

LA TEOLOGIA EUROPEA DI FRONTE ALLE SFIDE DEL PENSIERO MODERNO E DEI MUTAMENTI ECCLESIALI

Bruno Forte

Due ordini di fattori sembrano influenzare in maniera profonda la vicenda della teologia europea ai nostri giorni: da una parte, l'impatto con la coscienza storica, vera anima del pensiero europeo moderno; dall'altra, i mutamenti realizzatisi in questi ultimi anni nella situazione delle chiese. Nelle riflessioni che seguono, si cerca di individuare in che modo questi fattori — che naturalmente non sono esclusivi, ma agiscono insieme a molti altri! — abbiano condizionato la teologia europea, e quale sfida essi lancino al lavoro dei teologi. Anche se il punto di vista, soprattutto per la seconda parte, è quello di un teologo cattolico, i risultati raggiunti sembrano costituire una provocazione interessante per la teologia cristiana europea in generale.

1. Pensiero europeo moderno e teologia.

La vicenda della teologia cristiana nel suo rapporto con il pensiero europeo moderno è caratterizzata dall'impatto con le espressioni della coscienza storica. Si potrebbe dire che la storia è il problema che il mondo moderno pone alla teologia.⁽¹⁾ A partire dall'illuminismo, attraverso l'idealismo e i suoi diversi sviluppi, dal marxismo al pensiero esistenziale, fino all'odierno superamento dialettico dell'illuminismo stesso, una nuova concezione della realtà provoca la riflessione dei teologi. Se il mondo antico e medievale, assimilato nell'anima patristica e nelle grandi sistemazioni scolastiche, è il mondo dell'essere e della sua ordinata strutturazione, è il "cosmo" o l'"ordo" che si rispecchia nel sistema che lo pensa, il mondo moderno si auto-concepisce nel segno del divenire e della sua dialettica complessità, è evoluzione, processo, storia, con le sue soggettività irriducibili, con i suoi rapporti di dipendenza e di conflitto, suscettibili però di trasformazione grazie all'azione dell'uomo. L'accelerazione dei processi storici, che caratterizza il nostro secolo,

(1) Cf. W. KASPER, *Fede e storia*, Brescia 1975, specie 43 ss. (chiesa e teologia sotto la legge della storia), nonché *Introduzione alla fede*, Brescia 1975², specie ss. (la storicità della fede). Cf. pure B. FORTE, *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia*, Roma 1982³, specie 45ss.

segnato da trasformazioni tanto profonde, quanto impensabili appena nel recente passato, acutizza questo senso del divenire e sembra mettere in discussione ogni appiglio sicuro. La seduzione del nuovo, connessa al ritmo frenetico della vita, sembra rendere inconcepibile ogni idea di verità eterne ed immutabili. La "theologia perennis" è, anche da questo punto di vista, "spiazzata", fuori luogo e fuori tempo, senza possibilità di efficacia pratico-critica. Ci si chiede allora: quali sono i nuovi sentieri a cui l'impatto con la coscienza storica provoca i teologi? Per rispondere a questa domanda bisogna precisare i diversi livelli, secondo cui il pensiero moderno è entrato nella teologia, condizionandola dall'interno e — talora — sembrando decretarne la morte (come nell'episodio della "teologia atea" o "della morte di Dio"). Si può parlare di tre ingressi della "storia" nella vicenda teologica del nostro tempo: essi si collocano rispettivamente sul piano dei contenuti della ricerca, sul piano della forma del pensiero e sul piano della prassi.

Il *primo ingresso* avviene sul piano dei contenuti o, per dirla con terminologia scolastica, secondo l'"objectum materiale". Sotto l'influsso delle scienze positive, che mostrano come il sapere nei molteplici campi vitali debba essere sempre più differenziato e circoscritto, ed anche per reazione alle astrazioni e alle presunzioni sistematizzanti dell'idealismo e dell'800 liberale, si assiste a un ritorno alle fonti della teologia cristiana, come riscoperta del dato originario e originante di essa. Le denunce della "teologia dialettica", come le fasi e le forme dell'assunzione del metodo storico-critico in esegesi, l'interpretazione esistenziale bultmanniana come la nuova ermeneutica post-bultmanniana, il rinnovato studio dei Padri come dei teologi medioevali, sono altrettante espressioni di una teologia che vuol rigenerarsi a partire dalle sorgenti. È un vero "ressourcement", una ventata di freschezza, che non tarderà a mostrare al confronto l'aridità e la povertà dei manuali scolastici, dove la tesi enunciata viene suffragata dai "dicta probantia", desunti senza alcuna metodologia storica dalla Scrittura e dalla Tradizione, e da argomenti di ragione, sillogisticamente formulati. La struttura di questo procedimento per tesi è palesemente a-storica: una posizione attuale da difendere è giustificata con un ricorso al passato, che non lascia parlare la novità di esso, ma lo legge con gli occhi già orientati dall'interesse attuale. Il ritorno alle fonti mette così in crisi la metodologia del lavoro teologico tradizionale, spingendo ad una riflessione che sia ascolto fedele del passato, a cominciare dal passato normativo della Scrittura, attraverso un accostamento di esso, che ne consenta di cogliere la novità e la forza sovversiva anche del nostro presente. Il Vaticano II sancisce per la teologia cattolica la validità di una simile metodologia storica (cf. *Optatam Totius* 16).

Il *secondo ingresso* della storia nel pensiero teologico moderno si colloca sul piano della forma del pensiero, dell'"objectum formale". Esso è strettamente connesso col primo: l'accostamento di contenuti storici,

la pratica di metodologie storico-critiche, il problema ermeneutico, non possono lasciare indifferente la "ratio" del teologo. Essa si dispone a divenire, sempre più, una "ragione storica". Dal pensare il tempo delle varie stagioni teologiche nell'orizzonte dell'essere (denominatore comune della riduzione in sistema nel pensiero teologico tradizionale), si passa a pensare l'essere nell'orizzonte del tempo. E' la svolta heideggeriana, che influenza fortemente la teologia del '900, soprattutto tedesca. Pensare l'essere non più solo nella prospettiva di essenza, sostanza, natura, idea, ma in quella del tempo e della storia, significa in fondo rinunciare a forzare la realtà, per ridurla alle sintesi e ai sistemi speculativi del soggetto pensante. Significa accogliere l'essere che si disvela nell'esserci, in un conoscere che faccia spazio alla meraviglia, all'impensato, all'inatteso, al mistero. La "ragione teologica" come "ragione storica" si configura così come "ragione aperta", che non cattura il tempo nella staticità dell'essere, ma si lascia raggiungere dall'imprevedibile svelarsi dell'essere nella perenne novità del tempo, e attribuisce perciò al futuro una ulteriorità di senso, che è critica permanente di ogni idolatria del presente. Ciò porta i teologi alla riscoperta dell'escatologia, che da appendice della dottrina cristiana, assume sempre più un ruolo decisivo, fino ad essere riconosciuta come dimensione imprescindibile di ogni pensare teologico. La stessa "apertura" della ragione conduce al rifiuto di ogni sistema totalizzante e all'identificazione fra metodo storico e metodo sistematico. Quest'ultimo processo è attuato non nel senso della riduzione del primo al secondo (come era nelle argomentazioni dei manuali), ma grazie al riconoscimento di una circolarità ermeneutica: si scopre cioè che il comprendere storico è possibile solo entro un precedente comprendere sistematico (pre-comprensione e orizzonte di pensiero), il quale a sua volta, commisurandosi sempre nuovamente all'esperienza, è aperto alla possibilità di un continuo divenire. La storia è cioè compresa in un orizzonte, che fa continuamente la storia ed è fatto da essa. Perciò conoscere storico e conoscere sistematico sono inseparabili⁽²⁾, e conseguentemente in teologia la distinzione classica tra positiva e sistematica è sempre più largamente superata (si pensi al tentativo in questa direzione rappresentato dalla "dogmatica come teologia della storia della salvezza" *Mysterium Salutis*). Non c'è altra via di comprendere la Parola (che è il compito della teologia sistematica), al di fuori del comprenderla nella storia e per la storia. Questo comprendere indagando rispetta l'offrirsi dal dato, non lo violenta per soggiogarlo al presente, ma si lascia provocare da esso. In tal senso, la "ragione storica" rifiuta le interpretazioni puramente funzionali, esistenziali, non meno che le sistemazioni scolastiche: in entrambi i casi il presente si fa arbitro del passato, inquadrandolo rispettivamente nell'orizzonte delle

(2) Cf. H. G. GADAMER, *Verità a metodo*, Introduzione di G. VATTIMO, Milano 1972.

attese e della decisione del soggetto o in quello del rigore del sistema preconstituito; in entrambi i casi la Parola finisce col diventare muta, mentre il soggetto non fa che celebrare se stesso. Con ciò non si vuol negare la pre-comprensione del soggetto, che è sempre supposta: la si vuole semplicemente inserire nel suocennato circolo ermeneutico, per il quale essa assume integrandoli i nuovi dati che le sono offerti, ma nello stesso tempo è modificata più o meno profondamente da essi. Solo nel riconoscimento di una simile circolarità è possibile evitare da una parte la radicale soggettivizzazione di un pensiero storico chiuso in se stesso, dall'altra la presunta oggettivazione in verità eterne, intemporalità di un pensiero a-storico, non "situato".

La considerazione del circolo ermeneutico ci porta a parlare del *terzo ingresso* della storia nella teologia moderna, quello che avviene sul piano della prassi. La pre-comprensione del soggetto, infatti, non è mai una costruzione individuale: essa è un'esperienza vitale, condivisa con gli altri con cui si entra in comunicazione, articolata nel linguaggio e in un certo modo strutturata da esso. Si appartiene sempre ad un mondo, a un orizzonte intenzionale, in cui siamo posti, che possiamo modificare e da cui siamo anche continuamente modificati: questo mondo vitale è la prassi, la storia che si fa attraverso i rapporti e i conflitti di individui e di classi, attraverso le dipendenze e le rotture. In questo riconoscimento della prassi come orizzonte ermeneutico fa sentire il suo influsso sul mondo contemporaneo il pensiero marxista: esso non guarda al soggetto astratto, ma all'uomo concreto, inserito in precisi rapporti sociali di produzione, che ne determinano di fatto la vita. La teoria marxista si articola così nell'analisi delle strutture economiche portanti delle diverse situazioni storiche, nella denuncia delle fughe dalla storia, che si consumano frequentemente nelle espressioni sovrastrutturali della cultura e della religione, e che vengono di fatto parate con la sempre più grandi alienazioni delle classi oppresse, e nello sforzo di sviluppare un processo non solo di interpretazione, ma di trasformazione del reale. La prassi è in essa punto di partenza e di arrivo della teoria, fonte e criterio di verità di essa. Una triplice provocazione viene al pensiero teologico da questa riscoperta della prassi: anzitutto, la teologia ripensa al vivente circolo ermeneutico in cui è posta, la chiesa, comunità nella quale il linguaggio della fede è trasmesso e sempre nuovamente riarticolato, dove la perenne normatività dell'evento fontale registrato nella testimonianza biblica è di fatto accolta e attualizzata. Il situarsi ecclesiale della teologia è dunque la condizione della sua stessa comprensione del dato, ed insieme è lo spazio in cui la riflessione teologica può anzitutto far valere la sua efficacia pratico-critica. Senza la vivente "traditio Ecclesiae", che gli trasmette vitalmente la "norma normans" della fede cristiana, il teologo non potrebbe sfuggire al rischio di un pensiero puramente soggettivo, né potrebbe parlare un linguaggio di fede comprensibile ad altri. Resterebbe un avventuriero dell'intelligenza, condannato all'in-

comunicabilità. Ma la chiesa è nel mondo, situata in concrete circostanze storiche che la condizionano e ne sono condizionate. Ecco che non è solo la prassi ecclesiale, ma in e attraverso questa o anche a prescindere da questa, anche la prassi sociale che struttura la comprensione precostituita della ragione teologica. I sistemi economici e politici, i rapporti di dipendenza e le situazioni di alienazione, non possono non entrare — più o meno coscientemente, accettati o rifiutati — nell'orizzonte di pensiero di chi fa teologia. "Chacun est situé, non seulement par rapport à un système de référence dont dépend la logique de son discours, mais par rapport à un système de pouvoir qui rend possibles certaines choses et en interdit d'autres".⁽³⁾ Di conseguenza, il discorso teologico sarà veramente critico anzitutto in quanto si configurerà come critica della teologia, analisi obiettiva delle condizioni materiali (economiche, sociali, politiche) in cui la parola cristiana è prodotta ed in cui trova convalida concreta.⁽⁴⁾ Una teologia che ignori questi condizionamenti si fa funzionale al sistema, dunque non innocua, ma pericolosa. Infine, l'attenzione nuova alla prassi porta la ragione teologica a riscoprire il circo'o esistente tra teoria e prassi stessa: portare la prassi alla parola è compito della teologia, connesso con l'altro di portare la Parola nella prassi. Solo così la ragione teologica diviene coscienza critica efficace di una concreta situazione storica ecclesiale e mondiale, capace di giudicare il presente ed orientare il futuro. Prassi e teoria si rapportano pertanto in una stretta circolarità: una teoria teologica che non attinge alla prassi è vuota, perché è nel vivente orizzonte ermeneutico della comunità situata nella storia che la verità della Parola si disvela e può essere concretamente vissuta; ma una prassi, che non è orientata dalla teoria, è cieca, senza discernimento, e perciò senza meta né senso. La prassi è dunque anche in teologia inizio e fine della teoria: essa offre l'esperienza vitale, a partire dalla quale la teoria si costruisce e nella quale essa si verifica. Senza arrivare all'identificazione di ortodossia con ortoprassi, si deve riconoscere che l'apertura alla verità teologica non si pone solo a livello di riflessione critica, ma è colta insieme in un agire credente, in un essere per Dio e per l'uomo nel vivo delle tensioni storiche, in uno stile di vita di fede speranzosa e innamorata. La prassi entra così nell'atto stesso di apertura alla verità che si disvela, diventa "luogo" per eccellenza della teologia. E, d'altra parte, alla riflessione critica che coglie la Parola nel vivente situarsi in una pratica ecclesiale e sociale, deve corrispondere un'efficacia pratico-critica della riflessione stessa, capace di modificare e di orientare l'azione nella chiesa e nella società. Ad una

(3) J. AUDINET, *Théologie pratique et pratique théologique*, in *Le déplacement de la théologie*. Actes du colloque méthodologique de février 1976, Institut Catholique de Paris, Paris 1977, 95.

(4) Cf. A. FIERRO, *Coscienza del mutamento e interrogativi posti alla teologia*, in *Concilium* 1978, 868.

teoria della prassi deve corrispondere insomma una prassi della teoria.⁽⁵⁾ E' forse qui la sfida più radicale che l'ingresso della storia nel pensiero teologico pone ad esso, "la vera questione ermeneutica fondamentale, che deve porsi la teologia".⁽⁶⁾

I tre ingressi della coscienza storica nell'elaborazione della teologia europea del nostro tempo — sul piano dei contenuti, della ragione teologica e della prassi — convergono dunque nel provocare il teologo a un "situarsi" cosciente e responsabile: egli, cioè, deve non solo discernere le strutture di ordine ecclesiale, sociale, politico, economico e culturale in cui opera e da cui è condizionato, ma deve elaborare il suo pensiero in esse e a partire da esse, nel confronto critico con la Parola fontale, che solo così può essere attualizzata e divenire forza sovversiva e trasformante della storia.

2. Mutamenti della situazione ecclesiale e teologia

Diversi fattori nella recente vicenda della chiesa e della teologia in essa hanno contribuito ad evidenziare la necessità dello sviluppo di una riflessione teologica "situata", aperta alla storia sul triplice piano dei contenuti, della forma e della prassi. Si possono distinguere due fasi significative: l'ora del "rinnovamento" e quella dello "spiazzamento".

L'"ora" del Concilio e dell'immediato post-concilio è dominata dai "rinnovamenti":⁽⁷⁾ frutto di movimenti di ricerca e di azione spesso cominciati quasi clandestinamente una trentina d'anni prima del Vaticano II, essi investono i diversi campi della riflessione teologica e dell'attività pastorale, e convergono nel determinare quel generale rinnovamento — o "aggiornamento" — della coscienza ecclesiale (anche teologica) e delle sue strutturazioni storiche, che può essere descritto come "primavera conciliare". Il passaggio dai "rinnovamenti" al "rinnovamento" della chiesa è l'opera propria del Concilio: esso ha convogliato le molteplici energie, che si erano venute preparando nei vari campi del movimento biblico, patristico, liturgico, missionario, ecumenico, della crescita del laicato e dello sviluppo della spiritualità della morale, indirizzandole ad un profondo esame di coscienza della chiesa di fronte all'interrogativo sulla sua identità e sulla sua rilevanza storica. Se il rinnovamento biblico forniva i dati normativi, riscoperti con nuova freschezza, per dare risposta a queste domande, il rinnovamento patristico e quello liturgico offrivano l'immagine viva e concreta di una chiesa impegnata a risolvere analoghe sfide in contesti storici differenti, radicata però

(5) Un esempio di tale circolarità in teologia può essere colto nella vita e nell'opera di K. Barth: cf. B. FORTE, *Gesù Cristo, il Signore come Servo, il Servo come Signore. Cristologia e politica in K. Barth*, in *Asprenas* 25(1978) 397-430.

(6) Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, Alba 1976², 103.

(7) Cf. J.P. JOSSUA, *Gli spostamenti attuali e l'avvenire della teologia*, in *Concilium* 1978, 908 ss.

nell'inesauribile ricchezza del mistero annunciato e celebrato. Il rinnovamento della missione stimolava la coscienza del rapporto fra il cristianesimo e la molteplicità delle culture e delle situazioni storiche, per lo più assai lontane dal modello occidentale, mentre il movimento ecumenico spingeva alla riscoperta reciproca delle ricchezze — a lungo misconosciute — delle diverse tradizioni cristiane. La crescita in consapevolezza ed impegno del laicato — caratteristica della storia ecclesiale dei nostri tempi — sollecitava da una parte una nuova riflessione sul popolo di Dio e la corresponsabilità nella chiesa, dall'altra portava a ripensare il significato di quel mondo "profano", di quelle "realità terrestri", che erano tradizionalmente associate col concetto di laico. Infine, gli indirizzi della spiritualità contemporanea — segnati, per fare solo due nomi, da una Teresa di Lisieux e da un Charles de Foucauld — tracciavano il programma di una contemplazione nell'azione, mentre gli sviluppi della morale venivano evidenziando il primato della carità, come esodo da sé, radicato in Cristo, nella relazione vivificante con gli altri. L'effetto di questi molteplici stimoli si riconosce nel duplice sforzo condotto dall'assise conciliare: da una parte, si assiste al ripensamento dell'identità della chiesa a partire dall'iniziativa trinitaria, che la fonda come comunione, articolata nella varietà dei doni e dei servizi (*Lumen Gentium*), dall'altra, si coglie la ricerca orientata a "situare" la chiesa come "sacramento di salvezza" nel contesto del mondo contemporaneo (*Gaudium et Spes*). Riscoperta dell'identità ecclesiale e riflessione sulla sua rilevanza, "comunione" e "servizio", caratterizzano così il rinnovamento conciliare, frutto dei molteplici rinnovamenti del nostro secolo nella teologia e nella chiesa.

Lo sviluppo di queste due piste doveva portare alla seconda fase della vicenda ecclesiale in questi ultimi anni: quella dello "spiazzamento". Il passaggio dal "rinnovamento" allo "spiazzamento" avviene secondo due momenti, gradualmente connessi: dapprima — nella stagione cosiddetta dei commentari — ci si rifà, praticamente in modo esclusivo, al Vaticano II, per esporne e dibatterne le idee, per far passare nel raggio di incidenza più ampio possibile la "primavera del Concilio". Sul piano delle strutture, l'avvio dell'applicazione dell'ecclesiologia conciliare comporta il processo di valorizzazione delle chiese locali e la creazione e lo sviluppo di strutture collegiali, a livello di comunione locale, regionale e universale di chiese. Analogamente, l'ispirazione del *Gaudium et Spes* si traduce in una nuova attenzione alle componenti pluralistiche della società (è l'ora del dialogo!), e al pluralismo delle società in cui la chiesa è posta. Questa prassi di "applicazione" del Concilio fa emergere in tutta la loro gravità questioni, cui il Vaticano II aveva solo accennato, o che aveva insufficientemente elaborato, o che non aveva affatto considerato, e di cui la teologia anzitutto deve ora farsi carico. Il pensiero va, per fare solo degli esempi, all'elaborazione di una riflessione pneumatologica (solo incipiente nel Concilio), anche

sotto l'impulso di nuove forme di esperienza cristiana (movimento carismatico), allo sviluppo di una teologia dei carismi e dei ministeri, necessaria per orientare concretamente il rinnovamento delle comunità cristiane, alla più generale svolta antropologica dell'orizzonte teologico, stimolata dal dialogo col mondo contemporaneo, alle teologie della prassi politica e della liberazione. Il decentramento ecclesiologico e la nuova attenzione ai differenti contesti in cui la chiesa è presente solleva dunque una molteplicità di questioni, che scuote l'euforia del rinnovamento, mettendola a serrato confronto con la realtà storica. La conseguenza di questo impatto si rileva nell'insieme delle inquietudini e delle tensioni irrisolte della chiesa postconciliare e, in teologia, nella sensazione di trovarsi "spiazzati".

La fase dello "spiazzamento" — in cui tutt'ora ci troviamo! — è connessa con tre caratteristiche dell'elaborazione teologica europea, emerse nell'ultimo decennio: la *prima* sta nel profilarsi di nuovi luoghi geografici di elaborazione teologica, accanto ai tradizionali. Dall'America Latina, all'Africa, all'Estremo Oriente (si pensi alla teologia giapponese), si comincia a delineare una coscienza criticamente elaborata della comunità cristiana in contesti e con strumenti culturali del tutto diversi da quelli, nei quali per secoli il cristianesimo è stato pensato. Le conseguenze di un simile trapasso non sono ancora calcolabili: i segni di immaturità, a volte riscontrabili nel processo data la profonda radicazione dei tradizionali rapporti di dipendenza, non devono giustificare reazioni allarmate e paralizzanti. E' un processo irriversibile, che pone la drammatica problematica di un "situarsi" della teologia, che sappia conservare l'unità della fede e della comunione ecclesiale. Intanto, i teologi europei che fino a un decennio fa monopolizzavano la riflessione cristiana, cominciano a sentirsi ridimensionati, contestati, "spiazzati". Una *seconda* caratteristica della teologia degli ultimi anni sta nell'emergere di nuovi soggetti dell'elaborazione teologica: la coscientizzazione dei battezzati, avviata dalla promozione del laicato prima del concilio e promossa dall'ecclesiologia di comunione del Vaticano II, fa sentire a molti il bisogno di una partecipazione al sapere teologico, e conseguentemente alla sua produzione. Non solo si moltiplicano le iniziative di formazione teologica dei laici, ma emerge sempre più la rivendicazione di un diritto di parola per tutti, di una "teologia popolare" esercitata nelle forme più svariate di partecipazione alla vita ecclesiale. Questa "teologia al di fuori della teologia", se fa sentire "spiazzati" gli addetti ai lavori, non può essere ignorata o bollata come moda o espressione superficiale. Essa è carica spesso di quella forza pratico-critica, che manca alla teologia "ufficiale", e che le deriva dall'essere "situata", come non lo è spesso la riflessione dei teologi. *Infine*, la vicenda della teologia nella chiesa degli ultimi anni evidenzia l'emergere di nuovi processi di elaborazione del pensiero: non è nell'ambiente troppe volte asettico e rarefatto delle aule, ma nel vivo delle tensioni storiche, sociali e

politiche, che si chiede ai teologi di rendere conto della speranza che hanno in sé. Si scopre che la teologia dominante è spesso solo la teologia delle classi dominanti, rispetto alle quali assume di frequente il ruolo di una ideologia. Ci si rende conto che "ignorare, nella riflessione teologica, che il cosiddetto 'spirito moderno', interlocutore della teologia progressista, è in buona parte riflesso dell'ideologia capitalista e borghese, consente solamente delle scaramucce di retroguardia con i resti di un mondo in decomposizione". Si vuole de-ideologizzare la teologia: per far questo si avverte la necessità di elaborarla "dal basso", dove "dal basso" "non significa partire dall'uomo per andare a Dio...", ma partire dall'universo d'oppressione e d'aspirazione alla liberazione in cui vivono i poveri, partire dalla fede vissuta e pensata nella situazione delle classi sfruttate, delle razze disprezzate, delle culture emarginate", una teologia, insegna, "che prenda le mosse dall'altra parte, dal rovescio della storia".⁽⁸⁾ Ancora una volta, il teologo europeo classico si sente "spiazzato", superato da quelli che, nella comunità di fede, sono più operosi sul piano della carità sociale e politica e della speranza vissuta. Solo "situandosi" in modo critico il teologo eviterà questo rischio di alienazione e riuscirà a prestare un servizio efficace di discernimento e di orientamento della prassi.

La sfida a "situarsi" criticamente viene dunque ai teologi europei del nostro tempo in forme varie, spesso parallele o convergenti, dall'impatto col pensiero moderno e dai mutamenti ecclesiali in atto. Raccogliere la sfida è per il teologo unire l'esperienza di Dio all'esperienza del mondo, la contemplazione alla lotta: solo così, però, egli può rendere conto credibilmente della speranza che ha in sé, e farsi artefice, con gli uomini suoi compagni di strada, di un avvenire diverso. Solo così la sua teologia diventa la vivente "sequentia sancti Evangelii", che narra e scrive nella storia d'Europa e nella storia del mondo il dialogo della liberazione dell'uomo e della gloria di Dio.

Nato nel 1949, ordinato sacerdote nel 1973, dottore in teologia nel 1974 e in filosofia nel 1977, BRUNO FORTE insegna Cristologia nella Facoltà teologica dell'Italia Meridionale, dopo aver trascorso lunghi periodi di ricerca a Tubinga e a Parigi quale ospite della Alexander-von-Humboldt-Stiftung. E' responsabile per il Sud Italia dell'Associazione Teologica Italiana.

(8) G. GUTIERREZ, *I limiti della teologia moderna. Un testo di Bonhoeffer*, in *Concilium* 1978, 786.789.790.