

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

di CHRISTOPH THEOBALD

Il padre Joseph Moingt s.j. occupa un posto considerevole nello spazio teologico francese che gli vale la stima dei suoi colleghi e un'ampia influenza oltre le frontiere della Francia. Questa stima e questa influenza sono il frutto del suo insegnamento, dei suoi lavori personali e, allo stesso tempo, del suo stile nell'animare e dirigere per lunghi anni una delle principali riviste teologiche di lingua francese: le *Recherches de Science Religieuse*. Prima di presentare al lettore italiano l'ultima sua pubblicazione, il primo volume di un'opera monumentale su Dio, dal bel titolo *Dio che viene all'uomo*, conviene, dunque, parlare brevemente dell'itinerario intellettuale dell'uomo e della sua opera.

Nato nel 1915 e entrato nella Compagnia di Gesù nel 1938, padre Moingt ha insegnato storia dei dogmi e teologia dogmatica alla Facoltà di Lyon-Fourvière dal 1955 al 1968. Trasferitosi a Parigi nel 1968 per assumere la direzione delle *Recherches*, egli ha accettato parimenti un impegno alla Facoltà di teologia dell'Institut Catholique di Parigi, dove doveva garantire un insegnamento superiore nel nuovo ciclo di teologia per laici. A partire dal 1975 vi aggiunse la direzione del ciclo di licenza in teologia. Nel 1981 riprese l'insegnamento e l'assistenza pedagogica alla Facoltà di teologia della Compagnia di Gesù, stabilitasi dal 1974 al Centre Sèvres, a Parigi; responsabilità che egli assolse fino a tempi recenti, tanto era apprezzata la qualità della sua presenza accanto agli studenti.

Questi pochi accenni sono sufficienti per cogliere in Joseph Moingt un testimone di primo piano del passaggio dalla *Nouvelle théologie* degli anni precedenti il concilio, elaborata contemporaneamente a *Le Saulchoir*, nel solco del rinnovamento tomista (Chenu e Congar), e a *Fourvière*, grazie a un rinnovato contatto con i Padri della Chiesa (Fontoynt, de Lubac e Daniélou), ad una nuova configurazione del paesaggio spirituale e intellettuale, inaugurata dal Vaticano II e dalla rivoluzione di mentalità nel 1968.

Durante il suo periodo lionese Moingt partecipa al rinnovamento pa-

tristico, in particolare con la sua monumentale tesi sulla *Théologie trinitaire de Tertullien*, i cui quattro volumi, apparsi tra il 1966 e il 1969¹, continuano a ispirare tanti specialisti. Nello stesso tempo egli intraprende una molteplicità di ricerche sugli atti dei grandi concili, ma più ancora su tutti i testi dei Padri della Chiesa e degli scrittori ecclesiastici, greci e latini, che avevano elaborato la dottrina cristiana, combattuto gli 'eretici', partecipato a questi concili, spiegato le loro definizioni, dal II al VII secolo, e ugualmente sugli autori scolastici che, da Boezio a Tommaso d'Aquino e oltre, hanno aggiunto a queste definizioni delle spiegazioni concettuali, degli sviluppi filosofici e hanno ricostruito l'oggetto del dogma teoricamente e sistematicamente. Questa documentazione, senza dubbio unica, accompagnata da analisi di grande spessore, il teologo la raccoglie nei suoi insegnamenti a cui dà la forma, ispirandosi a Hegel, di una 'logica della storia' capace di procurare una intelligenza della fede nell'oggi. Tracce importanti di questa grande costruzione speculativa si trovano nei suoi corsi, pubblicati dalla Facoltà di Lyon-Fourvière: *La constitution du discours chrétien* [*La costituzione del discorso cristiano*] (1957), una specie di teologia fondamentale; un trattato *De Trinitate* (1957) e corsi sulla *Incarnazione* (1960), la *penitenza* (1958), il *dogma mariano* (1958), la *Logique de l'économie sacramentaire* [*Logica dell'economia sacramentale*] (1960) e la *Logique du développement du discours chrétien sur l'eucharistie* [*Logica dello sviluppo del discorso cristiano sull'eucaristia*] (1965). Avrebbe dovuto vedere la luce anche un'opera su Cristo, già a redazione avanzata, ma il trasferimento a Parigi e... la svolta del maggio 1968 segnano il suo arresto.

Joseph Moingt si trova ormai in un ambiente intellettuale nuovo e più aperto, fortemente scosso e reso fecondo dagli sviluppi culturali recenti, in filosofia e soprattutto nelle scienze umane – è l'epoca dello strutturalismo –, ma anche dalla teologia, specialmente quella non cattolica, da Bultmann a Pannenberg. Egli deve affrontare un nuovo pubblico all'Institut catholique di Parigi e si trova coinvolto nella ristrutturazione dei programmi e dei metodi di insegnamento. Numerosi contatti pastorali e militanti nell'area di Parigi e in Francia gli permettono di sondare in profondità le trasformazioni che toccano le condizioni della fede, la crisi del cristianesimo come religione dell'Europa e l'avanzare dell'indifferenza nei suoi confronti, ma anche di partecipare alle iniziative nuove che

¹ JOSEPH MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, coll. 'Théologie', nn. 68-71, Aubier, Paris 1966-1969.

fioriscono da ogni parte. I rapporti con alcuni amici, prima persi di vista, giocano un ruolo importante in questo periodo di intense ricerche: Michel de Certeau, con le sue riflessioni sul 'credibile disponibile' e sulla 'istituzione del credere'; Henri de Lavalette e Georges Kowalski, colleghi all'Institut catholique, che lo sostengono nel radicamento pratico del suo pensiero.

Chiamato a dirigere le *Recherches de Science Religieuse*, Joseph Moingt trasforma molto velocemente questa istituzione in laboratorio di un nuovo modo di fare teologia, contando non solo su un lavoro d'équipe, ma anche e soprattutto sull'apporto interdisciplinare di alcuni suoi colleghi, di impostazione diversa dalla sua. Un rapido sguardo ai colloqui biennali, organizzati dal Consiglio di redazione e pubblicati nella rivista, mostra l'ampiezza dei temi affrontati nel corso dei trent'anni in cui egli fu direttore: questioni di teologia morale, il processo di Dio tra parole e silenzio, l'avvenire del Cristo, il futuro del magistero, il filo della trasmissione, la narratività, la teologia della liberazione, invito e sfida dell'illuminismo, i sacramenti di Dio, i ministeri, ecc. E poiché egli non rifiuta, se non raramente, richieste di interventi e di articoli, questi stessi temi e altri ancora si ritrovano in diverse riviste e pubblicazioni destinate al grande pubblico.

Se durante il primo periodo la riflessione di Joseph Moingt era rimasta racchiusa all'interno della tradizione cristiana, queste numerose ricerche e relazioni nuove gli insegnano che la presa di distanza e la critica sono la condizione primaria di una scrittura della storia e che occorre aver imparato a dubitare per fare della buona teologia, che sia, come egli dice, veramente credente: «Le domande a cui io cercavo di dare risposta erano certo le mie domande, quelle che si ponevano alla mia fede e anche quelle che nascevano dalla mia fede», scrive nel 1993, guardando agli anni trascorsi dal suo arrivo a Parigi. «Io ho imparato a dubitare, perché è necessario conoscere per dubitare, e a credere, perché è necessario dubitare di ciò che si sa per conoscere ciò che si crede. Avevo imparato a credere e a parlare del Cristo accogliendo la tradizione della Chiesa; ho dovuto reimparare l'uno e l'altro interrogando direttamente il vangelo, con la preoccupazione di cercare la verità più che di ripetere una verità già data»².

Non conosce bene il temperamento speculativo del p. Moingt chi pensa che egli, alla fine, si sarebbe accontentato di una frammentazione del suo pensiero, imposta, in parte, dalla pesante carica di direttore delle *Recherches*, dalle condizioni del paziente tirocinio appena richiamato e da

² JOSEPH MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, coll. 'Cogitatio fidei', n. 176, Le Cerf, Paris 1993.

un clima intellettuale che diffidava di tutto il sistema. Morta nel 1968, l'opera di cristologia rinasce dunque lentamente dalle sue ceneri e vede la luce nel 1993, in una forma completamente nuova; accanto, del resto, ad un volume di 'mélanges', offerto al p. Moingt da parte dei numerosissimi collaboratori, come omaggio della loro ammirazione e riconoscenza, della loro amicizia e fedeltà³. Poiché la cristologia, dal titolo evocatore *L'homme qui venait de Dieu* [L'uomo che veniva da Dio]⁴, costituisce, in certo qual modo, la prima parte di una 'teologia sistematica', della quale il volume a cui è dedicata questa prefazione rappresenta il primo tomo della seconda parte, è bene che essa sia presentata brevemente al lettore.

L'uomo che veniva da Dio

L'opera si apre con un bellissimo *prologo*, intitolato *La rumeur de Jésus* [Il brusio di Gesù]: «Tutta la vicenda di Gesù – e la religione cristiana di questa fine del XX secolo ne è il seguito – è incominciata da un brusio che volteggiava attorno a lui, un misto di interrogativi, di sospetto e di fiducia, e che assunse consistenza e diffusione soprattutto quando fu rilanciato dall'annuncio di coloro che credevano in lui. È attraverso questo brusio che Gesù è entrato nella storia, quella vera» (pp. 23s.). Il brusio, «un misto di fede e di dubbio, di attesa e di rifiuto», non può nascere che nel «credibile disponibile» di un'epoca e di una cultura. L'interesse di questa parola, che ha talvolta un senso peggiorativo, è di fornire un punto di partenza incontestabile, senza pregiudicare già la risposta ai problemi posti. Questo brusio di Gesù, sorto molto prima della redazione dei racconti evangelici di cui essi sono i primi testimoni, non si è ancora estinto; si è lanciato alla conquista del mondo; è giunto sino a noi e abita la nostra cultura, molto aldilà della comunità dei cristiani. Il compito della teologia è di verificarlo, risalendo alla sorgente, al fine di discernere l'identità di colui di cui questo brusio parla.

La divisione dell'opera in due parti riflette perfettamente l'itinerario dell'autore. Una ripercorre dunque «la storia del discorso cristiano» su

³ JOSEPH DORÉ – CHRISTOPH THEOBALD (edd.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Le Cerf - Assas Éditions, Paris 1993.

⁴ Cfr. n. 2. Per facilitare la lettura si rinuncerà, in questa breve presentazione, a segnalare le citazioni prese dall'opera di Moingt.

Gesù; l'altra riprende, con tratti nuovi, la ricerca sul «Cristo nella storia degli uomini»; essa è costruita sistematicamente sulla base dei racconti evangelici, per rispondere al problema della sua identità.

La *prima parte*, dunque, 'racconta' la storia del dogma dell'incarnazione in tre tempi: le sue origini, le definizioni della maturità, la rimessa in questione in epoca moderna, ossia la sua decostruzione e ricostruzione.

Sotto il titolo '*L'enunciazione*', una prima sezione tratta del primissimo discorso cristologico, vale a dire dello sforzo che si dispiega a partire da Giustino, passando per Ireneo e Tertulliano, per proseguire fino a Nicea, con lo scopo di elaborare un linguaggio su Gesù Salvatore e il suo rapporto con Dio. È un discorso di identificazione di Gesù che qui ha inizio; l'identità del personaggio come personaggio di un racconto del passato porta d'ora in avanti alla proclamazione di una parola di speranza che annunciava la prossimità del suo ritorno.

'*Gli enunciati*' trattati nella seconda sezione riguardano l'insieme dei dibattiti cristologici che sono sfociati nelle grandi definizioni da Nicea fino a dopo Calcedonia, con i concili di Costantinopoli II e III. Nicea ha rimaneggiato il concetto di Dio unico per far posto a un altro, il Figlio. Allo stesso tempo faceva passare la divinità di Gesù da una affermazione-attributo a una affermazione-soggetto. Il linguaggio della fede non è cambiato, certo, ma la predicazione ha preso la direzione inversa, l'attributo è diventato il soggetto. È sull'interpretazione di questo risultato di Nicea che si gioca il conflitto tra Cirillo e Nestorio, il quale si sviluppa dunque all'interno della 'teologia discendente'. D'ora in avanti il discorso della fede sfugge alle verifiche della storia, dalla quale è comunque uscito.

Moingt insegue fino a san Tommaso il filo delle interpretazioni della tradizione; ma il punto di partenza della 'decostruzione', affrontata nella terza sezione, è posto. Coi tempi moderni una scissione si introduce, in effetti, tra il Cristo della predicazione ecclesiastica e il Gesù della storia, studiati con regole scientifiche nuove. Il discorso precedente, ossia la teologia del Verbo incarnato, considerata una invenzione dottrinale della chiesa, si disfa. Moingt ripercorre questa lunga storia delle vite di Gesù fino all'epoca di K. Barth e di R. Bultmann, con gli sviluppi noti da parte protestante fino a E. Käsemann, che intende colmare il fossato tra l'annuncio e il racconto. Al centro di questi dibattiti c'è sempre la questione della pertinenza della realtà storica per la riflessione teologica. È in questo clima che si impone il *compito di rifondazione della cristologia*, segnato da un ritorno al racconto della Scrittura, che induce un rapporto nuovo dell'esegesi con la teologia. Sono allora evocati alcuni predecessori cattolici, in particolare K. Rahner, di cui Moingt utilizzerà l'assioma trini-

tario in funzione del proprio disegno, P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx e W. Kasper. Le prese di posizione di quest'ultimo si prestano, tuttavia, alla critica di avere reintrodotta prematuramente l'idea di preesistenza e alla fin fine di sottrarre il Cristo alla storia, a beneficio dell'idea di incarnazione. Al contrario, W. Pannenberg è presentato come il solo teologo contemporaneo che abbia proposto una via veramente nuova per conciliare la dottrina tradizionale del Cristo vero Dio e vero uomo con le esigenze di una cristologia costruita sul ritorno alla storia.

Moingt termina questo lungo racconto di «Gesù nella storia del discorso cristiano» evocando l'orizzonte contemporaneo della morte di Dio e della morte dell'uomo, non senza dare qui un posto importante a J. Moltmann, a motivo del suo modo di parlare dell'assenza di Dio in mezzo alle sofferenze della storia e del suo modo di considerare la croce come evento trinitario tra il Padre e il Figlio. Si ritroverà questa stessa insistenza, centrale nel pensiero del teologo francese, nel volume a cui è destinata questa prefazione; egli l'affronta in discussione con Eberhard Jüngel e ancor più in rapporto al contesto religioso della società francese.

La *seconda parte* dell'opera 'racconta' la vicenda di Gesù come la Buona Notizia che riguarda tutti gli uomini. Come indica il suo titolo, «Il Cristo nella storia degli uomini», l'autore si dedica qui a fare il teologo. Non si tratta affatto di riportare Gesù nella sua storia, si tratta di situare il *Cristo della fede e della tradizione della Chiesa* in rapporto alla nostra storia, quella che noi tutti viviamo, o, reciprocamente, di situare noi in rapporto a lui, di verificare chi lui è per noi, nei legami di solidarietà che lo vincolano alla nostra storia umana, e di esaminare in questa prospettiva che cosa noi dobbiamo credere di lui e come possiamo arrivarci. Moingt, dunque, affronta qui la difficoltà, emersa nel suo secondo periodo, di rendere conto oggi della fede nel vangelo, *rispetto agli insegnamenti del dogma*, di cui egli ha prima proposto una lettura storica e critica.

L'autore opera, dunque, un ritorno alla Scrittura. Come molte altre cristologie contemporanee, la sua non 'racconta' la storia di Gesù partendo dall'inizio del suo ministero fino alla sua morte e risurrezione, bensì prendendo strettamente la direzione inversa. Essa procede in tre tappe, a partire dal mistero pasquale. La ragione è che l'accesso alla fede nel Cristo passa, secondo Moingt, attraverso l'annuncio della sua risurrezione, proclamata al futuro con l'inaugurazione degli ultimi tempi, dell'avvenire del Cristo e di Dio. La prima tappa è perciò quella della risurrezione. La seconda è consacrata alla morte di Gesù, illuminata non solo dai suoi annunci, ma anche dalla totalità del ministero storico che lo conduce alla croce. L'ultima tappa fa ritorno alla nascita di Gesù, per confrontare il

suo divenire storico di Figlio di Dio con l'eternità del Progetto creatore che lo introduce nel mondo e si incarna in lui.

Su questo cammino all'incontrario, l'autore riprende quasi tutte le questioni spinose della cristologia in modo nuovo. Dei due capitoli sulla risurrezione, che costituiscono la prima tappa, ricordiamo l'insistenza escatologica sull'av-venire di Dio, in quanto egli è legato alla nostra storia. La risurrezione di Gesù annuncia non solamente una salvezza nella e per la storia, ma anche una salvezza *della storia*, ossia la sua lenta umanizzazione, che passa attraverso il 'coraggio del futuro'. Ma l'annuncio della risurrezione implica pure il presente di un incontro e la costituzione di un corpo di discepoli, esperienza che apre a una interpretazione trinitaria dell'evento pasquale.

I quattro capitoli che costituiscono la seconda tappa esplicitano questa 'logica' soteriologica e trinitaria dell'itinerario di Gesù. La tesi maggiore è che Gesù ha certo attribuito alla sua morte un senso salvifico, ma non un senso di espiatione o di sacrificio. L'affermazione della divinità del Cristo, fondata direttamente sulla risurrezione, non dice soltanto ciò che è accaduto a lui, essa ci fa attendere da lui qualche cosa di nuovo per noi: la salvezza. Ma questo 'per noi', come pure il 'perché' delle nostre sofferenze, ci fa volgere verso il perché della sua passione. Interviene qui una analisi dettagliata del processo di Gesù. Esso è considerato innanzitutto nell'ottica politico-religiosa, come faccenda tra lui e il suo popolo, il cui arbitraggio è demandato a Dio dall'uno e dall'altro, e poi nella sua piena portata teologica, come una faccenda tra Dio e lui, un evento trinitario. Nel conflitto religioso che l'opponne a coloro che cercano una falsa testimonianza contro di lui, Gesù è al tempo stesso l'attore e la vittima di questo *conflitto permanente tra la fede e la religione*, divenuto un conflitto personale tra lui e il suo popolo, la cui posta in gioco era Dio stesso, la divinità di Dio, la sua novità e paternità. Ecco l'altro versante della tesi principale, che si ritroverà, del resto, nel volume a cui è destinata questa prefazione, con toni nuovi e in maniera più argomentata da un punto di vista sociologico e filosofico.

Su questa base Moingt affronta, nei due ultimi capitoli di questa tappa, la filiazione divina di Gesù: innanzitutto *il suo divenire Figlio di Dio*, che è lecito attribuirgli seguendo il filo della narrazione evangelica e che occorre comprendere (secondo lo schema retroattivo di Pannenberg) a partire dalla risurrezione, e poi la relazione personale che lo unisce al Padre. L'autore riprende qui un approccio moderno alla persona, ispirandosi alla dialettica hegeliana della reciprocità delle coscienze, attraverso la quale un individuo umano diventa di fatto persona. La persona, in effetti, non è

solamente una ipostasi-individuo: non si nasce persona, lo si diventa. Anche Gesù costruisce la sua persona nel tempo attraverso l'attività della sua coscienza e della sua libertà. Ma egli la costruisce nella direzione di Dio, in relazione a colui che egli chiamava Padre, in proiezione filiale verso di lui. L'«esinanizzazione» di Gesù, secondo *Fil* 2,5-12, attraversa la totalità dell'itinerario di Gesù nel realizzare il suo essere-Figlio. Ma a questo movimento di proiezione di Gesù verso Dio corrisponde quello della proiezione di Dio nella storia, nel rivelarsi in questo uomo, nei confronti del quale egli «diviene» Padre. Per comprendere questa affermazione occorre ammettere che la persona di Dio ha un'esistenza storica per il fatto stesso che è persona: poiché parla, fa storia con gli uomini e ad essi si lega attraverso i legami della storia. La persona di Dio non ha storia in se stessa, in quanto divina. Ne ha in quanto si rivela, il che vuol dire che si esteriorizza in un linguaggio e in una storia di salvezza. È questo che autorizza a dire che, in questa storia, Dio «diviene» Padre. La kenosi del Figlio è così correlativa allo spogliamento di Dio o alla kenosi del Padre. Questo ci conduce al tema cristiano della morte di Dio. Lo sfondo hegeliano della cristologia di Moingt si precisa qui, come pure la sua diagnosi della situazione attuale della fede. Prendiamo atto di questo punto di arrivo del suo pensiero, nel 1993, per meglio valutare poi il cammino percorso in seguito e cogliere l'originalità del volume di cui qui si fa la prefazione.

L'identità di Gesù non può prescindere dalla questione della sua origine e deve farsi carico dei racconti della sua nascita e del concepimento verginale, come pure del tema dell'incarnazione. È quanto Moingt fa nella terza tappa. Egli non abbandona il terreno del racconto per quello delle analisi metafisiche, il terreno della cristologia narrativa per quello della cristologia deduttiva. Ma si confronta con la tradizione dogmatica dell'affermazione dell'eternità del «vero» Figlio, e cerca di rispondere alle istanze della razionalità critica e agli interrogativi della fede d'oggi. Ugualmente, egli insiste sul fatto che la nozione biblica di preesistenza non è la nozione metafisica della patristica greca, bensì l'affermazione del Cristo nella storia prima di nascere, in quanto è il Cristo di Dio, il suo Messaggero e il suo Verbo d'ogni tempo, inviato nel mondo come preludio alla sua incarnazione. La nozione non dice che egli disponeva di una esistenza eterna prima di assumere una esistenza nel tempo, bensì che questa era stata anticipata nella storia.

L'epilogo, che ha il titolo di tutta l'opera, intraprende una breve verifica dei risultati ottenuti rispetto all'insegnamento tradizionale della Chiesa. Moingt affronta direttamente il rimprovero che si potrebbe rivolgere all'insieme del suo percorso: il divenire Figlio del Verbo, che si fa nel

tempo, sembrerebbe introdurre un divenire temporale nell'eternità e immutabilità dell'essere di Dio; e l'origine del Verbo che diviene Figlio sembrerebbe dipendere dalla creazione del mondo e dalla storia umana. Ma l'obiezione si basa su una dicotomia tra la Trinità puramente immanente e l'economia storica; si tratta di un pregiudizio metafisico che non proviene dalla rivelazione. Occorre dunque rispondere con una riflessione sul rapporto tra eternità e tempo. Questa permette di comprendere il doppio rapporto fra Trinità e creazione e fra Trinità e incarnazione. L'incarnazione non è un 'dopo' la generazione eterna; infatti il progetto di Dio di rivelarsi come amore è coestensivo al suo essere. Anche tutta la seconda parte del libro e la sua cristologia narrativa rinviano alla prima, in particolare alla cristologia prenicena che essa contribuisce a riabilitare.

L'opera di p. Moingt, che stiamo ripercorrendo a grandi tratti, si iscrive bene nel *movimento cristologico contemporaneo*; su parecchi punti essenziali il suo itinerario intellettuale gli ha, tuttavia, impresso tratti originali. È anzitutto innegabile che la sua cultura teologica, al tempo stesso patristica, scolastica e contemporanea, lo predestina a mantenere fino in fondo *l'esigenza di una vera reinterpretazione dell'insegnamento* tradizionale della Chiesa riguardo al Cristo, senza rinunciare né ai punti più difficili di questa dottrina né alle critiche più virulente dell'epoca contemporanea. Il suo interesse per il radicamento narrativo del discorso è senza dubbio condiviso da altri. Ma non si può che ammirare come egli ne faccia una struttura al tempo stesso sincronica e diacronica, innestandola su una concezione contemporanea della storia, il cui rigore epistemologico è dovuto al contatto con l'opera di Michel de Certeau. In realtà, l'approccio narrativo non è affatto riservato al solo dato biblico, ma determina l'insieme del percorso, ivi compresa la rilettura della cristologia classica, così come essa è presentata nella prima parte dell'opera.

Questa concezione della storia mette evidentemente in difficoltà il pregiudizio metafisico che ha tanto segnato lo sviluppo dell'antica cristologia dell'incarnazione. Moingt non indietreggia davanti allo sforzo speculativo che richiede questa rottura evidente. È per questo motivo che il suo progetto è allo stesso tempo cristologico e trinitario, consistendo in ultima analisi nel vedere nell'atto della risurrezione la rivelazione della generazione eterna. Egli non nega le due generazioni del Cristo, affermate dalla tradizione contro ogni adozionismo, ma pensa il loro rapporto nell'unità, lottando contro una concezione 'mitica' dell'incarnazione.

Facendo questo, egli è obbligato a reinterpretare il *concetto centrale della preesistenza*, di cui egli è uno dei pochi ad analizzare la *genesi*, per coglierne il *senso* nel quadro di un pensiero di tutt'altro tipo, segnato ormai

radicalmente dalla storia: «Noi non abbiamo in sospetto la legittimità di questo concetto, scrive Moingt, ma il suo uso. La sua legittimità sta nel mostrare che l'origine della persona di Gesù in Dio, e secondo la quale egli è vero Figlio di Dio, passa per la storia: è attraverso il suo legame con la storia che la sua origine punta in direzione dell'eternità; forse la stessa eternità del Cristo non è altro che questo legame con la storia – è almeno un punto da esplorare. Un punto che svela il cattivo uso del concetto di preesistenza, che consiste nel dimenticare che l'esistenza anteriore del Figlio di Dio nella storia non è mai altro che *un'esistenza a venire*, non un passato anteriore, ma un futuro anteriore, poi nel postulare come eternità l'infinito di questa storia che non ha altra esistenza se non quella della parola che la spiega – un'esistenza di 'Verbo' –, infine, nel ritirare la scala attraverso la quale si è saliti fino al cielo, separando l'eternità dalla storia – separando allo stesso tempo l'esistenza del Cristo in due parti irconciliabili»⁵.

A questo punto si riannodano non soltanto la rilettura critica della tradizione dogmatica e la sua reinterpretazione in un altro orizzonte di pensiero, ma anche la matrice narrativa di questo nuovo pensiero e le categorie di divenire e di av-venire che la determinano. Ogni esistenza umana è in effetti rivolta verso l'avvenire, come lo è la storia intera. Ugualmente lo è il divenire di Gesù. È per questo che egli trova il suo compimento nello stesso momento della sua manifestazione ultima, con l'atto finale della sua esistenza: la sua passione, la sua morte e la sua risurrezione. È dalla sua fine che la luce rimbalza su tutto il suo itinerario e permette di sondare la sua origine, ossia la solidarietà di tutta la sua esistenza con il divenire stesso di Dio coinvolto nella storia. Anche il Cristo che deve ritornare è realmente l'avvenire di Dio nella e per la storia dell'umanità.

La cristologia di Joseph Moingt ha riscosso un vastissimo interesse, ma ha pure suscitato dei problemi, anzitutto in rapporto all'*epilogo*, che non fa che delineare la prospettiva trinitaria dell'autore nella cornice di una ragione narrativa. L'opera, del resto, incrocia molti altri punti dottrinali, nell'ambito della soteriologia, dell'ecclesiologia, ecc., al punto di proporre, di fatto, l'abbozzo di tutta una dogmatica; i lavori del secondo periodo del teologo gesuita l'annunciavano almeno implicitamente. Infine e soprattutto, la lettura teologica della modernità, presupposta dall'insieme del percorso, non poteva rimanere allo stato implicito. Dopo aver abbandonato, nel 1997, la direzione delle *Recherches de Science Religieuse*, Joseph Moingt si rimette dunque coraggiosamente all'opera.

⁵ *L'homme qui venait de Dieu*, 665.

Dio che viene all'uomo

La singolare bellezza di questa nuova opera, apparsa nel 2002, fa quasi dimenticare che appartiene alla grande tradizione della 'teologia sistematica'. Le profonde discussioni che l'autore conduce con i sistematici più eminenti del XIX e XX secolo la situano pertanto in questa linea, senza dimenticare il posto privilegiato che accorda alla teologia della croce di Hegel, prototipo di ogni pensiero sistematico. Non si può fare a meno di confrontare il suo percorso con quello di Eberhard Jüngel, il cui *Dio, mistero del mondo*, apparso nel 1977 in tedesco⁶, ripresenta un analogo vertice. Una stessa forza speculativa e una stessa preoccupazione di radicarla nella narratività o di alimentarla al racconto biblico, una stessa passione per il Bonhoeffer di *Resistenza e resa*, una stessa risalita alle sorgenti dell'ateismo nella filosofia del XVII secolo, una stessa volontà di pensare in modo teologico la modernità, comprendendo la morte di Dio sia, con Feuerbach e Nietzsche, come la sua scomparsa sia, con Hegel, come opportunità accordata alla sua novità inaudita, tutto ciò lega questi due teologi, a 25 anni di distanza. Ma allo stesso tempo quale distanza! Essa non è, o non solamente e innanzitutto, d'ordine confessionale – il primo è in effetti luterano, il secondo cattolico – e neppure nazionale; a meno che si situi lo scarto culturale al livello del radicamento ecclesiale del loro discorso su Dio: Jüngel sembra presupporre una istituzione ecclesiale forte senza parlarne realmente, mentre Moingt si confronta piuttosto con il «suo stato attuale di declino e di disseminazione»⁷. Alle prese con la massiccia non credenza della società francese e dell'Europa occidentale, egli comincia a interrogarsi sulle cause della perdita di Dio.

Orbene, nella sua ricostruzione della modernità e nella sua rilettura della storia del cristianesimo, questo interrogarsi conduce l'autore a non accontentarsi del faccia-a-faccia tradizionale tra teologia e filosofia, come avviene in Jüngel, ma a invitare al dibattito un terzo partner, la sociologia storica, che lo aiuta a pensare il *fenomeno della religione* e le sue mutazioni recenti. È dunque un modo totalmente diverso di comprendere e di scrivere, da *teologo*, la storia della tradizione cristiana che si fa strada nella sua opera.

⁶ EBERHARD JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982, 1991².

⁷ *Dieu qui vient à l'homme* I, 546 [trad. it., *Dio che viene all'uomo* I, Queriniana, Brescia 2005, 467].

Ma questa constatazione ci conduce già alla tesi centrale del libro, esposta nel primo volume. Essa emerge facilmente dalle discussioni, molto complesse, con i filosofi, i teologi, gli storici e gli esegeti degli ultimi secoli. La esporrò perciò brevemente, per aiutare il lettore, nel momento in cui intraprende il suo grande periplo, prima di suggerirgli differenti tipi di lettura, in connessione con l'esigenza 'sistematica' del percorso di Moingt.

È certamente pericoloso indicare un centro in un percorso tanto complesso e lungo: ma mi sembra che il cuore dell'opera si possa situare nel tentativo di *pensare fino in fondo la storicità radicale della rivelazione cristiana*; in questo Joseph Moingt è erede autentico di Hegel. Ripensare la rivelazione di Dio in termini di storia significa rendersi conto che il *momento presente* ne fa parte, che la *ricezione* – fede e intelligenza sempre storicamente situate – è dunque allo stesso tempo suscitata *da essa e in essa*, rifluendo così sulla sua comprensione, senza mai poter essere arrestata. Ciò spiega le due tappe del primo volume, che affrontano questo centro rispettivamente dal lato della nostra storia e dal lato della rivelazione.

Sotto il titolo *Il lutto di Dio* il primo capitolo del primo volume comincia dunque a proporre una genealogia della 'modernità'. Dietro una grandissima complessità, dovuta alla molteplicità dei pensieri visitati, si sviluppa un ragionamento relativamente semplice, basato su una specie di tripode: il duplice percorso, da Descartes in poi divergente, della filosofia e della teologia occidentali, *tutte e due* segnate, addirittura portate da ciò che Moingt chiama la 'religione'.

È al «ritiro della religione», dall'illuminismo in poi, che egli attribuisce la responsabilità maggiore nella situazione attuale della non credenza⁸. Pur distinguendo, con molti altri autori, tra 'religione' e 'religioso' – quest'ultimo permanendo, dopo il 'ritiro della religione', allo stesso titolo del fenomeno maggioritario della non credenza o dell'agnosticismo⁹ –, Moingt segue, nell'interpretazione dei fenomeni, Marcel Gauchet, che comprende il cristianesimo come la «religione dell'uscita dalla religione»¹⁰. Tuttavia, secondo il teologo gesuita, il meglio della modernità non è pervenuto dalla *religione* cristiana, ma dal *Vangelo*: «La società moderna non deve quindi la sua nascita a ciò che il cristianesimo ha in comune con il genere religione – da questa parte essa non ha ricevuto dal cristianesimo altro

⁸ *Ibid.*, 81-130 [trad. it. cit., 68-110].

⁹ *Ibid.*, 102 [trad. it. cit., 86].

¹⁰ Cfr. soprattutto MARCEL GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985 [trad. it. *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992].

che costrizione e opposizione –, bensì alla forza esplosiva della ‘Buona Notizia’, che lo spinge nella storia proprio per fare storia»¹¹. Dopo gli inizi della modernità il cristianesimo cospira dunque contro se stesso per liberare la storia dalla sua influenza, *evangelizzando* la propria costituzione religiosa.

In questo lungo processo la modernità è allo stesso tempo considerata il risultato della potenza evangelica e *il suo alleato*. È per questa ragione che Moingt propone, accanto ad un’analisi di ordine religioso, un lungo percorso filosofico¹². Senza seguirne ora tutti i meandri, ricordiamo la svolta essenziale: la trasmissione dell’idea cristiana di Dio nella filosofia occidentale si arresta con *Hegel*, il quale tenta di *rifondarla* eliminando la sua exteriorità in rapporto al mondo e alla storia. In questo egli non è seguito né dai filosofi della post-modernità, che non sanno più pensare Dio, né dai teologi che ritornano alla fine, riconoscendolo o meno, all’idea di Dio della filosofia perenne. Anche Feuerbach e Nietzsche suppongono il concetto metafisico di Dio quando rimproverano a Hegel di avere provocato «la morte di Dio»: «Nell’uno e nell’altro, l’idea di Dio dell’antica metafisica e quella del ‘Dio per noi’ del cristianesimo si distruggono a vicenda scoprendo subito la loro palese incompatibilità»¹³.

L’effetto positivo di questa riduzione del ‘Dio’ della metafisica allo stato di spoglia mortale è di rinviare il credente alla *Rivelazione di Dio* propriamente detta. A condizione, però, che egli colga la storia della modernità occidentale come una prodigiosa *purificazione evangelica* dell’idea di Dio, rimasta, dalle origini del cristianesimo, di cui Moingt è gran conoscitore, una *nozione composita*, dove l’idea del Dio rivelato in Gesù si mescola a quelle del Dio della Bibbia, del Dio delle religioni, del Dio della ragione. Il beneficio principale di questa genealogia teologica della modernità è, dunque, di avere preparato gli spiriti ad accogliere una rivelazione capace di rendere ragione di questa oscurità di cui essa si è lasciata ricoprire nella storia¹⁴. In questo senso la rilettura della storia è già, egli dice, come attirata dal «velo tolto»¹⁵: «Dio ‘si svela’, nel senso che ‘lascia il velo’ della vita religiosa, esce dalla religione»¹⁶.

¹¹ *Dieu qui vient à l’homme* I, 123 [trad. it. cit., 104].

¹² Cfr. soprattutto *ibid.*, 41-79 e 131-189 [trad. it. cit., 35-67 e 111-160].

¹³ *Ibid.*, 270 [trad. it. cit., 228].

¹⁴ Questa idea centrale è per la prima volta esposta alle pp. 92s. [trad. it. cit., 77s.] (in collegamento con Bonhoeffer).

¹⁵ Titolo dell’ultima sezione del primo capitolo.

¹⁶ *Ibid.*, 278 [trad. it. cit., 236].

Intitolato *Svelamento di Dio nel corpo del Cristo*, il secondo capitolo sviluppa, quindi, il concetto cristiano di Rivelazione. Moingt mostra tuttavia concretamente, in opposizione a Barth e a Heidegger, che «facendo un salto nella rivelazione per mettersi alla sequela di Gesù, raccogliere il proprio pensiero di Dio dall'atto del seguirlo, e provarne la verità grazie al *sensu* nuovo che essa dà alla sua libertà nel mondo»¹⁷, il credente non abbandona lo spirito della modernità, bensì rende la rivelazione comunicabile a tutti nella lingua della ragione comune. Questa comunicazione è possibile; a condizione, però, che la fede si lasci interrogare a sua volta dalla ragione, perfino dalla filosofia della religione che contesta la sua pretesa ad avere un trattamento speciale legato all'unicità della rivelazione cristiana. Sta qui senza dubbio il punto nevralgico della tesi di Moingt, molte volte rimessa in cantiere nel corso dell'opera. Tutto si decide qui: il posto unico del cristianesimo tra le religioni *e al di là* delle religioni, il suo rapporto con la ragione umana e la sua funzione specifica nella storia e nella 'genealogia della modernità'.

Questa «differenza del cristianesimo, che è *identicamente* il suo legame con la storia»¹⁸, l'autore non può stabilirla se non percorrendo di nuovo – dopo la sua cristologia *L'homme qui venait de Dieu* [L'uomo che veniva da Dio] pubblicata nel 1993 – la storia di Gesù come evento di rivelazione sopraggiunto nel suo corpo e la storia del cristianesimo come tradizione della fede. È solo considerando l'evento di Gesù come facente parte della rivelazione e *la fede come sua realizzazione* – «la rivelazione si realizza in ogni momento là dove essa è ricevuta dalla fede che suscita nei suoi confronti»¹⁹ – che il credente può *dare senso alla storia* – oggi alla storia della modernità – e *nello stesso tempo* comprendere il *sensu nuovo che la rivelazione assume* nella novità dei tempi.

L'unione tra modernità e fede si compie dunque, in definitiva, là dove «la proclamazione della morte (di Dio) da parte della cultura contemporanea viene ricondotta fino al sito della morte di Gesù: appare allora che la verità di Dio è stare lì in colui che muore. [...] (La rivelazione) non è compresa per se stessa fino a quando rimane esterna a Dio, fino a quando è vista soltanto come un atto prodotto da Dio, di cui Dio sarebbe l'autore senza esserne il *soggetto*, cioè senza subirla anche lui in se stesso. In altri

¹⁷ *Ibid.*, 274 [trad. it. cit., 232].

¹⁸ *Ibid.*, 333 [trad. it. cit., 284] (sottolineatura mia); si può qui richiamare che nella ripresa del concetto di preesistenza da parte di Moingt il legame del Cristo con la storia è identificato con l'eternità.

¹⁹ *Ibid.*, 428 [trad. it. cit., 365].

termini – e sta qui la specificità del concetto cristiano di rivelazione –, dire che Dio si rivela in Gesù, vuol dire che accade qualche cosa a Dio, gli accade di passare per dove è passato Gesù per mettersi e restare in relazione viva, in comunicazione di vita con gli uomini; ma questo non può essere vissuto come esperienza dal credente se non mediante l'atto di passare a sua volta per lo stesso cammino...»²⁰.

Questo primo attraversamento richiede senza dubbio altre letture, maggiormente legate agli interessi più specifici di una o l'altra disciplina coinvolte in questo percorso 'sistematico' di grandissima apertura. Non faccio altro che suggerirle al lettore²¹: la ripresa della storia del cristianesimo, ogni tanto evocata, che costituisce la trama principale del primo volume; un percorso di epistemologia che precisa parallelamente i rapporti tra fede e ragione, teologia e filosofia, articolati su una sociologia storica e altre scienze umane (come, ad esempio, l'esegesi); una teologia fondamentale che si basa sulla storia come 'tradizione della fede' per pensare il concetto cristiano di Rivelazione che costituisce l'ossatura del primo volume – *Dal lutto allo svelamento di Dio*; e infine, una teologia dogmatica che pensa il mistero di Dio nella novità del suo essere per noi, percorso che formerà il nucleo essenziale del secondo volume – *Dall'apparizione alla nascita di Dio*, atteso a presto.

In queste poche pagine ho cercato di far conoscere al lettore italiano una delle grandi teologie del XX secolo, forte non solo a motivo della sua capacità di integrare una molteplicità di ricerche particolari in quasi tutti i campi della teologia, ma soprattutto in ragione del principio che ha permesso di unificarle dall'interno. Collegata alla sua cristologia apparsa dieci anni fa, l'opera magistrale di Joseph Moingt, qui presentata, porta a compimento la sua ricerca, iniziata a Lyon-Fourvière negli anni Cinquanta del secolo scorso; forse essa avrà pure il privilegio – la storia della sua ricezione lo dirà – di essere una delle ultime grandi teologie sistematiche dell'Europa moderna, formatasi nel solco di Hegel e di Bonhoeffer.

Christoph Theobald

²⁰ *Ibid.*, 287 [trad. it. cit., 244].

²¹ Per maggiori precisazioni, cfr. C. THEOBALD, *Dieu qui vient à l'homme. À propos de la théologie systématique de Joseph Moingt*, in RSR (2004/2).