. Attorno ad essa si può precisare una visione fondamentale del mondo, oscillante tra un libero futuro imprevedibile, ed una memoria umana che offre la possibilità di comprendere ed attuare nell'oggi tale esperienza. Il confronto con la memoria determinata propria dell'esperienza cristiana, la memoria della Pasqua, apre ad una comprensione del mondo, dell'uomo e della società che orienta verso una precisa opzione politica di propagazione della libertà, tale da sconvolgere le dominanti forme di potere. (3) Si possono così evidenziare alcune susseguenti linee per il costituirsi di una teologia pratica-narrativa ed una prassi ecclesiale liberante, tale da risultare adeguata alle sfide della modernità e della globalizzazione, del pluralismo intraecclesiale e della presenza di differenti religioni.

1. Dalla "theologia civilis" al sorgere della "nuova teologia politica". L'evento cristiano e la dinamica della storia moderna portano alla nascita e al formularsi della "nuova teologia politica"

> «Che cosa significa "parlare su Dio" nel senso della teologia cristiana? Secondo il messaggio biblico e soprattutto neotestamentario, parlare della divinità di Dio significa anche e sempre parlare dell'annuncio della sua signoria "avveniente"… Proprio per conservare la trascendenza e la libertà della signoria divina, il discorso teologico su di essa costituisce l'inizio della secolarizzazione e della relativizzazione di ogni forma politica esistente del potere: essa è l'origine della critica a quelle forme politiche del potere che si intendono come "assolute"»[1].

Il messaggio proprio neotestamentario sulla signoria di Dio non è quindi "politico" solo in senso critico del potere, ma lo è anche nello stesso tempo in un senso emancipativo: esso rimanda le forme del dominio politico, esistenti tra gli uomini, alla storia umana della libertà, senza mai affidarsi ad un prog*etto intramondano.*

a. La "theologia civilis", fondazione teologica dell'ordine esistente

Il concetto di "teologia politica" è assai antico e affonda le sue radici nella storia dell'Occidente stesso[2]. Il termine sembra risalire alla scuola stoica del secondo secolo a.C. e in particolare a Panezio di Rodi il quale avrebbe suddiviso la teologia, ossia le rappresentazioni del

---

1 Cf. METZ, *La teologia politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, 237-238.

2 ID., *Sul concetto,* 177; ID., *Teologia politica* (voce) (II); cf. inoltre SARTORI – NICOLETTI, *Teologia politica*, 18-42; MOLTMANN, *Teologia politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, 211-213.

divino, in tre parti: la teologia naturale, la teologia mitica e la teologia politica. Questa distinzione è stata poi introdotta nel mondo romano da Quinto Muzio Scevola e da Marco Terenzio Varrone nel testo andato perduto delle *Antiquitates*[3].

A questo testo, e a questo utilizzo del concetto, si riferiscono i primi autori cristiani che affrontano il problema della teologia politica. Dopo le critiche di Tertulliano *(Ad Nationes* II, 1-9) e di Eusebio di Cesarea *(Praep. Evang.* IV, 1), è Agostino ad offrirci l'esposizione e la critica più articolata di questo concetto (cf. *De Civitate Dei,* IV, 27):

> «Che cosa significa questa divisione in tre specie della teologia, ossia della scienza razionale degli dèi: la teologia mitica, la teologia fisica, la teologia civile?… Esaminiamo ora la teologia civile: "La terza specie di teologia — egli dice — è quella che i cittadini, e specialmente i sacerdoti, debbono conoscere e praticare. In essa si stabilisce quali dèi bisogna adorare pubblicamente e quali sacrifici si debbano loro offrire". Notiamo ancora quello che segue: "La prima specie di teologia è propria del teatro, la seconda del mondo, la terza della città»[4].

In questo significato ricavato da Varrone e riportato da Agostino, la teologia politica sta ad indicare la rappresentazione del divino elaborata dai sacerdoti e dai politici per dare legittimità alla città, alle sue tradizioni, alle sue leggi e al suo governo e per educare i cittadini alle virtù civili.

La religione politica esiste dovunque una società provvede alla propria integrazione per mezzo di simboli, e dove una nazione o una classe

---

[3] Cf. POHLENZ, *La Stoà*, I, 402; 545.
[4] AGOSTINO, *De Civitate Dei*, VI, 5.

esprime mediante mitologie la propria origine, la propria lotta per l'esistenza e la propria finalità, e quindi la coscienza che ha di sé. «Questa religione si può trovare nelle festività nazionali e nei monumenti commemorativi, nei cimiteri, nei simboli dell'autorità, nei discorsi presidenziali e nei libri scolastici»[5].

Da questo punto di vista la teologia politica ha una duplice veste: da un lato è legittimazione sacrale della politica nel momento in cui essa pone il fondamento delle leggi e dell'autorità nel divino, dall'altro è religione civile, ossia sistema di credenze e pratiche cultuali tese a favorire mentalità e comportamenti utili alla collettività.

Per Agostino questa teologia politica non è teologia, è semplice invenzione umana, creazione di falsi dèi a scopi strumentali e si pone sullo stesso piano della teologia mitica, ossia delle narrazioni favolose dei poeti che attribuiscono agli dèi ogni sorta di mostruosità pur di divertire. Qui, lo scopo non è più ludico, ma politico, ma la sostanza non cambia.

La tripartizione di Varrone e il significato da lui attribuito alla teologia politica, così come il giudizio di Agostino, saranno determinanti per la storia del concetto di teologia politica. In questa accezione il concetto ha un significato essenzialmente negativo, e, dal punto di vista politico, sembra indicare un'operazione ideologica sostanzialmente conservatrice, ossia la legittimazione sacrale dell'ordine esistente.

---

[5] MOLTMANN, *Teologia politica*, in PEUKERT, *Dibattito*, 213.

b. *L'esperienza cristiana di fronte ad ogni assolutismo politico*

Peterson, nel testo *Il monoteismo come problema politico*, afferma come l'ortodossa dottrina cristiana scardini qualsiasi parallelismo rigido tra *un* Dio *e un* monarca, tra ordine divino e ordine mondano di potere, tra regno terreno e regno di Dio. In questo egli vede nel collegamento operato dai filosofi cristiani tra il monoteismo biblico e quello filosofico della scuola aristotelica, vero e proprio monarchismo, un allontanamento dalla ortodossia cristiana. Nel monoteismo metafisico tutto ha una struttura gerarchico-monarchista. La divinità è il simbolo e punto di integrazione dell'unità del reale nella sua totalità. E al monoteismo naturale corrisponde l'imperialismo dell'unico cesare. Peterson ha mostrato come il monoteismo politico-religioso di origine greco-romana si sia infranto storicamente contro l'intima forza della fede cristiana, attraverso due punti fondamentali[6]: la dottrina trinitaria e l'escatologia. Se la rivelazione di Dio in Cristo crocifisso è il vero punto di partenza della dottrina trinitaria, il concetto cristiano di Dio non può più essere usato come sfondo religioso su cui collocare qualsiasi autorità e forma di potenza: col sorgere della dottrina trinitaria non può più esservi nel cristianesimo alcuna teologia politica: «solo sul terreno del giudaismo o del paganesimo può esistere qualcosa come una teologia politica… La pace, che il cristiano cerca, non può

[6] Cf. *Ibidem,* 214-216.

essere garantita da nessun Kaiser, ma è solo un dono di colui che è più alto di qualsiasi intelletto»[7]. Con questo qualsiasi "teologia politica" viene teologicamente liquidata come eterodossa.

Anche Moltmann, analizzando il titolo cristologico di "immagine del Dio invisibile" (*Col 1,15*), afferma che, per essere coerente nella pratica, la fede necessita di abbandonare ogni immagine terrena che rappresenti la divinità in campo politico. I cristiani hanno così il costitutivo impegno di «avanzare sulla via della desacralizzazione e della democratizzazione del potere politico, in quanto questo è nella linea della loro vera tradizione, fedele al comandamento di *Dt 5,8* "Non ti fare scultura alcuna né immagine alcuna. Non ti prostrare dinanzi a tali cose e non servir loro!", inteso non tanto nella venerazione religiosa degli idoli, ma soprattutto nella idolatria politica»[8].

c. La storia moderna: la coscienza a fondamento dell'emancipazione della politica dalla religione

La tensione tra trascendenza ed immanenza della signoria di Dio ha assunto, nell'evolversi della storia politica, varie formulazioni[9]. Nel

---

7 Peterson citato da MAIER, *Teologia politica?,* in PEUKERT, *Dibattito*, 60.

8 Più diffusamente Moltmann rilegge la vicenda della storia moderna nella prospettiva della lotta contro gli *idola* in MOLTMANN, *Teologia politica*, in PEUKERT, *Dibattito*, 221-224.

9 Nella ricerca biblica e storica di Pannenberg viene analizzato come i cristiani abbiano spesso mantenuto un atteggiamento di riserbo nei confronti della politica. Questo viene fatto derivare tanto dall'esperienza del profetismo in Israele, quanto dalla vicenda di Gesù (cf. *Gv 18,36*) che rimanda ad una irriducibilità dell'evento cristiano nei confronti degli interessi umani, senza significare il regno di Dio come

cristianesimo medievale chiesa e stato sono apparse come le potenze concorrenti nell'amministrazione dell'ordine e del dominio. Il loro equilibrio era possibile e poteva essere definito nel contesto di un ordine divino del mondo che fa valere la sua pretesa sugli uomini attraverso i due poteri, rispettivamente della chiesa e dello stato. La dottrina delle "due spade" simbolizzò questo equilibrio.

Nella coscienza moderna, l'eteronomia del dominio sacrale dell'esistenza è stata sostituita dall'autonomia nel rapporto con la natura e nel regolamento dei rapporti sociali tra gli uomini: è nata la convinzione che una guida divina della storia non può essere più, in maniera diretta, criterio unico dei rapporti politici[10].

La Riforma compì una profonda riduzione dell'influenza espressamente politica della Chiesa: Lutero sgancia la politica dal legame con la signoria di Cristo, in quanto falsificazione del senso spirituale della signoria di Cristo e della provvisorietà di ogni ordinamento mondano, affermando come il cristianesimo aiuti a compire l'ufficio, ma non influenzi la forma di quest'ultimo. La politica si costituisce così in operazioni che sono decisamente diverse, altre, dalle dinamiche di una religione.

La privatizzazione della religione, a seguito anche delle "guerre di religione", porta ad assumere l'unità della società prima da una forma

una realtà apolitica. Cf. PANNENBERG, *Fatti della storia,* in PEUKERT, *Dibattito*, 157-178.

[10] Cf. RENDTORFF, *Etica politica*, in PEUKERT, *Dibattito*, 144-149.

di teismo cristiano universale (1700 e la Costituzione americana), e poi da una fede nello stato (assolutismo – nazionalismo). Le costituzioni moderne, in un imponente processo di secolarizzazione della politica, segnano l'affidamento dell'ordine umano e cosmico non più ad un sistema religioso, ma alla volontà e all'azione umana. Nella misura in cui lo stato dell'epoca moderna si rifà sempre di più ad un titolo umano, alla difesa cioè e alla promozione della vita e della libertà dell'uomo, la sua autorità e il suo potere sono giustificati dalla tutela della libertà umana[11].

Con l'Illuminismo l'ordinamento politico viene infatti inteso come ordinamento della libertà: strutture e costituzioni politiche non appaiono più come istituzioni prestabilite offerte alla libertà dell'uomo, ma come realtà che si basano fondamentalmente sulla libertà, e che quindi possono essere, per loro stessa natura, trasformate e mutate.

In questa dinamica, paradossalmente, la politica diviene anche fatto teologico. Il mondano deve trovare un'istituzione garante della sua mondanità. E non potendo più una religione giustificare l'ordine del mondo, alla politica si affida il compito di ritrovare questa perduta dimensione. Quella scelta, nata in un contesto religioso, che intendeva salvaguardare la libertà propria e la libertà altrui nella netta separazione e divisione, quella operata nella Riforma, ha sì liberato il potere

[11] Cf. METZ, *Sul concetto,* 105-113, 192-194; ID., *La libertà,* in METZ – KERN - DARLAPP - VORGRIMLER, *Orizzonti attuali,* I, 213-254; ARDUSSO, *Teologia politica*, 4.

politico, ma lo ha condotto all'assunzione di un ruolo teologico non proprio. Il costituzionalista friburghese Ernst-Wolfang Böckenförde ha descritto lo stato moderno, costituzionale e di diritto, come vivente di premesse che esso stesso non può produrre né garantire, e di cui perciò si avvale sempre più, senza possibilità di restituzione[12].

> «Secondo la concezione corrente la politica moderna, nel compimento dell'Illuminismo, è la politica senza nessun tipo di ancoramento nella trascendenza, politica con una legittimazione puramente terrena del dominio politico, e perciò, politica della netta separazione dalla religione e da tutte le simbologie di legittimità politica, religiose, o analoghe alla religione…
> Chi, cautamente, si pone la domanda, se la privatizzazione radicale della religione giovi in ogni senso alla politica moderna della libertà, deve stare molto in guardia se non vuol cadere nelle trappole antimoderne, fondamentalistiche. È già un fondamentalista antidemocratico o un tradizionalista antipluralistico chi vuole valutare la giustificazione di una decisione politica non esclusivamente in base alla correttezza procedurale del suo realizzarsi? Chi indaga non solo sulle regole da riprodurre nel discorso teoretico per il funzionamento di una democrazia moderna, ma sulle risorse metapolitiche per la sua difesa?»[13].

Con la modernità è sorta una tensione insopprimibile tra una indipendenza dell'agire politico da ogni ideologia o sistema religioso diretto, e un legame sempre più stretto tra un orizzonte comune religioso e la possibilità dell'esistenza di una società.

---

[12] Citato da ID., *Sul concetto,* 196.
[13] *Ibidem*, 192.

d. "Teologia politica": prima sistematizzazione di un concetto oscillante tra libertà e servitù

Nel 1922 Carl Schmitt, con la sua opera *Teologia politica, La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, analizza i rapporti che intercorrono tra la realtà effettiva e la rappresentazione metafisica che vi soggiace. La metafisica e la teologia sono l'espressione più forte e più chiara della forma concettuale di un epoca. Solo quando si trova il dio o l'idolo in cui un'epoca confida e in cui crede, solo allora quest'epoca può dirsi compresa[14].

L'agire politico,dopo aver rivendicato il suo primato pratico su qualsiasi forma religiosa, sapendosi sostenuto da una soggiacente visione teologica, fa accogliere alla teologia la secolarizzazione del mondo nella forma della accettazione passiva e del sostegno dato all'ordine esistente.

Nella crisi politica della fine degli anni Venti, alcuni teologi (De Quervain, Hirsch) videro nelle promesse del *Terzo Reich* di A. Hitler un anticipo della realizzazione del regno di Dio. La teologia politica

[14] Sulla stessa linea si muove successivamente anche E. Voegelin, che analizzando i termini politico e religioso mostra come ogni ordine politico sia di per sé connesso a un ordine religioso. Cf. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*. Anche H. Arendt, considerata la teoretica di una politica completamente a-religiosa sul terreno della modernità, riconosce nelle rivoluzioni moderne un fondamento secolare, tale da distinguersi da tutte le forme politiche pre-moderne e dalle loro fonti di legittimazione. Ma anche qui, a proposito del come trattare le crisi di legittimazione, si rifà e inconsequenzialmente, a simbologie prossime alla religione, in un richiamo quasi cultuale alla storia della fondazione della nuova politica. Cf. ARENDT, *Che cos'è la politica?*; ID., *Le origini del totalitarismo*. Metz riprende l'analisi della fondazione religiosa dello stato secolare in METZ, *Sul concetto,* 151-158.

divenne nuovamente, come nella più antica forma greco-romana, la sacralizzazione del politico, tanto nella forma "spinta" di esplicito sostegno al nuovo regime (il movimento dei *Deutsche Christen*), quanto accettazione passiva della secolarizzazione del mondo e delle forme assunte. Anche la premessa alla nuova edizione della *Teologia politica* del 1934 di Schmitt legittimò indirettamente il motto dei "cristiani tedeschi": "un popolo, uno stato, una chiesa"[15].

Metz, nello studio della posizione di Carl Schmitt, vede in essa «una concezione totalitaria, dove lo stato determina e dirige le forme religiose…formulando con ciò non tanto una teologia politica, ma una teoria dello stato»[16]. Eppure anche questa teologia politica è giudicata ad ogni modo teologica, in quanto concepisce tutti i concetti giuridici come concetti teologici secolarizzati, considerando il cattolicesimo

[15] La posizione barthiana del "completamente diverso" tra teologia e politica, opposta alla visione del contemporaneo Schmitt, e soprattutto opposta al nazismo, in seguito agli studi del novecento, non risultò adeguata e tale da esprimere nuovamente il complesso rapporto tra "stato" e "chiesa": da Schmitt in avanti si afferma come ogni posizione religiosa sia *sempre* totalmente "politica", in quanto ogni decisione, presa in un orizzonte teologico/metafisico, include ed afferma una particolare presa di posizione politica nei confronti della storia, indipendentemente dal soggetto che la prende e dalle argomentazioni apportate. Ma anche la passiva accettazione dell'ordine esistente, come sostegno conservatore al potere nazista, rivelò tutte le sue incongruenze e fragilità. Maritain, critico verso Schmitt e ogni forma di "teologia politica" (MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 142-143), fa derivare ogni ambiguità dalle strutture lessicali diverse del francese e del tedesco: vi è un differente significato tra "théologie politique" (francese e italiano) e "politische Theologie" (tedesco). Mentre le lingue latine indicano la riflessione teologica sulla politica, e quindi una valutazione di un dato profano sulla base dei contenuti della rivelazione, il termine tedesco indica che l'oggetto stesso di cui si tratta non è realmente profano e temporale; l'oggetto stesso è sacro. La teologia politica, nelle formulazioni tedesche, è per Maritain essenzialmente una affermazione della sacralità del politico stesso, come emerso storicamente nelle teologie del *Sacrum Imperium*. Nel dibattito intervenne anche GUARDINI, *Lettere dal lago di Como*.

[16] METZ, *Sul concetto,* 197.

paradigma di forme di vita predemocratica[17].

e. La "nuova teologia politica"

Nella seconda metà degli anni Sessanta, il tema della teologia politica ritorna nel dibattito culturale, senza riferirsi, almeno inizialmente, alla riflessione precedente[18]. I maggiori rappresentanti della "nuova" teologia politica (i filosofi Kuno Füssel e Willi Oelmüller e i teologi Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann e Dorothee Sölle) non si richiamano alle teorizzazioni precedenti, anzi, spesso non sembrano nemmeno consapevoli dell'utilizzo di questo concetto nella prima metà del Novecento[19].

Metz, nel confronto col suo maestro Karl Rahner, si propone di assumere le dimensioni pratiche poste dalla modernità[20]. La sua teologia politica vuole favorire l'opzione di entrare nel campo della

---

[17] Cf. *ibidem*, 177.

[18] Il riemergere dell'espressione "teologia politica" in ambito teologico attorno alla metà degli anni '60 è indubitabilmente legato al clima sociale e culturale di quegli anni. Le speranze innescate dai processi di distensione politica a livello internazionale e dal Concilio a livello ecclesiale hanno spinto i credenti a ripensare la valenza storica e politica della loro vita religiosa. Se la Chiesa, soprattutto in Germania, nell'immediato dopo guerra, prese le distanze dal mondo politico per recuperare la propria valenza spirituale, gli anni Sessanta vedono un ritorno della spinta incarnazionista all'interno della teologia (vedi RUINI, *La nuova teologia,* 894-926) . Si parla allora di politicizzazione della Chiesa e di "teologia della rivoluzione".

[19] Proprio il fatto che nelle prime opere Metz non si confronti mai col pensiero di Schmitt fa da punto di partenza per le critiche che Maier rivolge alla proposta della nuova teologia politica (MAIER, *Teologia politica?*, in PEUKERT, *Dibattito*, 27-60).

[20] A Metz non interessa tanto l'identità cristiana, quanto la responsabilità dei soggetti che si sottraggono al senso inevitabilmente pratico del messaggio medesimo, e che infrangono la forza della sua intelligibilità. Cf. METZ, *La fede*, 7; ID., *Teologia come biografia*, 76-87; ID., *Sul concetto,* 178. Più dettagliatamente per il rapporto tra Rahner e Metz cf. BONDOLFI, *Attorno alla "teologia politica"*, 201-217; MONDIN, *Politica*, 1162-1163.

storia[21], concependosi come sapere pratico che si interroga non solo sul senso della vita e della storia, ma che anche intende fare una esperienza pratica del senso in mezzo alla vita storica. Per Metz una teologia che voglia essere e rimanere la responsabilità critica della fede cristiana e della sua tradizione, non può prescindere, nella sua essenza, dai rapporti sociali e pratici[22].

> «La teoria teologica non autorizza nessuna astrazione dai problemi del mondo reale, del diritto e della libertà. Essa deve sempre tener conto delle conseguenze che in una determinata situazione si parli o si taccia su "Dio". E deve tenere conto delle conseguenze che questo discorso su "Dio" opera in una determinata situazione… Una teologia che oggi si confronti seriamente con i problemi della critica dell'ideologia e della sociologia del sapere non può favorire una astinenza dai problemi sociali e in questo senso essa deve essere per la sua impostazione e per la sua essenza una teologia politica. Teologia politica è quindi una riflessione molto fondamentale, che investe il discorso teologico e la formazione dei concetti in quanto tale»[23].

La terminologia di "teologia politica» viene usato in questo nuovo contesto da Metz per la prima volta nel 1965[24], poi durante il congresso di Toronto del 20-24 agosto 1967[25], e successivamente, in modo più organico, nella sua opera *Sulla teologia del mondo* del 1968.

---

[21] METZ, *La fede*, 160-161.

[22] Riemerge una categoria ulteriormente utilizzata: quella del "grido" del mondo, dello "sporcarsi le mani". Cf. GIBELLINI, *La teologia*, 321-324, 336-343.

[23] METZ, *Sul concetto,* 69; In Metz "politico" non può venire inteso come semplice tattica di esercizio del potere nella società, o come amministrazione del potere all'interno della società. L'autore non intende la politica in un senso tanto riduttivo: per lui una «politica che tenga conto di tutto dovrebbe diventare un nuovo nome della cultura» (*Ibidem,* 67).

[24] METZ, *Verantwortung der Hoffnung* in *Christliche Humanität und marxistischer Humanismus*, München 1965, 92-107, non pubblicato in italiano, citato in SARTORI-NICOLETTI, *Teologia politica,* 52.

[25] Pubblicato in METZ, *Il problema*, 13-31, poi raccolto in ID., *La fede,* 89-98.

Fin dall'inizio Metz rifiuta un'accezione "debole" del termine, nel senso di una riflessione sulla politica a partire dal dato rivelato, ossia una "teologia della politica", così da poter essere inclusa tra le molte teologie "del genitivo"[26]. Con questa espressione provocatoria egli vuole indicare un nuovo modo di essere (o meglio di dover essere) della teologia stessa nel mondo contemporaneo.

> «Si tratta principalmente qui di una problematica ermeneutica dei fondamenti della teologia sistematica e non dell'applicazione in campo politico di concetti o di cognizioni di ordine teologico. Essa è un correttivo critico nei confronti di certe tendenze privatistiche all'interno della teologia e della Chiesa e vuole sottolineare il carattere essenzialmente pubblico e critico-sociale dei contenuti centrali della fede»[27].

I tratti fondamentali della formulazione della "teologia politica" da parte di Metz prescindono decisamente dall'utilizzo precedente di questo concetto. Ma il riferimento alla "vecchia" teologia politica non è scomparso nella coscienza filosofica e teologica contemporanea, tant'è vero che sono proprio i critici di Metz[28] che, polemizzando con la nuova teologia politica, richiamano alla memoria l'utilizzo precedente del termine, fortemente compromesso dal sostegno dato al regime nazista, e stroncato dalle analisi sempre attuali di Peterson[29]. Viene

---

[26] Cf. ID., *Sulla teologia*, 114; ID., *La teologia politica*, in PEUKERT, *Dibattito*, 244; Per una valutazione cf. ARDUSSO, *Teologia politica,* 4-5.

[27] METZ, *Sul concetto,* 177.

[28] I saggi di Peukert H., Maier H., Schürmann H., Lehmann K. e Rendtorff T. in PEUKERT, *Dibattito,* e di Füssel K., Hoogerwerf A., Sloot J. – van Harmelen W. e Schaeffer H. in KUNO – METZ – MOLTMANN , *Ancora sulla "teologia politica"*. Fra i tanti spicca MAIER, *Teologia politica?*, in PEUKERT, *Dibattito*, 30.

[29] Nel dibattito rimane sempre accesa la critica di Peterson ad ogni forma di incontro tra monoteismo religioso e monoteismo politico. Cf. la lunga analisi di MOLTMANN, *Teologia politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, 214-219.

così rivolta a Metz l'ingiustificata accusa di voler «dar vita ad una nuova politicizzazione della chiesa e della teologia del tutto speculare a quella della Restaurazione e a quella degli anni Trenta»[30]. Non si tratta di negare – secondo questi critici – le implicazioni pratiche del cristianesimo né dell'azione della Chiesa, ma di riconoscere che esse appartengono ad una sfera distinta da quella religiosa e che quindi si muovono su un terreno autonomo dove opzioni diverse sono legittime[31].

Metz si dirà consapevole dell'ambiguità storica sottesa al termine "teologia politica", ma sostiene di non trovarne uno migliore[32]. In ogni caso, però — ed è questo che gli preme sottolineare - la sua proposta di teologia politica si differenzia in modo radicale dalla teologia politica tradizionale.

Lo studio di Metz si articola attorno al messaggio neotestamentario di

---

[30] Peukert afferma come non si possa pretendere di ritenere coerente con il messaggio evangelico solo quella posizione politica (di sinistra) che si pone in atteggiamento di contestazione nei confronti dei poteri politici esistenti. Cf. PEUKERT, *Introduzione al dibattito*, in ID., *Dibattito*, 17-26. Resta comunque fondamentale la distinzione di ambito tra le due riflessioni: la teologia politica di Metz si colloca in ambito teologico, quella di Peukert, sulla linea impostata da Schmitt, in ambito giuridico.

[31] Cf. RENDTORFF, *Etica politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, 137-156 e soprattutto SCHÜRMANN, *Il servizio critico-sociale,* in *ivi*, 61-84, in cui si confronta il servizio sociale della Chiesa secondo la costituzione conciliare *Gaudium et spes* e secondo il Nuovo Testamento.

[32] Metz, discutendo le critiche rivoltegli da Maier, analizza anche altre terminologie: teologia dialettica, t. sociale, "Théologie publique", t. critica della società. Il mantenimento del termine è giustificato da Metz per la mancanza di un'alternativa adatta ad esprimere completamente l'esigenza critico-ermeneutica della teologia ad esso connessa. In quest'ottica Metz preferisce ripercorrere ogni volta la storia del concetto di "teologia politica", piuttosto che affidarsi ad una definizione sufficiente. cf. METZ, *La teologia politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, nota 6, 233-234 e nota 29, 246. L'elaborazione critica di una nuova terminologia per indicare la "teologia politica" di Metz è ripresa da XHAUFFLAIRE, *Introduzione*, 26-37; e da LEHMANN, *Evoluzione*, 665.

salvezza nel rapporto intrinseco con la dimensione pubblica sociale, mantenuto da Gesù anche di fronte alla propria morte. Ma tali processi storico-salvifici, anche nella dimensione sociale, non possono essere identificati con nessuna determinata opzione politica per la società[33].

> «La nuova teologia politica si interessa specificatamente di teologia, del problema se e come il monoteismo biblico possa essere messo in rapporto con la politica moderna, in modo che… un avvicinamento critico fra religione e politica non conduca assolutamente ad ostilità nei confronti dell'illuminismo e della democrazia… e non rinunci ad ogni fondazione dell'agire politico, razionale e capace di universalità»[34].

La nuova teologia politica intende essere così una riflessione fondamentale, un tentativo di rispondere alle sfide che attendono la teologia contemporanea[35]. Se negli anni Sessanta per Metz l'elemento critico per una teologia moderna era la sfida marxista alla teologia, o la teologia di fronte alla fine della sua innocenza conoscitiva, oggi, per il teologo di Münster sono tre gli elementi che vagliano la capacità di responsabilità della teologia contemporanea: il conflitto irrisolto con i processi dell'illuminismo, l'esperienza della catastrofe di Auschwitz e la presenza di un mondo non europeo, il Terzo mondo, all'interno della

---

[33] Cf. METZ, *La teologia politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, 241.

[34] ID., *Sul concetto,* 197. La fondazione di un'etica politica capace di fedeltà, razionalità ed universalità viene discussa in ID., *Unità e pluralità*, 102-113.

[35] Si può evidenziare qui il legame tra l'elaborazione della nuova teologia politica da parte di Metz e quel movimento più diffuso che accoglie la cosiddetta "svolta antropologica", partito proprio con gli studi di Rahner K. e Metz J. B.. cf ibidem, 81-91; 114-130. Per una definizione di "svolta antropologica" cf. SANNA, *Svolta antropologica*, 1021-1022; BONIFAZI, *Polivalenza*, 331-337.

teologia[36].

f. Il delinearsi di alcune dimensioni della "nuova teologia politica", come correttivo critico per una teologia fondamentale

In questa prospettiva si può accogliere la prima definizione data da Metz della sua teologia politica come *tentativo di una ermeneutica teologica nel contesto sociale contemporaneo*[37]. La teologia politica vuole essere «un tentativo di formulare il messaggio escatologico del cristianesimo sotto le condizioni della nostra società»[38], relativizzando ogni progetto mondano, desacralizzando ogni potere e ogni ideologia.

Ma vi è un secondo motivo per cui la riflessione teologica contiene in sé una *dimensione politica*. La riflessione sulla fede è riflessione della ragione sulla rivelazione, di una ragione che, dopo la svolta illuministica, ha messo in luce come suoi caratteri costitutivi la dimensione critica, pubblica e pratica. Ogni verità non può più solo essere detta e detta in pubblico, ma anche «fatta» e sottoposta al giudizio della critica[39]. Questa dinamica non può non coinvolgere anche la teologia

---

[36] Sull'evoluzione dell'accoglimento delle sfide moderne è possibile confrontare il differente peso attribuito alla scuola marxista, nelle introduzioni alla prima e alla quinta edizione di *La fede, nella storia e nella società,* (presente in ID., *Sul concetto,* 181).

[37] Cf. METZ, *La teologia politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, 241.

[38] ID., *Teologia politica* (voce) (I)*,* 308.

[39] «Dopo Kant, illuminato è chi è libero di fare un uso pubblico della sua ragione, in tutte le dimensioni. La realizzazione di questa illuminazione è un problema essenzialmente politico, un problema della prassi sociale, legato a dei presupposti

fondamentale nella misura in cui essa pretende di essere riflessione razionale sull'interezza del dato della fede[40].

La nuova teologia politica viene concepita così come *correttivo critico di una religione privatizzata* e rinchiusa nella sfera dell'interiorità. Il messaggio di Gesù rimanda a un preciso rapporto con il mondo e la liberazione che esso porta con sé è anche liberazione dalla cristallizzazione dei rapporti sociali: la stessa conclusione della vicenda storica di Gesù è rappresentata dal suo scontro con il potere pubblico.

Accanto ad una funzione critica esterna, Metz attribuisce alla teologia politica anche un *compito critico sul versante interno, propriamente ecclesiale*. La teologia politica, nell'accezione di Metz, è quella teologia che è consapevole della propria ineliminabile dimensione politica e del ruolo storico che la chiesa esercita: attraverso tale consapevolezza la chiesa stessa può liberarsi dalle incrostazioni eccessive del potere mondano e dalle strutture autoritarie che possono svilupparsi anche al suo interno, in uno sforzo costante di autopurificazione. La coscienza della storicità della propria missione può perciò stimolare la chiesa e la teologia a pronunciarsi sulle questioni sociali non in termini dogmatici e assoluti, ma appunto in modo relativo, sempre attraverso la fatica del

---

politici e sociali. Illuminato è così chi nello stesso tempo lotta per stabilire i presupposti politici e sociali dai quali dipende la possibilità di un pubblico uso della ragione. Dove la ragione si poggia sulla libertà politica… è inevitabile una deprivatizzazione di questa ragione. E ogni "teoria pura" che fosse costretta a restare tale viene a dimostrarsi ricaduta nella coscienza precritica» (ID., *Sul concetto,* 111); più diffusamente Metz compila una storia dell'Illuminismo e del suo pensiero in ID. *La fede,* 45-58.

[40] Cf. ID., *Teologia politica* (voce) (I), 307-317.

cercare. La relativizzazione non è dunque l'esito scontato dell'interiorizzazione, quanto invece il risultato che si ricava dall'interazione profonda e sofferta con il mondo nella sua completezza.

Formulata più organicamente, la teologia politica non risulta così «il tentativo di invitare di nuovo la Chiesa a una ben determinata politica concreta, ma, anzitutto, di impedire finalmente che ciò accada»[41].

[41] ID., *L'autorità ecclesiale,* in METZ – MOLTMANN – OELMÜLLER, *Una nuova*, 66; più diffusamente *ibidem,* 62-111.

2. La "nuova teologia politica" come progetto di accoglimento della mondanità del mondo, scaturente dalla memoria determinata dell'evento pasquale

La storia moderna mostra alla teologia dimensioni che sembravano perdute, dimenticate, ma tali da permettere nuovamente alla fede cristiana di esprimersi per un popolo.

Le dimensioni affrontate dalla "nuova teologia politica", come progetto di teologia fondamentale, intendono essere voce dell'esperienza della teologia, o più propriamente dell'esperienza della Chiesa, che si scopre in un mondo liberato, adulto, e proprio di questa esperienza si fa memoria per ogni uomo, anche per chi ha perso tale memoria.

a. L'orientamento del mondo moderno verso il futuro, pungolo critico per la riflessione cristiana

Metz, nel confronto critico con la Scuola di Francoforte, riconosce l'interpretazione del mondo da parte dell'uomo moderno come fondamentalmente orientata verso il futuro. Il padre della teologia politica vede nella mentalità attuale una relazione puramente storica con il passato, ma esistenziale rispetto al futuro:

> «nel suo sforzo verso il futuro l'uomo moderno non sperimenta più il mondo come un destino imposto, o come una sacrosanta natura sovrana che lo tiene entro i suoi limiti, ma piuttosto come una cava con cui egli costruisce il suo proprio "nuovo mondo"… Lentamente ma costantemente il mondo

> ha perduto il suo splendore di divinità… Noi non scopriamo più nel mondo e sul mondo le tracce di Dio, le *vestigia Dei*, ma vediamo soltanto le tracce dell'uomo, le *vestigia hominis*, e le *sue* azioni di trasformazione del mondo. Apparentemente, incontriamo nel mondo soltanto noi stessi, e le nostre proprie possibilità»[1].

L'esperienza moderna del mondo, accolta prepotentemente con l'Illuminismo, è l'accoglimento del mondo quale storia della libertà umana, storia aperta ad un futuro non dato. Ma l'esperienza storica delle Chiese cristiane si è progressivamente staccata dal mondo moderno, rifugiandosi in idealismi astorici e in una politica di sostegno al regime politico esistente, una politica conservatrice[2].

L'analisi di Metz mostra come tutta la moderna critica della religione, cominciata dalla riflessione marxista, possa essere ridotta ad comune denominatore: il cristianesimo è impotente di fronte al primato che il futuro occupa nella mentalità moderna. La nostra epoca attuale è quindi concepita da questi critici come il tempo della liquidazione della mentalità religiosa, in cui ogni credenza in un Dio trascendente è da smascherarsi come una mera concezione speculativa della mente, da sostituirsi con un orientamento attivo e operativo verso il futuro.

Rimane un'unica possibilità per la fede cristiana di fronte a questa situazione: essa può trovare *di nuovo* se stessa solo se «il teologo

---

1 METZ, *La Chiesa e il mondo,* in BURKLE, *La parola,* 73-88.

2 «La concreta effettiva storia della chiesa cattolica nell'età moderna è stata soprattutto una storia di tradizioni contrarie a questa libertà politica della modernità. I suoi tempi sono fin troppo i tempi dell'anti: controriforma, controrivoluzione, anti-illuminismo, restaurazione, romanticismo, neoscolastica… E una chiesa che ha una tale storia non è affatto neutra rispetto ai temi fondamentali della politica, soprattutto al tema centrale della libertà politica» (METZ, *Sul concetto*, 70). Cf. ID., *Al di là*, 70-74; ID., *Tempo senza un finale?,* 173-174.

cristiano si allarma per una perdita di escatologia, e solo se si preoccupa della negligenza e inconsapevolezza del futuro nella sua teologia»[3]. Metz ritiene che occorra un pensiero che sia in rapporto funzionale col mondo, una filosofia che abbia un orientamento critico e sociale aperto alla novità. Questa teologia non sarà basata su un'escatologia gnostica realizzata nel presente, ma su un'escatologia biblica con la sua speranza di un futuro assoluto, migliore[4]. Parlare di futuro, con la sua ambiguità legata ai tanti fittizi progetti storici, significa per Metz accogliere la sfida di mostrare la fecondità umana, anche nel tempo attuale, della visione cristiana del mondo.

> «Noi dobbiamo riunire ciò che è stato così a lungo disastrosamente separato: cioè trascendenza (Dio) e futuro, perché questo orientamento verso il futuro è richiesto dalla stessa fede e dallo stesso messaggio biblico. Solo allora la fede potrà entrare in fecondo conflitto con la passione per il futuro propria della nostra èra moderna. Solo una teologia che abbia riconquistato il suo orientamento verso il futuro può seriamente domandarsi: da dove viene questo primato del futuro, primato che impregna la mentalità moderna e le rivoluzioni politiche, sociali e tecniche dei nostri tempi?»[5].

Delineato l'orizzonte in cui intende muoversi la nuova teologia politica, il primo impegnativo compito da affrontare è l'elaborazione di una teologia del mondo che accolga criticamente la riflessione illuministica e contemporanea, che si ponga di fronte ai problemi sorti con l'illuminismo, senza considerarli obsoleti o risolti. La prima consistente

---

[3] ID., *La Chiesa e il mondo,* in BURKLE, *La parola,* 77.

[4] Cf. le tesi di Rahner, poi riprese da Metz, sulla *docta ignorantia futuri* in RAHNER, *La questione del futuro,* in PEUKERT, *Dibattito*, 179-206; GARAUDY – METZ , *Dall'anatema al dialogo*, in cui gli autori confrontano la speranza cristiana con il principio speranza proposto da E. Bloch.

[5] METZ, *La Chiesa e il mondo*, in BURKLE, *La parola,* 78.

opera "politica" di Metz, *Sulla teologia del mondo*, intende abbozzare un confronto tra l'odierna autocomprensione dell'uomo e del mondo, e i dati della fede cristiana[6].

b. *L'esperienza cristiana come riconoscimento della mondanità del mondo, nel divenire della secolarizzazione*

La fede cristiana si trova in una situazione critica segnata dal passaggio da un mondo divinizzato a un mondo ominizzato, con il conseguente cambiamento di direzione del pensiero dal mondo all'uomo, dalla natura alla storia, dalla sostanza al soggetto, da una struttura concettuale cosmocentrica a una struttura antropocentrica.

Questa situazione non solo mette in questione la fede di molti cristiani, dato che in misura crescente ciò con cui hanno a che fare nella loro esistenza non è poi una natura creata da Dio, bensì il mondo progettato e trasformato dall'uomo, ma soprattutto ripropone il rapporto della Chiesa con il mondo contemporaneo[7].

Le varie forme di ateismo contemporaneo sono nate nel processo di

---

[6] Tra i numerosi commenti si può confrontare, dello stesso METZ, *La fede,* 54-56. Altri commentatori: XHAUFFLAIRE, *Introduzione*, 38-45; GANOCZY, *Parlare di Dio*, 13-74; ARDUSSO, *Teologia politica*, 5-6.

[7] Sebbene la Chiesa cattolica abbia già trattato di tale rapporto nella costituzione *La Chiesa nel mondo contemporaneo* (Gaudium et spes), Metz ritiene che ogni Concilio non è mai nella Chiesa un punto di arrivo, ma sempre un punto di partenza per un approfondimento ulteriore della riflessione teologica. Proprio in quest'ottica elabora una teologia fondamentale del mondo: cf. ID., *La Chiesa e il mondo*, in BURKLE, *La parola,* 73-74.

riconoscimento della mondanità del mondo, presentandosi come interpretazioni del passaggio dall'esperienza del mondo come natura numinosa e sacra all'esperienza del mondo come orizzonte della libertà dell'uomo[8].

Secondo Metz, questo passaggio non è sorto originariamente *contro*, bensì *grazie* al cristianesimo, e ai fermenti da esso immessi nel mondo, quali il concetto di *creazione*, di *incarnazione*, e di *libertà*[9].

Metz si pone come uno dei primi teologi a valutare positivamente il processo di secolarizzazione[10]. La secolarizzazione, o, più propriamente, la "mondanizzazione del mondo" è un avvenimento originariamente cristiano: il processo di mondanizzazione è tale da de-mitizzare, de-magicizzare, dis-incantare il mondo, e far sorgere nei tempi moderni la mondanità del mondo, operando un passaggio da una visione del mondo divina, ad una visione di mondo che rimane mondano (*weltliche Welt*), ominizzato (*hominisierte Welt*), affidato alla

---

8 Cf. METZ, *Sulla teologia*, 52-75.

9 Metz riconosce pure come «con il discorso teologico sulla storia della libertà non si voglia negare che in epoche antiche della tradizione europeo-cristiana la libertà non sia stata tematizzata; né si vuole esprimere un'opzione acritica a favore dello sviluppo concreto assunto nel tempo moderno dal processo della libertà e dall'Illuminismo. In questo senso non si tende affatto a una canonizzazione teologica di un ottimismo lineare, unidimensionale, progressista, basato su una presunta progressione di libertà in crescita non dialettica, né si vogliono canonizzare degli schemi ingenui e storicamente informi, all'interno dei quali i nuovi conflitti e le nuove negatività delle libertà acquisite verrebbero bonariamente ritoccati» (ID., *L'autorità ecclesiale*, in METZ – MOLTMANN – OELMÜLLER, *Una nuova*, 73-74). Cf. ID., *La fede,* 99-116; ID., *Tempo di religiosi?*, 61-76.

10 Cf. la valutazione espressa da GIBELLINI, *La teologia,* 157-160; MAIER, *Teologia politica?*, in PEUKERT, *Dibattito*, 42 e il più recente MAZZILLO, *L'ingresso della teologia,* 278-279.

responsabilità dell'uomo[11]. I concetti di "mondanizzazione" e "secolarizzazione" esprimono ora l'aspetto filosofico-culturale, ora l'aspetto politico-sociale dell'unico evento della libertà pasquale. È la fede stessa a garantire una mondanità originaria del mondo, a mettere in moto una secolarizzazione iniziale di esso, e a mostrare l'uomo quale libertà originale originata. Nella concezione ebraico-cristiana il mondo non è visto come natura, ordine fisso, ma come storia, come luogo dell'azione di Dio e della libertà dell'uomo, nell'apertura verso il futuro assoluto garantito dalle promesse divine[12].

> «Il processo della cosiddetta secolarizzazione del mondo è stato possibile solo perché il mondo stesso è stato sperimentato e inteso nell'orizzonte escatologico della speranza. Il mondo appare, in quest'orizzonte, non come una realtà fissa e sacralizzata in un'armonia prestabilita, ma come una realtà *che sorge*, che può essere rinnovata in vista del suo futuro dall'azione storicamente libera degli uomini. Questa universale modificazione e innovazione del mondo mediante l'offensiva della libertà umana caratterizza quel processo che chiamiamo secolarizzazione»[13].

Metz, distante da qualsiasi evoluzionismo lineare, si serve del principio dialettico nel presentare il rapporto tra Dio creatore trascendente e il mondo, Dio che crea il mondo come diverso da sé, nel senso della

---

[11] Per la mondanità come proprietà del mondo cf. METZ, *Sulla teologia,* 59-63.

[12] Il pensiero greco attorno al concetto di storia, in contrasto con il pensiero ebraico, considera ciò che non è mai stato come intrinsecamente impossibile, poiché "nulla vi è di nuovo sotto il sole". Nel pensiero greco tutto ciò che sarà in futuro è solo una variazione del passato e una realizzazione o ratificazione dell'*anamnesis*. Il punto di vista biblico fa emergere il mondo come mondo *storico*, mondo che sorge verso le promesse di Dio sotto la responsabilità degli uomini che sperano in queste promesse. Cf ID., *La Chiesa e il mondo,* in BURKLE, *La parola,* 7-79.

[13] *Ibidem,* 82.

comunicazione del suo essere libero e liberante al mondo[14]. In altre parole la dipendenza da Dio e l'indipendenza da lui crescono non in proporzione inversa, ma in proporzione diretta. L'azione di Dio nell'Incarnazione è tale che il suo assumere il mondo in Cristo è la vera liberazione del mondo. La libertà e l'indipendenza del mondo moderno, la sua stessa mondanità, vanno viste e intese alla luce dell'accettazione dialettica e della liberazione del mondo in Cristo[15].

La tesi della mondanità del mondo è fondata cristologicamente nell'evento dell'Incarnazione. Nell'Incarnazione il mondo è accettato come mondo e reso autonomo come mondo, come mondo mondano in divenire, come storia, come campo dell'azione responsabile dell'uomo. In questo il mondo resta nella sua ambiguità (si può capire qui la distinzione tra secolarizzazione e secolarismo), riprova della radicale "Amen" di Dio verso l'uomo (cf. *2Cor 1,19-20*)[16].

La teologia di Metz, nel suo accogliere la mondanità del mondo, si costruisce così attorno a tre dimensioni concomitanti: un nodo

---

[14] La terminologia "dialettica", sovente ripresa da Metz, viene utilizzate non nel senso della «paradossalità non mediabile del rapporto fra Dio e l'uomo, bensì nel senso di una mediazione storica del messaggio biblico, che consenta a questo messaggio di attestare la sua trascendenza nel "superamento" critico e liberante di situazioni esistenti» (METZ, *Teologia politica* (voce) (I)*,* 309.

[15] Tra Vangelo e mondo, nel rapporto descritto nella nuova teologia politica, diversamente dalle "teologie della secolarizzazione", non si produce una frattura per la quale la giustificazione delimita due ambiti totalmente diversi, il mondo e la fede. La fede cristiana rimane sempre esposta a due pericoli: o divenire a-mondana (come nella concezione di Gogarten), o perdersi in una secolarizzazione totale (Rendtorff) che riprende la teologia liberale, come progressiva assimilazione secolare dei valori cristiani. Cf. ID., *Welt*; approfondimenti sulla differenza della posizione politica di Metz dalle impostazioni di Gogarten e di Rendtorff in ID., *La fede,* in PEUKERT, *Dibattito*, 22-37; cf. pure FIORENZA, *Il pensiero,* in METZ, *Sulla teologia*, 162-163; GIBELLINI, *La teologia,* 158-9.

[16] Cf METZ, *Sulla teologia,* 18-29.

cristologico, per cui nell'evento dell'Incarnazione il mondo è accolto da Dio in quanto mondo mondano; un nodo *antropologico*, secondo cui il mondo mondano è in divenire, come processo storico; un nodo *politico-escatologico*, nel quale l'Autore formula e sviluppa la "nuova teologia politica", quale dimensione critica della teologia, che riconosce ed approfondisce la dimensione mondana scaturante dall'evento cristiano[17].

c. *La libertà all'origine del "mondo come storia", nella dinamica della secolarizzazione*

Parlare della mondanità del mondo è per Metz riconoscere ed affermare la storicità della libertà, elemento essenziale dell'antropologia cristiana. Infatti l'uomo non è qualcuno che ha la libertà, ma è egli stesso libertà, costituito radicalmente dal suo rapportarsi nella storia e nel mondo[18]. Proprio nell'interpretazione del mondo come storia, la libera azione dell'uomo assume la sua posizione centrale, origine per un legittimo antropocentrismo cristiano[19].

> «La libertà è un dato originario cristiano: la libertà apparve evidente alla coscienza filosofica in quanto fenomeno *origi-*

---

[17] Cf. GIBELLINI, *La teologia,* 158-159.

[18] Per una dettagliata analisi dell'uomo quale libertà METZ, *La libertà*, in METZ – KERN - DARLAPP - VORGRIMLER, *Orizzonti attuali,* I, 213-254.

[19] METZ, *La Chiesa e il mondo*, in BURKLE, *La parola,* 81; nella sua prima opera, scritta per il dottorato, *Antropocentrismo cristiano*, Metz legge Tommaso come anticipatore della coscienza storica moderna, in quanto in lui il cristocentrismo greco scricchiola sotto la pressione dell'antropocentrismo biblico-cristiano. Per un'interpretazione del primo scritto di Metz cf. FIORENZA, *Il pensiero*, in METZ, *Sulla teologia*, 162; FORTE, *Gesù di Nazaret*, 296-299.

nario, soltanto alla luce del messaggio cristiano, perché solo sotto l'influsso dello spirito di questo messaggio la libertà poté diventare il fondamento e l'orizzonte della concezione filosofica dell'uomo… in questo la libertà ha un carattere *trascendentale*»[20].

«L'uomo è quell'essere la cui essenza è nel senso migliore della parola nulla quanto a determinatezza, e ciò in vista di una autodeterminazione che lo pervada ed orienti tutto quanto sia nel senso della beatitudine, che della rovina… questo senza cadere in un esistenzialismo che indica l'uomo come pura libertà; in quanto in ogni decisione umana è sempre immanente ad una natura stabile, un fondo creato da Dio, che è la possibilità e il limite di questo atto di libertà… tutto ciò che l'uomo è concretamente dipende in ultima analisi da lui stesso, dalla sua libertà attuata in decisioni storiche»[21].

Metz ritiene pertanto che non si possa descrivere l'uomo mediante un concetto "naturale"[22]. Il contenuto positivo della esistenza attuata tramite la libertà non può essere mai descritto adeguatamente mediante la natura e leggi materiali: nel suo insieme è sottratto ad una determinazione puramente oggettivistica, in quanto l'uomo non è mai un "oggetto che si trova già dato", ma sempre "qualcosa che trova e determina il suo stato", senza mai autopossedere pienamente la propria libera identità; nessun sistema, né alcuna categoria, né alcuna idea possono adeguatamente descrivere l'uomo: per questo «l'uomo è trascendenza»[23].

---

[20] METZ, *La libertà,* in METZ – KERN - DARLAPP - VORGRIMLER, *Orizzonti attuali,* I, 215-216.

[21] *Ibidem*, 219.

[22] Metz, già nel suo lavoro di dottorato su Tommaso d'Aquino, ha respinto la distinzione classica di "natura" e "sovranatura", scegliendo una immagine profondamente più unitaria per descrivere la dinamica antropologica. Cf. per una critica alla terminologia scolastica ID., *La Chiesa e il mondo*, in BURKLE, *La parola,* 82.

[23] METZ, *La libertà,* in METZ – KERN - DARLAPP - VORGRIMLER, *Orizzonti attuali,* I, 220. Metz, anche esplicitamente, riprende le indicazioni di M. Heidegger, spesso nelle riformulazioni operate da K. Rahner: «la libertà si attua come autocompi-

> «L'uomo esiste in uno spazio aperto, in un futuro di infinite possibilità. Egli è l'indeterminato e deve – in quanto soggetto – diventare, tramite la sua libertà, ciò che egli è… in questa prospettiva l'eternità diviene nella e per la sua definitiva decisione, la quale dipende pur sempre concretamente dalla promessa e dalla efficacia della grazia di Dio. Il concreto divenire dell'uomo, la sua storia individuale non viene degradata al rango di elemento inessenziale, ma viene sublimata nella definitività»[24].

La libertà è il dato più costitutivo dell'essere umano, ma anche il più ambiguo e fragile, tanto che il tentativo dell'uomo di arrivare alla riflessione assoluta di sé come libertà resta la tentazione perenne, per cui l'uomo «tende ad assolversi in un tribunale autonomamente costituito dalla dolorosa non-controllabilità e non-disponibilità della sua libertà, da cui soltanto gli può derivare il vero giudizio nella sua qualità di imponderabile futuro di Dio stesso»[25]. La libertà, come dato essenziale e strutturale dell'uomo, sempre e costantemente di fronte alla trascendenza, si attua solamente nell'inevitabile incontro col mondo e con la storia, lasciando che la precarietà si presenti costantemente alla vita dell'uomo, come «originario essere collocato in quel mistero che avvolge l'esistenza, che noi chiamiamo "Dio", e nella cui "apertura" (`al»qeia`) egli sta pur sempre con la precarietà della sua esperienza della libertà (cf *Rm 1,18s*)… Dio appare così alla

---

mento dell'uomo oggettivamente impegnato nella scelta e solo *all'interno* di questa libertà, nella quale l'uomo pone se stesso» (*Ibidem,* 231).

[24] *Ibidem*, 240; cf. ulteriormente Cf. RAHNER, *Saggi sui sacramenti*, 441-454.

[25] METZ, *La libertà*, in METZ – KERN - DARLAPP - VORGRIMLER, *Orizzonti attuali,* I, 237. La fede, così come espressa nell'articolato saggio METZ, *La fede,* rimane sempre esposta a due pericoli: o divenire a-mondana (come per la concezione di Gogarten), o perdersi in una secolarizzazione totale (Rendtorff) che riprende la teologia liberale, come progressiva assimilazione secolare dei valori cristiani. cf. MONDIN, *Politica*, 1162, ove l'A. mostra sinteticamente la possibile deriva della secolarizzazione nella privatizzazione.

stregua di libertà che rende concretamente possibile e fa esistere la libertà umana»[26].

Il concetto di "trascendenza" non è inteso primariamente in termini di categorie spaziali, come ciò che è "oltremondano", ma secondo categorie storiche: «la trascendenza non è qualcosa che è totalmente oltre la storia, ma ne è l'intima perfezione»[27], storicamente libera e contingente.

> «Dio non è "sopra di noi", ma "dinanzi a noi". La sua trascendenza si rivela come il nostro "assoluto futuro". Questo futuro non è costruito in base alle potenzialità della nostra umana libertà e della nostra azione umana. Anzi, fa venir fuori le nostre potenzialità… Solo questo futuro può esercitare, ed esercita, il suo potere stimolante e liberatore su *ogni* presente umano, su *ogni* generazione»[28].

La teologia del mondo quale storia di libertà si muove pertanto in un pensiero decisamente diverso dal modello illuministico individualistico; accoglie la trascendenza come la concreta possibilità per l'uomo di attuarsi nel futuro aperto da Dio, dopo aver riconosciuto la centralità della categoria di libertà, proposta con forza e violenza nelle vicende moderne della storia. La fede diviene allora l'atto proprio dell'uomo libero, tale da aprire orizzonti densi di futuro[29].

---

[26] METZ, *La libertà*, in METZ – KERN - DARLAPP - VORGRIMLER, *Orizzonti attuali,* I, 247. È chiaramente presente la matrice di pensiero trascendentale che Metz deriva dal suo maestro Rahner: cf. *Il luogo del messaggio libero*, in RAHNER, *Uditori della Parola,* 149-212 (testo rivisto da Metz, che ha pure curato la pubblicazione della seconda edizione).

[27] METZ, *Antropologia cristiana,* 112.

[28] ID., *La Chiesa e il mondo,* in BURKLE, *La parola,* 80.

[29] L'esperienza di fede è talmente fondamentale e implicante che anche l'incredulità è da considerarsi problema teologico rilevante per la fede stessa del credente: cf METZ, *L'incredulità*, 72-92.

Qui si può trovare la fondamentale differenza tra il modello illuministico e il modello cristiano di libertà, tra una libertà assoluta, autoposseedente, e una libertà donata-a-se-stessa. Mentre la seconda è carica di futuro, la prima è una libertà escludente se stessi, gli altri, il mondo e Dio[30]. Un attento lettore di Metz, Karl Lehmann, descrive in termini psicologici la fragilità della definizione moderna, a-trascendente, di uomo come *homo emancipator*, che, in definitiva, «non vuole assumersi completamente la responsabilità delle sue azioni, specie dinanzi alle sofferenze del mondo. Nel disagio, alla ricerca della propria identità, l'emancipazione sovraffaticata cerca altri come responsabili dei propri misfatti… Il responsabile storico non si accolla colpa e fallimento, tanto teme la possibilità o pretesa eteronomia della colpa»[31].

---

[30] È sintomatico riconoscere come l'Illuminismo, o almeno la sua componente "liberale", nel riconoscimento della libertà dell'uomo, abbia a tal punto esaltato l'individuo, da toglierlo dal contesto personale, sociale, storico a lui proprio. In questo si potrà contestualizzare l'avversione dimostrata durante il secolo XIX dal Magistero pontificio nei confronti della categoria di "libertà", colta solamente con "libertarismo" o "soggettivismo". Solo col Concilio Vaticano II anche la Chiesa cattolica si dichiara "religione della libertà", movendo, della sua "Dichiarazione sulla libertà in materia religiosa", non da un astratto diritto alla verità, ma dal diritto della persona alla sua verità, includendo la problematica del liberalismo teoretico. Cf ID., *Sul concetto,* 195-196. La teologia politica, come riconoscono anche Lehmann e Oelmüller, non assume la categoria dell'emancipazione liberale, abbandonata ad un ottimismo lineare del progresso. cf LEHMANN, *Evoluzione*, 669-670 e gli studi dettagliati di OELMÜLLER, *Problemi,* in FÜSSEL – METZ – MOLTMANN, *Ancora*, 112-177.

[31] Cf. LEHMANN, *Evoluzione,* 674-680, che riprende gli studi di O. Masquardt.

d. La deprivatizzazione come necessità per l'ermeneutica teologica, conforme al processo dell'accogliemento della mondanità del mondo

Il rispetto dell'esperienza del mondo mondano e della libertà originaria dell'uomo obbliga la teologia ad occuparsi dell'intero uomo redento, voluto e creato per l'avventura della storia Eppure, per Metz, le teologie contemporanee hanno finito per accettare tacitamente quanto proclamato dall'Illuminismo, che cioè le dimensioni sociali del messaggio cristiano sono secondarie, eliminando dal mistero pasquale quella dimensione propria di apertura dei tempi escatologici, di attesa del futuro di Dio[32].

> «L'orizzonte del futuro caratterizza il tentativo della teologia di superare e andare oltre la moderna teologia trascendentale, personalistica ed esistenziale, senza trascurare le intuizioni valide. Questa teologia trascendentale ha giustamente messo in rilievo la funzione della persona umana, in contrasto con il punto di vista meramente oggettivistico della teologia scolastica… Ma questa teologia antropologica limita la fede, concentrandosi sul momento attuale della decisione del credente, tendendo a divenire privata e individualistica. Non riesce a mettere in sufficiente evidenza la dimensione sociale e politica della fede e della responsabilità del credente»[33].

Il tentativo teologico di accogliere la dimensione pubblica e politica della fede implica perciò anche un adeguato processo ermeneutico, ove la teologia possa riconoscersi riferita ad una società ed operante in essa. La proclamazione evangelica da parte della Chiesa, non avviene

---

[32] Cf. ARDUSSO, *Teologia politica,* 5.
[33] METZ, *La Chiesa e il mondo,* in BURKLE, *La parola,* 74.

infatti in un processo puramente esistenziale e interpersonale, solamente nello stile del "colloquio intimo", derivante dall'apriori individualistico, ma nelle dinamiche culturali e sociali, proprie delle relazioni umane e personali.

Il teologo di Münster può essere considerato il primo autore a trattare direttamente ed approfonditamente della politicità della rivelazione biblica e della fede cristiana[34]. In articoli e conferenze ha criticato le metodologie interpretative più comuni, eppure meno capaci di portare l'integralità del messaggio cristiano: quella metafisica della neo-scolastica cattolica, e il paradigma esistenzialista trascendentale[35].

Il linguaggio puramente metafisico-apologetico nella teologia (neo-)scolastica viveva dell'aproblematicità del rapporto tra verità e società. Esso, ancora predominante nel panorama della Chiesa, poggia il suo fondamento su una struttura sociale omogenea, su una visione unitaria del mondo. Fin quando durò questo presupposto storico questo linguaggio poté essere anche storicamente rilevante, come lo fu, per esempio, nelle forme della teologia medievale. Quando però quest'unità venne a cadere, il linguaggio metafisico subì una crisi radicale[36].

---

[34] Nella sua ricerca storica arriva a queste conclusioni MONDIN, *Politica,* 1162.

[35] Cf. *Vangelo come informazione* in METZ, *Sulla teologia,* 124-128; ID., *Apologetica,* 346-355; ID., *La fede,* 22-37.

[36] Cf. il rapporto Chiesa-mondo descritto in ID., *Sulla teologia,* 108-110, 124-128; ID., *Chiesa e popolo*, in FÜSSEL – METZ – MOLTMANN, *Ancora*, 175-201. Il divario tra esistenza spirituale ed esistenza sociale fu parallelo all'abisso tra la teologia, che divenne sempre più dogmatica e giuridica, e quella letteratura

Questa situazione, resa effettivamente problematica con l'Illuminismo e la critica marxista, fu percepita dalla teologia nel suo orientamento trascendentale ed esistenziale, che nacque come reazione alla improduttiva neo-scolastica[37]. Nei limiti propri di ogni reazione, la posizione esistenziale considerò "non essenziale" la dimensione sociale della predicazione cristiana e privatizzò ed esistenzializzò il linguaggio cristiano. Essa, tacitamente o apertamente, ha voluto risolvere il problematico rapporto di predicazione della salvezza e società misconoscendolo ed eliminandolo, causando una frattura progressivamente più consistente tra uomo, cristiano e cittadino[38].

> «Per la coscienza religiosa, determinata da questa teologia, la realtà sociale e politica ha solo un'esistenza effimera. Le categorie dominanti in questa teologia per la spiegazione del messaggio sono prevalentemente categorie dell'intimo, del privato, dell'a-politico. L'amore vieni sì enfaticamente sottolineato, ma si manifesta soltanto nella sua forma privata e apoliticizzata: come rapporto io-tu, come relazione di vicinanza. Domina la categoria dell'incontro… Una cosa sembra essere comune alle forme oggi dominanti della teologia trascendentale e personalistica: la tendenza al privato»[39]

Metz riconosce qui un'esigenza critica ineludibile; sceglie la fatica di riaccogliere un'unità umana, per la quale toccare l'esistenza è

---

spirituale religiosa intimistica che progressivamente assunse forme sempre più mondane, nella poesia, nel dramma e nel romanzo.

37 METZ, *Sul concetto,* 115.

38 Metz riconosce piena validità teologica alla proposta operata dal maestro Karl Rahner, in quanto capace sia di intuire la crisi e rispondervi in maniera non tradizionalista, che di mantenere una unità non riduttiva tra forma di sapere e forma di vita ecclesiale (cf. *ibidem,* 116). Egli si pone critico contro le posizioni teologiche imperniate esclusivamente sulla testimonianza individuale e dimentiche del futuro di speranza aperto da Dio all'umanità.

39 *Ibidem,* 108-109.

impossibile parlando solo esistenzialmente[40].

La prima operazione che Metz affida al suo progetto teologico è l'opera di deprivatizzazione[41]; tale postulato cerca di essere «la condizione per cui la persona e la sua individualità vengano colte nella loro complessità concreta»[42]. «Deprivatizzare significa non mettere a tacere le questioni del singolo, della sua individualità, della sua soggettività, della sua libertà, della sua morte»[43].

Il programma della deprivatizzazione viene costruito partendo dalla maniera stessa in cui viene espresso il messaggio cristiano. Le ricerche esegetiche della cosiddetta "storia delle forme" (*Form-geschichte*) hanno dimostrato come i vangeli siano un testo pluristratificato di predicazione e di vissuto cristiano[44]. La fedeltà all'intelligenza della

---

[40] Metz ritiene, anche di fronte ai sospetti ed alle critiche, che solo una teologia politica, che si interessi delle dimensioni sociali ed istituzionali dell'uomo, sia capace di salvare la verità del soggetto: cf. ID., *La fede,* 67-81.

[41] Anche Lehmann riconosce la portata dell'intuizione di Metz: «la teologia si interessa dell'individuo o dell'individualismo?… La deprivatizzazione vuole creare le condizione perché l'individualità e la persona possano esistere e possano essere considerate nella loro situazione sociale concreta. E qui il problema si estende fino alla predicazione ecclesiale e allo stile del suo linguaggio» (LEHMANN, *La teologia politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, 120). L'attenzione che la teologia politica rivolge alla concreta esistenza porta Metz ad evolvere i riferimenti per la sua teologia, indicata nelle ultime opere come teologia "post-idealista" o "narrativa-pratica". Di fronte alle crisi del sistema moderno, e alle sfide in esso poste (la sfida marxista, la catastrofe di Auschwitz e la presenza del "Terzo mondo"), Metz si confronta prima col problema della validità degli impianti filosofici tedeschi, sui quali poggia il paradigma trascendentale, volgendosi poi dall'idealismo alla critica post-idealistica della religione, nei tentativi di Marx, di Bloch, di Benjamin; soprattutto negli ultimi scritti recupera le tradizioni ebraiche e cristiane che concepiscono il mondo come storia umana. Cf. l'intero capitolo *Verso una teologia post-idealista* in ID., *Sul concetto,* 114-130, che amplia quanto già osservato in ID., *Il problema,* 13-30.

[42] ID., *Sulla teologia,* 126.

[43] METZ, *La teologia politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, 242-243.

[44] Anche Moltmann riconosce il movimento della Form-geschichte come retroterra esegetico per la genesi della teologia politica (MOLTMANN, *Teologia politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, 210). I principali rappresentanti odierni della teologia

testimonianza canonica porta Metz ad ampliare l'orizzonte ermeneutico impostato da Bultmann, giudicato «fatalmente esistenzialista e privato»[45], tale da essere soltanto la ri-attualizzazione e la ripresentazione del passato nel momento presente della decisione religiose. Se l'opera di demitizzazione è riconosciuta legittima, quest'ultima «è sempre esposta al pericolo di ridurre Dio e la salvezza ad un correlato privato dell'esistenza, e a livellare lo stesso messaggio escatologico ad una parafrasi simbolica della problematicità metafisica dell'uomo e della sua situazione decisionale privata»[46]. L'appello bultmanniano alla decisione personale sottrae infatti alle promesse divine la caratteristica del *conflitto* con la realtà presente, eliminando l'importante componente della critica sociale, rendendole miticamente a-storiche.

La deprivatizzazione tende così ad essere riespressione della fede pasquale, in grado di accogliere una razionalità critica, non in senso metafisico, ma in una prassi politico-sociale. «La verità della promessa di Dio non deve infatti essere scoperta (nel senso classico dell'alétheia), ma deve essere "fatta"»[47]. Metz riconosce subito i possibili rischi

---

politica, Metz, Moltmann, Sölle discutono criticamente la teologia bultmanniana. Metz e Moltmann criticano il progetto di Bultmann in quanto esso non prende sul serio la dimensione escatologica del cristianesimo. La Sölle, che ha un passato bultmanniano, presenta invece la teologia politica come un inveramento della teologia di Bultmann nei suoi vari aspetti. Per questo vedi SÖLLE, *Teologia politica*.

45 METZ, *Sulla teologia,* 109.

46 *Ibidem*, 109.

47 *Ibidem,* 126. Metz precisa inoltre la differenza di un "linguaggio socialmente efficace" da un "linguaggio con un effetto sociale immediato". Diversi autori, fra cui K. Rahner e W. Kasper, avanzano il pericolo di una decurtazione della fede causata dal quadro angusto della teologia politica costituito dalla sola dimensione sociale e dall'efficacia pratica. Questi autori non misconoscono la portata sociale

presenti in questo programma, e nella sua sintesi non misconosce la presenza centrale del singolo soggetto credente: «ogni teologia esistenziale e personale che non comprende l'esistenza stessa come un problema politico nel senso più ampio del termine, rimane astratta di fronte alla situazione esistenziale del singolo oggi»[48].

e. *L'esprimersi biblico della mondanità del mondo: la Storia di salvezza, paradigma per la Storia della libertà*

La ricerca teologica di Metz si intreccia e si innerva attorno all'esperienza biblica, esperienza del futuro promesso da Dio in Gesù Cristo. La teologia politica si costruisce infatti attorno ad un dato che già in se stesso è apprezzamento e stima per la mondanità del mondo, per la sua secolarizzazione.

Nell'Israele biblico ci imbattiamo in un popolo che sembra incapace di farsi consolare ed acquietare da miti o concetti[49]; il mito appare a questo popolo tanto distante quanto la metafisica[50]. La ricerca

della preghiera e dei sacramenti, ma fanno osservare che tutta la loro ricchezza non si riduce alla dimensione sociale. Metz ha tenuto conto di questi rilievi nella sua relazione al Congresso di Teologia di Bruxelles del 1970 dove ha cercato di descrivere il rapporto tra preghiera ed azione (cf. *Sulla presenza della Chiesa nella società* in GIBELLINI, *Il libro del Congresso,* poi rielaborato in ID., *La fede,* 89-98).

[48] ID., *Sulla teologia*, 110.

[49] Metz si sofferma sul rapporto tra attesa umana e futuro di Dio specialmente negli ultimi scritti, fra cui ID. – PETERS, *Passione per Dio*.

[50] Tutti i commentatori della teologia politica si riconoscono in questa lettura del dato biblico: cf., tra i tanti, LEHMANN, *La teologia politica*, in PEUKERT,

esegetica ha letto, infatti, le parole della rivelazione nell'antico testamento, le parole profetiche, non primariamente come parole di affermazione o di informazione, e neanche come parole di richiamo o di auto-comunicazione da parte di Dio, ma principalmente come *parole di promessa.* Questa parola di promessa inizia il futuro: stabilisce l'alleanza come solidarietà degli ebrei che sperano, e che sperimentano il mondo, per la prima volta, come una storia orientata verso il futuro[51]. Una delle esperienze fondamentali della storia di Israele, l'esperienza della *profezia*, è legata al presente e al suo mondo, tanto politico che religioso, visto dal Dio futuro; i profeti sono per la storia attuale, partono dal dialogo libero di Dio col suo popolo. Questa certezza offerta fa operare verso il futuro: lo zelo dei profeti è volto ad assalire il presente ogni volta proprio, partendo dal Dio che viene.

Anche l'annuncio di Gesù Cristo si costituisce attorno al messaggio

---

Dibattito, 125-128; PANNENBERG, *Fatti della storia,* in PEUKERT, *Dibattito*, 160-162.

[51] «È noto che fosse proibito agli ebrei indagare il futuro: ma la preghiera e la torah li ammaestravano nella memoria. Ciò privava il futuro di quella dimensione magica, della quale erano prigionieri quelli che ricercavano informazioni dagli indovini. Ma non per questo il futuro divenne per gli ebrei un tempo vuoto ed omogeneo, perché ogni secondo in esso era una piccola porta attraverso la quale poteva entrare il Messia». BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, citato da LEHMANN, *Evoluzione,* 669. Per una lettura critica e sommaria delle opere di Benjamin e della Scuola di Francoforte cf. *ibidem,* 672-673. La visione ebraico-cristiana di storia e futuro differisce notevolmente dalla visione impostata nella modernità da F. Nietzsche, che parla di un tempo che "non vuole altro all'infuori di se stesso, il tempo come ultima maestà rimasta, dopo che tutti i troni metafisicamente eretti sono crollati, il tempo come l'unica fascinazione post-metafisica". (METZ, *Tempo senza un finale?*, 167) La posizione di Metz, posizione propria dell'esperienza biblica si distanzia decisamente dalla visione di tempo cronologico, per entrare in un tempo salvifico.

centrale del regno di Dio, sempre orientato ad un presente mai definitivo e ad un futuro certo prossimo di novità; proprio la dimensione duale della signoria di Dio rende il *mondo libero alla sua secolarità*[52], nell'affidamento del mondo alla opzione umana. In tal senso Metz parla di un illuminismo radicato nelle tradizioni bibliche, come critica dei miti, iconoclastia, teologia negativa.

L'annuncio di Gesù non è riducibile alla sfera privata, né la sua salvezza è rivolta alla sola liberazione dell'individualità: tutto il Vangelo si muove in una dimensione pubblica. Il messaggio di Gesù, specialmente nei sinottici e nel *Corpus Joanneus*, rimanda a un preciso rapporto con il mondo e la liberazione che esso porta con sé è anche liberazione dalla cristallizzazione dei rapporti sociali. La stessa conclusione della vicenda storica di Gesù è rappresentata dal suo scontro con il potere pubblico. «L'essenza del regno di Dio consiste nella soppressione dell'opposizione tra gli uomini, e in un certo senso, nella soppressione del dominio in quanto tale»[53].

L'evento pasquale è il momento della storia di Salvezza che attua e conferma la mondanità del mondo come voluta e sostenuta da Dio, e offre all'umanità una modalità nuova di vivere ogni rapporto pubblico. Riferire alla croce di Cristo tutte le affermazioni sociali e teologiche

---

[52] La teologia politica ha anche avuto il merito di aver intensificato alcune ricerche in atto già da tempo sulle implicanze politiche dell'attività di Gesù. Vari volumi sono apparsi di concerto alla discussione sulla teologia politica, fra i quali: PESCH, *Cristianesimo critico e prassi dell'amore*; CULLMANN, *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo*. Per il rapporto tra ricerca esegetica contemporanea e teologia politica cf. ARDUSSO, *Teologia politica*, nota 49, 12.

[53] PANNENBERG, *Fatti della storia,* in PEUKERT, *Dibattito*, 165-167.

porta ad una differenziazione del cristianesimo da ogni altra religione e ideologia, una differenza che si radica nella promessa ineliminabile offerta da Dio all'uomo.

Il volto del Padre-Dio offertoci nella Pasqua è tale da scardinare ogni forma di potere umano attribuito o fondato, anche indirettamente, in Dio. L'esperienza di Dio e della sua sovranità – esperienza nella quale Gesù ha voluto introdurre tutti i suoi seguaci – sovverte la linea dei rapporti di potere dell'ordine vigente, derivanti dall'esperienza naturale della paternità.

> «Chi non "lascia" padre e madre – anzi chi non li "odia" (cf. già *Mc 1,2* e par. e *Lc 14,26*) – non può partecipare a questa sequela di Gesù, che non restituisce la "pace" patriarcale, ma la "spada", portando la rottura del figlio con il padre (cf. *Mt 10,34s*)»[54].

L'esperienza del Padre-Dio offertaci in Gesù non è semplicemente la proiezione sublimata dell'esperienza naturale del padre, dato originario dell'esperienza del potere e dell'ordine. ; non si può determinare, per usare la terminologia paolina, con la categoria "kat¦ s£rka", ma con la categoria "kat¦ pneàma": è in *questo* spirito che noi gridiamo "Abba, Padre!" (cf. *Rm 8,15*). La distruzione della concezione teologica della sovranità non è il risultato di una critica ideologica o religiosa, ma è la conseguenza di quell'immagine di Dio propria del messaggio stesso di Gesù: «Gesù stesso emancipa le nostre esperienze religiose dall'idea di un ordinamento "naturale" che ci sia dato

[54] METZ, *L'autorità ecclesiale*, in METZ – MOLTMANN – OELMÜLLER, *Una nuova*, 93.

acriticamente… Gesù stesso trasforma l'esperienza di Dio in un'esperienza di libertà»[55], che non da alcun sostegno diretto ad ogni forma costituita di potere. La parola della fede parla criticamente di tutte quelle forme umane di autorità e di sovranità che si pretendono "assolute", sciolte, cioè, dalla storia della libertà dell'uomo[56].

> «La croce non si erge nel *privatissimum* della sfera individuale personale, e neppure nel *sanctissimum* di una sfera puramente religiosa. Essa si erge al di qua della soglia che racchiude e custodisce ciò che è privato e ciò che è puramente religioso; "sta fuori", come dice la teologia della Lettera agli Ebrei»[57].

La morte e la risurrezione di Cristo si manifestano perciò come l'unico punto veramente politico della storia. La Pasqua cristiana manifesta come il discorso biblico sia sostanzialmente un discorso sul Dio vulnerabile davanti al mondo, sensibile ed attento alle storie umane di sofferenza[58]. Nella tradizione biblica Dio è colui che si è rivelato quale "Dio degli umili, soccorritore dei derelitti, rifugio dei deboli, protettore

---

[55] *Ibidem,* 93.

[56] Parallelamente, in ambito protestante si muove MOLTMANN, *Il Dio crocifisso* (breve saggio in ID., *Teologia politica*, 219-225). A parere di LEHMANN, *Evoluzione,* 666 nella teologia politica si ricorda poco che la costruzione del futuro è possibile solo per mezzo dell'uomo *redento*. Ma la continua attenzione di Metz al fondamento cristologico pasquale evita che tutto il discorso possa apparire un tentativo di autogiustificazione da parte dell'uomo. L'attenzione specifica all'uomo *redento* ed alla storia di salvezza nel suo rapporto con la storia della libertà viene ripresa da Metz nel testo *Redenzione ed emancipazione* in SCHEFFCZYK, *Redenzione,* 178-223 ; ID., *La fede,* 117-132.

[57] ID., *Il problema,* 19; l'analisi di Metz si rifà ripetutamente anche alla scena della Passione secondo il vangelo di Gv, per il carattere pubblico che assume il processo davanti a Pilato. Una analisi dettagliata in DE LA POTERIE, *La passione di Gesù*; sull'analisi del rapporto tra nuova teologia politica e la *Lettera agli Ebrei* cf. MONDIN, *Politica,* 1162.

[58] Il monoteismo "debole" che si viene evidenziando nel discorso biblico su Dio non è nella sostanza identico a quel monoteismo politico criticato E. Peterson, il quale studia l'immagine greco-ellenistica dell'unico Dio, fondamento del dominio politico di uno solo; cf. METZ, *Sul concetto,* 202.

degli sfiduciati, salvatore dei disperati" (*Gdt 9,11b*), colui che sbalza i potenti dal trono e innalza gli umili (cf. *Lc 1,46-54*). Nella linea delle "beatitudini" di Gesù, la presenza di Dio comincia dal donare un futuro ai poveri, agli afflitti, ai perseguitati, ai puri, a coloro che sono "diversi", a cui è stata tolta ogni speranza, respinti ai margini e spesso annientati dall'ordinamento costituito di una società.

L'esperienza biblica di Dio, compiutasi nel mistero pasquale, manifesta così un'ineliminabile "fianco escatologico", che pone tutti i rapporti di potere sotto una riserva escatologica (*Eschatoligischer Vorbehalt*)[59], e relativizza criticamente il potere politico e la sua infallibilità. La terminologia della "riserva escatologica" indica infatti la provvisorietà, non l'indifferenza, di ogni stato storicamente raggiunto dalla società[60]. Questa categoria indica così un rapporto critico nei confronti del presente storico; si riferisce a promesse che non sono un orizzonte vuoto di religiosa attesa, ma sono un imperativo, pungolo e compito a rendere operanti queste promesse, e perciò ad avverarle nelle condizioni storiche presenti.

La libertà donata alla comunità dal Cristo e dal Padre spinge perciò la vita mondana ed ecclesiale nell'avventura storica della libertà dei figli di Dio. L'affermazione paolina "Tutto è vostro" (*1Cor 3,21-23*) intende affermare una libertà data esplicitamente al cristiano, e implicitamente

---

[59] Tematica ripresa dagli studi di E. Käsemann (1962) e di J. Moltmann (1964). Cf. XHAUFFLAIRE, *Introduzione*, 46-48.

[60] cf. METZ, *Sulla teologia,* 110-4.

ad ogni uomo, che non fa parte soltanto delle condizioni e dei presupposti del messaggio, ma del suo contenuto stesso. Il cristianesimo della sequela accoglie una libertà che in se stessa è mistica e politica al medesimo tempo. Proprio nelle dimensioni della sequela e del servizio si apre una strada per la comprensione esistenziale del "fare la verità". L'esperienza cristiana Non rende responsabili soltanto delle operazioni personali, ma anche, e soprattutto, di quello che si consente all'altro di operare: la libertà del cristiano trova come luogo vitale e testimoniante la forma della diakonia, del "servizio", vissuta in forma canonica nelle dinamiche della Chiesa apostolica[61].

f. Dio, futuro assoluto donantesi all'uomo libero.

Nonostante il continuo lavorio di Metz e della sua scuola di precisare l'oggetto della ricerca, molti critici hanno letto il dibattito intorno alla nuova teologia politica come la preoccupazione di sfuggire alla critica marxista, che cioè la religione cristiana distolga dall'edificazione della città terrena, e i contributi portati avrebbero sostituito la speranza teologale con un dinamismo politico, proponendo una versione meramente temporalistica del cristianesimo nella vita personale o nell'esercizio pastorale[62].

La prospettiva teologica della teologia politica non ricade per Metz

---

[61] Cf. ID., *Al di là,* 31-37.
[62] Cf. SANNA, *Chiamati per nome*, 384.

sotto queste accuse: non è poco legata a Gesù Cristo e all'azione salvifica di Dio in lui avvenuta e proclamata a favore dell'uomo; la categoria di riserva escatologica di Dio applicata alla libertà dell'uomo non è un concetto di futuro "vuoto", tale da non contenere in sé nulla di specificatamente cristiano; essa invece apre ad una precisa dinamica salvifica e liberante, tanto teologica che ecclesiale, ma soprattutto umana[63].

Il confronto critico ha però condotto il teologo di Münster ad approfondire il concetto cristiano di *futuro*. La tradizione profetica e pasquale hanno permesso di precisare l'oggetto della speranza cristiana, quale speranza in un *futuro assoluto*, tale da scardinare ogni aspettativa autocostruita: solo la fede nel Dio trascendente preserva la teologia e l'umanità dal pericolo che alla fine l'integrità dell'individuo sia sacrificata ad una futurologia pianificatrice. Il futuro escatologico di Dio mostra la segreta mancanza di promesse, presente in un futuro dell'umanità pianificato e condotto in maniera tecnocratica.

Metz, riprendendo la proposta di Rahner, può così distinguere tra un futuro assoluto e un futuro intramondano[64]. Il *futuro assoluto* autodonantesi (Dio stesso) non opera come un evento categoriale determinato all'interno del mondo, ma costituisce la determinazione del mondo nella sua totalità. Esso non può essere pianificato dall'uomo perché in quanto compimento totale non può essere operato da un

[63] Cf. METZ, *La teologia politica* in PEUKERT, *Dibattito*, 254.
[64] Cf. RAHNER, *La questione del futuro,* in PEUKERT, *Dibattito*, 183-200.

momento particolare di questa realtà. Il *futuro intramondano* è invece ciò che in riferimento a un determinato presente è ancora da venire, ma verrà all'interno del mondo. Questo è il futuro radicalmente nuovo, il creativo suscitato dalla libertà storica, non nascosto nell'inizio[65]. Proprio la libertà autentica, nella forma della sconfessione segreta del necessario, è il luogo umano che fa intuire l'esistenza di un futuro intramondano aperto ed oscuro che per il singolo soggetto storico si apre nell'atto in cui viene posto e diventa quindi presente.

Dal vicendevole rapporto di condizionamento esistente tra la relazione dell'uomo al suo futuro intramondano e quella al suo futuro assoluto è possibile concepire la dimensione *utopica* dell'esistenza umana, che costituisce il presupposto di ogni trasformazione storica e anche sociale. Ciò che ogni volta è dato può essere accolto come storico, e quindi relativo, se viene situato non soltanto all'interno dell'infinito del futuro assoluto, ma se viene posto in questione attraverso il confronto con un altro dato storico, futuro ed utopico, che costituisce una rappresentazione e un rimando medio al futuro assoluto.

Per Rahner, chi esige che i progetti del futuro siano – pur in formulazioni differenti - evidenti e chiari, costui «odia per un motivo fondamentalmente razionalistico e deterministico la *docta ignorantia*

---

[65] Questa definizione di futuro intramondano è coerente con la lettura del mondo mondano, quale storia di libertà. All'interno del futuro intramondano, non giustificandosi divisione tra un futuro evolutivo e un futuro liberamente creativo, è possibile però sempre accogliere anche una qualche forma di evoluzionismo, peraltro da precisare, scartando invece qualsiasi modello meccanicista o fatalista della storia.

futuri: costui non è più cristiano, anche se il rifiuto riguarda un campo puramente profano»[66]. La speranza cristiana nell'assoluto futuro, che non è un prodotto dell'uomo, esige l'utopia storica, il futuro intramondano, che rende criticamente inquieta la storia e la spinge in avanti; tale speranza produce utopia anche nella dimensione sociale.

Solo un futuro aperto può infatti evitare il rimprovero rivolto alle precedenti forme politiche sociali di essere ora adeguamento ideologico ad un progetto di potere prestabilito, ora critica rivoluzionaria, senza alternativa chiara e positiva da offrire per il futuro.

Rahner può sintetizzare allora il contenuto dell'annuncio cristiano per l'uomo come la «aperta questione sul futuro assoluto che vuol dare se stesso e che si è definitivamente promesso come avveniente in Gesù Cristo e che si chiama Dio: per questo il futuro intramondano dell'uomo è una questione sempre aperta e che deve restar tale»[67].

L'escatologia cristiana non è una ideologia onnisciente relativa al futuro, ma assume la forma povera della *teologia negativa* del futuro. Questa povertà di conoscenza diviene la vera ricchezza del cristianesimo. Il cristiano, ed ogni uomo, dispone così, come futuro per il mondo, solamente del futuro aperto nell'evento di Gesù Cristo, Dio stesso, che viene continuamente riofferto all'umanità attraverso l'operazione della *memoria determinata*, della memoria della vicenda

---

[66] *Ibidem*, 191. Per un confronto tra ideologia ed utopia nella teologia politica cf. SCAHEFFER, *Teologia politica,* 147-174.

[67] Cf. RAHNER, *La questione del futuro,* in PEUKERT, *Dibattito*, 190.

di Gesù Cristo.

g. La memoria passionis*, quale operazione capace di accogliere la speranza rivolta alla libertà da Dio*

L'idea di libertà espressa dalla tradizione cristiana non è un'idea vuota. La fede cristiana si comunica come memoria della libertà liberata dell'uomo, ad opera di Dio, in Gesù Cristo. Questa *memoria Jesu Christi* non si mostra come un ricordo fallacemente alleggerito dai rischi del futuro della libertà, ma contiene una determinata anticipazione dell'avvenire della libertà, tale da rompere l'incantesimo di una coscienza di emancipazione unidimensionale con la sua progressiva eliminazione della libertà reale[68].

Eppure la comprensione corrente di ciò che s'intende quando si parla di memoria è accompagnata dall'idea di qualcosa di compensatorio rispetto al passato; con memoria s'intende solitamente qualcosa conciliante con il passato, una specie di trasfigurazione. Questo tipo di memoria non ha un futuro, essa è soltanto la conferma di una adesione autocostruita al passato[69].

Ricordare è invece quell'operazione che permette di dissociarsi dai fatti come sono, è una mediazione che spezza per brevi momenti il potere

---

[68] Cf. METZ, *Futuro della memoria della passione*, 15-34; ID., *L'autorità ecclesiale*, in METZ – MOLTMANN – OELMÜLLER, *Una nuova*, 85-87.

[69] Cf. ID., *Sul concetto,* 71-73. In ID., *Natale,* 8, si ricorda l'incontro con alcuni commilitoni, con i quali il ricordo della guerra viene «filtrato attraverso un cliché d'innocenza, dove il minaccioso, il pericoloso, quanto non è ancora riscattato da questa memoria, è dileguato, dimenticato».

onnipresente dei fatti nella loro datità[70]. Esistono così altri tipi di memoria, che assumono un carattere liberante, "sovversivo", tali da irrompere improvvisamente in mezzo alle ovvietà della vita, nelle quali «l'esperienza di passati spaventi e di passate speranze emerge improvvisamente nel cuore del mondo quotidiano, e rende incerta la plausibilità di questo mondo»[71]. Metz accoglie nei suoi scritti questo tipo di memoria, per mostrare la consistenza umana di forme di "ricordi pericolosi" (*gefährliche Erinnerung*), capaci anche di destabilizzare un sistema politico[72].

I ricordi collettivi, sempre riferiti ad un contesto storico-culturale, possono continuamente ostacolare la comprensione reciproca, conducendo a nuovi conflitti ed ostilità, di cui si nutrono tutte le guerre della storia. Esiste però una tipologia di ricordo, come è quella intesa nella teologia politica, che assume un carattere compatibile con la paura propria della modernità per ogni assoluto, in quanto fomentatore di lotte e divisioni. Il ricordo collettivo, per un popolo, può essere la

---

[70] Cf. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, a cui METZ, *La teologia politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, 256-260, ripetutamente rimanda, soprattutto per quella prima forma di memoria storica che sovverte gli attuali rapporti di potere (cf. anche MAZZILLO, *L'ingresso della teologia,* 280-284); più diffusamente il tema del ricordo è trattato in METZ, *La fede,* 177-196, ove affronta anche la distinzione tra "memoria" e "ricordo".

[71] ID., *Sul concetto,* 72.

[72] Interessante è la ripresa di un'eziologia olandese. «Le finestre olandesi sono per lo più prive di tende. Ciò risalirebbe ai tempi dell'occupazione spagnola... Gli occupanti spagnoli fecero ciò dopo la constatazione che gli olandesi si raccoglievano nelle loro case e raccontavano ai loro figli del tempo in cui gli spagnoli non erano ancora arrivati nel paese, in cui si potevano ancora trovare tracce di una libertà civile. I giovani assimilavano questi racconti e incominciavano a diventare ribelli. Quando si accorsero di ciò gli spagnoli vietarono queste riunioni, e, affinché venisse controllato il rispetto del divieto, comandarono che le finestre non venissero più chiuse con imposte e tende» (*Ibidem,* 72).

possibilità sempre nuova di accomunare etnie e storie diverse, far sorgere un luogo aperto allo scambio ed alla riflessione[73].

> «Non si dica che sulla base orientatrice della memoria non è possibile raggiungere un'intesa fra mondi di differenti culture. Tutte le culture sono in primo luogo soprattutto memoria di sofferenza, accumulata e non abbandonata, *memoria passionis*. Più universale, più comunicativo interculturalmente che non il linguaggio della nostra razionalità occidentale, del nostro linguaggio scientifico è senz'altro il linguaggio in cui si articola la memoria di sofferenza degli uomini. Ed è questa memoria di sofferenza che rende una cultura sensibile ed accessibile a tutti gli altri mondi culturali - qualora questa memoria di sofferenza non venga intesa puramente riferita a se stessi, ma come "ricordo di sofferenze altrui"»[74].

La ragione anamnestica è capace di sostenere una società guidata da una memoria delle sofferenze, non nella forma di una memoria di sofferenze riferite a se stessi (radice di tutti i conflitti), ma nella forma della memoria delle sofferenze altrui, nella forma del ricordo del dolore degli altri. Non dimenticare l'altrui dolore è all'origine di ogni democrazia funzionante e non puramente formale. La fatica attuale del rispetto delle libertà democratiche, e più in generale dei diritti umani, ad avviso di Metz, ha come radice la dimenticanza della ragione moderna della coscienza della storia precedente e delle sue vittime senza senso.

> «La forma politica alla fine della modernità, quella cercata e richiesta dalla ragione anamnestica, sarebbe la politica che in tutte le situazioni di conflitto e di ostilità non dimentica il dolore degli estranei o degli altri nemici, ma lo tiene presente

---

[73] Sulla novità "intelligente" che la memoria, con la sua tradizione, può apportare alla razionalità moderna cf. *Ibidem, 155*-161.

[74] *Ibidem,* 152. Su una medesima linea argomenta anche LEHMANN, *Evoluzione,* nota 108, 680.

nel proprio agire. Questa concezione della politica ha e mantiene una carica morale»[75].

L'utilizzo cristiano della categoria di memoria è legato alla memoria di una sofferenza imposta, vissuta nella prospettiva dell'affidamento al futuro assoluto. La categoria della memoria è infatti presente nei momenti essenziali della fede cristiana, non da ultimo nella celebrazione dell'eucaristia, come memoria determinata: *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*[76].

Nella fede, i cristiani ricordano il testamento dell'amore di Gesù, nel quale la sovranità di Dio è apparsa tra gli uomini proprio per il fatto che ha iniziato a venir meno il dominio dell'uomo sui propri simili, in quanto Gesù si è messo dalla parte degli ultimi, degli esclusi e degli oppressi, e proprio così ha annunziato il veniente regno di Dio, come l'avvento della potenza liberatrice di un amore senza riserve, che non può essere paragonato alle condizioni del dominio umano.

La tesi teologica della memoria non pone perciò il passato nella luce dorata di un lontano ricordo, ma resta nell'orizzonte di un primato del futuro offerto ad ogni umanità sofferente. Il ricordo è la forma della speranza escatologica elaborata nella sua concreta mediazione storica

---

[75] METZ, *Sul concetto,* 199-200.

[76] «La teologia politica crede di aver trovato nella tesi della memoria una categoria adeguata per la comprensione della fede. Questo modello, rispetto a quello puramente teoretico dell'assenso formale della fede e a quello della decisione incondizionata ispirato alla filosofia esistenziale, meglio custodisce l'intreccio irrinunciabile della fede col suo contesto storico-sociale» (LEHMANN, *Evoluzione,* 667-668). La categoria della memoria è stata accolta recentemente come categoria nodale da varie discipline filosofiche e teologiche, non da ultime l'ermeneutica e la teologia biblica e liturgica.

e sociale. La memoria accoglie l'elemento sofferente del passato, con il suo dato provocante, i conflitti non superati e le speranze non adempiute. Una simile memoria rende coscienti dei rischi di un futuro d'identità, senza mai acquietare in un concetto filosofico di interezza o politico di totalità. «L'immaginazione della libertà futura si nutre della memoria della passione e la libertà si corrompe laddove i sofferenti vengono trattati secondo un *cliché* prestabilito»[77].

La memoria dell'Incarnazione è così l'articolazione stessa della speranza concreta per ogni uomo, in quanto contiene una certa anticipazione del nostro futuro quale futuro dei "senza speranza", degli oppressi e "dannati di questa terra"[78]. La fede cristiana è un ricordo pericoloso e liberatore che interviene in profondità anche nella lotta storica dell'uomo per la libertà, la giustizia e la pace. Quando l'aspetto escatologico della fede viene accolto, esso impedisce il deprezzamento del futuro incombente del regno di Dio, interpretato come il risultato ininterrotto di sforzi sociali. Nel mezzo della storia del dolore del mondo e dinanzi alla fine del mondo il cristiano è colui che può dire "adesso è il giorno della Salvezza" (*2Cor 6,2*): la morte, l'ultimo nemico, è vinta per la fede. La sofferenza di Gesù Cristo nella sua efficacia supera ogni sensibilizzazione e dimensione sociale, pervenendo all'ampio contesto antropologico e cosmologico delle promesse della salvezza. La redenzione è infatti, nel mezzo della storia, come

---

[77] METZ, *La fede,* 111.
[78] Cf. *Ibidem,* 107-116.

liberazione verso una nuova libertà e una vita nuova nello Spirito del Figlio[79].

Accogliere questo dato della fede significa rivoluzionare la comprensione della storia, perché la misura della storia non è rappresentata solo da coloro che ce la fanno, dai vincitori:

> «esiste una anti-storia dialetticamente incrociata che mette sul conto del progresso contemporaneamente anche il senso non risarcito delle vittime, dei dimenticati, e dei morti: in quest'ottica la storia della salvezza è piuttosto la storia universale nella quale alle speranze e ai dolori rimossi e spenti vien aperto un senso… un senso che non verrà né revocato né tolto nel corso della storia futura»[80].

Questa *memoria Jesu Christi* è così un ricordo che non dispensa dai rischi del futuro della storia umana della libertà, ma permette, lui solo, di affidarsi al futuro assoluto, ai tempi nuovi inaugurati nello Spirito del Figlio, tempi nei quali la violenza ed il potere attuali sono scardinati da una fraternità nuova, senza mai dimenticare la concreta storia umana di libertà e violenze.

> «[La memoria cristiana] comporta una determinata anticipazione del futuro, e precisamente come futuro di coloro che noi chiamiamo i disperati, gli oppressi e i falliti… La memoria cristiana è una memoria pericolosa e liberatrice, che continua a sollecitarci oggi affinché ci ricordiamo non di un qualsiasi futuro, ma di quello descritto nella vita di Gesù, che ci induce continuamente a cambiare dietro l'impulso di questa memoria… Essa opera effettivamente in maniera pericolosa in una società stabilita, tranquilla e attiva in determinati rapporti di dominio»[81].

---

79 Cf. ID., *Natale,* 22-23; LEHMANN, *Evoluzione,* 674.

80 ID., *Futuro della memoria della passione*, 24, ; il testo è stato poi rielaborato in ID., *La fede,* 99-116.

81 METZ, *Sul concetto,* 72.

La fede cristiana è così affermata come *memoria,* prassi nel quale il cristiano si ricorda delle promesse ricevute e delle speranze da esse suscitate e si lega, in maniera determinante per la sua esistenza, a questa memoria[82].

La libertà della memoria cristiana non dispensa dalla responsabilità nei confronti della storia della libertà umana, ma rinvia ad essa. In questo senso il "tutto è vostro" paolino viene interpretato da Metz come "tutto è affidato alla vostra libertà". La memoria di Gesù Cristo è infatti realmente una memoria emancipatrice tale da liberare da ogni idolatria e assolutizzazione delle potenze cosmiche, politiche ed economiche. La spiritualità che ne nasce si conforma come testimonianza sensibile per quelle libertà conculcate e dimenticate, diventando educazione ad una libertà liberata, e diffusione di libertà critica nei confronti della società e del servizio disinteressato dell'amore a profitto del dolore dell'altro[83].

La Chiesa – ritrovando la propria identità di diakonia della memoria - può assumere il coraggio di articolare la storia di cui fa memoria, la storia della liberazione di Dio in Gesù Cristo, come paradigma per la storia umana, per la storia di ogni uomo, proprio nel riconoscimento della profondità della storia della libertà, storia che assume la dinamica

---

[82] La comprensione della *memoria Jesu Christi* come memoria dell'avvento della signoria di Dio nell'amore di Gesù per gli emarginati, potrebbe essere intesa come una applicazione pericolosa e liberatrice delle classiche formule cristologiche. Sulla rielaborazione delle formulazioni del deposito di fede cf. ID., *La teologia politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, 256-268; ID., *La fede*, 192-196; ID., *Sul concetto*, 70-76.

[83] Cf. ID., *Natale*, 30-32; ID., *Tempo di religiosi?,* 73-76.

del dolore e della divisione fra gli uomini.

3. La solidarietà come prassi liberante capace di accogliere e narrare il grido del mondo

Una volta espresso il dono pasquale della memoria del futuro di Dio, è doveroso interrogarsi sulla possibile conciliabilità di questo discorso su Dio con le esperienze dei mali, delle sofferenze e della malvagità esistenti nel "suo" mondo. Chiunque parla di Dio, nel senso delle tradizioni bibliche, si trova così posto di fronte al problema della teodicea, che è e rimane "il" problema escatologico. Metz propone un percorso per non perdere di vista la complessità del problema della teodicea:

> «propongo di non partire dalle "piaghe", dai mali di questo mondo, bensì da quella che vorrei chiamare la "storia della sofferenza degli uomini", categoria che rende superflua la distinzione tra mali "fisici" e mali "morali"… che soprattutto impedisce una frettolosa ontologizzazione del problema»[84].

Partendo da una storia della sofferenza degli uomini non si vuole fraintendere la teodicea come il tentativo di una tardiva giustificazione di Dio ad opera della teologia di fronte ai mali e alla malvagità esistenti nel mondo. La teodicea, in Metz, riguarda invece la questione di come si debba parlare di Dio di fronte alla storia abissale delle sofferenze del mondo, mondo che, nella fede, è riconosciuto sua creazione.

---

[84] METZ, *Dio e i mali,* 17-19.

a. L'apriori della sofferenza

Il tema filosofico e letterario della storia della sofferenza è relativamente moderno: è stato introdotto nel Novecento da W. Benjamin con *Il dramma barocco tedesco* (1928) contenente il saggio *Storia della passione del mondo*. La lineare elaborazione storicistica, dominante agli albori del secolo XX, si addensò progressivamente di grumi, diventando, con gli ininterrotti conflitti mondiali (1914-1989), una vera e propria invocazione di senso. Nelle opere di Grayzel[85] e nel confronto con i rappresentanti della teoria critica della società (Horkheimer, Adorno, Marcuse) il concetto di storia della sofferenza diviene una categoria, una dimensione propria della storia umana.

Vi è oggi una emergente corrente storiografica che guarda la storia non dal punto di vista dei vincitori, ma da quello dei vinti e delle vittime nel gran teatro del mondo, dove si svolge la nostra storia. L'attenzione storica e politica non si fa più custodia solamente "in avanti" (con chi oggi, o domani vivrà), ma accoglie anche gli ammutoliti dalla morte, i dimenticati. Vero protagonista della storia non è infatti chi è noto per le proprie imprese e le testimonianze grandiose con le quali ha cercato di imporre il proprio nome alla storia; certamente anche questi personaggi sono soggetti della storia, e tuttavia non solo e non principalmente sono loro. A costruire la storia sono stati e sono soprattutto coloro che hanno anche solo materialmente edificato torri

[85] Per esempio GRAYZEL, *Storia degli ebrei*.

e palazzi, e hanno versato sangue e lacrime per le loro imprese e le loro guerre. Per questo, una società che voglia nascondere le contraddizioni e i conflitti non può dirsi libera. Quanto più si prende sul serio la volontà universale e totale dell'emancipazione, tanto più inevitabilmente la storia del progresso va decifrata contro la sua propria versione. La vera comprensione della storia deve portare nel *ricordo* anche i vinti, le vittime e gli oppressori.

Ma questa storia segnata dal dolore non si inserisce nella lettura evolutiva-teleologica della storia trionfale dei vincitori. Il soffrire si oppone fondamentalmente a tutti i tentativi di superarlo nel progresso tecnologico, o secondo una specie di darwinismo storico, secondo "il diritto del più forte"[86]. Ecco quindi che la "storia dei dolori", da categoria letteraria, si fa base di una realtà umana: essa indica ora sia le singole storie individuali, sia la più grande storia della specie[87].

Anche la teologia ha accolto questa recente sensibilità, assumendo una figura biblica, quella del "sangue di Abele, che ancora grida dalla terra" (cf. *Lc 11,49-51*) capace di rappresentare ogni altro uomo oppresso nella storia. Da Abele in poi la storia degli oppressi, passando attraverso quella di Cristo, reclama giustizia, diventa preghiere e invoca salvezza, per redimere l'intera vicenda umana sulla terra. La storia fu e continua ad essere frequentemente una memoria di vinti e umili,

---

[86] Cf. METZ, *Sul concetto*, 75-76; LEHMANN, *Evoluzione,* 670.

[87] Cf. FÜSSEL, *Il programma,* in FÜSSEL – METZ – MOLTMANN, *Ancora*, 45; MAZZILLO, *L'ingresso della teologia nella storia*, 276-286.

emarginati e disprezzati e come tale non si articola in una storia, secondo la tradizione egemonica della storiografia nelle grandi culture, attraverso discorsi e monumenti; essa si trasmette di generazione in generazione come una cultura popolare, una tradizione orale.

Nel secolo che si è chiuso, su un piano che è simultaneamente filosofico e teologico, si è così proposto di cogliere nella memoria del futuro di Dio quella forma di solidarietà che abbia una validità che riguardi proletticamente il futuro e retrospettivamente al passato; si è intravista come dinamica essenziale della storia «la memoria del dolore come coscienza negativa della libertà futura e come stimolo ad agire nell'orizzonte di questa libertà, superando il dolore»[88].

L'apriori della sofferenza, avvalorato dalla tradizione biblica, intende pertanto guidare il discorso politico della libertà alla fine dell'età moderna; in tempi di acuita incertezza e di crescente indebolimento delle tradizioni, ciò che particolarmente interessa è il ricorso a questo apriori della sofferenza retto dalla memoria, tale da impedire che nell'uso eccessivo di cultura e memoria tecnologica venisse trascurata politicamente l'economia o minimizzato il divario fra poveri e ricchi, divario che grida al cielo. Questo apriori costringe la politica della libertà a confrontarsi continuamente con la negatività della povertà distruttiva, della miseria senza voce nel mondo[89].

---

[88] METZ, *Futuro della memoria della passione*, 26.
[89] Cf. ID, *Sul concetto,* 208-209.

b. *Critica di una forma teologica dimentica del soggetto sofferente*

Nella modernità, quando la teologia affermò innocentemente Dio come soggetto della storia, si incrociò inevitabilmente con «la croce di qualsiasi teodicea»[90]: la storia umana della sofferenza. Per Metz la questione della teodicea fu uno degli impulsi che portò, con l'Illuminismo, ad elaborare una filosofia della storia come emancipazione: non riuscendosi a giustificare il *Deus salvator*, lo si esonerò dal centro della storia, innalzando al suo posto, a soggetto universale della storia, l'*homo emancipator*. Anche se l'uomo ha preso in prima persona, nelle sue mani, il proprio destino storico, non per questo è sparita l'istanza accusatoria della storia della passione: infelicità e miseria, malvagità e male, oppressione e sofferenza restano, sono aumentati a livello planetari. In analogia alla teodicea, nelle teorie emancipative della storia emerge una sorta di antropodicea, che, in un meccanismo di giustificazioni ed escusazioni, porta però ad eclissare la domanda: "Chi è colpevole?". Dacché Dio non è più disponibile come soggetto d'imputazione, la colpa ricade sulle spalle dell'uomo quale autore in prima persona della storia. Eppure l'*homo emancipator* dimezza le proprie responsabilità storiche: nelle teorie emancipative e illuministiche, o liberali, o marxiste, si elabora costantemente una teoria dei processi storici secondo una formalità asoggettuale. Come

[90] ID., *La fede*, 123; per quanto segue cf. *Ibidem*, 117-130.

soggetto universale della storia viene infatti variamente nominato il *Weltgeist* (lo spirito del mondo), la *natura*, il *proletariato*, o addirittura il *progresso*. Codeste entità fungono da soggetti trascendentali della storia, ai quali si può affidare il lato oscuro dell'emancipazione, della storia della colpa, mentre i successi e i progressi sono imputati all'azione storica emancipatrice dell'uomo, immacolata e pura. La responsabilità e la colpa vengono addossate agli altri, ai nemici del soggetto della storia di turno. L'alibi è sempre il nemico.

> «Una teoria universale dell'emancipazione senza soteriologia resta soggetta a un meccanismo irrazionale di escusazione o di rimozione della colpa. Una storia dell'emancipazione senza storia della redenzione rende schiavo il soggetto storico di fronte alle concrete storie della passione… La soteriologia cristiana guarda alla storia della passione come alla storia della colpa. Essa comporta, oltre tutto, quella propedeutica per cui gli uomini sono mistagogicamente iniziati all'accettazione della propria situazione di colpa»[91].

Affidare concretamente all'uomo anche la situazione di colpa, di non-identità storica, non intende dinamicizzare un'oppressione nuova, né addossare ai reietti più colpa e lasciare ai potenti ancora più innocente potere, pur sapendo come questo non sia un pericolo astratto: non se può parlare senza tener conto dei meccanismi di cui si è servita la storia dell'oppressione e del potere.

Una storia del progresso e dell'emancipazione che non accolga la memoria delle umane contraddizioni sarebbe una storia monca,

---

[91] *Ibidem*, 126.

interpretata secondo un modulo naturalistico-darwinistico, cioè dal punto di vista dei vincitori. Si riesce invece a riscoprire la storia come memoria dolorosa da purificare, solo quando si mette in gioco l'immagine di Dio e la concezione escatologica ad essa collegata[92].

Metz, prima di poter affermare un tentativo di comprensione della storia della sofferenza, si confronta con diverse impostazioni offerte nella storia del cristianesimo contemporaneo, per cercare la comprensibilità della fede e della vicenda umana sofferente e colpevole[93].

> «È possibile tenere in modo aperto e schietto un discorso teologico sulla salvezza e sulla redenzione entro l'ambito di questa storia di passione e di non-identità che dolorosamente si manifesta nella vita storica? Con il discorso sulla salvezza suggellata in Gesù Cristo, sulla redenzione irrevocabilmente verificatasi in lui, la teologia non priva *a priori* gli uomini della sofferenza della non-identità propria dell'esistenza storica? Non persegue un'essenza astorica, sempre soggetta al pericolo della mitologizzazione, movendosi sopra le teste di uomini piegati, fiaccati e distrutti dalla storia della loro sofferenza?»[94].

La posizione introdotta con la teologia trascendentale-idealistica, la concezione d'un cristianesimo individuale, determinato solamente dalla scelta esistenziale, e non dalle minacce storiche, lascia il sospetto di guidare il soggetto cristiano verso una tendenza al disimpegno e all'immunizzazione.

---

[92] È interessante notare l'attualità della tematica, nuovamente riproposta alla discussione ed al dialogo: cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione*.

[93] In questo contesto nasce *La fede, nella storia, nella società*; per una valutazione delle diverse interpretazioni teologiche, nella loro capacità di accogliere la storia del dolore umano, cf. METZ, *La fede*, 158-159.

[94] ID., *Breve apologia,* 90.

Per il teologo di Münster anche chi cerca di acquisire un legame fra storia di salvezza e storia di sofferenza, riconducendo la tematica al problema centrale della concezione specifica di Dio nel cristianesimo, la storia trinitaria di Dio, non riesce a conservare il carattere proprio della storia. Nell'indirizzo di ricerca che vincola la soteriologia alla determinazione specifica dell'intelligenza cristiana di Dio in generale, cioè alla teologia trinitaria, il dolore diviene "dolore fra Dio e Dio" (J. Moltmann[95]). Si guarda alla kenosi di Dio nella croce di Gesù, e qui, la non identità della storia del patire umano viene assunta e inserita, alla luce della *kénosis* di Dio sulla croce, nella storia trinitaria di Dio. In questa proposta si ritrovano gli autori che si rifanno a Karl Barth, Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar[96]. Per Metz nessuna di queste posizioni è sufficientemente capace di accogliere dentro di sé la non-identità della storia umana di sofferenza: questa, anche se "superata" in una dialettica teologica della storia salvifica trinitaria, non può conservare più il suo carattere di storia.

> «La non-identità della sofferenza dolorosamente sperimentata non coincide con quella negatività che appartiene ad un processo storico inteso dialetticamente, sia pure della storia trinitaria di Dio… Quando si tenta di interpretare e capire la scissione della storia umana di sofferenza nella dialettica della storia trinitaria di Dio, a mio avviso, si ripresenta la confusione accennata tra negatività della sofferenza e negatività del concetto dialettico del soffrire. Una conciliazione concettuale-argomentativa tra storia universale di salvezza… e una storia umana di sofferenza mi sembra esclusa. Essa conduce o ad una perpetuazione dualistica e gnostica della sofferenza in

[95] MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*.
[96] Per altre posizioni cf. METZ, *La fede*, 130-132.

> Dio, o alla riduzione della sofferenza al suo concetto: *tertium non datur*»[97].

Una storia emancipativa della libertà che sopprima o rimuova questa figura della storia della passione, diventa essa medesima una storia dimezzata e astratta della libertà; il suo "progresso" si compie, alla fine, come un'irruzione nella disumanità. In questa dinamica, nel suo messaggio di redenzione, il cristianesimo non intende offrire un senso all'inespiato dolore di quanti non sono più; esso narra invece una ben determinata storia di libertà, che proviene dalla parola della redimente liberazione che Dio opera nella Croce di Gesù.

Vi è un'unica prospettiva, per Metz, che consente di trattare la storia della redenzione in una prospettiva adeguata rispetto alla storia della passione; è riconoscere la soteriologia incardinata in una categoriale "opera" di Dio, che si è compiuta nella vicenda tragica di Gesù Cristo.

> «La storia di Gesù non per caso comprende il *descensus ad inferos*, in cui si palesa l'originario movimento di libertà che è insito nella storia della redenzione, senza del quale ogni storia della libertà ripiomba al livello di storia naturale e qui tende ad immobilizzarsi»[98].

La memoria cristiana si ricorda infatti primariamente del Dio della passione di Gesù Cristo come del Dio della storia universale della sofferenza; vi è qui la radice del rifiuto di plasmare politicamente un soggetto storico ed intronizzarlo. È un'anamnesi che ricongiunge non ad un'idea astratta o puramente commemorativa di Cristo, ma al suo

---

[97] ID., *Breve apologia,* 92.
[98] ID., *La fede,* 128.

evento storico decisivo: quello della tragedia e della glorificazione dell'uomo Gesù. Non è sintesi cosmica e mitologizzante, ma cifra emblematica e rivelatoria – e pertanto salvifica – del dolore del mondo e del carico messianico in esso latente. La memoria cristiana, come *tradizione degli oppressi,* porta a parlare di un *Dio degli oppressi*[99], che dispiega un carattere peculiare per la memoria umana e per il suo futuro. I soggetti che emergono protagonisti dalla storia biblica della salvezza sono i prediletti da Dio, i prediletti dell'annuncio cristiano, coloro che, in forme diverse, sono incorporati nella morte e risurrezione di Gesù Cristo[100].

Affermare il primato del Dio cristiano sulla storia, sostegno di ogni libertà, significa anzitutto credere che non possa esistere alcun soggetto socialmente o politicamente individuabile capace di conferire un senso universale ai processi storici. Senza una riserva escatologica, senza il riferimento a Dio, futuro assoluto, "senso" della storia, la stessa storia della libertà sembra costretta a mettere continuamente in evidenza sole istanze interne, costituendole come soggetto dell'insieme della storia della libertà, ponendosi così come potere politico

---

[99] Numerosi autori, soprattutto legati alla teologia della liberazione, riprendono la tematica. Cf., fra i tanti, CONE, *Il Dio degli oppressi*.

[100] «Salvezza significa la riconciliazione delle contraddizioni e dei conflitti mediante l'opera di Dio in Gesù Cristo. Nella vita storica rientra inevitabilmente l'esperienza della non-identità… l'esperienza che non proprio tutto è buono come esso è. In questo senso storia è sempre anche storia di sofferenza, anche in un tempo di possibilità di uguaglianza, in un "tempo senza classi", in un tempo in cui non domina più la fatalità sociale ed economica, anche se proprio ora trovano la loro possibilità di estrinsecazione il nichilismo vorace, la disperazione, la noia » (METZ, *Breve apologia,* 89-90).

parzialmente assoluto, alla ricerca continua di un nemico giustificante. Sempre, laddove un partito, una razza, una nazione, o una chiesa, che fraintende se stessa nel senso del Grande inquisitore dostoievskiano, tenta di determinarsi e di introdursi come un soggetto siffatto, la memoria cristiana si attiva per smascherarlo come idolatria politica, come ideologia politica con tendenze totalitarie[101], attraverso il pungolo del carico di disprezzo addossato sul soggetto umano sofferente.

> «Se le promesse escatologiche bibliche – pace, riconciliazione, giustizia – non possono identificarsi con regimi sociali o con determinati progetti politici, non concernono la sola esistenza privata degli uomini o la loro esistenza dopo la morte. Esse costituiscono un richiamo imperativo e costante alla responsabilità sociale»[102].

Si potrebbe affacciare il sospetto che la teologia politica abbia inavvertitamente introdotto nella figura dell'uomo sofferente un soggetto intramondano detentore del senso della storia. Ma in quanto Dio stesso è il Dio-uomo che soffre nella sua creazione e si consegna alla storia in Gesù Cristo, il sospetto non avrebbe in sé nulla di contraddittorio. Una totale identificazione con l'uomo sofferente, però, abolirebbe l'ambivalenza del fatto storico, come eliminerebbe il divario fra speranza escatologica di libertà e azione politico-sociale. La

[101] ID., *La fede,* 115-116; cf. FÜSSEL, *Il programma*, in FÜSSEL – METZ – MOLTMANN, *Ancora*, 44-47.

[102] METZ, *Sulla teologia*, 113; L'operazione critica rimane comunque sempre nella prospettiva ermeneutica, in quanto non è dato mai all'uomo assurgere a "tribunale di Dio": ogni valutazione storica viene sempre condotta nella soggezione all'influenze delle stesse realizzazioni che si intende giudicare. La proposta della Teologia politica cerca di focalizzare una prospettiva fondamentale per avviare tale processo critico e creativo. Cf. XHAUFFLAIRE, *Introduzione*, 46-48.

tematica classica, comunque spiegata, della "sofferenza vicaria" intende mostrare come l'uomo sofferente non può essere egli stesso soggetto autonomo dell'eliminazione del dolore[103]. Per la teologia politica la provocazione costituita dal dolore non può esaurirsi nemmeno nella pur necessaria e giusta esigenza di abolirlo, sopprimendo le forme che gli conferiscono l'oppressione e l'alienazione.

La storia della redenzione nulla toglie infatti alla solidarietà con quanti esistono storicamente; vi aggiunge una figura che ne è stata rimossa. Narra il controsenso della redenzione, obsoleto solo per una ragione che, per paura dell'eteronomia, nega il rispetto dinanzi al dolore accumulato dalla storia e arriva a distruggere l'"autorità dei sofferenti", nell'interesse di un'autonomia astratta. La memoria cristiana vuole liberare l'uomo, in modo tale che questi sia in grado di guardare ai dolori e alle speranze, anche del passato. Redenzione è così quel lavoro critico di liberazione, fatto all'interno della storia moderna dell'emancipazione, consistente opposizione al meccanismo d'escusazione proprio di un'emancipazione astrattamente totale, che smaschera il segreto delirio d'innocenza che l'accompagna: *dimenticare* è il nuovo oppio, spacciato dagli emancipatori "totali", come antidoto alla concreta e onnicomprensiva storia della passione.

Per la teologia si apre ora la responsabilità di formulare la redenzione come incontro salvifico che non annulli, bensì faccia germogliare, la

[103] Cf. FÜSSEL, *Il programma*, in FÜSSEL – METZ – MOLTMANN, *Ancora*, 44-47; LORIZIO, *Rivelazione come "comunicazione"*, 187-222.

concreta storia dell'uomo come storia umana. L'ineliminabile tensione tra storia della redenzione compiuta in Gesù Cristo e quella dell'umano patire necessita ora di un linguaggio teologico appropriato:

> «A mio parere il dilemma tra eternare in senso dualisticamente gnostico il patire di Dio, o interpretare il patire nel senso riduttivo del suo mero concetto non può essere risolto con un'argomentazione speculativa ancora più sottile, ma solo con un altro modo di esaminare quella redenzione che avviene e opera nella non-identità del tempo del dolore»[104].

c. *Storia come narrazione della passione dell'umanità*

1. *Riscoperta contemporanea del narrare come processo per la liberazione dell'umanità*

La cultura storicista dello scorso secolo ha prodotto una particolare appropriazione di ogni tradizione, anche quella tramandata a livello di ricordo-narrazione: tutto venne tramutato in fatto storico, oggetto della ricostruzione critica della ragion storica. La relazione puramente storico-critica con il passato non soltanto fissa il passato come passato, ma manifestamente opera in modo tale da consolidare e suggellare l'in-attualità di ciò che è stato. Nell'ambito di una visione tecnologica della storia non è perciò possibile tematizzare gli interessi della libertà, della vita dell'uomo. Questo fenomeno sintomaticamente si profila nell'uso cibernetico del ricordo e tende verso una "storia" ordinata razionalmente in una banca di dati, in una memoria da *computer*, che

[104] METZ, *La fede,* 132.

non conosce manchi di memoria, epperò nemmeno ricordi di sorta[105].

La critica illuministica ai miti disponeva di tante buone ragioni per creare una siffatta storiografia, ma dimenticò facilmente come il racconto sia insito in ogni argomentazione critica di ogni sapere razionale e di ogni teologia, come momento mediativo dei suoi contenuti; il liberante passaggio dallo stato di minorità a quello della maggiore età non può dipendere semplicemente dalla rinuncia al linguaggio narrativo per assumere un linguaggio di *élite*, proprio di coloro che si sono privilegiati da sé per questo scopo.

La successiva critica alla ragion storica della seconda metà del secolo scorso non ha accettato come ovvia e universale la carenza di ricordo e di tradizione resasi manifesta nello storicismo. La critica all'ideologia, guidata dalla distinzione tra conoscenza ed interesse, si è perciò interrogata sui motivi e interessi della critica storica, sollevando il problema della critica alla critica, smascherando la volontà astratta della critica stessa nel suo carattere di ideologia. Questa "critica della critica" rimanda ad un senso potenziato della storia, come *tradizione di ricordo* e narrazione; essa rimane immanente ad ogni ragione, che diventa ora pratica liberante. Il tema della narrazione e del ricordo inevitabilmente riaffiora come istanza critica nei confronti di quella ragione storica, che, in definitiva, ha teso verso una società ordinata in base al potere di catalogazione dei dati e alla memorizzazione da

[105] Cf *Ibidem,* 191; per il rapporto tra evoluzione tecnologica e storia della libertà cf. ID., *La trappola elettronica,* 83-89.

computer, priva di ogni narratività.

Ciò che di inumano è presente nel dimenticare viene finalmente riconosciuto e condannato. Poter ricordare la sofferenza accumulata, la traccia storica che permane nelle cose, parole, colori, suoni è percorso per un cammino di umanizzazione e di liberazione della libertà umana. Quando la ragione conserva questo rispetto, si scopre "percipiente", allargata nel grado di complessità delle percezioni, e la storia acquista per la ragione la figura di tradizione pericolosa, non riproponibile mai in modo puramente argomentativo, ma inizialmente sempre narrativo, attraverso storie pericolose. Queste sconfessano il tentativo di ricostruire la coscienza procedendo dall'unità astratta dell'Io-penso e mostrano come la coscienza rimanga una coscienza impigliata in storie, e come questa non possa rinunciare alla figura pericolosa della *historia magistra vitae*[106].

> «Ascoltare la storia, in quanto storia del dolore rammemorato, acquisisce il carattere di tramandamento rischioso, che non può essere assorbito in una posizione di ossequio verso il passato, né in un atteggiamento di sola critica dell'ideologia nei confronti del passato. Ogni mediazione assume una forma pratica, in storie rischiose, nelle quali, attraverso la narrazione stessa, s'introduce, s'identifica e si fa presente l'interesse per la libertà»[107].

L'opposizione all'amnesia culturale trova sostegno in differenti proposte culturali: nella letteratura che insegna a guardare lo scenario storico con gli occhi delle sue vittime; in un'arte che, in certo modo, si

[106] Cf. ID., *Breve apologia,* 95-96.
[107] ID., *La fede*, 189-190.

intende e si realizza come forma di considerazione della memoria della sofferenza altrui. Rientrano in questa proposta di opposizione all'oblio anche opere dell'arte filmica[108], che richiamano alla memoria la situazione del dolore e della colpa in una forma che non può avere come esito la valutazione obiettivante della storicizzazione scientifica.

> «Hanno tutte letteralmente una natura trasmettitrice. Trasmettono a noi, innamorati dell'oblio, il dolore della memoria»[109].

Proprio in testi di questo secolo (Buber, Hebel, Brecht, Bloch) è stato presentato in modo del tutto singolare il carattere pratico-liberante della narrazione. È ora possibile vedere come il racconto tenda alla comunicazione pratica dell'esperienza in esso riassunta e come il narratore e gli ascoltatori vengano inseriti nell'esperienza narrata, in una forma di sapienza estremamente coinvolgente ed intelligente. Ciò che il narratore racconta, lo ricava dall'esperienza: sua propria o narrata. E lo rende di nuovo esperienza per coloro che ascoltano la sua storia[110]. Nello stesso procedimento narrativo, nelle dinamiche interne, nel riferimento coinvolgente all'esperienza umana soggiacente e scaturente si rende vera la dinamica del racconto.

---

[108] cf. il film *Fahrenheit 451* dove P. Truffault descrive la coscienza che si nutre del potenziale narrativo accumulato nei libri, e che diviene come un asilo di resistenza, unica alternativa contro il mondo della manipolazione e della non libertà.

[109] ID., *Sul concetto*, 160.

[110] Per il rapporto prassi e narrazione cf. ID., *La fede*, 64-78, dove l'A. affronta anche le critiche rivolte alla categoria di "narrazione" in quanto categoria reazionaria. La risposta si muove parallelamente alla già affrontata pluralità di significati della categoria di "ricordo"; attorno al carattere intellettivo del racconto, cf. ID., *Breve apologia*, 84-93.

> «Il racconto è lo stesso avvenimento, ha l'unzione di un atto sacro; è ben più di un riflesso. L'essenza sacra, che nel racconto si attesta, sopravvive in esso. Il miracolo che si narra ridiventa efficace»[111].

Anche l'esperienza ecclesiale ampiamente si nutre e si vivifica di racconti: non è infatti difficile caratterizzare il segno sacramentale come una azione linguistica, nella quale l'unità del racconto si esprime come parola efficace ed efficacia pratica nello stesso processo linguistico.

> «I sacramenti non sono forse in grado di far trasparire immediatamente e chiaramente anche il loro carattere di macrosegni di narrazioni salvifiche? Le formule linguistiche impiegate nei sacramenti non sono soltanto modelli "performativi", ma esse stesse raccontano qualcosa… L'avvenimento sacramentale potrebbe venire inserito più decisamente nelle storie della vita e della passione ed in esse chiarirsi come racconto di salvezza»[112].

2. *Il formularsi di una teologia pratica-narrativa come apologia della speranza cristiana*

Riscoperto il valore performativo e intellettivo del narrare, distinzioni nette del tipo: "la predicazione narra – la teologia argomenta" appaiono superficiali, compromettenti la struttura narrativa in cui viene ad articolarsi la teo-logia[113]. Il racconto non ha infatti un senso solamente pedagogico-catechistico, di "esempio", di mezzo ausiliario irrinunciabile di teologia pratica, tale da non investire il formularsi della teologia stessa. La teologia narrativa è così, per Metz, e da lui

---

[111] Buber, citato da Metz in *La fede*, 200-201.
[112] ID., *Breve apologia*, 86.
[113] Per una prima analisi del genere letterario "teologia" cf. FORTE, *La teologia,* 20-27, 182-199.

numerosi altri[114], una dimensione della teologia politica come «apologia pratica della speranza cristiana»[115]. La teologia cristiana può trovare nella forma del racconto una categoria fondamentale per la propria identità e per il proprio coerente esprimersi; oggetto della teologia cristiana è infatti la storia di Salvezza, unica e universale, fondata in Cristo, che avviene nelle storie di salvezza e di non salvezza dei soggetti.

La teologia ha a che fare con esperienze indeducibili, la cui articolazione linguistica presenta chiare connotazioni narrative (basti pensare alle formule di risuscitamento adoperate per esprimere e raccontare l'evento pasquale). Il nuovo regno che Gesù annuncia prossimo, la nascita dall'alto, la risurrezione come passaggio nella vita attraverso la morte, sono tutte tematiche che infrangono il ragionamento di tipo argomentativo e resistono ad una completa trasformazione della loro figura narrativa-simbolica[116]. Il cammino evangelico è narrazione di una sequela, non di una gnosi. Le narrazioni evangeliche orientano alla azione perché dischiudono la realtà della dinamica crocifiggente della vita. La forza del Vangelo, "buona novella", racconto impegnativo dell'evento Cristo, ha la medesima consistenza operativa della vita e

[114] Sembra ormai certo che proprio lo scritto del 1973 di METZ, *Breve apologia*, sia stato fermento per una pluridirezionale ricerca dell'elemento narrativo in teologia. Sono da leggersi in questo contesto i successivi saggi di altri autori: SCHILLEBEECKX, *Gesù: la storia di un vivente*; HALBFAS, *La religione*. Per una rassegna del posto della narrazione in teologia si può consultare il recente articolo di GAMBERINI, *La comunicazione*, 25-46.

[115] Cf. GIBELLINI, *La teologia*, 341.

[116] cf. METZ, *Breve apologia,* 82-83.

della morte di Gesù e della sua dottrina, dottrina che fa nuova ogni cosa. Il valore universale di questa morte non è mai stato inferito teoreticamente: può essere compreso solo in base all'autorità della testimonianza storica circa la croce stessa di Gesù, nella *narrazione* che se ne compie e che si tramanda. Il nuovo inizio segnato dalla Pasqua è talmente radicale da non poter essere verificato da soli motivi razionali: può rendersi presente alla memoria solo narrativamente, offrendo al narratore come all'ascoltatore il dono dell'implicazione personale, dischiudendo così forme sempre nuove di sequela. Come dalla vita di Gesù, così anche dalla sua morte e dalla sua risurrezione risulta un provento di linguaggio e di realtà che è chiamata interpersonale, offerta di nuove possibili determinazioni dell'agire. La soteriologia esprime così un carattere fondamentalmente memoriativo-narrativo[117].

Ecco quindi che la "storia dei dolori" da categoria letteraria si fa base teologica di riscatto per la realtà umana: come storia sia individuale sia della specie. La storia della morte di Gesù si fa, nell'esperienza della comunità narrante di quanti credono in lui, *storia per tutti* nel suo presentarsi come trasmissione di libertà liberante, nel suo configurarsi

[117] cf. ID., *La fede*, 132. Nelle sue prime opere Metz si confronta ripetutamente con la tesi della "fine della metafisica"; questa "fine" appare inevitabile, nella misura in cui la metafisica venga elaborata nella forma apologetica, come dimenticanza dell'umanità (ID., *Sulla teologia*, 93-95; ID., *Il problema*, 14-15; ID., *La libertà*, in METZ – KERN - DARLAPP - VORGRIMLER, *Orizzonti attuali,* I, 237). Con questo Metz non rifiuta ogni categoria metafisica, in quanto i concetti basilari della sua teologia fondamentale sono anch'essi entità metafisiche (futuro, libertà, storia): essi vengono però sempre letti in un orizzonte esistenziale, storico. Per una valutazione della presenza della metafisica in Metz cf. LEHMANN, *La teologia politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, 98, 109-111. Anche differenti proposte teologiche riprendono come centrali categorie provenienti dalla narrazione: cf., fra i tanti, FORTE, *La teologia*, 12, 267.

come tradizione efficiente e rischiosa, capacità di tener desta l'antistoria della passione non placata[118].

La categoria del ricordo narrativo consente pertanto di non far ricadere salvezza e redenzione nell'astoricità del puro paradosso, né di sottoporre salvezza e redenzione alla costruzione logica di identità propria di una mediazione dialettica. La modalità in cui opera il racconto è infatti poco appariscente e senza pretese; non possiede la chiave dialettica né la deriva delle mani di Dio, una chiave che consentirebbe di mettere in luce tutti i processi oscuri della storia, senza averli prima percorsi e superati. Eppure esso non si muove nell'oscurità. Con l'introduzione del ricordo narrativo si attualizza quella mediazione tra storia della salvezza e storia personale di sofferenza che troviamo presente nel simbolo della fede cristiana[119].

Nella narrazione, a differenza della mera argomentazione, si può trattare della totalità della storia e del suo senso universale in modo che tuttavia il parlare di tale senso universale non trascenda in una sorta di necessità trascendentale, dove le singole storie, pratiche e dotate di senso, diventino inevitabilmente secondarie rispetto a un necessario senso salvifico della storia complessiva.

> «Nella concezione narrativa della salvezza cristiana storia e storie, l'unica storia della salvezza e le molte storie di salvezza

[118] METZ, *Redenzione ed emancipazione,* in SCHEFFCZYK, *Redenzione,* 168-169; ID. – MOLTMANN, *Storia della passione*.

[119] La distinzione di Pascal tra "il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe" e il "Dio dei filosofi" può essere intesa nel senso di mostrare la distinzione tra il Dio narrato e il Dio della ragione puramente argomentativa.

> e di non salvezza dei singoli si toccano, si uniscono e confondono, ma senza sminuirsi a vicenda»[120].

Nel cristianesimo l'universalità dell'offerta di salvezza non ha il carattere d'un concetto trascendentale di universalità: ha il carattere dell'implicazione esistenziale. La storia del dialogo di Dio è offerta senza violenze all'uomo nell'invitante storia del Figlio Gesù; la Parola cristiana ha primariamente una struttura narrativa, presieduta da una finalità pratica-liberatoria. Questo è espressione di un riconoscimento cristologico e trinitario: la salvezza "per tutti" offerta da Dio, fondata nell'evento pasquale-pentecostale, si fa universale non attraverso un'idea, bensì attraverso la forza intelligibile della prassi della sequela evangelica. Il cristianesimo, in prima istanza, non è una comunità che argomenta e interpreta, bensì proprio una comunità che narra esistenzialmente la propria storia accompagnata da Dio; nella comunità cristiana vi è uno scambio delle esperienze di fede, come ogni esperienza originaria e nuova, che non assume come primaria la figura dell'argomento, bensì quella del racconto esperienziale[121].

L'intelligibilità del cristianesimo è così trasponibile in sede teologica in termini non puramente speculativi, bensì poetici, narrativi[122]. Una

---

[120] ID., *La fede*, 161.

[121] Cf. *Ibidem*, 161.

[122] Si pone così costante il compito di una relativizzazione per la teologia argomentativa, che in sé ha il compito di garantire il ricordo narrativo della salvezza nel mondo scientifico, senza che l'esperienza della salvezza rimanga muta. Una ragione che si chiuda allo scambio narrativo di tali esperienze si esaurisce nella ri-costruzione e si condanna a rimanere un frammento della tecnica. Ma è altresì infondabile una «contrapposizione assoluta di teologia argomentativa e narrativa… perché già la linguistica, nella definizione di semplici forme di descrizione storica, non ne vien fuori senza strutture descrittive del

teologia puramente argomentativa, che celi la propria origine di ricordo narrativo e che non l'attualizzi in modo sempre nuovo rispetto alla storia umana di sofferenza, conduce a quelle modulazioni di argomentare sotto le quali all'improvviso si estingue ogni contenuto identificabile della salvezza e della liberazione cristiana. La figura narrativa si confronta invece sempre con le storie singole; insiste sull'identificazione narrativa dell'identità cristiana, spinge sempre nuovamente nella direzione delle storie individuali, nelle quali applica o si nega la storia universale della salvezza[123].

> «Perché siamo disposti ad illustrare il potenziale narrativo cristiano tutt'al più a bambini ingenui ed a persone anziane, benché ci si trovi in luoghi così propensi ad accettare e a tradurre le conseguenze che derivano da un modo errato di narrare, come scambio semplicemente illusorio di esperienze»[124].

Forse la predicazione e la pastorale sono in crisi non perché si narrerebbe troppo, bensì proprio perché non si narra più correttamente, perché si è in grado di narrare con degli effetti pratico-critici, con

---

racconto e della comprensione… La dimensione narrativa per la fede si può recuperare solo in un lungo e vischioso lavoro di mediazione col metodo della storia scientifica e coi dati dell'esegesi» (LEHMANN, *Evoluzione*, 676-677). Lehmann, in *ibidem*, 667, analizza Moltmann e Cox che nei loro scritti combattono le forme argomentative per una prassi della liberazione cristiana attraverso le figure del gioco, della festa e del sorriso.

[123] È interessante notare come gruppi e movimenti che operano ai margini, tanto nella vita della Chiesa che della società, in genere non argomentano, ma narrano, o meglio si sforzano di narrare: raccontano storie di conversione, ripetono racconti biblici. Queste forme non sono solamente una versione di pseudoreligiosità aconcettuale, che disprezza la serietà che deve caratterizzare il modo razionale e argomentativo del riflettere teologico; spesso questi gruppi marginali si richiamano al potenziale narrativo cristiano represso, celato nella grande Chiesa o nella società.

[124] METZ, *Breve apologia*, 88.

una intenzione pericolosa-liberante[125].

d. La solidarietà come credo per l'uomo d'oggi

L'oblio della memoria ha nello scorso secolo condotto la storia a stragi innumerevoli quanto insensate e dimentiche del passato, ed il mondo si è trovato sull'orlo del baratro della distruzione nucleare. Si è allora cercato di formulare, anche attraverso gli scritti di H. Jonas[126], in ambito filosofico, un principio di attiva relazionalità, il principio della responsabilità (*Prinzip Verantwortung)*, che impegna la vita per e nella difesa della vita dell'altro. La storia è cosi riconosciuta come affidata alla responsabilità umana: una responsabilità che si è voluto vedere più da vicino in un'etica oltre che della reciprocità, anche della scoperta, dell'accoglienza e della cura del volto dell'altro (cf. Buber M. e E. Lévinas)[127].

In sede teologica, Metz ha cercato di formulare questo principio in un progetto narrativo, sbilanciato sulla pratica del "narrare-per-liberare il dolore altrui". L'elaborazione della teologia politica intende essere riscoperta integrale della "buona novella", riscoperta di una antropologia avvincente, che mantiene il coraggio di cercare l'unità, di tendere

[125] A parere di Metz, una "mediazione narrativa" è di grande importanza non solo per una rinascita dell'annuncio evangelico nel mondo occidentale; la mediazione narrativa viene considerata indispensabile anche per una teologia cristiana delle religioni. Nell'incontro con queste ultime, il cristianesimo narrativo-pratico può attenersi saldamente alla propria significante storia escatologico-universale, senza per questo dover confiscare da "monopolizzatrice totalitaria del senso", le storie delle altre religioni. Cf. ID., *La fede*, nota 21, 161.

[126] JONAS H., *Il principio responsabilità*.

[127] Cf. MAZZILLO, *L'ingresso della teologia,* 280-281.

verso un esistere per gli altri, prima di aver ricevuto qualcosa da loro.

Questa proposta può apparire difficilmente proponibile all'interno di una società che vive massificata nell'oblio della memoria: la debolezza del racconto contrasta con la violenza fondamentalista delle affermazioni tecniche; la religione è cercata dalla popolazione come il luogo sicuro, dove poter ritrovare un proprio spazio di serenità in un mondo lacerato da sopraffazioni; il tortuoso cammino della teodicea incontro a Dio è visto come troppo rischioso per le persone semplici, e poco attraente per le giovani generazioni. Metz si pone di fronte a questa interrogativa situazione con una contro-domanda:

> «A chi potremmo offrire "l'altro modo di vivere" che vi è connesso? A chi, chiedo, se non ai giovani? Abbiamo completamente dimenticato che il cristianesimo è iniziato come una rivolta giovanile all'interno del mondo ebraico di allora?»[128].
> «Il rifiuto della teodicea è realmente il segno di un cristianesimo vivo o non piuttosto di un cristianesimo senescente?… Chi oggi ha ancora delle domande, delle controdomande appassionate da rivolgere a Dio è sospettato di… propagandare un culto della negatività. Un simile atteggiamento rispecchia, secondo me, la forma specificatamente cristiana del fondamentalismo. Questo tipo di fondamentalismo è sintomo di invecchiamento che non osa guardare in faccia i tratti negativi del mondo e che ha perso il primo sguardo di Gesù»[129].

La teologia politica, come comprensione fondamentale della religione cristiana, cerca percorsi attraverso i quali poter concretizzare coerentemente il principio fondamentale di libertà, il principio

[128] METZ, *Sul concetto*, 224.
[129] ID., *Dio e i mali,* 24.

dell'umanizzazione[130]. Metz, cosciente dell'illusione propria del liberalismo politico, di una politica che sia solo politica, ha inteso articolare un discorso teologico-sociale che prenda le parti degli oppressi, che non si dimentichi della contraddittoria realtà mondiale *sub signo Crucis*: il discorso della riserva escatologica, del futuro assoluto, è pure quello della memoria istituzionale del Dio di Gesù Cristo, il discorso d'un amore senza riserve per gli oppressi, perché colui che si rivela più oppresso è, nella sua stessa impotenza, più vicino alla speranza escatologica, fondata nella memoria determinata della Pasqua, il più amato e il più degno di solidarietà[131].

L'esperienza biblica dispone di una particolare figura di responsabilità umana. La figura della responsabilità biblica non è orientata primariamente sull'universalismo del peccato, interessato alla ricerca della colpa, ma sull'universalismo della sofferenza nel mondo, proteso a lenire le sofferenza altrui[132]. Il primo sguardo di Gesù non è per il peccato degli altri, ma per la sofferenza degli altri. Peccato, nei sinottici, è soprattutto rifiuto radicale della partecipazione alla sofferenza degli altri, rifiuto di volgere il pensiero al di là dell'orizzonte

---

[130] Cf. XHAUFFLAIRE, *Introduzione,* 167.

[131] Qui Metz si sente di distinguere tra una "religione borghese" interessata ai bisogni religiosi del soggetto, ed una "religione messianica" disinteressata, che fa prevalere il senso dell'amore: «la religione messianica è religione della solidarietà e della pratica messianica dell'amore, espressione di un cristianesimo della sequela» (METZ, *Al di là*, 98)

[132] MOLTMANN-WENDEL, *Il mio corpo sono io*, rileva come il linguaggio teologico utilizzi inconsciamente categorie di dominio e di potere, invece di categorie più bibliche ed evangeliche, quali quelle legate alle storie di guarigione, risanamento ed incontro interpersonale.

della propria singola storia di sofferenza, "ripiegamento del cuore su di sé", come lo avrebbe poi chiamato Agostino. Il cristianesimo cominciò come una comunità di memoria e di racconto nella sequela di Gesù, il cui primo sguardo fu per la sofferenza altrui. Questa considerazione cristiana del dolore altrui – fino al dolore dei nemici – nel proprio agire fa parte del punto centrale del nuovo "modo di vivere" che si ricollega a Gesù (cf. *Lc 10,25-37*).

Quando la memoria pasquale, imprevisto dono redentivo, e la narrazione delle sofferenze altrui, percorso storico di liberazione, si coesionano come solidarietà, il cristiano è capace di mostrare una teologia fondamentale pratica, una prassi ecclesiale di amore testimoniale[133]. Questo programma cerca che ogni uomo e tutto l'uomo possa essere riconosciuto come soggetto davanti a Dio. Nella situazione odierna, si può vivere la speranza cristiana, l'umanesimo cristiano, quando si spezza la proscrizione al dolore, anonimamente decretata dalla nostra società progredita.

Reagire a questa proibizione-del-dolore non intende però essere un astratto contro-culto del dolore. La forma più umana, rispettosa della libertà che Dio offre e con la quale Dio accompagna la storia umana, è

[133] La solidarietà, come il ricordo e la narrazione, appartiene alle determinazioni fondamentali d'una teologia e d'una Chiesa che, nel mezzo della storia dolorosa degli uomini, non voglia far passare sulle teste dei medesimi la propria forza redimente-liberante, né farla valere a dispetto della dolorosa non identità di quelli. Ricordo e narrazione della salvezza acquisiscono nella operativa solidarietà la loro specifica prassi mistico-politica; ma senza ricordo e narrazione, come categorie teologiche, la solidarietà non esprime la fisionomia praticamente umanizzante del cristianesimo. Cf. ID., *La fede*, 221; GIBELLINI, *La teologia*, 341;

quella di «rendere capaci noi stessi di dolore, per poi soffrire del dolore degli altri, e in ciò avvicinarci al mistero della passione di Gesù»[134]. Senza questa capacità di soffrire possono sì darsi progressi nella tecnica e nella civilizzazione, ma a discapito della verità e della libertà. L'annuncio di Gesù non permette di dimenticare, oltre alla sua storia di passione, la storia di dolore del mondo; non permette di non considerare, oltre la sua croce, le molte altre croci nel mondo, i bimbi perseguitati dai tempi di Erode fino ad Auschwitz e alla ex-Jugoslavia. Quando i cristiani si sottomettono all'insignificanza della morte e dei morti, preparano per i viventi soltanto una banale promessa. La parola di speranza della risurrezione dei morti, che si fonda sull'evento pasquale e che fin dall'inizio forma il centro della comunità cristiana (cf. Lc *24,34*), parla di un futuro per tutti, per i viventi e i defunti. L'attesa cristiana parla perciò anche di un futuro per i morti, quelli a lungo dimenticati, ma indimenticati nel ricordo del Dio vivente.

> «La fede si può esprimere come un ricordo che renda liberi di soffrire del dolore altrui… ricordo che renda liberi di invecchiare… che renda liberi di aver riguardo per i dolori e le speranze del passato, di accettare la sfida dei morti, di non perdere la solidarietà con essi»[135].

La parola di speranza parla di un futuro veramente umano, che non è travolto continuamente dai flutti di una evoluzione anonima, divorato da un destino di natura indifferente. La fede nello sfondamento delle barriere della morte rende l'uomo libero per una vita contro la pura

[134] METZ, *La nostra speranza,* 130;
[135] ID., *Natale*, 30-31.

autoaffermazione, la cui verità è la morte.

1. *Liberazione come solidarietà storica con gli emarginati dalla società*

Il ricorso alla sensibilità per il dolore altrui, propria del messaggio biblico, memoria di sofferenze, che prende in considerazione anche la sofferenza degli altri, degli estranei e perfino la sofferenza dei nemici, è barriera contro i conflitti politici, sociali e culturali nel mondo odierno; è premessa incondizionata di ogni futura politica di pace, di tutte le nuove forme di solidarietà sociale, di fronte al divario sempre crescente fra povero e ricco, e premessa di ogni comunicazione promettente fra mondi culturali e religiosi[136].

La categoria teologica della solidarietà si deve allora mostrare secondo una duplicità indissolubile: mistica-universale e politica-particolare, capace di salvaguardare dall'universalismo dell'apatia e dalla particolare smemoratezza e odio. La duplice struttura mistico-politica della solidarietà è così categoria della salvezza del soggetto nella sua interezza: là dove questi è minacciato dalla dimenticanza, dall'oppressione, dalla morte essa rimanda all'impegno per l'uomo, perché diventi soggetto e resti soggetto, così come voluto radicalmente da Dio.

Il fatto di credere che in Gesù Cristo il dolore della morte e del peccato è superato completamente, non dispensa i cristiani dal dimenticare il

[136] Cf. ID., *La fede*, 218-219.

dolore dell'oppressione e dell'ingiustizia, del non ancora o non più poter-essere-soggetto. Vi è infatti, per il popolo, una storia di dolore che è un continuo ostacolo a leggere il ricordo della propria storia di passione attraverso la santa *memoria passionis Jesu Christi*: è sempre difficile intendere la Bibbia come la biografia mistica della propria passione, quando nella società permane un dolore che distrugge gli uomini, rendendoli irriconoscibili (cf. *2Cor 7,10*).

> «C'è una sofferenza… che conduce all'odio di se stessi; che costringe popoli interi a menare una vita priva di qualsiasi affermazione… una sofferenza che non è un ricordarsi di Dio, che non ha in sé nessun ricordo e nessuna speranza»[137].

In questo percorso la solidarietà non può essere pensata in forme private esistenziali di vincoli di simpatia, che non raggiungano i complessi rapporti del potere e della comunicazione, e soprattutto, d'isolamento che sono propri della moderna società urbana. Le estenuate forme di solidarietà cristiana, vincolate dalla simpatia o anche dalla eroica donazione, sono riconosciute dalla teologia politica come la riproduzione della privatezza che contrassegna la società consumista dello scambio: la solidarietà è divenuta qui una alleanza fra parti, secondo la logica: "io appoggio i tuoi interessi, tu i miei".

L'impegno solidaristico cristiano non è solamente "gratis", ma implica dei danni; la solidarietà è qualitativamente più d'un'alleanza fra parti paritetiche a fini concreti. Essa non si riduce ad un umanitarismo finalizzato: è un impegno senza calcolo a favore ogni uomo che abbia

[137] *Ibidem*, 140.

la vita in rovina. La categoria della solidarietà palesa così una ulteriore validità mistico-universale come solidarietà memorativa con tutti coloro che sono stati lasciati indietro nella scala del progresso, anche con i morti.

La scelta dettata dalla solidarietà specificatamente cristiana, la scelta della «soggettificazione solidaristica di tutti gli uomini davanti a Dio, e il rifiuto di spacciare semplicemente per "il" soggetto religioso un soggetto già socialmente autorizzato»[138], spinge così tutti i discepoli di Gesù ad essere presenti per gli altri, per liberare l'altrui vita attraverso il debole umano percorso del soffrire solidale. Tutti sono incaricati di testimoniare vitalmente la speranza nella sequela di Gesù, perché tutti sono stati mandati su questa via della speranza, scelti per chiamata a diventare comunione dell'unica Chiesa. In questa prospettiva nessun cristiano può escludersi da questo rinnovamento di vita della Chiesa.

2. *Liberazione come creazione di opzioni politiche nei rapporti col mondo oppresso e tra Chiese sorelle*

Il disegno cristiano di accoglimento di ogni umanità, per la fondamentale eguaglianza, promuove vicende della storia per la giustizia per tutti: «sveglia di continuo la coscienza di responsabilità per questa giustizia, che primariamente deve essere nota "di fronte ai capi e ai re" (cf. *Mt 10,18*)»[139], che non può sempre favorire il potente e non

[138] *Ibidem*, 226; per tutto il paragrafo cf. *ibidem*, 220-226.
[139] ID., *Un credo*, 133.

l'amico, facendo valere soltanto quel *quantum* di umanità che bisogna calcolare per affermare con successo i propri interessi[140].

Se la Chiesa vuole porre delle preferenze tra potenti ed oppressi, secondo le tradizioni bibliche, essa deve sempre partire da coloro con i quali "non si può fare uno stato" e nemmeno una rivoluzione, da coloro che in questo mondo sono "diversi", che vengono respinti ai margini[141]. Una comunità ecclesiale, alla sequela di Gesù, può concedersi di essere non capita dai potenti e dai saggi, ma non può permettersi, per l'identità propria della sequela, di venir fraintesa dai piccoli, da coloro che "non hanno nessuno" (cf. *Gv 5,7*). «Essi sono i privilegiati presso Gesù, essi devono pure essere i privilegiati della sua Chiesa»[142].

L'intera Chiesa deve ricordarsi che c'è una sofferenza nel suo popolo che non le è lecito trasfigurare "religiosamente": vi sono sofferenze che vanno solamente combattute e ridotte, perché il popolo diventi in senso pieno Chiesa, popolo di Dio, attore della storia nuova da vivere con Dio[143]. Proprio per questo ogni dinamica ecclesiale necessita di lasciarsi informare dalla dinamica della solidarietà cristiana. La categoria teologica della solidarietà acquisisce proprio qui e oggi la sua massima ampiezza: in una visione planetaria, e non centroeuropea, quanto più gli uomini si fanno compresenti gli uni agli altri come

---

[140] Cf. ID., *La fede*, 115-116.
[141] Cf. MOLTMANN, *Teologia politica,* in PEUKERT, *Dibattito*, 207-230.
[142] METZ, *La nostra speranza*, 146.
[143] Cf. ID., *La fede*, 139-140.

umanità, tanto più risulta evidente la misura dell'obbligo implicato in un principio ovvio come quello dell'eguaglianza di tutti gli uomini in quanto creature di Dio[144]. Per questo, una Chiesa che voglia essere coerentemente mondiale e culturalmente policentrica, «deve comprendersi… come una religione che, in nome della propria missione, cerca continuamente libertà e giustizia per tutti; e deve vivere come una religione che, partendo dalla propria eredità biblica, sviluppa una cultura… del riconoscimento degli altri nella loro alterità, riconoscimento creativo e promotivo di una pluralità etnico-culturale»[145]. Accogliere la solidarietà come opzione ecclesiale con i più poveri, comporta perciò un profondo rinnovamento ecclesiale, per il quale non è più lecita una Chiesa che, in un emisfero, assuma la forma di religione puramente borghese, dei non sofferenti, e che nelle altre parti del mondo appaia come la religione degli sventurati, anzi, una religione degli schiavi[146]. Il contrasto intraecclesiale non risiede nel fatto che la Chiesa si mostri come una religione degli infelici, una religione degli schiavi, bensì che la Chiesa tenga insieme sventurati e spettatori della sventura, affidando al tutto l'appellativo di *communio*

[144] Cf. *ibidem*, 225.
[145] ID., *Unità e pluralità,* 106-107; ARDUSSO, *Teologia politica*, 9-10.
[146] «Noi cristiani di questo paese dovremo vivere con il sospetto di essere degli oppressori, magari oppressori oppressi. Né potremo appellarci alla nostra disponibilità ad elargire offerte: le pretese che qui l'amore avanza non possono venir soddisfate mediante il "sacramento del denaro", basti pensare che il modo in cui questo denaro viene ricavato a sua volta accresce quella povertà che vorrebbe assistere» (METZ, *Al di là*, 20).

dei credenti[147]. Accogliere passivamente questo appellativo contrasta intimamente con la dinamica cristiana della solidarietà. La battaglia che in numerosi paesi del mondo il popolo, povero e oppresso, sta combattendo, dovrebbe trovare nelle nostre chiese occidentali, come risposta solidale, la resistenza contro gli ideali striscianti del consumismo, la lotta contro una intera vita gestita attraverso la concorrenza, per la quale la solidarietà è ammissibile come alleanza strumentale fra partner ugualmente forti.

La categoria della "lotta a tutto campo" risulta così appropriata per indicare la drammaticità di una situazione mondiale di contraddizioni, di fronte alla quale la coscienza cristiana non deve rimanere ammutolita; essa si trova nella possibilità di costruire strategie nuove, tali da non dimenticare mai i complessi rapporti umani di interdipendenza e di solidarietà. Ma se le espressioni belliche possono risultare inappropriate di fronte ad uno scenario mondiale carico di guerre, e non di pace, la tradizione cristiana dispone di una categoria per esprimere quella resistenza ad un mondo che vive dell'oblio dell'altro: si tratta della conversione dei cuori. Essa non significa una fede soltanto creduta, ma anche vissuta, tale da infrangere gli interessi indirizzati immediatamente a noi stessi; mira ad una revisione della prassi di vita, quando questa risulti troppo familiare. Questa principio etico di rinnovamento è già tematizzato negli scritti neotestamentari, almeno come morale

[147] Cf. ID., *La fede*, 141-142.

individuale, attraverso le categorie chiave della penitenza, della conversione, del rinnovamento, della santificazione, della dialettica del vecchio e del nuovo uomo. Tale etica della trasformazione non può però oggi operare solamente nel campo privato, ma deve attivarsi pure nel complesso e storicamente contraddittorio settore socio-politico[148]. L'attiva pratica cristiana non si potrà così strutturare secondo alleanze stabili con il potere, ma dovrà assumere la forma rischiosa della minoranza, della coscienza critica, che costantemente costruisce nuove prassi storiche[149].

Qui si instaura quel continuo lavorio che contraddistingue ogni scelta politica cristiana, che dovrà mantenersi sempre fedele al riconoscimento di una situazione di sofferenza, alle dinamiche per un processo di emancipazione umana, al pungolo critico della riserva escatologica[150]. Esigere una puntuale scelta di solidarietà esplicita con un tipo particolare di impegno sociale è costringere la teologia politica a non mantenere con coerenza la sua punta critica di fronte alla vecchia teologia politica. Più che un programma politico, l'annuncio cristiano

---

[148] Cf. XHAUFFLAIRE, *Introduzione*, nota 40, 141-142; PANNENBERG, *Fatti della storia,* in PEUKERT, *Dibattito*, 170-173.

[149] «Mi si consenta un richiamo ad una celebre risposta di Martin Lutero a chi gli chiedeva cosa avrebbe fatto se avesse saputo che all'indomani il mondo sarebbe andato in rovina: "Pianterei un albero nel mio giardino"… [Egli] non intendeva dichiararsi rassegnato alla sorte né manifestava una gioia maligna per la catastrofe di proporzioni apocalittiche: esprimeva soltanto la freddezza della speranza cristiana, senza la quale noi cristiani non potremmo neanche osare quella rivoluzione antropologica per la quale ci nutre e rinvigorisce il "pane della vita"» (METZ, *Al di là*, 59).

[150] Metz esprime più dettagliatamente la genesi della concreta scelta politica in *Decisione*, 431-439. Cf. pure sul formularsi del principio operativo etico BÖCKLE, *Riflessioni*, in PEUKERT, *Dibattito*, 85-94.

ed ecclesiale del Regno diviene una prassi mondana liberante, che scardina i consueti e cristallizzati ordinamenti umani; riportandoli alla loro identità di creazioni di libertà, ogni frattura e violenza può accogliere la possibilità della creazione di legami nuovi, fraterni, filiali. Affermare la non diretta politicità del Regno di Dio non intende eludere la responsabilità storica, ma vuole essere l'assunzione della dimensione umana dell'uomo redento, in questo anche politica, e anche storicamente vissuta in forme politiche e religiose determinate[151]. Il riferimento ultimo, per Metz, è qui l'identità totalmente *altra* di Dio, la quale può essere avvicinata solo nell'amore del prossimo, in particolare del prossimo più debole. Emerge qui la "scaltrezza" della testimonianza della fede cristiana; alla *riserva* escatologica si sovrappone l'amore *senza riserva per i senza speranza*[152].

Vi è qui una "rivoluzione antropologica" che, in certa misura, è la reazione cristiana di fronte alla crisi della sopravvivenza, è lo sforzo di acquisire un nuovo rapporto con noi stessi e con il mondo con cui viviamo[153].

3. *Alla ricerca di modalità ecclesiali capaci di sostenere la prassi della solidarietà*

Le forme concrete in cui le Chiese sono tuttora strutturate possono non apparire così facilmente come effettivi luoghi di libertà, animati

[151] Cf. XHAUFFLAIRE, *Introduzione*, 170.
[152] Cf. *ibidem*, 59.
[153] Cf. METZ, *Al di là*, 55.

dalla solidarietà, sostenuti nella ricerca di percorsi liberanti l'umanità sofferente[154].

Esiste, almeno in Europa, un'effettiva crisi d'identità del cristianesimo, che non è già una crisi dei contenuti della fede, bensì dei soggetti e delle istituzioni cristiane, che, nel senso pratico, si negano a quei contenuti, cioè alla sequela. Per molti uomini del nostro tempo, proprio le strutture istituzionali ecclesiali, sorte per salvaguardare la libertà cristiana, appaiono ora come le prime avversarie di una prassi liberante[155]. Eppure una idea di libertà, che sovente si ponga in posizione di contraddizione critica rispetto alla società, non si può reggere soltanto sulla soggettività del singolo o del piccolo gruppo: si avverte forte la necessità di un sostegno esterno, sociale, istituzionale. Istituzione ed istituzionalizzazione possono qui emergere non per reprimere, ma per *rendere possibile* questa coscienza critica[156].

Di fronte ad una Chiesa europea spesso ansimante, si propongono all'analisi critica modelli di Chiese più giovani:

> «nella Chiesa latino-americana le comunità di base uniscono orazione e lotta politica… anche da noi potrebbero e dovrebbero formarsi delle comunità di base che costituiscono il sup-

[154] Quantunque sia pienamente giustificabile tale idealità di Chiesa, rimane lecito domandarsi quando questa, storicamente, si sia formulata come istituzione di libertà critica per l'uomo e per il cristiano. Cf. ID., *Il problema*, 23-24.

[155] Cf. ID., *Tempo di religiosi?,* 60-67; ID., *Al di là*, 78.

[156] Metz si è diffusamente interessato al ruolo dell'autorità nella Chiesa quale espressione storica di libertà e alle modalità per l'esercizio coerente di tale autorità; cf. AA.VV., *La risposta dei teologi*, 69; ID., *Il problema,* 22-30; ID., *Sul concetto,* 75-76; dove l'A. riprende le osservazioni critiche di SCHÜRMANN, *Il servizio critico-sociale,* in PEUKERT, *Dibattito*, 61-84.

> porto e il luogo di quella rivoluzione antropologica che trae il suo nutrimento dall'eucaristia»[157].

Per una Chiesa che voglia riaccogliere e riesprimere la propria identità cristiana, non rimane altra strada che la tortuosa via del rinnovamento della prassi, della conversione, «dell'ostensione dello Spirito e della virtù nella coerente sequela… con una cristiformità pratica»[158]. Essa si sviluppa attraverso l'accoglienza dialogica di altre formulazioni ecclesiali, l'ascolto attento del moderno processo di liberazione e l'analisi puntuale del costruirsi coerentemente alla narrazione evangelica della sequela. È così possibile apprezzare ancora più liberamente quello sviluppo moderno della libertà sociale, dei cui frutti tutti, anche ecclesialmente, viviamo e che, per parte sua, ha preso vita dagli impulsi storici dell'annuncio di libertà di Gesù[159]. Tale libertà, vissuta anche e soprattutto *nella* Chiesa, non intende essere contro l'unità della Chiesa, non vuole disgregare la Chiesa in rivoli di indifferente pluralismo, ma intende sostenere la formazione e la prassi di uomini e donne che vivono della libertà dei figli di Dio[160].

> «Chi insiste sulla necessità di sviluppare una libertà critica nella Chiesa e… corregge un atteggiamento di pura passività rispetto a una conoscenza che i fedeli si attendono dall'istituzione della Chiesa, costui non lavora per distruggere la Chiesa e non dimostra scarso interesse per il semplice popolo ecclesiale, ma lotta perché domani s'affermi un'ecclesialità basata sulla decisione… Chi invece interpreta

---

[157] METZ, *Al di là*, 58.
[158] ID., *La fede*, 162-163.
[159] cf. ID., *La nostra speranza,* 147-148, rielaborazione di ID., *L'autorità ecclesiale*, in METZ – MOLTMANN – OELMÜLLER, *Una nuova*, 83.
[160] Cf. ID., *Al di là*, 125.

> questa coscienza critica come sintomo di defezione, deve chiedersi se tenda davvero alla Chiesa di Gesù Cristo o non piuttosto ad una setta religiosa che non conosce critiche né ironia»[161].

Infatti, il singolo può rimanere saldo e corroborato nella propria fede solo quando le dinamiche ecclesiali assumono la dimensione della fratellanza; dove esistono funzionali forme collegiali e sinodali, reali occasioni di dialogo, ampi spazi per un'opinione pubblica, lì, e solo lì, diviene possibile crescere in uno spirito critico, tale da far sorgere carismi, che poi opereranno anche socialmente, ad utilità della comunità ecclesiale e per il servizio del mondo. Negli scritti del teologo di Münster emerge ripetutamente questo desiderio per un rinnovamento intraecclesiale: l'emergere di spazi per una *opinione pubblica all'interno della Chiesa* stessa[162]:

> «chi mai se non una pubblicità critica potrebbe aver cura che la Chiesa, come istituzione, non riproduca in se stessa proprio quello che critica negli altri?»[163].

Il compito della Chiesa non può perciò unicamente consistere nel proclamare normativamente un positivo ordine sociale, tanto più nella nostra società pluralistica: può consistere solo nel farsi critico-liberatrice nella società e di fronte ad essa. Per questo occorre

---

[161] *Ibidem*, 116-117.

[162] Metz affida diversi compiti a questo desiderato spazio di dialogo *nella* Chiesa: opporsi alla imposizione di un determinato modello economico o politico nelle strutture ecclesiali stesse; demolire talune idee dominanti, frutto solamente di un determinato ceto della società, tali da squalificare in partenza qualunque altra proposta; mostrare il condizionamento storico e il mutamento di concezioni sociali nella Chiesa stessa; avvertire criticamente la lotta ecclesiastica contro falsi fronti. Cf. AA.VV., *La risposta*, 69-72.

[163] METZ, *Il problema,* 28-9.

percorrere la strada della «non presunzione di essere l'unica personificazione della Chiesa… e della fondamentale cooperazione tra cristiani e non cristiani… Il pluralismo infatti non può essere assolutamente eliminato»[164].

4. *Solidarietà umana con la sofferenza come possibile strada per i rapporti ecumenici ed interreligiosi*

Il percorso teologico di Metz mostra in ogni dimensione un costante riferirsi a storie particolari di passione, vere storie umane, fra cui spesso ricorre quella che lo scorso secolo ha segnato il popolo tedesco, la storia dei milioni di morti, prevalentemente ebrei[165].

Come teologo cristiano, Metz non ha voluto studiare questa tragica vicenda per trovarvi un senso o un disegno storico-salvifico. Nei suoi dialoghi con rappresentanti ebrei sopravvissuti al campo di sterminio, egli ha sempre riconosciuto come ogni discorso rasserenante sul "senso" di Auschwitz, che intenda muoversi al di sopra e al di fuori di questa catastrofe, sia una bestemmia verso Dio ed un insulto alle

---

[164] *Ibidem*, 30.

[165] Metz, in una conferenza, dichiarò: «Io appartengo a quella generazione di tedeschi che lentamente ha dovuto imparare a considerare se stessa come la generazione "dopo Auschwitz" e a questa rendere ragione nel modo di fare teologia. Capire Auschwitz come contro domanda critica alla propria teologia è l'opposto di una sottile strumentalizzazione di questa catastrofe… Questa catastrofe segnala piuttosto per me uno spavento, per il quale io non ho trovato né un luogo, né un linguaggio nella teologia; uno spavento che spezza ogni abituale sicurezza ontologica e metafisica del discorso su Dio… Il discorso cristiano su Dio è già esso stesso impregnato di una sua propria memoria e può giustificare la parola di Dio solo in corrispondenza critica con la situazione di volta in volta costringente» (ID., *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, in PETERS T. R. – URBAN K. (edd.), *Ende der Zeit*, Grünewald, Mainz 1999, 33-34, tradotto e citato in MAZZILLO, *L'ingresso della teologia,* nota 38, 286). Cf. pure METZ, *Sul concetto…*, 162-170.

vittime. Con questo non ha inteso esaurire la sua ricerca teologica. Nella sua proposta, egli innanzitutto afferma come i cristiani possano aprirsi ad una possibile intelligenza dell'evento Auschwitz solo in una opzione teoretica che non dia adito ad una metafisica di salvezza, che non impara mai nulla dalle catastrofi. Non è infatti possibile in nessun caso mistificare quella sofferenza. In essa, coloro che non vi hanno sofferto, possono vedere solamente l'enigma della propria insensibilità e apatia, non le tracce di Dio. Non disporre di una rasserenante chiave interpretativa non significa però accettarlo o accoglierlo nell'indifferenza. Come esso si erge nella sua incomprensibilità della storia più recente, così esso sfugge ad ogni tentativo di conciliazione senza contrasti, tale poi da congedarlo dalla coscienza. Confrontarsi con Auschwitz significa lasciarsi illuminare dalle oggettive sofferenze umane che, come macigni, vi persistono: ciò che di oggettivo v'è in Auschwitz sono proprio coloro che lo hanno patito. Questa tragica oggettività diviene possibilità per una nuova, coerente ed intelligente, prassi solidale, umana ed ecclesiale.

Lasciarsi interrogare da Auschwitz dovrebbe innanzitutto significare la cessazione definitiva di ogni persecuzione di ebrei ad opera dei cristiani, proprio nel riconoscimento di quella mondiale apatia che, forse non direttamente, ha permesso ciò che mai doveva accadere[166].

[166] «Il problema teologico, che in Europa recita ancora "come parlare di Dio dopo Auschwitz", altrove è "come parlare di Dio permanendo tuttora *Ayacucho*". Auschwitz rappresenta il cimitero delle speranze di una cultura occidentale e

Per un confronto che voglia essere rispettoso di Auschwitz, e di ogni umana sofferenza, cristiana e non, si dovrà assumere come prioritaria la scelta di non proferire la prima parola. Allora il primo compito dei cristiani, di coloro che vivono della memoria redentiva della sofferenza di Gesù, sarà proprio quello di *prestar finalmente ascolto* a ciò che i sofferenti, gli ebrei specificatamente, hanno da dire di se stessi e su se stessi. Ogni uomo, ogni cristiano, in questo dialogo, dovrà essere parsimonioso nel ricorrere ad altisonanti parole circa la proprio presunta condizione ed ancor più cauto nell'osare grandi confronti con i sofferenti.

Di fronte al sostrato della storia naturale dell'uomo, la storia della sua passione, è proprio la traccia del patire a dare continuità ed accessibilità a questa storia: essa è coscienza negativa della libertà avvenire e stimolo per vincere il dolore nell'orizzonte della libertà medesima[167]. La teologia si può qui porre come quel discorso che intende dar ragione della speranza cristiana di fronte a queste storie di sofferenza. Anche all'inizio del nuovo millennio la teologia, forse più della filosofia, sente ancora di dover fare i conti con ciò che è stato chiamato in tutta la sua problematicità "parlare di Dio dopo Auschwitz": sia il discorso su Dio che quello sull'uomo non possono

---

Ayacucho, nome che designa una città peruviana, designa il cimitero di antiche civiltà soppresse violentemente, diventato tuttora l'emblema di tutti gli sterminati dalla fame, dalla violenza e dall'indifferenza della storia ufficiale» (MAZZILLO, *L'ingresso della teologia*, nota 39, 286).

[167] Cf. METZ, *Al di là*, 27-32; ID., *La fede*, 107.

ignorare una sofferenza che brucia nella memoria, non fosse altro perché è anche la sofferenza di Dio, patita in Cristo, su questa nostra stessa terra. La nuova teologia politica insiste sul fatto che il dialogo, oggi a ragione richiesto, fra le religioni e le culture sottostà al criterio della *memoria passionis*, della memoria del dolore altrui: dare voce al dolore altrui è il criterio di verità di questo dialogo. La memoria debole del dolore altrui, la narrativa, che ne è improntata, possono dimostrare la loro forza comunicativa interreligiosa e interculturale e dar voce, quindi, al pluralismo delle storie di sofferenza del mondo, nell'incontro, ad esempio, della religione biblica con le etiche della compassione delle altre religioni[168].

Il rapporto che i cristiani possono instaurare con ogni cultura, con ogni religione, e con ogni confessione cristiana, si deve così muovere necessariamente attorno ad una relazione di accogliemento attento della altrui sofferenza, percorso forse più fruttuoso dei confronti dottrinali di tipo sistematico, anche se ispirati a sentimenti di benevolenza, nel tentativo di evidenziare ciò che permane comune sul piano antropologico e teologico. Il nuovo rapporto dialogico, perché possa davvero riuscire, non dovrà conservare i lineamenti di un dialogo teologico ed ecclesiale. Una nuova ecumene dovrebbe, per Metz,

[168] Per Metz, la specifica competenza della teologia cristiana consiste nel continuare a chiedere alla memoria canonica, rappresentata dalla Chiesa, se e fin dove la memoria di Dio della Chiesa e la figura dogmatica di Cristo si siano allontanate già da tempo dalla memoria della sofferenza umana, dalla *memoria passionis* quotidiana. Cf. ID., *Sul concetto*, 223.

radicarsi nel popolo, nella pedagogia della vita quotidiana, nell'annuncio della Parola, nelle comunità ecclesiali, nelle famiglie, scuole e nelle altre istituzioni di base. Le nuove forme di incontro ecumenico non nascono negli isolati istituti universitari e nemmeno in occasionali manifestazione solenni: «possono formarsi soltanto quando davvero toccano l'anima degli uomini, quando si tramutano in clima spirituale»[169].

Il cammino affrontato dalla teologia politica si costituisce punto di partenza ecumenico, in quanto costantemente mostra come il luogo teologico dell'unità perduta e ricercata dei cristiani è primariamente quel mondo estraneo che il Figlio ha reclamato come sua proprietà (cf. *Gv 1,11*) e col quale la Chiesa deve continuamente confrontarsi, se non vuole tradire se stessa. Per Metz, l'unità dei cristiani, tanto all'interno delle diverse ali della stessa Chiesa, tanto fra le diverse confessioni cristiane, avviene in certo modo indirettamente e come incidentalmente. Le singole comunità cristiane si avvicinano maggiormente tra loro quando, trascendendosi dalle proprie tradizioni ecclesiali, osano continuamente l'incontro col mondo. Questo incontro col mondo, memore della attuale divisione tra popoli dell'Occidente e popoli del resto del mondo, è alla base di ogni possibile apologia cristiana pratica, capace di mostrare al mondo la libertà e l'unità in Cristo. «Le Chiese cristiane, proprio cercando di essere Chiesa per i

[169] ID., *Al di là,* 41.

pagani, Chiesa per gli increduli, si avvicinano anche maggiormente tra loro, crescono nell'unità della Chiesa di Gesù Cristo»[170].

> «Vedo qui la possibilità e il compito di ecumene della nuova teologia politica, nello stile di una *ecumene indiretta delle religioni*: un avvicinarsi reciproco, non nel confronto diretto con la religione, ma nella pratica di una responsabilità mondiale comune… Non è questa l'ora nella quale le religioni del mondo dovrebbero inserirsi nella politica, per sostenere una coscienziosa politica mondiale nell'ora del grande pericolo? Esse riusciranno a realizzarlo se terranno presente non l'interesse per l'autoconservazione delle loro istituzioni, ma l'interesse fondamentale per il dolore altrui»[171].

[170] ID., *Sul concetto*, 92; Cf. *Ibidem*, 225-229; ID., *Riforma e controriforma*, 43-48. Su una medesima matrice di pensiero si muove in ambito protestante Pannenberg: «il movimento ecumenico riveste significato immediato anche per la questione della rilevanza sociale e pubblica del cristianesimo. Se ai cristiani riuscirà di risolvere i problemi del loro pluralismo, essi potranno forse creare un modello per la conciliazione di pluralità e di profonda unità spirituale, valido anche per il campo politico… Ciò però è possibile solo a condizione che il cristianesimo si liberi dalle forme autoritarie di vita e di pensiero che contrassegnano ancora le sue concretizzazioni confessionali» (PANNENBERG, *Fatti della storia*, in PEUKERT, *Dibattito*, 177).

[171] ID., *Sul concetto*, 221-222.

Conclusione

Gli scritti di Metz sulla "teologia politica" indicano alcune prospettive attorno alle quali poter formulare nuove categorie fondamentali per la teologia, capaci di reggere il confronto con il mutato mondo contemporaneo.

La nuova teologia politica è stata per la teologia degli ultimi quarant'anni il costante richiamo alla permanenza di un legame con la storia insito in ogni riflessione ed in ogni formulazione della fede. Nel percorso storico-lessicale, formulato attorno alla coppia "teologia" e "politica", si è riconosciuta la provvisorietà, la fatica ed altresì la necessità di formulare una teologia del mondo, che costitutivamente vive attorno ad un legame sempre nuovo tra l'esperienza cristiana canonica ed il personale cammino mistico, nell'intimo intreccio con la concomitante dimensione politica e culturale.

Punto primo per la teologia politica è la consapevolezza che ogni sistema teologico deve sempre essere formulato ed inteso con le implicate dimensioni storiche ed individuali.

Tale consapevolezza ha permesso a Metz di assumere coscientemente nella propria proposta elementi culturali già presenti nella teologia in forma irriflessa.

Questa coscientizzazione teologica ha fatto interagire il moderno processo della libertà con il deposito della fede, permettendo alla riflessione di liberarsi da categorie neo-scolastiche formulate per altri

tempi, per assumere apertamente i nuovi paradigmi antropocentrici elaborati nel secolo appena trascorso.

La positiva valutazione della centralità della libertà umana è stata fatta interagire con l'esperienza della contraddizione possibile a tale libertà, parallelamente a quanto narrato nella memoria biblica e cristiana.

Si è così formulata una definizione di storia che ingloba in sé anche l'umana sofferenza. La recente categoria filosofica di "storia della sofferenza" si è allora mostrata coerente, consistente e dipendente dalla sintetica formulazione dell'evento pasquale-pentecostale quale "storia della salvezza".

La storia, così come è formulata nella proposta teologica di Metz, appare struttura ineliminabile per poter assumere, riformulare e narrare il patrimonio della tradizione ecclesiale.

La susseguente trilogia di *ricordo – narrazione – solidarietà* apre nuove possibilità per una feconda collaborazione fra il popolo e la teologia, dove entrambi possono arricchirsi, nello scambio di simboli e narrazioni.

Metz ha voluto qui mostrare la fecondità del concetto di *popolo di Dio*, concetto chiave nel Concilio Vaticano II. Il popolo verrebbe allora aiutato ad un rinnovamento della propria mistica, resa abile a percepire il dolore degli altri.

Una rinnovata teologia potrebbe divenire linguaggio del popolo che nella Chiesa è giunto all'autocoscienza della sua passione e, in quanto Chiesa, ha acquisito una nuova identità collettiva dinanzi a Dio.

Il rinnovamento prospettato e ancora attuale per le dinamiche intra-ecclesiali avrebbe consistenti conseguenze anche nelle odierne frontiere del dialogo ecumenico ed interreligioso, come anche per la significatività della proposta cristiana in un mondo culturalmente pluralista.

Lo svilupparsi trentennale della nuova teologia politica ha così voluto prospettare alla Chiesa una disciplina teologica "dimenticata", la teodicea, quale dimora comune per l'assunzione responsabile dei drammi sempre nuovi del tempo.

Bibliografia

a. Contributi di J. B. Metz

METZ J. B., *Al cospetto degli ebrei*, in *Concilium* 5/1984, 50-65.

Al di là della religione borghese, Queriniana, Brescia 1981.

Apologetica (voce), in *Sacramentum Mundi*, I, Queriniana, Brescia 1974 (or. 1967), 346-355.

Antropocentrismo cristiano, Borla, Torino 1969 (or. 1961).

Avvento di Dio, Queriniana, Brescia 1968[2].

Breve apologia del narrare, in *Concilium* 5/1973, 80-98.

Caro cardo salutis, Queriniana, Brescia 1969[16].

Chiesa e popolo ovvero il prezzo dell'ortodossia, in FÜSSEL K. – METZ J. B. – MOLTMANN J., *Ancora sulla "teologia politica": il dibattito continua*, Queriniana, Brescia 1975, 175-201.

(a.c.), *Comprensione del mondo nella fede*, EDB, Bologna 1969.

Con gli occhi di un teologo europeo, in *Concilium* 6/1990 120-127.

Concupiscenza (voce) in *Dizionario teologico*, Queriniana, Brescia 1966 (or. 1962), 290-299.

Decisione (voce), in *Dizionario teologico*, Queriniana, Brescia 1966 (or. 1962), 431-439.

Di fronte ad un mondo lacerato. Uno sguardo alla sezione di Teologia fondamentale, in *Concilium* 10/1983, 59-64.

Dio e i mali di questo mondo. Teodicea dimenticata e indimenticabile, in *Concilium* 5/1997, 17-24.

Futuro della memoria della passione, in *Concilium* 6/1972, 15-34.

Karl Rahner, in *Mysterium Salutis*, 12, Queriniana, Brescia 1978, 530-537.

Il problema di una "teologia politica" e la Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società, in *Concilium* 6/1968, 13-31.

L'incredulità come problema teologico, in *Concilium* 3/1965, 72-92.

L'uomo del futuro e il Dio che ha da venire, in SCHULTZ H. J. (a c.), *Ma chi è questo Dio?,* Paoline, Roma 1970, 303-320.

La Chiesa e il mondo, in BURKLE P. T. (a c.), *La parola nella storia,* Queriniana, Brescia 1968, 73-88.

La fede, nella storia e nella società, Queriniana, Brescia 1978[2].

La libertà come problema limite tra teologia e filosofia, in METZ J. B. – KERN W. - DARLAPP A.- VORGRIMLER H. (a c.), *Orizzonti attuali della teologia,* I, Paoline, Roma 1966 (or. 1964), 213-254.

La nostra speranza: la forza del Vangelo per la formazione del futuro, in *Concilium 10*/1975, 124-148.

La teologia e la fine del moderno, in *Concilium* 1/1984, 38-47.
La teologia politica in discussione, in PEUKERT H. (a c.), *Dibattito sulla "teologia politica"*, Queriniana, Brescia 1971, 231-276.
La trappola elettronica. Osservazioni teologiche sul culto religioso in televisione, in *Concilium* 6/1993, 83-89.
Libertà solidale. Lo spirito europeo: crisi e compiti, in *Concilium* 2/1992, 138-147.
L'autorità ecclesiale di fronte alle esigenze della storia della libertà, in METZ J. B. – MOLTMANN J. – OELMÜLLER W., *Una nuova teologia politica*, Cittadella, Assisi 1971 (or. 1970), 62-111.
L'ortodossia oggi, in *Concilium* 4/1987, 15-19.
Natale, memoria liberatrice, Queriniana, Brescia 1971.
Povertà nello spirito. Meditazioni teologiche, Queriniana, Brescia 1966 (or. 1962).
Redenzione ed emancipazione in SCHEFFCZYK L. (a c.), *Redenzione ed emancipazione*, Queriniana, Brescia 1975, 178-223.
Riforma e controriforma oggi, Queriniana, Brescia 1970.
Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997, Queriniana, Brescia 1998.
Sulla presenza della Chiesa nella società, in GIBELLINI R. (a c.), *Il libro del Congresso (Bruxelles 1970)*, Queriniana, Brescia 1970, 139-144.
Sulla teologia del mondo, Queriniana, Brescia 1974[3] (or. 1969).
Tempo di religiosi? Mistica e politica della sequela, Queriniana, Brescia 1978 (or. 1977).
Tempo senza un finale? Sullo sfondo del dibattito su "risurrezione o reincarnazione?", in *Concilium* 5/1993, 166-176.
Teologia come biografia. Una tesi e un paradigma, in *Concilium* 5/1976, 76-87.
Teologia politica: questioni scelte e prospettive, in FÜSSEL K. – METZ J. B. – MOLTMANN J., *Ancora sulla "teologia politica": il dibattito continua*, Queriniana, Brescia 1975, 51-66.
Teologia politica (voce) (I), in *Sacramentum mundi*, 8, Queriniana, Bologna 1977 (or. 1969), 307-317.
Teologia politica (voce) (II), in *Enciclopedia italiana*, 5 app., Istituto Enciclopedico italiano, Roma 1995, 454-455.
Un credo per l'uomo d'oggi. La nostra speranza, Queriniana, Brescia 1976.
Unità e pluralità. Problemi e prospettive dell'inculturazione, in *Concilium* 4/1989, 102-113.
Welt (voce), in *LThK* (Lessico teologico per la Teologia e la Chiesa), X, 1023-1026.
FIORENZA F. P. – METZ J. B., *L'uomo come unità di corpo e di anima,* in *Mysterium Salutis*, IV, Queriniana, Brescia 1970 (or. 1967), 249-307.

GARAUDY R. – METZ J. B., *Dall'anatema al dialogo*, Queriniana, Brescia 1969.
KAMPHAUS F. – METZ J. B. – ZENGER E., *Il Dio dei vivi e dei morti,* Queriniana, Brescia 1977[6].
KAUFMANN F. X. – METZ J. B., *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo,* Queriniana, Brescia 1988 (or. 1987).
METZ J. B. – MOLTMANN J., *Storia della passione*, Brescia 1974.
METZ J. B. – PETERS T. R., *Passione per Dio*, Queriniana, Brescia 1992.

b. Altri testi ed articoli consultati

AGOSTINO, *De Civitate Dei*, VI, 5, in PL 41,180-182.
ARDUSSO F., *Teologia politica*, in *Communio* 2/1973, 4-14.
ARENDT H., *Che cos'è la politica?*, Comunità, Milano 1995.
Le origini del totalitarismo, Comunità, Milano 1996.
BENCIVENGA E., *Manifesto per un mondo senza lavoro*, Feltrinelli, Milano 1999.
BENJAMIN W., *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999 (or. 1928).
BIZZOTTO M., *Interpretare e conoscere*, EDB, Bologna 1984, spec. 50-72.
BÖCKLE F., *Riflessioni teologico-morali sulla teologia politica,* in PEUKERT H. (a c.), *Dibattito sulla "teologia politica"*, Queriniana, Brescia 1971, 85-94.
BONDOLFI A., *Attorno alla "teologia politica" di J. B. Metz. Bilancio provvisorio*, in *Rivista di Teologia Morale* 26/1975, 201-217.
Etica politica, in GOFFI T. – PIANA G. (a c.), *Corso di morale*, IV, Queriniana, Brescia 1994, 85-348.
BONIFAZI D., *Polivalenza della categoria "antropocentrismo" nella discussione attuale",* in *Rassegna di Teologia* 34/1993, 331-337.
BOROBIO D., *La presenza salvifica qualificata del mistero di Pasqua in una situazione particolare,* in (a c.), *La celebrazione nella Chiesa,* I, LDC, Torino 1992, 512-526.
BRUNELLI G., *Una sorprendente beatificazione*, in *Il Regno-attualità* 14/2000, 454.
COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Paoline, Milano 2000.
CONE H., *Il Dio degli oppressi*, Queriniana, Brescia 1978 (or. 1975).
CONGAR Y. – DANIÉLOU J. – RAHNER K. – METZ J. B. – SCHILLEBEEKX E. – SCHOONENBERG P., *La risposta dei teologi*, Queriniana, Brescia 1968, 59-94.
CULLMANN O., *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo*, Morcelliana, Brescia 1971

DE LA POTERIE I., *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, Paoline, Milano 1988.
FIORENZA F. P., *Il pensiero di J. B. Metz: origine, posizioni e sviluppi*, in METZ, *Sulla teologia,* 160-167.
FORTE B., *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia,* EP, Alba 1989[6].
La teologia come compagna, memoria e profezia, EP, Alba 1987.
FÜSSEL K., *Il programma di teologia politica di Johann Baptist Metz*, in FÜSSEL K. – METZ J. B. – MOLTMANN J., *Ancora sulla "teologia politica": il dibattito continua*, Queriniana, Brescia 1975, 11-50.
J. B. Metz, in *Mysterium salutis*, 12, 782-789.
Teologia politica (voce), in RAHNER K. – VORGRIMLER H., *Dizionario di teologia*, Morcelliana, Brescia 1968, 714-715.
GAMBERINI P., *La comunicazione in prospettiva cristologica*, in *Rassegna di Teologia* 40/2000, 25-46.
GANOCZY A., *Parlare di Dio nella società odierna. Nuovi sviluppi della "teologia politica"*, Paideia, Brescia 1980 (or. 1974).
GIBELLINI R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, spec. 157-160, 321-324, 336-343.
GRAYZEL S., *Storia degli ebrei*, Fondazione per la gioventù ebrea, Roma 1964.
GUARDINI R., *Lettere dal lago di Como*, Morcelliana, Brescia 1959.
GUTIERREZ G., *Teologia della liberazione. Prospettive*, Queriniana, Brescia 1972, spec. 220-227.
HALBFAS H., *La religione*, Queriniana, Brescia 1983.
HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969.
LEHMANN K., *Evoluzione della nuova "teologia politica",* in *Communio* 2/1973, 665-681.
La teologia politica: legittimazione teologica e aporia presente, in PEUKERT H. (a c.), *Dibattito sulla "teologia politica"*, Queriniana, Brescia 1971, 95-136.
LORIZIO G., *Rivelazione come "comunicazione"*, in *Rassegna di Teologia* 41/2000, 187-222.
MAIER H., *Teologia politica? Obiezioni di un laico,* in PEUKERT H. (a c.), *Dibattito sulla "teologia politica"*, Queriniana, Brescia 1971, 27-60.
MARCUSE H., *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1967.
MARITAIN J., *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1973.
MAZZILLO G., *L'ingresso della teologia nella storia,* in *Rassegna di Teologia* 41/2000, 276-286.
MOLTMANN J. (a.c.), *Biografia e teologia. Itinerari di teologi*, Queriniana, Brescia 1998.
Il Dio crocifisso, Queriniana, Brescia 1974.
Teologia politica della speranza, in PEUKERT H. (a c.), *Dibattito sulla "teologia politica"*, Queriniana, Brescia 1971, 207-230.

MOLTMANN-WENDEL E., *Il mio corpo sono io*, Queriniana, Brescia 1994.
MONDIN B., *Politica* (voce), in BARBAGLIO G. – DIANICH S. (a.c.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991[6], 1150-1169.
NOCKE F. J., *Escatologia,* Queriniana, Brescia 1990[4].
OELMÜLLER W., *Problemi del moderno processo della libertà e dell'Illuminismo*, in METZ J. B. – MOLTMANN J. – OELMÜLLER W., *Una nuova teologia politica*, Cittadella, Assisi 1971 (or. 1970), 112-177.
ORTH S., *Metz e Ratzinger in dialogo dopo vent'anni di silenzio,* in *Jesus* 2/1999, 28-29.
PANNENBERG W., *Fatti della storia ed etica cristiana. Sulla rilevanza dei problemi oggettivi politico-storici per l'etica cristiana,* in PEUKERT H. (a c.), *Dibattito sulla "teologia politica"*, Queriniana, Brescia 1971, 157-178.
PESCH R., *Cristianesimo critico e prassi dell'amore*, Morcelliana, Brescia 1972.
PETERSON E., *Il Monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983.
PEUKERT H., *Introduzione al dibattito,* in (a c.), *Dibattito sulla "teologia politica"*, Queriniana, Brescia 1971, 17-26.
PIAZZA O. F., *Metz Giovanni Battista* (voce), in PACOMIO L. – MARCUSO V. (a c.), *Lexicon, Dizionario dei teologi, dal primo secolo ad oggi,* Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, 884-885.
POHLENZ M., *La Stoà*, (a c. di ALFIERI V. E.), La nuova Italia, Firenze 1978[8].
RAHNER K., *La questione del futuro. Sulla base teologica della critica cristiana alla società,* in PEUKERT H. (a c.), *Dibattito sulla "teologia politica"*, Queriniana, Brescia 1971, 179-206.
Saggi sui sacramenti e sulla escatologia, EP, Roma 1965.
Uditori della Parola, Borla, Roma 1988 (or. 1963[2] a c. METZ J. B.).
RENDTORFF T., *Etica politica o "teologia politica",* in PEUKERT H. (a c.), *Dibattito sulla "teologia politica"*, Queriniana, Brescia 1971, 137-156.
ROCCHETTA C. (a c.), *I sacramenti della fede*, EDB, Bologna 1998[7], spec. 24-42, 236-239.
RUGGIERI G., *Sapienza e storia, Per una "teologia politica" della comunità cristiana*, Jaka Book, Milano 1971.
RUINI C., *La nuova teologia politica tedesca*, in *Il mulino* 29/1980, 894-926.
SANNA I., *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1998[2].

Svolta antropologica (voce), in PACOMIO L. – MARCUSO V. (a c.), *Lexicon, Dizionario Teologico Enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato, 1994², 1021-1022.
SARTORI L. – NICOLETTI M. (a c.), *Teologia politica*, EDB, Bologna 1991.
SCHAEFFER H., *Teologia politica in un periodo di rinascita religiosa*, in FÜSSEL K. – METZ J. B. – MOLTMANN J., *Ancora sulla "teologia politica": il dibattito continua*, Queriniana, Brescia 1975, 147-174.
SCHILLEBEECKX E., *Gesù: la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1974.
SCHMITT C., *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa,* Giuffré, Milano 1986 (or. 1923).
Le categorie del politico, saggio di teoria politica, Il Mulino, Bologna 1972⁸ (or. 1922).
Teologia politica. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica, Giuffrè, Milano 1992 (or. 1923, 1937).
SCHÜRMANN H., *Il servizio critico-sociale della Chiesa e dei cristiani in un mondo secolarizzato,* in PEUKERT H. (a c.), *Dibattito sulla "teologia politica"*, Queriniana, Brescia 1971, 61-84.
SÖLLE D., *Teologia politica. Discussione con R. Bultmann,* Morcelliana, Brescia 1973 (or. 1971).
VATTIMO G., *La fine della modernità,* Garzanti, Milano 1985.
VOEGELIN E., *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968 (or. 1952).
La politica religiosa, Nicoletti, Firenze 1978 (or. 1938).
Il mito del mondo nuovo: saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo, Rusconi, Milano 1990².
WEINRICH H., *Teologia narrativa*, in *Concilium* 5/1973, 66-79.
XHAUFFLAIRE M., *Introduzione alla "teologia politica" di J. B. Metz*, Queriniana, Brescia 1974 (or. 1972).

c. Indicazioni editoriali per le riviste consultate

Communio, Jaka Book, Milano.
Concilium, Queriniana, Brescia.
Il mulino, Il mulino, Bologna.
Il Regno-attualità, EDB, Bologna.
Jesus, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi).
Rassegna di Teologia, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi).
Rivista di Teologia Morale, EDB, Bologna.