



Nuova serie
2021
n. 5



DIVENIRE CHIESA: SOGGETTI E COMUNITÀ

La Chiesa tra regno di Dio e mondo: la comunità del messia e il singolo

Giuseppe ACCORDINI

Abstract

The reflection on the intelligibility of the Church is congruent to post-idealistic philosophy, language and communication. Schelling and the Frankfurt School bring back the sense of temporality and contingency in the relationship between world and absolute. In this context, the appearance of the subject is featured as science of experience of knowledge. The transcendent and the transcendental are always mediated by history of conscience. Abstract language becomes speech and the revelation becomes history. The idea of Kingdom temporalizes God's self-revelation in Jesus, and the function of the Church. Thus, the Church cannot be deduced based on its mere historical manifestations. Hence, the Church can be said to be founded on Jesus rather than by Jesus, and so the Church is the historical act of dialogue of a God who is present in it in an indirect and exceeding manner. Jesus's messianism is grounded on him being the Son of God. The Word and the Spirit save the Church from collectivism and individualism. The Church is the sacrament of the Spirit and also the continuous crisis of the Spirit. This means for the Church to become both communication without dominance and reciprocal acknowledgment of the individual identity, avoiding a suffocating collectivism and a freezing individualism which suffocate and freeze all things, including the Kingdom of God.

La riflessione sull'intellegibilità della Chiesa è in sintonia di fondo con la filosofia postidealistica, del linguaggio e della comunicazione postmoderna. Schelling e la scuola di Francoforte recuperano il senso della temporalità e della contingenza nel rapporto del mondo con l'assoluto. L'emergere del soggetto in questo contesto si caratterizza come scienza dell'esperienza della coscienza. Il trascendente e il trascendentale sono sempre mediati dalla storia della coscienza. Il linguaggio astratto pertanto diventa discorso e la rivelazione diventa storia. La figura del Regno temporalizza l'autorivelazione di Dio in Gesù e anche la funzione della Chiesa. La chiesa in questo senso è indeducibile dalle pure manifestazioni storiche irriducibile ad esse. Pertanto, si può dire fondata su Gesù più che da Gesù ed è quindi l'autocomunicazione storica di un Dio che è presente in essa in modo indiretto ed eccedente. Il messianismo di Gesù è fondato sulla

sua figliolanza divina. La Parola e lo Spirito sottraggono la chiesa al collettivismo e all'individualismo. La chiesa è il sacramento dello Spirito e anche la perenne crisi dello Spirito. Questo comporta che la chiesa diventi comunicazione senza dominio e riconoscimento reciproco anche dell'identità del singolo che sfugge alla collettivizzazione che tutto soffoca e all'individualismo che tutto gela, compreso il futuro del Regno di Dio.

1. Naufragio con spettatore

Provo un certo imbarazzo nel parlare della chiesa in prospettiva filosofica considerando soprattutto il suo modo di entrare nel pensiero contemporaneo e le priorità che la rivelazione oltre che la filosofia accordano alla natura o al creato rispetto alle istituzioni culturali e religiose. F. Rosenzweig dice nella *Stella della Redenzione* che Dio ha creato il mondo e non la Chiesa. D'altra parte, anche da un punto di vista schiettamente letterario sia l'apologetica sia la dogmatica ecclesiale possono solo tentare di evocare l'inizio piuttosto che determinare l'origine o l'evento della nascita della realtà della chiesa.

La seconda difficoltà legata a questo tentativo di articolare il confronto tra la filosofia e l'ecclesiologia è l'attuale autocomprensione della filosofia stessa. La filosofia contemporanea che spesso si definisce come *post-metafisica* ha cambiato paradigma. Se la filosofia tradizionale si interessava all'essere, alla natura, a Dio, al mondo o all'uomo, quella *post-metafisica* si interessa primariamente al tempo, al linguaggio e alla comunicazione.

Nonostante i tentativi di annodare ragione e fede, di cercare una ragione che va alla ricerca della fede o di una fede che cerca di sintonizzarsi con la ragione, questo compito resta una formidabile scommessa che P. Claudel, nella *Scarpina di raso*, evocata da J. Ratzinger come innesco al suo discorso sulla fede, all'inizio dell'*Introduzione al cristianesimo*, raffigura anche come un possibile naufragio. «Un missionario gesuita viene presentato come un povero naufrago. La sua nave è stata affondata dai corsari ed egli stesso, legato ad una tavola del veliero, colato a picco, va alla deriva su quel pezzo di legno nelle acque ribollenti dell'oceano»¹.

D'altra parte, se l'interesse per la conoscenza ora non è più epistemologicamente strutturato come coerenza contestuale, come concordanza fattuale della comunità dei competenti o come adeguazione tra l'intelletto e la cosa, cioè come l'inseguimento di un'infinita ossessione di controllo e di dominio del mondo, ma solo come lo stare pro-

blematico alla radice della comprensione del mondo stesso, sembra che questa deva essere la posizione più sobria e più lucida per quanto riguarda sia la comprensione del mondo in genere sia la comprensione del mondo della fede e la comprensione del mondo della chiesa. Al posto della certezza oggettiva, matematizzante o geometrizzante, si fa avanti la fiducia problematica soggettiva o intersoggettiva che sta oltre ogni possibile sapere oggettivo, perché si appoggia alla dimensione anticipante e ingloba la critica del mondo nell'operazione del soggetto interpretante, configurandosi quindi come un sapere problematico e talvolta come un sapere di non sapere.

Nella rilettura attenta della *Chiesa nella filosofia* di Xavier Tillet² mi imbatto in una sua considerazione programmatica che mette insieme la trattazione trascendentale dell'*idea Christi* e quella altrettanto trascendentale dell'*idea Ecclesiae* con l'enigma o col mistero del tempo:

«La chiesa nell'ecclesiologia filosofica non è un puro riflesso della nozione di chiesa o della realtà ecclesiale sulla filosofia che si fa filosofia della religione, né una ecclesiologia secolarizzata, amputata della sua dimensione soprannaturale e del suo mistero. L'ecclesiologia filosofica scruta una figura della società e della storia, studia i rapporti tra la società umana (intersoggettività) e Dio, degli uomini tra loro e dei credenti come corpo e spirito con Dio. Inoltre, in via secondaria la sua struttura, la sua gerarchia, il suo destino e la sua temporalità. Lo scopo è quello di dimostrare che la chiesa si radica in quello che G. Fessard chiama *Mysterium societatis*. Si tratta di un mistero rivelato, soprannaturale che trova la sua profondità nell'ordine del creato. La filosofia ne mostra la pertinenza, l'inevitabilità, la fondatezza»³.

Questo approccio più sintomatico che analitico e

¹ Christoph THEOBALD, *La fede nell'attuale contesto europeo. Il cristianesimo come stile*, Brescia: Queriniana 2021, p. 14.

² Xavier TILLETTE, *La chiesa nella filosofia*, Brescia: Morcelliana 2003.

³ *Ibid.*, 100-101.

programmatico all'argomento ecclesiologico, pur restando aggrappato ad una prospettiva proveniente dall'alto, cioè trascendentale, mi spinge a sondare la vicinanza di fatto, cioè dal basso, non fortuita ma accurata e temporalmente situata che sta a monte di tutti questi tentativi: la riscoperta cioè della filosofia dell'ultimo Schelling e della costitutiva dimensione temporale della realtà della rivelazione, cioè dell'autocomunicazione di Dio, in Cristo e nella Chiesa.

Accanto alla dimensione linguistica dell'idealismo trascendentale caratterizzante i saggi sulla cristologia e sull'ecclesiologia del gesuita francese sopracitato, X. Tilliette, che fa sua la lezione di J. Maréchal, di K. Rahner e quindi di Kant e Heidegger, c'è anche la valorizzazione stilistica dell'approccio estetico alla realtà delle forme viventi di W. Goethe, che raccoglie la lezione dell'agire di Fichte e si ripresenta nella filosofia dell'azione di M. Blondel portando in primo piano l'imprescindibilità della contingenza. Infatti, non solo X. Tilliette è uno dei maggiori studiosi dell'ultimo Schelling, ma proprio su questo terreno si può registrare di fatto, in tempi più recenti, una significativa convergenza con l'approccio ecclesiologico di W. Kasper che proprio all'ultima filosofia di Schelling dedica la sua tesi dottorale *L'assoluto nella storia*⁴ e che riprenderà nel secondo volume di considerazioni *Teologia e chiesa*:

«La riflessione sull'intelligibilità intrinseca della stessa fede cristiana in Dio e la sua capacità di interpretare in modo adeguato il reale di fatto è in sintonia con un'intuizione di fondo della filosofia post idealistica. Già il tardo F. W. J. Schelling si riallacciava al neoplatonismo e ne radicalizzava ancor più le posizioni, convinto che la ragione umana è capace di auto-trascendimento radicale. Questa ragione, che non può autolegittimarsi logicamente e nemmeno realizzarsi pienamente in sé stessa nella sua ineducibile fatticità, rimane pienamente orientata alla storia e alle risposte di senso che nella storia e dalla storia le vengono. Essa non può procedere deduttivamente da una soggettività fondante o da una razionalità autocertificata, ma deve appropriarsi costruttivamente delle figure della ragione che già esistono

sul piano storico e linguistico»⁵.

Proprio per questo motivo J. Habermas può parlare di un trapasso, cioè di un cambio di paradigmi, dalla filosofia moderna della *coscienza* in quella contemporanea o postmoderna del *linguaggio* e della *comunicazione*. Se T. W. Adorno apre la sua produzione nella scuola di Francoforte con una tesi sulla costruzione dell'estetico in S. Kierkegaard, J. Habermas inizia la sua produzione scientifica nello stesso ambito con una dissertazione su *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zweipältigkeit in Schellings Denken*⁶. Se Adorno ritiene che l'impronta originaria e duratura della filosofia occidentale non sia quella platonica, ma quella aristotelica e siamo per questo rinviati all'importanza originaria del tempo, dell'etica, dell'essenza individuale, della *phronesis* per la comprensione del reale, Habermas ritiene un corto circuito la dialettica tra l'assoluto e il finito e decide di restare fedele all'inoltrpassabile dimensione della contingenza.

L'ultimo Schelling, quello delle *Età del mondo*⁷ e delle *Lezioni sullo studio accademico* inaugura un nuovo approccio alla religione che, più che incrociare le prospettive kantiane della *Critica della Ragion pura* e della *Ragion pratica*, valorizzando la *Critica del Giudizio*, privilegia l'immaginazione produttiva. È un deciso cambio di passo o di paradigma. Invece di procedere dalle metafore viste come forme prelogiche verso la piena chiarezza del concetto puro parte da esse per un ritorno fenomenologico, mai definitivo, sempre più debitore verso la realtà effettuale. Rispetto al concetto illuminista di mito, rispetto al concetto puramente retorico di figura espressiva della fantasia, Schelling vede nell'immaginazione simbolica del mito l'inaugurazione di una nuova e profonda conoscenza della realtà fondata sull'inconcettuale⁸, cioè una manifestazione rivelativa della novità del reale. È un passo avanti sia rispetto alla pura ragione scientifica sia nei confronti di una visione centrata sul trascendentale puro della logica concettuale. È un modo nuovo di rivolgersi al mondo tentando un viaggio infinito di scoperta in terra incognita. Il mitico nel senso del simbolico non è un viaggio verso la chiarificazione razionale, ma è

⁵ Walter KASPER, *Teologia e chiesa 2*, Brescia: Morcelliana 2001, p. 22.

⁶ Jürgen HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zweipältigkeit in Schellings Denken*, Inaugural-Dissertation Philosophie, Bonn: Bouvier 1954.

⁷ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Le età del mondo*, Napoli: Guida editore 1991.

⁸ Hans BLUMENBERG, *Teoria dell'inconcettualità*, Palermo: duepunti edizioni 2010.

⁴ Walter KASPER, *L'assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano: Jaca Book 1986.

la scommessa che una teoria dell'inconcettuale sa abitare meglio il fondo della realtà e spingersi verso i suoi confini, diventando una pratica della metafora assoluta, una realizzazione circolare o tautologica della rivoluzione copernicana, in una parola un viaggio infinito e rischioso, che matura una volontà di riaffermazione del reale e del singolare nella sua singolarità e nella sua peculiare effettività.

L'infinito di Democrito e di Epicuro, con cui si misura il mondo antico, non è né spaziale, né temporale, ma un turbinio di atomi, un gioco caotico e disordinato, una lotta in cui il nuovo nasce dal vecchio senza spettatore, servendosi della materia e delle sue forme come di rottami residuali di grandi naufragi. Il naufragio è senza spettatore. La natura pertanto non è un cosmo, ma un caos in cui ognuno si sente spaesato, cancellato. Se questo è il sentire di Epicuro e di Democrito, Lucrezio invece crede più alla forza dell'animo che a quella dell'intelletto, e pur cancellando la differenza abissale tra il mondo della natura e quello della storia, vede nell'uomo, saldamente piantato sulla roccia dell'esistenza storica, l'emergere della centralità del soggetto umano nel mondo, del posto dello spettatore, del navigante che si trova imbarcato in questo mare e che di volta in volta può essere naufrago o attore di un'impresa fortunata. La metafora acquatica che tanta parte ha avuto nell'ecclesiologia dei padri⁹ della chiesa diventa la metafora del tempo e della leggibilità del mondo come storia. L'attraversamento del mare è un'operazione rischiosa, uno scontro tra un ordine impersonale e *autopoietico* e il coraggio del singolo che tenta di tener separata la propria storia singolare da quella del mondo. In questo senso si supera la distinzione tra il mondo celeste e il mondo terreno a tutto vantaggio dello spettatore terreno. C'è un unico modo di comunicare in cui si scontrano due forze inconfondibili, di diversa grandezza, e c'è un continuo intreccio del divino e dell'umano, dell'infinito e del finito. La figura del mare, della nave, del marinaio per molto tempo ha evocato quella della storia senza mai poterla delimitare, sostituire ed esaurire.

2. L'assoluto nella storia: un Dio in divenire

Se Dio è definibile come la *Realtà che tutto determina* è normale far risalire la Chiesa alla Trinità, ma la Trinità non può essere confinata in un asserito formale e intemporale, meramente scritturi-

stico o dogmatico, da cui si dedurrebbe la realtà esistenziale, storica, accreditando l'idea della teologia dialettica che vede la rivelazione come la ricerca dell'uomo da parte di Dio e la religione come la ricerca di Dio da parte dell'uomo. L'ordine di trattazione del *Corso di Teologia Fondamentale* curato da W. Kern, J. Pottmeyer e M. Seckler¹⁰ presenta questa scansione: si parte dalla religione in generale, anche quella mitica, per passare poi alla rivelazione storica, all'ecclesiologia e alla gnoseologia teologica, cioè ad un'epistemologia non razionalista e non oggettivante. Se la religione parte dal mito o dalla storia è proprio da questa prospettiva che possiamo ricongiungere la storia universale e le storie di salvezza particolari. L'idealismo tedesco ha aperto una strada: quella dell'autorivelazione. Nell'autorivelazione Dio non rivela delle verità astratte, ma rivela sé stesso. La rivelazione è un'autocomunicazione di Dio che presuppone il superamento della distinzione tra *necessarie verità di ragione* e *accidentali fatti della storia*, teorizzata da Lessing. Non esiste una figura logica astratta di Dio che si agganci alla storia tramite una pura e posteriore dimostrazione di carattere esistenziale. L'attestazione di questa realtà, che non è in nessun modo fondazione razionale, presuppone che non si possa separare il dato oggettivo dal contenuto soggettivo della sua automanifestazione. L'intuizione intellettuale di Schelling si edifica pertanto su una soggettività trascendentale, effettiva, storica, che ha come perno l'io, la soggettività concreta del sé e che abbandona il seducente idealismo platonico per accasarsi nella irreducibile e indeducibile contingenza storica aristotelica.

Questo impulso filosofico non assente, anche se non del tutto coerente in Hegel arriva a maturazione con Schelling. Se Maritain può dire che S. Tommaso pensa concretamente l'astratto, questo si deve dire a maggior ragione di Schelling che predilige la relazione dinamica del reale nella sua alterità anche nella conoscenza della Trinità. Il concilio Vaticano II, con un certo ritardo, dovuto al compito arduo del superamento della neoscolastica, ha accelerato nel secolo scorso il passaggio dal concetto di istruzione sulle verità di ragione alla comunicazione delle verità storiche della salvezza, e si è così dovuto confrontare con un nodo teorico piuttosto complicato: quello della temporalità e più precisamente dell'assoluto nella contingenza della storia. Se Hegel ha potuto elaborare questa scoperta nei termini della trascendenza

⁹ Hugo RAHNER, *L'ecclesiologia dei padri*, Roma: Edizioni Paoline 1971, pp. 397-966.

¹⁰ *Corso di teologia fondamentale*, a cura di Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler, Brescia: Queriniana 1990.

negativa o della negazione determinata e di una soggettività che è *scienza dell'esperienza della coscienza* nella *Fenomenologia dello spirito*, portando la sostanza impersonale in direzione speculativa del soggetto individuale, il filosofo che meglio ha saputo pensare ed esprimere la teologia della rivelazione in termini esistenziali, soggettivi e positivi, pur criticato da un uditore di eccezione come Kierkegaard, è stato F.W.J. Schelling.

L'orizzonte schiuso da Schelling, approfondito da X. Tilliette e da L. Pareyson, supera con decisione il dualismo classico di *essenza ed esistenza*, collocandosi nell'orizzonte di quest'ultima. Nelle *Lezioni sul metodo accademico*¹¹ questa esistenza è riconosciuta come la storia in cui si manifesta l'Assoluto. Questa dialettica del concreto era già abbondantemente presente nelle *Lezioni di Stoccarda*¹² e nei corsi sulla *filosofia dell'arte*¹³. Ma l'opera che funge da cantiere per la messa a punto di questa meditazione dell'assoluto nella storia, che precede la filosofia della rivelazione, è quella delle *Età del mondo*¹⁴. In quest'opera la realtà di quel Dio che domina la storia nella sua totalità, che tutto determina, non viene teorizzata concettualmente, ma percepita fenomenologicamente come una potenza storica che si sprigiona da sé stessa, che non può essere ridotta alla pura identità logica, ma che è contemporaneamente movimento dialettico in sé stessa e fuori di sé, che esprime quindi necessità e potenzialità, passato presente e futuro, in una parola libertà assoluta nell'orizzonte del divenire contingente.

Il tempo non è più solo una funzione del soggetto finito, ossia uno schema caratteristico dell'intelletto che imprigiona l'infinito nel finito, ridotto a realtà astratta ed estranea, ma è l'autocomunicazione di Dio stesso, e l'eternità viene intesa come raccoglimento della temporalità, nella modalità della *tota simul et perfecta possessio*, anticipata nell'istante e nello spazio dell'io. Il tutto può anticiparsi e manifestarsi nel frammento. Questo comporta un superamento della coscienza isolata e oggettivante, contrapposta alla totalità del reale, senza pregiudicare che questa totalità, nella sua identità e nella sua alterità interiore e originaria, possa esprimersi totalmente nel tempo e nella contingenza dell'evento a cui si consegna. Il fatto di essere una potenza ordinata al tempo non pre-

giudica la sua assolutezza rispetto al tempo, pensata come libertà spirituale, soggettiva, personale. Questo cammino verso la centralità e l'insuperabilità dell'esistenza rispetto all'essenza comporta un riordino del pensiero riguardante le modalità dell'essere: *al di sopra della possibilità e della necessità sta la realtà*. La realtà non è però identificabile col positivismo astratto, né col soggettivismo della ragione concettuale pura e isolante, ma con la dimensione positiva del tutto che tutto sa ricondurre alla libertà del singolare o dell'individuale. È impensabile un principio di scrittura che assolutizzi unilateralmente il passato, il presente o il futuro o che immunizzi anche il dato oggettivo rispetto alla soggettività performativa dell'interprete. Il passato si dialettizza col presente e col futuro superando ogni pretesa astratta ed estranea del sé rispetto all'io. Questo tratto storicizzante dell'idealismo trascendentale di Schelling è alla base anche del trascendentale storico heideggeriano che così recupera Kant e confluisce nella filosofia del trascendentale di K. Rahner.

«Se il trascendimento o la capacità di trascendenza è presente sempre nella storia, è sempre mediato storicamente, e se esiste una costituzione trascendentale dell'uomo, la quale è data come esistenziale permanente attraverso ciò che noi chiamiamo grazia divinizzante in virtù dell'autocomunicazione di Dio e non dell'efficienza causale dell'altro, proprio questo assoluto trascendimento, rispetto all'assoluta vicinanza del mistero ineffabile auto-donantesi all'uomo, ha una storia e costituisce quella che noi chiamiamo storia della rivelazione»¹⁵.

Da questo punto di vista sembra inconcludente chiedersi se la storia sia un attributo della rivelazione o se la rivelazione sia un attributo della storia. Se la rivelazione coincide con la realtà di Dio che tutto determina, allora parlare di *Rivelazione come Epifania*, di *Rivelazione come Evento che accade nella storia* o della *Rivelazione come Storia* è come intrecciare tre prospettive non separabili anche se neppure sovrapponibili di un'unica realtà. La rivelazione entra così in un gioco linguistico che si struttura contemporaneamente con l'analogia dall'alto e con l'analogia dal basso e

¹¹ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Lezioni sul metodo accademico*, Napoli: Guida editore 1989.

¹² Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Lezioni di Stoccarda*, Salerno: Orthotes 2013.

¹³ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Filosofia dell'arte*, Napoli: Prismi 1986.

¹⁴ SCHELLING, *Le età del mondo*.

¹⁵ Karl RAHNER, «Annotazioni sul concetto di rivelazione», in Karl RAHNER - Joseph RATZINGER (a cura di), *Rivelazione e tradizione*, Brescia: Morcelliana 1970, pp. 14-15.

anche con la dossologia che pensa la storia come una dimensione di auto-superamento percipiente, capace di coniugare la *convenientia* o *l'accidentalità* dell'*analogia* con *l'aequivocatio a consilio della paronimia*. Il nodo della relazione tra l'analogia e la dossologia presuppone la storicità al linguaggio. Il linguaggio ha risorse espressive infinite a partire dal suo patrimonio limitato, ma spesso la innovazione lessicale deve cedere il passo alla trasgressione semantica. L'evento della rivelazione nato dall'esperienza storica viene attestato dal linguaggio adeguato a dirla.

Come non è concepibile contrapporre nella modalità della reciproca esclusione storia e dogma, ermeneutica storica ed ermeneutica teologica, altrettanto risulta necessario riscoprire la dimensione di coappartenenza in un unico evento dell'atto di Parola e di quello della Rivelazione. Se la Parola di Dio nella dinamica storica diventa un evento informativo, comunicativo e performativo, l'azione di Dio pur trascendente si manifesta come immanente alla dimensione veritativa, comunicativa e performativa del discorso. Tutto questo è diventato più chiaro dal momento in cui il gioco ermeneutico, inizialmente identificato con la comprensione e l'interpretazione del dato, della realtà, ha svelato le sue capacità performative nella storia degli effetti, risultando il motore sia della comunicazione sia dell'applicazione. La rivelazione istituisce pertanto un nuovo approccio epistemologico verso quella *Realtà Personale che tutto determina*.

In *Événement et sens*¹⁶ P. Ricoeur così definisce il rapporto tra rivelazione e storia: la dialettica tra evento e senso inaugura una teologia della storia che contende il passo ad una teologia formale e astratta della parola, ridotta a pura logica o, nel migliore dei casi, aggrappata ad una concezione psicologizzante e romantica, prigioniera di una metafisica della soggettività. L'evento storico del linguaggio è comprensibile solo nella connessione storica concreta, cioè nel contesto della coscienza soggettiva effettiva che si espone e si sintonizza con l'anticipazione della fine della storia e che si avvale della parola che ne dischiude il senso. I confini del linguaggio sono diventati i confini del mondo e la svolta linguistica ha allargato gli interessi della filosofia e della teologia dalla pura rappresentazione logica del mondo alla valenza metaforica, simbolica e performativa.

L'ermeneutica dell'evento e del senso non è limitabile alla parola astratta, ma eccede la formalità del linguaggio, attivando l'agire storico e il di-

scorso comunicativo intersoggettivo in quattro tappe:

Mentre la lingua si realizza in una dimensione temporale e virtuale, il discorso si realizza in una dimensione concreta e attuale.

Mentre la lingua è senza soggetto, il discorso rinvia ad un soggetto, ad un locutore, ad un interlocutore attraverso un gioco complesso di indicatori.

Mentre la lingua istituisce un sistema di differenze, il discorso è sempre un esserci concreto nella differenza del mondo, cioè un accadere nel tempo, riferito ad una coscienza storica effettiva.

Mentre la lingua è solo la condizione virtuale di una comunicazione illimitata a cui fornisce i codici del discorso, il discorso è l'effettiva decodificazione dei messaggi e dei codici.

Senza cedere alla prospettiva che attribuisce alla parola e alla scrittura due orizzonti assoluti, autonomi e inconciliabili, è certo che il discorso realizza la dimensione viva della parola, che sfugge, sparisce, mentre lo scritto la conserva nel segno della presenza e dell'anticipazione piuttosto che del puro ricordo. L'esteriorizzazione materiale è al servizio dell'interiorizzazione intenzionale. La rivelazione in questo modo si libera dalla astrattezza della verità teoricamente contemplata e accede alla verità attestata, alla testimonianza che assume i connotati di una fenomenologia rovesciata, di una pura donazione.

3. Il vangelo del Regno e l'identità della chiesa

La chiesa, sia allo stato nascente, particolare ed embrionale sia nel contesto culturale attuale o in quello universale, plurale e processuale, prima che essere una figura incardinabile in una concettualità formale o in un modello organizzativo sociale è un evento, un sacramento o un mistero. Definire la chiesa come *Grundsakrament* in riferimento a Cristo riconosciuto come *Ursakrament* è come dire che il tempo di cui Cristo è il centro diventa il tempo in cui la chiesa partecipa alla sua temporalità e si autorealizza come presenza escatologica dell'Altro, come presenza sempre attuale del suo Signore e come impossibilità di pensarsi adeguatamente in modo isolato e autonomo, per quanto riguarda il suo equilibrio profondo e ultimo, come la permanenza della realtà escatologica realizzata e come la sua autorealizzazione definitiva.

«Di conseguenza ... la chiesa non è un'incarnazione e una mediazione sacramentale che nasce incessante-

¹⁶ Paul RICOEUR, «Événement et sens», *Rivelazione e storia*, Archivio di filosofia, pp. 15-34.

mente... e sempre nuova dal beneplacito di Dio, creando una manifestazione indefinitamente rinnovata di sé stessa nell'abolizione rivoluzionaria dei segni anteriori. Al contrario, la chiesa è il segno e il sacramento fondamentale (*Grundsakrament*) offerto "una volta per sempre", e che si mantiene nella sua identità storica attraverso tutti i cambiamenti, pur profondi e radicali che siano»¹⁷.

La radicalità della Chiesa sta nella sua capacità di misurarsi e di impegnarsi nella storia. Non è possibile dedurre la figura della chiesa dalla sua assenza escatologica perché la storia la mette sempre a confronto con ciò che è unico e imprevedibile, ma non è neppure il semplice riflesso della storia contingente in cui si trova a vivere e ad operare. La località e la temporalità della chiesa, come dice la *Lumen Gentium* al numero 26, è il luogo genetico del suo evento fondante e non semplicemente la sua struttura evocata da figure teologiche come quelle di popolo e di comunione o dalle strutture organizzative.

«La storicità della Chiesa nella sua autorealizzazione non significa soltanto che essa perdura nella sua assenza attraverso la storia e che nella storia della "Chiesa" qualcosa accade; ciò significa invece che *questa assenza possiede essa stessa la sua storia*. Non nel senso di una modificazione essenziale, ma nel senso di un'integrazione di ciò che è realmente e integralmente nuovo, progettato e deciso dalla Chiesa e così nel senso di una ricerca e di una scoperta (*Einhohlung*) della sua stessa essenza»¹⁸. Il tratto trascendentale caratteristico della Chiesa non sta dunque in una contestualizzazione universale, plurale e processuale, ma nella sua capacità di discernimento storico, singolare, a partire dal basso, dalla realtà locale che gli permette di scoprirsi e di diventare a sua volta un evento storico.

«Il fondamento vero della fede e

dell'amore per la Chiesa è la realtà e l'esperienza del Cristo il crocifisso risorto, che diviene presente con la sua parola; parola che nella sua potenza sacramentale di manifestazione e nella sua traduzione e testimonianza attraverso l'amore, consegna colui che la riceve nelle mani del Dio incomprendibile; è così che diventa evento, sempre in maniera nuova, in mezzo alla irrilevante povertà di una comunità che, smarrita nel deserto sconfinato della nostra esistenza, crede in Cristo»¹⁹.

L'*analogia* di questa istituzione con altre organizzazioni culturali e sociali cede così il passo alla più appropriata e singolare *dossologia*, l'illusione che nasce dalla prospettiva organizzativa e dalla proiezione sociologica cede il passo alla recettività storico-ontologica ultima e profonda, alla riduzione al mistero o al sacramento. In teologia bisogna sempre tentare di pensare e anche fuori della teologia si continuerà a pensare. E quando tale pensiero è radicale, quando tocca tutto l'uomo, quando tocca il mistero e si mantiene di fronte ad esso, quando riflette su sé stesso e non solo sulle cose che lo circondano, può essere chiamato filosofia. Questo passaggio al limite implicante una semplice esigenza del pensare può essere scambiato per agnosticismo, per cristianesimo anonimo o come dice J. Habermas per *trascendenza interna* che così si candida a rappresentare la traccia ultima della nostra umanità.

Tutto questo comporta che la cristologia trascendentale di K. Rahner venga declinata nella modalità esistenziale, storico-effettiva per la quale seguire Gesù Cristo o imitarlo porta alla radice di quella relazione che determina l'evento della chiesa e che si avvicina alla rappresentazione altrettanto concreta della rivelazione storica definita da H. U von Balthasar Teo-drammatica. Se il trascendentale rahneriano è una componente essenziale di quella storicità effettiva che può pensare la cristologia dal basso anche come estetica teologica e come teo-drammatica, allora la cristologia trascendentale si rappresenta come incarnazione e kenosi, secondo la ricostruzione e valutazione di Ch. Theobald. L'evento Gesù, fondamento della cristologia e norma di ogni sua successiva interpretazione, ricentra l'epistemologia teologica sull'asse storico-esistenziale e relazionale che include in un tripode ideale non solo storia e dogma ma anche la ricerca storico-teologica di A.

¹⁷ Christoph THEOBALD, *Spirito di santità. Genesi di Una teologia sistemata*, Bologna: Dehoniane 2017, p. 48.

¹⁸ Otto SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt: Knecht 1955, pp. 259s, cit. in THEOBALD, *Spirito di santità*, 49.

¹⁹ Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, VIII, p. 424, in THEOBALD, *Spirito di santità*, 54.

Loisy. Più volte K. Rahner ricorda questo preliminare, ereditato da M. Blondel o G. Fichte e talora espresso anche in termini newmaniani di sviluppo del dogma. Nell'introduzione ad *Amare Gesù* K. Rahner evoca due modi di leggere la relazione a partire dall'evento fondatore *Gesù*:

«Capisce realmente tali parole solo colui che raccoglie nell'atto di lettura, le esperienze della propria vita con calma, con pazienza, con l'orecchio continuamente teso verso la sua esistenza, in un atteggiamento di raccoglimento simile a quello che si addice quando si raccoglie una chiara acqua che viene dalle profondità lasciandola lentamente convergere in una bacinella»²⁰.

L'autocomunicazione di Dio all'uomo è impensabile se non interviene contemporaneamente anche l'altro versante: «L'unità radicale con Dio di tale realtà umana (compresa la sua soggettività) non sminuisce bensì eleva e radicalizza la soggettività dell'uomo Gesù. Infatti, quanto più uno è vicino a Dio, tanto più è uomo anche nella sua libertà umana»²¹.

Se la conoscenza dell'uomo è orientata al mistero di Dio fallisce nel tentativo di raggiungerlo, ma trova così paradossalmente il proprio compimento. Dio è incomprendibile e allora ci si può avvicinare a Lui solo in un abbandono amoroso. Così

«si potrebbe formulare l'antica cristologia a partire da una moderna ontologia esistenziale intendendola nel modo giusto. Forse potremmo proporre una formula nuova con l'ausilio di Teilhard de Chardin ... forse potremmo riformulare l'antica cristologia nel quadro di una teodrammatica rettamente intesa e formulata con prudenza. Potremmo prospettarla partendo da una teologia della storia di Dio cristianamente intesa, e che comprometterebbe il dogma dell'immutabilità divina»²².

Il superamento di un'apologetica della chiesa fondata *dal* Gesù storico e iscritta in un orizzonte trascendente e intemporale cede il passo ad una chiesa fondata *sul* Gesù della storia che intreccia la mutabilità di Dio e l'umanità storica orientata

alla trascendenza di Gesù. Un fattore di maturazione di questa prospettiva è stata la ricerca sul Gesù storico e il suo rapporto col regno di Dio, oggetto della sua predicazione e attesa. In modo incisivo e riabilitante C. Theobald associa a K. Rahner e a H. U. von Balthasar anche A. Loisy che introduce l'esegesi storico-critica su Gesù nell'ecclesiologia cattolica.

Il lavoro di A. Loisy apparso all'inizio del 1900 agisce sotterraneamente nel concilio Vaticano II che gli deve alcune intuizioni fondamentali. Loisy tenta di passare dalla rivelazione intesa come *verità* astratta alla rivelazione come *dottrina e comunicazione*, superando in un sol colpo l'individualismo protestante, il comparativismo della storia delle religioni e l'astratto universalismo scolastico. Le verità della rivelazione esistono nelle *asserzioni* della fede prima di essere analizzate dalle speculazioni della dottrina; la loro *forma nativa* è un'intuizione soprannaturale e un'affermazione della fede. In questo modo egli aggancia l'intuizione soprannaturale di Newman. Loisy allarga poi lo sguardo alla totalità della storia delle religioni: «Se si ammette che dal fondo dell'anima religiosa, a contatto col divino, scaturisca per l'intelligenza una luce viva, comunicabile ad altre anime, si ammette che la rivelazione è la produzione, divinamente effettuata, di una verità sostanzialmente divina, per quanto sempre umanamente percepita e formulata»²³. L'umanità, essenzialmente religiosa, non ha consapevolezza di aver creato la religione, ma di averla ricevuta e conservata. La religione sente la rivelazione come una interazione continua storica e progressiva tra l'illuminazione nativa dell'uomo ispirato e l'interpretazione intellettuale e dottrinale in contesti nuovi. La chiesa per un certo verso nulla rigetta di quanto in queste religioni c'è di vero e di santo. Essa le rispetta anche quando differiscono da ciò che essa propone. «La chiesa però annuncia ed è tenuta ad annunciare incessantemente Cristo che è la via, la verità e la vita (Gv 14,6), nel quale gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e nel quale ha riconciliato a sé tutte le cose». Il passaggio dal modello istruttivo a quello comunicativo della rivelazione trova la sua cellula melodica in *Dei Verbum*: «Piacque a Dio, nella sua bontà e sapienza, rivelare sé stesso [il n. 6 dirà «comunicare sé stesso»] e far conoscere il mistero [*sacramentum*] della sua volontà, mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre

²⁰ Karl RAHNER, *Amare Gesù. Il rischio di una relazione*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2015, pp. 11s.

²¹ *Ibid.*, 34.

²² *Ibid.*, 39.

²³ Alfred LOISY, in *Revue du clergé français*, 21 (1900) p. 258.

e sono resi partecipi della sua natura divina»²⁴. La rivelazione vista come autocomunicazione di Dio nella storia tiene insieme immanentismo ed estrinsecismo: il Dio in sé e il Dio per noi, nella storia universale e nella trascendenza umana. La comunicazione di Dio o meglio l'autocomunicazione di Dio nella storia è un evento che è all'origine della comunicazione del mistero di Dio. L'autorivelazione ha poi come sbocco la ricezione umana dell'atto di fede, riconosciuto come libero abbandono e partecipazione alla natura divina da parte dell'uomo. La terza acquisizione riguarda l'attraversata della storia per accedere all'evento della rivelazione. Sviluppo storico ed evento definitivo della rivelazione storica sono il cuore di una ecclesiologia non ecclesio-centrica e di un'immanenza che non resta chiusa all'alterità del mistero di Dio, che va ben oltre i tratti della figura della comunione e della realtà del popolo di Dio.

La densità di questo passaggio viene misurata e confermata dalle vaste ricerche sul Gesù storico riprese da A. Loisy che confermano non solo la relatività della chiesa al mistero di Dio, ma anche dello sguardo del Gesù storico che annuncia la nascita della chiesa nella figura del Regno di Dio. La trasformazione storica dell'immagine della Chiesa passa attraverso quella dell'immagine di Gesù e ne dipende.

«Forse è necessario spiegare alle anime che hanno una piccola fede che Gesù con la sua concezione del regno, le sue preoccupazioni messianiche e il pensiero del suo prossimo ritorno, non si è affatto ingannato né ha ingannato gli altri. Un'altra questione che si pone nello stesso tempo, quella di sapere a che titolo la Chiesa si può riconoscere in Gesù se Gesù non ha mai avuto altro obiettivo che il regno dei cieli sarà trattata ulteriormente»²⁵.

Nell'azione di Gesù si fondono il concetto apocalittico di Regno e il messianismo della parusia. Questo modo di intendere le cose fa passare in secondo piano la questione predominante della divinità di Gesù e la collega strettamente al modo di affrontare nella sua integralità il problema del Gesù della storia, dell'autorità della chiesa e della

natura e dell'azione divina nei sacramenti. L'orizzonte del Regno comporta che Gesù non avesse l'intenzione di fondare una religione o una chiesa e che d'altra parte la chiesa si potesse sentire legataria universale del suo progetto. Gesù e chiesa intendono in modo analogo il loro ruolo.

«Si deve riconoscere che Gesù e la Chiesa hanno gli occhi rivolti nella stessa direzione, verso il medesimo simbolo, e che la chiesa a questo riguardo continua Gesù. Essa è consapevole di essere una forma intermedia del Regno di Dio, pur contenendone il germe e la sostanza: è proprio così che Gesù concepiva il vangelo da Lui annunciato»²⁶.

Secondo Loisy la Chiesa, sia nella sua preparazione in Galilea sia dopo la morte e risurrezione di Gesù, vive tutta orientata alla venuta del Regno. Gesù non dice nulla sulla Chiesa perché tutto il suo impegno mira alla sua nascita e alla sua conservazione. «È perché aveva coscienza di essere figlio che Gesù si è detto Messia e non perché ha avuto coscienza di essere Messia che si è detto figlio»²⁷. Il messianismo resta dunque una prospettiva futura e in quanto tale l'istituzione della Chiesa è oggetto di fede. Il vangelo e la Chiesa sono in una identica relazione col Regno, lo preparano direttamente, ne sono la radice terrena, il cui fusto sale verso l'eternità.

La centralità della fede, anche nell'impegno dello storico che ricostruisce la nascita e lo sviluppo della chiesa, attesta come questa sia un evento, un'esperienza che va alla ricerca del linguaggio adeguato a dirla. La chiesa in questo modo si può dire fondata su Gesù piuttosto che fondata da Gesù.

4. La comunità del Messia e il singolo

La figura del Regno di Dio raccoglie l'istanza teologica del primo testamento che tende all'identificazione finale del regno in continuità col popolo ebraico e con le varie figure tipologiche di carattere corporativo in esso presenti, ma insiste anche sull'impossibile coincidenza dell'orizzonte apocalittico con quello escatologico, dell'orizzonte della singolarità con quello della totalità. La figura del Regno segna in profondità la tensione tra la figura di Gesù come figlio di Dio e il suo

²⁴ *Nostra Aetate 2; Lumen Gentium 16.*

²⁵ Alfred LOISY, «Essais d'histoire et de philosophie religieuse», in *La crise de la foi dans le temps présent*, Bibliothèque des Hautes Études – Sciences Religieuses, p. 144.

²⁶ *Ibid.*, 212.

²⁷ *Ibid.*, 180.

compimento messianico ed escatologico. Non tutto è chiaro però anche dopo lo studio innovatore di J. Weiss²⁸ sulla predicazione di Gesù, concentrata sul Regno di Dio piuttosto che sulla sua persona. Certamente resta insuperata la distanza tra Gesù e il Regno di Dio come quella tra la chiesa e il Regno finale. Due sono i tratti di un'ecclesiologia messianica intesa come evento o sacramento del Regno: la Parola e lo Spirito.

Forse l'aspetto più rilevante della elaborazione del primo millennio, nel tempo di una semplificazione crismonistica della chiesa, è il passaggio, sponsorizzato dalla prospettiva occidentale e in parte fatto proprio anche da S. Agostino, da una Trinità economica ad una trinità essenziale. L'unità omologante e formale prevale sulle distinzioni originarie e relazionali, e riduce l'articolazione interna alla Trinità caratterizzante la funzione economica all'identità ontologica. All'origine della chiesa c'è Cristo, ma anche lo Spirito. Lo Spirito poi alterna la sua funzione primaria e fondante con Cristo sia in relazione alla Parola sia in relazione alla nascita e sviluppo della Chiesa. In questa rete di relazioni anche immanenti-trasendenti la Chiesa che anticipa il futuro e ad esso rinvia, rappresenta il regno di Dio senza esaurirlo ed è la *radice* del Regno senza nulla togliere a Cristo che è il *fondamento*.

Trascurando ora la questione storico-economica della Trinità che molto ha a che fare con le trasformazioni della chiesa in sé stessa e anche con quelle della teologia nella reciproca relazione tra Oriente e Occidente, vorrei ritornare alla filosofia schellinghiana e al suo positivismo storico, che trovo rilevante in due momenti importanti dello sviluppo storico-teologico recente: la scuola di Tubinga con J. A. Möhler²⁹ e il contributo che ha influito sul concilio Vaticano II di R. Schnackenburg³⁰ e di Y. Congar, K. Rahner e H. Kung. Il rapporto tra il Regno di Dio e la Chiesa si arricchisce e definisce con l'evento dello Spirito nella sua formazione e nel suo sviluppo. Senza questi passaggi e contributi ben difficilmente si potrebbe passare dalla rivelazione come storia all'evento della nascita della chiesa nella storia e all'assioma fondamentale di una equazione tra Trinità teologica e Trinità storica o economica. Nella forza dello Spirito la relazione interna alla Trinità trabocca nella storia del mondo e così la chiesa si fa sacramento della Trinità, sacramento del Regno e sacramento dello Spirito. Se è possibile pensare l'Assoluto nella storia e la storia contingente come luogo della manifestazione dell'assoluto questo è possi-

bile solo correggendo il monoteismo metafisico ed essenzialistico di carattere non solo linguistico con una trasgressione semantica che fa irrompere l'evento storico-relazionale della Trinità nella storia.

Il difficile equilibrio tra la totalità e la singolarità, tra l'essentialismo e l'esistenzialismo, tra l'universale astratto e l'universale concreto, favorito da alcuni passaggi dell'esperienza e della riflessione teologica cristiana occidentale, si è incagliato nell'orizzonte metafisico scolastico e nella polemica della riforma. Chiedendo aiuto alla concorrenza potremmo dire, con il teologo riformato danese R. Prenter: «Il cattolicesimo - egli affermava - quando si pone contro o in concorrenza col protestantesimo, tende a separare la chiesa dallo Spirito Santo, esagerando il potere e l'autorità ecclesiastica. E il protestantesimo tende a separare la Chiesa dallo spirito Santo, esagerando l'indipendenza spirituale dell'esperienza religiosa individuale»³¹.

Clericalismo e ritualismo sarebbero due mutilazioni della Chiesa che hanno ripercussioni sulla realtà della Trinità e un ritorno distorsivo sulla realtà profonda della chiesa. Il cattolicesimo senza Spirito ridurrebbe la realtà ecclesiale ad una dimensione sociologica formale che spesso trascura anche l'articolazione tra struttura e carisma riscoperti dalla stessa sociologia della religione. Solo lo Spirito può trasformare l'arida situazione di una organizzazione intemporale nell'opera aperta dello *Spiritus Creator*, che impedisce una stretta dell'unità che tutto soffoca e un'indifferenza dell'alterità che tutto gela. Il protestantesimo che afferma il solo *Spiritus* senza Chiesa rischia di mutilare il rapporto tra Cristo e la Chiesa che si fa evento attraverso parola e sacramento. Se l'ecclesiologia viene assorbita dalla *pneumatologia* e si sgancia dal fondamento trascendente, anche la pneumatologia si riduce a pura antropologia e ad un estatico entusiasmo individualistico o collettivistico. Solo una corretta relazione tra lo Spirito di Cristo e la Chiesa mantiene aperta, attraverso la dimensione trascendente, anche quella immanente correlazione tra l'io, il tu e il noi, cioè l'orizzonte integrale della volontà personale e della piena libertà comunitaria anche nella sua dimensione plurale.

²⁹ Johann Adam MÖHLER, *L'unità della Chiesa come il principio del cattolicesimo nello spirito dei padri della chiesa dei primi tre secoli*, Roma: Città Nuova 1969.

³⁰ Rudolf SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, Bologna: Edizioni Dehoniane 1990.

³¹ Regin PRENTER, «Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Église, Neuchâtel 1949», in AA. VV., *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, Roma: AVE 1970, p. 42.

²⁸ Johannes WEISS, *La predicazione di Gesù sul regno di Dio*, Napoli: M. D'Auria editore 1993.

Forse una equilibrata formulazione del problema potrebbe essere quella di pensare che la chiesa non è solo sacramento del Regno, ma anche sacramento dello Spirito. Il divergente accordo tra W. Kasper³² e G. Sauter³³ potrebbe completare la formulazione cattolica con quella riformata. La Chiesa potrebbe essere presentata come la ripresa integrale e l'oscillazione alternata nell'ordine di presentazione dell'assioma di Ireneo: Dove c'è lo Spirito c'è la Chiesa e dove c'è la Chiesa c'è lo Spirito. Ognuno dei due modi di presentare l'ordine dell'assioma teologico implica una diversa configurazione della sacramentalità della Chiesa: W. Kasper sarebbe propenso a parlare di una Chiesa sacramento dello Spirito là dove invece G. Sauter preferirebbe parlare di una Chiesa che vive nella permanente crisi dello Spirito.

Conclusione. La chiesa come luogo storico dell'attesa e dell'incontro con la trascendenza

L'orizzonte storico e personalistico della teologia trinitaria, della cristologia e anche dell'ecclesiologia non può essere teorizzato come se si possedessero gli elementi formali, caratterizzanti e fondanti la realtà, nella sua piena e ultima evidenza. La filosofia che accompagna la teologia desidera di illuminare e soprattutto lasciarsi illuminare da una fede che è innanzitutto esperienza storica, abbandono fiduciale e libera scelta, ha scoperto dopo lunghe e non sempre felici esperienze di ricerca che l'Assoluto e la contingenza non si annullano reciprocamente, non si esauriscono concettualmente, ma soprattutto maturano praticamente, come atti integrali della persona nell'orizzonte di una complessa relazione reciproca e anche col trascendente. La contingenza non è il letto di Procuste dell'Assoluto, ma la modalità con cui noi viviamo la nostra esperienza dell'Assoluto, formuliamo il linguaggio adeguato a dirla e il modo in cui lo stesso Assoluto ha liberamente deciso di consegnarsi a noi.

Il modo in cui la rivelazione si è presentata a noi è caratterizzato dalla contingenza, dall'ultima solitudine, cioè dalla radicale possibilità di essere e di non essere, di accoglienza e di rifiuto. Ben altro impegno, pertanto, esigerebbe una fenomenolo-

gia della realtà della fede e della figura della chiesa che volesse superare non solo la rappresentazione oggettivante dell'organizzazione, ma anche la stessa fenomenologia soggettivante della fondazione, in molti casi prevalente, per consegnarsi ad una fenomenologia rovesciata e ricettiva della dossologia. Il Dio che i cieli dei cieli non possono contenere non ha disdegnato di rendere la sua parola umana, di incontrarci nella figura di Gesù e nella storia umana universale intesa come sacramento della sua manifestazione.

Questo tornante storico della fenomenologia se non vuol essere un surrogato ancora una volta ripetitivo, scolastico e astratto della teologia razionale deve imporsi il compito di prendere sul serio la svolta storico-linguistica della teologia. L'evento della rivelazione non può essere ridotto alla sua rappresentazione logica. Noi conosciamo Dio non quando parla in generale, ma quando parla a noi (L. Wittgenstein). Questo comporta che il fenomeno del linguaggio venga misurato e riscoperto innanzitutto nella sua viva comunicazione. Se quindi molta riflessione teologica si è misurata con la scuola di Francoforte e con la riscoperta della singolarità e della contingenza storica, non sembra essere arrivata con questa importante riscoperta alla meta ultima della sua ricerca, ma solo in vista di essa. Quando la stessa teologia nel confronto con la scuola di Francoforte si accorge di non potersi accontentare del valore della singolarità storica, ma di dover elaborare una dialettica del riconoscimento reciproco³⁴, nello stesso tempo asimmetrico e per questo insuperabile, allora si accorge che anche il linguaggio e la *comunicazione senza dominio*³⁵ è solo una prima tappa necessaria, ma non sufficiente, verso un linguaggio del mistero che informa la relazione come dono assolutamente gratuito e libero. Questo apre forse uno squarcio su una realtà che è ad un tempo universale e singolare, eventuale e strutturale, concettuale e simbolica e che dà forma al *Sacro e al Santo*³⁶ che la semantizza e di cui si alimenta perché di fatto è ciò che in ultima analisi la crea e la fonda in un dono trattenuto che è anche rispettosa separazione.

³² Walter KASPER, *La Chiesa come luogo dello Spirito. Linee di ecclesiologia pneumatologica*, Brescia: Queriniana 1980.

³³ Gerhard SAUTER, *La Chiesa nella crisi dello Spirito*, Brescia: Queriniana 1980.

³⁴ Axel HONNETH, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari: Dedalo 2001.

³⁵ Renate SIEBERT, «Comunicare senza dominare», *Concilium* 1 (1978) 144-164.

³⁶ Jürgen HABERMAS, *Verbalizzazione del sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Roma-Bari: Laterza 2015.