

Memorie Teologiche

Rivista della Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

www.memorieteologiche.it

Fascicoli n. 6 – 7 (2013 – 2014)

2013

FABRIZIO RINALDI, *La giustificazione nella “Dottrina della fede” di F. Schleiermacher*, 1-18.

2014

MASSIMO NARDELLO, *Il cristianesimo e l'evoluzionismo. Un percorso ambivalente e la sua incidenza per il dibattito civile*, 1-20.

MASSIMO NARDELLO, *Method of correlation and ecclesiological understanding. Developments from Paul Tillich's theological method*, 21-37.

La giustificazione nella “Dottrina della fede” di F. Schleiermacher

Fabrizio Rinaldi – ISSR Ferrini, Modena

Abstract

Il pensiero di F. Schleiermacher (= S.) è spesso presentato sbrigativamente come espressione di soggettivismo religioso e di riduzione del cristianesimo ad una questione di «sentimento». L'articolo vuole invece mostrare in modo più accurato la sua riflessione teologica affinché se ne possano comprendere più chiaramente le potenzialità e i limiti.

Si prenderà in esame un testo fondamentale di S., *La dottrina della fede*¹, e si valuterà la descrizione che viene fatta della giustificazione² del credente. Infatti questo tema è centrale nel pensiero di S. al punto che lui stesso rilegge tutto il cristianesimo come l'evento e la consapevolezza della redenzione³.

1. Struttura religiosa della persona umana

La dottrina della fede è divisa in due parti principali: la prima di esse mostra le condizioni di possibilità dell'esperienza religiosa, la seconda invece mostra il suo inveramento storico nel cristianesimo. La teologia di S. infatti si sviluppa in modo trascendentale mostrando una dottrina sull'uomo, sul mondo e su Dio che emerge come struttura portante e condizione di possibilità dell'esperienza di fede del credente⁴. E' evidente

-
- 1 F. SCHLEIERMACHER, *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*, Brescia 1981-1985 (= DF). A nostro avviso l'analisi di questo testo consente di comprendere molto meglio il suo pensiero rispetto ai *discorsi sulla religione*, i quali sono connotati da un particolare intento comunicativo che alle volte va a scapito della sistematicità e precisione concettuale.
 - 2 In questo articolo il termine «giustificazione» è utilizzato per indicare l'incontro fondamentale con Cristo che cambia l'uomo da peccatore a giusto e l'intero processo di trasformazione del credente che questo incontro comporta.
 - 3 Lui stesso nella *Introduzione* alla sua opera definisce il cristianesimo in base al fatto che in esso «tutto viene rapportato alla redenzione compiuta da Gesù di Nazaret». Infatti «nel cristianesimo questi due aspetti, l'incapacità [dell'uomo a salvarsi] e la redenzione nella loro reciprocità, non costituiscono semplicemente un singolo elemento religioso... anzi tutte le altre stimolazioni religiose si ricordano a questi due nodi». (DF § 11, 3).
 - 4 Infatti sia la prima parte sia ciascuna delle due sezioni della seconda parte sono a propria volta suddivise in tre capitoli che riguardano rispettivamente l'uomo, il mondo

quindi che struttura trascendentale e inveramento storico si richiamano a vicenda e la stessa descrizione della costituzione umana, intrinsecamente orientata alla dimensione religiosa, è frutto di una riflessione che nasce dall'esperienza cristiana⁵.

La riflessione di S. indaga dunque l'esperienza del soggetto e mostra che essa è costitutivamente legata a due poli: la coscienza che percepisce e il mondo inteso come la totalità degli oggetti di volta in volta conosciuti. Alla radice di questa opposizione dialettica vi è però un'esperienza più originaria che S. definisce come *sentimento di dipendenza assoluta*. Con queste parole egli vuole indicare che si tratta di un coinvolgimento esistenziale di tutto l'uomo (sentimento), nel quale egli percepisce di non essere il fondamento di ciò che ha davanti (dipendenza) e che questa esperienza non riguarda tanto questa o quell'altra situazione ma la condizione stessa del vivere umano (assoluta)⁶.

La prima e fondamentale tematizzazione di questa esperienza originaria è la *coscienza di Dio*, intesa come la consapevolezza di sé davanti all'assoluto e insieme l'esperienza di un assoluto che si è implicato con il soggetto. Infatti la coscienza di Dio non è semplicemente una rappresentazione teorica della propria condizione umana ma è sempre un'esperienza vitale, essa è associata di volta in volta ad un sentimento positivo o negativo che esprime il rapporto tra questa coscienza e la situazione particolare in cui il soggetto vive ed opera. In altre parole, le varie esperienze che la persona vive sul piano concreto provocano in lei un sentimento di fondo positivo nella misura in cui esse sono armoniche con la coscienza di Dio, negativo quando il livello sensibile si impone al soggetto anziché rimandarlo all'assoluto così che le varie esperienze esprimono una vita che pretende di autofondarsi⁷.

L'incontro con Cristo che giustifica l'uomo produce per S. il risveglio

e Dio.

5 «L'elemento cristiano sta sempre alla base di tutto il discorso della *Glaubenslehre*, anche quando esso affronta l'elemento pre-cristiano. D'altra parte l'elemento pre-cristiano rappresenta la radice *trascendentale*, ossia la condizione di possibilità, dell'elemento cristiano (S. SORRENTINO, «Introduzione del curatore», in DF, I, p. 17)».

6 Cfr S. SORRENTINO, «Introduzione del curatore», in DF, I, pp. 105.

7 Cfr S. SORRENTINO, «Introduzione del curatore», in DF, I, pp. 115-117.

della coscienza di Dio, una trasformazione interiore che da un lato fa emergere la contraddizione presente in tutte quelle parti della propria personalità che ancora non si accordano con l'assoluto (coscienza di peccato), dall'altro produce una spontaneità sempre maggiore, una attività del soggetto che inverte storicamente la nuova consapevolezza e la fede di essere salvato, una storicizzazione che lo apre alla comunità e al mondo intero (santificazione). Prima di descrivere nei dettagli questa trasformazione sono tuttavia necessarie due precisazioni.

In primo luogo occorre richiamare che S. pone una chiara distinzione tra il sentimento profondo che contrassegna la propria condizione in rapporto alla coscienza di Dio e il sentimento sensibile legato alla situazione concreta che si sta vivendo. Per esempio a proposito del peccato il nostro autore indica che «riprovazione» e «dolore» sono uniti ma distinti: solo la riprovazione è *sentimento in senso stretto* (quello legato alla coscienza di Dio) mentre il dolore è più sensibile, e se lo stato del soggetto è determinato da un dolore molto forte occorre dubitare che ci sia una vera riprovazione e quindi apertura alla fede⁸. Il fare riferimento al sentimento profondo (che noi da ora chiameremo affetto) non è quindi una riduzione della fede all'emotività, quanto piuttosto il tentativo di unire l'esperienza sensibile con la lettura di fede della stessa, dando un risvolto concreto alla trasformazione operata dalla redenzione e al tempo stesso salvaguardando la trascendenza della fede. Inoltre il fare riferimento all'affetto consente al nostro autore di unire il versante passivo della redenzione (l'affetto nasce da una percezione che per S. è sempre legata a qualcosa che agisce su di noi) con il suo interpellare e muovere il soggetto ad una attività sempre maggiore. L'affetto infatti si traduce in «spontaneità» della coscienza che inclina la volontà ad agire, interpellando la libertà dell'uomo ma impedendo di intendere la vita nuova come frutto esclusivo del suo impegno e delle sue buone opere:

tra quella coscienza quiescente (di essere salvata) e l'attività si introduce il desiderio in due forme interdipendenti: come continua rottura, residuale rispetto al pentimento, della comunione con la vita del peccato e come voler-accogliere l'impulso che procede da Cristo. E

8 Cfr DF § 108, 3.

questo desiderio a duplice irraggiamento è la metanoia prodotta da Cristo la quale, legando pentimento e inizio della fede, presenta la vera unità della conversione⁹

In secondo luogo occorre ricordare che la descrizione della giustificazione come risveglio della coscienza di Dio è frutto di un'analisi trascendentale dell'esperienza di fede. Per evitare che questa descrizione sia equivocata è bene, prima di entrare nei dettagli, richiamare i fondamenti dell'esperienza di fede che lo stesso S. non trascura di mettere in luce.

2. La giustificazione come incontro con Cristo nella Chiesa

Secondo S. l'esperienza di fede si muove tra due fuochi che sono la figura storica e archetipale di Cristo come redentore e l'esperienza di fede della comunità.

Il *legame a Cristo* appare già nell'introduzione della DF dove S. afferma che non si dà il caso di un soggetto con una coscienza di Dio egemone senza che sia legato a Cristo e viceversa non si trova persona legata a Cristo senza che abbia una coscienza di Dio egemone¹⁰. Anzi, proprio la redenzione di Cristo costituisce il punto di riferimento per delimitare ciò che è autenticamente cristiano:

Se ora l'essenza peculiare del cristianesimo consiste nel fatto che tutte le stimolazioni religiose vengono rapportate alla redenzione compiuta da Gesù di Nazaret il fenomeno ereticale potrà sorgere in due modi...o la natura umana viene definita in modo tale che non si possa compiere una redenzione in senso stretto o il redentore viene identificato in maniera tale da non poter operare la redenzione¹¹

Dopo aver mostrato come la struttura umana è passibile di una trasformazione da parte dell'assoluto (risveglio della coscienza di Dio), S. vuole mostrare come la figura di Gesù di Nazaret sia ad un tempo *l'archetipo dell'uomo pienamente realizzato* e *la causa efficiente della giustificazione*. Anche in questo caso l'argomentazione parte dalla

9 DF § 108, 2.

10 Cfr DF § 11, 3. Questo tema è ripreso molte volte, ad es. § 108, 5.

11 DF § 22, 2.

coscienza del credente, la quale percepisce la propria passività all'interno del cammino di redenzione¹². Ne segue chiaramente che Cristo non può essere ridotto soltanto ad un modello di riferimento:

nel caso che la salvezza avesse potuto essere stata comunicata, per così dire, mediante la semplice contemplazione di codesta dignità, senza che ad essa fosse stata legata nessuna attività che procedesse da lui, in coloro che contemplavano ci dovrebbe essere stato più che ricettività; anzi la sua apparizione andrebbe considerata solo come l'occasione per la rappresentazione che essi avrebbero prodotto spontaneamente¹³

Questa ricettività del soggetto si riscontra anche a livello fenomenico. Infatti la coscienza di Dio è risvegliata da un tocco esterno, una parola umana attraversata dal divino in cui il credente riconosce il contatto diretto con Cristo¹⁴. In questo modo si può affermare che a livello trascendentale l'incontro con Cristo è diretto mentre sul piano storico esso è sempre mediato e questa mediazione si realizza nella Chiesa.

Il *legame all'esperienza storica della comunità credente* è per S. altrettanto evidente di quello con Cristo e viene a costituire sia il punto di partenza sia il confine per le espressioni di fede. Egli infatti afferma che non si dà esperienza credente al di fuori di questa totalità vivente che è la Chiesa:

la religiosità cristiana in nessuna persona singola sorge indipendentemente per sé, bensì solo a partire dalla comunità e nella comunità, perciò anche l'adesione a Cristo si dà solo in connessione con l'adesione alla comunità¹⁵

Per questo motivo il nostro autore fin da subito indica la necessità di fare

12 «Abbiamo la comunione con Dio solo in una tale comunione di vita con il redentore nella quale la sua perfezione assolutamente esente da peccato e la sua carica di salvezza rappresenta la libera attività che emana da sé, mentre il bisogno di redenzione dell'uomo fatto oggetto di grazia rappresenta la libera ricettività che accoglie in sé (DF § 91)».

13 DF § 92, 1.

14 Cfr DF § 108, 5.

15 DF § 24, 4.

un'opzione confessionale in quanto il cristianesimo si è strutturato diversamente nella sua forma romano-cattolica e nella sua forma protestante¹⁶; inoltre afferma che tutti gli asserti della dogmatica devono fondarsi (in modo diretto o per collegamento con altri asserti) sul Nuovo Testamento o sugli scritti confessionali¹⁷. Il legame e la subordinazione alla comunità credente è così forte che lo stesso autore si sente in dovere di precisare che la sua impostazione si avvicina a quella cattolica ma salvaguarda lo spirito protestante in quanto

da un lato non stabilisce come principio fondamentale che anche l'interpretazione della scrittura sta sotto un'autorità, e dall'altro non attribuisce ai suoi asserti un valore indipendentemente dal fatto che essi esprimano un'esperienza interiore di ciascuno¹⁸

Sviluppando questa impostazione S. indica che se è vero che vi è sempre un'influenza reciproca tra il singolo e il suo ambiente, parlando della redenzione va ricordato che essa procede da Cristo verso il singolo uomo, facendo sì che la Chiesa sia «semplicemente» mediazione di questo incontro e destinataria delle opere di santificazione che caratterizzano la vita nuova dei credenti¹⁹. Infatti parlando del peccato, S. pone enfasi sul movimento che va dall'ambiente al singolo, mettendo in evidenza come la famiglia, la nazione e la cultura di appartenenza forniscano le condizioni perché l'inclinazione al peccato dell'uomo si possa concretizzare. Egli quindi è attivo circa il peccato ma tendenzialmente passivo circa le forme storiche che questo assume²⁰. Parlando di Chiesa, invece, l'enfasi è posta

16 Cfr DF §§ 23 e 24.

17 Cfr DF § 27.

18 DF § 27, 4. Da notare che con il suo procedere demitizzante S. si è proposto di favorire l'ecumenismo ma solo all'interno del mondo protestante in quanto la differenza con la visione cattolica era ritenuta troppo radicale.

19 Non entriamo nel tema della specificità della Chiesa rispetto al mondo. Ricordiamo solo che S. non permette di considerare la Chiesa soltanto come una parte di un intero più grande (cfr DF § 156) ma ricorda che la comunità credente si caratterizza sia perché nei suoi membri la coscienza di Dio è egemone, sia per la sua prassi comunitaria di annuncio della Parola, sacramenti e costituzione stessa della comunità (cfr DF § 127).

20 Cfr DF § 69, 2.

sulla *continua attività redentrice di Cristo* che attraverso le mediazioni umane giunge al singolo e da questo alla collettività. Come la nascita della Chiesa dipende dalla persona e dall'attività di Gesù di Nazaret così avviene per la sua continua ri-generazione nelle varie epoche della storia, al punto da poter definire la comunità cristiana come la «totalità vivente che risale all'attività di Gesù»²¹. Per questo motivo anche coloro che crescono in un ambiente ecclesiale non possono limitarsi a seguire i consigli dei membri più progrediti, ma devono prima o poi sperimentare un incontro personale con Cristo che li porterà a rileggere la propria esperienza di fede come una svolta²². E' solo l'azione di Cristo infatti che può innalzare i singoli verso la pienezza della egemonia della coscienza di Dio e questa azione «diretta» non può essere appiattita sulle mediazioni storiche ed ecclesiali che pure la caratterizzano²³.

3. La giustificazione come risveglio della coscienza di Dio

1. Per S. la giustificazione comporta una *trasformazione reale* della persona, un cambiamento della sua interiorità caratterizzato dal fatto che la coscienza di Dio si risveglia e diventa egemone. La coscienza di Dio infatti era presente anche nello stato di peccato, essa però era come assopita e le sue stimolazioni «non determinavano la volontà, ma semplicemente trascorrevano», mentre «solo l'autocoscienza sensibile determinava la volontà»²⁴. Dopo la giustificazione invece il soggetto è determinato dall'interno in modo stabile da un «non voler più essere parte della totalità vivente che riproduce il peccato» e da un «voler essere determinato da Cristo»²⁵. Egli quindi percepisce tutto ciò che proviene dalla coscienza di Dio come appropriato, come espressione della sua soggettività, mentre

21 DF § 88. Sorrentino afferma che per S. «nel campo della storia la individualità può fungere da specie, ossia come radice di altre germinazioni individuali. E' quanto avviene precisamente nel caso della totalità vivente cristiana e della Chiesa fondata da Cristo (S. SORRENTINO, «Introduzione del curatore», in DF, II, p. 66)».

22 Cfr DF § 108, 4.

23 Da notare che per S. questa è anche la distinzione «fenomenologica» tra il cristianesimo e le altre religioni monoteiste, che pur riconoscendo un fondatore e talvolta un redentore non riconducono la salvezza nel contatto diretto con lui.

24 DF § 107, 1.

25 DF § 110, 2.

percepisce il peccato come qualcosa di estraneo a sé:

nell'uomo nuovo il peccato non è più attivo, bensì è solo l'effetto ritardato ossia la ripercussione dell'uomo vecchio. L'uomo nuovo dunque non si appropria più del peccato...quindi la coscienza della colpa è abolita²⁶

Questo cambiamento radicale non deve far pensare che S. ponga una disgiunzione netta tra i momenti della vita dell'uomo nello stato di peccato e di grazia, al contrario egli descrive questa *trasformazione come un processo* che tuttavia a posteriori può essere *compreso solo come una vera e propria svolta*. Ad esempio egli indica che il pentimento, che prepara alla conversione, e il presentimento del rango superiore di Cristo, che prepara alla fede, sono già parte del processo di rigenerazione²⁷; segnala una certa continuità tra il desiderio di redenzione presente nello stato di peccato e la sua realizzazione nello stato di grazia; si oppone a quelle visioni che chiedono ai credenti di saper indicare il giorno preciso del passaggio dalla disperazione del peccato all'euforia della salvezza²⁸; richiama che c'è sempre una compresenza di uomo vecchio e uomo nuovo²⁹. Tuttavia quando il soggetto ripensa alla propria vita, egli percepisce un cambiamento di priorità e una trasformazione tale che può considerare in modo unitario la propria storia solo presupponendo una svolta:

lo stadio in cui tale vita [nuova] è in divenire, se rapportato nella memoria a quello in cui essa non era ancora in divenire, può essere collegato e può essere riaccolto insieme a quello precedente alla continuità temporale della medesima persona solo col presupposto di una svolta³⁰

In questo modo il nostro autore riesce a rendere molto dinamico il legame tra l'esperienza concreta dei credenti, spesso segnata da ambiguità,

26 DF § 109, 2.

27 Cfr DF § 108, 2.

28 Cfr DF § 108, 3.

29 Cfr DF § 111, 1.

30 DF § 106, 1.

e la sua tematizzazione nella fede, che richiede di distinguere chiaramente lo stato di peccato da quello di grazia. Anche a livello terminologico, S. nel descrivere «il modo con cui la perfezione e la salvezza del redentore si esprime nella singola anima»³¹ distingue «rigenerazione» e «santificazione»: il primo di questi termini esprime il passaggio dallo stato di peccato a quello di giustificato; il secondo termine indica «la continuità nella crescita del nuovo»³². Questa distinzione permette così di descrivere da un lato il cammino di santificazione del credente dove egli esprime sempre più pienamente e attivamente la vita nuova, dall'altro di ricondurre il cambiamento di prospettiva, e in fondo l'intero cammino, all'opera di Cristo.

2. Entrando maggiormente nei dettagli di questa trasformazione, descriviamo innanzitutto come S. intende *la condizione dell'uomo nel peccato*. Il nostro autore evidenzia che il peccato è essenzialmente un'inclinazione interiore, una predisposizione ad agire per se stessi che si concretizza nella prassi non appena si trovano condizioni esterne favorevoli. Egli ritiene che anche l'inclinazione interiore sia già peccato, anzi che la differenza tra essa e la sua realizzazione storica sia più accidentale che sostanziale:

in sé e per sé non solo l'inclinazione al peccato presente nella situazione non viene accresciuta dal suo estrinsecarsi, ma anzi il peccato attuale è del tutto identico anche là dove appare uno stato di peccato solo interiore, e prende parte solo ad un momento della coscienza che si esprime come pensiero o come desiderio³³

Ogni credente può quindi riconoscere in se stesso la predisposizione a tutti i tipi di peccato, una predisposizione che se si ponessero gli incentivi esterni adeguati si concretizzerebbe in opere storiche, ma che già ora costituisce uno stato di peccato. Si crea così una solidarietà negativa tra il peccato personale e quello sociale, una solidarietà legata al fatto che

31 Cfr DF §§ 106-112.

32 DF § 106, 1.

33 DF § 73, 2.

l'interiorità viziata del soggetto gli fa percepire l'ambiente come consono a sé proprio quando esso crea le condizioni favorevoli al peccato. Il soggetto percepisce quindi positivamente la propria condizione proprio quando essa comporta in realtà una situazione di vita ed un agire peccaminoso³⁴, per questo egli non potrà mai realizzare un vero cambiamento attraverso le sue opere né sarà di stimolo per il rinnovamento della società. Emerge dunque con evidenza *il bisogno di una redenzione che venga da fuori dell'uomo e che al tempo stesso abbia la forza di cambiare la sua interiorità*, un bisogno che contrassegna sia il singolo che l'umanità nel suo complesso.

Posta questa condizione del soggetto nel peccato, S. definisce la libertà umana come «libera ricettività»³⁵, egli vuole cioè lasciare all'uomo quel minimo di libertà che consenta di chiamarlo tale, senza poterla ulteriormente distinguere in una parte attiva e una passiva³⁶. Appare chiaro tuttavia che la sua visione è rispettosa del fatto che la libertà non può essere del tutto annullata dal peccato, infatti: quando parla della incapacità di superare il peccato non sta parlando di singole azioni ma della condizione generale della persona³⁷; indica che la coscienza di Dio era presente prima della svolta anche se si esprimeva solo in lampi³⁸; prima della svolta era presente un desiderio (quindi anche un'inclinazione ad agire) come presentimento di un atto di carità possibile³⁹. La stessa rigenerazione che trasforma la condizione dell'uomo richiede di essere accolta nella fede e sarebbe senza efficacia senza questa accoglienza⁴⁰. Per questo il credente riconosce ad un tempo in Cristo la sorgente del proprio nuovo stato di vita e in se stesso la libera accettazione della grazia⁴¹.

3. La rigenerazione cambia radicalmente l'interiorità dell'uomo, ora egli percepisce negativamente tutti quei momenti in cui prevale la coscienza

34 Anche la legge di Mosè è ritenuta incapace di far riconoscere il peccato interiore (Cfr DF § 112, 5).

35 DF § 91.

36 Cfr DF § 108, 6.

37 Cfr DF § 107, 1.

38 Cfr DF § 106, 1.

39 Cfr DF § 108, 6.

40 Cfr DF § 109, 3.

41 Cfr DF § 91, 1.

sensibile e che lo portano quindi a vivere in modo disarmonico rispetto alla coscienza di Dio⁴². L'emergere di queste situazioni inoltre non è appropriato dal soggetto, egli le percepisce come estranee a sé e le riconosce quindi come un peccato che però non ha più forza su di lui: la coscienza di peccato si trasforma così nella *consapevolezza di un peccato perdonato*.

E così a causa della fede la coscienza del peccato diviene per lui coscienza della remissione dei peccati⁴³

Il cambiamento è così radicale che S. lo ritiene irreversibile. La rigenerazione ha risvegliato la coscienza di Dio ed essa diviene egemone, orienta le scelte della persona e la sua stessa percezione delle proprie azioni, dell'ambiente sociale e della vita. Il cammino di santificazione consiste quindi in una progressiva estensione di questo dominio della coscienza di Dio a tutte le parti della persona; questa può certamente commettere altri peccati ma non tali da costituire una vera battuta di arresto o un rinnegamento del cammino di fede.

Ci deve essere una differenza molto grande tra ciò che appartiene al tornare indietro dal peccato per coloro che non ancora vivono nella comunione con il redentore e ciò che vi appartiene per coloro che già vivono nella comunione con il redentore... per questi ultimi certo non affiorerà alla coscienza nessun peccato senza pentimento, essi non dovranno iniziare daccapo una nuova vita né avranno bisogno di una metanoia in senso stretto⁴⁴

Nello stato di rigenerati quindi *il peccato non può conquistare nuovi spazi* ma solo difendere quelli che aveva. Ciò non significa che il soggetto non possa commettere azioni peccaminose inedite rispetto al suo passato, ma questo fatto è imputato all'ambiente che ora offre incentivi nuovi a determinati comportamenti. In altre parole, la discontinuità del cammino di fede che emerge nell'esperienza è imputata soltanto alle pressioni

42 Cfr DF § 67, 2.

43 DF § 109, 2.

44 DF § 108, 1.

ambientali e non al soggetto che ormai è stato irreversibilmente afferrato e redento da Cristo⁴⁵. Questo *non significa andare nel quietismo*. Dopo la rigenerazione S. ricorda la lotta costante contro il peccato: contro gli entusiasti egli afferma che anche per il rigenerato c'è una lotta contro la carne e chi non si impegna in questa lotta non è realmente rigenerato⁴⁶; infatti chi nega questa partecipazione, rendendo l'uomo puramente passivo, rende incomprensibili tutte le esortazioni della scrittura e cade in aporie teologiche⁴⁷.

Dall'altro lato S., pur ammettendo che vi è un certo incentivo ad agire che deriva dalla ripetizione, sia per le opere dello spirito che per quelle della carne⁴⁸, contro quella che lui ritiene essere la concezione cattolica afferma che *la fede non cresce né cala*, altrimenti se le opere possono perfezionarla significa anche che possono farla sorgere⁴⁹. La convinzione del nostro autore su questo punto è molto ferma in quanto esso costituisce uno degli assi portanti dell'intero sistema teologico: la trasformazione dell'interiorità nella rigenerazione è opera della grazia ed essa fa sì che nei credenti il peccato non sia più produttivo. Eliminare questa differenza sostanziale rispetto alla condizione precedente significa uscire dal cristianesimo e andare nel pelagianesimo «in quanto, tolta questa opposizione, non resta più alcun effetto interiore specifico della redenzione»⁵⁰. Per questo motivo il processo di santificazione è da ritenersi irreversibile, esso costituisce il dispiegamento nel tempo del decreto divino di salvezza⁵¹ e se un credente che vive già nella conversione non si sente giustificato ma peccatore, dobbiamo pensare che si stia solo illudendo di peccato⁵².

4. La trasformazione interiore del credente comporta un suo nuovo modo di agire e questa *novità è legata alla motivazione interiore e non al fatto di*

45 Cfr DF § 110, 2.

46 Cfr DF § 111, 2.

47 Cfr DF § 70, 2.

48 Cfr DF § 67, 2.

49 Cfr DF § 112, 1.

50 DF § 74, 4.

51 Cfr DF § 111, 3.

52 Cfr DF § 107, 1.

spendersi in ambiti esplicitamente religiosi. Infatti S. distingue la giustizia civile dalla giustizia del rigenerato in base al fatto che nella prima l'uomo può fare del bene senza la grazia ma è sempre una affermazione di sé (anche attraverso l'affermazione della patria, della comunità...) mentre nella seconda egli agisce in modo disinteressato, per il Regno⁵³. La vita nuova quindi abbraccia in forma di vocazione tutta l'esistenza, persino gli ambiti di tentazione che divenendo occasioni di lotta contro il peccato sono già affermazione dell'uomo nuovo⁵⁴.

Il nostro autore utilizza la categoria di «professione» per indicare tutte le possibilità che il soggetto ha di agire per il Regno, possibilità che sono legate alla sua collocazione nel mondo, alla sua cerchia sociale e alla «misura delle energie che stanno a disposizione della sua volontà»⁵⁵. Egli afferma quindi che «tutte le opere buone» devono essere al tempo stesso «mezzi di grazia» cioè espressione della propria fede e vie per accrescere la santificazione propria e altrui, per questo

non si danno né azioni puramente ascetiche né azioni arbitrarie, ossia opere buone che si collocano al di fuori della professione; e tanto meno azioni che uno possa compiere, per così dire, in sovrappiù dopo che uno ha espletato a sufficienza la propria professione⁵⁶

Nel descrivere l'agire del credente S. usa la categoria della «*spontaneità*» per indicare che il cambiamento interiore predispone al cambiamento delle opere. Infatti il risveglio della coscienza di Dio non assorbe il soggetto verso una mistica distaccata dal mondo, al contrario si incarna in sentimenti nuovi che emergono nelle varie situazioni di vita, producendo una nuova consapevolezza e predisposizione ad agire. Al tempo stesso, essendo la spontaneità una predisposizione e non un obbligo costrittivo all'azione, rimane spazio per la libertà del soggetto, per una

53 Cfr DF § 70, 3. Il tema è ripreso anche a proposito della categoria di «ricompensa» che viene considerata inutile perché la persona cristiana non la cerca e nella misura in cui la cerca essa non è più opera buona. Il cristiano ha già la ricompensa nel senso che partecipa alla figliolanza di Cristo (Cfr DF § 112, 3).

54 Cfr DF § 111, 4.

55 DF § 112, 4.

56 Ibidem.

cooperazione attiva promossa dalla grazia⁵⁷.

4. Potenzialità e problemi irrisolti di questa impostazione teologica

1. Dalla nostra analisi è emerso un ammirevole tentativo di S. di *rivedere il cristianesimo alla luce della filosofia trascendentale*. In questo modo egli ha unito in modo dinamico l'esperienza storica del singolo con una visione cristiana circa l'uomo, il mondo e Dio. Il suo approccio consente quindi, oggi come allora, di superare la rigidità che talvolta contrassegna le tradizioni religiose positive e di porre l'attenzione sul movimento della coscienza di fede⁵⁸. Egli è riuscito così a descrivere una natura umana costitutivamente aperta alla trascendenza e al dialogo con Dio, gettando le basi per un fecondo *dialogo con il mondo intellettuale della sua epoca*. Al tempo stesso, il far riferimento alla condizione esistenziale dell'uomo nel mondo (il «sentimento») gli ha evitato di ridurre tutta l'argomentazione ad una speculazione solo teorica, ancorandola invece all'esperienza vissuta dei credenti.

In secondo luogo occorre rilevare che il continuo richiamo al *tema della coscienza* e dell'interiorità consente alla sua teologia di superare facili riduzionismi dell'esperienza di fede all'osservanza di norme morali e religiose. La mediazione dell'affetto infatti gli permette da un lato di affermare la responsabilità del cristiano nell'impegnarsi attivamente per la crescita del Regno, dall'altro di attribuire la sorgente del suo cambiamento interiore all'opera di Cristo, senza che quest'ultima affermazione di fede perda il suo spessore esistenziale⁵⁹.

Il procedere in modo trascendentale del suo pensiero, infine, consente a S. di indicare che l'azione diretta di Cristo verso il credente si realizza attraverso la *mediazione della Chiesa* senza per questo dover coincidere

57 Cfr DF § 108, 6.

58 Ad es. circa il peccato originale, egli afferma che la modalità di trasmissione dai progenitori alla loro discendenza non è descritta nelle Scritture ed è una specificazione che semplicemente non serve al cammino di fede dei credenti. Cfr DF § 72, 1.

59 Per questo egli afferma che nell'educazione religiosa non si può partire dalla legge morale e religiosa del decalogo per poi allargarne arbitrariamente gli ambiti di applicazione, occorre invece descrivere il Regno di Dio perché la persona possa avvertirlo in coscienza come possibilità di vita nuova. Cfr DF § 112, 5.

con essa. Egli mette in relazione i singoli gesti della tradizione cristiana con la coscienza di Dio del credente e attraverso di essa con il tutto dell'assoluto, ciò gli consente da un lato di recuperare la profondità di quei gesti e dall'altro di mantenere uno sguardo critico su di essi e su come vengono vissuti. Il suo impianto teologico supera così la dicotomia tra naturale e soprannaturale, dato di fede positivo e dato rivelato⁶⁰.

2. La nostra analisi ha messo in luce anche alcuni aspetti problematici dell'impianto teologico di S. In particolare vogliamo porre l'attenzione su due punti nodali: l'irreversibilità del processo di santificazione e la centralità della figura storica di Gesù.

Si è visto che S. afferma più e più volte che il processo di salvezza del credente è *irreversibile*: quando la coscienza di Dio viene risvegliata dal tocco di Cristo e diventa egemone il peccato perde la sua forza produttiva e può solo diminuire⁶¹. La preoccupazione del nostro autore è infatti quella di evitare che un credente possa attribuire a se stesso la propria salvezza, per questo egli ricorda che come un atto non può cambiare la natura di un oggetto così un'opera dell'uomo non può renderlo giusto o peccatore se già non era tale⁶². Ora i peccati in cui l'uomo può cadere dopo la rigenerazione non hanno la forza di cambiare la sua condizione in quanto essi emergono dalla coscienza di un uomo giusto, per questo vengono percepiti come estranei a sé e sono nella sostanza già perdonati:

i peccati di coloro che si trovano nello stato di santificazione portano già sempre con sé la loro remissione, e non sono in grado di eliminare la grazia divina nella rigenerazione, poiché essi vengono già sempre combattuti⁶³

60 Cfr DF §§ 10 e 13.

61 Cfr ad es. DF §§ 74. 107. 111.

62 Esula dallo scopo di questo articolo approfondire la ricaduta morale di un impianto teologico di questo tipo. E' evidente in ogni caso che ci si avvicina ad una morale dell'opzione fondamentale, per con la sostanziale differenza che in S. l'adesione a Cristo non può essere implicita e atematica. Su questa posizione morale e la sua critica da parte cattolica, cfr GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, n. 65.

63 DF § 111.

Inoltre S. descrive la rigenerazione come una comunione tra Dio e l'uomo che si realizza sul modello dell'unione ipostatica di Cristo, questo comporta che essa non può venire meno⁶⁴. Ne deriva evidentemente una *forte riduzione della libertà del soggetto*. Essa viene costantemente affermata sia per quanto riguarda la possibilità di realizzare opere storiche che esprimano la vita nuova, sia per quanto riguarda la lotta con il peccato; ma viene radicalmente negata nel suo valore più profondo di prendere continuamente posizione davanti all'offerta di comunione che viene da Dio⁶⁵. Questa impostazione suscita diverse domande: una visione relazionale della grazia come comunione con Dio non dovrebbe implicare che l'uomo possa rifiutare questa comunione non solo quando gli viene offerta ma anche successivamente quando già si sta realizzando? Nel cammino di fede si dà necessariamente un'unica svolta oppure sono possibili diverse conversioni? Chi è in un cammino di fede sperimenta solo peccati già perdonati o anche vere e proprie regressioni che possono portarlo, procedendo per gradi, fino alla decisione di perseverare nel peccato e di rompere la comunione con Dio? Evidentemente queste domande non trovano risposta nella teologia di S., essa finisce così con il *rilegare la drammaticità del peccato* soltanto al tempo che precede la rigenerazione, cioè *alla condizione del non cristiano*⁶⁶.

Un altro aspetto fortemente problematico della teologia di S. è la *centralità della figura di Cristo*. Il nostro autore afferma la necessità e assoluta rilevanza di Cristo per la salvezza a partire sia dalla Scrittura sia dall'esperienza di fede del credente. Questi percepisce sempre in se stesso una frattura tra la coscienza di Dio e il pieno dominio di essa, tra spirito e carne, e può avere certezza della propria salvezza solo se trova una chiara conferma che questa frattura sia superabile. Cristo è l'uomo in cui la coscienza di Dio è pienamente realizzata, la sua esistenza storica è la

64 Cfr DF § 111, 1.

65 S. si accorge del problema e cerca di recuperare ridefinendo la libertà come capacità di decidersi per Dio che nel processo di santificazione aumenta sempre più. Questo però non elimina il problema di una comunione con Dio che non si può più rifiutare. Cfr DF § 112, 1.

66 Questa affermazione è condivisa anche da Sorrentino. Cfr S. SORRENTINO, «Introduzione del curatore», in DF, II, p. 26.

dimostrazione che la frattura interiore dell'uomo e il peccato che ne deriva non sono parte costitutiva della sua natura ma possono essere superati⁶⁷. Inoltre l'esperienza del credente è quella di essere rigenerato, cioè di essere stato trasformato dall'incontro diretto con Cristo, questi quindi costituisce non solo l'archetipo dell'unione tra Dio e il soggetto ma anche la causa efficiente di essa, al punto che la dignità e l'attività di Cristo «debbono convertirsi completamente l'uno nell'altro e debbono commisurarsi reciprocamente»⁶⁸.

Seguendo il pensiero del nostro autore, si ha tuttavia l'impressione che *la figura storica di Gesù di Nazaret*, pur così sottolineata, *vada costantemente sullo sfondo* a motivo di un'analisi che parte sempre dall'esperienza del soggetto e che procedendo in modo trascendentale arriva al più generico rapporto tra Dio e l'uomo. Lo stesso S. lo riconosce:

ambedue questi momenti [consapevolezza della remissione dei peccati e della figliolanza divina], come i due momenti della conversione [penitenza e fede], sono sì dipendenti dall'attività complessiva di Cristo, tuttavia esprimono direttamente e in sé solo il rapporto dell'uomo con Dio⁶⁹

In questa impostazione teologica *Cristo viene quindi a costituire «semplicemente» l'archetipo* del rapporto compiuto tra umano e divino e anche il riconoscere a questo archetipo la funzione di causa efficiente della giustificazione non elimina il problema del suo legame all'effettiva storia di Gesù di Nazaret⁷⁰. Per evitare una deriva di questo movimento di pensiero già nell'impostazione della dogmatica S. indica che ogni affermazione deve basarsi sugli scritti confessionali e sulle Scritture altrimenti, senza il riferimento alla Parola, si cade nel soggettivismo e

67 Cfr DF § 68, 3. Cfr anche S. SORRENTINO, «Introduzione del curatore», in DF, II, pp. 43-45.

68 DF § 92, 2.

69 DF § 109, 2.

70 Questa critica è sostenuta da diversi autori. Ad es. K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, pp. 45-49, Milano 1980; H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, p. 30, Borla 2006.

nell'individualismo⁷¹. Tuttavia le varie affermazioni del Nuovo Testamento e gli eventi ivi narrati nella sua impostazione servono soltanto ad esprimere la convinzione di fondo che Cristo è il salvatore, il Dio-uomo, e pertanto vengono demitizzati⁷². In questo modo la Parola perde, almeno in parte, la sua forza kerigmatica di provocazione e richiamo alla conversione, sia per l'esperienza vissuta del singolo credente sia per il teologo che sviluppa scientificamente il suo pensiero. A nostro giudizio è questo il limite principale di un'impostazione teologica di cui non vanno comunque nascoste le numerose potenzialità, pur riconoscendo che essa non si è mostrata capace di esprimere in modo compiuto quella sintesi tra esperienza vissuta, tradizione comunitaria e riflessione che S. aveva spesso ricercato⁷³.

71 Cfr DF § 27, 4.

72 Cfr DF § 99. Un processo analogo avviene per lo Spirito. Il nostro autore afferma che si può comprendere il processo della conversione prima di parlare dello Spirito Santo in quanto anche gli apostoli si sono convertiti sulla Parola, prima di riflettere sulla Trinità. Ma così facendo egli confonde l'esperienza di fede con la riflessione sulla stessa, dicendo che quest'ultima diventa possibile a prescindere da elementi che invece la tradizione ritiene fondamentali. Cfr DF § 108, 5.

73 Ci sono varie interpretazioni (non esclusive l'una dell'altra) del perché S. abbia finito con l'exasperare il suo impianto. Senza perderci in dietrologie richiamiamo solo le più diffuse: per contrapposizione alla visione cattolica che secondo lui pone l'accento sulle opere dell'uomo; per la sua visione della religione come comunione tra vari poli antitetici (sapere e volere, metafisica e morale, uomo e Dio); per tentare un dialogo con illuministi e non credenti che criticavano la pretesa di verità della religione positiva; in risposta a Hegel che includeva il movimento del reale e del pensiero filosofico in un'unica sintesi molto razionale; per esprimere la coscienza credente critica rispetto al dato della fede ricevuto.

Il cristianesimo e l'evoluzionismo. Un percorso ambivalente e la sua incidenza per il dibattito civile

Massimo Nardello – Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

Abstract

Il contributo, nato come conferenza tenuta presso l'Università di Modena, prende in esame la complessa recezione delle teorie evoluzioniste da parte del magistero e della teologia cattolica, per evidenziare le modalità della loro accettazione e le sfide che esse ancora pongono alla riflessione teologica. Questo tema è collocato all'interno di alcune considerazioni sul valore della teologia per l'ambito accademico civile e sul contributo che la recezione delle teorie evoluzioniste da parte del mondo cattolico può dare al dibattito pubblico.

1. Una questione teologica in ambito accademico civile?

L'intento di questo intervento è quello di presentare alcune considerazioni relative all'impatto delle teorie evoluzioniste sulla teologia cristiana, soprattutto per quanto attiene alla concezione dell'essere umano e al suo ruolo all'interno del mondo. Mi limito a considerare la tradizione cattolica, sia in ragione delle mie competenze, sia perché essa ha influito sulla cultura del nostro paese più ampiamente di altre visioni religiose.

Prima di iniziare la trattazione del tema, mi sembra necessario fare alcune considerazioni sulle ragioni che, a mio giudizio, legittimano il percorso che stiamo per iniziare all'interno dell'ambiente accademico in cui ci troviamo. Ci si può chiedere, infatti, perché mai in un contesto laico come quello di un'università civile ci si dovrebbe interessare della recezione delle teorie evoluzioniste da parte di un'istituzione religiosa quale è la Chiesa cattolica. In effetti, la complessa e variegata eredità delle filosofie del XVII e del XVIII secolo annovera al suo interno due convinzioni, ancor oggi dotate di un certo fascino, che suggerirebbero di non legittimare affatto tale interesse. La prima di esse è la visione del fenomeno religioso tradizionale, quello che è rappresentato dalle grandi religioni, come qualcosa di eterogeneo rispetto al piano della ragione, che è invece quello nel quale ci si muove in ambito universitario. La seconda è il ritenere che le esperienze religiose di quel genere debbano restare relegate nell'ambito strettamente pri-

vato, per evitare che possano divenire causa di conflitti all'interno della società.

Secondo C. Taylor¹, queste convinzioni sono frutto di un sviluppo culturale che ha le sue radici nell'evo moderno, e che verso la fine del XVII secolo ha determinato una reinterpretazione antropocentrica della religione, denominata deismo. Secondo tale visione, Dio ha creato un mondo ordinato e comprensibile, e l'essere umano può facilmente cogliere questo ordine e vivere al suo interno servendosi solamente della sua ragione, se non è ingannato da convinzioni false e superstiziose. Questa religione naturale e universale, in realtà, contiene in germe la negazione dell'esperienza religiosa tradizionale, perché tende a considerare inutile la stessa nozione di Dio a vantaggio della ragione umana come unico fondamento di una vita libera ed autonoma. In effetti, dopo aver ridotto Dio a semplice fondamento dell'esistenza morale, questa religione nei limiti della sola ragione si affranca ben presto dalla stessa nozione personale del divino, e a quel punto l'etica viene rifondata solamente in chiave antropocentrica.

Il deismo rappresenta l'ideale a cui si vorrebbe orientare tutto il fenomeno religioso, anzi l'intera esistenza umana:

La filosofia dei Lumi si sforza di fondare una religione nei limiti della sola ragione. È la "religione naturale", della quale Diderot dà una definizione luminosa: una religione che, nella diversità dei riti e delle rappresentazioni si esprime per mezzo di "ciò che né il tempo né gli uomini hanno mai abolito e mai aboliranno, ciò che accomuna l'uomo civilizzato e il barbaro, il cristiano, l'infedele e il pagano [...]". Idee analoghe si trovano in Lessing: Dio sfugge ad ogni teologia e le opere contano più dei dogmi, e nel cammino dell'umanità, dopo il politeismo e il monoteismo, vi sarà una terza età nella quale gli uomini, diventati pienamente coscienti di ciò che possono, faranno il bene per se stesso. [...] La lotta dei Lumi è quindi una lotta contro tutti i dogmi cristiani o pagani: in confronto alla religione naturale o al deismo essi non sono diversi da quelle "superstizioni" così denigrate per lunga tradizione all'interno dello stesso cristianesimo. La tolleranza non è secondaria, al contrario, è l'espressione della nuova religione.²

1 Cf. C. TAYLOR, *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 2007, 221.

2 M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, "Religione", in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di

Si comprende facilmente come in tale ottica le religioni tradizionali siano ritenute qualcosa di irrazionale che non può in alcun modo rendere conto delle proprie convinzioni davanti al tribunale della ragione, e quindi come una loro presenza significativa nella sfera civile non possa che destare perplessità. Infatti, qualora una religione così caratterizzata sviluppasse un giudizio negativo sulla società civile in nome dei propri principi e assunse quindi un ruolo antagonista nei suoi confronti, non sarebbe possibile mettere in campo alcuno strumento argomentativo per ricondurla ad uno stile più dialogico e collaborativo. Il suo carattere irrazionale e quindi potenzialmente incontrollabile rappresenta evidentemente un grave pericolo per il bene comune.

Tutto questo è solo un aspetto dell'eredità illuminista, che ovviamente è ben più ampia e variegata e che conosce anche valutazioni meno critiche sulla religione e meno propense ad assolutizzare il valore della ragione umana. Tuttavia, sul piano della storia degli effetti sembra di dover rilevare che la recezione dell'eredità illuminista recepisca oggi quasi solamente la sua visione fortemente critica nei confronti delle religioni tradizionali, forse perché filtrata attraverso il positivismo dell'800 e del '900.

Occorre ammettere che queste valutazioni hanno un fondo di verità. È innegabile che le religioni siano state causa di innumerevoli guerre e lacerazioni sociali, e che alcune correnti religiose fondamentaliste lo siano anche ai nostri giorni. È pure evidente che esistono ancora oggi dei movimenti religiosi – o almeno che si definiscono tali – che non sono in grado di rendere ragione delle loro convinzioni all'interno del dibattito pubblico, e anzi che non sono assolutamente interessati a farlo. Si limitano invece a ripetere quanto è contenuto nei loro testi fondativi senza cercare minimamente di reinterpretarli a partire dalle istanze della ragione e della cultura, come se il loro contenuto dovesse essere necessariamente accolto da tutti a prescindere dalla sua ragionevolezza e dalla sua capacità di convincimento.

Ritengo però che oggi questi fenomeni, anche se cercano e ottengono una grande visibilità, non siano maggioritari. Al contrario, è facilmente documentabile lo sforzo che molte grandi religioni stanno facendo per promuovere dinamiche pacifiche all'interno delle società e per delegittimare in qualsiasi modo chi assume atteggiamenti violenti ed intolleranti in nome di

V. Ferrone e D. Roche, Editori Laterza, Roma-Bari 2007, 235.

Dio. È pure evidente in molte correnti religiose il desiderio di dialogare sinceramente con le società liberali e democratiche a cui appartengono, e di entrare rispettosamente nel dibattito pubblico offrendo contributi valoriali e culturali argomentati in modo ragionevole. Tutto questo dovrebbe convincerci che anche quei fenomeni religiosi che non sono riducibili alla ragione illuminista non sono necessariamente dannosi per la società.

Del resto, quanto è avvenuto in questi ultimi due secoli ci ha insegnato a ridimensionare – e non ad abbandonare – quel valore assoluto della ragione che le citate filosofie illuministe avevano propugnato come unico possibile fondamento di un pacifico vivere sociale, e anzi a ritenere che quella stessa ragione possa essere causa di devastazioni. I conflitti che hanno segnato il periodo che ci separa dall'età dei Lumi, tra cui due di portata mondiale, nella maggioranza dei casi non hanno avuto motivazioni religiose, ma si sono determinati a causa di dinamiche sociali e culturali molto complesse, frutto però di precise visioni della realtà ben argomentate sul piano razionale. Pensare che essi siano stati causati dalla superstizione e dall'ignoranza, cioè da una crisi del riconoscimento dell'assolutezza della ragione, e che la sua affermazione avrebbe potuto impedire quelle vicende drammatiche, rappresenta una lettura dei fatti piuttosto ingenua.

Inoltre, la cultura postmoderna (o post secolare) in cui viviamo attualmente, negando l'esistenza di qualsiasi riferimento normativo assoluto, ha pure contribuito a ridimensionare ulteriormente la fiducia nella razionalità umana, non ovviamente in rapporto alla scienza e alla tecnica, quanto piuttosto alla comprensione globale della realtà e alla determinazione di ciò che rappresenta il bene dei singoli e della collettività. Anche grazie a questo clima culturale, mi pare che oggi sia abbastanza evidente che non sia sufficiente appellarsi alla ragione per costruire delle società benevolenti e pacifiche. Occorre invece attivare dei percorsi lunghi e pazienti nei quali offrire alla riflessione comune dei significati, dei valori, dei simboli espressivi del senso della vita, che possano aiutare ciascuno a costruirsi un proprio orizzonte di comprensione della realtà, e ad influire così positivamente su quello elaborato dalla collettività.

In questo contesto così complesso, una società deve valorizzare ogni realtà che possa alimentare e arricchire la riflessione comune sul significato dell'esistenza individuale e sociale. Per questa ragione, a mio giudizio, il

sapere pubblico dovrebbe interessarsi anche di teologia, intesa come riflessione sull'esperienza religiosa e sul suo fondamento teorico sviluppata in modo critico, organico e con un metodo ben definito. Ovviamente si dovrà accettare che la razionalità implicata in questa attività non sia quella scientifica, basata sul ragionamento logico applicato al dato sperimentale, come del resto si dovrà prendere atto dei suoi inevitabili presupposti, di cui essa necessita al pari di ogni altra disciplina. Sarà invece legittimo attendersi che la teologia sviluppi le sue argomentazioni in modo ragionevole, al pari della filosofia e delle altre discipline umanistiche, e che possa quindi essere compresa e discussa nel dibattito pubblico.

Peraltro, valorizzando la riflessione teologica, le società laiche stimolano le religioni a confrontarsi con le esigenze della ragione e della cultura, e quindi ad evitare più facilmente di declinare in prospettive fondamentaliste, che le spingono a volersi imporre sul piano sociale con la forza e non a proporsi rispettosamente con uno stile persuasivo e dialogico.

A partire da queste considerazioni mi sembra giustificato riflettere in un contesto accademico civile sul percorso che la Chiesa cattolica ha compiuto in rapporto all'evoluzionismo, e anche sulle questioni teologiche che restano aperte. Non si tratta semplicemente di verificare che questa istituzione religiosa non sia antagonista di tali teorie scientifiche, per liberarsi dal timore che possa divenire nemica della scienza, ma soprattutto di arricchire il dibattito pubblico con la sua visione dell'essere umano e del senso della sua esistenza, arricchito anche dal confronto con le teorie evoluzioniste.

Da parte delle comunità religiose, poi, si tratta di sviluppare una *teologia per l'università*³, che deriva dalla riflessione teologica intesa in senso proprio e che è svolta all'interno delle comunità religiose e al loro servizio, ma che ha un obiettivo differente da essa. Non si tratta più di pensare la fede per comprenderla e viverla in modo più autentico, ma di portare nell'ambito civile questa riflessione perché sia fonte di significati, di valori e di simboli in grado di arricchire il dibattito pubblico, e quindi di riportare ciò che emerge in tale contesto pluralista all'interno delle comunità religiose come

3 Questa impostazione è ripresa da D. Tracy, il quale però la declina in modo molto più articolato, parlando di una teologia per la Chiesa, di una per la società e di una per il mondo accademico: cf. D. TRACY, *The analogical imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad 1981, 3-31.

stimolo per il proprio percorso. Questa relazione vorrebbe porsi come un tentativo in questa direzione.

Vorrei dunque procedere nel modo seguente. Anzitutto presenterò sinteticamente come l'evoluzionismo abbia interpellato la Chiesa cattolica, sia a livello del suo insegnamento ufficiale che della riflessione teologica, e come si sia passati da un rifiuto molto fermo al ritenerlo del tutto compatibile con la visione cristiana dell'essere umano e del mondo. Vorrei poi mettere in evidenza alcune questioni teologiche che questa prospettiva lascia ancora aperte, per poi offrire alcune considerazioni conclusive su come le aperture che le teorie evoluzioniste hanno prodotto nella teologia cattolica possano contribuire al dibattito pubblico sull'identità dell'essere umano e del mondo in cui vive.

2. La Chiesa Cattolica e l'evoluzionismo

Come è ovvio, non è possibile ricostruire compiutamente in questa sede il percorso che la Chiesa cattolica ha fatto in rapporto alle questioni poste dall'evoluzionismo, sia nel suo insegnamento ufficiale che nella riflessione dei teologi. Mi limito quindi a riassumerne alcuni passaggi fondamentali.⁴

a. Dalla prima opera di Darwin alla fine dell'800

Nel 1859 Charles Darwin pubblica la prima edizione dell'opera "Sull'origine delle specie", e nell'ambito cattolico si sviluppa immediatamente una forte reazione contraria alle sue teorie. Già nell'anno successivo a Colonia si tiene un Concilio provinciale, sotto la guida del vescovo di questa città, nel cui documento conclusivo si afferma:

I primi genitori sono stati creati da Dio immediatamente. Pertanto noi dichiariamo che è totalmente contraria alla Sacra Scrittura e alla fede l'opinione di coloro che non hanno paura di affermare che l'uomo – se

4 Per questa parte, faccio ampiamente riferimento a A. PIOLA, "Quale dialogo tra evoluzione e creazione?", in *Scienza e fede: un dialogo possibile? Evoluzionismo e teologia della creazione*, a cura di V. Danna e A. Piola, Effatà Editrice, Torino 2009, 91-132. L'autore rimanda all'ampio studio sul tema di C. MOLARI, *Darwinismo e teologia cattolica. Un secolo di conflitti*, Borla, Roma 1984. Cf. anche S. MORANDINI, *Darwin e Dio. Fede, evoluzione, etica*, Morcelliana, Brescia 2009, 51-67.

si considera il corpo – è apparso sulla terra per un mutamento spontaneo che da una natura più imperfetta ha portato ininterrottamente e alla fine a questa natura umana più perfetta. Le sacre lettere attestano che Adamo fu il primo uomo e che da lui tutto il genere umano trae la sua origine; S. Paolo, discutendo all'Areopago, lo insegna chiaramente (At 17,26). Pertanto coloro che o dicono di non sapere da dove il genere umano abbia tratto origine, o negano che tutto il genere umano si sia propagato da Adamo, sono in aperto ed evidente contrasto con la sacra scrittura.⁵

È evidente un chiaro riferimento alla prospettiva darwiniana, sebbene a ben vedere non venga negata l'evoluzione in quanto tale, ma solo quella che avverrebbe per un mutamento spontaneo. Questa presa di posizione va compresa a partire dal fatto che a metà dell'800 l'esegesi biblica leggeva le pagine del libro della Genesi come se fossero una narrazione fedele di quello che era realmente successo all'inizio della storia. Se si intende la narrazione biblica in questo modo, è ovvio che il suo insegnamento non può essere raccordato con la teoria evoluzionista. Dunque, questo Concilio locale non ha inteso mettere in discussione direttamente la veridicità scientifica dell'evoluzionismo, ma semplicemente contestarlo in quanto appare in contrasto con l'insegnamento della Bibbia letta secondo i criteri interpretativi del tempo.

A questo intervento fanno seguito diversi studi dei gesuiti della Civiltà Cattolica che sono estremamente critici nei confronti delle teorie darwiniane. Questi autori difendono un rigido fissismo delle specie, e non semplicemente per una motivazione esegetica e teologica, ma argomentandone la correttezza dal punto di vista scientifico. Dal loro punto di vista, la teoria evoluzionista di Darwin non è sostenibile sul piano della scienza, mentre lo è la tradizionale visione fissista.

Il concilio Vaticano I non interviene direttamente nella questione dell'evoluzionismo a causa della sua conclusione anticipata, nel 1870. Tuttavia in una riunione della Commissione teologica del Concilio, nel 1869, si fa riferimento esplicito alla teoria dell'evoluzione spontanea della materia e la si condanna fermamente, nonostante che nel 1864 Pio IX avesse rigettato nel Sillabo l'accusa rivolta al magistero cattolico di impedire la ri-

5 Cit. in A. PIOLA, "Quale dialogo tra evoluzione e creazione?", op. cit., 94.

cerca scientifica e il libero progresso della scienza. Nel percorso di elaborazione dei due documenti prodotti dal Concilio si prevede anche di definire come dogma di fede che tutti gli esseri umani discendono da un'unica coppia e non da una "scimmia irsuta", anche se poi queste affermazioni non entreranno nella versione definitiva di quei documenti, cioè nell'insegnamento conciliare ufficiale.

Queste prese di posizione non impediscono ad alcuni teologi cattolici della fine dell'800 di tentare un dialogo tra la visione biblica della creazione e quella evoluzionista. Contro tali figure, però, interviene la Congregazione del S. Ufficio e dell'Indice, – attualmente denominata Congregazione per la dottrina della fede –, i cui documenti riservati relativi a questi periodo sono stati resi pubblici solo a partire dal 1998. In modo particolare, la Congregazione vaticana mette in discussione cinque autori, tra cui due vescovi. Solo l'opera di uno di loro, però, viene messa all'indice, cioè ne viene vietata la lettura in ambienti ecclesiastici, mentre gli altri teologi sono semplicemente invitati a ritirare le loro pubblicazioni, senza alcuna condanna formale. I gesuiti della Civiltà Cattolica, da parte loro, continuano ad intervenire contro la visione evoluzionista e a favore della visione fissista nei termini sopra indicati.

Insomma, fino alla fine dell'800 l'evoluzionismo è fortemente combattuto dalla maggior parte della teologia cattolica, e coloro che tentano in qualche modo di valorizzarlo sono oggetto di pressioni da parte degli organismi vaticani. Tuttavia in questo periodo non si rileva alcuna condanna formale dell'evoluzionismo da parte del Pontefice o delle congregazioni romane al suo servizio.

b. Dai primi del '900 al Concilio Vaticano II

All'inizio del '900 il problema dell'evoluzionismo riemerge all'interno della crisi modernista. La reazione del magistero cattolico a questo complesso movimento, che ha tentato di reinterpretare il rapporto tra la fede cristiana e la storia, comporta anche la ripresa della questione esegetica, cioè dell'interpretazione dei passi della Bibbia che raccontano le origini dell'umanità. Ancora in questo periodo, infatti, i testi biblici vengono letti in ambito cattolico senza tener conto dei generi letterari con cui sono stati

scritti, e dunque in una prospettiva fondamentalmente letteralista.

A questo riguardo, dobbiamo menzionare alcuni pronunciamenti della Pontificia Commissione Biblica sotto il pontificato di Pio X (1903-1914) che sembrano mettere in guardia contro il superamento di tale lettura dei primi capitoli della Genesi. Particolarmente interessante è un intervento del 1909, nel quale si afferma esplicitamente che i diversi sistemi esegetici che sono stati elaborati per escludere il senso storico letterale dei primi tre capitoli della Genesi non sono solidamente fondati. Non si può dunque insegnare che queste pagine non contengano la narrazione di avvenimenti veramente accaduti, ma piuttosto favole ricavate da mitologie e cosmogonie, o allegorie e simboli che non hanno alcun fondamento nella realtà. Evidentemente la preoccupazione fondamentale di questo intervento è unicamente quella di salvaguardare la veridicità del racconto biblico, anche se non si vede ancora come raggiungere questo obiettivo senza difenderne il senso letterale.

Il clima fortemente conflittuale che si è determinato durante la crisi modernista ha fatto sì che il dialogo tra l'evoluzionismo e la dottrina biblica della creazione resti a lungo nel silenzio, fino al Concilio Vaticano II. In realtà, si potrebbero menzionare i nomi di alcuni autori che hanno cercato di darvi continuità, tra cui il gesuita Teilhard de Chardin (1881-1955), ma si tratta di eccezioni. Fino agli anni '60, la maggioranza dei teologi cattolici si mostra restia ad ammettere senza riserve la teoria evoluzionista, e anzi alcuni teologi di rilievo la ritengono contraria alla fede. Anche in questo periodo, tuttavia, non vi sono azioni disciplinari da parte del S. Uffizio nei confronti di coloro che sostengono una possibile riconciliazione tra la visione religiosa e quella evoluzionista dell'origine della vita umana.

Il fattore che determina un cambiamento di prospettiva all'interno della teologia cattolica è lo sviluppo dell'esegesi biblica durante il pontificato di Pio XII (1939-1958). Nell'enciclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) il pontefice legittima l'uso dei generi letterari per l'interpretazione dei racconti storici della Scrittura, e invita a studiarli anche nel confronto con le altre letterature orientali del mondo antico. In questo modo egli cambia decisamente l'approccio della teologia cattolica al testo biblico.

Questo cambiamento di rotta si riflette anche sui pronunciamenti degli organismi vaticani. Il segretario della Pontificia Commissione Biblica, in

una lettera scritta nel 1948 all'arcivescovo di Parigi, affronta di nuovo il problema della storicità dei primi 11 capitoli della Genesi. Rispetto al testo del 1909 della stessa Commissione, si afferma che la questione delle forme letterarie di quelle pagine è ancora oscura e complessa, per cui non si può negare o affermare in blocco la loro storicità senza fraintendere il genere letterario con il quale sono state scritte. Dunque il primo dovere dell'esegesi consiste nello studio attento di tutti problemi letterari, scientifici, storici, culturali e religiosi connessi con questi capitoli. Non si può però dichiarare a priori che quei racconti non contengano storia nel senso moderno del termine, perché questo farebbe facilmente intendere che non ne contengono in nessun senso, quando invece si riferiscono a verità fondamentali per la salvezza, pur con un linguaggio semplice e figurato adatto all'intelligenza di un'umanità meno progredita.

Nel 1941 Pio XII interviene direttamente sul rapporto tra evoluzione e creazione in un discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze. In questo contesto egli assume una posizione molto prudente, ma senza alcuna condanna nei confronti dei risultati delle ricerche scientifiche sull'origine dell'essere umano. Il suo pensiero è invece espresso in modo molto più coraggioso nell'enciclica *Humani Generis* del 1950, dove difende la storicità del racconto genesiaco, ma poi favorisce il dibattito scientifico e teologico sulla questione evoluzionista:

Il Magistero della Chiesa non proibisce che in conformità dell'attuale stato delle scienze e della teologia, sia oggetto di ricerche e di discussioni, da parte dei competenti in tutti e due i campi, la dottrina dell'evoluzionismo, in quanto cioè essa fa ricerche sull'origine del corpo umano, che proverrebbe da materia organica preesistente (la fede cattolica ci obbliga a ritenere che le anime sono state create immediatamente sia Dio). Però questo deve essere fatto in tale modo che le ragioni delle due opinioni, cioè di quella favorevole e di quella contraria all'evoluzionismo, siano ponderate e giudicate con la necessaria serietà, moderazione e misura e purché tutti siano pronti a sottostare al giudizio della Chiesa, alla quale Cristo ha affidato l'ufficio di interpretare autenticamente la Sacra Scrittura e di difendere i dogmi della fede. Però alcuni oltrepassano questa libertà di discussione, agendo come fosse già dimostrata con totale certezza la stessa origine del corpo umano dalla materia organica preesistente, valendosi di dati indiziali finora raccolti e di ragionamenti basati

sui medesimi indizi; e ciò come se nelle fonti della divina Rivelazione non vi fosse nulla che esiga in questa materia la più grande moderazione e cautela.⁶

In questo stesso testo, tuttavia, Pio XII si schiera contro il poligenismo, perché non vede come esso sia compatibile con la dottrina cristiana sul peccato originale:

Però quando si tratta dell'altra ipotesi, cioè del poligenismo, allora i figli della Chiesa non godono affatto della medesima libertà. I fedeli non possono abbracciare quell'opinione i cui assertori insegnano che dopo Adamo sono esistiti qui sulla terra veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori; non appare in nessun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio.⁷

Al di là della cautela e di alcune restrizioni, questi testi di Pio XII rappresentano un momento di svolta, perché si allontanano dai toni di condanna incondizionata dell'evoluzionismo, caratteristici della fine dell'800, e accettano l'idea che il corpo umano potrebbe essere frutto di uno sviluppo evolutivo.

Il concilio Vaticano II non affronta il tema dell'evoluzionismo, sebbene nella Costituzione sulla rivelazione, la *Dei Verbum*, si ribadisca fortemente l'idea che le Scritture attestano la Parola di Dio attraverso la cultura dei suoi autori e per mezzo dei generi letterari in uso nel loro tempo.

6 Pio XII, *Lettera Enciclica Humani Generis*, IV, in http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_it.html.

7 Ibidem.

c. *Dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni*

Per quanto riguarda il magistero di Paolo VI, dobbiamo segnalare soltanto un intervento sulla questione del peccato originale nel 1966. Rivolgendosi ad un gruppo di teologi incaricati di studiare questo tema, egli ribadisce l'incompatibilità tra la dottrina cattolica e il poligenismo, in continuità con quanto affermato da Pio XII nel 1950, semplicemente perché non si vede come quest'ultimo sia compatibile con la trasmissione del peccato originale per generazione, cioè attraverso il rapporto sessuale. Da S. Agostino in poi, infatti, era questo il modo in cui si spiegava come il peccato dei progenitori potesse toccare tutta l'umanità. Lo stesso Pontefice, però, in una professione di fede pronunciata nel 1968 sostituisce la nozione di generazione con quella di propagazione, recuperando un termine usato anche dal Concilio di Trento, e in questo modo afferma la trasmissione del peccato di origine in termini generici, evitando qualunque riferimento alla generazione fisica.

La teologia postconciliare si muoverà decisamente in questa linea, che oggi risulta ampiamente assodata, comprendendo la trasmissione del peccato originale in base ad un misterioso legame che unisce tutti gli esseri umani e che fonda la loro mutua influenza nel bene e nel male. Tale legame, peraltro, consente a tutta l'umanità di beneficiare anche della salvezza realizzata da Gesù Cristo, anch'egli parte dell'umanità, in modo previo rispetto alle opzioni personali di ciascuno. Questo cambiamento di prospettiva ha fatto decadere definitivamente le difficoltà che rendevano inaccettabile il poligenismo, per cui questa prospettiva oggi non risulta più problematica sul piano teologico.⁸

Più ampiamente, dopo il Vaticano II i teologi cattolici diventano sempre più favorevoli ad accettare l'ipotesi evoluzionista e a non considerarla un pericolo o qualcosa di contrario alla fede nella creazione. Questo orientamento è ben rappresentato dal magistero di Giovanni Paolo II. Nel 1985 egli afferma che l'evoluzionismo non è in contrasto con la visione biblica, se rimane all'interno del discorso scientifico e non assume né toni materialistici né religiosi. L'intervento più importante, però, è il messaggio alla

8 Cf. I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 117.

Pontificia Accademia delle Scienze del 1996, in cui il pontefice afferma:

Oggi, circa mezzo secolo dopo la pubblicazione dell'Enciclica *Humani Generis*, nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi. È degno di nota il fatto che questa teoria si sia progressivamente imposta all'attenzione dei ricercatori, a seguito di una serie di scoperte fatte nelle diverse discipline del sapere. La convergenza, non ricercata né provocata, dei risultati dei lavori condotti indipendentemente gli uni dagli altri, costituisce di per sé un argomento significativo a favore di questa teoria. Qual è l'importanza di una simile teoria? Affrontare questa questione, significa entrare nel campo dell'epistemologia. Una teoria è un'elaborazione metascientifica, distinta dai risultati dell'osservazione, ma ad essi affine. Grazie ad essa, un insieme di dati e di fatti indipendenti fra loro possono essere collegati e interpretati in una spiegazione unitiva. La teoria dimostra la sua validità nella misura in cui è suscettibile di verifica; è costantemente valutata a livello dei fatti; laddove non viene più dimostrata dai fatti, manifesta i suoi limiti e la sua inadeguatezza. Deve allora essere ripensata. Inoltre, l'elaborazione di una teoria come quella dell'evoluzione, pur obbedendo all'esigenza di omogeneità rispetto ai dati dell'osservazione, prende in prestito alcune nozioni dalla filosofia della natura. A dire il vero, più che della teoria dell'evoluzione, conviene parlare delle teorie dell'evoluzione. Questa pluralità deriva da un lato dalla diversità delle spiegazioni che sono state proposte sul meccanismo dell'evoluzione e dall'altro dalle diverse filosofie alle quali si fa riferimento. Esistono pertanto letture materialiste e riduttive e letture spiritualistiche. Il giudizio è qui di competenza propria della filosofia e, ancora oltre, della teologia. Il Magistero della Chiesa è direttamente interessato alla questione dell'evoluzione, poiché questa concerne la concezione dell'uomo, del quale la Rivelazione ci dice che è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. [...] Le teorie dell'evoluzione che, in funzione delle filosofie che le ispirano, considerano lo spirito come emergente dalle forze della materia viva o come un semplice epifenomeno di questa materia, sono incompatibili con la verità dell'uomo. Esse sono inoltre incapaci di fondare la dignità della persona. Con l'uomo ci troviamo dunque dinanzi a una differenza di ordine ontologico, dinanzi a un salto ontologico, potremmo dire. Tuttavia *proporre una tale discontinuità ontologica non significa opporsi a quella continuità fisica che sembra essere il filo conduttore delle ricerche sull'evoluzione dal piano della fisica e della chimica? La considerazione del*

*metodo utilizzato nei diversi ordini del sapere consente di conciliare due punti di vista apparentemente inconciliabili. Le scienze dell'osservazione descrivono e valutano con sempre maggiore precisione le molteplici manifestazioni della vita e le iscrivono nella linea del tempo. Il momento del passaggio all'ambito spirituale non è oggetto di un'osservazione di questo tipo, che comunque può rivelare, a livello sperimentale, una serie di segni molto preziosi della specificità dell'essere umano. L'esperienza del sapere metafisico, della coscienza di sé e della propria riflessività, della coscienza morale, della libertà e anche l'esperienza estetica e religiosa, sono però di competenza dell'analisi e della riflessione filosofiche, mentre la teologia ne coglie il senso ultimo secondo il disegno del Creatore.*⁹

In questo testo si afferma con chiarezza che la teoria dell'evoluzione è ormai da ritenersi assodata da un punto di vista scientifico, ma anche che tale ipotesi, come ogni affermazione scientifica, non può dire nulla sulla possibile eccedenza dell'essere umano rispetto alle altre forme viventi. Se la fede cristiana rifiuta una visione materialista che non coglie tale eccedenza, non si oppone affatto alla scienza e alle sue teorie, ma semplicemente ad una loro interpretazione che è di natura filosofica. Il fatto che con la comparsa dell'essere umano sia avvenuto un salto ontologico, per cui questi è radicalmente superiore rispetto alle altre forme viventi, non può essere dimostrato né smentito dalle scienze naturali, perché tale superiorità si colloca in un ambito che esula dal loro oggetto di indagine.

Per quanto riguarda Benedetto XVI, egli si muove nella direzione appena indicata già durante gli anni del suo insegnamento come docente di teologia.¹⁰ In un discorso pubblico del 1968, poi divenuto un libro, egli afferma che la dottrina della creazione parla del perché esiste qualcosa e non il nulla, collocandosi così sul piano ontologico, mentre l'evoluzione si occupa del perché vi siano determinate specie e non altre, muovendosi sul piano fenomenologico. La visione credente, tuttavia, consente di cogliere il significato del divenire di cui parla l'evoluzione, ritenendo che tutto ciò che esiste

9 GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio di Giovanni Paolo II ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze* (22 ottobre 1996), n. 4-6, in http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione_it.html. Corsivo mio.

10 Cf. A. PIOLA, "Quale dialogo tra evoluzione e creazione?", op. cit., 121-122.

sia dominato dall'atto creativo di Dio, ed è questo che conferisce unità ad una realtà così dinamica e differenziata.

Nello stesso intervento Ratzinger afferma che la soluzione indicata da Pio XII nel 1950 in rapporto all'origine dell'essere umano è problematica. Non si può affermare, infatti, che solo il suo corpo derivi dal processo evolutivo, perché non si può dividere la persona umana in due parti, e in ogni caso è lo spirito a plasmare il corpo. Il teologo tedesco, seguendo la prospettiva profondamente unitaria che era già di Tommaso d'Aquino, afferma che la particolarità dell'essere umano è data dal fatto che egli realizza in modo diverso ciò che accomuna tutte le forme viventi, cioè l'essere dipendente da Dio. L'essere umano ha una sua particolare relazione con Dio, essendo l'unica creatura capace di conoscerlo. In un certo momento del processo dell'evoluzione, quindi, è apparso un "fango" che

riuscì per la prima volta a farsi un'idea, per quanto oscura, di Dio. Il primo "tu", che una bocca umana pronunciò o balbettò a Dio, segna l'atto di nascita dello spirito nel mondo. Fu questo a determinare l'omnizzazione.¹¹

Tale visione unitaria della persona che non separa l'anima dal corpo è un elemento caratteristico dell'antropologia biblica, ed è oggi ampiamente acquisito dalla riflessione teologica.

Divenuto pontefice, Ratzinger reagisce fortemente contro la visione filosofica neodarwinista, che ritiene che nell'evoluzione non sia reperibile alcun finalismo, ma solamente casualità. Muovendosi al di fuori dell'ambito strettamente scientifico, è evidente come la visione cristiana di un Dio creatore e provvidente non sia compatibile con questa prospettiva. Anzi, secondo Benedetto XVI è rintracciabile all'interno della realtà materiale una razionalità che porta con sé la domanda sulla sua origine, sebbene questo interrogativo esuli dall'ambito proprio della scienza.

3. Le sfide dell'evoluzionismo alla teologia cristiana

Il magistero e la teologia cattolica odierni non vedono alcuna difficoltà nell'ipotesi scientifica evoluzionista, per cui ritengono che lo sviluppo del

11 Cit. in A. PIOLA, "Quale dialogo tra evoluzione e creazione?", op. cit., 122.

corpo umano – o della persona umana nella sua interezza – da specie inferiori non sia in contrasto con la fede cristiana. Questo, però, non è solo un punto di arrivo, ma è soprattutto un punto di partenza. Anche se la scienza e la teologia si occupano di ambiti differenti della realtà, i risultati della prima non possono non interpellare la seconda, e questo vale in modo particolare per le teorie evoluzioniste.

In questo contesto vorrei prendere in esame una sfida che l'evoluzionismo pone alla riflessione teologica cristiana e, più in generale, alla comprensione religiosa della realtà. Questa teoria scientifica ha messo in evidenza la radicale fragilità che caratterizza tutti gli esseri viventi, anche se essa è percepita drammaticamente solo da parte dell'essere umano, unita alla consapevolezza che i dati sperimentali non indicano un'evoluzione che proceda necessariamente verso il meglio. Charles Darwin ha avuto il merito di evidenziare come il percorso evolutivo avvenga in ogni caso al prezzo di continue ed enormi distruzioni della varie forme viventi, sia perché esse si nutrono principalmente di altri organismi o si devono difendere da essi, sia in ragione di eventi naturali catastrofici.

Davanti a questo scenario occorre ammettere che dal nostro punto di vista, che è quello antropologico, la natura risulta essere radicalmente malfunzionante e gravemente difettosa. Questa constatazione può essere interpretata in due prospettive principali. La prima è quella materialista, che ritiene che non esista nulla al di là di ciò che è empiricamente rilevabile, che le forme viventi siano il frutto di un'evoluzione casuale della materia e che le fragilità nelle quali ci troviamo a vivere siano semplicemente dovute al fatto che questa evoluzione casuale si è determinata in un modo per noi crudele. La seconda prospettiva è quella religiosa, che ritiene che la natura sia frutto di un disegno amorevole di un Dio buono e misericordioso. Essa, però, deve spiegare come mai questo Dio abbia creato un mondo così imperfetto e pieno di sofferenza.¹²

A mio giudizio, l'unica risposta ragionevole della teologia cristiana a questo interrogativo è data dalla convinzione che il mondo in cui viviamo

12 Ho esposto più ampiamente la prospettiva che segue, nel confronto con le vecchie e nuove teodicee, in M. NARDELLO, "Aver fede mentre si soffre. Il problema della teodicea dal punto di vista di una teologia della creazione", in *Rassegna di teologia* 49 (2008) 2, 277-289.

sia in realtà incompiuto, nel senso che Dio non ha ancora terminato la sua attività creatrice. Esso è in cammino verso un compimento, verso “cieli nuovi e terra nuova” (cf. Ap 21), cioè verso un’identità radicalmente nuova e non deducibile in alcun modo dalla sua attuale condizione, nella quale la vita in tutte le sue forme potrà esprimersi in pienezza e sarà definitivamente liberata dai limiti che ora la affliggono (cf. Rm 8).

Tale risposta, però pone un ulteriore problema. Come mai Dio non ha già portato a compimento sin da subito la sua azione creatrice, in modo da offrire agli esseri viventi un mondo già perfetto in cui esistere? Per cercare una risposta, dobbiamo ricordare che nella teologia cristiana la creazione è frutto di amore, e l’amore suppone una relazione interpersonale liberamente proposta e liberamente accolta. In altre parole, Dio ha creato il mondo, dotandolo di una sua capacità evolutiva, per avere un partner a cui donare il suo amore e da cui essere riamato nella libertà. Così egli lo ha posto in essere in modo incipiente, e quindi imperfetto, e per portarlo a compimento vuole che esso accolga liberamente il suo amore e la sua azione attraverso la libertà degli esseri umani che lo rappresentano davanti a lui. Dio, infatti, è la Vita in quanto tale, e non può far vivere in modo più pieno le sue creature se non ammettendole ad una piena comunione con sé. In tale prospettiva, la creazione si compirà quando l’umanità, a nome di tutta la natura, avrà accolto liberamente l’amore di Dio, e questi potrà quindi completare la sua azione creatrice come qualcosa di liberamente voluto da parte delle sue creature.

Queste considerazioni potrebbero gettare nello sconforto chi è religioso, perché può facilmente immaginare che tale accoglienza non si realizzerà mai, almeno da parte di tutta intera l’umanità. È vero però che nella visione cristiana vi è un essere umano che ha già accolto in modo assolutamente perfetto questo amore di Dio, cioè Gesù di Nazareth, e per il misterioso legame che vincola tutti gli esseri umani tra di loro, tale accoglienza va in qualche modo a vantaggio di tutti, anzi dell’intero universo. L’amore di Gesù per Dio è stato talmente perfetto da costituire la garanzia che il compimento del mondo si realizzerà. Se questo non è ancora avvenuto, è perché Dio vuole donare all’umanità un tempo molto lungo nel quale tutti possano arrivare a condividere il rapporto filiale di Gesù con lui.

Resta però il problema di come comporre l’amore di Dio per le sue crea-

ture con la situazione di precarietà in cui esse si trovano nel momento presente. Questa questione pone un problema teologico molto complesso. Nella tradizione cristiana Dio è stato sempre compreso come provvidente, cioè come capace di interagire con le sue creature e con le vicende della loro vita per farle vivere nel modo migliore possibile, pur nei limiti dell'attuale condizione della creazione. A mio giudizio, però, questa visione non è mai stata compresa correttamente a causa dei presupposti filosofici a partire dai quali si è pensata l'azione di Dio nel mondo.

Nella teologia medievale Dio è stato pensato come l'Essere che chiama continuamente all'esistenza la creazione, la quale senza questa continuata azione divina ricadrebbe nel nulla. Più precisamente, il rapporto tra Dio e il mondo è stato compreso alla luce della nozione di causalità: Dio è la causa prima che fa esistere un mondo in cui vi sono cause seconde, cioè ad esso inerenti. Queste cause sono rappresentate dai vari enti creati, che interagiscono tra di loro secondo le leggi di natura, e dall'essere umano, che può invece agire con un maggiore o minore margine di libertà.

Con questa prospettiva si tutela efficacemente l'autonomia della creazione rispetto a Dio, evitando così di pensare che egli entri continuamente al suo interno per correggere ciò che non funziona, ma non consente di spiegare come egli possa interagire con gli esseri umani in modo non deterministico, cioè rispettando la loro libertà e le loro scelte. Se l'Essere, che è la causa prima, interviene su una persona e sul suo percorso esistenziale, non si vede come essa possa rifiutare la sua azione. Nessuna interazione sembra possibile, ma solo un abbandonare le persone a se stesse e alla loro libertà o un sostituirsi ad essa. A mio giudizio, questa è l'origine remota delle dispute sul rapporto tra la grazia e la libertà che hanno travagliato il pensiero teologico occidentale, da Agostino in poi. Tutto questo ha reso molto complicato spiegare un elemento fondamentale della visione cristiana, che pure è sempre stato affermato, cioè la cura amorevole con cui Dio interagisce con le sue creature, e in particolare con gli esseri umani, per sostenerli nel loro percorso esistenziale. Se Dio è colui che pone in essere la creazione e la fa esistere, rendendo possibile la libertà umana al suo interno ma nel quadro di un percorso fondamentalmente determinato, diventa molto difficile spiegare come questo Dio sappia interagire con le sue creature, rispettando le loro decisioni e le relative conseguenze, e modificando la propria

“strategia educativa” in base ad esse.

Per questa ragione la teologia cristiana sta esplorando nuove prospettive, che in alcuni casi si affrancano dalle metafisiche greche incentrate sulla nozione di sostanza. È convinzione di alcuni autori, infatti, che questi paradigmi filosofici antichi non siano in grado di esprimere in modo comprensibile il mistero della vicinanza e della compassione divina per le sue creature e la sua capacità di interagire con esse. Questa capacità divina, infatti, suppone un certo divenire in Dio stesso, pur analogo e non identico rispetto a quello delle creature, ma esso risulta teoreticamente inaccettabile nel quadro delle filosofie greche su cui la teologia cristiana si è tradizionalmente costruita. Occorre quindi accettare che un Dio che è amore e che non solo crea il mondo, ma interagisce con esso, sia pensato in un quadro differente, almeno parzialmente, rispetto alle metafisiche dell'essere, quale è ad esempio quello di tipo processuale¹³, che però non possiamo approfondire in questo contesto. Possiamo dire però che, anche se in Dio non può esistere un'evoluzione, tuttavia per interagire con una creazione così drammaticamente dinamica, come ce l'hanno rappresentata le teorie evoluzioniste, egli ha bisogno di “farsi dinamico”, quanto meno per amore delle sue creature.

4. Contributi al dibattito civile

Al termine di questo percorso sull'incidenza delle prospettive evoluzioniste sul magistero e sulla teologia cattolica, possiamo chiederci quale contributo tutto questo possa rappresentare per una società laica, cioè come possa arricchire il dibattito pubblico sul senso della vita umana.

Mi sembra che il contributo fondamentale sia dato dall'invito a riconoscere l'eccedenza dell'essere umano rispetto alle altre forme viventi e il suo ruolo di responsabilità all'interno della natura. Certo, dal punto di vista scientifico questo essere vivente si differenzia semplicemente per il suo linguaggio, per la sua capacità di astrazione, per la sua complessa vita sociale, per la possibilità che ha di cambiare l'ambiente in cui vive, e così

¹³ Questa è una linea teologica in cui mi riconosco. Ritengo infatti che la filosofia del processo di A. N. Whitehead sia quella caratterizzata da maggiori virtualità per la teologia, pur con alcune cautele: cf. M. NARDELLO, “Divenire e trascendenza di Dio. Ipotesi teologiche a partire dalla filosofia del processo di A. N. Whitehead”, in *Rivista di teologia dell'evangelizzazione* 17 (2013) 34, 463-484.

via. Il pensiero cristiano, però, porta nel dibattito pubblico la convinzione che l'essere umano sia molto più di questo, e che la sua comparsa sulla terra rappresenti un salto ontologico rispetto alle altre forme viventi, anche se tale eccedenza non è rilevabile sul piano scientifico ma solo su quello filosofico, o più in generale in una visione complessiva della realtà.

Questa eccedenza dell'essere umano è il fondamento della sua singolare dignità sul piano etico e dei suoi diritti su quello legislativo. Mi sembra che le società odierne siano continuamente a rischio di misconoscere tale dignità, convincendosi che la persona umana sia un vivente al pari degli altri, al fine di poter violare i suoi diritti fondamentali in nome di interessi di vario genere, soprattutto economici. D'altra parte queste società, giustamente divenute laiche, non possono più fondare la dignità umana su motivazioni religiose, le quali, pur non valendo per tutti gli individui, avevano comunque il pregio di avere un carattere assoluto e indiscutibile. Per questo oggi occorre identificare dei fondamenti valoriali laici alla dignità dell'essere umano che abbiano gli stessi requisiti di stabilità, e a tale scopo occorre riscoprire e tutelare le radici culturali su cui le nostre società si sono formate. Proprio questo percorso comprende anche il riconoscimento – di natura filosofica e non scientifica – dell'eccedenza dell'essere umano rispetto alle altre forme viventi. Qualunque istituzione sia in grado di favorirlo, come dovrebbero fare tutte le religioni, svolge un servizio fondamentale per il bene comune.

Method of correlation and ecclesiological understanding. Developments from Paul Tillich's theological method.

Massimo Nardello – *Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna*

Abstract

In order to have a proper theological understanding of many ecclesiological themes, we need a method able to interpret the complex identity of the church as constituted on one side by a divine and spiritual dimension, and on the other side by human and visible elements. The aim of this paper is to sketch a development of Tillich's method of the correlation between human questions and divine answers so that it could be useful for ecclesiology. In the light of this development, the origin of the divine and human church appears to be the claim of the gospel insofar it is the outcome of a process of ecclesial correlation in which the power of the Spirit as divine answer is bounded together with the questions of the Christian community. This understanding of the origin of the church could improve our theological interpretation of many ecclesiological issues, such as the local character of the Christian community.

1. Introduction

Paul Tillich was one of the greatest theologians in the twentieth century and his influence on contemporary Christian theology has been widely acknowledged.¹ His philosophical and theological insight allowed him to point out an interaction between the human historical condition, interpreted in the light of existentialist philosophy, and an ontological understanding of the transcendent self-revelation of God as Being itself. The fundamental conflict between essence and existence, namely, between the realm of perfect being and the fragmentary reality of the human condition, finds theological fulfillment in Tillich's view of revelation: the existential treatment of non-being, typical of the finite worldly condition, is potentially overcome through the free self-communication of God as Being

1 "In *A Directory of Systematic Theologians in North America*, Paul Tillich is cited as mentor more often than any other theologian". See GABRIEL FACKRE, *The Doctrine of Revelation. A Narrative Interpretation* (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1997), p. 67.

itself² in the Christological paradox of Jesus as the Messiah.³

According to some scholars' opinions, Tillich's method has been developed by this author in perspectives not always in line with classical Christian doctrines grounded in biblical texts and traditional sources.⁴ Actually, his efforts to renew theological vocabulary, thus making it both more comprehensible to the modern world and more congruent with God's transcendence, has produced an image of his religious thought quite different from the usual theological perspective. Particularly important here is the main exposition of his method, namely, the rigorous connection between human questions philosophically interpreted and the corresponding theological answers, even if those answers are always transcendent because they are not deducible from the correlated questions. This method has sometimes brought him to reduce the range of revelation's understanding to the limits of human existential expectations, and

2 See PAUL TILlich, *Systematic Theology. Vol. 1. Reason and Revelation. Being and God* (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), p. 235.

3 See PAUL TILlich, *Systematic Theology. Vol. 2. Existence and the Christ* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), p. 125 ff.

4 See GABRIEL FACKRE, *The Doctrine of Revelation, A Narrative Interpretation* (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1997), p. 83 ff. This critic is especially concerned with the second and the third volume of the *Systematic Theology*, namely, not with the method, but with the theological contents. After the publication of the first volume of *Systematic Theology*, Reinhold Niebuhr wrote that "Tillich's greatness lies in his exploration of the boundary between metaphysics and theology. The difficult task of 'walking the tight-rope' is not negotiated without the peril of losing one's balance and falling over on one side or the other. If Barth refuses to approach the vicinity of the fence because he doesn't trust his balance, Tillich performs upon it with the greatest virtuosity, but not without occasional fall" (REINHOLD NIEBUHR, 'Biblical thought and ontological speculation', in Charles W. Kegley and Robert W. Bretall (eds.), *The Theology of Paul Tillich*, (New York: The Macmillan Company, 1961), p. 226-227). Also George Tavard was initially convinced that the content of the first volume of *Systematic Theology* could be reconciled with the faith of the Church; but after the publication of the second volume he became very critical of Tillich's system, especially of his Christological doctrine. On the relation between Tillich's theology and the Christian sources, Tavard wrote that "it would be difficult to discover a systematic theology that appeals less top the historical sources of Christian doctrine than that of Tillich" (GEORGE H. TAVARD, *Paul Tillich and the Christian Message* (New York: Charles Scribner's Sons, 1962), p. 51).

furthermore to derive some specific conclusions that are not always cogent.⁵

On the other hand, if God's revelation pertains to human beings, it must be possible and necessary to interpret it in a meaningful way so that it could be perceived as 'good news', as a significant offering of definitive salvation, and the starting point of every human interpretation is nothing more than human questions. The valuable insight of Paul Tillich's theological method, in line with many other existential thinkers, is that human life is not just a matter of essence but also of existence, and that it is precisely in this historical and fragmented reality that the self-revelation of the eternal God must be interpreted and proclaimed. For this reason, apart from the specifically debatable contents of his theological system, his method has been developed in many directions and has become one of the starting points of various contemporary theologies.⁶ If the challenge of every Christian thought system in every time and place is to correlate the dialectical understanding of God's transcendence with the analogical imagination of God as self-revealed in creation, in history and definitively in Jesus Christ, then Paul Tillich has certainly accepted the challenge.

The aim of this paper is to sketch a development of Tillich's method so that it could be useful for ecclesiology. The hypothesis will verify that his method of correlation might be conveniently reinterpreted and developed through the integration of an ecclesiological topic, and that at the same time, this improved understanding of this method might suggest some important insights concerning the theological conception of the church.

That a correlative imagination is needed in ecclesiology, although perhaps different from Tillich's, is stated also by G. Tavard:

[The] principle that is at work in the birthing and shaping of the church (...) may be labeled a principle of correlation, though not in Paul Tillich's sense of the expression. Tillich (1886-1965) grounded his *Systematic Theology* in a correlation between human or philosophical question and divine or theological answers. The ecclesial correlation that

5 For instance, his Christology seems to be adoptionistic: see PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 2, p. 147-150.

6 See GABRIEL FACKRE, *The Doctrine of Revelation, A Narrative Interpretation* (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1997), p. 89 ff.

I have in mind lies between offer and reception, divine gift and human response, the gift having primacy and the response being itself implied in the gift.⁷

Apart from Tavad's significant point of view here, the reason for the need of a correlative understanding in ecclesiology is probably the multifaceted nature of the church⁸, which in itself requires a unifying insight. Many ecclesiological themes are usually understood and discussed as constituted by a dialectical relationship between two or more different elements, which are not supposed to be contradictory simply because they belong to a reality, the church, which participates in God's transcendence. For example, we could mention the relationship between the spiritual church - which Tillich calls the 'Spiritual Community'⁹ - and the visible church, the universal church and the individual local churches existing throughout the world, the church living in history and the one in eternity, and so on. Basically, the methodological question that underlies these dialectical elements of ecclesiology appears to be the identification of the historical origin of the church on one side, visible, local, plural; and on the other, invisible, universal, unique. Granted that the ultimate foundation of the church is the Trinitarian God, what then is the historical starting point of such a complex reality? The more we understand the church's origins, the more we have the possibility to develop an ecclesiology capable of explaining all the elements and dimensions of the church in their proper relationship. Of course, we could simply accept its plurality as it is without additional theological inquiry; since the church's mystery participates in the transcendence of God, it could be accepted as a multifaceted reality bringing on a complex mission in which human life and divine action are strictly related. In any event, in order that there be theological progress in the field of ecclesiology, we need to improve progressively our understanding of that relationship. Since the solution of many

7 GEORGE H. TAVARD, *The Church, Community of salvation, An Ecumenical Ecclesiology*, (Collegeville: The Liturgical Press, 1992), p. 11.

8 See SEVERINO DIANICH *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1993), p. 17 ff.

9 See PAUL TILlich, *Systematic Theology. Vol. 3. Life and the Spirit. History and the Kingdom of God* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), p. 162 ff.

ecclesiological problems depends significantly on the way in which we understand the mutual relationship between the church's divine and human dimensions, we need to find a unifying perspective in order to focus our understanding of this point. What we are going to do is to verify Tillich's method of correlation, properly reinterpreted and delivered by some intrinsic limits, in order to see if it might represent this principle as able to explain the complexity of the church.

2. The Church as the community of correlation

Tillich's aim is to develop an apologetic theology¹⁰ which is able to offer answers to human questions in relation to the ultimate concern of human existence¹¹, that is, the mystery of God. This is the specific intention which inspires his theological method, synthetically described in these well-known words:

Symbolically speaking, God answers man's questions, and under the impact of God's answers man asks them. Theology formulates the questions implied in human existence and theology formulates the answers implied in divine self-manifestation under the guidance of the questions implied in human existence. This is a circle which drives man to a point where question and answer are not separated.¹²

At the beginning of this process there are questions implied in human existence, which in the modern world are properly interpreted by existential philosophy, and the task of theology is to find the answers to those questions through the explication of divine revelation; subsequently, these answers allow new questions to arise, so that a mutual interdependence takes place between them. Tillich states that the possibility for the human person to ask questions and to receive correlated answers is founded in ontology: on one side, this being participates in the infinite, in the realm of essence; and on the other, belongs to an existential

10 See PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 1, p. 6-8.

11 'The object of theology is what concerns us ultimately. Only those propositions are theological which deal with their object in so far as it can become a matter of ultimate concern for us' (PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 1, p. 12).

12 PAUL TILlich, *Systematic Theology* vol. 1, p. 61.

and fragmented world. The relationship and separation from its ground, which is being itself, is the exact cause of its asking more and more, as an expression of its tendency to the infinite.¹³ Systematic theology, through existential philosophy, should analyze existentially the human situation and place into evidence the questions implied in it, finally demonstrating that the symbolic understanding of God's mystery of Christian theology is the answer.¹⁴ In order to preserve the transcendent character of the content of divine self-revelation, Tillich specifies that this revelation is spoken to human existence from beyond itself; its content is not produced by human questions, but it is 'given' from above.¹⁵ At the same time, he states that the form in which this content is understood and expressed depends on the questions which it is supposed to answer.¹⁶

From the point of view of the philosophy of religion or of an apologetic of religious experience, Tillich's theological method is well-justified: provided that religion is understood as the concern for God as the ground of being, or Being itself, his method makes it possible to avoid any kind of division between human life and religious experience, thereby preserving at the same time God's transcendence. The need for every human person to be involved in a religious interpretation of life in which the fundamental questions of existence could be seriously taken and potentially answered finds in Tillich's vision a viable framework. On the contrary, from a specifically Christian theological point of view, Tillich's method overlooks some crucial elements, perhaps because of the subsidiary role of biblical doctrine in his method.¹⁷ One of these elements is related to the biblical doctrine of God's people as addressees of revelation, which could

13 See PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 1, p. 61.

14 See PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 1, p. 62.

15 'God is the answer to the question implied in the human finitude. This answer cannot be derived from the analysis of existence' (PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 1, p. 64).

16 See PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 1, p. 64.

17 On the major role of philosophy in the biblical doctrine of Tillich, see AVERY DULLES, 'Paul Tillich and the Bible', in Thomas A. O'Meara and Celestin D. Weisser (eds.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, (Iowa: The Priory Press, 1964), p. 131. See also the critic of KENNETH HAMILTON, *The System and the Gospel: a Critique of Paul Tillich* (New York: The Macmillan Company, 1963), p. 80.

potentially be a starting point for a development of Tillich's method.

In various biblical traditions, God's self-revelation is not directly addressed to the whole of human kind, but to a well-delimited community with its leader, the aim being to form it as God's people through a promise or an alliance. For instance, in the Old Testament, God reveals and communicates itself to Noah and his family, to Abraham and all his descendants, to Moses and all Israel's people, to David and all the Israelites; in the New Testament, God is finally revealed through Jesus Christ to his disciples, namely to the church. Thus, God's self-revelation to the human race is carried on through the dynamics of election, that is to say, through the choice of one people among others and the address of revelation to them exclusively. Evidently, the ultimate aim of election is that God may be revealed to all peoples of the world so that all may be saved; the revelation to be disseminated over all the earth is initially and primarily addressed - and so received and interpreted - not by the human race in general, but by God's people alone. Now, if the Christian revelation is addressed directly to the church, it is there, in the church's own particular understanding, that the correlation process should actually take place.

This ecclesiological point and its deductions could be considered in some way implicit in Tillich's entire theological system. He considers the various visible churches as finite and partial expressions of the spiritual church, the 'Spiritual community'¹⁸, which is the expression of God's

18 'The paradox of the churches is the fact that they participate, on one hand, in the ambiguities of life in general and of the religious life in particular and, on the other hand, in the unambiguous life of the Spiritual Community' (PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 3, p. 165). The same Christological revelation is strictly linked to the church: 'Jesus as the Christ, the miracle of final revelation, and the church, receiving him as the Christ or the final revelation, belong to each other. The Christ is not the Christ without the Church, and the Church is not the Church without the Christ. The final revelation, like every revelation, is correlative' (PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 1, p. 137). See also PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 2, p. 136. MAURICE B. SCHEPERS, 'Paul Tillich on the Church', in Thomas A. O'Meara and Celestin D. Weisser (eds.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, (Iowa: The Priory Press, 1964), p. 240-241.

kingdom in human history.¹⁹ Since those churches participate both in fragmented human life and in the definitive reality of the kingdom, they are the only possible realm for correlation between human questions and revealed answers: any other realm would lack either the former or the latter element, both of which are necessary for the correlation to take place. The correlative method appears to be something that can be developed only within the church. This idea, even if not explicitly expressed by Tillich and perhaps only conditionally acceptable from his point of view, nonetheless seems to be in line with his understanding of the role of the church in the acceptance of revelation:

The Christian church is based on the final revelation and is supposed to receive it in a continuous process of reception, interpretation, and actualization. This is a revelatory process with all the marks of revelation.²⁰

The process of receiving God's revelation as attributed to the church is not so qualitatively different from the process of correlation, which seems to be implicitly an ecclesial dynamic. Furthermore, even the role of theologians, who carry on the process of correlation, takes place within the church and is subject to its acceptance:

Since theology is a function of the church, the church is justified in presenting to the theologians the concrete objects of its meditations and contemplations and in rejecting a theology in which these symbols are

19 'The church is related to the ultimate as representing the Kingdom through its acceptance of Christ as New Being, whether in preparation or in fulfilment. In the perspective of the ultimate, the church, then, relates itself to history as its bearer. The deepest meaning of history is salvation, and the content of salvation is the church as the spiritual community in the New Being. The church is the declaratory centre of all implicit meanings, which anticipatorily and fragmentarily are organically related to its being [...] as the constant centre of all meaning which is the Kingdom' (NELS F. S. FERRÉ, "Tillich's view of the church", in Charles W. Kegley and Robert W. Bretall (eds.), *The theology of Paul Tillich*, (New York: The Macmillan Company, 1961), p. 251).

20 PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 1, p. 144.

rejected or have lost their meaning.²¹

If theologians function as primary actors in the correlative process takes place in the context of the church and if the church has the implicit right to judge their theology, this seems to be a positive affirmation of the ecclesial character of the correlative process in Tillich's system.

This idea, which seems to be merely an element implicit in his thought, could actually determine a new understanding of it. What this insight indicates is that the questions which are correlated with divine revelation cannot be simply the existential ones because the range of the inquires raised in the Christian community in mutual relation with revelation are actually much broader. In other words, if it is the church which is the realm of theological correlation, existential inquiries do not provide a sufficient theological point of view from which revelation could be understood, because the ecclesial questions related to divine revelation are not only those connected with the meaning of life and its intrinsic limits. If we understand the history of theology as the history of the questions that the church has proposed to the body of revelation, we could say that ecclesial inquiries are also connected with the identity of the triune God (the Christological, pneumatological and Trinitarian problem), with the identity of the church itself and the means through which God relates with human beings (the ecclesiological²² and sacramental problem), with the identity of the human person not simply as called to overcome existential anxieties but to be a son or daughter of God (Christian anthropology), with the evangelical behavior deriving from faith and the way in which the church must carry on its mission (the ethical, pastoral and practical problem), and so on. The questions of the church are not only anthropological, arising from the human condition - those pointed out by Tillich's insight - but also specifically theological, as generated by God's self-revelation.

3. The wide realm of correlation

From Tillich's point of view, these considerations could probably be

21 PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 3, p. 202.

22 Tillich himself points out that the church must ask questions about its nature: PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 3, p. 195.

considered as leading to a misunderstanding of the sense in which he deals with human inquiry. In his system, existential questions are those deriving from anxiety as the basic expression of the modern awareness of human ontological finitude²³; these questions are correlated with revelation as expressions of that human need to be rescued from the finitude which brings the human person to inquire more and more. In this perspective, the above mentioned theological questions not directly related to human life cannot be included in that existential human inquiry which is supposed to orient the human being to Being itself, namely to God; therefore, some of the church's questions cannot enter into the correlation process. Actually, here Tillich's system comes to a controversial point.

Obviously, no one doubts that God's self-revelation is the potential fulfillment of what the human being is and what he/she needs. Yet this does not mean that the human being is fully aware of its ontological need to enter into a relationship with the ground of Being, who is God; what is true on the ontological level is not necessarily wholly acknowledged on the level of consciousness. Actually, this awareness, when existing, cannot be other than a limited interpretation of the ontological human need for God. In fact, granted that the human person in its natural essence is open to God so that he/she can be defined ontologically by God's call to participate in its life²⁴, if this need of God could be completely understood and consciously expressed through human questions, then the human being could completely grasp its ultimate essence; it should not be anymore a mystery unto itself since it should have the same knowledge of its identity that God has. On the contrary, since human persons cannot have a divine understanding of themselves, the ontological need they have for God cannot be completely, univocally and consciously expressed in human

23 See PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 1, p. 64.

24 The theological anthropology supposed here is based on Thomas' teaching about human '*desiderium naturale videndi Deum*' (see *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 8; *Summa Contra Gentiles*, III, chapters 25, 50) and on its following developments in theology of XIX century. This teaching about the natural vocation of the human person to God's vision is already common in Catholic theology and has been accepted by the Catholic magisterium: see, for instance, JOHN PAUL II, *Message to Pontifical Lateranense University*, November 7, 1996, n. 3, in "Insegnamenti di Giovanni Paolo II", 19 (1996) II, 656.

questions, not even in existential ones. Of course, a basic (analogical) awareness of the human need for God is possible and necessary to be able to accept consciously God's self-revelation; existentialist thinking, with all its developments, is probably the most effective way to make conscious and interpret ontological human finitude and the corresponding need for God in our time. Yet existential questions are to be considered only a way to interpret and explicate the ontological human need for salvation, something which is actually ineffable. This is demonstrated also by the fact that in past ages, the ontological human need for God has been expressed in non-existential inquiries.

Actually, the meeting of human existential questions with revelation cannot but produce a broadening of those questions which issues from the simple existential realm and approach the theological level, becoming questions about God, Christ, Christian anthropology and so on. In developed Christian religious experience, for instance, the apparently abstract theological theme about the triune God, even if not directly related to existence, is indeed a meaningful expression of the human need of salvation. In this way the correlation between human questions and divine answers could avoid a problem which might arise in Tillich's system: the human questions cannot delimit the understanding of the contents of revelation to a particular realm, even the existential one, because God's self-revelation is always far beyond them all. However, if we consider that human inquiry in itself is always the limited interpretation and expression of the whole human need for God and, at the same time, its existential connotation as simply only one characterization of it, then the principle of correlation could be fully accepted since it avoids an existential reduction of the human understanding of its need for God. What we have discovered from a simple ecclesiological insight is that the church is the realm of correlative process with all its questions, existential and theological; this can find a confirmation in the understanding of human questions as not merely limited to existential ones but as a wider expression of human finitude.

An ecclesiological understanding of human inquiry makes it easier to explain its relationship to culture, which could not be so easily justified in an individual interpretation of the correlative process. General trends and

influences of the latter may indeed play a role in the wider realm of cultural development, but individuals do not have this capability.

Actually the religious Classics²⁵ of Christian tradition, which in some way have influenced world's cultures, are not simply the expression of a single intelligent mind, but should be considered as arising from a gradual and wide hermeneutical process of correlation between Christian tradition and human life carried on by all the members of a church in a specific time²⁶; this process is then taken up, understood and systematically explicated and developed by the genius of an author, who is nevertheless an expression of the church to which he or she belongs. A Classic could then be described as a text arising ultimately through a process in which the anthropological and theological questions and their correlative answers are expressed by the religious community within its particular culture and through the conceptual possibilities it offers; this process is then interpreted, improved, systematically structured and exposed by the author of the text. So we could define the Classics as the living expression of the ecclesial correlation between human questions and divine answers able to improve other cultures' understanding of the problems of human life in the light of faith. Theologically understood, the same tradition of the church could be interpreted as the story of the correlation between human questions and theological answers in different places and times. The difficulty of interpreting the Christian tradition lies exactly in this strict correlation between revelation and human questions, which are not always easily distinguishable.

Because they have their roots in the wide ecclesial correlative process of the faith and human life, the Christian Classics could become an instrument for the transmission of values and meanings to other cultures.

25 The word 'Classics' is used here in the sense given by DAVID TRACY, *The Analogical Imagination, Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981), p. 108.

26 This seems to be a necessary consequence of what Tillich rightly states about the necessary integration of theologians in the church: PAUL TILlich, *Systematic Theology*. Vol. 3, p. 202. This is in line with the Catholic doctrine of *sensus fidei*, according to which all the members of the church are involved in the hermeneutical process of reinterpretation of the faith under the guidance of their pastors. See COUNCIL VATICAN II, Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium* n. 12.

Every culture has offered to Christianity the support of its own language and its vision of the world, but at the same time, the Christian vision of reality has also provided those cultures with many basic insights which, at least, in Western society, are almost definitively part of their tradition. No one could doubt that serious, continuous thinking about God's self-revelation in the Christian community has produced a more human understanding of existence for all people, at least in the Occident.

4. Ecclesiological development

Until now, we have reinterpreted the process of correlation as the mutual development between the human ontological need for God as interpreted through questions that only initially could be delimited to the existential realm and the human understanding of the related answers arising from God's revelation. Provided that the correlation is ecclesiologicaly collocated and not delimited to the existential realm, as we have previously suggested, it could be an important and constructive insight for the development of many theological topics. Basically, its potentiality is to identify a line between a dialectical approach, in which God's transcendence risks overcoming human reality, and an analogical method, which could reduce the ungraspable reality of God to mere human concepts. The method of correlation is able to preserve the value of nature as the way of God's self-revelation and of its human understanding, and, at the same time, to express the need for created reality to transcend itself in order to fulfil its call to God's life. Since we want to focus on ecclesiological issues, in this paper we shall limit our inquiry to trying to sketch the ways in which the process of correlation could be used as a theological framework to understand the origin of the complex identity, visible and invisible, of the church.

First of all, the problem at hand must be defined more precisely. The church, both in its visible and spiritual dimensions²⁷, arises and grows up from the acceptance of the Christological claim by human persons through

27 The sense in which the terms 'visible' and 'spiritual' are used here is 'historical' and 'transcending history' and is well sketched in GEORGE H. TAVARD, *The Church, Community of salvation. An Ecumenical Ecclesiology*, (Collegeville: The Liturgical Press, 1992), p. 16.

the power of the Holy Spirit. Now, it is not difficult to understand how the invisible and spiritual action of the divine Spirit could make up the spiritual church, incorporating the persons who accept the gospel in the invisible communion which is the body of Christ; what should be explained is how the spiritual action of the Spirit could generate a visible community which is the historical expression of that spiritual communion. In fact, for a visible community to arise, we need a visible cause able to produce this effect, and the Spirit alone does not possess this necessary characteristic. We may then recall that the Spirit builds the church through the human words of Christians who give their witness to Jesus as their saviour: and therefore the visible community arises by the power of the Spirit insofar as it acts through the historical words of the evangelizers. Thus, this effects the problem of the relationship between the role of the Spirit and that of the human witnesses of the gospel in the generation of the church.

This fundamental question could have many different solutions according to the theological method we use. A dialectical approach is basically oriented to defending God's transcendence and the primacy of its action over what is created; in this perspective, the human role in the formation of the church risks being reduced to a mere impersonal instrumentality in order to save the primary role of the Spirit. In this schema, the evangelizer's understanding of the faith, culture and world view would play a very incidental role in the generation and development of the church because everything is simply attributed to the Spirit's unique action. The consequences of this understanding of the problem could be problematic: it would imply, for instance, that Christian evangelization is the simple repetition of the biblical doctrine (fundamentalism), since the leading role of the Spirit in building the church would absolutely not need any human role, even the interpretation and the enculturation of the message; or it could mean understanding the universal church as the communion of uniform local communities, since in every place the action of the Spirit should be always the same and, given that there is no role and involvement of what is human in the foundation of the church, every local church must have the same form.

On the other hand, we have what we could call an anthropological

understanding of the relationship between the Spirit and human action: this approach is concerned with preserving the dignity and role of creation, thus insuring its ability to work as a main actor in God's project of salvation. An anthropological understanding of the relationship between the role of the Spirit and the one of the evangelizers could risk disregarding completely the transcendent character of the action of the Spirit and of the revelation itself. If so, the evangelical message would be reduced simply to what is understood as meaningful by current human consciousness; it should lose its transcendent character and so its freedom to open human consciousness to new, unexpected meanings. In the ecclesiological realm, this approach could allow every local church the right to develop its own understanding of Christianity completely apart from the tradition of the universal church in order to correspond to the specific needs of meaning within its own culture. Of course, the Bible and the tradition of the church should be reinterpreted but not abandoned or misconceived.

If we accept the Tillich's statement, according to which God's self-revelation can be understood and accepted only as a transcendent answer to human questions in a correlative process, the problem at issue could find a tentative solution. In Tillich's perspective, as we have revisited it, the church as a community of salvation could be interpreted as the community of correlation in which God's transcendent word is understood and accepted in the form of a correlative process made possible by the Spirit. If the church is intrinsically the creature of God's word and if this word may be accepted only in the dynamics of correlation, than the church exists only insofar as God, through its Spirit, gives its word to the church, thus making possible the correlative process with initiating human questions. The transcendent character of revelation is preserved because, as Tillich states, the answers of revelation are not deducible from human questions; the analogical understanding of that revelation is maintained as well because the eternal word of God is understood and expressed through human questions and in human concepts.

In this viewpoint, the relationship between the role of the evangelizers and the Holy Spirit, which is the problem at issue, could find a possible interpretation: the human words with which they announce the gospel and make the church grow appear to be the outcome of a correlative process

between the human questions of the Christian communities to which they belong and the divine answers. The Christian message which they preach is the divine revelation itself expressed in the limited and visible form of answered questions. God's action and human interpretation are thereby bonded together in the human claim of evangelizers, and for this reason can create and build up the church; this message has, in fact, the power of the transcendent revelation since it is a symbol of divine answers, and the ability to be meaningful for human beings since it is an expression of human inquiry. Only a message springing from a collective correlative process can produce the same dynamic in other persons and so influence their coming to faith. On the contrary, when God's transcendent answers or human questions are misunderstood or not correlated, the evangelization cannot take place.

If the proclamation of the gospel which forms the church is actually the dissemination of theological answers that a Christian community has given to its existential and theological questions, we have then a key at least to improve our theological understanding of various ecclesiological themes, perhaps to build a whole ecclesiology along a 'third way' between a dialectical approach and an anthropological one. For instance, our approach could establish a proper understanding of the local dimension of the church. If the claim of the gospel represents the very root from which the church springs up both in its spiritual and visible dimensions and if this claim represents revelation itself expressed in the limited and visible form of answered human questions, then a Christian community is always built on a culturally influenced understanding of faith. Inevitably every church has its own understanding of the unique message of revelation because it is grounded on a correlation between that same revelation of God in Jesus Christ and its own specific questions which are always culturally related. In this perspective, the culture of the country in which a visible church lives is theologically relevant not just as a target of its mission, but also as a necessary dimension of the origin and the life of the Christian community there. In the sense of the correlative process, every local church influences its culture but at the same time arises from it. This insight could help us to understand the value of dialogue between church and society: it is not simply directed towards the evangelization of the latter but also to the

ecclesial understanding of its cultural roots; a local church understands its identity both in the specific religious approach to the Bible and the Christian tradition and from the viewpoint of the culture in which it lives. If dialogue presupposes the mutual acknowledgement of learning something from the other's point of view, then our approach justifies the assertion that the church can have a genuine dialogue with society.

In conclusion, Tillich's method of correlation is still relevant to our theological inquiries today. If properly understood and developed, it could help to avoid the risks of a radical dialectical approach or of a drastic anthropological understanding of revelation, with all the consequences these imply. The hope is that this paper might give some further insights on Tillich's method in order to make his method more useful for contemporary theological constructions.

