



PERSPECTIVAS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 11, Nº 1, 2026 P. 81-117
ISSN: 2448-2390

La nuova teologia politica di Johann Baptist Metz: cenni storici-biografici e il compito della nuova teologia politica

The New Political Theology of Johann Baptist Metz: Historical-Biographical Outlines and the Task of the New Political Theology

A nova teologia política de Johann Baptist-Metz: acenos histórico-biográficos e a tarefa da nova teologia política

DOI: 10.20873/rpvn10v2-56

Paulo Henrique de Oliveira Rocha

E-mail: p.pauloh.orocho@gmail.com

Orcid: 0000-0002-7850-2428

Somario

Questo studio esplora lo sviluppo e i fondamenti della Nuova Teologia Politica di Johann Baptist Metz, concepita come una "sintesi vitale" che intreccia biografia e riflessione teorica. Il punto di partenza è la drammatica esperienza di Metz durante la Seconda Guerra Mondiale, culminata nel "grido soffocato" davanti ai compagni morti, che segna la sua *conversio ad passionem*. Questa conversione pone al centro della teologia il problema della teodicea: la domanda su Dio dinanzi alla storia della sofferenza umana. I pilastri della proposta di Metz includono: 1) Deprivatizzazione della teologia - Metz critica la riduzione della fede a una sfera puramente intima e privata, sostenendo che il messaggio cristiano sia un annuncio pubblico di salvezza con una precisa responsabilità sociale e politica. 2) L'ultimatum di Auschwitz: L'Olocausto rappresenta per Metz uno spartiacque teologico ("dopo Auschwitz") che impone il superamento di categorie metafisiche troppo astratte per abbracciare una "mistica degli occhi aperti" sensibile al dolore dell'altro. 3) Memoria Passionis e Narrazione: La teologia politica viene definita attraverso la categoria della "memoria pericolosa" della passione di Cristo, che si esprime non solo nel dogma ma soprattutto attraverso la narrazione. Il narrare è visto come un atto performativo capace di preservare la soggettività e resistere all'oggettivismo scolastico. 4) Ecclesiologia e Dialogo: Influenzato dal Concilio Vaticano II, Metz propone una Chiesa intesa come "istituzione di secondo ordine" al servizio del mondo, capace di dialogare con la modernità, le scienze e le altre religioni (in particolare l'ebraismo), mantenendo però una "riserva escatologica" critica verso ogni totalitarismo. In sintesi, la teologia di Metz si configura come un discorso critico-liberante che, rifiutando

l'apatia, mette l'uomo e la sua sofferenza al primo posto, trasformando l'amore in un impegno incondizionato per la giustizia, la libertà e la pace.

Parole-chiavi

Conversio ad passionem. Teodicea. Deprivatizzazione. *Memoria passionis*.

Abstract

This study explores the development and foundations of Johann Baptist Metz's New Political Theology, conceived as a "vital synthesis" intertwining biography and theoretical reflection. The starting point is Metz's dramatic experience during the Second World War, culminating in the "stifled cry" before his fallen comrades, which marks his **conversio ad passionem**. This conversion places at the center of theology the problem of theodicy: the question of God in the face of human suffering throughout history. The pillars of Metz's proposal include: 1. "De-privatization of theology" – Metz criticizes the reduction of faith to a purely intimate and private sphere, arguing that the Christian message is a public proclamation of salvation with a clear social and political responsibility. 2. "The ultimatum of Auschwitz" – The Holocaust represents for Metz a theological watershed ("after Auschwitz") that demands the overcoming of overly abstract metaphysical categories in favor of a "mysticism of open eyes" sensitive to the suffering of others. 3. "*Memoria Passionis* and Narrative" – Political theology is defined through the category of the "dangerous memory" of Christ's passion, expressed not only in dogma but above all through narrative. Storytelling is seen as a performative act capable of preserving subjectivity and resisting scholastic objectivism. 4. "Ecclesiology and Dialogue" – Influenced by the Second Vatican Council, Metz proposes a Church understood as a "second-order institution" at the service of the world, capable of dialogue with modernity, the sciences, and other religions (particularly Judaism), while maintaining an "eschatological reserve" critical of all forms of totalitarianism. In summary, Metz's theology takes shape as a critical-liberating discourse that, rejecting apathy, places humanity and its suffering first, transforming love into an unconditional commitment to justice, freedom, and peace.

Keywords: Conversion to Passion. Theodicy. De-privatization (of theology). Memory of the Passion (Dangerous memory).

1. Una sintesi vitale teologica

Proponiamo il concetto di "*sintesi teologica*", anzitutto perché la teologia di Johann Baptist Metz si è sviluppata a partire di una esperienza personale inserita nel contesto della seconda guerra mondiale e negli avvenimenti successivi ad essa. Ci sono stati dei momenti e dei passaggi fondamentali nell'elaborazione della sua sintesi vitale teologica. Proprio questo Metz ci riferisce in un testo letto al simposio di Tubinga sugli "Itinerari biografici nella teologia del XX secolo" in occasione dei settant'anni di Jürgen Moltmann. Il linguaggio utilizzato da lui è forte e rivela la drammaticità della sua esperienza:

A sedici anni, verso la fine della seconda guerra mondiale, fui strappato dalla scuola per fare il soldato. (...) Una sera il comandante della compagnia mi mandò con una comunicazione alla sede del comando del battaglione. Vagai per tutta la notte attraverso paesi e casolari distrutti e in fiamme e, quando il mattino seguente ritornai alla mia compagnia, non trovai che morti, travolti e schiacciati da un attacco combinato di cacciabombardieri e carri armati. Non mi restò che fissare lo sguardo sul volto spento, morto di coloro con i quali nei giorni precedenti avevo diviso paure infantili e risate giovanili. Non ricordo altro che *un grido soffocat*" (METZ, 1998, p. 225).

Qui nasce la sua *conversio ad passionem*, principio fondamentale della sua teologia politica. È il problema di Dio davanti alla sofferenza umana. In principio si potrebbe partire dalla teologia apofatica, ossia una riflessione su quello che non si può dire di Dio. Invece Metz realizza una sintesi teologica giustamente perché nel *grido soffocato* opera una dialettica capace di mettere sotto giudizio le proprie certezze. Ci viene la domanda di Elie Wiesel nel campo di concentramento di Auschwitz: "Dov'è la misericordia divina? Dov'è Dio? Come posso credere, come si può credere a questo Dio di misericordia?" (WIESEL, 2018, p. 77-78) Wiesel scopre nella sua dolorosa esperienza "il male assoluto", Metz invece scopre un Dio che si lascia liberamente criticare dall'infortunio altrui. La critica sarà uno degli elementi costitutivi della sua teologia politica. "Chiunque parla di Dio nel senso delle tradizioni bibliche, si trova posto di fronte al problema della teodicea, che è e rimane il problema escatologico" (METZ, 1997).

Altra esperienza che Metz chiama di "ecumenismo indiretto" sono i dialoghi con Juergen Moltmann e Dorothee Sölle sul rapporto tra Dio e mondo. "Sullo sfondo restò vicino Karl Rahner, il grande maestro e amico – anche quando cominciai a confutarlo" (1998, p. 226). Per Metz uno dei più importanti contributi di Rahner fu di liberare la teologia dell'oggettivismo. Infatti, dice: "La teologia di Rahner ha forzato il sistema della teologia-di-scuola aprendola al 'soggetto'. Ha cavato 'il soggetto' da un macigno di un oggettivismo scolastico, in cui questa teologia-di-scuola era imprigionata in tutte le sue parti" (GIBELLINI, 2007, p. 252). Metz "sottolinea la dimensione del soggetto sociale della teologia. La riflessione della Chiesa, cioè, si sviluppa a partire da concreti aggregati sociali, con una propria identità e interessi da difendere" (FERRARIO, 2011, p. 158). Nessuna riflessione è esente, né teologica né politica. Per questo è fondamentale il tema del soggetto che articola la riflessione, il suo pensiero e il suo messaggio e i mezzi impiegati per annunciarlo. Ognuno vede con i propri occhi e interpreta a partire dalla propria realtà. Ogni punto di vista è un punto. E il suo punto di vista è il mondo.

Vuole affrontare dal di dentro la realtà sociale, particolarmente il tema della sofferenza. Chiama questo *“mistica degli occhi aperti”*. Diventa, quindi, fondamentale nella esperienza di Metz la questione della soggettività. Metz concepisce il messaggio cristiano come annuncio pubblico di salvezza, per uscire dall’esilio di una teologia privata ad una teologia pubblica come interesse per le cose del mondo, “con una particolare sensibilità per la teodicea, il problema di Dio di fronte alla storia della sofferenza del mondo, del ‘suo’ mondo” (METZ, 1998, p. 226). È il tema della deprivatizzazione della teologia. Non esiste deprivatizzazione senza soggettivazione. Alla fine per Metz stiamo parlando della teologia come soggetto critico che ha una responsabilità sociale, e perché è in rapporto alla società politica. La teologia ha nei confronti del mondo, in virtù dell’annuncio pubblico della salvezza, una responsabilità politica. In questo si differenzia dalla teologia politica di Carl Schmitt. Essa è una teologia dello Stato – *religioni civil* – “La Teologia Politica di Schmitt, che nel nostro tempo caratterizzato da un’acuita incertezza che ottiene una nuova attenzione, è ‘teologica’ eventualmente nella misura in cui ha inteso i concetti propri del diritto pubblico quali concetti teologici secolarizzati” (METZ, 2009, p. 227).

Nel dialogo con i neomarxisti della Scuola di Francoforte (BEDESCHI, 1985) approfondirà il tema della teodicea. “La discussione col marxismo l’ho sempre intesa come confronto con la drammatizzazione critico sociale del tema della teodicea. Non volevo risparmiare alla politica e alla cultura politica – come consiglia ogni pragmatismo – questa prospettiva della teodicea; ne volevo parlare anche in modo diverso dal marxismo: cioè sempre e incondizionatamente anche come problema delle sofferenze passate, che nessuna lotta, per quanto appassionata, può giungere a conciliare” (METZ, 2009, p. 227). Metz interroga il pragmatismo politico che sostiene il primato dell’azione sul pensiero, della “ragione pragmatica” sulla ragione etico-morale nella quale l’importante è arrivare alla fine programmata. Sarà giustamente lo “sguardo alla teodicea” che metterà in discussione la vita politica dal puro darwinismo politico. Lo sguardo alla teodicea approfondisce la discussione sottraendo “fin dal principio a questa volontà di cambiamento la base dell’odio e della violenza terroristica”. C’è un desiderio di ri-conciliazione, cioè, più che di mettere assieme i temi comuni che esprimono l’appartenenza, di attuarli assieme per diventare memoria che ricorda il futuro.

Dal punto di vista cristiano questo è la “riserva escatologica”. Essa opera una deprivatizzazione della fede e della teologia aprendola al futuro del mondo. Diventa un discorso trasversale e servizio dei credenti nel mondo. “Nell’orizzonte di questa teologia il mondo non viene inteso come cosmo, contrapposto alla persona e all’esistenza e nemmeno come realtà puramente esistenziale e personale, bensì come realtà sociale in un processo storico” (METZ, 1998, p. 16). Il dialogo con i neomarxisti diventa così un fatto di *teologia fondamentale politica* dacché è un essere sempre pronti a dare le ragioni della speranza cristiana (cfr. 1Pt 3,15). In questo caso, Metz ha ridato alla filosofia e alla politica quella *soggettività* che pretende per la teologia. “È ormai operante un nuovo rapporto di teoria e prassi, di scienza e morale, di riflessione e di rivoluzione, rapporto che deve determinare anche la riflessione teologica se questa non vuole ricadere in un grado primitivo e precritico della coscienza. La ragione pratica e, nel senso più ampio della parola, politica, deve prendere parte a tutte le riflessioni critiche della teologia” (METZ, 1998, p. 13).

Un altro elemento che segna il lavoro teologico di Metz è la “categoria di pericolo” (METZ, 1998, p. 226). Sarà a partire da questa categoria che potremo comprendere più profondamente il significato dell’evento di Auschwitz nella sua *sintesi vitale teologica*. Si tratta di un problema di come la teologia viene fatta. Ci interpella: “Abbiamo forse usato per l’interpretazione teologica della storia categorie troppo ‘forti’, che stendono troppo in fretta un velo su tutte le violazioni storiche e lasciano che si indebolisca il *sensorio* per il pericolo? Rimargina realmente la teologia tutte le ferite? Auschwitz ha avuto l’effetto di un *ultimatum* per me” (METZ, 1998, p. 227). L’esperienza di Metz dinanzi ad Auschwitz ha capovolto la sua esperienza teologica. Qui assumono importanza le categorie della “memoria” e del “racconto”. Diventerà parte integrante del suo “fare” teologia la cultura anamnestică propria della cultura ebraica. Non esiste un “prima Auschwitz” per la teologia cristiana, ma un “dopo Auschwitz”. Quali categorie sono state usate per comunicare il messaggio della salvezza che dopo le catastrofi, particolarmente Auschwitz, non trovano un luogo? “Che cosa significa percepire e riconoscere la nostra situazione come una situazione ‘dopo Auschwitz’”? (METZ, 2009, p. 44). È certamente necessario continuare e approfondire il processo di condanna dell’antisemitismo e

dell'antigiudaismo iniziato prima e dopo il Concilio Vaticano II. Già Pio XI affermava incompatibile con la fede cristiana questo pregiudizio. "Fate attenzione: Abramo è nostro patriarca, nostro antenato. L'antisemitismo non è compatibile col pensiero e la forma sublime che si trova in questo testo [preghiera *Supra quale propitio* pronunciata durante la Messa]. È un movimento antipatico, un movimento col quale noi cristiani non dobbiamo avere niente a che fare. [...] No, non è possibile per i cristiani prendere parte all'antisemitismo, noi riconosciamo a chiunque il diritto di difendersi, di procurarsi i mezzi per proteggersi da tutto ciò che minaccia i suoi legittimi interessi. Ma l'antisemitismo è inammissibile. *Spiritualmente, noi siamo dei semiti*" (PICCIOTO, 2006, p. 185). La condanna ufficiale dell'antisemitismo verrà dal Concilio Vaticano II nella dichiarazione "La Chiesa e le religioni non cristiane – Nostra acetate". I padri conciliari approvarono il testo non senza difficoltà, per dire che c'erano delle tensioni politico-religiose più che dottrinali. Riconosce il patrimonio comune tra ebrei e cristiani, raccomanda la mutua conoscenza e stima, annulla l'accusa di *deicidio*, indica un rinnovamento della catechesi e della predicazione, che sarà recepito anche nella liturgia, e prettamente deplora ogni forma di pregiudizio, le manifestazioni di antisemitismo e qualsiasi forma di persecuzione in ogni tempo e da chiunque (*Nostra Aetate* § 4). Metz con la sua riflessione teologico-politica a partire dall'avvenimento di Auschwitz ci mette davanti a uno spartiacque in relazione al rapporto tra cristianesimo ed ebraismo e lancia anche uno sguardo nuovo sull'uomo e le sue relazioni, specialmente in campo politico, perché "in quanto catastrofe teologico-politica Auschwitz non lascia indegni né il cristianesimo e la sua teologia e neppure la società e la sua politica" (METZ, 2009, p. 46). Auschwitz ci proietta verso una nuova comprensione della teologia e della politica: esse devono assumere la responsabilità che le competono. In sintesi, tanto la teologia quanto la politica devono mettere l'uomo al primo posto. Ci mette davanti alla possibilità di una nuova coscienza umana che non nasce solo dal dovere morale di curare l'altro, di una solidarietà o reciprocità che nascono da un imperativo categorico, da un comandamento biblico, ma da una realtà che coinvolge l'uomo in tale modo che acquisisce la coscienza di appartenere all'altro e che non può essere chi è senza l'altro. È nel fondo una questione di trascendenza, di salvezza, quindi, *soteriologica*, e addirittura, *escatologica*. Per Metz l'altro non è mio nemico, ma mio

fratello. E l'incontro con Dio passa per il *fratello*. "Il fratello diventa 'sacramento', presenza nascosta di Dio fra noi, mediazione fra Dio e l'uomo; per questo ogni atto genuinamente religioso raggiunge la concretezza di Dio nel fratello, e qui trova insieme il suo compimento vitale e le sue più profonde radici trascendenti" (METZ, 1966, p. 43).

Il Concilio Vaticano II è un altro momento fondamentale della esperienza teologica di Metz nella sua *conversio ad passionem*. È un avvenimento teologico-politico. Infatti, cerca di rispondere alla domanda: Qual è il luogo della Chiesa nel mondo contemporaneo? È il momento di guardare a sé stessa cercando di rispondere alla domanda sul suo posto nel mondo contemporaneo. La separazione causata tra fede e mondo, religione e politica, Chiesa e Stato, conseguenza dell'Illuminismo deve trovare delle risposte che validino la presenza stessa della Chiesa nella società. È stato il momento di realizzare la propria autocritica - *uno dei compiti della teologia politica*. Si colloca in un atteggiamento di dialogo, senza pensare all'altro come nemico, ma come un interlocutore. Quindi si colloca in una disposizione di ascolto della cultura, delle religioni, incluse le religioni non cristiane, ed anche con le persone che non credono. Rivede il suo modo di presentarsi. Nella prospettiva di una teologia fondamentale, non si presenta come detentrica della verità, ma si mette in un atteggiamento di accoglienza. È per la Chiesa una *conversio ad passionem* per usare una espressione propria di Metz. Lascia interrogare i suoi attributi, cioè, una, santa, cattolica ed apostolica. Scopre che non può essere *una* se non aderisce alla logica della compassione. Sarà giustamente la compassione a dare alla Chiesa la possibilità di dialogare con il mondo, con le altre religioni, camminando insieme alla costruzione di un'etica per la pace e la possibilità di una vera politica. Non può essere *santa* e separata da Gesù. Dacché la necessità di ritornare alle fonti, all'essenziale, cioè Gesù e alla sua Parola. Non può essere *cattolica* se non è accogliente. Quindi le ragioni della fede vanno comunicate in un linguaggio nuovo. Non può essere *apostolica* se non è aperta al mondo. La Chiesa è una istituzione fondamentale per il mondo perché è capace di difendere degli elementi della vita sociale e politica, come la libertà religiosa, realtà conquistata contro sé stessa. Il Vaticano II segna profondamente la vita della Chiesa. Metz partecipa a questo avvenimento in modo personale. Quando parla delle sue origini afferma: "Vengo da un piccolo paese

arcicattolico della campagna bavarese. Io provengo, se lo si deve riportare su un piano biografico, da molto lontano, perché vengo da lì. I cattivi dicono che io provengo dalle frange oscure del Medioevo” (BATLOGG, 2021, p. 135). È figlio del cattolicesimo bavarese, ed è anche figlio della Chiesa, capace di influenzare dei cambiamenti nella Chiesa e trasformarsi in questi cambiamenti. Le sue origini bavaresi gli hanno dato la forza di rimanere fedele alla fede e di mettere la sua ragione al servizio della Chiesa aiutandola ad aprirsi al mondo nella configurazione della nuova geografia ecclesiale che si rivelava con il Concilio Vaticano II. Ci dice Metz: “C’era soprattutto il movimento, delineatosi in questo concilio, di allontanamento dal monocentrismo europeo e di ingresso in una Chiesa mondiale socialmente e con sofferenza lacerata e culturalmente policentrica” (METZ, 1998, p. 227). In certo modo, provocando la riflessione sulla relazione tra fede e illuminismo politico, gli cambia la comprensione della storia della Chiesa, scopre una Chiesa dispersa nel mondo, che ha una storia propria, ma anche immersa nel mondo, diversa culturalmente e che si comprende a partire dalle sue sofferenze. “Divenne per me una nuova sfida teologica l’inserimento crescente del mondo non occidentale, detto fino ad oggi Terzo mondo. Esso pose il *lógos* della teologia davanti alla sofferenza e alla miseria sociale dei popoli poveri come anche alla sofferenza per la diversità culturale ed etnica in un mondo e in una Chiesa mondiale dominati dall’Occidente” (METZ, 1998, p. 228).

Risposta concreta a questa sfida fu la rivista internazionale *Concilium*. “Yves Congar, Karl Rahner, *Johann Baptist Metz*, Edward Schillebeeckx e Hans Küng lanciarono la rivista nel 1965, proprio a ridosso del concilio Vaticano II, con l’obiettivo di dare voce alle nuove correnti teologiche che soffiavano nella Chiesa e nella teologia, e di diffondere e far avanzare ulteriormente le riforme avviate durante il Concilio” (COMILLE, 2021, p. 3). La rivista è la concretizzazione di questo movimento dall’alto al basso perché quello che conta di più non è la promulgazione dei documenti conciliari da parte della Chiesa istituzionale, ma soprattutto la ricezione dei contenuti da parte dei fedeli, e lo stesso vale per la teologia, che diventa multiculturale, accogliendo e ricevendo i contributi delle scienze moderne in uno spirito sempre crescente di apertura e di critica, riscoprendo l’interdisciplinarietà della teologia propria del suo oggetto. C’è anche un cambiamento geografico nell’internazionalizzazione del

fare teologia. In una specie di sinodalità teologica fa partecipe le periferie del mondo incrementando e potenziando il *lógos* della teologia. L'uso del "vernacolo" nella liturgia sostituendo il latino, rappresentò un cambiamento decisivo della Chiesa nel concilio, come passaggio da una Chiesa medievale a una Chiesa moderna, capace di dialogare con il mondo, però non è ancora sufficiente, quindi anche riconoscendo che il concilio fu un dono per la Chiesa, diciamo che è ancora incompiuto e in processo.

L'esperienza di Metz con la "teologia della liberazione" è anche nata dalla contemplazione del dolore altrui. La sua stessa validità dipendeva da questo. Rappresentava una delle forme più belle di teologia politica. "Mi sembrò efficace e promettente al massimo là dove iniziava 'completamente dal basso; là dove la metafisica devota si blocca in gola; là dove la miseria muta impedisce la parola e dove quel che conta è prima di tutto il soccorrere. Di fronte a queste esperienze capii subito che mi sono riempito troppo la bocca quando avevo parlato, qui da noi, dei metodi della Chiesa di base. Probabilmente la vita delle chiese di base ha qualcosa che da noi, in una Chiesa socializzata in senso borghese, non esiste (più); capii cioè che una lotta culturale e sociale per raggiungere l'identità va di pari passo con la formazione e l'esperienza dell'identità religiosa. A parole come 'liberazione' e 'comunità di base' è legato tanto dolore e tanto rischio di vita che posso solo mettere in guardia da un uso disinvolto qui da noi" (METZ, 1998, p. 228).

Metz è capace di criticare con la propria esperienza il *lógos* teologico. L'esperienza della teologia della liberazione è una realtà che nasce dal basso, dal "completamente basso", di una storia di sofferenza e di povertà, di repressione e persecuzione. È il risultato della contemplazione di Cristo nel volto dei poveri e della sua chiamata a servirlo in essi. È un movimento dal basso all'alto, della terra al cielo, della contemplazione dell'umanità di Cristo per arrivare dopo alla sua divinità. È un percorso dall'immanente sensibile al metafisico. Questo movimento si dà per mezzo dell'identificazione tra Cristo e i poveri. Questa relazione di identità diventa chiamata alla conversione. La conversione è stimolata, per mezzo dell'esperienza di Dio, in una situazione di peccato sociale che implica un cambiamento di mentalità e di vita e la denuncia di ogni opposizione al Regno di Dio, comporta non solo la necessaria rottura con le

strutture sociali di peccato, la “conversione è condizionata dall’ambiente socio-economico, politico, culturale e umano, nel quale si sviluppa” (GUTIERREZ, 1972, p. 204) non perché queste strutture interferiscono con l’identità cristiana, ma perché il cristiano che ha trovato la sua vera identità nel Cristo costruisce una società fondata nei valori della giustizia, della libertà e della pace legittimata dal volere di Dio, “una vita in abbondanza per tutti”.

La dignità della persona trova nella teologia cristiana un luogo privilegiato, ed ancora di più, nella teologia della liberazione. Parliamo di giustizia e di pace, valori che non sono possibili senza la libertà. È in questo senso che la Chiesa difende una realtà conquistata contro sé stessa. Dopo l’Illuminismo, libero è chi è capace di fare uso della ragione, di pensare per sé stesso, di criticare; e questo è un fenomeno chiaramente politico giustamente perché lo Stato, in quanto istituzione del popolo, deve assicurare l’esercizio della libertà di tutti e per tutti. Non può mai diventare istituzione totalitaria. Questo vale anche per la Chiesa chiamata a “mobilitare quella potenza critica dell’amore che sta al centro della tradizione cristiana. Questo amore non deve essere limitato al rapporto io-tu. Né deve essere inteso come un aiuto caritativo al prossimo. Esso deve essere interpretato nella sua dimensione sociale e come tale attuato. Ciò significa quindi che l’amore deve essere compreso come risolutezza incondizionata alla giustizia, alla libertà e alla pace *per gli altri*” (METZ, 1998, p. 19). L’amore diventa politica e la politica diventa occasione per essere l’amore degli amori. La realtà sociale di dolore e di rischio, di disumanizzazione e di violenza diventa spazio della teologia fondamentale sul mondo, luogo dove la teodicea realizza le sue domande. La teologia della liberazione insisterà nella trasformazione del sistema politico attraverso l’annuncio della speranza cristiana (cf. 1Pt 3,15) in una prassi interdisciplinare. Al presente la teologia della liberazione ha delle sfide grandissime che interpellano l’annuncio cristiano: la povertà, la violenza, il traffico di droghe, la dipendenza, le migrazioni, il razzismo, la corruzione e il ritorno delle ideologie totalitarie nazifasciste, anche, all’interno delle chiese e la preservazione dell’ambiente. L’amore che genera comunione è anche il mezzo per cui l’oppresso non diventerà oppressore, invertendo quindi la realtà, dacché l’amore sia orientato anche verso i nemici. La libertà, la pace e la giustizia si fonderanno sulla beatitudine della povertà. “La povertà come realtà sociale ingiusta

deve sparire. Però tanto i poveri come chi li aiuta a superare la povertà devono vivere la virtù della povertà evangelica” (DAVID, 1989). La teologia della liberazione dice no alla povertà materiale, e sì alla povertà nello spirito che si manifesterà come compromesso di riconciliazione. Per Metz la teologia della liberazione rappresentò un esercizio concreto del compito negativo della teologia politica e punto di forza della sua “mistica degli occhi aperti”, passaggio da una teologia privatistica a una teologia fondamentale con gli occhi aperti sul mondo.

Un ultimo elemento della sintesi teologica di Metz è l’incontro con l’alterità e la diversità che ha sperimentato nel contemplare il volto degli *Indios* in America Latina. Ci dice Metz: “Gli *Indios*, secondo me, trovano propriamente tanta difficoltà nell’incontro con la nostra civiltà occidentale, non perché come volentieri diciamo, sono ancora ‘sottosviluppati’ ma, prima di tutto perché sono diversi e questa diversità ha i suoi segreti che vanno rispettati” (METZ, 1998, p. 228). Qui collidono concetti diversi di storia. Da una parte c’è la storia dal punto di vista europeo con l’idea di “civiltà sviluppata” che si fonda sulla politica, particolarmente sulla democrazia, sul progresso delle scienze, sulla “raffinatezza del pensiero” dominato dalla logica e dall’estetica del linguaggio, dal conforto e della facilità “del tutto alla mano”. Dall’altra parte c’è la storia intesa in senso non occidentale, quasi primitiva degli *Indios*, e dei cosiddetti “sottosviluppati”. Bisogna invece considerare anche la loro alterità e diversità nella riflessione teologica. “Già *Puebla*¹ riconosce che le culture non sono un terreno vuoto, carenti di valori autentici. L’evangelizzazione della Chiesa non è un processo di distruzione, ma di consolidamento di questi valori; un contributo alla crescita dei ‘germi del Verbo’ presenti nelle culture” (FRANCESCO, 2020, *Documento finale del Sinodo dei Vescovi sull’Amazzonia*, § 54). Qui non funzionano né concetti universalistici né la relativizzazione culturale. Nel cercare le ragioni della fede nella cultura degli *Indios*, Metz sottolinea “l’importanza del rispetto e dell’obbedienza dinanzi all’autorità di coloro che soffrono. Questa è, per me, l’unica nella quale l’autorità di Dio

¹ La “Conferenza dell’Episcopato Latino-Americano di Puebla” si riferisce alla III Conferenza Generale del CELAM tenutasi dal 27 gennaio al 13 febbraio 1979 a Puebla de los Ángeles, in Messico. Inizialmente fu convocata da Paolo VI, ma fu inaugurata da Giovanni Paolo II. Puebla intese approfondire il rinnovamento post-conciliare nella Chiesa latino-americana.

giudice si manifesta nel mondo per tutti gli uomini” (METZ, 1998, p. 229). La teologia politica può offrire alla Chiesa una via giusta (dialettica) per l’inculturazione del Vangelo nel rispetto dell’alterità e della diversità altrui.

2. Il compito negativo della teologia politica

Metz avrà dinanzi a sé le esperienze che costituiscono la sua sintesi vitale teologica delle quali abbiamo parlato precedentemente. Tra queste suscitano delle domande antropologiche *“il suo grido soffocato”*, *“Auschwitz, l’esperienza della teologia della liberazione e la mistica degli occhi aperti”*. Alla luce di quest’esperienza personale ci domandiamo: quale antropologia ha autorizzato la Shoah? Come interpretare i testi sacri senza rivolgere un pensiero alla guerra e ad Auschwitz? Come comprendere le scandalose disuguaglianze tra il Nord del mondo ricco e sviluppato e il Sud sottosviluppato ed esplorato? È giustamente questo il compito negativo della teologia politica di Metz. La risposta a queste domande è molto complessa e non può essere soddisfacente senza considerare l’interdisciplinarietà delle scienze.

Fra tutte le scienze la teologia è quella più interdisciplinare. Non è possibile fare teologia senza questa condizione fondamentale sia per il suo oggetto, sia per il significato che ha per il teologo. Si può parlare di Dio in diversi modi: dalla prospettiva della filosofia affermandoLo, come lo ha fatto Aristotele, o negandoLo come ha fatto Nietzsche; a partire dalla sociologia come fenomeno religioso delle società a partire dalla psicologia della religione come ricerca della comprensione del desiderio di trascendenza presente nelle persone; A partire dell’antropologia come espressione del limite dell’uomo e o a partire della teologia come espressione di un Essere che basta a sé stesso. Nella teologia cristiana, Dio si manifesta come persona in relazione con l’uomo e con il mondo. Questa è la ragione principale della interdisciplinarietà della teologia cristiana. Nella nuova teologia politica, ancora di più, sia per la comprensione che ha di Dio, sia per la “comprensione” che ha dell’uomo. Tanto Dio quanto l’uomo, in modi diversi, sono esseri in relazione e, quello della relazione, è un fenomeno propriamente politico.

“La ‘teologia politica’ – secondo l’esposizione che se ne fa nel manifesto programmatico – ha un duplice compito: negativo e positivo, equivalenti alla *pars destruens* e alla *pars*

construens” (GIBELLINI, 2007, p. 321). Il compito negativo della teologia politica nasce dalla domanda: quali elementi di interpretazione abbiamo usato in teologia per raccontare il messaggio cristiano tanto da renderlo insensibile al dolore e alla sofferenza? La teologia non può prescindere dalla Sacra Scrittura. È doveroso domandare ai testi biblici, cioè, rispondere a un'altra domanda: “Come le antiche parole vengono lette in nuovi contesti? (...) Un approccio intuitivo lascia spazio al nuovo” (SMIT; SPRONK, 2022, p. 31). Considerando che parliamo di nuova teologia politica, essenzialmente narrativa, non possiamo ignorare il significato di alcuni testi biblici, della storia della loro scrittura e del loro significato a partire da alcune discipline teologiche, come l'antropologia e la cristologia. I testi sacri delle diverse religioni e culture sono testi di teologia politica. Se ci interroghiamo sulle origini traumatiche della Bibbia lo sono ancora di più. Scrivere la storia della creazione è un atto teologico-politico. I testi della Bibbia diventano così una delle fonti della nuova teologia politica. Partiamo dall'antropologia teologica e dalla narrazione della creazione per arrivare alla cristologia e al mistero dell'incarnazione del Verbo, considerando che sono in relazione tra sé e scritti in un contesto di sopraffazione politica. La creazione stessa è un atto politico e, così come è creazione di Dio, è simultaneamente un atto *teologico-politico*. È Dio che crea. “È l'espressione di una decisione, di una scelta unica e personale” (BETSCHART, 2022, p. 41). Chiama all'esistenza un essere essenzialmente politico, l'uomo, parte integrante di un ambiente naturalmente politico, il mondo.

Il primo testo biblico che dobbiamo guardare è Gen 1,26-31:

Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, e su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra. Dio disse: ecco io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra, e ogni albero fruttifero che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutti gli animali selvatici, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde. E così avvenne. Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno.

Questa narrazione della creazione appartiene al genere letterario sacerdotale, rappresentato negli studi esegetici dalla P che allude al termine *Priester-Codex*. Si tratta di una

collezione di testi scritti tra i secoli VI-V a.C. Questo testo sottolinea il fatto che l'uomo sia stato creato a *immagine* e *somiglianza* di Dio. Due categorie sono fondamentali per la comprensione di questo testo: mistero e relazione. Si tratta del *mistero* di un Dio che si rivela all'uomo nella creazione in *relazione* con lui. Dio crea l'uomo come *essere in relazione*. Questo si esplicita nell'azione di Dio – “facciamo l'uomo” – che si manifesterà nella complementarità tra uomo e donna e nell'alterità. Dal testo biblico risulta che tutti gli uomini hanno una *origine comune*. Questa *comunanza* di origine si dà nella relazione con Dio, con la donna e con la natura. Questo si può cogliere come *principio esplicito* del testo. Originariamente l'essere umano è essere in relazione. Partecipare della natura di Dio è concepirsi come essere in relazione. “Come Dio parla di sé in prima persona, così l'essere umano sarà capace di parlare in prima persona. Egli sarà capace di agire liberamente, il che implica anche, secondo *Gen 3*, la possibilità di opporsi al comandamento divino” (BETSCHART, 2022, p. 41). Dio crea gli uomini autonomi e liberi. Questa libertà gli viene data già nell'atto creatore. Per gli autori della Genesi sarà il peccato a disturbare la libertà e l'autonomia originale. Il peccato è causa di ingiustizia e disequilibrio nel mondo. Intanto, l'uomo non è per natura cattivo. Nella narrazione della Genesi, biblicamente chiamata “eziologia”, l'uomo creato da Dio a sua immagine e somiglianza non può essere cattivo perché partecipa della natura divina. Dalla lettura della *Genesi* risulta che l'uomo è buono. “Dio vide che era molto buono” (1,36). Per preservare gli elementi trovati fino ad adesso, vogliamo fare un passo in relazione alla lettura tradizionale che considera l'uomo il vertice della creazione, ossia che: “L'essere umano, più che essere il vertice, sia un centro accanto ad un altro” (BETSCHART, 2022, p. 38). Si può cogliere anche un *principio implicito*: la comunanza tra dominatori e dominati nel contesto dell'esilio nel quale il testo biblico è stato redatto. Babilonesi e israeliti sono uguali, hanno una origine comune, pur avendo una cosmologia e una fede diverse. È una antropologia solidaria. “La vita di un individuo, la vita di una comunità e perfino la vita del genere umano non dovrebbero essere una serie di frammenti separati, ma, in un certo senso, un tutto” (RUSSELL, 2013, p. 11).

Il peccato genera un disequilibrio nell'economia della creazione che riflette la sopraffazione politica dell'esilio. Appare nel mondo l'ingiustizia. Era già un preludio della

banalità del male? È Dio stesso a chiamare l'uomo alla responsabilità. *“Dove sei?”* (Gen 3,9). L'economia delle origini era mantenuta da fragili limiti espressi in un comandamento: *“Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire”* (Gen 2,16-17). Non era una minaccia, nemmeno una sentenza di morte. È un precetto: una chiamata alla responsabilità. Adamo può parlare in prima persona. E soccombendo nel peccato dovrà rispondere e assumere le conseguenze delle sue scelte. Si tratta di una questione di vita e di morte. Anche ad Eva è richiesta questa responsabilità. Ella sta accanto ad Adamo. Infatti, dice Dio a lei: *“Che hai fatto?”* (Gen 3,13). Se nessuno dei due si assume una responsabilità per il peccato preferendo schivare la disobbedienza al comandamento divino, Dio stesso inverte la logica del principio come garante dell'economia della creazione assumendo la responsabilità per l'uomo e la donna in termini di promessa: *“Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno”* (Gen 3,15). Questo brano verrà chiamato *protovangelo*. È la prima promessa di salvezza di Dio agli uomini. Antropologicamente fonda la cristologia perché questa promessa si realizzerà nella venuta di Gesù al mondo per la salvezza degli uomini e la rinnovazione della creazione. È infatti, una prefigurazione dell'evento di Cristo. Antropologia, cristologia e soteriologia sono realtà intimamente legate tra sé.

Dal principio si genera una co-responsabilità, una specie di solidarietà per il peccato, dacché si può parlare di peccato degli uomini. Esiste, pertanto, una responsabilità collettiva nel peccato. I profeti interpretarono l'esilio come un tempo di conversione per il popolo che aveva peccato contro Dio. La comunità dei figli di Israele viene prima dei singoli individui. Il peccato è individuale, ma le conseguenze sono comunitarie. Inversamente proporzionale è la salvezza. *“È meglio che un solo uomo muoia per il popolo”* (Gv 18,14).

Metz concepisce l'uomo come “poter-essere” (METZ, 1966, p. 7) e “divenire” (METZ, 1966, p. 8). La sua antropologia è profondamente radicata nel racconto dell'origine e nel mistero dell'incarnazione del Dio che si fa uomo. Si tratta di assumere la propria esistenza come Dio ce l'ha data nel principio. È un'antropologia aperta alla trascendenza. Una antropologia

chiusa alla dimensione trascendentale della vita appiattisce l'uomo riducendolo. L'antropologia di Metz può essere sintetizzata nella beatitudine della "povertà nello spirito". L'uomo è fragile, limitato, ma trascendentalmente aperto in un progetto. È originalmente libero. È "divenire" nella libertà di ciò che è. L'esistenza umana si capisce a partire da una vocazione. L'uomo è chiamato da Dio ad accogliere l'essere che gli è stato dato. Vuol dire obbedienza e fedeltà a sé stesso. È una missione. Questa missione si realizza nell'amore di sé che diventa nella fede cristiana un imperativo categorico. "Tu devi accettare nell'amore l'essere uomo che ti è offerto e dato come compito" (METZ, 1966, p. 9). Vuol dire confessare sé stesso accettando il proprio destino e storia. Però, bisogna guardare a Cristo, l'antropologia che sussiste alla nuova teologia politica rimarrebbe incompleta senza un confronto con l'evento dell'incarnazione. Cambiano, infatti, le prerogative originali di "immagine e somiglianza": adesso Dio è uomo. "Il Verbo si fece carne e vino ad abitare in mezzo a noi" (Gv 1,14). Nella linea della "povertà nello spirito" ci dice l'Apostolo: "Da ricco che era si fece povero per arricchirci" (cfr. 2Cor 8,9). "Il divenire uomo [di Dio] appare in tal modo come confessione della povertà dello spirito umano di fronte alla rivendicazione della inaccessibile trascendenza di Dio" (METZ, 1966, p. 16). Un concetto fondamentale per la nostra comprensione sarà quello che Metz ha definito "dialettica diabolica" che consiste nel rigetto della povertà originale per essere forte come Dio. È negare a Dio la possibilità di "essere umano". Se la dialettica diabolica è per l'uomo la negazione della sua povertà originale, per Dio sarebbe affermazione della sua forza ed onnipotenza. È la dinamica delle tentazioni di Gesù nel deserto (cfr. Mt 4,1-11). Il tentatore cerca di convincerlo che è forte, perché è Dio. Si rivela invece, la "dialettica divina", è paradossale e ci apre la via: "sono forte, quando sono debole" (2Cor 12,10). Lo chiamiamo paradosso cristo-antropologico. "In questa radicale annichilazione, Gesù attesta e porta a compimento, attraverso il moto del suo cuore, quello che è avvenuto nel profondo del suo essere: la grande, appassionata e dolorosa assunzione del nostro destino" (METZ, 1966, p. 20-21). Così l'uomo può essere fedele a sé stesso, al suo destino e alla sua storia. La dialettica divina si rivela in pienezza nella croce. Lì si trova sospeso il Dio-Uomo. Diventerà sacramento di povertà, assoluta confessione della nostra

umanità. Alla dialettica divina Giuda è antitetico ed è assolutamente impaziente di fronte alla povertà di Gesù tanto da costringerlo alla forza.

La “Kenosis” di Gesù sarà il modo per mezzo del quale l’uomo nel “divenire” può diventare ciò che è. “Egli è il prototipo della nostra natura umana, il primogenito della creazione (cfr. Col 1,15). È il “Figlio degli uomini” secondo la tradizione biblica. È in lui che il destino del nostro divenire umano ha il suo culmine e il suo centro. Non come se noi potessimo avere qualche pretesa a questa divina “ricapitolazione” (cfr. Ef 1,10) della nostra esistenza, ma perché noi siamo stati creati bisognosi e nello stesso tempo così regali che scopriamo noi stessi, le nostre più profonde e vitali possibilità, non già nell’esistenza indubitabile e povera della nostra natura umana, bensì soltanto ed esclusivamente nello specchio della libera immacolata azione di Dio nei nostri riguardi” (METZ, 1966, p. 27-28).

Questo vale anche per la teologia. Non è possibile fare teologia senza considerare la ragione della croce. Nella croce Dio viene incontro alla precarietà dell’uomo, anche Lui povero. La croce diventa la cattedra della teodicea. Diventa impossibile fare “teologia politica” senza occuparsi della croce del figlio di Dio. Diventerà il “logos” e la chiave interpretativa della sofferenza di Dio nel mondo. “Il cristianesimo ebbe inizio come una comunità rimemorativa e narrativa alla sequela di Gesù, il cui primo sguardo non fu per il peccato degli altri, bensì per la sofferenza degli altri. Questa sensibilità per l’altrui sofferenza, questa attenzione per la sofferenza degli altri – anche per la sofferenza dei nemici – quando si agisce, appartiene al centro di quel “nuovo modo di vivere” collegato con Gesù. Essa è l’espressione più convincente di quell’amore che Gesù ha affidato e che si aspetta da noi, allorché evocò – seguendo pienamente la tendenza della sua eredità ebraica – l’unità fra l’amore di Dio e l’amore del prossimo” (METZ, 1997, p. 22). La croce fonda la “nuova teologia politica” dotandola di elementi di interpretazione del dolore di Dio nel mondo ed anche una teologia dell’assenza di Dio in una società secolarizzata come la nostra. Figlia dell’Illuminismo la “nuova teologia politica” serve a un uomo che è diventato adulto e emancipato filosoficamente. In questo senso appare subito la domanda: perché ancora la religione? Perché ancora la Chiesa? Delle domande che riflettono due momenti della storia: modernità e postmodernità. Da una parte una fede borghese adatta

al mondo e dall'altra la fede nella scienza e nella tecnica. Prettamente, ed indipendentemente della esperienza religiosa, l'uomo continua a manifestarsi come *"naturaliter religiosus"*. A che serve, oggi, la religione? Ha ancora senso essere cristiano? Oggi, essere cristiano rappresenta una impresa gigantesca. Però, la via di autenticità per realizzare questa chiamata sarà sempre la croce. Si tratta di "immedesimarsi intimamente con il Signore crocifisso e nello stesso tempo con gli uomini, di cui egli ha sopportato la miseria e l'abbandono, fino a immedesimarsi con loro" (VON BALTHASAR, 1971, p. 11).

"Questa 'teologia politica' esige quindi che la Chiesa e la teologia si pongano di fronte ai problemi sorti con l'Illuminismo e non li considerino come obsoleti o risolti (nel romanticismo, nell'idealismo e nel neotradizionalismo), senza averli prima attraversati" (METZ, 1988, p. 45). Una critica va fatta alla religione, ma specificamente alle tre grandi religioni monoteistiche: giudaismo, cristianesimo e islam. In relazione ad esse appare una necessità, quasi un imperativo: bisogna riconoscere che Isacco e Ismaele sono entrambi figli di Abramo. Il cristianesimo si appesantisce in un "complesso di colpa" in relazione a Isacco, però non può escludere Ismaele. E questi non può dimenticare Isacco. Dopo la morte di Abramo i fratelli si scambiano la terra. "I due fratelli incrociano e mescolano le loro storie, e l'uno va ad abitare nei luoghi dell'altro, in un fecondo scambio che li pone l'uno vicino all'altro in una sorta di implicita riconciliazione familiare" (ANSELMO, 2023, p. 238-243). Al giorno d'oggi sarebbe irragionevole non riconoscere la sua figliolanza. A proposito di questo, riprendiamo Papa Benedetto XVI nel suo primo viaggio apostolico in Germania, a Regensburg, che fece una critica della irragionevolezza della religione cui mezzo di diffusione della fede è la violenza che costringe ad accettarla, negando la libertà, e perfino, il suo senso e la sua validità. La religione che si impone per la violenza è irrazionale e senza futuro. Anche qui la religione è confrontata con l'illuminismo. La religione nella modernità si confronta con un uomo maturo ed emancipato per mezzo della ragione. "Se dunque la 'razionalità' è la necessità, per la ragione, di ammettere un enunciato, la 'ragionevolezza' è la possibilità, sempre per la ragione di farlo. La 'pretesa di ragionevolezza', avanzata da una fede, consiste insomma nella sua non impossibilità dal punto di vista della ragione, nella sua non contraddittorietà, nella sua non assurdità, nella sua non

irrazionalità” (BERTI, 2021, p. 87). Se il futuro della religione passa attraverso la sua ragionevolezza, ogni religione è chiamata ad aprirsi all’altro, ad andare all’infuori di sé stessa, trascendendo la propria dottrina, soprattutto quella politica. Quali sono le responsabilità della fede nell’epoca moderna? “Per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l’ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell’umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi ad essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere” (BENEDETTO XVI, *Discorso di Regensburg*). Sarebbe una riduzione irresponsabile della conoscenza e del pensiero. L’interrogativo su Dio, che è sempre una provocazione, è necessario. Domandarsi su Dio fa parte dell’*universitas scientiarum*. Parlare della relazione tra fede e ragione è una responsabilità della scienza. “Non agire secondo ragione, non agire con il *logos*, è contrario alla natura di Dio” ((BENEDETTO XVI, *Discorso di Regensburg*). Pian piano si arriva alla libertà di Dio. Libertà di rivelarsi e di assumere la natura stessa dell’uomo. “Nel suo tendere a non permettere che la teoria teologica diventi una fittizia armonizzazione con la realtà, la teologia politica s’incontra con le esigenze dell’illuminismo inteso come principio secondo cui ci si serve illimitatamente della ragione, esaminando ogni cosa alla sua chiara luce” (FÜSSEL, 1975, p. 31). La teologia politica pian piano mette le basi del *logos* della fede. In primo luogo è una fede pubblica. Non è possibile professare individualisticamente la fede. Conseguentemente, nella società moderna, particolarmente per i cristiani, la fede ha la responsabilità di essere testimonianza e memoria della libertà data da Cristo nella croce. Heidegger dirà nella confusione sociale del suo tempo: “Ormai solo un Dio ci può salvare” (HEIDEGGER, 1987, p. 149).

3. Compito “ad extra” – in dialogo con il mondo e le altre scienze

“Come si configura, alla luce della teologia politica, il rapporto concreto tra Chiesa e mondo? La domanda – in cui trova espressione la tematica del dibattito conciliare e della costituzione pastorale *Gaudium et Spes* (1965) – è posta da Metz al termine del suo manifesto programmatico. Con questa questione la ‘teologia politica’ viene assunta nel contesto di una ‘teologia del mondo’” (GIBELLINI, 2007, p. 324).

La Chiesa nasce dal Vangelo. È tornando alle fonti che troviamo delle risposte significative sul luogo della Chiesa nel mondo. È stata questa l'intuizione fondamentale del Concilio Vaticano II, tornare alle sorgenti, cioè, Gesù e il Vangelo. Se per gli ebrei, le loro Sacre Scritture nascono come memoria di Dio nel contesto dell'esilio in Babilonia, della liberazione della schiavitù in Egitto ed affermazione dell'identità nazionale nel contesto delle dominazioni straniere, per i cristiani, i loro testi sacri, nascono come memoria della crocifissione in un contesto di criminalizzazione del movimento gesuano che emergeva. La dimensione politica della croce è molto più ampia del rapporto Israele-Roma. C'è un prima e un dopo. La persecuzione giudaico-romana al cristianesimo diventa un elemento di reinterpretazione della storia. Se consideriamo che Dio parla per mezzo degli avvenimenti, la Scrittura non solo si sviluppa nella storia, è storia. I primi cristiani accoglieranno le Scritture ebraiche nel proprio canone perché le comprendono come una prima tappa della rivelazione. Il Nuovo Testamento è latente nel Vecchio e il Vecchio è patente nel Nuovo. Infatti, ci dice la Dei Verbum: "i libri del Vecchio Testamento, integralmente assunti nella predicazione evangelica, acquistano e manifestano il loro pieno significato nel Nuovo Testamento (cfr. Mt 5,17; Lc 24,27), che essi a loro volta illuminano e spiegano" (DV 2). Per i cristiani il Nuovo Testamento è più eminente del Vecchio, lo supera, però, sono indissolubilmente uniti. È la memoria della croce che viene reinterpretata e tramandata.

La croce veniva usata dai Romani per inibire i movimenti politici. Umiliare il condannato e procurare il terrore per chi nutrisse ammirazione per lui. Nel caso di Gesù, la sua crocifissione avviene per motivi politici e religiosi tanto per i Giudei quanto per i Romani. I giudei consideravano una bestemmia che Gesù si presentasse come "figlio di Davide" e Messia, restauratore dell'ordine politico-religioso di Israele. A sua volta per i romani Gesù facendosi "re" usurpava il diritto dell'imperatore – "Chi si proclama re è nemico di Cesare" – si fa dio al suo posto. Gesù è morto in nome della purezza del Giudaismo ed anche in nome di una tutela della religione civile romana.

Quale uomo tranne l'imperatore può dichiararsi Dio? "Possiamo anche affermare che Gesù fu crocifisso per i Romani non solo per ragioni tattiche e politiche della manutenzione

della tranquillità e dell'ordine di Gerusalemme, ma fondamentalmente in nome delle divinità civili di Roma, le quali garantiscono la *pax romana*" (MOLTAMANN, 1973, p. 162). Sarà una accusa frequente, posteriore a Gesù, fatta ai cristiani, la destabilizzazione politico-sociale dell'impero, dovuta alla recusa di adorare le divinità romane, garanti della *pax romana*. "La croce che nelle intenzioni dei Romani doveva arrecare disperazione divenne invece faro di speranza" (CARR, 2020, p. 162). La "*memoria passionis*" è memoria politica perché annuncia la speranza, la pace, la libertà, la riconciliazione e la giustizia del Messia per il mondo. È il carattere pubblico del Vangelo che dà alla Chiesa un compito nel mondo. "La Chiesa ha un avvenire? In ogni caso la Chiesa ha un *presente*, e nessun avvenire può compensarla di questo presente. Questo presente della Chiesa è un presente nel *mondo*" (KÜNG, 2021, p. 269). Il ruolo della Chiesa nella "teologia politica" di Metz è "critico-sociale" (METZ, 1998, p. 45, n. 29), essa "deve dar conto di questa fede di fronte a coloro che chiedono la ragione della sua speranza (cfr. 1Pt 3,15) nelle condizioni e secondo le esigenze del nostro presente" (METZ, 1998, p. 51). È proprio questo l'interrogativo che poniamo: qual è il presente della Chiesa? I cristiani si sono resi conto dei cambiamenti storici posteriori all'Illuminismo?

Il mondo è cambiato radicalmente dopo il XVII secolo. La rivoluzione francese segnerà fortemente la società europea ed anche il nuovo mondo. È stata conseguenza di diversi processi sociali coesistenti nella società di allora. L'insoddisfazione con la disuguaglianza sboccia in processi sociali rivoluzionari e violenti. Sorge il moto "libertà, uguaglianza e fraternità" in contrapposizione agli ideali della nobiltà e dell'aristocrazia. Sorge una nuova classe sociale: la borghesia. Sarà la responsabile del passaggio del potere religioso e sacro al potere economico e capitalista. I soldi saranno sempre la grande tentazione della Chiesa. Nella comunità apostolica c'era l'impazienza di Giuda. Dagli occhi al cielo si volta lo sguardo alla terra cambiando la prospettiva da una escatologia della speranza a una escatologia immanente. Arriviamo al capitalismo che introduce la società in una visione sempre più materialistica del mondo e delle relazioni sociali, realtà che influenzerà fortemente la politica. Il passaggio da una società manifatturiera ed artigianale ad una società di produzione in larga scala avrà conseguenze anche per la Chiesa. Non sarà più il centro della vita delle persone o, se vogliamo

parlare in termini sociologici, l'elemento di "calcestruzzo" della cultura, non è necessario essere cristiano per trovare un luogo nella società. Progressivamente la parrocchia, prima luogo di coesione sociale, cede luogo alla fabbrica. Della messa diaria i fedeli passeranno al lavoro quotidiano, che in alcune realtà si estenderà anche alla domenica. Le speranze già non saranno di vita eterna, ma di dignità lavorativa e progressivamente si passa da una mentalità religiosa ad un pensiero sempre più materialista. La Chiesa si pronuncerà su queste cose ufficialmente con la *"Rerum Novarum"* nel secolo XIX. Ma a questo punto anche la realtà urbanistica era cambiata. Le grandi basiliche e le monumentali cattedrali divideranno lo spazio con un'altra architettura. Oltre ad esse lo spazio sociale conterà le fabbriche, le ferrovie che divideranno le città, i sistemi di fornitura di materie-prime, simbolo della disuguaglianza tra ambienti di prodotti primari e quelli secondari, prima tra città e campagna, poi tra città e città ed ancora tra nord industrializzato e sud sottosviluppato. Una mentalità sempre più materialista dominerà la società lasciando la Chiesa senza spazio nel mondo.

Sarà il dopoguerra a mettere alle strette la Chiesa. La ricostruzione del dopoguerra avrà anche un significato sociale molto preciso: non metterà al secondo posto la Chiesa, ma la nasconderà tra i grandi edifici commerciali, i grattacieli e i centri di servizi. Infatti, la torre della Chiesa, prima vista da diversi angoli della città, rimarrà nascosta tra i grandi edifici urbani, e la melodia del suono delle campane che ritmava il tempo sarà paulatinamente ridotto al silenzio, per non dire, mescolato con il rumore costante delle fabbriche, delle automobili e della fretta delle persone. È in atto una trasformazione radicale nella vita delle persone che comprende tutta la loro esistenza. C'è una trasformazione del tempo, della vita lavorativa, dell'esperienza della fede, del modo di pensare il mondo, così come i valori della famiglia, della città e della politica. Si trasforma la speranza. È un successivo passaggio perché la Chiesa risponda alla domanda su qual è il suo posto nel momento presente della storia. La Chiesa deve fare i conti anche con i suoi membri oggi. Non riuscirà se questi rimangono appesantiti e chiusi o addirittura "scandalizzati" all'emancipazione del mondo o darà sempre di più delle risposte inadeguate e nostalgiche di un tempo nel quale la Chiesa dominava il dibattito pubblico. Infatti, dice Metz "l'incomprensione più fatale si verifica tra i discepoli stessi, in seno alla Chiesa stessa"

(METZ, 1966, p. 22). Se la povertà nello spirito è per il cristiano il criterio antropologico che lo rende fedele a Gesù, questo criterio diventerà anche la norma ecclesiologica della fedeltà della Chiesa al suo fondatore e il modo con il quale può servire il mondo. Dice Ratzinger: “Dalla Chiesa di oggi sorgerà una Chiesa che avrà perso molto. Sarà piccola, dovrà ricominciare completamente dall’inizio. Non potrà riempire i tempi costruiti in una congiuntura più favorevole. La diminuzione del numero di fedeli le farà perdere molti dei privilegi nella società. Dovrà presentarsi a sé stessa come comunità *volontaria*, alla quale si aderisce per una decisione libera (...) dietro a questa prova rinascerà una Chiesa interiorizzata e semplificata. (...) Sembra che arriveranno giorni molto difficili per la Chiesa. Però, non è cominciata la sua vera crisi. Sono completamente convinto che riuscirà a rimanere fino alla fine: non la Chiesa del culto politico, che ha già fracassato a Gobel, ma la Chiesa della fede. Mai più sarà il potere dominante della società come fu fino a poco tempo fa. Ma rifiorirà e sarà visibile agli uomini come patria che dà vita e speranza dopo la morte” (RATZINGER, 1972, p. 77-78). È senza dubbio un argomento che concorda con la *riserva escatologica* e di *istituzione secondaria* di Metz.

Una risposta verrà solo con il Concilio Vaticano II che accoglie i pensieri di aggiornamento sul rapporto della Chiesa con il mondo. Tornando più indietro constatiamo che la Riforma ha agitato le acque della Chiesa e la Controriforma non è stata capace di leggere le rivoluzioni in atto. Infatti, il Concilio di Trento fu un concilio dottrinale, più preoccupato di dare una risposta alla domanda sulla identità della Chiesa. Sarà il Vaticano II, tre secoli dopo, ad offrire una occasione per la Chiesa di fare una autocritica, di ripensare il suo spazio e ruolo nel mondo contemporaneo, di rendersi conto che la sua missione è di predicare il vangelo in un atteggiamento dialogale con le culture, con le altre religioni ed anche con il mondo della scienza, e con quelli che non hanno la fede. I grandi interlocutori della Chiesa oggi sono certamente la filosofia, la psicologia e le scienze applicate. La Chiesa dovrà riconoscersi sempre di più come istituzione di secondo ordine e sottomessa anch’essa alla riserva escatologica. “La Chiesa, per la teologia politica, non esiste per sé stessa. Anch’essa è sotto il segno della speranza escatologica. Non esiste per affermare sé stessa, per riprodursi, per assicurare il proprio potere.

La sua ragione d'essere risiede nella sua funzione di mediare la proclamazione della salvezza. In questo senso, essa vive del suo carattere provvisorio" (XHAUFFLAIRE, 1974, p. 71).

Il Concilio Vaticano II è un vero divisore di acque nella vita della Chiesa. Intanto, ci sono delle resistenze, anche se viviamo un momento cruciale per la storia della Chiesa. Da un lato, guerre intestine all'interno della Chiesa che si ripercuotono nella società. Si registrano movimenti e associazioni di fedeli guidati da prelati e laici che difendono apertamente una politica di estrema-destra proponendo discorsi di odio e segregazione, anacronisti e, perché no, immorali, in completo disaccordo con la "povertà nello Spirito" naturale alla croce di Gesù. Una Chiesa insomma che rivendica "identità" e "rilevanza", ma non sa parlare il linguaggio dell'uomo d'oggi. Abbiamo già detto che la Chiesa deve preservare la propria identità, però non può immischiarsi in una politica atemporale per guadagnare "spazio e rilevanza sociali". La Chiesa non può diventare "religione civile" come simbolo e pratica religiosa al servizio della consolidazione del potere dello Stato. La teologia politica di Metz si oppone a ogni forma di totalitarismo.

Che cosa può apportare la Chiesa alla società in generale e la teologia al sistema politico? Per contribuire politicamente nel mondo, Chiesa e teologia devono conservare la propria identità. La Chiesa rimarrà come comunità dei discepoli di Gesù radunati nella speranza della salvezza che scaturisce dalla Pasqua. La teologia deve conservare il suo proprio statuto, cioè la razionalità della fede e offrire una mistica sociale basata sull'amore cristiano. "La Chiesa proprio oggi deve mobilitare quella potenza critica dell'amore che sta al centro della tradizione cristiana. Questo amore non deve essere limitato al rapporto io – tu. Né dev'essere inteso come una specie di aiuto caritativo al prossimo. Esso deve essere compreso come risolutezza incondizionata alla giustizia, alla libertà e alla pace per *gli altri*" (METZ, 1998, p. 19).

La Chiesa nel mondo trova delle persone concrete – "dei soggetti" aggruppati socialmente. Di fronte "ai suoi occhi aperti sul mondo" trova degli uomini, ciascuno con la propria storia, quotidianamente minacciati dal "non senso" di una vita senza forza utopica e senza felicità. Qui è importante richiamare la categoria di *pericolo* di Metz. Questa risolutezza incondizionata alla giustizia, alla libertà e alla pace è per questi uomini. C'è di nuovo un vento

di totalitarismo politico accentuato dalla schiacciante potenza del mercato sempre più sentita nel mondo globalizzato. Si fa appello a una mistica teologico-politica che orienti le azioni dell'uomo alla giustizia. La coniugazione tra l'elemento mistico e politico sembra dev'essere orientata dalla potenza dell'amore cristiano – *“Non è possibile amare Dio, che non si vede, e non amare il prossimo, che si vede”* (1 Gv 4,20). Chi sostiene il contrario è un bugiardo. Si tratta di mettere al primo posto l'uomo per servire Dio nel mondo. Possiamo parlare di *mistica del servizio*. Non esiste fede senza compromettersi politicamente. “Fede senza opere politiche è, se non morta, nemmeno molto viva. Comunque sia, l'incontro tra politica e mistica è per il teologo una grossa sfida” (Hoogerwerf, 1975, p. 121). La Chiesa ha davanti a sé l'altissima dignità e vocazione dell'uomo, il quale vuole servire senza nessuna ambizione terrena nella fedeltà a quello che ha ricevuto da Cristo, ossia, vuole rendere testimonianza alla verità perché Cristo è venuto nel mondo non per condannarlo, ma per salvarlo (GS 3).

Metz ci fa capire che la Chiesa esiste nel mondo non per sé stessa, ma per gli altri e per annunciare la salvezza per tutti. Critica una teologia trascendentale che si orienta in modo personalistico ed esistenziale indebolendo la dimensione sociale della fede. “Questa teologia cerca di risolvere il problema sorto dall'Illuminismo, eliminandolo. Essa cerca di superare l'Illuminismo, senza averlo realmente attraversato. Per la coscienza religiosa determinata da questa teologia, la realtà sociale e politica ha solo un'esistenza effimera. Le categorie dominanti da questa teologia per la spiegazione del messaggio sono prevalentemente categorie dell'intimo, del privato, dell'a-politico” (METZ, 1998, p. 10). La deprivatizzazione della fede è il primo compito teologico-critico che la teologia politica può offrire alla Chiesa e la Chiesa al mondo. Metz chiama l'attenzione anche per la comprensione dell'amore che si manifesta in queste teologie sempre nella sua forma privata e apolicizzata, come incontro interpersonale o come reazione di vicinanza. Invece, l'amore ha una dimensione sociale. “Se questo amore viene, infatti, mobilitato come volontà incondizionata alla giustizia e alla libertà per gli altri allora, in determinate circostanze, è proprio questo amore a suscitare una *forza rivoluzionaria*” (METZ, 1998, p. 19-20). Direbbe Russell: “È il principio del rispetto, il principio per cui la vita di un altro ha la stessa importanza che sentiamo abbia la nostra. Applicandolo impersonalmente in politica

è il principio della libertà” (RUSSELL, 2013, p. 10). Ci ricorda il Vangelo: “Avranno rispetto per mio figlio” (Mc 6,12). In Kant è un principio morale. Egli “formula l’imperativo categorico, ossia il comando universale della moralità, in tre modi diversi, che dovrebbero essere equivalenti fra loro. Nella prima formulazione recita: ‘Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso puoi volere che divenga legge universale’. La seconda formulazione dice: “Agisci in modo da trattare l’umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo’. La terza variante equivale all’affermazione che ‘ogni essere razionale deve venire inteso come un essere che deve considerarsi autore, in virtù delle massime, della sua volontà, di una legislazione universale” (KUEHN, 2011, p. 422). Allora, deprivatizzare la fede, primo compito della teologia politica, richiama l’uomo al principio morale della libertà che per i cristiani non è possibile nonché nell’amore vissuto anche ed esigentemente nella sua dimensione sociale.

Metz ricorda che esiste una relazione tra fede escatologica e prassi sociale.

La salvezza, a cui si riferisce nella speranza la fede cristiana, non è una salvezza privata. La proclamazione di questa salvezza spinse Gesù ad un conflitto mortale con i pubblici poteri del suo tempo. La sua croce non ha il suo posto nel *privatissimum* del rapporto personale-individuale e nemmeno nel *sanctissimum* di una sfera puramente religiosa, essa sta al di là della soglia della ben protetta sfera privata o puramente religiosa (...) Il discorso sulla teologia politica cerca di richiamare alla teologia attuale la coscienza del continuo processo che si svolge tra il messaggio escatologico di Gesù e la realtà politica e sociale. (...) Le promesse escatologiche della tradizione biblica – libertà, giustizia, riconciliazione – non possono essere privatizzate. Esse spingono sempre di più a una responsabilità sociale (METZ, 1998, p. 14).

Tra le responsabilità politiche-sociali della Chiesa troviamo la difesa dell’uomo. “La Chiesa impedisce che il singolo in qualsiasi istante possa essere considerato come materiale e mezzo per la costruzione di un futuro tecnologico completamente razionalizzato” (METZ, 1998, p. 18). Nella Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, infatti, afferma il Concilio: “È l’uomo dunque, ma l’uomo integrale, nell’unità di corpo ed anima, di cuore e di coscienza, di intelletto e volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione” (DV 3). È senza dubbio molto delicato, perché giustamente nel proposito di difendere l’uomo, le correnti di pensiero percepiscono un abuso di potere da parte della Chiesa sulla libertà dei singoli. La Chiesa ha sempre privilegiato una antropologia aperta alla trascendenza. Una antropologia chiusa al

Trascendente uccide l'uomo. Si tratta anche di una questione di *soggettivismo* antropologico. Infatti, la Chiesa nel proporsi come salvaguardia della persona umana vuole difenderla anche dalle ideologie che riducono il suo essere e non solo la possibilità di attuare la propria volontà liberamente in ambito sociale e politico. Tra gli uomini di questo mondo la Chiesa è chiamata a fare una opzione preferenziale per i poveri. “Ma che ne è dei poveri e degli oppressi che sono poveri giustamente perché non hanno la capacità di essere questi primi? La riserva escatologica della Chiesa, con la sua forza critico-sociale istituzionalizzata, ha il compito di difendere un'individualità che non può essere definita dal valore del suo posto nel progresso dell'umanità” (METZ, 1998, p. 18).

Rischiare il provvisorio? La Chiesa deve per la forza del suo essere evitare la neutralità. “Il pericolo infatti di una fine della pace è troppo vicino a noi. Gli irrazionalismi della nostra prassi sociale e politica sono troppo evidenti. La possibilità di un accecamento collettivo non è ancora stata bandita. Il pericolo della schiavitù, della guerra e dell'ingiustizia è troppo grande perché l'indifferenza di fronte ad esso non si possa mutare in delitto” (METZ, 1998, p. 23). La categoria di pericolo ci deve tenere sempre in un atteggiamento di vigilanza sociale e la Chiesa deve imparare della propria storia recente. “Passi significativi furono fatti da Benedetto XV, il primo papa che in epoca contemporanea da difeso i diritti umani dei non cattolici – intervenendo contro il genocidio degli armeni” (GIOVAGNOLI, 2020, p. 215). Un altro esempio è quello di Pio XI che condanna per mezzo di decreto *L'Action française*, un movimento francese di estrema destra che propugna un nazionalismo integrale. Il papa “censura la strumentalizzazione della religione in funzione di un disegno sociale elaborato al di fuori della Chiesa” (MENOZZI, 2020, p. 169). Pio XI è anche riconosciuto per il suo impegno nel contrastare la politica antiebraica del XX secolo². Però, quando si tratta dell'olocausto “il silenzio di fronte alla disumanità organizzata risultò l'unico argomento su cui tutte le Chiese, così spesso in contrasto fra loro, si rivelarono d'accordo. Nessuna di esse tentò di rivendicare la propria schernita autorità. Nessuna di esse (in quanto distinta da singoli prelati per lo più isolati)

² Cfr. Per approfondire questo tema si suggerisce l'articolo di Liliana Picciotto – “Pio XI e la persecuzione antiebraica in AA.VV. Il paradigma nazista dell'annientamento. La Shoah e gli altri stermini. Casa Editrice Giuntina, Firenze, 2006.

riconobbe la propria responsabilità per i fatti commessi in un paese dichiarato come proprio dominio spirituale e da persone sottoposte alla propria guida pastorale. (Hitler non abbandonò mai la Chiesa cattolica, né fu mai scomunicato). Nessuna di esse rivendicò il diritto di esercitare il giudizio morale sul proprio gregge e di imporre la penitenza ai reprobì” (BAUMAN, 2010, p. 158). Infatti questo è un aspetto che nella storia pesa sul pontificato di Pio XII in relazione alla situazione degli Ebrei. “Al di là del merito della discussione, tale polemica mostra l’attenzione con cui si guarda ai papi – identificando spesso la loro azione pubblica con il ruolo storico complessivo svolto dall’intera Chiesa cattolica” (GIOVAGNOLI, 2020, p. 226).

Metz suggerisce una “opinione pubblica” all’interno della Chiesa e una opposizione critica alla ideologizzazione delle istituzioni ecclesiali. Questo è un tema molto complesso e legato alle rivoluzioni moderne e può essere sensibile per la forma di governo della Chiesa. È stata l’opinione pubblica a preparare il terreno per la Rivoluzione Francese, cioè l’insoddisfazione della gente nei confronti della nobiltà e della borghesia. Suppone l’uguaglianza di tutti davanti alla legge. Nella Chiesa tutti e battezzati godono di diritti e doveri, però non tutti sono uguali dinanzi alla legge. “Il Vescovo della Chiesa di Roma, in cui permane l’ufficio concesso dal Signore singolarmente a Pietro, primo degli Apostoli, e che deve essere trasmesso ai suoi successori, è capo del Collegio dei Vescovi, Vicario di Cristo e Pastore qui in terra della Chiesa universale; egli perciò, in forza del suo ufficio, ha potestà ordinaria suprema, piena, immediata e universale sulla Chiesa, potestà che può sempre esercitare liberamente” ed ancora: “ Contro la sentenza o il decreto del Romano Pontefice non si dà appello né ricorso” (CIC, Canoni 331 ed 333 §3). Non essendo la Chiesa una democrazia, permane l’impossibilità di stabilire una opinione pubblica al suo interno. D’altro canto si è risultata molto importante oggi l’opinione pubblica della società civile organizzata in diversi aspetti della vita della Chiesa e della sua struttura organizzativa e di governo. Attualmente si manifesta anche una pressione della opinione pubblica nella Chiesa rispetto al ruolo della donna, dei diritti civili degli omosessuali ed anche della amministrazione ed economia della Chiesa in generale. L’opinione pubblica della società civile ha svolto altresì un ruolo fondamentale perché la Chiesa

fronteggiasse anche il problema della pedofilia e degli abusi offrendo delle risposte opportune ed efficaci.

In relazione ad una opinione pubblica all'interno della Chiesa c'è ancora molto da fare, il cammino è lungo. Bisogna indirizzarsi nella direzione dell'eliminazione di determinate opinioni che segregano gli altri – per lo più piccolo borghese – come espressione della dominazione di un certo strato sociale. Occorre denunciare dei condizionamenti storici per propiziare delle trasformazioni sociali all'interno della Chiesa stessa. Si evidenziano opposizioni critiche alle battaglie su falsi fronti. Critica alla lentezza con cui si fanno sempre sentire nella Chiesa gli effetti del clima di tolleranza e di riconciliazione. Manifestare efficace e visibilmente come in essa siano escluse determinate maniere di comportamento sociale come il razzismo, il nazionalismo ed ogni forma di disprezzo verso gli uomini.

Infine, Metz elenca come parte integrante del compito *ad extra* della teologia politica che la Chiesa non proclami come normativo un determinato ordine sociale nella nostra società pluralistica.

“In un tempo nel quale la teologia non è più in grado di determinare adeguatamente, in maniera ‘puramente teologica’, l'unità e la diversità del proprio ‘oggetto’, ma è rimandata al canone della pratica della coscienza ecclesiale, sorge per la teologia e all'interno di essa in qualche maniera un nuovo problema del canone, cioè la Chiesa nel suo comportamento istituzionale, nella prassi della sua autorità, della sua dimensione pubblica, ecc., diventa un tema centrale e urgente della teologia. Ciò che qui viene chiamato ‘teologia politica’ vorrebbe essere promozione della coscienza di questa situazione teoretica ed ecclesiale della teologia e procedimento teologico corrispondente. Allora forse essa potrà contribuire all'apparizione di una Chiesa dolorosamente trasformata come pubblicizzazione di una memoria pericolosa e liberatrice-redentiva dell'umanità, una Chiesa come custode pubblica della *memoria Jesu Christi*. E allora questa teologia potrebbe contribuire a far diventar vero che di questa Chiesa così trasformata si possa dire che ‘i potenti dormono più tranquillamente senza di essa’ (METZ, 1998, p. 66).

4. Linguaggio teologico – tra teologia dogmatica e narrativa

“Faccia a faccia con la catastrofe di Auschwitz non si tratta in primo luogo, per la teologia cristiana, della questione della colpa e del perdono degli artefici, ma della questione della salvezza delle vittime, della giustizia per gli innocenti che soffrono. Non si tratta neppure in primo luogo di soteriologia, ma di teodicea” (METZ, 2009, p. 61). Gesù è venuto a salvarci dal peccato o dalla sofferenza? Perché c'è una sofferenza che tocca agli innocenti come è il caso di

Giobbe che è un classico della narrativa biblica. “Già nelle stesse tradizioni bibliche esiste una storia (...) la teodicea di Giobbe, la quale afferma con tutta la chiarezza che (e con l’approvazione dello stesso Dio nei relativi passi narrativi) che le piaghe abbattutesi su Giobbe, la sua sofferenza e la sua disgrazia non hanno a che fare con il suo peccato e con una sua mancanza davanti a Dio. Qui soffre un giusto, un innocente! Non esiste quindi un nesso causale tra la sofferenza e la colpa” (METZ, 1997, p. 18-19). Con questi interrogativi entriamo nella questione teoretica sul linguaggio teologico tra la teologia dogmatica e la teologia narrativa, tra l’argomentare e il narrare, tra concetto ed esperienza. Questo conflitto teoretico ci invita a guardare a Gesù. Abbiamo già detto come le Scritture ebraiche e cristiane sono nate come resistenza alla sofferenza e come la mistica di Gesù sia attenta alla sofferenza altrui. La prima predicazione apostolica è una predicazione della sofferenza di un Dio Crocifisso.

Gesù nasce in una cultura anamnesticamente dove la narrazione è fondamentale per raccontare la storia del suo popolo e di come Dio si è manifestato ad esso. Sono molto conosciuti i *midrash* che si basano su una interpretazione allegorica e parabolica della Legge. Per mezzo dei *midrash* i maestri di Israele insegnavano alla gente attualizzando così l’insegnamento biblico. Un tratto caratteristico dell’insegnamento di Gesù è l’uso delle parabole. Sono essenzialmente delle narrazioni. “Esistono parabole di Gesù con cui lui si è inserito nella memoria dell’umanità. Una delle sue parabole più note è la parabola del ‘buon samaritano’, con cui egli illustra questo amore. Il suo criterio è la sofferenza altrui” (METZ, 1997, p. 22). I testi del Nuovo Testamento presentano anche diverse tipologie. “Con tipologie, almeno come suggerisce l’uso dell’AT da parte del NT, si intende la percezione di corrispondenze significative fra le caratteristiche e le circostanze di due individui, istituzioni o avvenimenti storici – corrispondenze tali che ciascuno è interpretato come una anticipazione o un compimento dell’altro” (ALETTI, 2021, p. 6). È il caso di Mosè, di Isacco, del Servo Sofferente di Isaia e di Gesù. I primi sono l’antitipo di Gesù. E succede lo stesso con tanti avvenimenti dell’Antico Testamento che trovano la sua pienezza nel Nuovo, come per esempio l’Esodo. Le prime comunità cristiane hanno reinterpretato gli avvenimenti dell’Antico Testamento alla luce del Nuovo per mezzo della narrazione.

Metz quando parla della narrazione utilizza la categoria di “ricordo pericoloso”. Nella sua esperienza c’è l’avvenimento del “grido soffocato” quando nella guerra, ritornando da una missione non ha trovato alcunché se non distruzioni e morti. È questo grido che diventa luogo della narrazione della sua teologia. Ci sarà sempre per l’uomo il rischio di perdersi, di perdere la vita. Auschwitz ha riconfermato questa “sintesi vitale”. Immaginare l’inimmaginabile. In gioco c’è la situazione dell’uomo nella nostra attuale situazione socio-storica contrassegnata da una accentuata dimenticanza, acuita dalla realtà tecno-scientifica dove gli avvenimenti diventano dati. Non risulta proprio così la banalità del male? Nella soppressione dell’etica, ma addirittura dell’empatia, per una sostituzione di carattere tecnico? Non c’è narrazione senza soggettivazione. Al contrario, l’oggettivazione della storia porta l’uomo a dimenticare sé stesso e Dio. Rinchiude l’uomo in una anti-antropologia. Per la nuova teologia politica sono a rischio la fede e l’uomo e il pericolo è così allarmante che avvenimenti come Auschwitz siano ripetuti. “Oggi esso è di nuovo inimmaginabile. Oggi, tuttavia, sappiamo ciò che non sapevamo nel 1941: che bisognerebbe immaginare anche l’inimmaginabile” (BAUMAN, 2010, p. 127). È fondamentale a questo punto recuperare la memoria della storia. Questo – la narrazione – non è un tema molto presente nella teologia. Conseguentemente diventa una opzione teologica per il nostro tempo considerando il tema della teodicea. Viviamo nella società della dimenticanza, dell’uomo senza contenuto. La teologia in ragione della sua responsabilità, illuminata dalla teologia politica critico-liberante, può avocare a sé la facoltà di preservare o sospendere processi narrativi. Inoltre è chiamata a preservare la narrazione che gode della forza di ricordo pericoloso. A sospenderla se orienta al mutismo verso Dio e l’uomo. Oggi tanto la teologia come il cristianesimo sono sottoposti al pericolo di una atrofizzazione del narrare. “Una teologia che abbia smarrito la categoria del narrare, o che lo consideri teoreticamente come forma precritica di espressione, riuscirà soltanto a comprimere le esperienze ‘genuine’ ed ‘originarie’ nell’in-oggettività e mutismo” (METZ, 1973, p. 82). Non sarà giustamente conseguenza dell’atrofizzazione del narrare la crisi del cristianesimo? In altre parole – narrative – la situazione della Chiesa oggi è molto delicata. È come se soffrisse di un *ictus spirituale* – termine con il quale intendo parlare “analogamente” di questa atrofizzazione. Nella Chiesa possiamo

vedere tutti i sintomi di un ictus: perdita di equilibrio, cecità o visione doppia, paralisi che impedisce di camminare, difficoltà a parlare della fede e del Vangelo, perdita della conoscenza della realtà e senso di debolezza e stanchezza. Narrare è uno dei modi di Dio per comunicare con l'uomo. Gesù utilizzava frequentemente le parabole. "Se il Verbo di Dio si fece carne", la Parola si fece narrazione. Infatti, i vangeli ed anche la liturgia conservarono il carattere narrativo. Però, quando la narrazione perde la sua forza o orienta al mutismo è l'uomo che si trova in pericolo. All'inizio del cristianesimo la categoria di "pericolo" non era una cosa estranea. Basta pensare alle *leggende martyri* e alle agiografie. Queste erano espressioni narrative del pericolo del cristianesimo. Le comunità cristiane erano pericolose e, per questo, perseguitate. Per mezzo della propria storia raccontavano la fede e la trasmettevano.

Metz riflette sul senso pratico del racconto. Narrare è condividere un'esperienza. È un atto performativo. "Il narratore è un uomo che consiglia l'ascoltatore... ciò che il narratore racconta ricava dalla esperienza: sua propria o narrata. E lo rende di nuovo esperienza per coloro che ascoltano la storia" ((METZ, 1973, p. 84). La narrazione ha in sé stessa il carattere di "*signum efficax*". Anche la liturgia gode del carattere performativo. Di solito, la proclamazione del vangelo nella liturgia viene preceduto dall'espressione "In quel tempo". La consacrazione delle offerte di pane e vino è preceduta dalle parole di Gesù nell'ultima cena: "Nella notte in cui veniva tradito". Così, come atto performativo sacro, la narrazione diventa racconto di salvezza. "Il cristianesimo non è, in prima istanza, una comunità che argomenta e interpreta, bensì proprio una comunità che narra" (METZ, 1973, p. 87). Il testamento di Gesù lasciato nell'Eucaristia è far memoria. "Fate questo in memoria di me". L'invenzione della scrittura ha rivoluzionato il modo di trasmettere un messaggio. Il messaggio era conservato perché fosse ripetuto e conseguentemente trasmesso. Ancora di più l'invenzione moderna dei mezzi digitali. Chi non si ricorda del recorder del video registratore? Quando qualcuno si trovava impossibilitato a vedere un film o episodio di una serie nella TV, ricorreva al videoregistratore che conservava la visione per essere ripetuta posteriormente. *To record, to repeat, to report*. Nel cristianesimo si tratta di ricordare per ripetere, per riportare. Metz segnala una crisi della dimensione narrativa del cristianesimo che si radica nell'allontanamento dello spirito ebraico.

“Nella teologia cristiana non ebbe il sopravvento la concezione che la fede dei cristiani si radicesse certo in Israele, e tuttavia lo spirito derivasse – esclusivamente – da Atene e dalla greicità?” (METZ, 2009, p. 68).

Come mai abbiamo lasciato di essere comunità rimemorative?

C'è stato un passaggio: l'apologetica. La fede ha dovuto adeguarsi alla razionalità greca. Pian piano si passa da una teologia narrativa a una teologia dogmatica. C'è stato anche il problema delle eresie. Una comunità che deve difendersi dalle critiche esterne e dagli errori interni deve argomentare e dichiarare dogmaticamente la verità. La teologia narrativa cede il posto a una teologia dogmatica retta da una norma che protegge la verità della fede. Appare così una struttura normativa della fede. È il momento di una comunità di fede che deve argomentare per chiarirsi ed essere accettata. Questa accettazione sociale indebolisce la Chiesa.

Il carattere narrativo del cristianesimo può essere anche usato digressivamente. Vuol dire, gruppi pseudocristiani e settari, ma anche determinati gruppi all'interno della Chiesa, possono usare la narrazione per proporre discorsi contrari o almeno in disaccordo con il pensiero cristiano come la supremazia delle razze, il nazionalismo, la violenza contro minoranze, la purezza spirituale del proprio gruppo con pregiudizio verso altri gruppi religiosi, la giustificazione di discorsi di odio o contrari alla libertà di tutti. Questo uso inavvertito della narrazione non parla di una crisi del cristianesimo? Vuol dire che “non siamo in grado di narrare con degli effetti pratico-critici, con una intenzione pratico-liberante” (METZ, 1973, p. 87). La narrazione può portare tutta la struttura politico-sociale verso una crisi generalizzata a beneficio di una struttura di potere. Non risiede qui la crisi di Dio? Una crisi non solo di linguaggio, ma addirittura di responsabilità del discorso su Dio? Una responsabilità etica ed ecumenica in vista del futuro di questo mondo?

Metz ci chiama a criticare anche una scelta estetica del narrare per non ricadere nella sfera del privato o in discorsi narrativi a servizio della privatizzazione della fede. Il cristianesimo non sarà mai una realtà privata perché la Chiesa è *tradente* pubblica della memoria Jesu Christi. “Fate questo in memoria di me”. La narrazione trova in suo senso teologico come mediazione di salvezza e storia. “Storia è la esperienza della realtà nelle

contraddizioni e conflitti; salvezza, in senso teologico, significa la riconciliazione di queste contraddizioni mediante l'opera di Dio in Gesù Cristo" (METZ, 1973, p. 89).

La fede è continuamente interrogata dalla disperazione, dalle tristezze e angosce di questo tempo. Non è questa una delle ragioni per l'ateismo attuale? Anche il progresso della società tecno-scientifica ha accelerato questa dimenticanza di Dio. Nel secolo scorso i giovani protestavano e si ribellavano per il pericolo imminente di una distruzione di massa causata dalla bomba atomica, oggi sono apatici e senza speranza per il futuro. Non sarà perché abbiamo perduto la capacità di raccontare la storia di non-identità è della passione della gente, soprattutto dei poveri e dei piccoli?

Metz suggerisce tre possibilità da approfondire:

Prima: "La non-identità della storia umana di sofferenza viene assunta, alla luce della *kenosis* di Dio nella croce, nella storia Trinitaria di Dio. La sofferenza diventa 'sofferenza tra Dio e Dio' (METZ, 1973, p. 91). Nella teologia cattolica Rahner propone la necessità di affermare l'unità tra Trinità immanente e Trinità economica. Metz avverte che in questa relazione dialettica la non-identità della sofferenza non può conservare la sua storicità. A questo punto solo una teologia narrativa può rispondere adeguatamente a questa questione e non una teologia argomentativa. Si fa, pertanto un passaggio dalla 'ragion critica' alla 'ragion pratica'. "Questa intenzione può apparire obsoleta soltanto ad una ragion critica che, per troppa paura dell'eteronomia, rinuncia a quel rispetto per la storia di sofferenza e quindi distrugge perfino l'autorità di coloro che soffrono, per salvaguardare l'autonomia astratta della ragione" (METZ, 1973, p. 96).

Seconda: Le scienze, particolarmente le scienze dello spirito non possono rinunciare alla narratività perché narrare vuol dire preservare l'uomo, il mondo della vita. Se le scienze perdono la loro capacità narrativa tutto è in rischio. Metz coglie un'aria di pericolo perché oggi le scienze dello spirito sono interpretate "in maniera crescente quali scienze dell'informazione ciberneticamente organizzate, e quali scienze semiotiche decostruttivamente orientate" (METZ, 2009, p. 68). Non si parla oggi, per esempio, della manipolazione della democrazia nella società *cyber tecnologica*? Non si dovrebbero mettere dei limiti etici per tutelare l'uomo? Nel

futuro ci sarà il diritto basico al lavoro? La politica non è in pericolo in tempi di Intelligenza Artificiale? Che dire del transumanesimo? La nuova Teologia Politica di Metz come teologia fondamentale sul mondo nello spirito dell'Illuminismo vuole indicare alle scienze l'importanza del soggetto. "Scienze dello spirito come scienze dell'Illuminismo: dov'è finito il loro intervento critico verso i sintomi del nostro mondo che insidiano il soggetto?" (METZ, 2009, p. 209). La mediazione anamnestică qui si riferisce a una memoria specifica: la memoria del dolore altrui. Qui si tratta della memoria della mancanza nella linea della *memoria passionis*. Può sembrare anche pretenzioso da parte di questa nuova Teologia Politica, però non dimentichiamo che il discorso su Dio fa parte del pensiero e dello spirito europeo e parlare di Dio è anche per il mistero dell'incarnazione parlare dell'uomo. Allora sì, la pretesa della nuova Teologia Politica diventa profferta di narratività.

Terza: "Non ha tuttavia il cristianesimo, mi chiedo sempre, troppo velocemente e troppo incondizionatamente rinunciato alla cultura biblica del ricordo di fronte ad una pura cultura delle idee e dell'astrazione di matrice principalmente ellenistica?" (METZ, 2009, p. 215). Non ci siamo così allontanati dal Gesù storico? Che cosa significa per il Gesù storico l'introduzione della narratività? Agli inizi della Chiesa era molto diffuso un genere di narrazione su Gesù: pensiamo agli evangelii apocrifi. Non è nostro interesse approfondire questo tema. Ci serve soprattutto il carattere narrativo di questi testi. La caratteristica narrativa di questi vangeli non ha forse anche ispirato la conoscenza di Gesù? Una ipotesi è che la narratività degli apocrifi ci permetta di scoprire la storicità di Gesù e Gesù come soggetto nella storia al di là del Cristo della fede concepito nella dogmatica. Siamo di fronte a "un *lógos* teologico guidato dalla memoria ed uno guidato dalle idee, uno scisma che ricorre in innumerevoli varianti attraverso la moderna storia della teologia" (METZ, 2009, p. 215).

In ogni modo la nuova Teologia Politica di Metz riafferma che il cristianesimo non può in nessun modo rinunciare ad essere una Tradizione pericolosa per i potenti di questo mondo.

Fonti

ALETTI, J. *Il Messia sofferente – una sfida per Matteo, Marco e Luca*, Queriniana, Brescia, 2021.

- ANSELMO, V. Isacco e Ismaele, due fratelli così lontani, così vicini. *Civiltà Cattolica*, Roma, 2023.
- BATLOGG, A. R. Auschwitz, il trauma contingente, *Civiltà Cattolica*, Roma, n° 4094. 14 Gennaio 2021.
Disponibile: <https://www.laciviltacattolica.it/?s=Auschwitz%2C+il+trauma+contingente>. Accesso 20 Novembre 2025.
- BAUMAN, Z. *Modernità e Olocausto*. Il Mulino, Bologna, 2010.
- BEDESCHI, G. *Introduzione alla Scuola di Francoforte*. Editoriale Laterza: Bari; Roma, 2008,
- BENEDETTO XVI, *Discorso di Regensburg*. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html
- BERTI, E. *Saggi di filosofia teoretica. Condizioni di ragionevolezza della fede*. Studium Edizioni: Roma, 2021.
- BETSCHART, C. *L'umano, immagine filiale di Dio*. Queriniana: Brescia, 2022.
- CARR, D, M. *Santa resilienza – le origini traumatiche della Bibbia*. Queriniana: Brescia, 2020.
- CORNILLE, C. *Rivista Concilium – speciale fondatori*. Queriniana: Brescia, 2021.
- DAVID, B. Por uma espiritualidade da libertação. In: *Espiritualidade e situações sócio-políticas*. Vozes: Petrópolis, 1989.
- FRANCESCO. *Documento finale del Sinodo dei Vescovi sull'Amazzonia*. Libreria Editrice Vaticana: Vaticano, 2020.
- FERRARIO, F. *La teologia del novecento*. Carroci: Roma, 2012.
- FÜSSEL, K. Memoria e critica. L'intento e la problematica di una teologia politica. In: *Ancora sulla teologia politica: Il dibattito continua*. Queriniana: Brescia, 1975.
- GIBELLINI, R. *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 2007.
- GIOVAGNOLI, A. *Storia e globalizzazione*, Editoriale Laterza, Bari-Roma, 2020.
- GUTIERREZ, G. *Teologia della liberazione*. Queriniana: Brescia, 1972.
- HEIDEGGER, M. *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Ugo Guanda Editore, Milano, 1987.
- HOOGERWERF, A. *Politizzazione di Chiesa e teologia in Ancora sulla teologia politica: il dibattito continua*, Queriniana, Brescia, 1975.
- KUEHN, M. *Kant – una biografia*, Il Mulino, Bologna, 2011.
- KÜNG, H. *Chiesa*, Queriniana, Brescia, 1972(2021).
- MENOZZI, D. *Storia della Chiesa – 4. Età contemporanea*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 2020.
- METZ, J. B. Dio e i mali di questo mondo. Teodicea dimenticata e indimenticabile. *Concilium*, v. 5, 1997.
- METZ, J. B. *Breve apologia del narrare* in *Concilium* Queriniana, Brescia, 5/1973.
- METZ, J. B. *Sul concetto della nuova teologia politica (1967-1997)*. Queriniana: Brescia, 1998.
- METZ, J. B. *Memoria passionis – un ricordo provocatorio nella società pluralista*. Queriniana: Brescia, 2009.
- METZ, J. B. *Povertà nello spirito*. Queriniana: Brescia, 1966.
- MOLTMANN, J. *Il Dio Crocifisso*, Queriniana, Brescia, 1973.
- PICCIOTO, L. Pio XI e la persecuzione antiebraica. In: *Il paradigma nazista dell'anientamento. La Shoah e altri stermini*. Giuntina: Firenze, 2006.
- RATZINGER, J. *Fe y futuro*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1972.
- RUSSELL, B. *Che cosa possiamo fare* in *Il Credo dell'uomo libero*. Piano B Edizioni; Elementi: Prato, 2013,
- SMIT, P.; SPRONK, K. Interpretazione contestuale della Bibbia. *Concilium*, Queriniana, Brescia, 2022,
- VON BALTHASAR, H. U. *Perché sono ancora cristiano*. Queriniana: Brescia, 1971.
- WIESEL, E. *La notte*. Casa Editrice Giuntina: Firenze, 2018.
- XHAUFFLAIRE, M. *Introduzione alla "teologia politica" di Johann Baptist Metz*, Queriniana, Brescia, 1974.

Recebido em: 26/04/2026

Aprovado em: 01/06/2026

Paulo Henrique de Oliveira Rocha

Ho conseguito il Baccalaureato in Sacra Teologia nel 2008 presso l'Università Lateranense di Roma e il titolo di Maestro in Scienze Filosofiche nel 2025 presso l'Università degli Studi Gabriele D'Annunzio di Chieti-Pescara. Il mio percorso si è sviluppato all'incrocio tra teologia e filosofia, con particolare attenzione alla riflessione contemporanea e al pensiero di Johann Baptist Metz. Questo mi ha permesso di approfondire temi come la teodicea, la deprivatizzazione della teologia, la *memoria passionis* e il dialogo tra fede e modernità.