

ARS INVENIENDI

56

*Direttore*

Fabrizio LOMONACO

Università degli Studi di Napoli Federico II

*Comitato scientifico*

Louis BEGIONI

Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”

†Giuseppe CACCIATORE

Università degli Studi di Napoli Federico II

Domenico CONTE

Università degli Studi di Napoli Federico II

†Antonello GIUGLIANO

Università degli Studi di Napoli Federico II

Matthias KAUFMANN

Martin Luther Universität Halle Wittenberg

Edoardo MASSIMILLA

Università degli Studi di Napoli Federico II

Rocco PITITTO

Università degli Studi di Napoli Federico II

José Manuel SEVILLA FERNÁNDEZ

Universidad de Sevilla

*Comitato di redazione*

Claudia MEGALE

Università degli Studi di Napoli Federico II

Salvatore PRINCIPE

Università degli Studi di Napoli Federico II

## ARS INVENIENDI

Questa collana nasce come “porta” aperta al dialogo interculturale con studiosi vicini e lontani dalla grande tradizione napoletana e italiana. Lo scopo è di offrire un nuovo luogo di confronto senza pregiudizi ma con una sola prerogativa, quella della serietà scientifica degli studi praticati e proposti sui più aggiornati itinerari della filosofia e della storiografia, della filologia e della letteratura nell’età della globalizzazione e in un’Università che cambia.

Le pubblicazioni di questa collana sono preventivamente sottoposte alla procedura di valutazione nella forma di *blind peer-review*.

*Classificazione Decimale Dewey:*

**230.01 (23.) CRISTIANESIMO TEOLOGIA CRISTIANA. FILOSOFIA E TEORIA**

GIUSEPPE GUGLIELMI

**PRODUZIONI  
DELL'ORIGINE**  
FILOSOFIA E TEOLOGIA A CONFRONTO

*Prefazione di*

ANDREA GRILLO





©

ISBN  
979-12-218-1420-0

PRIMA EDIZIONE  
**ROMA 6 AGOSTO 2024**

## INDICE

- 11 *Prefazione*  
di ANDREA GRILLO
- 23 *Sigle e abbreviazioni*
- 25 *Introduzione*
- 29 CAPITOLO I  
Luoghi, pratiche e scritture. L'operazione storiografica secondo Michel de Certeau
- 1.1. Il luogo dell'operazione storiografica, 30 – 1.1.1. *Rilettura dello storicismo tedesco a partire da Aron*, 30 – 1.1.2. *Fatticità della ragione e presupposti delle scienze*, 35 – 1.2. La pratica storiografica, 38 – 1.2.1. *Creazione del documento e nascita dell'archivio*, 38 – 1.2.2. *Il passato e la morte*, 44 – 1.2.3. *La storia, tra erudizione e generalizzazioni formali*, 47 – 1.2.4. *Il reale: risultato o postulato?*, 49 – 1.2.5. *Il pregiudizio (ideologia) che guida la pratica storiografica*, 53 – 1.3. La scrittura della storia, 55.
- 59 CAPITOLO II  
L'acqua è più pura alla sorgente? L'origine in Friedrich Nietzsche e Michel Foucault
- 2.1. Nietzsche e la critica al concetto di origine, 60 – 2.1.1. *La filologia come retroterra*, 60 – 2.1.2. *La filosofia storica*, 61 – 2.1.3. *L'origine e i suoi significati*, 63 – 2.1.4. *Il caso dell'esegesi cristiana dell'Antico Testamento*, 66 – 2.2. L'impossibile origine in Foucault, 69 – 2.2.1. *La critica nietzschiana all'origine come*

*negazione di un'ontologia della storia*, 70 – 2.2.2. *L'opera di Nietzsche come analisi storica della formazione del soggetto e del sapere*, 73 – 2.2.2.1. *Il soggetto nella cultura moderna*, 74 – 2.2.2.2. *L'origine della conoscenza come invenzione*, 76 – 2.2.3. *Soggetto, oggetto e verità*, 82 – 2.2.4. *L'uomo e le cose: asimmetrie dell'origine*, 86 – 2.3. *Conclusioni*, 90.

93 CAPITOLO III

Politicità delle origini. Interrogazioni a partire da M. de Certeau e M. Foucault

3.1. Contributi e limiti dello storicismo tedesco, 95 – 3.2. Il sole nero del linguaggio, 97 – 3.3. La scienza mistica e l'epistemologia moderna, 103 – 3.4. Il mito delle origini, 106 – 3.5. *Conclusioni*, 109.

111 CAPITOLO IV

Iscriversi in una tradizione. La scienza mistica e le sue tattiche secondo Michel de Certeau

4.1. Produzione di una concettualità a servizio di un'egemonia, 112 – 4.2. Scolastica, positiva e mistica: movimenti interni alla teologia, 114 – 4.3. Diego de Jesús, 117 – 4.4. J.-J. Surin, 118 – 4.5. F. de Salignac de la Mothe-Fénelon, 122 – 4.6. Interrogativi per la teologia, 124.

127 CAPITOLO V

Trasmettere senza “esculturare”. Il cristianesimo di Christoph Theobald

5.1. Tra diagnosi del nostro tempo ed epistemologia, 128 – 5.2. Una concezione *cumulativa* di tradizione?, 132 – 5.2.1. *La morte dell'ultimo apostolo*, 134 – 5.2.2. *La distinzione tra ispirazione e assistenza*, 136 – 5.3. *Creatività interna alla tradizione*, 138 – 5.3.1. *Un confronto critico tra DV I e DV II*, 138 – 5.3.2. *Scelte irreversibili? L'apporto dell'esegesi*, 140 – 5.3.3. *Il Vangelo del Regno, tra definitività e creatività*, 142 – 5.4. *Esegesi, storia e teologia: per una lettura critica delle origini*, 144 – 5.5. *La Chiesa soggetto attivo di tradizione*, 147.

151 CAPITOLO VI

Consapevoli di fare tradizione. Cristiani che discernono il proprio presente

6.1. *Storicità della tradizione cristiana: l'apporto del Vaticano II*, 153 – 6.2. *Costruire una tradizione*, 155 – 6.3. *La questione delle origini della Chiesa*, 159 – 6.4. *Venire allo scoperto: una teologia storica in chiave genealogica*, 162.

163 CAPITOLO VII

Asimmetrie dell'origine. Analisi sociale e teologia in Pierre Gisel  
7.1. Tra catture ideologiche e provocazioni storiche, 166 – 7.2. Costruire una tradizione, 168 – 7.3. La tradizione cristiana, 169 – 7.3.1. *Tardo-antichità e cristianesimo*, 171 – 7.3.2. *Una duplicità moderna: cattolicesimo e protestantesimo*, 172 – 7.4. Decostruzione, genealogia, teologia, 174.

179 *Nota bibliografica*

181 *Indice dei nomi*



## PREFAZIONE

### LA TRADIZIONE, LA SUA TRADUZIONE E LE CONDIZIONI DELLA PARRRESIA

Può darsi che la continuità della tradizione sia un'illusione. Ma allora proprio la permanenza di questa illusione di permanenza fonda in essa la continuità.

(W. BENJAMIN, *I «passages» di Parigi*, vol. I, Einaudi, Torino 2000, p. 547)

Ciò che l'uomo non può comprendere totalmente, può farlo pienamente, ed è facendolo che conserverà viva in lui la coscienza di questa realtà [...] “Conservare” la parola di Dio, è anzitutto praticarla.

(M. BLONDEL, *Storia e dogma*, Queriniana, Brescia 1992, p. 117)

Ogni lingua dice l'origine in modo originale, ma nessuna ha il copyright e l'esclusiva sull'origine. Questa coscienza, che resta piuttosto nascosta lungo il percorso della tradizione cristiana, è emersa con tutta la sua forza soltanto negli ultimi duecento anni. Ciò che chiamiamo “svolta linguistica” costituisce un contributo filosofico di primo piano per considerare la tradizione in modo meno ingenuo: tale svolta è, allo stesso tempo, la causa e l'effetto di un mondo complesso, in cui spazio e tempo si amplificano e si contraggono. D'altra parte, una teoria che si fonda sull'evidenza per cui “il significato di una parola è il suo uso” (*Gebrauch*), inevitabilmente è entrata in una serie di “usi” che vanno

da F. Nietzsche a M. Heidegger, da H.–G. Gadamer a J. Derrida e a M. Foucault mentre, teologicamente, si è passati da M. de Certeau a P. Hünermann, da G. Ruggieri a M. Seewald, da C. Theobald a P. Gisel. Svolta linguistica e fenomenologia si sono intrecciate in vari modi, aprendo nuove ermeneutiche straordinariamente ricche, che permettono di pensare diversamente l'origine e la relazione con essa.

Questo tema dell'origine è decisivo per comprendere il senso di ogni tradizione. Potremmo dire che *traditio* è ricezione e consegna dell'origine. Appunto: ricezione e consegna. Qui sta il punto genealogico della questione: ogni tradizione si racconta come consegnata, ma il racconto viene sempre ricevuto. Nessuno l'ha vista iniziare. Non ci sono testimoni oculari dell'origine prima. Anzi, l'origine è un punto cieco, allo stesso tempo mistero donato e inizio indisponibile. Nella fede cristiana questo inizio può essere origine nel Padre, ma implica una correlazione tra "autorità del Figlio" e "autorità dello Spirito". La relazione trinitaria e la storia della Chiesa sono luoghi di "origine" in cui ogni inizio è iniziato. Solo il Padre è senza principio, che resta nel silenzio e nella invisibilità. Tutta la realtà generata e creata è "iniziata". Questo implica una lettura della *traditio* molto complessa, che Giuseppe Guglielmi nel suo libro sviluppa in un dialogo serrato con la teologia più aggiornata e con la tradizione filosofica più rilevante (soprattutto Nietzsche e Foucault).

Lo sviluppo dell'argomentazione lavora, contemporaneamente, sia sul piano dei concetti interni alla nozione teologica di *traditio*, soprattutto negli sviluppi determinatisi nel periodo tra il Concilio Vaticano I e Concilio Vaticano II, sia sul piano del dibattito filosofico che ha elaborato i concetti di "genealogia" (Nietzsche), di "decostruzione" (Derrida) e di "archeologia" (Foucault), nell'ambito di un complessivo superamento di un'impostazione "metafisica" di comprensione della tradizione. Va detto, tuttavia, che *traditio* viene tradotta sul piano "metafisico" con una operazione che rende la storia sostanzialmente irrilevante. La scoperta della "coscienza storica", insieme all'avvento dello stato liberale (come conseguenza delle rivoluzioni politiche e della rivoluzione industriale) ha profondamente mutato sia i paradigmi del pensiero, sia le forme dell'azione. Se la "tradizione" non è altro che, per dirla con M. Blondel, un "punto medio" tra storia e dogma, una forma di emancipazione sofferta tanto rispetto alla tendenza del dogma

all'estrinsecismo, quanto rispetto alla tendenza al positivismo storico dell'autorità dei fatti.

### 1. Le due società (dell'onore e della dignità), l'autorità e la discontinuità

Forse può essere utile considerare il contesto complessivo in cui la tradizione deve essere reinterpretata. Un buon criterio di orientamento può essere indicato in quel "cambio di paradigma" che si è costituito con la fine della "società dell'onore" e con gli esordi, a partire dalla fine del XVIII secolo, della "società della dignità" (secondo una lettura acuta di Ch. Taylor). Al principio di differenza si sostituisce il principio di uguaglianza. Al principio di autorità si sostituisce il principio di libertà. Con il loro imporsi, libertà ed eguaglianza sembrano rendere quasi superfluo il terzo "lemma" della triade rivoluzionaria: la fraternità. La questione decisiva, per trovare ancora una continuità nella tradizione, sta nell'affermare l'autorità di Dio in termini di libertà e la differenza di Dio in termini di uguaglianza. Non è un caso che la crisi di fronte a questo cambio di paradigma, sia stata gestita, almeno per un secolo e mezzo, da parte del cattolicesimo, come la "resistenza della società dell'onore contro la società della dignità". L'autointerpretazione della Chiesa come *societas perfecta* e *societas inaequalis* ha segnato profondamente il modo di concepire la tradizione, la verità e l'ordine pubblico.

Il passaggio tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso ha mostrato l'emergere di una rilettura diversa, per certi versi irreversibile: l'evento linguistico del Concilio Vaticano II ha segnato la fine, almeno provvisoria, di una lettura della tradizione come "continuità senza discontinuità", avvalorando il compito costitutivo di "traduzione" del *depositum fidei*, sancito apertamente dai due discorsi di apertura della I Sessione del Concilio, nell'ottobre del 1962, e della seconda sessione, nel settembre del 1963, rispettivamente da Giovanni XXIII e da Paolo VI. In entrambe queste solenni allocuzioni, i due papi esprimono apertamente il compito di una svolta, un vero cambio di paradigma, che può essere sintetizzato nella messa a fuoco dell'"indole pastorale" del Concilio, che così suona nella definizione del testo originale italiano

scritto da Giovanni XXIII: «altra è la sostanza dell'antica *dottrina del depositum fidei*, ed altra è la formulazione del suo rivestimento» (*Gaudet Mater Ecclesia*). In questa mirabile sintesi è contenuta in nuce una teoria della tradizione come “traduzione”, che prenderà forma lungo il percorso conciliare, certo non senza resistenze e opposizioni: troverà così il suo modello di strutturazione in DV e in GS, aprendosi alla riforma della liturgia (SC) e della Chiesa (LG). La tradizione, se si fonda sulla possibilità di tradurre la medesima sostanza in formulazione diverse, implica come tale non solo la possibilità, ma la necessità di riformare le istituzioni ecclesiali: una nuova formulazione del rivestimento diventa la condizione per accedere alla sostanza. È evidente che questa lettura della tradizione esce dalla tendenza “tradizionalistica” che aveva segnato l’impatto del cattolicesimo con il mondo tardo moderno. Il riconoscimento che la Chiesa riceve dalla tradizione l’autorità per poterla tradurre è il principio che ha reso possibile il progetto di riforma. Ma a partire dalla fine degli anni Settanta, con qualche segnale anche nella fine del pontificato di Paolo VI, il magistero inizia ad avere paura della propria autorità, fino ad assumere la determinazione, almeno formale, di spogliarsene gradualmente. Da un lato questo può essere dovuto alla difficoltà dei papi “padri del Concilio”. Così è stato per tutti: per Paolo VI, per Giovanni Paolo I (senza averne avuto il tempo), per Giovanni Paolo II e per Benedetto XVI. Solo con Francesco, il primo papa non “padre”, ma “figlio” del Concilio, siamo lentamente ritornati al tono conciliare di riconoscimento alla Chiesa dell’autorità nella traduzione della tradizione. Tra gli anni Ottanta del XX secolo e il primo decennio del secolo XXI ha prevalso un “nuovo antimodernismo”, che ora guardava con sospetto crescente al Vaticano II, percepito come pericolosa “discontinuità”. Al paradigma della “traduzione” tornava ad essere preferito il paradigma di “continuità–discontinuità”, che poteva assicurare il blocco di ogni riforma, con la pretesa di definirne teologicamente lo statuto. Quello che può essere chiamato “dispositivo di blocco” produce una sorta di argomentazione inappellabile: se la Chiesa non si riconosce da sé la facoltà di modificare la dottrina e la disciplina ricevuta dal Concilio di Trento e dal Concilio Vaticano I, ogni questione appare già risolta, appellandosi a dottrine e discipline già formulate. La differenza tra formulazione e

sostanza non ha più rilevanza. Anzi, quando la riforma è stata compiuta, la si intende disinnescare, come è avvenuto nella fase più dura di questo “dispositivo di blocco”: il motu proprio *Summorum Pontificum* di Benedetto XVI (2007). Riallineando il rito romano precedente al rito romano frutto del Vaticano II, di fatto provava a sancire la riforma liturgica come un episodio marginale: la continuità rendeva superflua la riforma. Ma proprio sulla questione della traduzione un documento del 2001 (*Liturgiam authenticam*) e una discussione del 2012 (sul *pro multis*) poteva arrivare al paradosso di affermare che le lingue “parlate” sono solo gli strumenti per esprimere la lingua latina, fino al punto — teoricamente fragilissimo — di imporre alle lingue parlate le figure retoriche di una lingua non più parlata! La massima distanza rispetto alla rilettura della tradizione come “traduzione” appare proprio in questa disperata e presuntuosa affermazione dell’inutilità della traduzione: se in latino c’è *pro multis*, occorre tradurre in tedesco *für viele* e in italiano “per molti”, ma occorre anche spiegare che *für viele* va inteso come *für alle* e che “per molti” va inteso come “per tutti”. Una totale sfasatura tra parola e significato è il segno più limpido del “dispositivo di blocco”, che paralizza ogni inculturazione con un gesto fondamentalmente nostalgico, con un sentimento di *attachement* invincibile e quasi totalitario: la tradizione ridotta ad *attachement* perde se stessa, la propria ragione e il proprio senso. Tradizionalismo e postmodernismo qui si alleano sotto banco. Ma dal 2013 il magistero ha iniziato, con molta fatica e con più di un’occasione perduta, a risalire la china, recuperando una nuova “franchezza”. La tradizione recupera così la sua forza a partire da un nuovo investimento sulla parresia, da cui ha avuto origine: non confonde più verità e attaccamento nostalgico, ma cerca la verità con rinnovata franchezza.

## 2. Tradizione e parresia: da un’idea di Foucault

Esaminiamo la “parresia”, dunque. La tradizione inizia sempre da un atto di parresia. Al centro del rapporto con Cristo, che istituisce la compagine ecclesiale, come “comunità sacerdotale” intorno alla “pietra scartata”, c’è una parresia che è, allo stesso tempo, libero dono

di grazia e libera coscienza del soggetto. Le due cose insieme, offerte in modo complesso e sorprendentemente non contraddittorio, poiché stanno tra loro come una “polarità”, piena di tensione, ma non come una contraddizione. Qui, a mio avviso, troviamo uno dei punti originali, e teoreticamente più interessanti, del nuovo corso della tradizione, che inizia nel 2013, con una speciale determinazione da parte di papa Francesco, in ciò forse ispirato dal pensiero “polare” di R. Guardini, ma anche segnato a fondo dalla storia dell’America e dalle evidenze culturali dell’istituzione gesuita. Su questo “pinnacolo” alto e ardito il magistero di Francesco riguarda proprio la “tradizione”<sup>(1)</sup>, con una novità di toni e di movenze che davvero suscita stupore ammirato e sorpresa confortante. Finalmente dal punto più alto (e più basso, se lo guardiamo nella “piramide rovesciata” che è la Chiesa), ovvero dalla più alta autorità, che è riconosciuta come massimo servizio. Francesco sa di poter essere *magister* — originariamente datore di doni — solo nella misura in cui si fa *minister* — recettore di doni. Egli sa di poter essere *magis* solo se riesce ancora ad essere *minus*.

In questa tensione, egli supera la contraddizione tra libertà di Dio e libertà dell’uomo. Sa che uomini e donne liberi non sono una minaccia, ma l’unica possibilità per la Chiesa di annunciare la sovrana e inarrivabile libertà di Dio, della sua grazia, della sua misericordia. Per questo abbiamo bisogno di diffidare non solo delle forme “apparenti” di libertà, ma anche delle forme “vuote o violente” di comunione.

Orbene, come possiamo pensare la libertà dell’uomo davanti a Dio? Se non come *parresia*, come una disponibilità alla verità, alla sincerità, all’autenticità? Per lavorare su questo termine, e indagarne la struttura e le implicazioni, non possiamo assumerlo soltanto nella sua accezione “retorica”, che resta inevitabilmente superficiale. Dobbiamo riconoscere che per essere davvero esposti alla *parresia* — ai suoi incanti e ai suoi pericoli — non possiamo permetterci una retorica della *parresia*. Di questa consapevolezza è carico il libro che abbiamo di fronte: non a caso esso si alimenta in modo non secondario anche del pensiero di Foucault, che sul tema della *parresia* ha scritto pagine memorabili. Mi

(1) Si può considerare il paradosso per cui Francesco sembra cercare di valorizzare la tradizione, ma non in modo tradizionalistico: una tradizione che prende sul serio non solo il passato, ma il presente e il futuro. Una tradizione che si sente vincolata dal futuro! Questo spiazza anzitutto chi riduce la tradizione alla fedeltà al passato.

associo così alle citazioni che Guglielmi dedica a Foucault, dedicandomi specificamente a questo concetto di *parresia*, decisivo anche per la tradizione teologica.

### 3. L'immagine del quadrilatero in Foucault

Come dicevo, tra coloro che hanno studiato più profondamente il termine “*parresia*”, sulla base dei testi antichi — pagani e cristiani — c'è senza dubbio Foucault. Si tratta di un pensatore che può permetterci di entrare adeguatamente anche dentro il pensiero ecclesiale, perché ha dedicato gli ultimi anni di vita (morirà nel 1984, alla tanto studiata *Salpetrière di Parigi*) allo studio della *parresia*, come attestano le edizioni dei Corsi al Collège de France degli anni 1981–1982, 1982–1983 e 1983–1984, dedicati rispettivamente ai temi: *L'ermeneutica del soggetto*, *Il governo di sé e degli altri* e infine *Il coraggio della verità*.

Ovviamente non avrò qui la possibilità di entrare nell'immensa costruzione filologica, storica e teoretica di questi corsi. Voglio solo assumerne alcune idee importanti, preziose per capire meglio la nozione di *parresia* e per definire colui che vive la libertà della figliolanza rispetto al Padre e della fratellanza con Cristo e con i fratelli, nella Chiesa.

Foucault, in un passaggio memorabile del suo secondo testo tra quelli citati, presenta una sintesi preziosa, che chiama il “rettangolo della *parresia*”. È utile seguirlo brevemente in questa esposizione dei quattro vertici di tale rettangolo, che egli presenta in questi termini:

- *primo vertice* del rettangolo: democrazia, eguaglianza di tutti i cittadini;
- *secondo vertice* del rettangolo: il gioco della superiorità, dell'ascendente, dell'autorità;
- *terzo vertice* del rettangolo: il dire–il–vero, il riferimento alla verità;
- *quarto vertice* del rettangolo: il conflitto e il coraggio del conflitto.

Foucault può così sintetizzare la propria struttura con queste parole, che cito letteralmente: «*Condizione formale*: la democrazia. *Condizione di fatto*: l'ascendente e la superiorità di alcuni; *Condizione di verità*: la necessità di un *logos* ragionevole. Infine *condizione morale*: il coraggio,

il coraggio nella lotta. La parresia, credo, è costituita da questo rettangolo con il vertice costituzionale, il vertice del gioco politico, il vertice della verità e il vertice del coraggio»<sup>(2)</sup>.

Ecco uno straordinario criterio per una profonda ermeneutica della tradizione di comprensione della vita cristiana, nell'interpretazione che di essa possiamo dare oggi. La domanda di parresia, che papa Francesco ha ripetutamente sottolineato, può essere interpretata in modo non semplicistico solo se è collocata all'altezza e nella profondità di questo rettangolo, nel quale condizione formale e materiale, condizione oggettiva e soggettiva si intrecciano mirabilmente. È solo la loro unità che ci permette di camminare "sulle orme" di Pietro, di Paolo, di Maria e di Giovanni. Qui è evidente che parresia non è una mera virtù soggettiva. Potremmo dire che è invece una "condizione complessa" perché possa esservi una tradizione e una Chiesa. Non è forse per "parresia" che il Concilio di Gerusalemme ha potuto rinnovare la tradizione?

#### **4. Il quadrilatero della tradizione cristiana, pensato con franchezza**

Per comprendere la parresia, dunque, non possiamo pensare semplicemente alla "virtù di un soggetto", o, magari, alle "stravaganze di un soggetto sud-americano"! La condizione di parresia è costitutiva del "cittadino cristiano" che voglia camminare sulla via pasquale, sulle orme di Pietro e degli apostoli. Per entrare in questo cammino c'è bisogno di "condizioni complesse" che devono essere onorate nella "società aperta" e nella "società della dignità". La Chiesa è sfidata, all'interno di tale società aperta, ad onorare tutte e quattro queste condizioni, per essere davvero "esposta alla verità".

Non è un caso, infatti, che il discorso di Foucault sulla parresia sia preceduto dall'analisi — come sempre acuta e illuminante — del famoso scritto kantiano sull'Illuminismo, che prevede l'"uscita dallo stato di minorità". Anche la Chiesa, per Francesco, deve uscire dallo stato di minorità, che è la sua "autoreferenzialità". Questa analisi di Foucault ci permette di scoprire che la "società aperta" ha un rapporto

---

(2) M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, tr. it. M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2015, p. 169.

con la parresia, e che tale rapporto ha carattere non lineare, bensì complesso. Per questo rappresenta un criterio formidabile per rileggere l'esercizio del magistero in questo tempo, nel quale è urgente "tradurre la tradizione" cattolica nella società aperta, passando dalla società dell'onore alla società della dignità. Sappiamo che, sia pure con tutta una serie di abbagli e di svarioni, la società contemporanea effettivamente è uscita dallo "stato di minorità". A partire dalla costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965) questa "uscita" non è più identificabile con il "peccato originale della modernità". Poi, con la dichiarazione *Dignitatis humanae* (1965), abbiamo saputo riconoscere persino la libertà di coscienza come parte della rivelazione cristiana. Quindi, per parlare ad una tale società della dignità la Chiesa non può più ammantarsi delle vesti della *societas perfecta* e della *societas inaequalis*. Per questo può diventare "sincera" — può essere ancora capace di parresia — soltanto nelle condizioni specificate dal "rettangolo" presentato da Foucault. La Chiesa anche nella società della dignità, non solo nella società dell'onore, passa attraverso questa mediazione essenziale: in tal modo essa acquisisce nuove caratteristiche, a partire dal diverso rapporto tra i quattro vertici della parresia.

## 5. Il cambiamento di paradigma e la parresia

Proviamo ad esaminare brevemente questo "rettangolo" della parresia ecclesiale nel contesto del "cambiamento d'epoca" che stiamo attraversando, quasi come criterio per intendere fino in fondo le ricche pagine che attendono il lettore.

- a. La *condizione formale* della parresia: la riforma della Chiesa. L'uscita da una società chiusa o dell'onore e la costruzione di una società aperta o della dignità è, da duecento anni, una provocazione grande per la Chiesa. La Chiesa aveva "imparato a camminare" nelle forme dell'amministrazione, della giurisdizione e dell'esercizio dell'autorità tipiche dell'*ancien régime*. La riforma della Chiesa è oggi anzitutto il riconoscimento di una "complessità dell'autorità", che richiede "procedure più articolate" per non smentire l'approccio al reale che

- la “libertà di coscienza” ha introdotto negli ultimi duecento anni nell’esperienza del mondo e della Chiesa stessa. Possiamo essere franchi e veritieri se ci occupiamo di avere istituzioni partecipate.
- b. La *condizione autorevole* della parresia: Parola e sacramento come *auctoritates* e come “ascendenti”. La differenza, ecclesialmente, sta sempre “al di qua” e “al di là” dei soggetti implicati. La gestione dei “fatti ecclesiali” deve guadagnare una trasparenza e un’elasticità in cui il centro stia, voglio ripeterlo, prima e dopo, *citra et ultra*, non “in sé”. La Chiesa “per altro”, non “per sé” è anche, inevitabilmente, una “nuova teoria di politica ecclesiale”. Parresia è, in tal senso, accurata distinzione dei livelli di parola e di sacramento rispetto a tutti gli altri: anche il magistero è ricondotto, impoliticamente, sotto la Parola e sotto il Sacramento.
  - c. La *condizione di verità* della parresia: l’incompletezza della dottrina e della disciplina. Tutta la dottrina e tutta la disciplina “accompagnano” alla verità, che sta nell’“esperienza del Mistero” e nell’“esperienza degli uomini”. L’“esposizione alla verità” è principio di fedeltà e di rigore, ma impone un’inquietudine, un’incompletezza e un’immaginazione sempre vive e sempre in azione. Questa polarità costitutiva permette alla verità di rivelarsi, di uscire dal suo essere nascosta.
  - d. La *condizione morale* della parresia: la condizione di conflitto e il coraggio della testimonianza. Parresia non è mai una condizione “garantita”; ha sempre bisogno di un atto di coraggio, di un’entrata in conflitto, di una lotta necessaria alla testimonianza. Il coraggio del confronto, anche del conflitto, permette un’apertura maggiore e un’autentica esposizione al vero.

Forse potrà sorprendere: il fatto di avere parresia (cosa che come abbiamo visto si presenta come una caratteristica talmente originaria e costitutiva dell’identità ecclesiale, da essere quasi la prima cosa che viene notata nel comportamento e nelle parole di Pietro e di Giovanni, ma già prima di Gesù) è una condizione per la “trasparenza della testimonianza ecclesiale”. Una Chiesa che sappia ancora essere “franca” si lascia attraversare dal mistero, si pone seriamente al servizio di una parola e di un’azione più grande di lei, si apre al discernimento paziente e può custodire il centro del messaggio nel dialogo con la cultura.

Una similitudine può aiutarci: la Chiesa è come la luna. Ricordiamo le parole di J.M. Bergoglio nel suo intervento alla penultima congregazione del 9 marzo 2013, qualche giorno prima dell'elezione a papa: «La Chiesa, quando è autoreferenziale, senza rendersene conto, crede di avere luce propria; smette di essere il *mysterium lunae* e dà luogo a quel male così grave che è la mondanità spirituale». Quando la Chiesa ricorda questo mistero lunare, sa essere luminosa, ma con la consapevolezza di non esserlo di luce propria. E sa anche che, per essere “luna nuova”, deve passare per la invisibilità. Come fa ogni anno, nel Triduo pasquale: si disperde sotto la Croce per ritrovarsi davanti al sepolcro vuoto. Come la “bocca baciata” di cui si canta nel *Falstaff*, anche la Chiesa, alla sequela del Crocifisso Risorto e con il dono della parresia, “non teme ventura, ma si rinnova, come fa la luna”.

Le pagine del libro di Giuseppe Guglielmi hanno il coraggio di esporre la *traditio* ad una decostruzione non aggressiva, ma piena di accurato rispetto, con tutta la parresia necessaria. Come ha detto una volta K. Barth, con tutti coloro che non ci sono più, e che possiamo conoscere solo “per tradizione”, occorre essere “cavalieri”, non strumentalizzandoli per i nostri scopi. Con un atto di autentica cavalleria, questo libro colloca con coraggio il concetto di tradizione *nel processo di traduzione contemporanea*. Lo fa per salvare il fenomeno e per offrire chiarimenti (E. Jünger): per questo merita l'attenzione partecipe di tutti coloro a cui sta a cuore la vera tradizione, quella sana, viva e feconda, per superare quell'altra tradizione, quella malata, spenta e presuntuosa, che vorrebbe sostituire la prima e soppiantarla. Una simile idea di tradizione è destinata a riprendere radicalmente le ultime tre parole del libro degli Atti degli Apostoli (28,31): *πάσης παρρησίας ἀκωλύτως*, «con tutta la franchezza e senza impedimenti». Così ci è chiesto di annunciare il regno di Dio e di insegnare le cose a riguardo del Signore Gesù Cristo.



## SIGLE E ABBREVIAZIONI

- AF 2* *Il filosofo militante. Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971–1977*, tr. it. A. Petrillo, Feltrinelli, Milano 2017.
- AF 3* *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978–1985*, tr. it. S. Loriga, Feltrinelli, Milano 2020.
- can. canone
- Cfr. confronta
- DV* Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Dei verbum*
- EV* *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede. Testo ufficiale e versione italiana*, EDB, Bologna 1962–ss.
- n./nn. numero/i
- OFN* *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964–2001.

p./pp. pagina/e

ss. seguenti

tr. it. traduzione italiana

vol. volume

## INTRODUZIONE

Il tema dell'*origine* di un significato, di un uso, di una fonte o di una tradizione, ritorna spesso nei dibattiti teologici e più in generale nelle discussioni ecclesiali, soprattutto quando all'orizzonte si profila la necessità di avviare cambiamenti. Per avere un'idea della sua importanza è sufficiente elencare alcune questioni. Si pensi alla riscoperta dell'ebraicità di Gesù, a sua volta riletta entro il contesto del giudaismo del Secondo Tempio; tale attenzione ha di fatto travalicato gli interessi esegetici, storiografici e cristologici, investendo gli stessi rapporti tra cristianesimo ed ebraismo. Nella teologia fondamentale, invece, il tema dell'origine si ripresenta ogni qualvolta è chiamato in causa il concetto di tradizione. Per non parlare dell'ecclesiologia, ambito in cui l'interesse per la Chiesa primitiva fa capolino continuamente in dibattiti attorno al primato, alla sinodalità, alla riforma della Chiesa, al ministero, ecc. Ma anche nel campo liturgico l'attenzione non è da meno. Il cambio di alcune formule e preghiere (si pensi al Padre nostro) o di alcuni gesti (l'ostia sulla mano), l'introduzione di nuovi formulari liturgici (la benedizione delle coppie dello stesso sesso), sono solo gli ultimi esempi. A fronte di tali questioni si sollevano di continuo accese discussioni.

Siamo ormai abituati a considerare le posizioni conservatrici come quelle che fanno leva sulla continuità di una tradizione, mentre le posizioni riformiste come quelle insistenti sulla discontinuità. Nonostante però le loro divergenze, di solito entrambe le posizioni intendono

giustificare le proprie argomentazioni richiamandosi a esordi iniziali (o che si vorrebbero far passare per tali), siano essi di natura biblica o risalenti ai primi secoli del cristianesimo (padri, concili).

Il nocciolo della questione potrebbe essere riassunto sommariamente in questi termini: usi, significati, insegnamenti e prassi sono ritenuti *veri* nella misura in cui è possibile dichiarare che furono stabiliti in *illo tempore*. Quel tempo vero, e di conseguenza esemplare, metterebbe fine ad ogni discussione. Purtroppo le cose non stanno proprio così, dal momento che le discussioni non terminano affatto. Prima di tutto perché “quel tempo” a cui spesso si rimanda non è fuori dal tempo, anzi proprio in esso si perde. In secondo luogo perché gli strumenti adoperati per determinare le condizioni iniziali, possono condurre a risultati diversi a seconda di chi li utilizza e di come vengono utilizzati. Infine perché anche laddove sia possibile giungere ad un riscontro storiografico, non per questo la Chiesa si sente necessariamente in dovere di ripristinare antichi usi.

Lo stato di incertezza e di agitazione che spesso si aggira attorno a problematiche legate alla fede cristiana (testimonianze, culti, dottrine, norme) non può dunque essere risolto semplicemente avendo, o credendo di avere, come asso nella manica fondamenti (escamotage?) del tipo: “in principio era...”. E questo anche perché gli stessi dispositivi epistemologici con cui argomentiamo in teologia risultano legati a precomprensioni metafisiche che sono state radicalmente messe in questione dal pensiero moderno. Occorre dunque che la teologia percorra, “a suo rischio e pericolo”<sup>(1)</sup>, la complessità che sostanzia la nostra cultura, procedendo ad un serio confronto con le razionalità critiche, evitando però — come scriveva con sagacia già mezzo secolo fa Michel de Certeau — di «ripeterne e volgarizzarne i prodotti al servizio di convinzioni immutate»<sup>(2)</sup>.

(1) Riprendo questa espressione da Christoph Theobald. Secondo il teologo franco-tedesco, una Chiesa che nel cammino di fede e di ripresa creativa della tradizione, si lascia interrogare dalle istanze che il pluralismo culturale comporta, correrà sempre dei rischi e dei pericoli. Si tratterà comunque di azzardi legittimi, in quanto dettati da iniziative (testimonianze, studi, condivisioni) di credenti e di comunità che non intendono più coltivare preoccupazioni egemoniche o assilli identitari, ma che semplicemente desiderano rendere presente il Vangelo del Regno nel mondo (Cfr. C. THEOBALD, «*Seguendo le orme...» della Dei verbum. Bibbia, teologia e pratiche di Lettura*, tr. it. R. Pusceddu, EDB, Bologna 2011, p. 45).

(2) M. DE CERTEAU, *La debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, tr. it. S. Morra, Vita e Pensiero, Milano 2020, p. 174.

Faccio mia questa osservazione dello storico francese, soprattutto perché ho l'impressione che a tutt'oggi la teologia si concepisca — e al tempo stesso venga ancora percepita — come un sapere in grado di offrire certezze e dunque di garantire riparo a coloro che, se proprio non disdegnano la complessità, la collocano sul piano di una premessa tutto sommato risolvibile. Da questo punto di vista credo che la teologia faccia ancora molta fatica ad avviare un confronto serio con la stagione post–metafisica venutasi e creare a partire dalla crisi del modello occidentale di cultura e dai pluralismi etici e religiosi che sono conseguiti. Occorre pertanto chiedersi: è possibile un cristianesimo non metafisico? È praticabile una teologia fuori da una ontologia generale? Non si tratta di interrogativi anacronistici, se pensiamo al fatto che la teologia, così come è stata pensata e proposta dal magistero successivo al Vaticano II, appare ancora strutturata sui puntelli della metafisica e facente perno su una concezione ontologica della verità (significato–significante, concetto–espressione, essenza–esistenza). Da queste premesse deriva anche la disinvoltura con cui di solito in teologia sono adoperati termini come verità, realtà, natura, ragione, ecc.

Certo devo anche riconoscere che con il pontificato di papa Francesco la teologia sta ricevendo degli incentivi in merito alla revisione delle proprie procedure epistemologiche. Si veda l'insistenza su concetti come inter e transdisciplinarietà, le sollecitazioni in merito allo studio della tradizione ecclesiale nell'ottica della creatività o del dogma nella sua articolazione con l'esperienza di fede (pastoralità)<sup>(3)</sup>. Ma credo che tali istanze, se non vogliono restare sul piano degli slogan (la cui decantazione riesce molto spontanea ai teologi), devono essere sottoposte alla fatica del concetto.

Questo libro di certo non intende far fronte compiutamente a tali interrogativi, ma vuole essere un contributo in questa direzione, privilegiando il tema della tradizione riletta attraverso una decostruzione del concetto di origine. Nelle pagine che seguono provo perciò a riprendere

---

(3) Approvando i nuovi statuti della Pontificia Accademia di Teologia, papa Francesco scrive: «l'apertura al mondo, all'uomo nella concretezza della sua situazione esistenziale, con le sue problematiche, le sue ferite, le sue sfide, le sue potenzialità, non può però ridursi ad atteggiamento "tattico", adattando estrinsecamente contenuti ormai cristallizzati a nuove situazioni, ma deve sollecitare la teologia a un ripensamento epistemologico e metodologico (FRANCESCO, *Ad theologiam promovendam*, Città del Vaticano 2023, n.3).

la critica al motivo delle origini che filosofi come Friedrich Nietzsche e Michel Foucault, storici della religione e della spiritualità cristiana come Michel de Certeau e infine teologi come Christoph Theobald e Pierre Gisel hanno avanzato, e da cui il dibattito culturale e più specificamente teologico del nostro tempo non credo possa prescindere, al di là naturalmente delle valutazioni che ogni studioso può muovere nei confronti di questi autori. Quanto alla personale ricerca, una sensazione sento tuttavia di dover sottoscrivere. La formulo con le parole dello stesso Foucault, quando sostiene: «vi sono dei momenti, nella vita, in cui la questione di sapere se si può pensare e vedere in modo diverso da quello in cui si pensa e si vede, è indispensabile per continuare a guardare o a riflettere»<sup>(4)</sup>.

---

(4) M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità*, vol. II, tr. it. L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1984, p. 14.