

LA TEOLOGIA COME SAPIENZA DELL'AMORE

Intervista a Bruno Forte

Bruno Forte: un nome e un volto nuovo nella teologia italiana e, ormai, europea e mondiale. Un volto nuovo non solo per la giovane età (è nato a Napoli nel 1949), ma anche per lo stile di impegno teologico che lo caratterizza. Una teologia, la sua, che nasce programmaticamente *dalla storia* della gente in mezzo a cui vive, dalla storia della Chiesa italiana di quest'ultimo ventennio e dalla tradizione di pensiero che le è propria, e che *si fa essa stessa storia*, impulso e profezia di una Chiesa viva e presente in mezzo agli uomini.

Ordinato sacerdote nel 1973, ha conseguito nel 1974 il dottorato in teologia e nel 1977 quello in filosofia. Ha trascorso lunghi periodi di ricerca e di studio a Tübingen nella Repubblica Federale Tedesca e a Parigi, ospite della Alexander-von-Humboldt-Stiftung. Attualmente è Professore Ordinario di Teologia dommatica nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Tommaso, della quale sino allo scorso anno è stato Decano e nella quale dirige la specializzazione in Cristologia. È attivamente impegnato nella ricerca e nell'azione ecumenica: annessa alla piccola fraternità sacerdotale in cui vive, vi è una cappella in cui regolarmente si svolgono incontri di preghiera e liturgie a carattere ecumenico. Del suo impegno a servizio della Chiesa italiana basta ricordare la sua relazione teologica al Convegno di Loreto della primavera '85.

Oltre a numerosi studi e articoli apparsi in riviste e dizionari italiani e stranieri, ha pubblicato i volumi: *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*

(Ed. D'Auria, Napoli 1975); *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia* (Ed. Paoline, Roma 1981); *Cristologie del Novecento* (Queriniana, Brescia 1983); *Corpus Christi* (Ed. D'Auria, Napoli 1983²); *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia* (Queriniana, Brescia 1984); *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano* (Ed. Paoline, Roma 1985). Dirige la collana «Lecture Teologiche Napoletane» della M. D'Auria Editore di Napoli.

L'abbiamo incontrato a Napoli prima nella sede della Facoltà Teologica e poi nella Fraternità sacerdotale, suoi ospiti per un'intensa giornata di comunione e scambio teologico, di preghiera e di viva fraternità. Ne è nata quest'intervista, in cui si stagliano non solo i punti qualificanti della sua teologia, ma anche i tratti spirituali ed ecclesiali della sua vita.

D: Innanzi tutto, com'è che vedi e vivi il tuo impegno di teologo nella Chiesa di oggi?

R.: Partirei dal tentativo di definire la teologia, e lo farei riferendomi a una espressione che Roger Garaudy aveva applicato alla filosofia hegeliana. Diceva Garaudy che fino ad Hegel la filosofia è stata *amour de la sagesse*, e che da Hegel in poi è diventata *sagesse de l'amour*. Credo che questo vada applicato propriamente alla teologia. Essa non è un aristocratico amore della sapienza riservato a pochi, essa è molto più e fortemente *la sapienza dell'amore*; il tentativo, cioè, di portare alla parola il vissuto della carità per suscitare nella storia degli uomini storie di amore, storie di carità.

Questo dice subito che la teologia ha tre riferimenti fondamentali.

In primo luogo, il riferimento alla storia originaria dell'amore che è quella che ci è apparsa in Gesù di Nazareth, che è la storia trinitaria di Dio che si rivela nella croce e risurrezione del Signore Gesù. La Chiesa cristiana è la comunità che nasce da questo racconto che Dio ha fatto di Sé. Dio si è rivelato raccontandoci il suo amore nell'offerta del Figlio e poi nell'effusione pasquale dello Spirito. La Chiesa nascerà sempre nuovamente

ogniquale volta questo santo racconto sarà ripresentato, ogniquale volta se ne farà memoria nel senso potente del *zıqqarón* (memoriale). Ed è in questo senso che la teologia, come sapienza dell'amore, è *memoria dell'amore*, cioè è racconto attualizzante nella forza dello Spirito di questa storia dell'amore trinitario che ci è stata rivelata in Gesù.

In secondo luogo, in quanto sapienza dell'amore la teologia si riferisce a un vissuto degli uomini, dunque alle storie concrete, a quell'esistenza, come si dice, impigliata in storie, che è il vissuto dell'umanità presente. E questo si esprime a mio avviso parlando della teologia come *compagnia*, cioè anche come uno spezzare il pane della vita della fede, secondo due grandi direttrici: da una parte appunto, come compagnia della vita, la teologia è coscienza riflessa di una concreta situazione storica, dunque essa non può non farsi carico delle sofferenze, delle attese e delle speranze degli uomini, e della terra e della gente al servizio della quale essa è posta; ma dall'altra questo naturalmente avviene in una più profonda compagnia che è la compagnia della fede: la teologia vive nella Chiesa e per la Chiesa. Io oserei dire che il soggetto della teologia non è mai il singolo teologo, ma è la comunità di cui in qualche modo il teologo deve farsi voce e momento di riflessione critica.

Teologia, dunque, come coscienza critica della prassi ecclesiale, dell'amore ecclesiale. Questo forte respiro ecclesiale dona alla teologia anche la sua specificità nei confronti di una scienza arida che possa essere anche individualmente coltivata. La petite soeur Madeleine de Jésus, fondatrice delle Piccole Sorelle, quando una volta sono stato a fare un corso alle Piccole Sorelle di tutto il mondo, mi ha detto queste parole: «Il vostro compito, teologi, è far parlare la carità». Ma la carità anzitutto come carità ecclesiale: dunque insisto su questo rapporto teologia-comunione ecclesiale nel concreto delle situazioni storiche.

E infine, un terzo riferimento: la teologia che è memoria del santo racconto dell'amore di Dio, che è compagnia con le storie degli uomini per suscitare in esse storie di carità ecclesiale — la teologia deve saper essere anche apertura alla ulteriorità dell'amore. L'amore non è mai compiuto, non è mai arrivato.

L'amore è permanente inizio; vorrei dire che dove c'è l'amore lì c'è il principio. Il tema del recente convegno dei teologi italiani è stato: «Il principio amore e la Chiesa», ma questa espressione «principio» va intesa anche nel senso del sempre nuovo cominciamento. Ecco, l'amore è questo saper incominciare sempre nuovamente, è dunque sapersi aprire alle sorprese di quel più grande amore che è l'amore di Dio. In questo senso la teologia è *profezia*, cioè è tirare nel presente degli uomini l'avvenire di Dio, è far fermentare nelle umili e quotidiane storie dell'amore umano il futuro della promessa dell'amore di Dio, che viene a prendere corpo in queste storie per trasfigurarle e sempre più renderle anticipo del Regno che ci è stato promesso.

Memoria, compagnia, profezia: i tre spessori della storia dell'amore che ci è stata narrata nel Signore Gesù, che deve diventare la nostra, e che ci apre a quella storia futura quando la storia passerà nella gloria che in Lui ci è stata promessa. Dunque, in queste tre direttrici io sento, anche personalmente, il mio compito di teologo. Un compito di obbedienza alla Parola; un compito di condivisione con la mia gente, di profondo amore alla Chiesa; un compito anche di esploratore di vie nuove, un po' come quegli inviati che sono andati nella Terra promessa a vedere come stavano le cose, e sono tornati con l'uva e il grano per far innamorare il loro popolo di questo futuro promesso da Dio, consapevoli però anche dei rischi e delle difficoltà, ma in modo tale però da incoraggiare questo popolo ad affrontare l'avventura nel nome del Signore.

D.: Ti vorrei chiedere una puntualizzazione «biografica», se permetti. Sappiamo che tu vivi in una Fraternità sacerdotale che certamente alimenta anche la tua riflessione teologica, e che la tua teologia programmaticamente — è stato detto: è forse la prima volta che succede in Italia — è pienamente contestualizzata nel vissuto della Chiesa italiana e in particolare nella storia, nella tradizione, nel vissuto della Chiesa dell'Italia meridionale.

Mi potresti dire qualche cosa su queste dimensioni della tua vita e del tuo pensiero?

R.: Credo che quello che sto per dire è anche una conseguenza necessaria a quanto ho detto sulla teologia. In effetti, ho cercato di portare alla parola un vissuto. Questo vissuto lo esprimerei allora in queste direzioni.

Anzitutto, la prima: qualche volta dico, e lo dico con profonda convinzione, che la mia teologia è portare alla parola l'esperienza che ogni giorno faccio celebrando l'Eucaristia. Questo vuol dire che è teologia come parola di un incontro che ogni giorno è nuovo con il Signore della mia e della nostra vita. Mi sento anzitutto e fino in fondo prete, sono innamorato del mio sacerdozio, ho avuto senza alcun mio merito da Dio questo dono immenso di poter spezzare il pane della Parola e dell'Eucaristia ogni giorno presiedendo l'Eucaristia, tutto questo non può essere il vissuto di cui la teologia deve essere parola. Qualcuno dice che la mia teologia in questo senso ha un sapore «liturgico», contemplativo, sapienziale. Io vorrei che la mia teologia fosse veramente così, anche se mi rendo conto che la realizzazione è molto lontana da questo. Naturalmente in questo si risente anche l'esperienza di fraternità sacerdotale che io faccio, anche perché non si è mai preti individualmente.

Nella grande tradizione cristiana, si fa sempre parte di un collegio: il presbiterio intorno al vescovo, così come il vescovo fa parte del collegio episcopale intorno al papa, il ministro universale dell'unità. E per vocazione, per identità teologica, il prete è il ministro dell'unità: la vocazione del prete nella Chiesa è teologicamente l'unità, il prete è l'uomo che deve saper ascoltare, discernere, coordinare i doni dello Spirito nell'unità della Chiesa.

In questo senso, non si può essere preti veramente, esistenzialmente, senza vivere questa fatica e questa gioia della comunione con i propri fratelli nel sacerdozio intorno al vescovo; e da questo punto di vista il vissuto di una Fraternità sacerdotale nutre l'esistenza sacerdotale stessa e la riflessione teologica che parte da essa, in una maniera veramente meravigliosa. Credo che per me, per i miei fratelli preti — lo sperimento tanto girando un po' per l'Italia e per il mondo — il nostro sacerdozio rivela le sue potenzialità, le sue ricchezze più grandi proprio quando

viviamo con umiltà, con tutta la consapevolezza dei nostri limiti, la fatica e la gioia di viverlo insieme.

In secondo luogo, questa radicazione nel vissuto non può portarmi anche ad un vissuto storico, ad un rapporto, cioè, con la grande tradizione culturale, e vorrei dire anche di santità, del nostro popolo. Io tento una teologia italiana, in modo particolare, naturalmente, inserita nella tradizione del pensiero storico italiano, e quindi anche del pensiero meridionale. Dei grandi nomi potrebbero essere quelli di Gioacchino da Fiore, di Tommaso d'Aquino, di Giambattista Vico, di Alfonso de' Liguori e così via.

Per me, questi non sono soltanto nomi di riferimento culturale, ma sono nomi, sono cifre di un problema che permanentemente ritorna, e cioè il problema di mediare tra l'Assoluto e la Storia. Credo che il contributo proprio del pensiero italiano alla ricerca universale della Verità sia stata questa permanente fatica di coniugare la Storia e l'Assoluto. Perché? Se lo chiede, per esempio, Ernst Bloch nel suo libro sulla filosofia del Rinascimento, quando si domanda perché i grandi cominciamenti del pensiero siano avvenuti sempre nell'Italia meridionale, dai presocratici a Gioacchino da Fiore e così via. E la risposta che dà Ernst Bloch è che ciò è avvenuto probabilmente perché l'Italia, in particolare il Sud d'Italia, è la terra dove l'Oriente si tuffa nell'Occidente, e dunque è la terra dove due storie, due vocazioni vengono a baciarsi, a incontrarsi: da una parte questo bisogno della ricerca orientale della contemplazione dell'Assoluto, dell'Uno, del Senso; dall'altra, la corposità, la praticità, la concretezza dello spirito latino, in generale dello spirito occidentale.

Ecco, qui vengono a incontrarsi queste due istanze, per cui, al di là anche delle tante colonizzazioni che ha avuto il nostro Sud d'Italia e che hanno messo a contatto il nostro popolo con tante stimolazioni diverse, questo problema, questa coniugazione dell'Assoluto e della Storia, vorrei dire della cifra dell'Oriente e della cifra dell'Occidente, è una vocazione propria della nostra terra, della nostra gente.

Mi sono fatto carico in teologia di questo, sentendomi discepolo non soltanto di Tommaso, di Gioacchino, di Alfonso che sempre hanno coniugato l'Assoluto con la Storia, ma anche,

dal punto di vista ermeneutico, di Giambattista Vico, il quale ha avuto il grande merito di sistematizzare questa visione della Storia, del suo rapporto con l'Assoluto, senza cadere nel monismo hegeliano dello spirito, cioè senza ridurre l'Assoluto alla Storia, senza dissolvere la Storia nell'Assoluto. Quando ha formulato la tesi del *verum et factum convertuntur*, in realtà Vico ha scoperto la circolarità ermeneutica per cui soggetto e oggetto sempre si coniugano, per cui Assoluto e Storia sempre si rapportano restando però nella loro identità e alterità. Ecco, è in questa linea che pongo il mio pensiero e mi sembra che questa linea propriamente italiana, carica anche di una sapienza di secoli, possa essere feconda anche per cogliere la provocazione della questione hegeliana del Dio vivo, senza cadere in una visione hegeliana della storia.

Infine, un terzo riferimento non può non essere, in questa teologia radicata nel vissuto, quello al vissuto ecclesiale e sociale dell'Italia di oggi. In questo senso anche il lavoro che ho fatto sia per le Chiese del Sud al tempo del terremoto, nella relazione che tenni al Congresso delle Chiese del Sud, sia quello che ho fatto per il Convegno di Loreto della Chiesa italiana, mi ha dato la possibilità di fare in un certo senso una teologia militante, cioè di essere un po' sulla breccia della storia della nostra Chiesa, del nostro popolo, e di avvertirne i problemi, le ricerche, le ansie. E mi sembra che il tentativo di lettura, che da questo lavoro è venuto fuori, del cammino della Chiesa in Italia in questi ultimi vent'anni, dal Concilio ad oggi, sia un tentativo che è nato da un largo ascolto e ha trovato una larga eco, proprio perché tenta di ripensare questo cammino nella fedeltà anche al vissuto di Chiesa.

In questo cammino, ho scandito quei tre momenti che ho presentato a Loreto, e che ho chiamato certamente con le categorie teologiche anche proprie del mio pensiero, ma che mi sembra rispondano veramente a un vissuto ecclesiale: una Chiesa che prende coscienza della complessità, con la fine dello stato di cristianità, la secolarizzazione, ecc. — siamo alla fine degli anni '60 — e che dunque si educa ad una nuova compagnia con la sua gente — segno di questo è soprattutto la nascita della Caritas,

dell'esperienza del volontariato; una Chiesa che, a partire da questa assunzione della complessità, vuol far risuonare in modo nuovo la freschezza della Parola — ecco il progetto pastorale degli anni '70: «Evangelizzazione e sacramenti» —, la Parola come sorgente di una nuova presenza di Chiesa, di una nuova unità al servizio della comunità degli uomini; e infine, dall'incontro fra questa compagnia e questa memoria, fra questa complessità e questo nuovo fresco risuonare della Parola, l'esigenza di uno slancio missionario e profetico della Chiesa in Italia.

Una Chiesa, dunque, che non si accontenta di sé, che non si chiude in se stessa, ma con atteggiamento di sollecitudine e di amicizia in dialogo aperto con tutti, cerca di offrire l'originalità che è il dono del suo Signore ad una «comunità degli uomini», i cui valori vengono e devono da essa sempre più pienamente essere riconosciuti e rispettati per costruire insieme una comunità degli uomini meno dissimile dalla comunione, dalla comunità che Dio vuole per noi.

D.: Se volessimo sottolineare alcune parole-chiave della tua riflessione teologica, si potrebbe forse dire: Storia, Croce, Trinità, Eucaristia, Chiesa... C'è una radice di tutto questo sia nella tua vita, come dicevi, sia anche da un punto di vista di fondazione teologica: è l'evento pasquale di Cristo. Nelle tue opere teologiche, nel *Gesù di Nazareth* in particolare, c'è un accenno a una profondità particolare dell'evento pasquale e della croce del Signore che è l'abbandono da lui vissuto in croce: una realtà teologica che oggi viene approfondita, ed è anche alla base di alcune intuizioni spirituali che animano la Chiesa di oggi.

Ci potresti dire qualche cosa su questo punto: su Cristo crocifisso e abbandonato come rivelazione e partecipazione della vita trinitaria alla storia degli uomini?

R.: Partirei da una constatazione che ritengo fondamentale per il rinnovamento anche della prassi e della teologia cristiana. La constatazione dell'esilio della Trinità dalla teoria e dalla prassi dei cristiani. Karl Rahner affermava, più di vent'anni fa, che se si eliminasse la Trinità, la maggior parte dei libri di teologia

resterebbero inalterati e, quel che è più triste, la vita dei cristiani non cambierebbe gran che.

Eppure, noi confessiamo la fede trinitaria come l'*articulus stantis aut cadentis fidei christianae*, cioè con la fede trinitaria sta o cade il nostro essere cristiani. Mi sembra, quindi, che la constatazione di questo contrasto, e dunque la presa di coscienza di questo «esilio» della Trinità dalla teoria e dalla prassi dei cristiani, debba stimolarci ad una nuova ricerca teologica per riscoprire il senso della vita cristiana come l'*amen vitae*, l'amen della vita, alle due grandi confessioni che aprono e chiudono l'agire cristiano: «Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito»; «Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito». Tra la prima e la seconda, tra questo essere radicati e questo essere chiamati a farci gloria della Trinità, sta l'esistenza cristiana.

Dunque, è partendo da questo bisogno, da questa esigenza, che mi sono chiesto in che modo era possibile coniugare nuovamente, com'è stato nelle origini cristiane, la Trinità e la Storia. Ed ecco allora che, recependo le istanze della teologia di Karl Rahner in modo particolare, con l'assioma: «la Trinità economica è la Trinità immanente», e, nello stesso tempo, recependo l'attuale riflessione teologica, quella che, per esempio, è rivisitata in maniera molto solida e documentata nel tuo libro *Evento pasquale. Trinità e storia*, mi è sembrato di poter parlare della Trinità non come di una astratta dottrina celeste, ma come della tematizzazione di un evento, di un'esperienza.

In altre parole, la confessione trinitaria è il dire in parola un evento che fonda il nostro essere cristiani: questo evento è la croce e la risurrezione del Signore. Densamente, direi che *la croce è l'evento della Trinità come la Trinità è il concetto della croce*. Dire la Trinità è raccontare la croce; quello che sulla croce c'è stato narrato da Dio di Se stesso, nel momento in cui la Chiesa ha tentato di formularlo e di narrarlo è stato di fatto la confessione trinitaria.

Naturalmente, dire questo significa dire che la Trinità — se è questa storia dell'amore eterno che si narra a noi nella croce, nell'ora della consegna, nell'ora della riconciliazione pasquale — non viene da noi narrata soltanto per speculare una bella idea,

ma viene narrata perché in questa storia dell'amore — che sulla croce e nell'ora dell'abbandono ci è stata sino in fondo rivelata — anche noi possiamo entrare. Vorrei dire che l'abbandono di Gesù in croce è quello spazio della lacerazione *in* Dio, e della morte *in* Dio (non della morte *di* Dio, che sarebbe un'idea atea, ma dell'evento intratrinitario dell'amore) che rende possibile a noi di entrare nella vita stessa di Dio.

Con una formula densa direi: sulla croce, la patria, cioè la comunione trinitaria, penetra nell'esilio; il Figlio si fa solidale coi peccatori, coi senza-Dio, si fa «peccato», «maledizione» nel linguaggio paolino, perché nella Pasqua l'esilio entri nella Patria, perché quello Spirito effuso sul Crocifisso a Pasqua venga effuso su tutti i crocifissi della storia, su tutti i maledetti senza-Dio e lontani da Dio, ed essi possano trovare unità col Padre per il Figlio nello Spirito.

La Trinità diventa allora una confessione di fede soteriologica. Non c'è niente di più concreto per il cristiano che narrare e sperimentare la Trinità. La riprova evidente è l'evento battesimale, dove il racconto della Trinità, cioè la confessione di fede, viene a precedere, quasi a provocare, l'evento battesimale in cui un uomo è immesso nella storia eterna dell'amore perché la Trinità vive in lui e lui viva nella Trinità.

Naturalmente da questo è possibile trarre delle conseguenze fecondissime anche per il nostro essere Chiesa.

Perché? Perché se la Chiesa nasce da questa irruzione della Trinità nella storia, che è l'evento pasquale, dunque la missione del Figlio e dello Spirito, la Chiesa deve essere in qualche modo scandita e plasmata sulla comunione trinitaria. La Chiesa è icona della Trinità: è comunione che in qualche modo, anche se pallidamente, riflette la comunione eterna del Padre, del Figlio e dello Spirito. E allora, come nella Trinità l'amore è distinzione e superamento del distinto — la frase è hegeliana ma il sapore della frase non è hegeliano — così nella Chiesa l'amore ecclesiale, icona della Trinità, è distinzione e superamento del distinto. Vorrei dire questo con chiarezza.

Perché? Primo, perché in quanto distinzione l'unità della Chiesa non è mai identificabile con una piatta uniformità; ma

è l'unità che valorizza meravigliosamente il dono di ciascuno, la fantasia che lo Spirito ha espresso in ciascuno; secondo, in quanto è superamento del distinto l'unità della Chiesa esige di non essere mai assolutizzazione del singolo, cattura quasi della verità di Dio in qualcuno, ma è sempre la fatica di crescere insieme con gli altri, perché la Chiesa sia la parabola della futura unità di tutto il genere umano nella gloria del Dio trinitario. È su questi temi che a Trento abbiamo discusso con i teologi italiani.

Allora, non c'è niente di più concreto per superare l'«esilio» della Trinità, e dunque anche del rischio di un cristianesimo non cristiano, che ritornare alla Trinità e farne nutrimento anche teologico, spirituale, esistenziale di una Chiesa che, nella linea del Vaticano II, sempre più riscopre la Trinità come origine, come patria, come grembo adorabilmente trascendente in cui essa è posta e di cui essa deve essere trasparenza, icona nella storia.

D.: Quali conseguenze teologiche ed esistenziali derivano secondo te da questo modo di vivere la teologia e l'essere Chiesa per l'ecumenismo — che è anche uno dei tratti qualificanti del tuo impegno teologico?

R.: Direi che la vocazione ecumenica della Chiesa si radica profondissimamente in questa esperienza della sua fondazione trinitaria. E questo in un triplice senso. In primo luogo, se l'unità viene dalla Trinità — «*De unitate Patris, Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*», la frase di Cipriano —, l'unità che noi cerchiamo è mistero ed è dono. È mistero, cioè non è frutto semplicemente della carne e del sangue, ma è l'evento di Dio nella storia degli uomini. Si sa che in senso biblico il mistero è il disegno eterno di redenzione che viene prendendo corpo nella storia, tanto che io definisco il mistero come la gloria nascosta sotto i segni della storia.

Dunque, l'unità della Chiesa è anzitutto qualcosa che bisogna discernere con la sapienza dell'amore, con la capacità di meraviglia e di stupore di fronte all'opera di Dio. Ed è dono

che sempre dall'Alto ci viene fatto. L'unità ha uno spessore liturgico e contemplativo, non ce la diamo noi, ci viene data, per cui all'unità bisogna aprirsi lasciandosi amare da Dio, lasciandosi fare da Lui. Ecco allora che questo venire dall'Alto dell'unità fonda la ricerca dell'unità nel suo aspetto spirituale, quello che viene chiamato l'ecumenismo spirituale, che non è soltanto una dimensione caratteristica del rapporto tra cristiani divisi, ma diventa la dimensione caratteristica di ogni esistenza genuinamente cristiana: l'ecumenismo è dimensione di *ogni* Chiesa, di tutta la Chiesa, dimensione imprescindibile.

Secondo: è un'unità che va costruita nella storia. E qui c'è il peso delle nostre divisioni storiche che dobbiamo accettare senza irenismo, cioè senza volerle sorvolare in una conciliazione puramente apparente. Dobbiamo farci carico del peso di peccato che ognuno di noi porta sulle proprie spalle come frutto della propria tradizione storica, come dobbiamo farci carico anche delle ricchezze e dei doni che il Signore ha largamente effuso nelle diverse confessioni cristiane — naturalmente, come cattolici, nella piena convinzione, che dobbiamo umilmente confessare, di ritenere che il Signore ha dato alla Chiesa cattolica la pienezza dei mezzi di grazia, il che non significa naturalmente la pienezza della santità dei suoi membri.

Ebbene, è in questa visione che concretamente l'unità va costruita nella storia, l'unità come dialogo che si costruisce fra persone diverse, però in un comune riferimento: il riferimento al dono veniente dall'Alto, la Parola del Signore. Direi che l'ecumenismo non è la conversione da una Chiesa all'altra, è la conversione di tutte le Chiese a Cristo. Nel dialogo ecumenico non si è in due, si è in tre. Per usare una formula cara anche al vostro Movimento, direi che è «Gesù in mezzo» come punto di riferimento comune. È misurandosi su di Lui che le Chiese possono avvertire l'esigenza della propria conversione e la vocazione alla propria unità.

E infine, come terzo ed ultimo riferimento, l'unità è sempre un'unità escatologica, cioè non è mai qualche cosa di definitivamente compiuto. Se la Trinità è origine, se la Trinità è forma,

la Trinità è patria; noi camminiamo verso il momento in cui il mondo intero sarà nella patria che è Dio.

Ebbene, questo significa che nell'unità, nella storia dell'amore, nessuno può dirsi arrivato. In questo senso, la vocazione ecumenica è la vocazione della permanente conversione e riforma della Chiesa, quella conversione di cui la Chiesa ha incessantemente bisogno per essere sempre più la Sposa bella, senza macchia né ruga, del suo Signore. E chi questa vocazione avverte come vocazione all'unità, dev'essere nella Chiesa stimolo umile, innamorato ma anche forte e convincente, ad uno stile di permanente riforma — *semper purificanda et renovanda est Ecclesia*, ci ricorda il Concilio.

La Chiesa è popolo pellegrino nella speranza, dunque popolo che in quanto racconta storia di amore deve, come sempre nell'amore, saper ogni giorno cominciare da capo. Perché l'amore, se non è l'impegno d'ogni giorno, è il rimpianto di tutta la vita. E questo ce lo insegna l'eterna novità dell'amore di Dio nella Trinità, e questo viene chiesto alla Chiesa nel suo cammino nel tempo.

D.: Qualcuno ha fatto notare una certa consonanza fra lo «stile» della tua teologia e quello della teologia della liberazione, che del resto tu conosci assai bene, anche per i viaggi compiuti in America Latina. Ci puoi dire qualcosa sulla teologia della liberazione?

R.: Nei rapporti con la teologia della liberazione vorrei rilevare anzitutto la profonda convergenza che c'è nel tentativo di costruire una teologia che sia coscienza evangelicamente critica di una prassi ecclesiale e mondana. In questo senso la teologia della liberazione resta per tutte le teologie l'esempio di un tentativo coraggioso, aperto, ecclesialmente vissuto (Plueba e Medellín insegnano) di un portare la Parola nella storia degli uomini. Questo fa scandire anche i tre punti di profondo contatto fra la teologia che ho presentato e la teologia della liberazione: cioè, una teologia come solidarietà con la propria gente e la propria Chiesa, quindi come compagna; una teologia che si

pone nell'ascolto della Parola come memoria; una teologia aperta al nuovo, la teologia come profezia.

Naturalmente, due cose vanno dette. La prima: non è possibile in nessun caso trasferire i contenuti della teologia della liberazione latino-americana sic et simpliciter in situazioni diverse; questo sarebbe tradire quella fedeltà alla storia che la teologia della liberazione vive e che ogni teologia deve poter vivere. Questo significa concretamente che la teologia italiana non potrà semplicemente ripetere la teologia della liberazione latino-americana ma dovrà vivere il suo sforzo di coscienza critica nella propria tradizione storica, nel profondo rispetto, naturalmente, dell'identità dell'altro. E, secondo: senza ignorare i rischi che tutto questo comporta. Vorrei dire che il senso positivo dell'Istruzione sulla teologia della liberazione è stato il riconoscere il valore della teologia della liberazione — perché tutte le prime parti sono estremamente in positivo — e di indicarne dei rischi.

Questi rischi li riassumerei nelle tre possibilità: primo, che la memoria, cioè il riferimento alla Parola, venga in un qualche modo strumentalizzato, reso funzionale dalle istanze del presente; secondo, che la compagnia sia così assolutizzata che si renda impossibile un dialogo tra teologie in situazioni diverse, perché la teologia viene talmente incarnata da perdere di vista il senso della comunione più ampia in cui essa pur sempre deve porsi; terzo, che la profezia venga identificata con un'esigenza di efficacia storica, cioè di avere presto, subito, dei risultati, dei cambiamenti.

Io ritengo questi tre rischi presenti nella teologia della liberazione: il rischio di una riduzione della memoria evangelica a una coordinata della storia; il rischio di una perdita di dialogo intra-ecclesiale per l'assolutizzazione della compagnia con una situazione storica; il rischio di cadere nell'efficacismo storico invece di avere anche la pazienza dei tempi di Dio, che chiaramente è difficile avere quando c'è un'urgenza di sofferenza e di povertà come in America Latina.

Però, dopo aver detto con onestà questi possibili rischi, mi chiedo: quale vicenda teologica non ha dei possibili rischi? Anche il ripetere le «formule» della cosiddetta ortodossia scolastica presenta il rischio di presentare una parola teologica disincar-

nata dal mondo. Allora, il problema non è non andare avanti sulla linea intrapresa per paura dei rischi; il problema è andare avanti nella coscienza dei rischi, cercando di evitarli e in questo dandosi reciprocamente una mano. Ecco, in questo senso il dialogo fra le culture, il dialogo fra le teologie all'interno della Chiesa può essere una espressione moderna, inedita, della comunione ecclesiale, perché può provocare quel reciproco scambio, quel reciproco aiuto che impedisca a una teologia di lasciarsi catturare dalla storia in cui s'è posta per restare in essa fermento critico liberante innovativo a partire dal racconto della storia trinitaria di Dio.

D.: Un'ultima domanda riguardante la situazione della Chiesa italiana. Tu sei stato uno dei protagonisti di Loreto; tuttora lavori molto nella Chiesa italiana, ne conosci la vitalità e ne conosci forse anche bene i problemi. Volevo chiederti in particolare: tu come vedi, in due parole, il momento dello Spirito che vive la Chiesa italiana e, in particolare, come vedi quello che è uno dei punti nodali, penso, della Chiesa italiana di oggi: l'armonizzazione di quei doni dello Spirito che sono i Movimenti ecclesiali e la Chiesa locale?

R.: Come impressione globale che è stata tratta, non solo da me ma da tanti, dal Convegno di Loreto, direi che la Chiesa italiana è una Chiesa adulta, cioè una Chiesa che è passata attraverso il vaglio della difficoltà e della crisi, della complessità appunto degli anni '60 e degli anni '70, che però in quella complessità ha saputo cercare la propria identità a partire dalla Parola di Dio. Dunque, è una Chiesa formata da uomini e donne che sanno confrontarsi con la Parola, porsi in ascolto libero e liberante con la Parola. Vent'anni di riforma liturgica, di catechesi rinnovata, di Parola di Dio messa nelle mani di tanti, non possono essere e non sono passati invano. È questa la prima impressione: una Chiesa che sa porsi in un cammino di discernimento con la maturità di chi ascolta la Parola, e si lascia plasmare dalla Parola nella libertà per diventare liberante nella storia degli uomini.

Naturalmente, il rischio della maturità è come sempre il rischio che si possano creare degli individualismi nuovi; è facile far comunione fra i bambini, è difficile farla tra gli adulti. Perché? Perché gli adulti si sentono ognuno, in fondo, padrone della propria verità. Questo potrebbe essere anche il rischio della Chiesa italiana d'oggi, una Chiesa adulta, una Chiesa che ha più che mai bisogno di un adulto sforzo di comunione.

E in questo senso io vedo il luogo concreto in cui questo sforzo di comunione va vissuto, nelle Chiese locali o particolari che dir si voglia, cioè in quella concretizzazione storica del mistero che è la Chiesa, dove nella Eucaristia presieduta dal vescovo si realizza *hic et nunc* l'*una sancta catholica et apostolica Ecclesia*.

La Chiesa locale è il riferimento concreto della Comunione. Allora un movimento, una associazione, un gruppo che nasce da un dono dello Spirito devono essere riconosciuti e benedetti nella vita della Chiesa, perché sono dono dello Spirito per tutti; ma questo riconoscimento, questa recezione profonda deve coniungersi allo sforzo sincero e pieno dei movimenti, delle associazioni, dei gruppi, di inserirsi vitalmente nel cammino di Chiesa anzitutto a livello di quella realizzazione della «Cattolica» che è la Chiesa locale. In altri termini, non vedo alternativa movimento-Chiesa locale. Vedo che un'associazione, un movimento è tanto più se stesso quanto più sa perdersi ponendosi al servizio di tutta la Chiesa lì dove il Signore lo ha posto, lo ha chiamato, quindi prioritariamente nella Chiesa locale.

Né credo che questa accentuazione del valore della Chiesa locale possa andare a scapito del senso, del valore della Chiesa universale. In realtà, la Chiesa universale è la comunione universale delle Chiese fondate sulla forza dell'unico Spirito, dell'unica Parola, dell'unico Pane, dell'unica acqua del battesimo, degli unici pastori che sono espressione dell'unità: i vescovi nella Chiesa locale, il collegio dei vescovi intorno al Papa nella Chiesa universale.

Quanto più si vive e si ama il servizio alla propria Chiesa locale, tanto più si ama e si vive il servizio alla comunione universale della Chiesa. E viceversa: tanto più si vive un respiro

cattolico tanto più si scopre l'esigenza di tradurre questa cattolicità in una fedeltà all'*hic et nunc* là dove il Signore ci ha posto.

È su questa via, credo, che la Chiesa italiana è chiamata a crescere in questi anni '80, una via di rinnovata comunione ecclesiale che naturalmente, proprio perché riflette quella trinitaria, non è mai chiusa in se stessa ma è sempre aperta in uno slancio missionario, e dunque in una disponibilità di dialogo, di servizio, di offerta e di ascolto anche nei confronti della comunità degli uomini.

(a cura di PIERO CODA)