

Carlo Molari

Teologo



Don Carlo Molari è nato a Cesena e dal 1952 è sacerdote di quella diocesi anche se la maggior parte della sua vita l'ha trascorsa a Roma dove era approdato per decisione dei superiori diocesani, nel novembre 1947. "Venivo da una famiglia di tradizione contadina trasferitasi a Cesena da appena una generazione. Mio padre era tornitore meccanico e adorava il suo lavoro...Ma soprattutto era un fervido credente. La sua pratica religiosa era costante e serena. Alla sua testimonianza, credo, debbo la decisione di diventare sacerdote. Ho svolto gli studi liceali nel seminario regionale di Fano (1945-1947) per la provvisoria inagibilità del seminario di Bologna ancora occupato dai tedeschi (fine 1944). La brillante conclusione dell'esame di stato e l'abbondanza di vocazioni spinsero i superiori ad inviarmi al Seminario romano".

Don Carlo così riassume il periodo della sua formazione: "Se dovessi fare un bilancio complessivo di tutta la formazione, ora ne vedo chiaramente i limiti, dovuti soprattutto all'ambiente culturale e al clima della vita ecclesiale del tempo. Il sospetto per la cultura moderna era generalizzato e la convinzione di autosufficienza delle scienze ecclesiastiche era quasi assoluta in quanto si viveva nella presunzione che la chiesa possedesse nella sua tradizione dottrinale i principi filosofici e teologici capaci di approntare risposte a tutti i problemi della storia".

Laureatosi in dogmatica ha insegnato dal 1955 al 1968 presso l'Università Lateranense e dal 1962 al 1978 anche presso la Facoltà teologica dell'Università Urbaniana di Propaganda Fide e dal 1966 al 1976 anche presso l'Istituto di Scienze Religiose della Università Gregoriana.

La conversione al nuovo modo di fare teologia lo ha portato, tra il 1974 e il 1975, ad essere processato dal Sant'Uffizio ricevendo infine il monito di non esporre più le sue idee e venendo sollevato dall'insegnamento nelle università pontificie romane.

Questo lo ha portato a dare una svolta alla sua vita: il 14 febbraio 1978, all'età di 50 anni, ha chiesto e ottenuto la pensione e si è dedicato completamente ad animare gruppi, associazioni, parrocchie e a predicare esercizi spirituali, girando tutta l'Italia. Ricorda lui stesso che un anno tenne addirittura 26 corsi di esercizi spirituali in varie parti d'Italia,

Parte della bibliografia

- **La fede e il suo linguaggio**, Cittadella Editrice, 1972.
E' una raccolta di scritti vari: relazioni o comunicazioni a Congressi dell'ATI (Il linguaggio teologico, 1969; Incidenza della svolta culturale sul metodo teologico, 1971) e dell'ATISM (L'ermeneutica del magistero, 1970), conferenze ai direttori delle riviste ecclesiastiche [Firenze 4 marzo 1970, pubblicato in "Testimonianze", 13 (1970), n. 125], al Centro cristologico di Napoli (1969), alla XX settimana di aggiornamento pastorale (1970), ai corsi di studi cristiani o ai convegni giovanili della Cittadella di Assisi (1966, 1970, 1971).
- **Dizionario teologico**, curato da Molari Carlo e Bauer Johannes Baptist, Cittadella ed., 1974.
Carlo Molari ha curato la prefazione e alcune voci.
- **La salvezza cristiana nella moderna teologia cattolica**, in La salvezza cristiana: Atti del 6° congresso nazionale. Associazione teologica italiana, Cittadella, Assisi, 1975.
- **A che punto siamo?** Articolo per il decennale del Concilio richiesto dalla rivista Vita pastorale, febbraio 1975.
- **Darwinismo e teologia cattolica: un secolo di conflitti**, 1983.
Riflessioni di epistemologia in margine a una ricerca: il confronto della teologia con il Darwinismo, in "Rassegna di Teologia", 24 (1983), 457-463, inserito come introduzione in Darwinismo e teologia cattolica, Borla, Roma 1984, 5-13; il primo articolo ne costituisce un'appendice, ivi, 127-142.
- **Per un progetto di vita**, Borla, Roma 1985.
- **Le tre conversioni di un teologo**. Il testo si trova in Essere teologi oggi. Dieci storie. Marietti, 1986.
- **La vita del credente. Meditazioni spirituali per l'uomo d'oggi**, 1996, Editrice Elle Di Ci.
- **La fede professata. Catechismo della Chiesa cattolica e modelli teologici**, Paoline, Milano 1996;
- **Percorsi comunitari di fede**, Borla, Roma 2000;
- **Per un progetto di vita**, Borla, 2000.
- **Lo spirituale**. Il testo si trova in Vivere secondo lo Spirito. Nuovi percorsi e linguaggi per comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Il Calamo, 2002.
- **La chiesa nel travaglio**. Il testo si trova nel volume Lo spartiacque. Ciò che nasce e ciò che muore a Occidente, a cura di Marco Guzzi, Paoline, 2006.
- **Credenti laicamente nel mondo**, Cittadella Editrice, 2007.
- **Per una spiritualità adulta**, Cittadella editrice, 2007.
- **La creazione non è finita: dialogo tra scienza e fede**.
Il testo si trova in Vita Monastica, n. 237, luglio-dicembre 2007.
- **La svolta linguistica e la teologia**, Cooperativa L'Altrapagina, 2013.
- **Teologia del pluralismo religioso**, Pazzini Editore, 2013.
- **La vocazione cristiana oggi. Laici in ascolto della Parola e della Storia**, Cittadella editrice, 2014.
- **I nuovi linguaggi della fede**, Quaderno n. 1. Il Quaderno raccoglie otto interventi fatti a Ravenna da Carlo Molari su "I nuovi linguaggi della fede".
- **Teologia del pluralismo religioso**, Pazzini editore, 2013.
- **Vocazione cristiana oggi**, Cittadella Editrice, 2014.
- **Triduo pasquale. Meditazioni**, Appunti di Viaggio, 2019.
- **Riflessioni**, Pazzini Editore, 2020.
- **Il Cammino spirituale del cristiano. La sequela di Cristo nel nuovo orizzonte planetario**, Gabrielli Editori, 2020.

Inoltre Carlo Molari cura da molti anni la rubrica "Teologia" della rivista quindicinale "Rocca" della Pro Civitate Christiana di Assisi.

Il testo che segue è fondamentale per comprendere bene la teologia e l'esperienza cristiana di Carlo Molari. E' stato scritto a metà degli anni Ottanta quando la casa editrice Marietti richiese a dieci teologi italiani una testimonianza sul loro essere teologi in vista di un volume che venne poi pubblicato con il titolo Essere teologi oggi. Dieci storie.

Qui don Carlo parla del suo itinerario teologico e delle sue tre conversioni:

- 1) la conversione alla cultura contemporanea;*
- 2) la conversione al nuovo modo di fare teologia;*
- 3) la conversione nata dall'incontro con le altre religioni e culture.*

CONVERSIONI DI UN TEOLOGO

Carlo Molari, in AA.VV., *Essere teologi oggi. Dieci storie*, Marietti, 1986

Introduzione

Fare teologia non è un mestiere o un semplice servizio reso agli altri, ma è un modo concreto di vivere la fede ecclesiale, è uno stile di vita e per me, oggi, è componente di identità personale, ragione di tutta la mia storia. Non solo per i 23 anni di insegnamento, ma per le scelte che l'impegno teologico ancora comporta e per le conversioni che ha richiesto.

La più decisiva ha avuto come orizzonte il rivolgimento culturale ed ecclesiale degli anni '60, momento focale di molte tensioni, e fucina di numerose speranze. Rendere conto perciò della propria esperienza di teologo significa narrare un cammino di fede, individuare l'intreccio delle testimonianze che lo hanno reso possibile e comunicare ad altri memorie di giorni intensi per farne patrimonio di tradizione condivisa. L'esposizione di questo cammino, che è insieme pensiero ed esperienza, non può prescindere dall'intreccio degli avvenimenti storici e dei dati biografici. Essi fanno corpo con le dinamiche di fede che costituiscono la trama di ogni riflessione teologica. La storia non è semplice cornice della vita ecclesiale, ma struttura stessa dell'esperienza di fede, componente della missione salvifica, e quindi dato imprescindibile della riflessione teologica. Interrogarsi sull'esperienza compiuta, inoltre, non è solo recupero di ricordi, ma è compito di profezia, perché le piccole vicende personali sono epifania di processi più ampi. Interpretare la propria esistenza significa, perciò, cogliere i significati di un'avventura all'interno della quale ciascuno è stato chiamato ad esprimersi e a diventare vivente¹.

Formazione e primo insegnamento: la Neoscolastica romana

Sono approdato a Roma per decisione dei superiori diocesani, nel novembre 1947. Venivo da una famiglia di tradizione contadina trasferitasi a Cesena da appena una generazione. Mio padre era tornitore meccanico e adorava il suo lavoro. Ricordo ancora il suo volto, mentre a stento tratteneva le lacrime, quando nel 1944 i tedeschi ridussero in frantumi il suo tornio che ricompose dopo il passaggio del fronte pezzo per pezzo. Ma era soprattutto un fervido credente. La sua pratica religiosa era

costante e serena. Alla sua testimonianza, credo, debbo la decisione di diventare sacerdote. Ho svolto gli studi liceali nel seminario regionale di Fano (1945-1947) per la provvisoria inagibilità del seminario di Bologna ancora occupato dai tedeschi (fine 1944). La brillante conclusione dell'esame di stato e l'abbondanza di vocazioni spinsero i superiori a inviarmi al Seminario romano, dove le diocesi dello Stato Pontificio avevano diritto ad alcune borse di studio da quando Pio X vi aveva incorporato il seminario Pio, fondato da Pio IX e poi coinvolto nella bufera modernista. La scuola era quella dell'Ateneo Lateranense che era stato eretto da Pio XI all'interno dello stesso Patriarcato del Laterano dove Pio X aveva costruito il Seminario romano.

Degli studi di filosofia ricordo soprattutto l'interesse, oltretutto per la gnoseologia e la metafisica, anche per la fisica e la psicologia sperimentale. Ma rammento anche la resistenza profonda per alcune parti della filosofia scolastica come la cosmologia e la psicologia razionale, che mi sembravano terribilmente arretrate. Libri pur ponderosi come quello dell'Hoenen (cosmologia), dello Siweck (psicologia) o del Gredt mi davano un senso di disagio, ma non conoscevo al momento alternative culturali da contrapporre. **Ciò che mi permise di superare il senso di ritardo culturale che la scolastica provocava, fu la lettura di Maritain, Gilson, Fabro, Van Steenberghe, ecc., e, per mezzo loro, la scoperta gioiosa del neotomismo. Anche Chesterton e più tardi, Pieter van der Meer, scrittori che lessi con gioia profonda, contribuirono ad alimentare la passione per il Medioevo.** Durante tutto il corso di teologia i temi filosofici furono motivo quotidiano di appassionati dibattiti con un gruppo di amici studiosi di Tommaso. Gli ambiti di maggiore approfondimento riguardarono la metafisica, la gnoseologia e la teodicea.

Ripensando ora a quegli anni mi sembra di individuare molto bene la caratteristica fondamentale che li ispirava. La filosofia moderna e contemporanea, anche quando venivano esposte (e non erano molti a farlo), erano sempre considerate con sufficienza e disprezzo. La preoccupazione principale era quella di indicare subito gli errori che la contaminavano. Marxismo, neopositivismo, empirio-criticismo, idealismo, esistenzialismo erano presentati come deviazioni da quella filosofia perenne che garantiva definitivamente la possibilità di conoscenze certe e la razionalità della fede cristiana. Non ricordo di avere mai letto in quel tempo pagine di Heidegger, di Sartre, di Husserl o di Merleau-Ponty. Ed anche le letture di Kant o Hegel o Marx, filtrate nelle antologie, erano sempre accompagnate dalle riserve di chi già aveva criteri assoluti di giudizio. **Il pluralismo dei modelli filosofici era considerato il male della cultura attuale, l'uniformità dei modelli filosofici l'ideale da perseguire.**

Forse è difficile per chi non ha vissuto esperienze simili rendersi conto delle restrizioni culturali che la disciplina dei seminari allora imponeva. Le letture erano attentamente vigilate: uno dei primi doveri era fare l'elenco di tutti i libri posseduti. Ogni nuovo acquisto o prestito passava attraverso i superiori. **L'orizzonte era fissato dalla convinzione che la salvezza della cultura moderna risiedeva solo in un ritorno alla verità già fissata nelle formule della scolastica e della fede cristiana. Vivevamo il passato illudendoci di poter diventare salvatori del**

presente. Ed era sommamente gustoso farlo, protetti dall'autorità della chiesa e alimentati da una solida tradizione filosofica, che aveva dato buona prova di sé.

In teologia la prima passione fu per le scienze storiche: A. Casamassa insegnava patrologia con un calore e con una competenza da suscitare entusiasmo. I corsi su Tertulliano (1948-1949) e sui Padri Apologisti (1949-1950) restano ancora per me bagaglio di uso corrente. Anche la figura di M. Jugie, esperto di teologia orientale, esercitava un fascino notevole per la sua rara competenza e l'immensa cultura, nonostante la difficoltà didattica, mentre P. Paschini riusciva a fare amare la storia malgrado il suo rigore.

In ambito biblico le posizioni erano arretrate e la ricchezza del messaggio seppellita da una congerie pesante di nozioni. E. Florit insegnava introduzione biblica con molta competenza, ma con eccessiva preoccupazione per le decisioni del magistero che, nonostante la *Divino afflante Spiritu* restavano quelle dell'inizio del secolo. J. Wellhausen era considerato un eretico e la teoria delle fonti applicata al Pentateuco veniva presentata come ipotesi senza alcun fondamento. L'esegesi del cappuccino spagnolo Teofilo ab Orbiso non aveva larghi respiri. Quando alcuni anni dopo gli successe F. Spadafora il Laterano divenne il baluardo dell'"ortodossia cattolica" contro le "deviazioni protestanti" dell'Istituto Biblico, con polemiche che ebbero riflessi anche nei corridoi del Concilio.

La dogmatica speciale nel secondo anno fu deludente. Il trattato sul mistero di Dio di fatto era una teodicea medioevale molto sviluppata con aggiunte di citazioni bibliche e di riferimenti patristici. I teologi contemporanei estranei alle dispute di scuola sulla conoscibilità di Dio, o sulle vie tomiste per dimostrarne l'esistenza o sul concorso divino all'agire umano non erano mai citati. L'anno successivo le cose cambiarono. **P. Parente iniziò il suo insegnamento al Laterano dopo l'elevazione all'episcopato di A. Fares. Il suo primo corso fu la cristologia e segnò l'orientamento dei miei studi e il mio destino personale. Era il tempo delle accese discussioni cristologiche sulla psicologia di Cristo e P. Parente ne era coinvolto in prima persona.** La sua posizione si ispirava alle formule di S. Cirillo e alla dottrina di Tommaso. **Egli riteneva il Verbo principio ontologico delle azioni di Cristo e quindi soggetto della sua coscienza umana.** Diversa era la convinzione di P. Galtier dell'Università Gregoriana, che sosteneva un'autonomia operativa e quindi psicologica della natura umana di Cristo nei confronti del Verbo. La polemica che si accese coinvolse anche noi studenti². La passione che mettemmo nella riflessione e nella ricerca fu notevole. Nel 1951 Parente pubblicò il volume *L'io di Cristo*³ che rinfocolò la discussione. D'altra parte l'enciclica *Sempiternus Rex*, pubblicata per il XV centenario del Concilio di Calcedonia (settembre 1951), ne rifletteva chiaramente la tendenza. Quanto a me, un'esercitazione preparata per la licenza in teologia nel 1952 fu molto apprezzata da Parente che mi suggerì di proseguire la riflessione. Una seconda esercitazione del 1953 continuò l'analisi del rapporto tra azione e supposito negli scritti di Tommaso⁴. L'idea centrale era la giustificazione dell'assioma scolastico *actiones sunt suppositorum* (le azioni sono del soggetto) attraverso il richiamo all'unico essere di Cristo ragione dell'unità personale e dell'attività teandrica. La lettura di Tommaso era filtrata attraverso le opere di E. Gilson, C.

Fabro, di M. de Finance⁵, di L. de Raeymaeker⁶, di A. Hayen⁷. Questi libri rappresentarono per me uno stimolo notevole. Gli elaborati delle esercitazioni costituirono così un primo nucleo del lavoro sulla struttura dinamica di Cristo nella prospettiva dell'unità personale che discussi per la laurea in teologia nel 1955. Nonostante alcune riserve avanzate circa l'eccessiva influenza di autori contemporanei nell'interpretazione tomista, P. Parente ne sostenne l'approvazione a pieni voti e ne favorì la pubblicazione⁸. Si impegnò poi a procurarmi un insegnamento nella stessa facoltà teologica.

Per decisione dei superiori seguì, per i quattro anni richiesti, anche i corsi di diritto nell'Istituto utriusque iuris del Laterano, e lo feci con assiduità. Gli interessi principali restavano però la teologia e Tommaso. Per questo come tesi di laurea preparai uno studio su *Spunti dottrinali e citazioni di diritto canonico nelle opere polemiche di S. Tommaso circa la vita religiosa (1256-1270)*⁹. Nel frattempo ero stato chiamato a collaborare alla facoltà teologica del Laterano prima come insegnante al corso minore (1954-1961) e poi, quando fu creato l'Istituto Jesus Magister per Fratelli insegnanti, anche come titolare di dogmatica della sezione francese (1958-1968). Cominciarono allora gli interessi sistematici¹⁰. Ormai urgeva però la nuova stagione mentre noi, ancora ignari, vivevamo gioiosamente il passato.

Il clima vitale della formazione era molto sereno e protetto. Il futuro sembrava già chiaro. Fu un periodo molto intenso e ricordo la gioia delle ore passate in biblioteca e nella piccola stanza del seminario. La biblioteca era abbastanza fornita di riviste e di libri, ma eravamo sorvegliati nel loro uso. Alcuni autori erano sconsigliati e lo scrupolo di prenderli anche solo in mano era molto forte. L'elenco dei libri proibiti era in pieno vigore con le sue sanzioni giuridiche e morali. Se dovessi fare un bilancio complessivo di tutta la formazione, ora ne vedo chiaramente i limiti, dovuti soprattutto all'ambiente culturale e al clima della vita ecclesiale del tempo. Il sospetto per la cultura moderna era generalizzato e la convinzione di autosufficienza delle scienze ecclesiastiche era quasi assoluta in quanto si viveva nella presunzione che la chiesa possedesse nella sua tradizione dottrinale i principi filosofici e teologici capaci di approntare risposte a tutti i problemi della storia.

L'enciclica di Pio XII *Humani generis* (nel 1950, quando uscì, frequentavo il secondo anno del corso teologico) ci fu ampiamente spiegata e fortemente sottolineati furono i pericoli della nuova teologia. Il neotomismo era ben conosciuto, ma **la filosofia moderna veniva considerata inquinata alla radice e la teologia ad essa ispirata era sospettata di relativismo e di soggettivismo**¹¹. **La cristologia che avevo assorbito era di netta impronta neo-calcedonese ed io la vivevo con tratti chiaramente criptomonofisiti. I miei primi scritti, che ora rileggo con una certa commozione, si muovono tutti in questa linea. Credevo di aver già stabilito l'orizzonte definitivo della mia riflessione teologica.**

Le esperienze liturgiche romane erano molto vive e ben curate, la vita di preghiera intensa. Esperienze straordinarie erano frequenti. Ricordo l'emozione della notte dei baschi verdi (settembre 1948). Servivo all'altare di piazza S. Pietro e non posso dimenticare l'entusiasmo dei canti, il discorso di C. Carretto, la preghiera dei politici tra cui De Gasperi e il cammino gioioso di ritorno nella notte verso S. Giovanni, cadenzato da speranze nuove e animato da intuizioni inimmaginate. L'anno santo (1950) fu pieno di emozioni di questo tipo. Quasi ogni domenica eravamo di servizio a S. Pietro e rammento le grida e i canti con cui per primi riuscimmo a far apparire Pio XII alla finestra del suo appartamento dopo le canonizzazioni o i pontificali solenni e la gioia che ne scaturiva, copiosa come una benedizione.

Non posso terminare questo paragrafo senza una testimonianza di affetto e riconoscenza per gli educatori del seminario e per i maestri dell'università. Questi erano espressione di una teologia datata per riferimenti e modelli, ma la passione che in particolare P. Parente e A. Piolanti infondevano nell'insegnamento ha inciso profondamente nella mia vita. Ad essi devo le scelte, anche sofferte, compiute successivamente. Il fatto di essere stato chiamato a succedere loro nella cattedra di dogmatica non è una semplice coincidenza, ma il segno di una continuità. Ci sono fedeltà a valori accolti per testimonianze altrui che, in ogni caso, ne sono sviluppo organico anche quando conducono ad esiti non previsti. **Il mio rinascimento per le delusioni e le sofferenze provocate, non è rimpianto per le scelte compiute, ma doveroso tributo di riconoscenza.** Ho memoria viva ancora delle affettuose discussioni all'apparire dei miei primi scritti post-conciliari e, soprattutto, delle parole amare quando nel 1980 inviai come augurio natalizio a P. Parente, l'estratto di una relazione tenuta sulla cristologia attuale e una cassetta con meditazione registrata per il Natale¹². Voleva essere un semplice segno di affettuoso ricordo e provocò, invece, ulteriori amarezze di cui sento tuttora la pena. Sono consapevole però che le diversità teologiche maturate non possono annullare la comunione anche intellettuale che la formazione stabilisce. Giacché ogni dono, quando è accolto, diventa struttura di esistenza e costituisce quel patrimonio affettivo che consente di vivere. Anche, a volte, solo di memorie.

La prima conversione: l'esperienza fucina e la scoperta della cultura contemporanea

L'entusiasmo per l'elezione di Giovanni XXIII (1958) non ebbe per noi ragioni teologiche, ma affettive. Aveva mostrato sempre molto attaccamento al seminario di cui era stato alunno e spesso passando da Roma come nunzio o cardinale veniva a trovarci. Ricordo in particolare una sua lunga conversazione quando venne a pranzo in seminario alcuni giorni prima del conclave e rivivo la commozione suscitata dalla sua prima visita in seminario dopo l'incoronazione. Intanto il primo cambiamento profondo della mia vita era stato avviato da alcune esperienze pastorali molto intense. Invitato nel 1954 a tenere un ciclo di lezioni teologiche alla FUCI romana vi fui poi nominato vice-assistente (l'ultimo triennio fu il 1965-1968). Più volte fui chiamato a partecipare come teologo assieme ad altri (ricordo con affetto J. Gribomont e mons.

Pellegrino, poi cardinale di Torino) alle tradizionali sessioni estive a Camaldoli o ai convegni nazionali della FUCI. Contemporaneamente feci alcune esperienze estive con gli scout che divennero sistematiche dopo il 1968 quando fui nominato assistente del clan e della comunità capi del Roma VII. Il contatto con gli studenti universitari mi costrinse a riconoscere la distanza che esisteva tra la mia formazione e quella che essi ricevevano nelle università laiche. Essi leggevano filosofi e pensatori che io conoscevo appena di nome. Dovevo recuperare molto terreno e la necessità di aggiornarmi mi pungolava dentro come stimolo quotidiano.

Nel frattempo ero rimasto nel Seminario romano, come aiutante, per curare la rivista "Sursum Corda" e per qualche servizio di segreteria fino al 1967 quando fu nominato vescovo il rettore P. Pascoli. Mentre l'amicizia con il vice-rettore del seminario, A. Agostini, mi consentiva la scoperta della montagna, la cui passione non mi ha più lasciato, l'amicizia con E. Nicoletti, assistente, e poi professore nella facoltà filosofica del Laterano, mi aiutò nella scoperta della filosofia contemporanea¹³. Il mentore teologico di questo cammino fu K. Rahner che finalmente ci era consentito leggere¹⁴.

Heidegger, Merleau-Ponty, Husserl, Mounier furono i primi ad essere scoperti con letture non organiche ma estremamente stimolanti. Seguirono poi Wittgenstein e gli analisti inglesi. Infine Gadamer, Foucault e Ricoeur. Fu allora che la problematica del linguaggio e dell'ermeneutica irruppe nei miei interessi. Assieme a quello cristologico e rimasto un amore vivo fino ad oggi. A quel tempo risale anche l'incontro con il mondo marxista italiano.

Nella sede della FUCI romana ebbero luogo alcune riunioni fra intellettuali marxisti (come Lombardo-Radice) e pensatori cattolici (come G. Girardi) in un clima di dialogo attento e critico. La lettura di opere marxiste o di studiosi come Garaudy si impose come necessaria pedana di confronto.

Non posso dimenticare infine don Giovanni Rossi e la Cittadella cristiana di Assisi, palestra di dialoghi e luogo di incontri quando ancora il rapporto con gli "altri" (agnostici, atei o credenti in ricerca) era in sospetto¹⁵.

Per quanto la scoperta della filosofia moderna avvenisse per me ancora in un quadro di solide convinzioni tomiste, essa mi condusse ad acquisizioni che imposero alla lunga una vera rivoluzione. Le riassumo brevemente in queste semplici asserzioni:

- La storicità per l'uomo non è una semplice condizione estrinseca ma è la struttura fondamentale del suo essere. L'uomo non è ma diventa persona. Il luogo di questo suo divenire è l'intreccio dei rapporti. Il modello anima-corpo non è sufficiente a interpretare queste dinamiche e a rendere ragione del divenire personale.
- La parola non è semplice rappresentazione della realtà ma componente strutturale dell'uomo. Con la parola l'uomo non esprime la realtà, ma la confeziona a suo uso, la rende fruibile attraverso modelli culturali entro i quali il pensiero prende corpo. Esso d'altra parte non è l'unica via attraverso la quale la verità irrompe nella vita dell'uomo. Il linguaggio quindi costituisce lo strumento attraverso il quale l'uomo recupera il passato (narrazione), anticipa il futuro (prolessi), stabilisce rapporto con il mondo (referenza), con gli altri (dialogo) e con se stesso (riflessione).

- La filosofia moderna non è espressione di una deviazione radicale dalla verità già acquisita, ma è momento di una tortuosa ricerca con cui l'uomo, imbrigliato nelle sue strutture biologiche, psichiche e culturali, cerca di rispondere a sollecitazioni arcane. La sistematica medioevale rappresenta un momento sublime di questa ricerca, ma non può costituire un traguardo. Molti suoi modelli sono oggi inadeguati e inutilizzabili.
- Dio non è presente nella storia come essere tra gli esseri creati, ma come fondamento sempre sfuggente ad ogni tentativo di presa, come orizzonte sempre aperto alle novità che la storia introduce. La sua scoperta segue altre vie da quelle puramente cognitive e diventa continua acquisizione esperienziale. Su di essa è possibile costruire una valida riflessione sistematica solo se i modelli utilizzati vengono continuamente rinnovati secondo la sensibilità culturale del tempo.
- Per chi esercita la fede in Dio, la ricerca della verità non è drammatica e angosciata. La certezza infatti che nasce dalla scoperta del fondamento rende gioioso ogni cammino anche quando si sperimenta l'insufficienza e la precarietà delle nostre formule. La fede d'altra parte esclude ogni possibile assolutismo di espressioni e di prospettive. Sia l'idolatria ideologica che il nichilismo possono essere facilmente evitati.
- Per la vita di fede non è necessario un unico modello filosofico. Il pluralismo anzi è oggi la condizione della sua fecondità. Il teologo deve adoperarsi perché tutti vivano la fede attraverso modelli armonici con la cultura quotidiana e perché nessuno sia ostacolato dall'imposizione forzata di modelli non necessari alla fede.

Seconda conversione: il Concilio vissuto dall'interno e la nuova teologia

Con la morte di Pio XII finì un'epoca ecclesiale e ne cominciò un'altra. La novità si respirava nell'aria. Io cominciai a viverla dall'interno della struttura curiale.

P. Parente, assessore del S. Uffizio, volendo dare impulso alla sezione dottrinale fece bandire un concorso pubblico per titoli ed esame e mi chiese di parteciparvi. Accettai a condizione di poter continuare l'insegnamento che mi sembrava più adatto alle mie capacità, anche se per il momento nessuna cattedra di ruolo era disponibile. Il 1° luglio 1961 entrai così al S. Uffizio assieme a J. Tomko, ora prefetto della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, come sostituto notaro. Fu un'esperienza interessante e per me fu una rivelazione. Il metodo empirico e precario di perseguire gli errori mi colpì profondamente.

Di norma, infatti, si procedeva solo dietro segnalazioni ed accuse. Accadeva che zelanti delatori si accanissero su questioni secondarie mentre altre dottrine più pericolose veleggiavano in piena libertà. Occorreva molta attenzione per discernere fra le segnalazioni i problemi significativi da quelli insulsi. Una volta avviata, infatti, la pratica aveva un suo corso inarrestabile. Per ogni lunedì occorreva preparare qualche "posizione" per il lavoro dei consultori che avrebbero dato il loro parere in vista dell'assemblea dei cardinali del mercoledì. Al venerdì poi vi era l'udienza pontificia per l'approvazione delle decisioni. Ogni sabato si riuniva la Congregazione particolare dei capi ufficio per l'esame delle lettere pervenute e dei casi segnalati. Quando la Consulta si trovava ad esaminare solo cause matrimoniali o disciplinari, la

sezione dottrinale veniva facilmente accusata di perdere tempo o di insabbiare le pratiche. Il limite maggiore della prassi precedente alla lettera apostolica *Integrae servandae* (Paolo VI, 7 dicembre 1965) era l'impossibilità assoluta da parte dell'interessato di conoscere l'accusa che lo riguardava o di intervenire nel procedimento fino a quando gli veniva comunicata la decisione presa. **La preoccupazione dottrinale non era accompagnata da alcuna attenzione per le persone ed il loro destino.** La ragione addotta per questa procedura era che l'inquisizione non riguardava le persone ma le dottrine. La nuova disciplina esige almeno un dialogo con l'interessato prima della decisione a suo carico. Altri limiti notevoli erano l'uniformità di orientamento dottrinale dei consultori, scelti oculatamente, e il peso preponderante della tradizione nell'impostazione di ogni pratica che avveniva con la diligente riassunzione di tutte le decisioni precedenti. I segni dei tempi non avevano spazio legittimo. Durante la mia attività al S. Ufficio (1961-1968) mi interessarono in particolare le decisioni prese nei confronti di Teilhard de Chardin e dei preti operai. Gli scritti inediti del "gesuita proibito", dei quali il S. Ufficio possedeva copia, mi parevano rispondere ad esigenze culturali molto diffuse nel mondo dei credenti. Non vedevo le ragioni per proibirne la lettura a religiosi e seminaristi e per ostacolarne la vendita.

Anche le manovre contro i preti operai francesi mi sembrarono inopportune. La scelta da loro compiuta era certo discutibile ma non poteva la curia romana giudicare di un rimedio pastorale ad un male estremo, quale era la distanza dal mondo operaio. Nella vita del S. Ufficio tuttavia scoprii anche molti aspetti positivi come la saggezza maturata in lunghi secoli di conflitti, il senso della provvisorietà delle decisioni che pure venivano presentate come assolute, l'arte della dilazione dei problemi complessi e la funzione preziosa della fitta rete di informazioni da tutto il mondo. Venivo leggendo inoltre dall'interno frammenti di storia ecclesiale recente che all'esterno mi erano apparsi molto diversi. Anche il segreto aveva un risvolto positivo purché si fosse trovato il sistema di garantire i diritti dell'accusato. Quella della curia è una funzione preziosa finché resta al servizio delle chiese locali e quando è animata da vero spirito di fede. Altrimenti diventa burocrazia asservita alle dinamiche della carriera personale e del potere di gruppi.

L'avventura più significativa di quegli anni fu rappresentata dalla partecipazione alla Commissione dottrinale del Concilio. Il card. Ottaviani come segretario del S. Ufficio ne era presidente e guidò i lavori per la preparazione delle costituzioni dogmatiche sulla chiesa (*Lumen gentium*) e sulla rivelazione (*Dei verbum*), della costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo (*Gaudium et spes*) e l'esame conclusivo del decreto sulla libertà religiosa. Egli mi chiese di aiutarlo in questo compito. Partecipai perciò alle riunioni della Commissione dottrinale e seguii con interesse estremo lo scontro tra due mondi teologici. La nuova teologia vi irruppe con vigore e impose molte sue conquiste¹⁶. Alcuni dei teologi che in ufficio erano considerati pericolosi e che si era cercato di non far venire a Roma come esperti conciliari, di fatto davano il contributo maggiore e più decisivo alla redazione dei documenti.

Dal bagno del Concilio uscii diverso. Mi sembrò di trovare conferma di molte intuizioni che maturavano dentro e ricevetti notevoli stimoli di rinnovamento. Il contatto con molti teologi e il confronto cui essi diedero vita nella grande sala del palazzo apostolico, dove la Commissione dottrinale si riuniva, furono per me una lezione quotidiana.

Nel frattempo avevo allargato l'ambito dell'insegnamento. Nel 1962 S. Garofalo, rettore di Propaganda Fide, mi chiese di prendere una parte dei corsi di dogmatica in sostituzione di A. Piolanti. P.G. Magnani nell'ottobre 1966 mi chiamò a tenere dei corsi di cristologia e di antropologia all'Istituto di scienze religiose dell'Università Gregoriana dove più tardi fui nominato da P. Arrupe professore "proprio" (26 giugno 1970). Liberatasi la cattedra di dogmatica all'Urbaniana, nel 1967 chiesi un anno di aspettativa e poi lasciai definitivamente l'ufficio per dedicarmi solo all'insegnamento¹⁷. Fui richiesto poi anche di corsi al Marianum dove ho insegnato per alcuni anni (1972-1976).

I cambiamenti che stavano avvenendo in tutta la chiesa erano notevoli. La teologia era in piena effervescenza. Il fervore di quei giorni non può essere facilmente descritto e chi non ha vissuto quella fase magica della vita cattolica ha difficoltà a rendersi conto dell'entusiasmo che ne animavano le imprese. Un senso di libertà piena, una convinzione radicata di complementarietà fra le diverse prospettive culturali, una gioia ritrovata di fraternità, un bisogno di confronto interdisciplinare portavano a moltiplicare incontri, a saggiare esperienze, a verificare modelli nuovi. La richiesta di conferenze e di partecipazione a convegni era assillante. Il Concilio aveva scosso energie sopite del cattolicesimo italiano. Il mondo cattolico e quindi anche la teologia erano un cantiere in fervida attività. Davano a molti l'impressione, spesso fondata, di disordine, ma una luminosità nuova rischiarava l'orizzonte. Occorreva costruire un impianto dottrinale che fosse in grado di attuare la lettura dei segni storici e il confronto con il mondo che il Concilio aveva considerato necessario (GS nrr. 4, 11, 44, 62). Bisognava saggiare nuove vie teologiche e catechetiche senza perdere tempo.

Per quanto mi riguarda, alcuni temi occuparono il mio interesse:

- la secolarizzazione,
- l'incidenza in teologia della coscienza storica,
- le conseguenze del nuovo concetto di rivelazione,
- il ripensamento del metodo teologico,
- la riacquisizione della teologia negativa con il superamento dell'antropomorfismo,
- la correzione del neocalcedonesimo cristologico,
- la revisione dell'antropologia
- e l'adattamento dei modelli pastorali.

Questi problemi trovarono spazio soprattutto nei seminari o esercitazioni della facoltà teologica dell'Urbaniana, dove ero il titolare di dogmatica dal 1968¹⁸, negli interventi all'Associazione teologica italiana, di cui fui eletto segretario nel 1971¹⁹, in scritti occasionali che furono raccolti poi nel volume *La fede e il suo linguaggio*²⁰, e nell'Istituto S. Leone Magno dove dal novembre 1967 svolgo la pratica pastorale.

Ricordo le sedute per la messa a punto del testo conciliare che diceva: "il genere umano passa da una concezione piuttosto statica dell'ordine, a una concezione più dinamica ed evolutiva" (GS nr. 5). E l'impressione del nr. 44 della stessa costituzione che richiamava il dovere del popolo di Dio, in particolare dei pastori e dei teologi, di ascoltare il linguaggio degli uomini del proprio tempo per capire la verità rivelata e saperne approfondire il messaggio. **Ero ormai convinto che l'uomo del nostro tempo avverte la "funzione temporale di ogni sua creazione, la soggettività che egli introduce in ogni sua opera, il carattere prospettico di ogni sua visione"**²¹. Ero certo che nulla di ciò che nasce dall'uomo sfugge a questa dinamica e che perciò occorreva tenerne conto nella proposta del Vangelo. La lettura di Gadamer e di Schillebeeckx tra gli altri mi offrì strumenti per dare un volto preciso alle esperienze che stavo facendo e alle intuizioni che vi pullulavano dentro.

La costituzione sulla rivelazione (Dei Verbum) è stata una delle più significative e innovative del Concilio. **Con formule brevi e con principi chiari essa ha minato alla radice l'impianto apologetico della costruzione neoscolastica. La rivelazione, afferma il Concilio, non consiste in comunicazioni di idee o in contenuti intellettuali, ma in una serie di eventi accompagnati da parole** (DV nr. 2).

L'ermeneutica degli eventi ha procedimenti diversi da quelli dell'interpretazione delle formule dottrinali nelle quali la scolastica aveva raffinato la sua pratica ermeneutica. Gli scritti di Pannenberg, cui dedicai un seminario, e di Ricoeur furono molto utili per inserire queste intuizioni in un quadro dottrinale più ampio.

Alcuni seminari dell'Urbaniana e molti interventi ai Congressi dell'ATI li dedicai all'analisi del metodo seguito dai diversi teologi e alla ricerca del metodo teologico richiesto dai nuovi modelli culturali.

Le discussioni dei filosofi della scienza mi apparivano molto istruttive per le analogie che avevano con le problematiche teologiche²². Una cosa apparve subito chiara: **l'acquisizione della soggettività e la nuova nozione di rivelazione non permettevano più l'utilizzazione del metodo deduttivo neoscolastico. Esso infatti supponeva un punto di partenza assoluto e incontrovertibile.** Mentre la cultura segnata dalla coscienza storica ed esperta nei tranelli del linguaggio, non può considerare come assoluto nessun punto di partenza posto dall'uomo. Anche di fronte a formule bibliche o dogmatiche il teologo sente l'urgenza di analisi ermeneutiche che colgano, oltre lo spessore contingente, il senso profondo della verità emergente. La teologia, perciò, non poteva più presentarsi come riflessione organizzata attorno a formule rivelate, ma doveva individuare e ricostruire la verità risalendo ai luoghi originari delle dottrine.

La prassi della comunità ecclesiale appariva come la fonte originaria da cui le formule bibliche e dogmatiche derivano i loro significati completi. "In tale luce si capisce l'unità profonda tra fede e prassi e, corrispondentemente, tra teologia e scienze della vita umana"²³, che cominciai a difendere caldamente. In questa prospettiva apparve anche il valore della santità per una riflessione teologica autentica. La santità non è un frutto dell'adesione alla verità, ma è l'ambiente e la condizione della sua scoperta.

La dottrina trinitaria di Tommaso mi aveva appassionato fin dai primi anni di insegnamento²⁴. Ma progressivamente mi sembrò incompatibile la chiarezza della costruzione trinitaria con il forte senso del mistero che Tommaso induceva. La presentazione del *Contra Gentes* poteva dare l'impressione di una dimostrazione razionale del mistero trinitario. Ma l'approfondimento dei meccanismi linguistici delle formule mi convinse che l'interpretazione più pertinente dell'analogia agostiniana, utilizzata da Tommaso, era quella metaforica e che quindi la teologia negativa era la più coerente. Il tentativo dell'uomo di dire qualcosa di positivo sulla realtà divina doveva essere considerato presuntuoso e idolatrico. Il discorso su Dio è espressione della nostra esperienza e della tensione profonda che ci guidano verso di lui. Le formule trinitarie sono espressione dell'esperienza salvifica fatta dall'uomo nella storia più che rivelazione del mistero di Dio in quanto tale. Esse parlano dell'uomo che si scopre amato da Dio più che della realtà divina. In questo senso mi sembrava giusta l'affermazione di K. Rahner: "la trinità trascendente è la trinità economica e viceversa"²⁵.

In questa luce è comprensibile anche il cammino che compii successivamente sul superamento del concetto corrente di azione di Dio inficiato chiaramente di antropomorfismo.

La scoperta che la cristologia, imparata e difesa con tanta passione, non rispondeva esattamente alla fede di Calcedonia mi scosse notevolmente. La lettura dei saggi cristologici di Rahner e l'analisi biblica di Voegtle²⁶ completarono il cammino avviato da un approccio nuovo con la Scrittura. Se Gesù era veramente uomo e l'unione ipostatica non aveva modificato in nulla la sua realtà umana ("senza confusione", e "senza mutazione", diceva Calcedonia), come era possibile sostenere la scienza infusa di Cristo o, peggio, la visione beatifica? Come si poteva d'altra parte affermare l'efficacia teandrica dell'azione di Cristo se essa era puramente umana e se le sue dinamiche non erano state modificate in nulla dall'unione con Dio, né confuse con le dinamiche divine come avevano ripetuto con gli stessi avverbi di Calcedonia, i Concili di Costantinopoli II (553) e III (680-681)? Un ritorno a Calcedonia mi pareva la condizione imprescindibile per una cristologia libera da ipoteche criptomonofisite. La teoria anselmiana della redenzione poi sembrava contraddire la misericordia e l'assoluta oblatività del Dio rivelato da Cristo. Gesù non doveva essere considerato il riparatore di offese umane nei confronti di Dio, bensì il rivelatore dell'amore misericordioso del Padre e l'epifania della sua grazia. Per questo cominciai a delineare una cristologia epifanica.

Gli interessi per la psicologia ed il rapporto di amicizia con alcuni psicoanalisti, in particolare con lo junghiano C. Gullotta, ex-fucino, avevano da tempo messo in crisi l'impianto dell'antropologia acquisito nella scuola. In particolare non mi sembrava congruo il modello anima-corpo, né il concetto di natura mutuato da Aristotele che richiedeva la distinzione tra ordine naturale e ordine soprannaturale. Molta difficoltà inoltre mi faceva l'ipotesi della creazione immediata delle anime individuali da parte di Dio ed il ricorso ad interventi divini per spiegare l'origine della vita o la creazione dell'uomo. Erano, queste, dottrine recenti, ma sostenute autorevolmente anche in documenti del magistero. La lettura di Teilhard de Chardin mi fornì stimoli notevoli

di revisione. Ricordo la gioia con cui, durante una pausa di una seduta della Commissione dottrinale, lessi il capitolo sulla creazione dell'anima nel quale Smulders sviluppava alcune intuizioni di Teilhard de Chardin²⁷.

Le sue proposte corrispondevano a quelle che in sede di seminario avevo esposte il giorno prima ad un gruppo di studenti di Propaganda. La successiva lettura del saggio di K. Rahner *Il problema dell'ominizzazione* mi confermò la legittimità del cammino intrapreso²⁸. La costituzione pastorale del Concilio offrì la spinta per utilizzare un modello antropologico unitario superando il dualismo natura e soprannatura. La scelta compiuta dalla commissione dottrinale di evitare sempre il termine "soprannaturale" fu molto contrastata dai teologi e dai vescovi che si ispiravano ai modelli neoscolastici, ma alla fine prevalse. Il presupposto era che: "unica è la vocazione per tutti gli uomini: quella divina» (GS nr. 22). La grazia quindi non riguardava solo un ambito privilegiato dell'umanità, ma tutti i popoli. Ciò richiedeva la revisione di molte categorie teologiche soprattutto quelle relative alla salvezza.

Un altro capitolo che richiedeva revisioni radicali era quello relativo al peccato originale e alle sue conseguenze. La teoria dei doni preternaturali appariva infondata. La morte in particolare non poteva essere considerata un incidente di percorso dato che il divenire storico dell'uomo sulla terra ha nella morte il suo compimento. Il peccato ha reso solo più drammatico il momento supremo della crescita personale.

Le urgenze non erano solo dottrinali ma anche pastorali. Come annunciare il vangelo? Che atteggiamento assumere nei confronti dei non credenti? Con quali formule realizzare la socializzazione nella fede? Nella risposta a questi problemi si confrontavano modelli teologici e culturali molto diversi. Mentre la maggioranza dei teologi stava operando il cambiamento culturale richiesto dal Concilio, la maggioranza dei fedeli praticanti non era in grado di farlo. Gli adulti infatti che non potevano sopportare i modelli in corso nella chiesa preconciliare si erano allontanati o erano diventati indifferenti. Gli adulti rimasti, abitualmente educati a sensibilità tradizionalista e a modelli immutabili, avevano difficoltà ad accettare le innovazioni proposte. Per i giovani invece il discorso era molto più facile. Si verificava perciò la condizione in cui le proposte di fede che noi teologi andavamo facendo suscitavano entusiasmo nei giovani, interesse in ambienti indifferenti alla fede e in coloro che avevano difficoltà a vivere nella chiesa preconciliare, mentre provocavano perplessità o reazioni violente in fedeli tradizionali. La gioia di chi ritrovava la fede e l'impegno dei giovani ripagavano delle incomprensioni di altri. Analoghe esperienze si sono moltiplicate nei decenni successivi. Molti adulti hanno trovato difficoltà notevoli nella pratica della fede per il ritardo dell'adeguamento culturale dell'annuncio evangelico. Ancora oggi si moltiplicano i gruppi di adulti che si ritrovano insieme nelle case a riflettere sulla fede per mancanza di ambienti corrispondenti alla loro sensibilità culturale. E molti che continuano a praticare si lamentano dei modelli culturali utilizzati nella pastorale.

Il post-Concilio: la difficile fedeltà.

La conversione teologica richiesta dal Concilio ebbe anche aspetti concreti, coinvolse rapporti e richieste scelte di vita definitive. Non tutti, infatti, erano d'accordo sugli

orientamenti dottrinali e pastorali emersi. Anzi coloro che avevano subito il Concilio erano già all'opera per rasserenare l'orizzonte momentaneamente oscurato dall'irruzione delle "brume nordiche", come si diceva a Roma in riferimento alla teologia tedesca, belga e olandese. Già durante il Concilio alcuni curiali dicevano apertamente: "lasciamoli partire e poi riprenderemo in mano il corso degli eventi". Fin dalla chiusura del Concilio molti cercarono di imbrigliare le nuove tendenze e ricorsero a tutti i mezzi per farlo.

Cominciarono a far circolare sospetti e a inviare ricorsi all'autorità superiore. Numerosi sacerdoti e fedeli sentirono il dovere di segnalare dottrine pericolose e novità sospette. Conservo numerosi ricordi di persone autorevoli che riferivano di queste voci o esprimevano le loro perplessità²⁹. **Per quanto mi riguarda le prime reazioni concrete apparvero già nel 1965³⁰ e si moltiplicarono negli anni successivi³¹. Finché divennero accusa formale e misero in moto processi giuridici.**

Tornato in Italia da un viaggio in estremo Oriente dopo l'estate 1974 trovai l'ambiente universitario dell'Urbaniana in subbuglio. Era stato pubblicato un Dizionario teologico cui avevo collaborato scrivendo l'introduzione, l'indice e alcuni articoli. Il rettore, il salesiano L. Bogliolo, aveva già preso posizione pubblica contro i miei scritti³², ma l'azione non era andata oltre. La pubblicazione del Dizionario offrì l'occasione per intervenire in modo giuridico. Cercai di precisare il ruolo avuto nella pubblicazione del Dizionario³³, ruolo che nell'accusa era stato amplificato, ma non fu sufficiente. **Nel frattempo (lunedì 2 dicembre 1974) durante l'esame di alcune opere del cappuccino Ortensio da Spinetoli nella consulta della Congregazione per la dottrina della fede si parlò di una mia lettera al Generale dei Cappuccini³⁴.** Qualcuno osservò che io, come "rappresentante della dirompente teologia del Nord" e quale "diffusore delle nuove opinioni teologiche", stavo rovinando l'Università Urbaniana. Il card. Agnelo Rossi, gran cancelliere dell'Università, e membro della Congregazione per la dottrina della fede, mi chiamò il lunedì 9 dicembre per comunicarmi che fino allora egli mi aveva difeso dalle accuse, ma che da ora in avanti avrebbe cessato di farlo. Anzi mi comunicò di aver scritto una lettera alla suprema Congregazione per chiedere una valutazione autorevole della mia teologia³⁵ e di voler costituire una commissione di professori dell'università a per esaminare in particolare il Dizionario teologico e "fornire una valutazione generica sui contenuti teologici della suddetta pubblicazione, con speciale riferimento al magistero ecclesiastico circa i punti trattati nelle voci ivi raccolte». Il rettore in base alle osservazioni consegnate dai membri della commissione nel gennaio 1975, redasse la valutazione conclusiva che mi fu consegnata il 5 marzo" con la richiesta di una risposta entro un mese. Il 4 aprile inviai le mie osservazioni. Il procedimento della Congregazione per la dottrina della fede fu più lento.³⁷ Gli scritti che essa prese in esame furono: *la fede e il suo linguaggio*, gli articoli da me scritti per il *Dizionario teologico*, e la relazione al Congresso ATI 1975 sulla salvezza cristiana³⁸.

Le osservazioni principali rivoltemi dalla commissione dell'Università furono di carattere filosofico per l'influsso che ebbero le valutazioni di C. Fabro, e la parte

redazionale del rettore. Ambedue, infatti, erano professori di filosofia e neotomisti. **"Pur astenendosi dal qualificare le teorie del Molari, la commissione ha unanimemente concordato nel giudicare gravemente ambigue non poche proposizioni"**. Come osservazione generale si rilevava **"la gravità del nuovo metodo teologico... interamente basato sull'orientamento della filosofia e delle scienze contemporanee (esistenzialismo, strutturalismo, filosofia del linguaggio, ecc.)»**. Quali ambiguità teologiche venivano sommariamente elencate: **l'esperienza come fonte privilegiata della teologia, la cristologia e la teologia trinitaria poco chiare, una visione troppo ottimistica e troppo fiduciosa della scienza e della cultura odierne, formule incendiarie ed eversive circa la fede, i dogmi e i sacramenti**. La mia risposta chiariva gli equivoci presi dai recensori e chiedeva di distinguere tra ricerca teologica e insegnamento, circa il quale non mi veniva fatta alcuna riserva specifica. Sostenevo la legittimità, anzi il dovere, per un teologo di ricorrere agli strumenti della cultura moderna secondo le indicazioni del Concilio. Di fatto potei continuare l'insegnamento fino alla fine dell'anno scolastico, quando, per suggerimento del decano, chiesi un anno sabbatico secondo gli statuti dell'Università, in attesa che si pronunciasse la Congregazione per la dottrina della fede. Continuai a seguire le tesi di laurea e i corrispettivi esami mentre un assistente mi sostituiva nell'insegnamento³⁹.

Le difficoltà sollevate dalla Congregazione per la dottrina della fede furono più precise e consentirono perciò una risposta dettagliata. Elenco le difficoltà con le formule della lettera (29 aprile 1976) consegnatami personalmente dal segretario J. Hamer (sigla DdF), e le accompagnò con brani delle osservazioni da me spedite il 9 giugno (sigla R).

DdF 1: "Secondo quanto lei scrive i testi scritturistici, come del resto quelli del Magistero della Chiesa, non solo sono inadeguati ad esprimere pienamente il mistero di Dio, ma sembrano piuttosto nascondere e anche offuscarlo dietro concezioni erranee. In questo modo Ella compromette l'assolutezza della verità rivelata».

R 1: Nella mia risposta chiarivo la necessaria distinzione tra il piano dei significati (contenuti culturali di una formula) e il piano referenziale (contenuto di verità). Riguardo poi all'insufficienza di ogni formula teologica osservavo che anche il Vaticano I aveva scritto: "i misteri di Dio... per loro natura trascendono tanto l'intelletto umano che, quantunque comunicati dalla rivelazione e accettati per fede, restano tuttavia velati dalla fede stessa e come avvolti d'oscurità» (DS 3016). Inoltre citavo l'espressione della dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* relativa al "condizionamento storico che incide nell'espressione della rivelazione» (nr. 5). Per questo, osservavo, la verità é sempre formulata in modo incompleto e la chiesa deve preoccuparsi di dirimere "certe controversie o di sradicare errori" (ivi). Il che significa, commentavo, "che per certi periodi le formule della rivelazione si sono prestate ad interpretazioni imperfette od anche erranee».

Concludendo riassumevo così il mio pensiero "Una formula biblica esprime con certezza e senza errori (oggettivamente) una determinata verità rivelata... ma i significati (in senso semiotico) delle formule di fede possono veicolare accidentalmente ed estrinsecamente concezioni erranee per i rapporti esistenti

all'interno di un sistema linguistico tra i diversi contenuti culturali. Le interpretazioni delle formule da parte delle comunità cristiane nel tempo non sempre riescono a distinguere questi diversi aspetti ed evitare fraintendimenti ed errori». Citavo in merito il caso di Galileo. In breve, non mi sembrava di "compromettere l'assolutezza della verità rivelata, ma di affermare la relatività di alcuni significati (in senso semiotico) delle formule usate per trasmetterla e la relatività di alcune interpretazioni storiche della rivelazione».

DdF 2: "Sembra che per Lei non possiamo mai raggiungere...certezza sul contenuto della rivelazione, essendo impossibile... distinguere la sostanza della rivelazione, né il senso originario inteso dai primi formulatori: esso è, infatti, a Suo parere sempre imminente e mai perfettamente raggiunto... In conseguenza Ella ammette non tanto che la Chiesa cresca nella comprensione delle cose, come delle parole trasmesse, quanto piuttosto che si possono scoprire nuovi aspetti della realtà rivelata opposti ai precedenti».

R 2: Questa difficoltà, rispondeva, era inquinata da molti fraintendimenti. Concludevo così le sette pagine dedicate a chiarirli: "affermo chiaramente:

- che la Parola di Dio viene trasmessa integralmente mediante il carisma di verità degli apostoli e dei loro successori e che la chiesa ne ha la certezza, globale fin dall'inizio;
- che tale certezza passa attraverso i significati o i contenuti culturali delle diverse formule ma non termina a loro. Sicché si può verificare anche il caso... di una perfetta certezza di fede sostenuta da formule con significati o interpretazioni imperfette;
- che in tale crescita nella comprensione... la chiesa non scopre "nuovi aspetti della verità rivelata opposti ai precedenti", bensì accede a nuove interpretazioni o rintraccia nuovi significati, per alcuni aspetti opposti ai precedenti;
- che in tale modo la chiesa perviene alla distinzione chiara tra sostanza e formulazione, tra nucleo e rivestimento... La chiesa, in altre parole riesce ad eliminare i significati imperfetti e le interpretazioni erranee che per un arco più o meno lungo di tempo possono accompagnare la sua fede nella storia». Oggetto della fede, osservavo, non sono i contenuti intellettuali dei formulatori o degli scrittori sacri, ma la verità rivelata da Dio.

DdF 3: "Ella parla sovente dell'esperienza della comunità cristiana... e di prassi come luogo privilegiato di verifica della fede senza mai adeguatamente spiegare in che consista questa verifica: sembra che la verità (teologica) dovrebbe sprizzare dal confronto delle varie esperienze o che risulti come un mosaico dalle varie tessere».

R 3: Nelle pagine di risposta a questa difficoltà mi rammaricavo che venisse citato l'opuscolo sulla salvezza diffuso fra i soci dell'ATI "che rappresenta un semplice schema della relazione... Nella redazione definitiva, infatti... ho sviluppato più chiaramente questa parte". Precisavo tuttavia che io non considero la prassi ecclesiale come fonte della verità rivelata, ma luogo della sua emergenza. Aggiungevo: "1a

conoscenza della Parola di Dio non sprizza dal confronto delle esperienze. Ho scritto invece che ogni atto ecclesiale di fede ha in sé “una lucidità interna” “una chiarezza immediata che costituisce appunto la chiarezza della fede... Ciò che l’evidenza è per la conoscenza, la trasparenza del fine è per la prassi”... Il confronto serve a individuare i significati imperfetti... a superare gli eventuali limiti dell’esperienza e mette nella condizione di un ascolto cattolico della Parola di Dio. Da questa e solo da questa sprizza la verità».

DdF 4: "Il concetto stesso della fede cristiana sembra diluirsi in una generica fede nel significato ultimo dell’esistenza e in certi valori assoluti senza riferimento al fine specifico della rivelazione cristiana che è di rendere gli uomini partecipi di beni divini... e senza che mai accenni alla grazia di Dio".

R 4: Anche per questa difficoltà è stata sufficiente una breve risposta per precisare il contesto delle pagine citate e dimostrare che anche parlando in ambiente laico e mettendo in luce gli aspetti più generali dell’atteggiamento di fede partivo dal presupposto conciliare che "la vocazione ultima dell’uomo è una sola, quella divina» (GS nr. 22).

Riflettendo quindi sulla chiamata alla vita e sulla sua accettazione facevo esplicito riferimento al mistero pasquale con il quale dobbiamo ritenere che "lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto" (ivi). Tutto e grazia e non è necessario usare questo termine, semanticamente poco efficace, per affermarlo.

DdF 4a: "Di qui due conseguenze pericolose

- il ridurre la salvezza soprattutto alla realizzazione umana... lasciando la salvezza escatologica in un orizzonte indistinto;
- l’ammettere una rivelazione divina autentica e quindi una fede in senso compiuto anche nelle religioni non cristiane».

R 4a: Nella breve risposta a questo punto citavo le pagine della mia relazione ATI sulla salvezza in cui affermavo chiaramente l’aspetto escatologico della speranza cristiana. E osservavo che per le altre religioni non avevo parlato di pienezza di rivelazione e di fede compiuta, ma solo di fede salvifica. Cosa asserita anche dal Concilio che dichiara la possibilità di salvezza per gli atei e per i seguaci delle altre religioni pur affermando la necessità della fede.

DdF 5: "Nel Suo articolo sui Sacramenti, vi sono affermazioni inaccettabili dal punto di vista della dottrina cattolica"

R 5: Su questo punto, che mi sembrava derivare da equivoci, citavo ampi stralci di una introduzione al volume sui sacramenti della collana Auer-Ratzinger dove i punti controversi ricevevano risposte esaurienti e chiare⁴⁰.

Concludevo le ventidue pagine di risposta: "mi sembra che le osservazioni più importanti si riferiscano all’aspetto linguistico e semantico delle mie riflessioni... Le

osservazioni fatte, tuttavia, non sembrano tenere in alcun conto la distinzione tra piano semiotico e piano ontologico. Credo che le spiegazioni da me date siano sufficienti. Se non lo fossero sono pronto a chiarire il mio pensiero anche pubblicamente".

Le risposte non furono ritenute sufficienti e furono necessari tre colloqui che si svolsero il 1° e il 12 dicembre 1976 e il 13 gennaio 1977. Vi presero parte con J. Hamer due consultori ed un attuario.

Nel dialogo le posizioni diverse apparvero chiare: si trattava di modelli filosofici e teologici molto distanti. Fu riconosciuto però esplicitamente da J. Hamer che non si trattava di eresie, né di questioni di fede definita. L'8 febbraio successivo fui convocato per esaminare il verbale dei colloqui preparato dall'ufficio e mi furono date tre ore per scrivere le mie osservazioni. Di fatto erano cadute le difficoltà 4 e 5 mentre erano rimaste le prime tre, che implicavano modelli filosofici non tomisti. Il 4 maggio i cardinali esaminarono tutta la documentazione. La lettera con la quale, il 28 maggio, mi si comunicava la conclusione diceva: "gli Em.mi Cardinali hanno preso atto della maniera cortese nella quale si è svolto il dialogo e soprattutto della Sua volontà... di fare teologia secondo la fede cattolica e di accettare il Magistero della chiesa. Sono tuttavia pervenuti alla conclusione che, nonostante le Sue spiegazioni scritte e orali, la Sua dottrina, relativamente ai cinque punti che Le sono stati contestati, non può ritenersi sicura... **Gli Em.mi Cardinali hanno inoltre deciso che da parte di questa Congregazione Le venga inoltrato un monito a non continuare, nel caso di altre edizioni o di altre pubblicazioni, a esporre la sua dottrina teologica con le ambiguità che Le sono state segnalate**".

La preoccupazione principale nei miei confronti non era tanto l'ortodossia della dottrina, quanto la fedeltà ai modelli scolastici tradizionali delle scuole di Roma. La soluzione era quindi nel chiarire ulteriormente le formule per evitare ambiguità. Ma ciò non sarebbe stato sufficiente per garantire un insegnamento "romano" sicuro. Più volte il cardinale Rossi ebbe a dirmi che a Roma non si poteva insegnare tutto quello che in altre facoltà del mondo cattolico poteva essere detto. Nella relazione conclusiva del rettore sui miei scritti si diceva: "Il peculiare ambiente della nostra Università, dove si formano le menti e i cuori dei futuri capi delle novelle Chiese... richiede una grande fedeltà alla dottrina tradizionale della chiesa cattolica" e l'Università Urbaniana veniva qualificata come "vero centro di irradiazione della genuina fede cattolica nel mondo intero", che significava nel linguaggio del tempo, **dell'ortodossia tomista.** Giunta la lettera della Congregazione per la dottrina della fede, il cardinale Rossi "tenendo presenti le buone disposizioni e qualità... manifestate", ma non ritenendo opportuno che riprendessi "per ora, a esercitare l'ufficio di docente", con lettera del 14 luglio 1977 mi proponeva di rimanere nel ruolo giuridico ed economico dei professori come addetto all'Istituto di ricerca missionaria, sezione Evangelizzazione e culture.

Accettai volentieri dato l'interesse che stava suscitando in me la problematica dell'inculturazione e iniziai il lavoro. Desiderio però del cardinale era che per il momento mi astenessi da attività pubbliche per evitare ulteriori difficoltà.

Ma l'impostazione della mia ricerca teologica, che richiedeva confronto continuo con le esperienze di fede, gli impegni già presi di conferenze ad esercizi spirituali, gli scritti che avevo in corso e l'ufficio di segretario dell'Associazione teologica italiana in cui ero stato confermato, mi imposero dopo qualche mese una scelta. Il 14 febbraio 1978 chiesi così la pensione che mi fu concessa⁴⁷. Da allora non ho più avuto difficoltà a proseguire nel lavoro teologico cui continuo a dedicare tutto il mio tempo e che costituisce ancora la ragione del mio impegno ecclesiale⁴¹.

Terza conversione

Il senso di libertà acquisita e la gioia che nasce dalle decisioni difficili spazzarono via i timori con cui avevo affrontato la nuova situazione. Il lavoro è continuato con lena ed entusiasmo. Nel frattempo prendeva fisionomia la terza conversione. **Essa ha avuto orizzonti più ampi delle precedenti e come luogo il confronto con le altre religioni.**

Da quando ero venuto a contatto con il mondo variopinto e multiculturale di Propaganda fide mi era apparsa insufficiente la mia conoscenza delle altre culture e delle diverse religioni. L'impostazione della scuola non metteva in luce queste carenze, ma i seminari e le tesi di laurea richiedevano una competenza che io non avevo. Non poteva essere sufficiente la lettura di libri, era necessario prendere contatto diretto. Per questo ogni anno, con l'amico S. Virgulin, ho programmato visite alle missioni per un decennio; continuo a farlo tuttora anche quando non ho specifici ingegni di corsi di aggiornamento o di esercizi spirituali ai missionari. I miei primi viaggi all'estero erano motivati da ragioni di studio (consultazioni nella Biblioteca Nazionale di Parigi e scuole di lingue negli Stati Uniti e a Salisburgo); vennero poi i corsi di aggiornamento per i missionari degli emigranti in Europa e in Canada e la partecipazione agli incontri dei missionari italiani in America Latina. Ma fu solo con i viaggi in Africa, Asia ed Oceania che il problema si pose in modo nuovo. Anche quando sono chiamato per corsi ai missionari mi riservo sempre un tempo per la visita ai centri religiosi locali. Quando mi è possibile partecipo anche ai viaggi studio organizzati dalla Queriniana di Brescia. Lo ritengo una necessità assoluta per chi vuole oggi annunciare il Vangelo in un mondo che cerca l'unificazione e necessita di una nuova sensibilità universale. Anche il rapporto con i protestanti e con gli ortodossi per me si è posto all'interno di questo orizzonte più ampio dato che in Africa ed in Asia il rapporto fra i cristiani ha spesso caratteristiche più ecumeniche⁴²

I problemi teologici aperti da queste esperienze sono stati prevalentemente quattro:

1. la natura della fede salvifica,
2. il significato assoluto di Cristo come Messia,
3. i criteri dell'inculturazione
4. e la convergenza di tutte le religioni per la realizzazione della giustizia e della pace nel mondo.

L'interesse con cui seguivo la formulazione conciliare sulla salvezza ebbe una punta notevole quando la *Lumen Gentium* al nr. 16 parlò della salvezza possibile

anche per un ateo che segua la propria coscienza⁴³. Se la fede è la condizione essenziale della salvezza occorre individuare quale tipo di fede viva un ateo. Lo stesso discorso vale per i seguaci di altre religioni. Che essi possano abbandonarsi a Dio senza riserva prestandogli l'ossequio dell'intelletto e della volontà (DV nr. 5) non avevo alcun dubbio. L'incontro con persone di fede intensa e di vita interiore profonda ne fu chiara conferma.

Anche il problema dell'assolutezza di Cristo mi ha occupato a lungo prima di giungere a formulazioni accettabili. Ricordo un'accesa discussione con M. Thurian e B. Forte su questo tema durante il congresso ATI del 1981. L'assolutezza di Cristo non riguarda il cristianesimo e neppure la chiesa, ma i valori del Regno per i quali Gesù è vissuto ed è morto e Dio lo ha glorificato. La cristologia epifanica offre categorie adeguate per chiarire questa problematica. La missione di Gesù é rivelare l'amore del Padre e il suo progetto salvifico. Tale rivelazione è nella storia ed è perciò accessibile a tutti anche se non entrano nella chiesa o non si riferiscono al Gesù storico. Il compito della chiesa perciò non è fare tutti cristiani, ma testimoniare i valori annunciati da Gesù in modo che tutti accolgano il progetto di Dio e diventino uomini autentici secondo il progetto che in Gesù Egli ha rivelato. E' necessario che i cristiani diventino precursori di un nuovo stile religioso, quello del dialogo con gli altri credenti in un piano di parità, senza alcuna presunzione, anche se nascosta, di superiorità.

Il problema attuale della missione e quello dell'adattamento culturale che "resta la legge di ogni evangelizzazione" (GS nr. 44). Ma l'adattamento non può consistere in una semplice traduzione di formule, iconi o riti sorti in altri contesti culturali. Si tratta di creare comunità che, riferendosi al vangelo di Cristo, sappiano far nascere all'interno delle culture simboli di fede corrispondenti. **Non si può partire dalle formule per far nascere la fede ma e partendo da questa che possono nascere espressioni armoniche alle culture e riti corrispondenti.** I simboli culturali non possono essere presi in prestito né affittati. I tentativi della chiesa indiana e della chiesa africana, oltre che alcune espressioni popolari latino-americane, hanno fascino notevole. Come teologi europei non possiamo indicare il cammino da percorrere ai colleghi africani, asiatici o latino-americani, ma possiamo difendere il loro impegno e rendere accettabile il rischio delle loro scelte.

Le religioni spesso sono state ragioni di conflitti, di odii e di discriminazioni sociali. E' venuto il tempo in cui la loro missione si misura dalla capacità che esse hanno di far crescere l'uomo universale, il costruttore di pace. Non sta alle religioni risolvere i problemi della giustizia nel mondo, ma esse possono far crescere gli uomini giusti che risolveranno i problemi. Compito fondamentale dei teologi è quello di stimolare le loro comunità a educate figli di Dio, profeti di pace, inventori di nuove strutture. I teologi debbono offrire loro gli strumenti culturali per rispondere a questa sfida che la storia ha lanciato alla generazione attuale⁴⁴.

Anche questo ambito di conversione ha richiesto cambiamenti notevoli negli atteggiamenti vitali. Finché non ho provato la gioia dell'amicizia con evangelici italiani, finché non ho superato il disagio di partecipare a espressioni religiose diverse da quelle cristiane, finché non ho goduto della ricchezza spirituale di altre religioni

non ho capito cosa significava dialogare sullo stesso piano. Vi sono resistenze o pregiudizi nascosti che appaiono solo quando vengono superati.

Più volte mi sono chiesto quale spinta mi muoveva nei giorni di scelte compromettenti. Vedevo con chiarezza quale via poteva evitarmi le difficoltà. Vi sono stati momenti - ne conservo lucida memoria - in cui mi fu chiesto di essere fedele. Vi sono stati giorni nei quali le alternative si sono presentate chiare: adattarsi alla situazione significava procedere nella sicurezza. Non era chiesto molto: era sufficiente ripetere le cose imparate, e sapevo farlo brillantemente. Ma il Concilio aveva lasciato intravedere il fascino e l'urgenza di altre strade. Accettare di percorrerle insieme a molti fratelli era la stessa avventura della fede che aveva animato gli entusiasmi della giovinezza. Sarei stato capace di percorrerle da solo? Ora lo posso dire: certamente non mi sarebbe stato possibile. Vedo chiaramente il valore della solidarietà e il significato dell'amicizia di molti fratelli: i colloqui con Dalmazio Mongillo, la spinta di colleghi dell'ATI e le esperienze liturgiche nel comune impegno con uomini e donne in cerca di Dio. Difficilmente potrò dimenticare le verifiche compiute nel dialogo fraterno, le scoperte delle liturgie penitenziali e la ricchezza di intense eucaristie⁴⁵. Senza questi fratelli il mio cammino non sarebbe stato possibile. La gioia è profonda quando scopro che il loro dono è molto più grande del piccolo servizio che, spesso nella contraddizione delle infedeltà quotidiane, posso rendere loro come ministro della riflessione teologica.

Note

¹ Recentemente la comunità di accoglienza di Via Gaggio (Lecco), riunita sulle montagne della Val d'Aosta per riflettere sulla propria esperienza, mi ha posto in due occasioni successive la stessa domanda cui debbo qui rispondere. Fu una felice occasione per rendere chiaro a me stesso un profondo intreccio di dinamiche storiche che é trama di misericordia.

² Ricordo una lunga discussione con M. Cé, ora patriarca di Venezia, alunno del Lombardo e discepolo di Galtier, nella libreria di S. Paolo in Via Pio X.

³ Morcelliana, Brescia 1951. Una seconda edizione riveduta e ampliata fu stampata nel 1955. Dopo il Concilio fu ripubblicato dall'Istituto Padano Arti grafiche, Rovigo 1981².

⁴ La prima esercitazione aveva come titolo: *L'egemonia dinamica della Persona del Verbo nelle operazioni di Cristo secondo S. Tommaso*. La seconda esercitazione era: *Senso e valore dell'assioma "actiones sunt suppositorum" nella filosofia di S. Tommaso*. Questa esercitazione ebbe una fine insospettata. A. Piolanti, divenuto rettore del Laterano, la pubblicò a sua firma e a mia insaputa, senza alcuna modifica, alcuni anni dopo nella rivista della Accademia teologica romana (*Azione e supposito nella dottrina di S. Tommaso*, "Divinitas", 4 (1960), 102-122).

⁵ M. De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1945.

⁶ L. De RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être*, Louvain 1947.

⁷ A. HAYEN, *L'intentionnel selon S. Thomas d'Aquin*, Paris-Bruxelles 1954²; *La communication de l'être selon St. Thomas d'Aquin*, I, *La métaphysique d'un théologien*, Paris-Louvain 1957; II, *L'ordre philosophique de St. Thomas*, ivi, 1958.

⁸ C. MOLAR1, *De Christi ratione essendi et operandi. Recentioris controversiae thomistica solutio iuxta generaliore doctrinam de ordine operativo*, Officium Libri Catholici, Romae 1957.

⁹ Roma 1958. La tesi fu poi pubblicata nella collana "Lateranum" dei professori dell'Ateneo con il titolo: *Teologia e diritto canonico in S. Tommaso d'Aquino. Contesto storica ed analisi dottrinale delle opere polemiche sulla vita religiosa*, Università Lateranense, Roma 1961.

¹⁰ Espressione furono: *Ordine soprannaturale: attuazione o informazione?*, "Divinitas", 5, (1961), 385-406; *Mistero trinitario luce del mistero dell'essere*, "Euntes docete", 14 (1961), 354-388; *Dottrina cristologica e Concili Ecumenici*, in AA. Vv., *Teologia dei Concili Ecumenici*, Officium libri catholici, Roma 1961, 47-82; *Adnotationes de natura potestatis hierarchicae Ecclesiae*, in AA. Vv., *Symposium theologicum de Ecclesia Christi*, ed. Divinitas, Romae 1962, 99-117. Era una raccolta di scritti patrocinati dal S. Ufficio per approfondire i temi ecclesiali in vista del dibattito conciliare. Il mio capitolo fu ispirato e rivisto da P. Parente allora assessore della suprema Congregazione e difensore convinto della collegialità.

¹¹ Il clima culturale è bene espresso negli scritti polemici di C. Fabro di qualche anno dopo, *L'avventura della teologia progressista*, Rusconi, Milano 1974; e *La svolta antropologica di Karl Rahner*, ivi, 1974. C. Fabro era professore allora a Propaganda Fide, molto vicino a P. Parente e ad A. Piolanti che pure insegnavano in quell'università. Ricordo anche l'amicizia con H. M. Diepen, benedettino di Oosterhout (Olanda), che nel 1953 frequentò già adulto il Laterano per la laurea in teologia. Conservo come ricordo una sua dedica al volume: *Douze dialogues de Christologie*, Herder, Roma 1960.

¹² I due piccoli segni di augurio erano: *Si fece uomo, meditazione per il Natale*, Paoline, Roma 1980, pubblicato anche in opuscoletto; *Cristologia attuale e liturgia*, in AA. Vv., *Cristologia e liturgia*, Dehoniane, Bologna 1980, 65-134.

¹³ Un sacerdote romano autorevole che mi conosceva bene, mi scrisse nel maggio 1964 "Certe tue posizioni come quella della generazione spontanea, della sostanza e degli accidenti, della sostanza come "rapporto" trascendente al creatore... della eucarestia, dell'anima, ecc., non vedo proprio come armonizzino con la migliore tradizione teologica romana e tomista. Sono tutte posizioni che si trovano all'estero e che quindi hai preso di là. E poi in tutto ti si vede preso dalla psicologia e dalla dialettica della *nouvelle théologie*, con viva ammirazione per Rahner, di cui ammiri l'intelligenza, senza tener ben presente la distinzione tra capacità deduttiva logica e intuizione, capacità di sintesi, indispensabili per collegare la verità e mantenere la sicurezza dell'ortodossia. Sicché il prof. Nicoletti, ultramontano in filosofia e tu in teologia (alimentando l'uno e l'altro la dipendenza dalla scuola tedesca con continui viaggi lassù), i due migliori alunni, si può dire, siete in contrasto con tutta la tradizione del Laterano». Egli mi consigliava perciò di lasciare l'insegnamento e dedicarmi all'attività pastorale.

¹⁴ Lessi i primi scritti di Rahner solo nel 1957. Dei primi due volumi degli *Schriften zur Theologie* comperai la terza ed. (1957-1958), ma di *Sendung und Gnade* (Tyrolia, Innsbruck- Wien-Munchen) ho la prima ed. (1959) come pure dei volumi successivi degli *Schriften*.

¹⁵ Cominciai il rapporto alla fine degli anni '50 con corsi di teologia ai volontari della Pro Civitate, rapporto approfonditosi nel tempo con partecipazione ai convegni giovanili, ai corsi di studio di agosto e a varie iniziative.

¹⁶ Le caratteristiche fondamentali che distinguevano la teologia nuova da quella romana era la maggiore fedeltà ai dati biblici acquisiti con le moderne tecniche critiche, la sensibilità storica e la maggiore utilizzazione di categorie filosofiche e culturali moderne. L'incontro con i teologi della Commissione dottrinale del Concilio come Congar, Philips, Moeller, K. Rahner, Ratzinger (che partecipò poco), de Lubac (che parlò raramente), Smulders, Laurentin, ecc., o gli altri venuti a Roma come Chenu, Schillebesckx, Schoonenberg, ecc., fu molto utile ai teologi di curia per superare nell'amicizia i pregiudizi sorti attraverso gli scritti. Ma non operò una reale conversione nella curia.

¹⁷ Come poi seppi, la nomina fu contrastata. Le posizioni manifestate durante il Concilio, le discussioni avute più volte all'interno dell'ufficio avevano insospettito molti. Fu necessario che P. Parente, a mia insaputa, scrivesse una lettera al card. Agagianian, prefetto della Congregazione di Propaganda Fide, per garantire della mia ortodossia.

¹⁸ Abituamente concludevo le esercitazioni con due o tre giorni di seminario vissuti fraternamente in qualche casa religiosa ai Castelli o in un collegio romano. Sono numerosi gli ex-alunni, particolarmente africani, australiani e indiani che mi ricordano ancora quei giorni trascorsi in serena fraternità.

¹⁹ L'esperienza nella Associazione teologica è stata molto importante per me. L'incontro con i colleghi e lo stimolo delle discussioni hanno orientato molte ricerche e corretto molte prospettive unilaterali. La partecipazione ai congressi è stata sempre un'esperienza gioiosa. Se non avessi avuto questo punto di riferimento forse non avrei chiesto la pensione nel 1978.

²⁰ Il volume *La fede e il suo linguaggio*, Cittadella, Assisi 1972 era una raccolta di scritti vari: relazioni o comunicazioni a Congressi dell'ATI (Il linguaggio teologico, 1969; Incidenza della svolta culturale sul metodo teologico, 1971) e dell'ATISM (L'ermeneutica del magistero, 1970), conferenze ai direttori delle riviste ecclesiastiche [Firenze 4 marzo 1970, pubblicato in "Testimonianze", 13 (1970), n. 125], al Centro cristologico di Napoli (1969), alla XX settimana di aggiornamento pastorale (1970), ai corsi di studi cristiani o ai convegni giovanili della Cittadella di Assisi (1966, 1970, 1971).

²¹ C. MOLARI, Introduzione generale a AA. Vv., *Dizionario teologico*, Cittadella, Assisi 1974, 15-16. Su questi temi sono tornato più volte. Cfr., ad es., *Natura e ragioni di una teologia narrativa*, editoriale a B. WACKER, *Teologia narrativa*, Queriniana, Brescia 1981, 5-29; *La Gaudium et spes nella Teologia cattolica*, "Asprenas", 31 (1954), 251-270 (relazione a un seminario organizzato dalla Facoltà teologica meridionale, sezione S. Tommaso).

²² Cfr. *Per una teologia critica. La sfida della metodologia scientifica, introduzione alla edizione italiana* di J. AUER, *Il mondo come creazione*, Cittadella, Assisi 1977, 5-23; *Riflessioni di epistemologia in margine a una ricerca: il confronto della teologia con il Darwinismo*, "Rassegna di Teologia", 24 (1983), 457-463, inserito come introduzione in *Darwinismo e teologia cattolica*, Borla, Roma 1984, 5-13; il primo articolo ne costituisce un'appendice, ivi, 127-142.

²³ *Dizionario teologico*, cit., 12. Anche sul metodo teologico e sul rapporto teologia-vissuto ecclesiale ho avuto occasione di scrivere ancora. Cfr. *Incidenza della svolta della cultura sul metodo teologico*, in AA. Vv. (AT1), *Dimensione antropologica della teologia*, Ancora, Milano 1971, 525-559; *Riflessioni sul metodo per una cristologia nuova*, in AA. Vv. (AT1), *Il problema cristologico oggi*, Cittadella, Assisi 1973, 245-261; *Maria-chiesa. Riflessioni sul valore di alcune formule teologiche*, in AA. Vv., *Maria e la chiesa oggi*, Marianum-Dehoniane, Roma-Bologna 1985, 345-372; *Il metodo della teologia della liberazione*, "Idoc internazionale", 15 (1984), 7-16.

²⁴ Cfr. C. MOLARI, *Mistero trinitario luce del mistero dell'essene*, "Euntes Docete" 14 (1961), 354-388.

²⁵ Cfr. C. MOLARI, Ricominciare da capo a parlare di Dio. Introduzione all'edizione italiana di J. ALTER, *Il mistero di Dio*, Cittadella, Assisi 1982, V-XXIV; *Pensare storicamente la trinità. Riflessioni sul X Congresso dell'ATI*, "Rassegna di teologia" (Forum Ati), 24 (1983), 552-555.

²⁶ I saggi cristologici di Rahner furono i primi che lessi. L'articolo di Voegtler era *Exegetische Erwagungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, in AA. Vv., *Got: in Welt*, Herder, Freiburg 1964, 660-741. La traduzione italiana di questa opera (*Orizzonti attuali della teologia*, Paoline, Roma 1967) non conteneva l'articolo di Voegtler.

²⁷ P. Smulders prima di una seduta della Commissione mi fece omaggio della traduzione francese del suo volume: *La vision de Teilhard de Chardin*, Desclée de Brouwer, Paris 1964, poi tradotto in italiano da Borla, Torino. Il capitolo IV riguardava l'anima spirituale e la sua creazione, pp. 71-89.

²⁸ K. RAHNER, *Il problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1966.

²⁹ Una lettera inviata dalla Segreteria di Stato alla Congregazione dei vescovi e da questa comunicata alla CEI mi descriveva come "sacerdote degnissimo, zelantissimo e coltissimo; ma di idee estremiste e pericolose". Continuava la lettera: "Lo possono testimoniare il card. Dell'Acqua, mons. Garofalo e mons. Rossano, il quale ha assistito ad una sua conferenza ed è rimasto esterrefatto". L'occasione della lettera era stato un corso di aggiornamento teologico ai missionari degli emigrati in Germania, di cui aveva fatto cenno l'"Osservatore Romano".

Il riferimento invece ai testimoni autorevoli riguardava un mio intervento ad un convegno teologico della FUCI (febbraio 1968) cui partecipava mons. Rossano. Le reazioni mi furono comunicate dal card. Dell'Acqua, vicario di Roma, in un'udienza del 29 aprile 1968, in cui parlammo della pastorale universitaria, e da mons. S. Garofalo, rettore dell'Università Urbaniana. La riflessione scandalosa verteva sulla funzione salvifica delle altre religioni. Con gli universitari, scrissi poi per chiarire il mio intervento, "era opportuno non insistere sul passato per mettere in risalto le differenze, quanto piuttosto far intravedere già sviluppi futuri delle varie religioni e la possibilità di un loro incontro futuro con il cristianesimo... D'altra parte non possiamo neppure affermare che il cristianesimo, come noi ora lo viviamo e lo comprendiamo, sia il più perfetto che possa esistere.

Non è escluso che i cristiani di domani trovino nel nostro pensiero "cristiano" e nel nostro modo di vivere degli aspetti che contraddicono le esigenze del messaggio evangelico, quali appariranno, sotto l'influsso dello Spirito, nei secoli futuri. ...E chi può escludere che questo sviluppo, operato dallo Spirito... faccia apparire domani le religioni molto più vicine di quanto lo siano oggi?» (Lettera a mons. Garofalo, 2 aprile 1968). Conservo anche alcune lettere del card. Garrone, prefetto della Congregazione delle Università, con cui ho avuto diversi cordiali colloqui.

³⁰ Il primo episodio consistente riguardo una conferenza tenuta nell'isola di Vulcano per un gruppo di laici provenienti da diverse regioni italiane, nel maggio 1965. Un professore di dogmatica presente alla conferenza avvertì un segretario di congregazione romana che avevo sostenuto il progresso nelle conoscenze di Gesù e negata la visione beatifica durante la sua vita terrena.

Nel testo pubblicato doveti mettere punti interrogativi in modo da presentare come dubitative le affermazioni che invece avevo fatto con convinzione assoluta. (Cfr. *L'io di Cristo*, in AA. Vv., *L'uomo Dio*, Coletti, Roma 1965, 55-72). Oggi quella sentenza è comune e definitivamente acquisita tra i teologi, nonostante le resistenze di ambienti tradizionalisti come AA. Vv., *La visione beatifica di Cristo viatore*, "Doctor Communis", 36 (1983), nn. 2-3 e A. DREYFUSS, *Gesù sapeva di non essere Dio?*, Paoline, Roma 1985. La cristologia di quel mio scritto, tuttavia, è ancora neocalcedonese e ambigua.

Un secondo episodio ebbe origine da un articolo che scrissi per "Rocca" il 15 luglio 1970, AA. VV., *Infallibilità tra due Concili*, 15-21. Il mio articolo [*Il dogma supera la sua definizione*, pp. 20-21, richiese numerose risposte. Cfr. *Infallibilità della chiesa e del Papa*, "Rocca", 29 (1970), 15 sett., 42-44 e Risposte ai lettori, "Rocca", 29 (1970), nr. 20 (15 ottobre), 4-5 e nr. 22, 5. Intervenero anche D. GREGORELLI, *Dibattiti teologici*, "Osservatore Romano", 20 dic. 1970, 6, C. B.

PAPALI, *Infallibilità una chiarificazione*, "Palestra del Clero", 50 (1971), nr. 4 (15 febbraio), e C.

LANDUCCI, *Su questa pietra edificherò la mia chiesa*, ivi, nr. 7 (10 aprile), 442-448].

³¹ Il 1972 ricevetti numerosi indizi di accuse. Sembrava che si fosse ristabilita l'organizzazione che durante il modernismo segnalò numerosi ecclesiastici come sospetti di eresia. Ad ogni conferenza che facevo seguivano lettere di accusa. Mons. Lourdasamy, segretario della Congregazione di Propaganda Fide, mi disse di avere sul suo tavolo una pila di documenti che mi segnalavano per affermazioni fatte in conferenze o tavole rotonde. Nessuna riserva invece mi fu mai rivolta esplicitamente per l'insegnamento. Per maggiore sicurezza io registravo tutte le lezioni che svolgevo all'Università Urbaniana.

Il mensile romano "Si-sì, No-no" di chiara ispirazione lefevriana del numero 4 dedicava il paginone centrale ad una serie di note anonime (firmate Paulus) contro di me richiamandosi a scritti di C. Fabro e di L. Bogliolo: *Un guastatore alla Pontificia università Urbaniana: Mons. Carlo Molari, Professore di teologia dogmatica* (aprile 1975, pp. 4-5). Sarebbe poi tornato ad accusarmi richiamandosi anche agli scritti di G. BAGET-BOZZO e E. BENVENUTO ["Renovatio", 9 (1974), 419-428; Due domande ai teologi per il prossimo congresso ATI, 10 (1975), 419-428], in numeri successivi.

³² L. BOGLIOLO, *Ateismo e linguaggio*, Laterano, Roma 1974, dedicava un capitolo intero all'analisi di alcune mie affermazioni: *Discussione critica di alcune tesi del Molari*, 33-63. Concludeva: "Per ciò che riguarda il nostro tema (ateismo), la nuova proposta del Molari adotta la metodologia irenistica del cedimento» (p. 63).

³³ Nella pubblicazione del *Dizionario teologico* (a cura di J. Bauer e C. Molari), Cittadella, Assisi 1974 io ero intervenuto all'ultimo momento. Dopo aver preparato alcune voci, quando già il dizionario era in bozze, mi fu chiesto di stendere una introduzione per supplire alla carenza del

tema "teologia". Esposi perciò in una premessa quella che consideravo la concezione attuale di teologia e le ragioni del suo rinnovamento (pp. 11-19). Si pensò invece che io fossi responsabile dell'edizione italiana e del suo impianto. Anche l'edizione tedesca era stata accusata al S. Ufficio che però non aveva creduto opportuno procedere.

³⁴ ORTENSIO DA. SPINETOLI, *Itinerario spirituale di Cristo*, voll. 3, Cittadella, Assisi 1971-1974. Per la pubblicazione del secondo e del terzo volume i superiori mi avevano chiesto un parere circa l'ortodossia dello scritto. Un brano della lettera con cui dichiaravo: "anche se non mi sento di condividere tutte le opinioni esposte mi sembra... che il manoscritto non contenga affermazioni inconciliabili con la fede cattolica" fu stampato dall'editore a p. 4 dei due volumi.

³⁵ La lettera del card. Agnelo Rossi alla Congregazione per la dottrina della fede è del 9 dicembre 1975 ed ha il numero di protocollo 347/61 che risale alla pratica della mia assunzione al S. Ufficio. Avevo frequenti contatti con il card. Rossi che visitavo nella sua casa sul Gianicolo ogni volta che sorgevano difficoltà. Tra l'altro egli mi parlò anche di una lettera con cui il card. Parente aveva ritirato la garanzia data quando ero stato nominato professore di Propaganda. Lo stesso card. Parente poi mi spiegò le ragioni del suo gesto: intendeva tranquillizzare la sua coscienza prima di morire.

³⁶ Il documento porta il titolo *Valutazione conclusiva sulla Teologia di C. Molari*, pp. 8. Il documento che era riservato fu pubblicato dal mensile "Si-si, No-no" nr. 5 (maggio 1975), 3-5.

Per l'occasione ricevetti lettere di solidarietà di molti: ricordo alcune classi di alunni, i colleghi D. Mongillo, J. Gribomont, che scrisse una lettera indignata al rettore e considerò anche la possibilità di dimettersi da professore, B. Koroshak, che invitato dal decano ad esaminare tutta la documentazione che mi riguardava diede un parere positivo: "Dopo aver letto sia il riassunto dei periti, sia le Sue risposte, non mi fu difficile giudicare perfettamente logica ed adeguata la Sua difesa, come risulta dalla mia relazione, inviata il 30 aprile alle autorità accademiche» (lettera del 10 giugno 1975). Di questo parere non si tenne alcun conto.

³⁷ I lunedì 23 febbraio, 1 e 15 marzo i consultori presero in esame il mio caso. Era presente mons. L. Sartori come difensore nominato d'ufficio. Il 24 marzo i cardinali decisero di segnalarmi i punti controversi, cosa che venne fatta con lettera del 29 aprile.

³⁸ In realtà della relazione sulla salvezza non viene citata la redazione definitiva (*La salvezza cristiana nella moderna teologia cattolica*, in AA. Vv., *La salvezza cristiana*, Cittadella, Assisi 1975, 35-118), ma solo lo schema sommario distribuito ai soci dell'ATI prima del congresso. La commissione dell'università ha esaminato solo il Dizionario, ma nella relazione stesa dal rettore magnifico vengono citati altri scritti tra cui un articolo richiestomi per il decennale del Concilio: *A che punto siamo?*, "Vita pastorale", febbraio 1975.

³⁹ Era mio assistente allora D. Spada. Dopo un'esperienza come prete operaio ad Imola ed una permanenza a Pondicerry (India), cercava una sua collocazione nella chiesa italiana. Quando chiesi l'anno sabbatico gli fu affidato una parte del mio insegnamento e poi mi sostituì. Fra gli assistenti precedenti ricordo M. Cuminetti, F. Marinelli, ora professore al Laterano.

⁴⁰ *I gesti comunitari della speranza*, in J. AUER, *Il mistero dell'Eucarestia*, Cittadella, Assisi 1972, 18.

⁴¹ In realtà vi furono alcuni altri interventi ma per scritti precedenti il monito. Una lettera dell'11 ottobre 1977 del card. Seper mi chiedeva conto di una intervista rilasciata al settimanale "Epoca" (*Perché Cristo è Dio?*, nr. 1408 del 28 settembre). Il 25 ottobre 1977 inviavo una dettagliata risposta chiarendo le ragioni dell'intervista concessa in maggio, e giustificandone il contenuto. Vi dicevo che **"questo tipo di cristologia stimola i credenti ad una fede molto più intensa e i non credenti ad un rispetto maggiore della fede cristiana; libera infatti dal monofisismo diffuso e dall'adozionismo facile, senza cadere nel dualismo nestoriano"**. Con lettera del 28 giugno 1978 il prefetto mi comunicava che "questo Dicastero non ha ritenuti sufficienti i suddetti chiarimenti". Nella stessa lettera si diceva anche: "nel frattempo è stato segnalato a questa Congregazione anche il Suo articolo *La comunità ecclesiale come soggetto ermeneutico della tradizione nata dall'esperienza giudeo-cristiana* (Concilium», 3/ 1978), che pure contiene affermazioni imprecise e discutibili". Nella mia lettera di risposta (25 ottobre 1978) precisavo che tutti questi scritti erano stati redatti prima che ricevessi il monito e quindi non potevano essere giudicati secondo i criteri ivi indicati. La risposta del 21 dicembre 1978, più conciliante, diceva: "Questo Dicastero presa visione delle Sue spiegazioni, confida che Ella vorrà attenersi, nella sua futura attività teologica a quella maggiore prudenza che Le é stata raccomandata». Questi episodi ebbero un seguito in una lettera inviata dalla Segreteria della CEI a tutti i vescovi italiani. Ne ho avuto notizie solo indirette da mons. Chiavacci cui il vescovo, card. Benelli, lesse la lettera perché riguardava anche lui. Il card. Pellegrino ebbe a dirmi che in un suo articolo pubblicato sul "Regno" circa le veline che giungevano sui tavoli dei vescovi, egli faceva riferimento anche a questo episodio.

⁴² Cfr. C. MOLARI, *Ecumenismo: una svolta per un nuovo inizio*, "La nuova critica", 17

(1983), nrr. 67-68, 63-64; *Ecumenismo o sincretismo? Il dialogo tra le religioni*, in AA. Vv. (SAE),

Ecumenismo anni '80, Segno, Verona 1984, 300-320; *La teologia africana chiede aiuto*, "Rassegna di teologia", 25 (1984), 371-375.

⁴³ Su questo tema avevo avuto una discussione con V. Miano, consultore, durante il primo dialogo presso la congregazione per la dottrina della fede. Egli sosteneva che LG nr. 16 parlava della possibilità di salvezza dell'ateo nel senso che seguendo la propria coscienza egli si sarebbe convertito alla chiesa prima di morire. Nella riunione del 17 dicembre portai il libro di Philip che commentava il testo della LG nel senso da me proposto.

⁴⁴ Cfr. *Teologia per una educazione alla pace*, in AA. Vv., *Educazione alla pace*, SEI, Torino 1985, 47-54; *Un momento essenziale: il dialogo tra le religioni*, in AA. Vv., *Ha ancora senso il Vangelo della pace*, Paoline, Milano 1985, 115-118.

⁴⁵ Attorno ad una liturgia organizzata per i giovani liceali dell'Istituto S. Leone Magno di Roma dal 1968 si è venuta formando una comunità di adulti che si riuniscono anche durante la settimana per riflessioni sull'esperienza di fede. Quando la stampa rese noto il processo che era in corso nei miei confronti una cinquantina di loro scrisse il 23 marzo 1975 una lettera ai card. Rossi per testimoniare il significato del mio servizio teologico. Vi scrivevano: "Alcuni di noi hanno anche seguito i corsi tenuti da Carlo Molari all'Università Urbaniana e alla Gregoriana, trovando sempre un insegnamento valido ed efficace che li ha rafforzati nella fede, riuniti alla chiesa. Anzi per alcuni di noi che si trovavano in difficoltà o che erano forse sul punto di perdere la fede, l'incontro con d. Carlo Molari, l'ascolto della sua predicazione ha significato poter dire nuovamente "io credo." Anche per questa attività però sorsero difficoltà. Il card. Poletti con lettera del 9 giugno 1978 chiedeva al superiore dell'Istituto che proibisse alcune "indebite singolarità" della liturgia da me presieduta. Di fatto fu sufficiente abolire gli interventi dei fedeli a commento delle letture.

Questo testo è una intervista apparsa l'11 marzo scorso sul quotidiano "La Repubblica". Qui don Carlo fa in breve il resoconto del suo percorso umano e teologico.

**Concilio, cristianesimo e darwinismo,
intervista a Carlo Molari a cura di Paolo Rodari
in "la Repubblica" del 11 marzo 2021**

«Oggi non c'è più alcun dubbio sul fatto che sia più fedele all'esperienza cristiana il darwinismo che la negazione dell'evoluzione. Oggi retrogradi sono coloro che ritengono che Darwin sia eretico. Il tempo ha dato ragione a Teilhard de Chardin». Sorride Carlo Molari mentre, nel suo studio all'interno della casa di famiglia a Cesena, sfoglia con delicatezza le pagine del suo grande amore teologico, gli scritti del gesuita De Chardin scomparso nel 1955 e sui cui lavori è ancora valido il Monito della Dottrina della fede del 30 giugno 1962. Oggi 92enne, Molari è uno dei più noti teologi italiani. Aiutante di studio all'ex Sant'Uffizio e poi docente di dogmatica nell'Università Urbaniana, nel 1978 chiese la pensione dopo che la prefazione al Dizionario teologico (Borla 1972) e il libro *La fede e il suo linguaggio* (Cittadella, Assisi 1972) vennero accusati di sostenere posizioni non conformi alla dottrina. I censori non accettavano il fatto che di Dio non si possa dire nulla di definitivo in quanto la sua comprensione cresce con l'evolversi dell'uomo e delle sue capacità cognitive. Un pensiero su cui oggi in tanti concordano e messo in pagina da Molari in un poderoso volume edito da Gabrielli: *Il cammino spirituale del cristiano*.

Quindi su Darwin aveva ragione lei?

«Negare l'evoluzione vuole dire non rendersi conto del cammino reale che i viventi stanno facendo sulla terra».

Dio è la fonte dell'evoluzione?

«L'evoluzione è possibile proprio perché Dio ne è la fonte, il principio. Ma se Dio è al principio significa che la sua perfezione non è ancora interamente espressa. Solo l'evoluzione può spiegare la complessità della realtà e il mistero di Dio».

La storia è allora necessaria per l'uomo ma anche per la teologia, cioè per la riflessione dell'uomo su Dio?

«L'evoluzione richiede la storia. Gli antichi pensavano che in origine vi fosse un Adamo perfetto, ma non può essere. L'uomo deve diventare e diventa nella storia e così la percezione che noi abbiamo di Dio».

Quindi il peccato originale è fantasia?

«Non esattamente. La dottrina tradizionale contiene una verità di fondo e cioè l'incidenza negativa di una generazione su quella successiva. La vita viene comunicata spesso con limiti e carenze. L'insufficienza della dottrina tradizionale consisteva nell'immaginare un inizio già perfetto e compiuto che sarebbe stato perduto, mentre era un traguardo da raggiungere. Tutto nella storia è in evoluzione. E, mi spiace, ma anche il pensiero della Chiesa è così. Nella Chiesa ancora oggi c'è chi pensa che l'ortodossia vada salvaguardata e che ogni sua evoluzione sia male. Ma il male è avere questa visione delle cose».

Torniamo al 1978. Venne giudicato eretico?

«Non proprio eretico, piuttosto non in sintonia con l'insegnamento tradizionale e sicuro».

Come reagì?

«Provai a difendermi. Chiesi a chi mi accusava di tentare nuove strade e di favorire cammini avventurosi nei paesi di missione: allora per evitare questo rischio dobbiamo sempre restare indietro di vent'anni? Mi risposero chiedendomi di lasciare l'insegnamento. Avevo riscattato gli anni delle due lauree e così, pur cinquantenne, decisi di farmi da parte e chiesi, come avevo diritto, la pensione».

Cosa non accettavano del suo pensiero?

«Insistevvo sul fatto che i cambiamenti culturali richiedono un continuo adeguamento anche delle forme dottrinali. E che, sulla scia di Teilhard de Chardin, anche il pensiero che abbiamo di Dio non può che evolversi.».

Chi è Dio per lei?

«Di lui non sappiamo nulla di assoluto. Possiamo soltanto abbozzare qualcosa, ma sempre adeguando ciò che diciamo alla esperienza che compiamo, al fatto che evolviamo».

Non possiamo dire nulla di definitivo di Dio?

«Se sapessimo qualcosa di definitivo di Dio saremmo alla sua altezza, ma non lo siamo».

Per il cristianesimo però Dio si è incarnato in Gesù.

«Gesù è il nome della realtà umana che “cresceva in sapienza età e grazia davanti a Dio e agli uomini”(Lc 2,52). Gesù è uomo come tutti noi. Il Verbo è il nome che noi diamo alla dimensione divina che si è manifestata come Parola. Spirito è il nome che noi diamo alla dimensione divina che irrompe dal futuro e ci fa diventare figli nel Figlio. Le formule trinitarie traducono i nostri rapporti con Dio nel tempo».

Ma Gesù non ha svelato Dio?

«Lo ha svelato in modo umano, in modo progressivo e sempre inadeguato. Egli ci ha parlato di Dio secondo il livello umano attraverso cui poteva esprimersi, secondo la cultura del suo tempo».

A cosa serve allora Gesù?

«Egli ha tracciato una strada, noi la continuiamo. Diveniamo figli di Dio nel Figlio che egli è, ma Dio in quanto tale rimane inaccessibile».

Chi credeva di essere Gesù?

«Pensava di essere un inviato di Dio, l'unto, il Cristo. Il salvatore. E questo è stato».

Teilhard De Chardin esaltava l'aspetto cosmico di Cristo, Gesù salvatore di tutti gli esseri viventi esistenti nel cosmo. Condividi?

«Questo aspetto è discutibile. Credo che Cristo sia salvezza dell'umanità, ma oggi non possiamo dire che l'umanità sia il centro del cosmo e quindi che Cristo abbia una funzione cosmica perché l'umanità è un piccolo frammento dell'universo. Non è escluso che vi siano altre forme di vita intelligenti e non credo che per loro Cristo sia la salvezza. Non siamo autorizzati ad affermarlo».

Delle altre religioni cosa pensa?

«Con ognuna dobbiamo dialogare per accogliere il loro dono e dare loro il nostro dono».

Come si immagina l'aldilà?

«Dell'aldilà non possiamo dire niente. Non abbiamo elementi. I primi discepoli si aspettavano la fine del mondo da un momento all'altro, ma questa non è arrivata. Non possiamo sapere».

Ci potrebbe essere il nulla?

«Al tempo di Gesù molti ebrei pensavano così e credevano che soltanto alla fine dei tempi ci sarebbe stata la risurrezione. Il modello greco, invece, sosteneva la presenza dell'anima immortale. Questo modello, che appare nel libro della Sapienza, è prevalso anche nel cristianesimo».

Teme la morte?

«Non direi, temo di più la sofferenza della malattia che potrebbe portare alla morte. L'ideale sarebbe morire in un istante. In ogni caso cerco di essere preparato. Alla mia età spesso penso: e se morissi ora?».

Cosa avverrebbe?

«Non so rispondere. Ciò che accadrà nessuno lo può sapere con sicurezza».

Ma ci sarà qualcosa?

«Io ho fiducia. È anche possibile che per alcuni vi sia una continuità mentre per altri no. In questo senso saremmo responsabili del nostro futuro. Saremo quindi ciò che abbiamo creduto di poter diventare».

Ho letto che per lei è nel silenzio che si può scoprire ciò che si vuole essere.

«Il silenzio è creare un ambiente di ascolto delle realtà che non possiamo ancora vivere. È creare la possibilità di ascolto delle parole che non possiamo pronunciare ma che riguardano il nostro futuro».

Cosa significa allora avere fede in Dio?

«La modalità concreta di avere fede in Dio è avere fede in sé stessi, perché Dio è dentro di noi e ci fa essere. Se crediamo in noi come figli di Dio crediamo in lui come principio e fondamento del nostro divenire».

Perché però il male?

«Non può non esserci perché è la condizione per crescere, per evolvere. La creazione è possibile precisamente perché è divenire, il divenire implica l'imperfezione, passare dall'imperfezione al compimento. Se Dio crea non può evitare il male perché deve iniziare dal nulla, dall'imperfezione. Anche noi quando operiamo dobbiamo correre il rischio dell'imperfezione, la fatica di superare il male».

Nel silenzio possiamo desiderare cosa essere?

«Sì, ma dobbiamo essere disponibili ad accogliere che si realizzi ciò che non potevamo sospettare, che la forza creatrice di Dio ci porti dove non possiamo immaginare».