

Mistica, politica e dialogo interreligioso nella teologia di Claude Geffré

Alessandro Cortesi op
cortosal@tin.it

ABSTRACT

In this study the author gives an outline of the theology of the French Dominican theologian Claude Geffré. In his theological research, which has lasted more than forty years, Geffré has developed many aspects of the theme of dialogue: dialogue between faith and modern reason, between faith and human experience, between Christian faith and other religions.

The article investigates the roots of Geffré's theology, which intends dialogue as an essential issue of Christian faith. The relationship between Geffré and the Saulchoir school is especially stressed, particularly with M.-D.Chenu and his conception of the theology of the 'signs of times'. Geffré, who began his 'profession' as a theologian studying and teaching the works of Aquinas, departed from the metaphysical tradition in theology and developed a hermeneutical approach. However, he has always dealt with the question of truth. The hermeneutical theology of Geffré tends to propose a perspective of dialogue between faith and modern reason and is very sensitive to the political dimension of faith. In the new cultural context of the pluralism of religions Geffré has devoted many studies to the question of inter-religious dialogue: he sees in this field the most important challenge for Christian theology in the future. He proposes to arrive at a form of 'inter-religious theology' and to find a way to overcome the separation between the mystical and the political dimension in theology through inter-religious dialogue. His research has in view a spirituality of the 'truly human'.

0. Premessa

In questo studio mi propongo di delineare in qual modo l'opera teologica di Claude Geffré, teologo domenicano, trovi la sua ispirazione di fondo in una ricerca di dialogo tra fede e ragione moderna, tra fede ed esperienza umana, tra fede cristiana e ed altre fedi religiose.

Indicherò le radici della riflessione di Geffré riguardo alla convinzione che guida tutta la sua teologia: il dialogo quale esigenza essenziale della fede cristiana in rapporto con il pensiero critico e come impegno teologico, nella convinzione condivisa con p. Marie-Dominique Chenu, che la fede non è estranea al regime della mente. Sarà evidenziato come la sua indagine si è sempre mossa nel tentativo di cercare il dialogo tra fede ed esperienza umana storica. In tale ricerca sarà affrontata poi la questione del suo allontanamento da un orizzonte metafisico della teologia per approdare all'elaborazione di una teologia ermeneutica che tuttavia non abbandona la riflessione sul tema della verità. L'elaborazione teologica in senso ermeneutico per Geffré ha quale obiettivo la proposta di una via di dialogo tra fede e ragione moderna ed approfondisce la dimensione politica della fede. Di fronte al contesto nuovo del pluralismo delle religioni sarà tratteggiato in qual modo Geffré ha approfondito le questioni relative al dialogo interreligioso individuando in questo ambito la maggiore sfida teologica per il futuro. Cercherò infine di delineare

come nei suoi studi sul dialogo interreligioso egli giunga ad una proposta di superamento della separazione tra dimensione mistica e politica della fede cristiana, proprio in virtù del dialogo tra le religioni ed in vista di una teologia interreligiosa, nella ricerca di una spiritualità dell'umano autentico.

1. *Le radici di una teologia del dialogo*

In occasione dei 90 anni di padre Chenu, nel 1985, Claude Geffré scrisse un lungo articolo dal titolo 'Il realismo dell'incarnazione nella teologia del padre M.-D. Chenu'(1): è questo un saggio che offre alcune chiavi di lettura fondamentali del suo pensiero proprio nel rapporto con l'insegnamento di Chenu. Apre anche una luce fondamentale per comprendere le origini del suo itinerario teologico in cui già sono riscontrabili le radici di una teologia elaborata nel segno del dialogo a molteplici livelli. In questo testo appare innanzitutto chiaramente la continuità della riflessione di Geffré nei confronti del maestro M.-D.Chenu e la sua appartenenza alla corrente di studi e di pensiero che aveva innervato la scuola di teologia dei domenicani francesi a Le Saulchoir dagli inizi del secolo XX.(2)

Geffré parte da una considerazione dell'intuizione-chiave di M.D.Chenu nel suo testo programmatico del 1937, *Una scuola di teologia: Le Saulchoir*,(3) l'idea dello 'statuto storico del cristianesimo', ricordando il fascino che sempre Chenu - nella sua vita di studioso - ebbe per la storia: "Et il n'est pas fortuit que ses recherches historiographiques très fouillées sur la théologie médiévale l'aient conduit à une 'théologie des signes des temps'. Il n'y a pas deux 'Chenu': le Chenu historien et le Chenu théologien. Il n'y a qu'un Chenu et c'est toujours le *théologien de l'incarnation*".(4)

L'affermazione di una unicità di orientamento tra Chenu storico e teologo è fondamentale per intendere come proprio dall'approccio alla teologia di san Tommaso - attuata con lo spirito dello storico e insieme del teologo - si siano sviluppate le principali intuizioni di Chenu in quanto teologo dell'incarnazione. Proprio tale percorso lo condusse alla teologia dei segni dei tempi. Geffré poi nota che per Chenu approfondire la legge dell'incarnazione ha significato approfondire la dimensione teandrica della Parola di Dio, della fede e della chiesa. In particolare riguardo alla teologia: "Prendre au sérieux l'historicité de la théologie, c'est être attentif au théandrisme de la foi qui répond comme un écho au théandrisme de la Parole de Dieu".(5)

Attorno a questa idea centrale si svolge l'utilizzo da parte di Chenu dell'impostazione di fondo della teologia di san Tommaso, e, in secondo luogo, si articola la sua opposizione di fondo ad ogni separazione tra spiritualità e teologia, tra intelligenza e affettività: "Si la théologie est toujours recherche (*cogitatio fidei*), c'est parce que le mouvement de la foi pousse le théologien à dépasser l'inadéquation des propositions pour êtreindre la réalité de Dieu. 'Misère de la foi

qui ne connaît la vérité, même divine, que dans des propositions' (M.-D.Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Paris Cerf 1985, p.135)".(6)

Crederne e comprendere non sono due movimenti successivi, ma costituiscono un'interazione continua tra le fedi e l'istanza critica dell'intelligenza. L'attenzione alla dimensione teandrica della Parola di Dio che s'incarna in parole umane, conduce Chenu a mettere in guardia da ogni assolutizzazione delle formulazioni in quanto storiche e quindi relative.

"Le christianisme est tradition, parce qu'il vit d'une origine première, à savoir l'événement Jésus Christ, lui-même. Mais il est nécessairement en même temps interprétation créatrice, parce que cette origine ne peut être rédite qu'historiquement".(7)

Geffré sottolinea in tal modo come l'intuizione teologica chiave di Chenu l'abbia condotto a considerare che la Parola di Dio si sviluppa in una storia, o meglio, in una 'economia' che non si è chiusa con il periodo apostolico. Qui stanno le radici della concezione della 'teologia dei segni dei tempi'. Sin dal 1937 Chenu aveva manifestato la sua curiosità verso i 'luoghi teologici in atto nella vita della Chiesa': il lavoro teologico si connota non solo per la caratteristica di essere un'opera di dottori, ma anche per essere innervato della passione di un profeta.(8) L'idea di 'luogo teologico in atto' lo conduce a considerare la vita della chiesa, solidale con la vita dell'umanità quale "pratique signifiante, qui est créatrice de sens nouveaux et d'interprétations nouvelles du fait chrétien".(9)

Mi sembra che questo testo sia rilevante per cogliere la derivazione della teologia di Geffré dalla prospettiva di fondo presente nelle intuizioni chiave di Chenu riassumibili nell'espressione del 'realismo della teologia dell'incarnazione'.(10) Riscontrerei a questo primo livello - il suo rapporto con la teologia di M.-D.Chenu - le radici di una comprensione della teologia in prospettiva dialogica che sarà sviluppata a più livelli nel suo insegnamento e nella sua ricerca. A partire da questa condizione di fondo con l'impostazione del suo maestro, Geffré ha condotto avanti la riflessione, sviluppando soprattutto l'intuizione che lo Spirito santo è all'opera non solamente entro le frontiere della chiesa e nella prassi della chiesa ma anche nella prassi storica dell'umanità.

Rispetto alle posizioni di Chenu, di cui egli è profondamente in sintonia, in Geffré può essere colta una critica ad una visione troppo ottimista della storia e della stessa 'teologia dei segni dei tempi'.(11) In anni più recenti egli notava come i teologi ottimisti della storia, sulla linea di Teilhard de Chardin, tendono a confondere storia della natura e storia delle libertà ed in tal modo a postulare una riconciliazione perfetta dell'uomo con la natura, generando così una identificazione indebita tra dimensione storica ed escatologia. Egli richiama così alla difficoltà di determinare 'segni dei tempi' in cui poter attestare sicuramente la presenza di Dio.

"le Dieu de la théologie contemporaine n'est déjà plus le Dieu de la création continuée et de l'incarnation continuée, cette 'ruse de l'histoire' qui parvient toujours à ses fins par le truchement des libertés humaines. C'est le Dieu caché qui se manifeste de manière inattendue dans la protestation de Job et dans le silence de la

Croix. Dieu est toujours présent dans l'histoire. Mais il n'y a pas de signes de temps où l'on puisse attester sa présence de manière sûre. A la lumière de la Croix du Christ, nous sommes invités à reconnaître sa trace là où on ne l'attendait pas, dans les marges de l'histoire, c'est-à-dire là où la passion des hommes s'identifie à la passion de Dieu”(12)

Pur con questa attitudine di accoglienza critica sono queste intuizioni di fondo - che Geffré mutua alla scuola di Chenu e dalla lettura di san Tommaso - le radici di una teologia del dialogo. L'interpretazione stessa del senso della 'teologia' per san Tommaso genera profonde conseguenze nel percorso teologico di Geffré. La *cogitatio fidei* non è identificata con l'intelligenza della Scrittura tout-court. Teologia, in questa prospettiva di interpretazione in particolar modo della Ia questione della *Summa Theologiae*, è intelligenza della Rivelazione non semplicemente come dato - in questo senso Parola di Dio e Scrittura non coincidono - ma si pone come intelligenza della rivelazione quale Parola parlante immediate ex divino lumine.(13) Geffré riprende da Chenu l'idea della non identificazione tra *Doctrina sacra* e *Sacra pagina* in Tommaso, così pure egli legge la trattazione *De Deo uno* della *Summa* teologica Tommaso come autentica teologia cristiana e non come una proposta di teodicea previa allo studio di Dio rivelato in Gesù Cristo. Ciò implica la funzione ermeneutica nei confronti di questa Parola quale funzione essenziale all'accoglienza della rivelazione stessa. In tale intuizione di fondo è da riscontrare la scaturigine dell'intendere la teologia come ermeneutica, orizzonte centrale nell'opera di Geffré: “Dans ma propre réflexion sur la théologie comprise comme herméneutique, je me plais à définir la théologie comme un nouvel acte d'interprétation de l'événement Jésus Christ sur la base d'une corrélation critique entre l'expérience chrétienne fondamentale dont témoigne la tradition et notre expérience historique d'aujourd'hui”.(14)

Chenu, nella sua teologia dell'incarnazione, aveva considerato la storia come elemento che entra nella composizione di una intelligenza attuale della fede, presentando anche diverse concezioni della storia:(15) queste idee trovano in Geffré una ripresa ed una continuazione. In questo quadro egli vede inseriti i progetti teologici delle teologie politiche e della liberazione, e su questa intuizione fonda l'attitudine fondamentale a scoprire l'esigenza di dialogo essenziale posto dal movimento stesso della fede. E' infatti processo interno dell'articolarsi dell'atto di fede il mettere in relazione ascolto della Parola di Dio ed esperienza cristiana fondamentale. Da qui consegue anche la determinazione della responsabilità della teologia non solo come ambito riservato ai professionisti ma quale responsabilità del popolo di Dio, soggetto di tale attività interpretativa.

L'appartenenza alla scuola di Saulchoir, l'assunzione critica del pensiero di M.-D.-Chenu, la condivisione di una prospettiva di 'teologia dell'incarnazione' quale prospettiva di fondo del suo pensare teologico, ha condotto Geffré ad essere uno dei protagonisti della comprensione della teologia come ermeneutica e della proposta di assumere “le risque de l'interprétation” come dimensione essenziale della fede cristiana.(16) L'orizzonte del dialogo che innerva la sua riflessione teologica trae la

sua scaturigine da questo ambiente di teologia domenicana di cui il medesimo san Tommaso e M.-D. Chenu, in tempi diversi, sono partecipi.(17)

La sua presenza al suo tempo lo conduce a cogliere uno dei tratti propri della modernità, la caratteristica del porre domande e dell'interrogarsi; Geffré vede la fede non quale elemento estraneo al regime della mente; da qui il compito del teologo nella fatica di operare la difficile sintesi tra fede come risposta, pur se non è questa la migliore espressione per indicare la fede, e l'interrogarsi proprio di un'epoca. Non sarà così la fede la risposta a tutte le domande, ma si proporrà come instauratrice di qualcosa di nuovo.(18)

2. *Un nouvel âge de la théologie*: ermeneutica e dialogo tra fede ed esperienza umana

Del 1972 è la pubblicazione del testo: *Un nouvel âge de la théologie*.(19) Claude Geffré in questo suo scritto va oltre la prospettiva della 'nouvelle théologie' che aveva segnato la vicenda dei suoi maestri Chenu, Congar, e che così profondamente aveva preparato la riflessione del Concilio Vaticano II offrendo un apporto decisivo al dibattito ed alla formulazione dei documenti conciliari.(20) A distanza di qualche anno dalla conclusione del Concilio egli vede una 'nuova età' della teologia proprio nella linea dell'attuazione del dialogo o correlazione tra ascolto della Parola di Dio ed esperienza, auspicato anche dai testi conciliari, in particolare nella costituzione dogmatica *Gaudium et spes* che per la prima volta considera questioni relative alla storicità quali ambiti di attenzione di una assise conciliare.

Egli vede necessario l'impegno ad attuare un dialogo soprattutto con gli 'stati di coscienza' dell'umanità attuale che avverte il disagio o il divorzio tra autorità della fede e autorità della ragione.(21)

Riscontra una crisi della teologia dogmatica,(22) una sua progressiva marginalizzazione, ma in tale situazione la sua lettura cerca di cogliere gli elementi di sfida all'elaborazione teologica: vede l'opportunità per un rinnovamento della teologia dogmatica e per un suo sviluppo nel senso dell'elaborazione di una teologia ermeneutica.(23) "Ce refus d'une théologie 'autoritaire' correspond à la nature de l'hermeneutique biblique qui nous montre que l'Écriture est moins un donné directement inspiré par Dieu qu'un témoignage qui ne livre son sens que ressaisi dans le mouvement d'une tradition historique (...) Or le propos de la révélation chrétienne c'est de ne pas être seulement une affirmation surnaturelle garantie par Dieu, mais d'être révélation indirecte de Dieu dans et par l'histoire".(24)

In questa riflessione entra direttamente nel dibattito tra le teologie della Parola (Barth, Bultmann) e le teologie della storia (Pannenberg, Moltmann) e legge la dialettica interna tra queste grandi correnti teologiche che hanno segnato il secolo XX: come Pannenberg e Moltmann intendevano superare la polemica antiliberalista di Barth e di Bultmann, individua come anche nella teologia cattolica il programma della teologia politica ispirato da J.B. Metz si situava nell'orizzonte di una critica ed

un superamento della teologia trascendentale di K.Rahner.(25) Geffré dimostra la sua preoccupazione di non cadere in una visione di opposizione. Non intende affermare quindi che le teologie della Parola siano sorpassate ed ora sia tempo di sostituirle con la teologia della storia. Piuttosto manifesta il suo interesse per non porre un'opposizione radicale tra i due orientamenti e si colloca decisamente nella linea di ricerca di un dialogo fondamentale tra teologia e cultura contemporanea. Le elaborazioni di una teologia della storia intendono superare l'opposizione tra la fede e il regime d'autonomia della ragione moderna e cercare per questa via di assicurare la credibilità del cristianesimo.(26) La tensione che egli avverte è da un lato la fedeltà alla testimonianza storica di cui non si può disporre ma è da accogliere, dall'altro l'esigenza che la teologia sia contemporanea. La prospettiva del dialogo è declinata in questa fase del suo pensiero come ricerca di incontro e di feconda relazione della fede con la ragione moderna. Un'ermeneutica svolta come teologia cristiana diviene la via per attuare tale intento.

In tale contesto di riflessione Geffré elabora la sua proposta che chiaramente esprime l'istanza profonda di un dialogo: "le seul moyen de répondre à cette double exigence c'est d'articuler une herméneutique de la Parole de Dieu et une herméneutique de l'existence humaine dans toutes ses dimensions".(27) Come corollario è altresì da notare che contemporaneità per lui non significa adattamento alla mentalità dell'epoca, piuttosto, e ben più radicalmente, è rispondere alla natura stessa della Parola di Dio e della fede, secondo l'intuizione centrale della dimensione teandrica della Parola, della fede e della chiesa: "C'est parce que la Parole de Dieu révélée en Jésus Christ n'est identique ni à la lettre de l'Écriture, ni à la lettre des énoncés dogmatiques qu'il est impossible aujourd'hui de séparer le problème de la reformulation du langage de la foi de sa réinterprétation".(28) Contro la prospettiva di un divorzio inconciliabile tra attitudine della fede e regime di autonomia della ragione moderna Geffré individua l'istanza ermeneutica e la valorizzazione della storia quali elementi interni al pensare teologico stesso nel parlare il linguaggio che l'uomo moderno può intendere: "C'est le fait historique lui-même qui devient le principe herméneutique de la théologie. Ce refus d'une théologie 'autoritaire' et cette volonté de rejoindre l'événement historique au-delà du kérigme correspondent à la fois à la nature de l'herméneutique contemporaine et au statut de la raison dans le présent de notre culture".(29) Sembra che Geffré si ponga in questo testo sulla linea di Pannenberg nella sua visione ermeneutica ed egli sottolinea come sia da rispettare l'alterità de 'l'événement passé' che ci interpella nella sua stessa differenza. Un elemento ritorna insistentemente nella sua ricerca: il partire dal centro cristologico della fede cristiana per ritrovare lì il motivo per una apertura del pensiero e della prassi in senso universale. La prospettiva cristocentrica costituisce la base per un dialogo tra fede e cultura contemporanea, primo grande livello di dialogo presente nel suo percorso teologico. Ma sin da questo momento, a metà degli anni '70 egli individua, accanto ed insieme al contesto dell'agnosticismo e dell'indifferenza, la prospettiva del dialogo con le grandi religioni. "Le oui à Jésus et le non à Dieu qui devient à la mode chez certains chrétiens compromet

l'universalité du christianisme. Il rend encore plus difficile le dialogue avec les grandes religions non-chrétiennes et il décourage tous les agnostiques qui sont à la recherche de Dieu. Contrairement à ce qui s'est écrit parfois, n'est pas Dieu lui-même qui fait difficulté à beaucoup d'hommes-croyants aujourd'hui, c'est le caractère scandaleusement historique du christianisme, le fait que Dieu ait lié son sort à celui d'un juif du Ier siècle. On doit refuser le Dieu-idole de la pensée conceptuelle. Mais substituer Jésus à Dieu, c'est faire de Jésus lui-même une idole".(30) Geffré condivide con Pannenberg l'istanza di elaborare una teologia della storia prendendo come principio ermeneutico la storia universale, la storia stessa, distanziandosi così da Cullmann che poneva una differenza qualitativa tra gli avvenimenti della storia profana e quelli della storia della salvezza, accessibile solamente nella fede. Geffré si dimostra tuttavia assai sensibile a precisare che la storia stessa va considerata in senso escatologico.(31) A tal riguardo egli riprende istanze presenti nell'opera di Moltmann nella sua proposta di una teologia della speranza, la sua insistenza sul tema dell'avvenire, connesso alla originalità del cristianesimo ed il riferimento al Dio delle promesse. Indica così il carattere politico e profetico della teologia che conduce ad una interpretazione delle testimonianze bibliche nel senso di una storia della missione: "la théologie ne peut se contenter de donner une interprétation théorique de l'histoire, elle doit aboutir à une praxis, à une transformation du présent au nom de l'avenir. En effet, si la foi chrétienne est essentiellement foi en la Résurrection comme événement proleptique de la fin de l'histoire, elle est inséparable de l'agir de la mission de l'Eglise comme actualisation de cette anticipation de la fin de l'histoire".(32) a interpretazione delle testimonianze bibliche nel senso di una storia della missione:

In questo senso la teologia diviene scienza della speranza: Geffré in questo passaggio assume le preoccupazioni presenti nella teologia politica, in particolare in J.B.Metz di cui coglie soprattutto il contributo alla deprivatizzazione del messaggio cristiano. Sottolinea come la speranza cristiana ha una dimensione politica - di cui i cristiani sono chiamati realizzare nella misura in cui si dimostrano capaci di provocare nella storia anticipazioni significative dell'avvenire promesso in Cristo;(33) Nel contempo legge tali sollecitazioni nel quadro di un pensiero escatologico rifacendosi all'approfondimento sull'avvenire presentato da Moltmann: L'avvenire aperto alla speranza cristiana è sempre 'déroutant', imprevedibile. (34) E' l'evento della risurrezione con tutte le sue possibilità di avvenire che rende storica e progressiva la realtà umana: "Le temps de l'Eglise n'est pas seulement le temps de la mémoire de l'Événement passé de la Résurrection, c'est bien plutôt le temps de la réalisation progressive des possibilités d'avenir contenues dans la Résurrection; l'anéantissement du néant de la mort et la réconciliation de l'homme avec lui-même avec les autres et avec Dieu. Ainsi la Résurrection engendre une histoire réelle, l'histoire des hommes qui contestent le présent au nom de l'avenir promis".(35)

Con queste premesse e nel contesto culturale degli anni '70, Geffré compie una disamina della teologia politica non vedendola - come certi suoi detrattori - come

teologia politicizzata bensì, ed in particolar modo con riferimento alla proposta di J.B.Metz, quale riflessione di teologia fondamentale, come giustificazione critica della fede cristiana nei confronti del pensiero non credente. Egli riscontra l'istanza di dialogo al cuore del progetto della teologia politica di Metz quale esigenza fondamentale della rivelazione cristiana. La teologia politica assume e fa propria la critica ad una religione separata dalla vita umana concreta e ad un Dio estraneo al divenire del mondo. 'Le réel de Dieu' e 'le réel du monde' non vanno disgiunti: la teologia politica apre orizzonti nuovi di comprensione della fede nel suo essere critica nei confronti di una concezione privatistica della fede stessa, e nel promuovere nuovi rapporti tra religione e società, tra fede escatologica e pratica sociale.

Ancora è riscontrabile come Geffré persegua la linea di un dialogo con uno sguardo alla chiesa che deve divenire nel contesto contemporaneo istituzione di libertà, segno pratico ed efficace della speranza escatologica: la sua funzione si esprime anche nella denuncia di fronte a tutto ciò che si pretende assoluto e deve invece essere sottoposto alla legge della riserva escatologica.(36)

Non condivide perciò le critiche che in quell'epoca iniziavano a sorgere nei confronti delle teologia politiche. Esaminando le proposte di Moltmann e Metz vede l'accusa di politicizzazione rivolta loro come una critica superficiale incapace di resistere ad un esame approfondito. Piuttosto, egli osserva, si tratta di programmi teologici che esigono una maggior concretezza per ispirare una concreta prassi dei cristiani. Il suo punto di visuale permane quello di promuovere un dialogo tra fede e cultura contemporanea, segnata dall'autonomia della ragione moderna. Nonostante la sua grande attenzione a questa linea di teologia politica egli manifesta a questo punto alcune interessanti annotazioni sull'avvenire del cristianesimo e mette in guardia dal ridurre il vangelo unicamente in senso funzionale all'utilità sociale del mondo: "Est-ce qu'il préfigure aussi l'avenir du christianisme? Je ne le pense pas, dans la mesure même où il réduit trop l'Évangile à son utilité sociale pour le monde".(37) Vede peraltro sorgere un nuovo contesto culturale non segnato dal modello dell'uomo prometeico, un mondo forse più attento alla dimensione di gratuità del vangelo.(38)

3. *La teologia ermeneutica e l'approccio alla questione della verità, fondamento del dialogo*

Nel testo *Le christianisme au risque de l'interprétation* Geffré approfondisce la sua riflessione sulla teologia come ermeneutica. Parte dall'asserto che elaborare una teologia come ermeneutica significa prendere sul serio la storicità di ogni verità e parimenti prendere sul serio la storicità dell'uomo come soggetto interpretante.(39) Assumere questa posizione, accogliendo la contestazione propria del sapere storico, conduce ad una teologia con un'attitudine di fondo più modesta ed interrogativa. Riprende l'istanza che aveva indicato nella sua opera *Un nouvel âge de la théologie* e riscontra come problema di fondo della situazione contemporanea sia

il divorzio tra la fede cristiana e i nuovi stati di coscienza dell'umanità, in particolare nei confronti di quel dato ineluttabile della modernità che riguarda l'autonomia della coscienza: sia la teologia 'autoritaria' sia la teologia della Parola di Dio - in senso barthiano - o la teologia della scuola romana, seppur in modi diversi, non corrispondono al regime moderno dello spirito.⁽⁴⁰⁾ L'attitudine del teologo di fronte alla Scrittura non è lo stare davanti ad un dato (*donné*) da intendersi come contenuto di verità di cui appropriarsi, piuttosto già la Scrittura è testimonianza credente che rinvia ad avvenimenti storici: è essa stessa un'interpretazione credente, storica, con caratteri di relatività.

Il teologo, che riceve la Scrittura da una comunità in continuità con la comunità primitiva, ha dinanzi a sé il compito di una lettura credente della Scrittura ed essa sempre, sin dal primo momento, si connota come attività ermeneutica. In tal senso Geffré indica una linea di superamento della separazione tra teologia positiva e teologia speculativa, quella divisione tra '*donné*' et '*construit*' che a suo avviso consacra il divorzio tra ragione e storia. La sua posizione sta piuttosto nella linea di un dialogo e di un incontro tra ragione e storia.⁽⁴¹⁾ Oltre al movimento classico seguito nella dogmatica cattolica di leggere la Scrittura a partire dall'orizzonte costituito dalla tradizione egli vede importante rileggere la Scrittura a partire dal proprio orizzonte storico perché si attui l'appropriazione progressiva della Parola di Dio da parte della chiesa.⁽⁴²⁾ In tal senso l'*intellectus fidei* si pone sempre come comprendere ermeneutico "un mode d'être où la compréhension du passé est inséparable d'une interprétation de soi".⁽⁴³⁾ Compare a tal proposito un'altra armonica del dialogo quale orizzonte del suo pensare teologico: si tratta dell'ambito del dialogo con il testo. Riprendendo suggestioni che gli provengono da Gadamer egli legge il comprendere del teologo dinanzi alla Scrittura non tanto come l'opera di un soggetto davanti ad un oggetto, ma come il compiersi di "une insertion dans le procès de la transmission où se médiatisent constamment le passé et le présent".⁽⁴⁴⁾

Questa operazione dialogica ed ermeneutica porta in primo luogo a vincere la distanza culturale che separa dal testo, peraltro tuttavia egli è ben consapevole che non sia da annullarsi la alterità del testo stesso: è questa 'distanza creatrice' il fattore che apre possibilità nuove di senso. In tale linea la teologia è movimento senza fine e comporta il rischio di risposte impreviste. C'è poi un altro livello del dialogo che egli coglie in questo orizzonte, quello della teologia con gli altri saperi. Il sapere della teologia si connota non in contrasto con altri saperi e con approcci scientifici della realtà che non siano saperi totalizzanti. Un particolare ambito di dialogo della teologia è quello con la pratica cristiana, che egli vede emergere come luogo nuovo, luogo di produzione del senso del messaggio cristiano e luogo di verifica del medesimo.⁽⁴⁵⁾

In questo momento del suo itinerario Geffré affronta le critiche rivolte dallo strutturalismo al pensiero ermeneutico cercando di coglierne le conseguenze per un approccio alla Scrittura: individua aspetti che non rendono incompatibile l'approccio strutturalista con il metodo storico critico e vede la possibilità di un in-

contro fecondo tra due metodi diversi, pur affermando che il teologo non può limitarsi ad un approccio linguistico o fenomenologico al testo.⁽⁴⁶⁾ Affronta così l'accusa rivolta al pensiero ermeneutico di essere ancora racchiuso in un quadro metafisico e vede nella grammatologia la critica più radicale al pensiero ermeneutico in teologia. Riscontra tuttavia a questo livello, soprattutto nei confronti della riflessione di Derrida un conflitto irriducibile: “il conviendrait de souligner la portée destructrice pour tout projet théologique d'une pensée de la différence au sens de Derrida. Il s'agit de bien autre chose que d'un conflit de méthode... Il ne s'agit de rien de moins que du problème de la vérité et donc de la compréhension théologique tout court”.⁽⁴⁷⁾

Emerge in questa discussione da un lato l'irriducibile conflitto con la grammatologia, dall'altro la crisi prodotta dall'ermeneutica nel pensiero teologico. Egli vede nella critica alla onto-teologia una critica che non tocca la teologia come ermeneutica, piuttosto l'approccio teologico che proviene dalla onto-teologia occidentale. La situazione della crisi della metafisica in quanto pensiero dell'identità apre, secondo Geffré, una possibilità ad approfondire le modalità proprie del linguaggio come linguaggio originario. In questa analisi, sviluppata nelle pagine di *Le christianisme au risque de l'interprétation*, emerge fortemente la questione centrale del 'fare opera ermeneutica'.⁽⁴⁸⁾ La teologia come ermeneutica rinvia necessariamente ad un approfondimento della questione della verità: Geffré pone così in luce come una pratica teologica ins senso ermeneutico sia correlativa ad una concezione della verità da porre ad esame. L'approccio ermeneutico, da lui scelto per elaborare il suo itinerario teologico, lo conduce quindi ad affrontare il grande tema della verità: “Une telle pratique herméneutique est corrélative d'une conception de la vérité qui ne s'identifie ni avec une plénitude d'être à l'origine, ni avec une figure historique. La vérité est plutôt le signe d'un devenir. Elle est un advenir permanent. C'est le sens même de la vérité biblique comme réalité d'ordre eschatologique”.⁽⁴⁹⁾

Compiere un atto di interpretazione non può tenere separati l'interpretazione del linguaggio della fede e l'interpretazione dell'esistenza cristiana: “La théologie ne répète pas une vérité originelle. Elle 'fait' la vérité au sens johannique. Et dans cette herméneutique créatrice, la pratique n'est pas seulement le champ d'application d'une vérité chrétienne déjà constituée une fois pour toutes. La pratique signifiante des chrétiens intervient comme un moment constitutif dans l'avènement même de la vérité”.⁽⁵⁰⁾ Anche se la teologia cristiana permane irriducibile ad ogni altra esperienza ermeneutica, tuttavia la teologia cristiana è posta fundamentalmente in una situazione ermeneutica.

L'esigenza di una riflessione sulla verità Geffré è compiuta sin da questo testo e proseguirà a più riprese nella sua ricerca. Punto di partenza è la critica al modello di teologia 'dogmatica': essa è costretta inevitabilmente alla ripetizione, ma in tal modo opera un profondo tradimento rispetto a ciò che la *traditio* stessa esige come atto di trasmissione. A tale approccio Geffré contrappone la teologia in quanto ermeneutica: ponendo in relazione passato e presente, corre il 'rischio' di una in-

interpretazione nuova del cristianesimo “et à une notion plurielle de vérité chrétienne”.(51)

Affronta così le obiezioni che fanno difficoltà all’approccio ermeneutico da lui seguito: “Et certains se demandent sérieusement si la théologie a encore un pouvoir de affirmation et de décision dans l’ordre de la vérité. Est-ce que tout le labeur du théologien ne s’épuise pas dans la manifestation du sens ou mieux des sens multiples des divers langages de la foi?”.(52)

Nell’introdurre questo tema Geffré affronta la questione del passaggio dal metodo della teologia che egli definisce ‘dogmatica’, proprio della Controriforma e che vige quale modello dominante sino al Vaticano II, alla teologia ermeneutica, tema che aveva costituito oggetto della sua riflessione sin dal testo *‘Un nouvel âge de la théologie’*; in particolare egli si sofferma sullo statuto della verità cristiana in una teologia compresa come ermeneutica.

In questa analisi due importanti passaggi della sua riflessione emergono con particolare rilevanza: il primo consiste nell’affermazione che una teologia ermeneutica non si pone tanto nella funzione espositiva ed esplicativa dei dogmi della fede cattolica, piuttosto essa si nutre in una circumincessione incessante tra Scrittura e Tradizione che rimangono i luoghi privilegiati di ogni teologia. Suo scopo è “manifester la signification toujours actuelle de la Parole de Dieu, que ce soit sous sa forme scripturaire, dogmatique ou théologique en fonction des nouvelles expériences historiques de l’Eglise et de l’homme d’aujourd’hui”.(53)

Il secondo punto fondamentale riguarda la conseguenza del mutamento che Geffré sta indagando: esso comporta un approfondimento dell’originalità del concetto di verità in teologia. Mentre in un quadro di teologia dogmatica l’anima della costruzione teologica non è più la verità di ciò che dev’essere creduto ma la certezza riguardo a ciò che Dio ha comunicato, certezza garantita dall’autorità del magistero,(54) nella teologia ermeneutica si ha una dimensione di pluralità indicata come necessaria: “La théologie de type herméneutique est nécessairement plurielle dans la mesure où elle veut être inséparablement herméneutique de la Parole de Dieu et herméneutique de l’expérience historique des hommes. C’est en fonction de cette circularité entre la lecture croyante des textes fondateurs qui témoignent de l’expérience chrétienne originaire et l’existence chrétienne d’aujourd’hui que peut naître une interprétation nouvelle du message chrétien”.(55)

Il pluralismo letto in quest’ottica risulta quindi espressione della autentica cattolicità ma esso rinvia a ripensare lo statuto della verità cristiana non identificabile con un sapere dogmatico fissato una volta per sempre. Queste pagine si rivelano momenti centrali nella elaborazione teologica di Geffré. Partendo dalla domanda circa il compito della teologia nell’attuale contesto egli indica come suo compito sia una nuova scrittura in confronto incessante con le scritture anteriori e misurata dalla nozione stessa di verità di cui essa è responsabile: la dimensione testimoniale innanzitutto è propria di questa verità; essa poi va intesa nel suo carattere radicalmente storico. Oltre a ciò la verità cristiana è anche l’espressione del consenso ecclesiale. La verità della teologia è quindi dell’ordine della testimonianza, è radical-

mente storica, infine essa è espressione del consenso ecclesiale in quanto opera dello Spirito nei credenti. “La théologie est donc un chemin toujours inachevé vers une vérité plus plénière... Et c’est justement le propre d’une théologie spéculative de transgresser les premiers signifiants du langage de la révélation grâce aux nouveaux signifiants que lui offre un certain état de la culture philosophique et scientifique”.(56)

Prendendo le distanze rispetto ad un concetto di verità intesa come *adaequatio* ed adesione che suppone l’immutabilità dell’oggetto e l’invariabilità anche da parte del soggetto, Geffré sottolinea che “la vérité chrétienne est un advenir permanent livré au risque de l’histoire et de la liberté interprétative de l’Eglise sous la mouvance de l’Esprit”.(57) Se da un lato egli parla di ‘vérité plurielle’ afferma anche come non vi sia una possibilità infinita di interpretazioni: campo ermeneutico è la chiesa come soggetto adeguato della fede.(58) In tale direzione gli parlerà anche di una ermeneutica conciliare che non conduce al gioco infinito delle interpretazioni perché può essere condotta entro alcuni grandi criteri di riferimento: i testi del Nuovo Testamento quale testimonianza dell’esperienza cristiana fondamentale, la testimonianza della tradizione teologica, dogmatica e liturgica, infine il criterio della ricezione attiva da parte dell’insieme della comunità cristiana, il *sensus fidelium*.(59) Giunge in tal modo ad evidenziare l’articolazione di una unità multiforme della fede nel tempo e nello spazio. La teologia compresa come ermeneutica – precisa Geffré – non si pone come a-dogmatica, ma si distanzia e contesta l’uso che nel suo linguaggio è definito ‘dogmatiste’ o autoritario: la teologia come ermeneutica approfondisce l’originalità della verità cristiana nei suoi caratteri di testimonianza e di permanente avvenire nel presente della Chiesa.

Propone quindi una definizione di teologia come “réinterprétation créatrice du message chrétien”.(60) Un’altra espressione che egli utilizza per esprimere l’opera della teologia è quella di ‘connaissance interprétative’: la teologia lavora su di un testo che si connota per essere esso stesso un ‘atto di interpretazione’. Il discorso interpretativo non è successivo ma contemporaneo alla stessa fede, inerente all’esperienza fondante della prima comunità e permanente nelle riletture che si compiono nella storia.(61)

Anche tale approfondimento sulla teologia in quanto ‘réprise créatrice’ è correlativa alla concezione di verità: Geffré accentua il carattere di disvelamento progressivo della verità con i caratteri della testimonianza e la tensione in essa verso la pienezza escatologica: “Il s’agit d’une vérité visée et jamais possédée. Disons que le caractère inépuisable du message chrétien s’enracine dans la distance entre la Parole de Dieu consignée dans l’Ecriture et l’Evangile comme plénitude eschatologique. Il est à la fois mémoire et promesse”.(62)

La trattazione su punti molteplici concernenti la questione della verità ritorna altrove nei suoi studi ed in particolare in *Croire et interpréter*, in cui Geffré, a distanza di anni, ritorna sui temi a lui cari della svolta ermeneutica della teologia.(63) In un contesto in cui egli sta trattando del pluralismo religioso come paradigma teologico nota che nell’evento stesso del dialogo si può attuare un passaggio ad una

verità più grande di alta e profonda della verità a cui ognuno si rifà nella sua stessa fede. Apre così alla considerazione di una assolutezza della verità che non ha necessariamente i caratteri della esclusività o - per contro - dell'inclusività. L'assolutezza stessa può essere accolta e vissuta nell'apertura all'alterità e al dialogo: è possibile infatti una dedizione assoluta alla verità, considerando però la verità nella sua assolutezza sempre in relazione e non escludente nei confronti della 'verità dell'altro'. Geffrè coglie questa apertura quale caratteristica propria e intrinseca della fede cristiana stessa: il cristianesimo infatti ha come suo fondamento il rivelarsi di Dio che si presenta all'umanità nella storicità della rivelazione e nella storicità dell'umanità di Cristo. Proprio per tale carattere di rivelazione nella storicità esso reca in sé il rinvio ad una verità ancora non posseduta. L'adesione stessa di fede nella sua dinamica interna rinvia al dialogo, ad una ricerca e ad una tensione escatologica dell'esperienza cristiana. Egli così scrive: "Il y a une transformation dans la manière d'être chrétien quand j'ai longuement dialogué avec le bouddhiste et il y a une transformation du bouddhiste quand il a longuement cheminé avec un chrétien. Je pense que cela aboutit à la célébration d'une vérité qui est plus haute et plus profonde que la vérité partielle dont chacun se réclame, même si chacun est persuadé que sa vérité est la vérité envers laquelle il a un engagement inconditionnel. Il faudrait évoquer ici tout le problème, philosophique et théologique, de vérités différentes qui ne sont pas forcément des vérités contradictoires (...) On doit reconnaître que la Révélation chrétienne elle-même est inadéquate par rapport à la plénitude de vérité qui est en Dieu, de même que la vérité de Jésus est inadéquate par rapport à la richesse du Verbe de Dieu. Elle est encore une traduction. Ainsi il faudrait s'habituer à penser l'absolu non pas comme un absolu relatif, ce qui serait absurde, mais comme un absolu relationnel, et non pas comme un absolu d'exclusion ou d'inclusion. Sans compromettre l'engagement absolu inhérent à la foi, il est permis de considérer le christianisme comme une réalité relative, non pas au sens où relatif s'oppose à l'absolu, mais au sens d'une forme relationnelle. La vérité dont témoigne le christianisme n'est ni exclusive de toute autre vérité (telle était la position absolutiste de l'Eglise catholique), ni inclusive même de toute autre vérité, mais elle est relative à ce qu'il y a de vrai dans les autres religions. C'est ce que le père Breton appelle l'unicité relative du christianisme par opposition à ce que serait une unicité d'excellence et d'intégration."⁽⁶⁴⁾

Le ricadute operative ed esistenziali a cui queste considerazioni conducono, ossia l'invito ad una 'pratica cordiale dell'alterità' si fonda su di un approccio alla questione della verità che Geffrè declina nei termini di 'relazionalità' sottolineando il carattere testimoniale della verità cristiana e la sua essenziale dimensione escatologica.⁽⁶⁵⁾ La radice teologica di una pratica dialogica che si apre alla considerazione delle culture e delle religioni mondiali sta nella inadeguatezza tra la dimensione storica, l'umanità di Cristo, e l'eccedenza del Verbo rispetto a Gesù, come anche nel carattere inadeguato di Dio rispetto a tutte le forme della sua rivelazione storica.

In rapporto a questa concezione della verità l'approccio alla Scrittura diviene non tanto il contatto con un 'dato' ispirato da Dio quanto piuttosto l'entrare in relazione con una testimonianza di cui si è chiamati a decifrare il senso restituendolo in una tradizione vivente.(66)

4. *Il dialogo interreligioso come questione teologica*

Dopo aver insegnato per molti anni all'Institut Catholique di Parigi ed essere stato direttore della prestigiosa collana teologica *Cogitatio fidei* delle *éditions du Cerf* a Parigi, nel 1999 Claude Geffré fu nominato direttore della *Ecole biblique* di Gerusalemme. Questa data e questo spostamento anche geografico - indicato come 'esilio nel cuore della patria' -(67) è significativa di una maturazione della sua riflessione nella direzione di un interrogarsi teologico sulla questione del pluralismo delle religioni e sulla ricerca del fondamento teologico alle prospettive indicate dal Concilio Vaticano II nel decreto *Nostra Aetate*.(68) Si tratta della fase del suo pensiero, in cui matura una riflessione che confluisce in una ampia serie di scritti ed interventi, alcuni dei quali raccolti nel libro di recente pubblicazione che reca il titolo *De Babel à Pentecôte*.(69) "Qui dit pluralité des cultures dit aussi pluralité des religions et il n'est pas interdit de penser que la Pentecôte répond à Babel. Or, la Pentecôte, c'est précisément une espèce de légitimation qui est donnée à la pluralité dans la mesure où la richesse surabondante du mystère de Dieu ne peut être exprimée que par une pluralité des formes religieuses".(70)

Motivo ispiratore di questa fase del suo pensiero è ancora l'istanza di una riflessione teologica in rapporto alle situazioni storiche, cogliendo nell'attuale pluralismo e nel passaggio alla post-modernità una domanda radicale per la fede e la teologia. Si interroga se tale pluralismo di fatto non rinvii ad un pluralismo di diritto o di principio che corrisponderebbe ad un progetto misterioso di Dio: "Ce pluralisme ne peut être la conséquence de l'aveuglement coupable des hommes au long des siècles, encore moins le signe de l'échec de la mission de l'Eglise depuis vingt siècles. Il est sans doute maladroit de parler de pluralisme de droit. Mais il faut au moins reconnaître le mystère du pluralisme religieux".(71)

Penso che in questo passaggio sia importante cogliere come Geffré fondi il suo approccio teologico alla questione del pluralismo religioso quale nuovo paradigma, nella direzione da lui indicata nella riflessione circa la 'verità in relazione' e come questo approccio conduca all'esigenza essenziale del dialogo per la fede cristiana ritrovandone le motivazioni e la spinta dal cuore stesso della fede e a partire dal paradosso dell'Incarnazione. Si può affermare che il punto di partenza della riflessione di Geffré si radichi sempre nel nucleo cristologico della fede cristiana: egli legge la questione del rapporto con le religioni a partire dall'evento Gesù Cristo. In Cristo egli individua il punto di partenza cristocentrico costitutivo. Si domanda quindi qual è il significato del pluralismo religioso in rapporto all'assoluto del cri-

stianesimo come vera religione ed in rapporto a Cristo come unico mediatore tra Dio e l'umanità.(72)

Sviluppa così la tesi fondamentale secondo cui il dialogo interreligioso è intrinsecamente un atto di speranza e di comunione, e deriva la sua motivazione da un fondamento intrinseco alla fede stessa piuttosto che dalla pur lodevole attitudine morale del rispetto per gli altri. Il dialogo, che si allarga a considerare le differenti culture religiose, non è solo atto di rispetto per la libertà altrui, ma più profondamente ascolto e accoglienza delle vie misteriose di Dio, dell'economia della salvezza. In questo senso il dialogo è già una forma della missione.(73) Geffré nella sua riflessione intende andare oltre la teologia del compimento e delle preparazioni evangeliche che sottostava come prospettiva positiva anche ai documenti del Vaticano II. Supera questa considerazione in quanto a suo avviso essa non tiene sufficientemente conto della dimensione escatologica del regno di Dio e tende a non dare ragione della distanza tra il regno e forme storiche di attuazione del cristianesimo e delle sue istituzioni. La sua proposta sta nel considerare anche le altre religioni all'interno di una logica di mediazione della rivelazione, mantenendo il primato della mediazione di Cristo, ma considerandole come mediazioni derivate: "Il ne s'agit pas de voies qui feraient concurrence à la médiation du Christ. Ces religions ne sont salutaires, que pur autant qu'elles participent mystérieusement à la médiation du Christ au sein de l'histoire"(74)

Parlare di complementarità a suo avviso non rispetta l'alterità irriducibile e la differenza delle stesse tradizioni religiose. Caso emblematico è il rapporto tra Chiesa e Israele: "Nous sommes simplement confrontés à la permanence du face-à-face d'Israël et de l'Eglise, qui est d'ailleurs un signe de l'inachèvement du dessein de Dieu".(75)

E' importante non confondere il compimento escatologico nel mistero di Cristo di tutti gli elementi di verità e bontà e il compimento nel cristianesimo come religione storica. Geffré, in sintonia con Dupuis prende le distanze dalle teologie delle religioni di stampo pluralista, tuttavia si discosta dal teologo gesuita nelle vie che segue per richiamare all'importanza del dialogo tra le religioni: rispetto all'approccio trinitario individuato da Dupuis, Geffré predilige la via cristologica.(76) Proprio il riflettere su Cristo in quanto 'universale concreto' - riferendosi all'espressione utilizzata da Niccolò Cusano - lo conduce ad elaborare la tesi che proprio a partire dal mistero dell'incarnazione si apre una via di grande fecondità che orienta al dialogo tra le religioni.(77) Nel paradosso dell'incarnazione non solo si può ritrovare l'affermazione dell'unicità della mediazione di Cristo per la salvezza ma si riscontra anche il limite: Dio trascendente si manifesta in Cristo, immagine del Dio invisibile (Col 2,9), sua icona. Ma Dio si manifesta nell'umanità contingente e particolare. proprio in virtù di tale distinzione geffré mette in guardia dall'identificare elemento cristico e divino in Gesù e l'elemento storico e contingente. Gesù è allora 'icona' del Dio invisibile, e non idolo, l'economia del Verbo incarnato è sacramento di una economia più ampia, quella del Verbo eterno che coincide con la storia religiosa dell'umanità.(78) In queste affermazioni sta la radice di una prospettiva che

rifugge dall'esclusivismo del cristianesimo nei confronti delle altre religioni e della necessità del dialogo, quale chiamata di Dio proprio nella situazione del pluralismo.

In questo ricchissimo testo egli si pone l'impegno di sondare un approfondimento teologico di quanto in *Nostra aetate* (n.2) era stato enunciato senza offrire però un'argomentazione teologica articolata che giustificasse l'attitudine del dialogo con le altre religioni. In fedeltà al Vaticano II Geffré individua l'importanza di sondare tali motivazioni. Si riferisce nella sua ricerca al documento 'Dialogo e annuncio' del 1991: "Concretamente è nella pratica sincera di ciò che è buono nelle loro tradizioni religiose e seguendo le indicazioni della propria coscienza che i membri delle altre religioni rispondono positivamente alla chiamata di Dio e ricevono la salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono e non lo confessano come salvatore".(79) Si pone in modo critico nei confronti del 'modello del compimento' secondo il quale nel cristianesimo vi sarebbe il compimento di tutti i valori implicitamente cristiani presenti nelle altre religioni: sono elementi o valori cristici in legame nascosto con con il mistero di Cristo. Egli preferisce parlare di elementi cristici presenti nelle altre tradizioni religiose ma si pone dal punto di vista di considerare la contingenza storica del cristianesimo. Il paradosso dell'incarnazione è la chiave ermeneutica per poter mantenere da un lato l'unicità della mediazione di Cristo e dall'altro il rispetto della pluralità delle verità religiose.(80) Proprio a partire da queste sollecitazioni approfondisce la nozione di verità cristiana, così come già l'aveva presentata in scritti precedenti: "l'expérience du pluralisme religieux nous invite plutôt à retrouver le sens originaire de la vérité chrétienne qui est d'un autre ordre que la vérité la plus communément admise dans notre théologie scolaire. Nous constatons d'ailleurs que la vérité est déjà plurielle à l'intérieur du christianisme et qu'elle contient ses propres principes de relativisation".(81)

Indica così i tratti propri della verità cristiana che egli individua innanzitutto nel fatto che la verità cristiana è dell'ordine della attestazione: "Il s'agit d'une vérité attestée qui ne peut être tenue que dans l'inconditionnalité de la foi"(82) In questo senso la verità cristiana è nell'ordine della testimonianza e della manifestazione. Aniché essere il contrario del falso come in Aristotele, la concezione di verità cristiana implica il rinvio al non-nascosto. Essa stessa non è esclusiva di altre verità di ordine religioso e culturale che sono condivise nella comunità degli uomini.(83) In secondo luogo egli afferma che per i cristiani Cristo è la verità stessa di Dio, tuttavia la pienezza delle ricchezze presenti nel mistero di Cristo è ancora enigmatica e rinvia ad un futuro: gli stessi quattro vangeli rinviano ad una pienezza del vangelo che deve ancora venire. "La vérité est advenue dans le Christ, mais elle nous renvoie à un avenir. ne faut-il pas comprendre la vérité chrétienne comme un advenir permanent qui en fonction des questions nouvelles que pose le devenir de l'homme, du monde et de l'Eglise demeure toujours ouvert à un avenir inédit? 'L'Esprit de vérité vous fera accéder à la vérité tout entière' (Jn 16,3)".(84) In questo senso la verità cristiana è nell'ordine dell'anticipazione e si caratterizza fondamentalmente per la sua tensione escatologica ad un avvenire inedito. Egli infine

sottolinea come la verità cristiana manifestata nel paradosso di Cristo è verità nella condivisione. L'essenza della verità è 'être en partage'. Citando Rosenzweig, Geffré parla così di una verità 'relativa', da intendersi nel senso di 'relazionale', che solamente nell'essere nella condivisione può essere tale: "Dans la mesure où nous concevons toujours le relatif comme le contraire de l'absolu, les mots nous manquent pour suggérer ce que pourrait être une vérité chrétienne relative au sens de relationnelle, c'est-à-dire relative aux autres vérités. Selon le mot de Fr. Rosenzweig dans l'Etoile de la redemption, c'est l'essence de la vérité que d'être en partage: 'Nous savons que c'est l'essence de la vérité que d'être en partage, et qu'une vérité qui n'est en partage à personne ne serait point une vérité; même la vérité entière n'est vérité que parce qu'elle est la part de Dieu'. Ce partage de la vérité ne nous condamne ni au relativisme ni au scepticisme. Il témoigne seulement du caractère transcendant de la vérité absolue qui coïncide avec le Mystère de Dieu".(85)

Geffré quindi parte dal paradosso dell'incarnazione per ritrovare la dimensione fondamentale del cristianesimo quale religione dell'incarnazione, religione della rivelazione finale e religione del dialogo.(86) Il paradosso dell'incarnazione fonda il carattere dialogico della fede cristiana in quanto fede che non confonde l'universalità del mistero di Cristo con l'universalità della religione cristiana stessa.(87) Presenta perciò la sua tesi della possibilità di un dialogo con le religioni non secondo il modello teocentrico pluralista,(88) ma assumendo un cristocentrismo costitutivo come orizzonte fondamentale e aprendosi ad un pluralismo inclusivo. L'approccio a Cristo come 'universale concreto' conduce a de-assolutizzare la sua particolarità storica ma anche la dimensione storica delle forme della religione che il cristianesimo ha assunto nel tempo.(89) L'unicità di Cristo è unicità relazionale.(90) L'affermazione della pienezza di verità in Cristo non sopprime la parte di verità delle altre religioni.(91) Geffré offre in tal modo una motivazione teologica all'impegno e alla prassi di dialogo tra le religioni, tentando anche di offrire esempi in cui si colgono i 'nodi' teologici, vengono sottolineate le differenze irriducibili, mantenendo nel contempo anche una apertura ad una pienezza di verità che rinvia all'avvenire di Dio.(92)

5. Una mistica dell'umano autentico: tra Atene Gerusalemme e Benares

Due grandi prospettive si incrociano del pensiero di Geffré, la prospettiva di una chiesa profetica capace di testimoniare una responsabilità politica nella realtà del mondo;(93) e il suggerimento di un percorso mistico del cristianesimo chiamato nel contesto del pluralismo ad esprimere il suo carattere proprio di religione dell'alterità. Egli innanzitutto auspica chiesa come comunità confessante dei testimoni del vangelo che sappia presentare una contestazione contro tutto ciò che è inumano. Nello stesso tempo egli vede l'importanza di un percorso mistico del cristianesimo in quanto religione dell'alterità, testimone di un'esperienza fondamentale per cui l'uomo si definisce "per una carenza sia rispetto all'assoluto di Dio, sia

rispetto agli altri”.(94) Ogni volta che la chiesa opera veramente per a causa dell’uomo, opera anche per la causa di Dio; ogni volta che opera per l’umano autentico opera anche per il destino spirituale sovrastorico dell’uomo. “Dalla chiesa non ci si aspetta un programma politico o sociale, ma che sia promotrice di qualcosa di nuovo nelle varie modalità dell’esistenza umana, individuale e collettiva”.(95)

Geffré suggerisce così un percorso mistico capace di far emergere come nell’attuale contesto culturale vi sia una spiritualità della soglia, che forse non osa nominare Dio, ma cerca di scoprirne tracce talvolta paradossali; responsabilità dei cristiani è cogliere come sia all’opera in tanti percorsi umani una trascendenza immanente. Egli vede così aprirsi non solo la dialettica del giudeo e del greco, di Gerusalemme e Atene, ma l’andare verso il ‘terzo uomo’, quello dell’immenso continente asiatico. Sarà proprio l’incontro che si apre tra Gerusalemme Atene e Benares, il percorso che potrebbe portare ad una prospettiva di rinnovo della teologia e apertura ad una comprensione più profonda del cristianesimo stesso proprio nell’ecumenismo interreligioso.(96)

Geffré legge la situazione odierna nel cristianesimo occidentale come una situazione di crisi che si confronta soprattutto nel tentativo di superamento di una prospettiva che ha segnato la storia del cristianesimo fino al Vaticano II, il legame stretto tra fede cristiana e cultura greco-romana. La grande domanda che si è aperta di fronte alla violenza e al male della storia è sulla possibilità stessa di un discorso su Dio dopo Auschwitz.(97) Da qui egli vede lo sviluppo delle teologie della croce che cercano di cogliere l’onnipotenza di Dio come onnipotenza dell’amore: l’amore gratuito testimoniato a Cristo giunge fino alla paradossale debolezza della croce: la croce è manifestazione di vittoria del Logos della croce sul Logos greco della sapienza del mondo (cfr 1Cor 1,18).

Accanto a questa grande provocazione che porta il cristianesimo a comprendersi in modo diverso di fronte all’altro costituito da Israele, non in termini di sostituzione né di compimento c’è un’altra apertura che la situazione storica mondiale pone oggi: l’apertura all’altro non occidentale, il terzo, né giudeo, né greco.(98)

Geffré considera la profonda diversità tra l’esperienza di Dio nell’Occidente cristiano e quella presente nelle religioni orientali distinguendo un Oriente reale da un Oriente mitico. Sono certamente i dogmi della creazione e dell’incarnazione la radice del emergere dell’uomo come soggetto responsabile e facitore di una storia che lui stesso costruisce. Nell’Oriente il divino non incontra l’uomo dall’esterno, ma esso deve essere ricercato come fondamento del proprio essere in una ‘instasi’ piuttosto che in un dinamismo di estasi. La figura del loto che fa riferimento alla passività, orientamento all’interno, ricerca della realtà ultima al di dentro,(99) è centrale nella religiosità orientale. Tuttavia Geffré coglie come vi siano luoghi di incontro tra la mistica del confronto propria della tradizione monoteista e la mistica della infinità propria della tradizione orientale: “Le chrétien adore un Dieu personnel qui s’est révélé en Jésus-Christ. mais grace à l’expérience de l’Orient, il sait

mieux que Dieu a plusieurs noms et que la réalité indicible de Dieu est toujours au-delà des noms que nous pouvons lui donner”.(100)

Viene così individuata una nuova via: di fronte alla sfida del dialogo interreligioso essa può condurre ad un superamento dell'opposizione tra la dimensione mistica e quella politica, opposizione presente, in modi diversi sia nella religiosità orientale sia in quella occidentale. Vede così nella 'emulazione reciproca' - che costituisce la sfida del dialogo a cui le religioni oggi sono chiamate - la possibilità di una nuova complicità: “le christianisme est d'abord une religion de la parole qui insiste sur les conséquences éthiques de cette parole. Il ne sépare jamais la foi et la justice. Mais grâce à une familiarité plus grande avec les religions de l'Orient, il devrait développer davantage le pôle mystique et le pôle sacramentel. Il y va de son identité dans l'avenir s'il est vrai qu'il est autre chose qu'un messianisme temporel à côté de beaucoup d'autres. Il est la révélation du Mystère de Dieu au-delà des limites de cette histoire”.(101)

Rispondendo alle domande dell'intervista con Gwendoline Jarczyk da cui è scaturito il testo *Profession théologien* Geffré indica a tal proposito uno degli ambiti di interesse della sua ricerca teologica la bellezza, indicando alcune importanti precisazioni: “Dire bellezza è un'astrazione, perché la bellezza è sempre una certa luce, una trasfigurazione. Riflettendo su questo, mi trovo davanti al problema del sacro in generale: il vero e unico luogo del sacro è l'uomo o la donna, il volto dell'altro, un volto trasfigurato dall'amore, dalla compassione o dall'eccesso di male subito. Questa è la bellezza crocifissa dello stesso Gesù”.(102) “Sarà un mio limite, ma devo confessare di non essere facilmente abbagliato da belle forme di generosità quando sono accompagnate da un'alienazione nei confronti dell'umano autentico. Il Vangelo ha molto a che vedere con l'umano autentico”.(103) Richiesto di specificare cosa intende per 'umano autentico' egli così si esprimeva: “Il senso di quello che non s'impara e che tuttavia s'impone: a livello di relazioni umane, di giustezza del tono, di gesti che bisogna fare o non fare, come pure a livello di una ragionevolezza che è diversa dalla coerenza razionale. E' ciò che fa appello all'intelligenza del cuore, all'intuizione. L'umano autentico è la possibilità di scoprire il valore anche solo di un sorriso o di cose apparentemente insignificanti della vita quotidiana, ma che hanno sempre un certo spessore di umanità. Per dirlo in modo più teorico: l'umano autentico è ciò che va nel senso della nostra verità profonda, nel senso della coincidenza tra la nostra capacità e ciò che facciamo”.(104)

La sua prospettiva si precisa nell'esprimere il suo scetticismo verso forme di rinuncia assoluta: una religiosità dell'umano autentico implica certamente una privazione, una rinuncia.(105) La legge della rinuncia deve armonizzarsi con una fedeltà a se stessi e con la percezione che non si fa esperienza di Dio in modo assoluto, ma solo in modo relativo, come un bene tra altri beni.

Geffré indica una teologia interreligiosa che, mantenendo le identità, sia in grado di cogliere la fecondità di un interpellarsi reciproco e si apra a scoprire che cosa ci può essere al di là del dialogo: tale percorso costituisce una via per la ricerca dell'umano autentico. “Certamente questo implica un certo cambiamento nella

comprensione del cristianesimo; cambiamento che riguarda pure questa o quella grande religione che entra in dialogo con il cristianesimo”.(106)

L’orizzonte di superamento di una opposizione tra mistico e politico si connota come approfondimento della valenze presenti in queste due grandi componenti delle diverse tradizioni religiose, da attuare nel dialogo. E’ movimento che esige apertura alla novità al di là e oltre il dialogo con le grandi religioni ed in particolare con le religioni orientali. Questa prospettiva di approfondimento teologico costituisce un ripensamento dell’esperienza storica del cristianesimo stesso: a ciò invita la riflessione di Geffré in questo inizio del XXI secolo. Il dialogo costituisce il luogo in cui si può attuare una metamorfosi reciproca: se si considera le religioni come sistemi chiusi sarebbe temerario pensare ad una doppia appartenenza. Ma se la religione è esperienza interiore e consegna totale di sé al mistero più grande di noi “alors il est possible d’affirmer une continuité entre mon expérience chrétienne et mon expérience spirituelle antérieure... Et dans la perspective d’un dialogue intra-religieux, on doit parler d’une métamorphose réciproque”.(107)

Facendo riferimento alla parabola del seminatore Geffré suggerisce di cogliere come il vangelo può esprimere ancora figure inedite nell’incontro con terreni nuovi e diversi.(108)

Ritrovarei in queste linee di pensiero le tracce di una ricerca che Geffré ha condotto nel corso della sua lunga esperienza teologica, in fedeltà alle intuizioni iniziali all’origine della sua vocazione, condivise con M.De Certeau conosciuto nei suoi anni giovanili: “la volonté d’aller au frontière, vers l’inconnu, l’étranger, et le désir bien arrêté de ne pas faire une carrière ecclésiastique”. (109)

Il dialogo quale attitudine fondamentale della fede cristiana, oggi da vivere come dialogo interreligioso, la dimensione mistica di una teologia come ricerca di Dio, colui di cui sappiamo meglio ciò che non è di ciò che Egli è, di cui ignoriamo l’essenza intima, e l’attenzione al rapporto tra fede ed esperienza storica, alla prassi e alla dimensione politica, costituiscono percorsi nei quali la proposta teologica di Geffré ha aperto strade nuove e le sue intuizioni costituiscono contributi eccezionali di una ricerca di fede e di pensiero da proseguire.

Note

(1) C.Geffré, *Le réalisme de l’incarnation dans la théologie du père M.-D. Chenu*, “Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 69 (1985) 389-399. Cfr. C.Geffré, *Profession théologien: retour sur plus de quarante ans de pratique*, “Laval théologique et philosophique” 62(2006) pp.7-21 (= *Profession théologien*, 2006), in part. p.9: “Je n’ai jamais été l’élève du Père Chenu qui avait connu l’exil dès 1942. Mais c’est lui qui m’a marqué le plus profondément du point de vue de ma conception de la théologie à partir de son discours-programme contenu dans son petit livre *Une Ecole de théologie: Le Saulchoir*. Et surtout quand je suis de-

venu moi-même régent des études, j'ai toujours entretenu une amicale complicité avec lui."

(2) Cfr. R.Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia Querimiana 1993, pp.212-214. Sul progetto comune di Le Saulchoir cfr. Y.Congar, *Journal d'un théologien, 1946-1956*, ed. E.Fouilloux, Paris Cerf 2001, pp.59-60: "Il s'agissait donc de restituer à la théologie sa dimension historique et sa dimension de connaissance religieuse vivante".

(3) M.-D.Chenu, *Une Ecole de théologie: le Saulchoir*, avec des études de G.Alberigo, E.Fouilloux, J.Ladrière, J.-P.Jossua, Paris Cerf 1985; M.-D.Chenu, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, intr. G.Alberigo, tr. N.F.Reviglio, revisione G.Pariani - G.L.Potestà, Casale M. Marietti 1982.

(4) Geffré, *Le réalisme*, p.389.

(5) *Ibid.* p. 390.

(6) *Ibid.* p. 391.

(7) *Ibid.* p. 394.

(8) *Ibid.* p. 396.

(9) *Ibid.* p.397. Tale idea di luogo teologico in atto conduce a superare la separazione, presente nella considerazione dei 'loci theologici' di Melchior Cano, tra la teologia positiva e la teologia speculativa: la storia non è solamente un luogo teologico, ma dimensione consustanziale all'atto teologico stesso. Cfr. Geffré, *Profession théologien*, 2006, cit. p.13.

(10) Cfr. A. Oliva, *Quelques éléments de la doctrine théologie selon Thomas d'Aquin*, in *What is 'Theology' in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (8th-15th Centuries) as reflected in Their Selfunderstanding*. International Conference at Warszawa, June 23-26, 2004, organized by the International Society for the Study of Medieval Theology and the Institute of Philosophy of the Polish Academy of Sciences in cooperation with the Thomas-Institute of Warszawa, edited by R. Berndt and M. Olszewski together with H. Anzulewicz, M. Paluch and R. Stammberger, (Archa Verbi. Subsidia 1), Münster (in stampa). Cfr. A.Oliva, *La teologia di M.D.Chenu*, in *Dio dell'umanità, umanità di Dio, Atti del III° Congresso teologico Espaces*, Pistoia 27 sett.- 1 ott. 2006, Firenze Nerbini (in stampa).

(11) Una discussione al riguardo è condotta in C.Geffré, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, (Cogitatio fidei 120), Paris Cerf 1983, 190-206.

(12) C.Geffré, *Théologie de l'Incarnation et théologie des signes des temps chez le Père Chenu*, in *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Age et Modernité*, Paris Cerf 1997, pp. 131-153. Cfr. Geffré, *Le christianisme...*, pp.196-201.

(13) Su questo C.Geffré, *La théologie comme science*, introduction et notes de la Question 1 de la *Somme théologique*, trad. fr., t.1, Paris Cerf 1984, pp.145-164.

(14) Geffré, *Le réalisme...*, p. 396. In tale direzione egli vede in Tommaso da un lato una appartenenza alla metafisica, ma dall'altro anche un germe di superamento della metafisica stessa, che si pone in contrasto con la possibilità di ridurre Dio all'Essere assoluto del pensiero metafisico e di una falsa oggettivazione di Dio stesso: cfr. C.Geffré, *Profession théologien*, 2006, p.12.

- (15) J.P.Jossua, *Fin de la chrétienté ou nouvel chrétienté selon M.-D.Chenu*, in “Cristianesimo nella storia” (2005) pp.769-779.
- (16) Cfr. C.Geffré, *L’herméneutique chrétienne*, in *L’Etat des religions dans le monde*, M.Clévenot (ed.) Paris La Découverte - Cerf 1987, pp. 449-456. Id. *L’entrée de l’herméneutique en théologie*, in *Les cent ans de la faculté de théologie*, (J.Doré dir.) Paris Beauchesne 1992, pp. 245-271. *Les enjeux actuels de l’herméneutique chrétienne*, “Revue de l’Institut catholique de Paris” 55, 1955, pp. 131-148. *L’herméneutique comme nouveau paradigme de la théologie*, in *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik in europäischen Kontext*, H.J. Adriaanse, R.Enskat (ed.) Leuven Peeters 1999, 189-201.
- (17) Cfr. C.Geffré, *Profession théologien: quelle pensée chrétienne pour le XXI siècle*, Paris, Albin Michel 1999. C.Geffré (a colloquio con Gwendoline Jarczyk), tr. it. *Professione teologo. Quale cristianesimo per il XXI secolo*, Cinisello B. san Paolo 2001, p.57: “ Chenu... diceva: il cristianesimo è un regime d’incarnazione della Parola di Dio in parole umane, un regime d’incarnazione della fede nella realtà della mente; la fede non sopprime mai il regime della mente, poiché non può essere capita che secondo quel regime. Questo quasi-assioma ha fatto da guida alla mia vita intellettuale, come pure alla mia vita teologica. (...) Non basta elaborare un vocabolario o un linguaggio più adatti, bisogna fare opera creativa nell’atto stesso dell’interpretazione”. Egli fa poi riferimento all’opera di D.Tracy che parla di immaginazione analogica: non si tratta di una equivalenza che si fermi ad un adeguamento qualsiasi, ma è la prospettiva di una analogia tra linguaggio antico e le esigenze di un linguaggio nuovo che ha il suo soggetto nell’uomo come lettore e interprete (cfr. D.Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981; Id., *Dialogue with the Other. The interreligious Dialogue*, Michigan 1990).
- (18) Cfr. *Profession théologien*, p.153. Geffré indica il suo debito a H.Bouillard nell’elaborazione di queste posizioni (cfr. H.Bouillard, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, “Recherches actuelles, II, Paris, Beauchesne, 1972). Tuttavia ha una riserva critica sull’impostazione troppo antropocentrica che rischia di essere riduttiva del mistero di Dio, delle posizioni di Bouillard e di Rahner (cfr. C.Geffré, *Profession théologien*, 2006, cit., p.14). Cfr. anche C.Geffré, *L’entrée de l’herméneutique en théologie*, in J.Doré (dir.), *Les cent ans de la faculté de théologie*, Paris Beauchesne 1992, pp.245-271.
- (19) C.Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, (Cogitatio fidei 68) Paris Cerf 1972, (tr. it. *Una nuova epoca della teologia*, Assisi Cittadella 1973). Cfr. C.Geffré, *La théologie au sortir de la modernité*, in Id., *Christianisme et modernité*, Colloque du centre Thomas More, Paris Cerf, 1990, 189-209.
- (20) In particolare per Congar cfr. W.Henn, *Yves Congar al Vaticano II*, “Communio” ed. ital 142(1995)59. N.Hausman, *Le Père Congar au Concile Vatican II*, “Nouvelle Revue Theologique 120(1998)267-281. J.Famerée, *Aux origines de Vatican II. La démarche théologique d’Yves Congar*, “Ephemerides Theologicae Lovanienses” 61(1995).

(21) C.Geffré, *Le Christianisme*, pp.215-216. Cfr. C.Geffré, *Profession théologien*, 2006, cit. p.13: “La grande leçon que j’ai toujours retenue dans mon propre travail théologique, c’est qu’il est possible de réconcilier la vérité et l’histoire sans tomber dans le relativisme”.

(22) Spesso egli usa l’espressione ‘théologie dogmatiste’ piuttosto che ‘théologie dogmatique’ per indicare il modello teologico che si oppone alla prospettiva di una teologia ermeneutica.

(23) C.Geffré, *Un nouvel âge*, p. 43. Cfr. anche Id., *La crise de la raison métaphysique et les déplacements actuels de la théologie dogmatique*, in F.Kaplan - J.-L.Vieillard-Baron (edd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris Cerf 1989, pp. 465-483.

(24) *Ibid.* p. 56.

(25) *Ibid.* p.83.

(26) *Ibid.* p. 55.

(27) *Ibid.* p.61; cfr anche pp.29.84-85. Per quanto riguarda l’assunzione di un paradigma ermeneutico in rapporto alla lettura della Scrittura e della tradizione cfr. C.Geffré, *Le tournant herméneutique de la théologie*, “Transversalités” (Revue de l’Institut Catholique de Paris) 80, oct-déc 2001, pp.189-202.

(28) *Ibid.* p. 60.

(29) *Ibid.* p.86.

(30) *Ibid.* p. 93

(31) *Ibid.* p. 96: “l’histoire est révélation de Dieu parce que la fin de l’histoire est anticipée dans le destin de Jésus de Nazareth et plus particulièrement dans l’événement de la Résurrection. Dans la Résurrection du Christ come prolepse de la fin de l’histoire, nous avons la clé de l’histoire universelle”. Cfr. *Profession théologien*, pp.141-142.

(32) *Ibid.* p. 101.

(33) *Ibid.* pp. 110-111.

(34) *Ibid.* pp. 104-112. Nell’accogliere le sollecitazioni di J.B.Metz e di J.Moltmann, Geffré, che in quegli anni insegnava teologia fondamentale all’Institut Catholique di Parigi sulla cattedra che era stata di H.Bouillard, maturò la convinzione che la questione di fondo della teologia fondamentale non risiedeva più soltanto nel tema del rapporto tra fede e ragione, quanto piuttosto in quello del rapporto tra teoria e prassi (cfr. C.Geffré, *Profession théologien*, 2006, cit. p. 14).

(35) *Ibid.* p. 109.

(36) *Ibid.* p. 116.

(37) *Ibid.* p. 121.

(38) *Ibid.* p. 121: “un nouveau monde culturel qui n’est plus sous le signe de Prométhée. et, secrètement, les hommes de ce monde attendent plutôt qu’on leur manifeste la gratuité propre de l’Evangile”.

(39) Cfr. C.Geffré, *Le Christianisme ...*, p. 20.

(40) *Ibid.* p. 24.

(41) *Ibid.* pp. 25-26.

(42) Cfr. *ibid.* p. 33-34: la teologia è qui presentata come inseparabilmente ermeneutica della Parola di Dio ed ermeneutica della esistenza umana; il teologo non solo deve cercare il senso in sé degli enunciati ma deve enuclearne il senso per oggi. Cfr. C.Geffré, *Révélation et expérience historique des hommes*, “Laval théologique et philosophiques 46 (1990), pp. 3-16. Da rilevare la annotazione di Geffré: benché non ci sia la parola ermeneutica nella riflessione teologica di Chenu, l'impostazione di fondo del suo pensiero fosse di tipo ermeneutico (cfr. C.Geffré, *Professione teologo*, cit. p.49).

(43) *Ibid.* p. 27.

(44) *Ibid.* p. 28.

(45) *Ibid.* p. 29.

(46) Cfr. *ibid.* pp. 47-49. Indica in Paul Ricoeur un autore che accoglie dallo strutturalismo l'istanza di rinuncia a raggiungere il voler dire dell'autore (istanza propria dell'ermeneutica romantica) per mantenersi all'oggettività del testo. Tuttavia Ricoeur cerca di superare il dilemma tra distanza/prossimità o appartenenza - per mezzo dell'idea del 'mondo del testo - e resiste così alla decostruzione operata dallo strutturalismo non rinunciando alla comprensione ermeneutica “c'esta à dire, finalement, à la recherche de la vérité. mais pour lui, c'est le texte comme oeuvre qui va médiatiser la vérité à comprendre” (*ibid.* p.51) Non si tratta di rendersi contemporanei alle intenzione dell'autore, ma comprendere è appropriarsi di una 'proposition de monde'. Il riferimento va alle opere di Ricoeur in particolare *Exegesis*, cit. a p.53) e *L'herméneutique de l'idée de révélation*” cit a p. 54) “le discours consiste en ceci que quelqu'un di quelque chose à quelqu'un sur quelque chose. Sur quelque chose: voilà l'inaliénable fonction référentielle du discours” (P.Ricoeur, *Nommer Dieu*, 493 cit. a p. 55). Cfr anche P.Ricoeur, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in *Du texte à l'action*, Paris, Du Seuil 1986.

(47) *Ibid.* 46.

(48) *Ibid.* pp. 56-63.

(49) *Ibid.* p.61.

(50) *Ibid.* pp.62-63.

(51) *Ibid.* p. 65.

(52) *Ibid.* p.66.

(53) *Ibid.* pp. 71-72.

(54) *Ibid.* p. 74.

(55) *Ibid.* p.75. Cfr. anche C.Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris Cerf 2001, p. 35: “la difficulté majeure à laquelle une herméneutique théologique et une herméneutique biblique sont affrontées... le problème du rapport entre la vérité et l'histoire”.

(56) *Ibid.* p. 83.

(57) *Ibid.* p.87.

(58) *Ibid.* p. 88.

(59) cfr. C.Geffré, *Profession théologien*, 2006, cit. p.17

(60) *Ibid.* pp. 93-94: a tal proposito egli critica alcune concezioni della teologia tra cui in particolare il modello che vede la teologia come prolungamento del magistero, o il modello secondo cui la teologia si caratterizza come tematizzazione del vissuto di una comunità particolare con il rischio quindi di divenire ideologia.

(61) *Ibid.* p.94: “La théologie n’est pas seulement une réflexion ultérieure sur la foi et son contenu: elle intervient dans le contenu même de la foi. Cela doit nous aider à démystifier l’idée d’un contenu de foi qui serait un invariant sous-jacent à des traductions théologiques multiples et variables. La révélation et la foi (y compris le dogme) sont aussi radicalement historiques que la théologie”

(62) *Ibid.* p. 99.

(63) C.Geffré, *Croire et interpréter*, cit.. Cfr. anche C.Geffré, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, in CERIT (Centre d’études et de recherches interdisciplinaires en théologie, Strasbourg, ed.) *La théologie à l’épreuve de la vérité*, Paris Cerf 1984, pp.281-291.

(64) *Ibid.* pp. 103-104.

(65) E’ interessante cogliere come l’insistenza sulla dimensione escatologica e sulla riserva escatologica che Geffré richiama nell’agire cristiano veda anche il richiamo sul suo fondamento che sta nella memoria della passione di Cristo: non è per lui sufficiente parlare di riserva escatologica come elemento della funzione critica della Chiesa nella società senza fondarla nella memoria della passione di Cristo: “De plus, la mémoire chrétienne de la Passion a un caractère anticipatoire. Elle est la préfiguration d’un avenir qui sera celui des souffrants, des gens sans espoir, des opprimés et des inutiles” (C.Geffré, *Le christianisme*, cit., p. 196).

(66) Cfr. *Le christianisme*, p. 116.

(67) C.Geffré, *Professione teologo*, cit., p.9)

(68) Egli confessa che all’origine della sua vocazione religiosa fu una prima idea di vivere come missionario in Africa ed il fascino della figura di Charles De Foucauld: “C’est à lui que je dois ma vocation: à la foi la quête mystique de Dieu au sein du désert et la proximité auprès des pauvres” (C. Geffré, *Profession théologien*, 2006, p.8).

(69) C.Geffré, *De Babel à Pentecôte*, (Cogitatio fidei 247) Paris Cerf 2006.

(70) C.Geffré, *Croire et interpréter*, cit. p. 96. In questo testo si richiama il discorso di Giovanni Paolo il 22 dicembre 1986 sullo spirito dell’incontro di Assisi dell’ottobre 1986 in cui il Papa affermava che se le differenze religiose non sono necessariamente riduttrici del disegno di Dio, tuttavia esse sono meno importanti dell’unicità di questo stesso disegno e la molteplicità delle forme religiose non è in contrasto con l’unicità del disegno di Dio mirante a fare alleanza con l’umanità e a salvarla. Compito della teologia è quello di pensare la pluralità delle vie verso Dio senza compromettere il privilegio della religione cristiana.

(71) C.Geffré, *Profession théologien* (2006), p.19.

(72) C.Geffré, *Croire et interpréter*, p. 100.

(73) *Ibid.* p.127.

(74) *Ibid.* p. 129.

- (75) *Ibid.* p. 130.
- (76) Per le sue osservazioni a Dupuis in cui esprime la grande ammirazione per la sua opera che farà epoca cfr. C.Geffré, *Professione teologo*, cit. pp.162-166.
- (77) Cfr. C.Geffré, *Croire et interpréter* p. 116-123. Si tratta di un'intuizione presente sin nelle fasi precedenti del suo pensiero, in contesti culturali diversi: "En face de la critique athée d'un Dieu au-delà du monde et de la critique de la religion come aliénation de l'homme, il faut chercher à concilier la réalité de Dieu et la réalité de l'homme en essayant de penser le Christ comme universel concret" (C.Geffré, *Le christianisme*, p. 163).
- (78) *Ibid.* p.118.
- (79) Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, *Il dialogo e l'annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e sull'annuncio del vangelo di Gesù Cristo*, 19.5.1991, n.29.
- (80) *De Babel*, p. 125.
- (81) *Ibid.* p. 126.
- (82) *Ibid.* p. 126.
- (83) Cfr. anche C.Geffré, *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, in *Communion et réunion, Mélanges J.-M. R. Tillard, G.R.Evans-M.Gougues* (edd.), Louvain Peeters 1995, pp. 309-321.
- (84) C.Geffré, *De Babel*, p. 128.
- (85) *Ibid.* p.130. Cfr. *Professione teologo*, pp.124-126.
- (86) *Ibid.* pp. 69.85.92-93.99. L'espressione 'religione della rivelazione finale' - espressione che reca in sé l'idea che unico assoluto è la rivelazione finale con la venuta del regno - è una ripresa delle tesi di Paul Tillich a cui Geffré si rifà per approfondire proprio la dimensione dell'ecumenismo interreligioso (*Ibid.* pp. 81-106).
- (87) *Ibid.* p. 54.
- (88) Cfr. *ibid.* p. 83.
- (89) *Ibid.* 69: "Aucune manifestation historique de Dieu, même l'événement de Jésus de Nazareth ne peut être absolutisée". Cfr *ibid* 99
- (90) *Ibid.* p.31.38.
- (91) *Ibid.* p. 31.
- (92) C.Geffré, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, in *De Babel*, pp.167-186.
- (93) Cfr. *Professione teologo*, p. 200; pp.198-199.
- (94) *Ibid.* p. 207.
- (95) *Ibid.* p.199.
- (96) A tal proposito si può notare il passaggio da una teologia del dialogo alla ricerca in direzione di una teologia interreligiosa: C.Geffré, *From the Theology of Religious Pluralism to an Interreligious Theology*, in D.Kendall, G.O'Collins (edd.), *In Many and Diverse Ways. In honour of Jacques Dupuis*, New York, Orbis Books 2003, pp.45-59.
- (97) *De Babel*, p.306.

- (98) *Ibid.* p. 308.
- (99) Cfr. D.Gira, *Le Lotus et la croix*, Paris Bayard 2005.
- (100) *De Babel*, p. 313.
- (101) *Ibid.* p. 316.
- (102) *Professione teologo*, p.225.
- (103) *Ibid.* p.231.
- (104) *Ibid.* p.232.
- (105) C.Geffré, *Droit au bonheur et radicalisme évangélique*, in *Le Bonheur*, Beauchesne Paris 1996, pp.223-241.
- (106) *Professione teologo*, p.224.
- (107) *De Babel*, p. 340.
- (108) *Ibid.* p.341. Cfr. C.Geffré, *La crisi dell'identità cristiana nell'era del pluralismo religioso*, "Concilium" 41(2005)163-178, in part. p.176: "Il mistero di Cristo trascende la religione cristiana, anche se essa è la religione della rivelazione ultima. Possiamo pensare che i valori positivi di ogni tradizione religiosa troveranno il loro compimento nel mistero di Cristo in un al di là della storia e che tale compimento rispetterà la loro originalità che può provenire dallo Spirito stesso di Dio che spira dove vuole".
- (109) *Professione teologo*, p.8.