

FUTURO DEL CRISTIANESIMO CRISTIANESIMO DEL FUTURO: FIGURE UTOPICHE NEL PENSIERO DI ITALO MANCINI

Mariangela Petricola*

*Quale gesto più politicamente produttivo può compiere il cristiano di quello che consiste nel testimoniare il puro evangelo, il dono della grazia, la dignità di tutti gli uomini, una riserva non solo critica, ma pure escatologica, di fronte al già fatto, di cui non ci si sente mai paghi, e in vista di un non-ancora, o di quella patria [...] che l'uomo ha intravisto fin dai sogni dell'infanzia e che non ha ancora posseduto?*¹.

1. La “rincorsa utopica” e l’ermeneutica

Appartengo ad una generazione che di Italo Mancini (1925-1993) ha conosciuto i segni di ciò che ha lasciato: la sua eredità intellettuale e spirituale, le numerose opere, le traduzioni e pubblicazioni dei grandi autori del '900 teologico e filosofico, la testimonianza fedele degli allievi ed amici, che continuano con dedizione la sua instancabile passione culturale attraverso le attività del prestigioso Istituto di Scienze Religiose, da lui fondato e a lui intitolato, nella suggestiva città di Urbino.

L'occasione dell'anniversario dei cento anni dalla sua nascita (Schieti, 4 marzo 1925), ci invita doverosamente a ripercorrere le domande e le preoccupazioni che hanno dato forma al suo pensiero, lasciandoci in consegna intuizioni anticipatrici che mantengono tutta la loro attualità e rilevanza per l'oggi².

Tra le molte questioni dibattute da Mancini, sicuramente ampia attenzione ha avuto il tema dell'utopia, che forse in tempi come i nostri ha bisogno di essere ripresa. Alcuni momenti salienti della sua riflessione sono dedicati in modo particolare a scandagliare

* Docente di Teologia Fondamentale presso l'Istituto Teologico Leoniano di Anagni (FR).

¹ I. MANCINI, *Come continuare a credere*, Rusconi, Milano 1980, 81.

² Per una introduzione mi permetto di segnalare M. PETRICOLA, *Pensare Dio. Il cristianesimo differente di Italo Mancini*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.

le potenzialità di questa figura filosofica, a come interagire con le sue implicazioni teoretiche, soprattutto verificandone l'impatto in ambito teologico. Non è un caso che uno dei suoi testi più significativi, la cui prima edizione risale al 1974, porta il titolo *Teologia, ideologia, utopia*³. Quest'opera, pubblicata tra i primi volumi nella prestigiosa collana di *Biblioteca di teologia contemporanea* della Queriniana, sviluppa in modo nuovo per quel tempo la ricezione in ambito cattolico del pensiero "scomodo" di Ernst Bloch⁴. Ne parla come «visione sinfoniale»⁵, nel senso che «intona come un organo il tema della speranza utopica»⁶, e riporta già in un articolo del 1973 tutti gli scritti allora pubblicati dal filosofo tedesco, in particolare soffermandosi su *Das Prinzip Hoffnung*⁷, con riferimento alla sua prima edizione uscita in Germania nel 1954, ma scritta negli Stati Uniti tra il 1938 e il 1947.

Per Mancini l'utopia non è rifiuto della realtà, né fuga irresponsabile verso l'irreale, ma è «un incremento, un ispessimento, una creazione di maggiore realtà (...). Se l'utopia si dissocia dalla misura della verità, è proprio allo scopo di sorprendere ed efficacemente far risaltare una misura sproporzionata di realtà (...) utopia è una nuova generazione del reale»⁸.

Il primo approdo all'utopia lo troviamo al termine del suo studio sulla filosofia della religione, in cui egli riconosce all'ermeneutica il passaggio di testimone, ovvero la capacità di relazionarsi in modo adeguato al dato religioso, riconoscendone lo statuto storico, di evento che accade nella contingenza, ma anche accogliendone la valenza gratuita di rivelazione di un «Oggetto immenso»⁹ il quale non si lascia accerchiare dalla presa del concetto. La religione, infatti, non è un sistema di idee astratte, ma «esi-

³ Cfr. I. MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana, Brescia 1974 (1978²); rist. in *Opere scelte*, vol. III, cur. G. Ripanti, Morcelliana, Brescia 2010.

⁴ Cfr. ID., *Teologia, ideologia, utopia*, dove a p. 25 afferma a proposito di Bloch «non si può iniziare con il rifiuto di un contesto culturale, o una sua critica senza l'amore che serva ad intendere». Tra i vari studi di Mancini su Bloch e il tema dell'utopia: «Su Bloch "teologo"», in *Aut Aut* 173-174 (1979) 107-124; ID., «Ernst Bloch. I. Teoria della speranza», in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 3 (1973) 423-470; «Ernst Bloch. II. Filosofia della religione», in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 4 (1973) 662-710; «L'utopia della filosofia della religione», in *Archivio di Filosofia* 46 (1977) 369-385; «Il limite dell'utopia», in *Rocca* 31 (1972) 89-90.

⁵ ID., «Ernst Bloch. I. Teoria della speranza», 424.

⁶ *Ibid.*

⁷ Cfr. E. BLOCH, *Das prinzip Hoffnung*, 3 vol., Suhrkamp Verlag, Berlin 1954-1959; trad. it. *Il principio speranza*, Vallecchi, Firenze 1967; cfr. MANCINI, «Ernst Bloch. I. Teoria della speranza», 423.

⁸ MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia*, 468.

⁹ ID., «Il mio itinerario ermeneutico», in *Hermeneutica* 14 (1995) 213, dove nel riferirsi a Dio chiarisce il debito hegeliano dell'espressione "Oggetto immenso" usata spesso nei suoi testi. Cfr. ID., *Teologia, ideologia, utopia*, 58-59.

bisce un valore di salvezza, di emancipazione e di riconciliazione (...) opera come decisivo il momento della prassi e la verifica politica di questo fenomeno»¹⁰.

La fede è una realtà vivente che non può essere ridotta a ragione, il suo oggetto non appartiene né all'ordine naturale né a quello semplicemente storico, perché il dato rivelato può essere compreso come "metaconcettuale". Per questo solo la forma utopica della conoscenza può tenere insieme la necessità della ragione di conoscere e l'impossibilità di ridurre la rivelazione ad un oggetto della ragione, perché essa è in grado «di aprire con concetti l'aconcettuale senza renderglielo simile»¹¹.

La conoscenza utopica ha pertanto un valore positivo, in quanto si approssima sempre di più alla verità anche se sa che la meta è al di là della presa. È una conoscenza che ha il carattere della «necessità impossibile»¹², portando con sé una sorta di coscienza tragica per l'opacità costitutiva con cui si dà la rivelazione di Dio nelle forme storico-culturali. L'aporia della filosofia della religione è, dunque, quella di possedere il suo oggetto ma nella forma del *non-ancora*, solo nel conato utopico, in quanto il mistero di salvezza è legato al carattere di radicalità e decisività dell'esistenza, poiché ci troviamo di fronte ad «uno dei segni più misteriosi, ma anche più necessari»¹³, la *persona Dei*.

Il confronto con la possibilità di senso aperto dall'orizzonte utopico è per Mancini l'unico possibile nell'ambito del teologico. La prospettiva che potrebbe essere utile da cogliere, tra le molte possibili rispetto al tema in questione, è l'attenzione alle *figure utopiche* del pensiero manciniiano. Ovvero, quelle intuizioni e categorie nuove che hanno prodotto quel *novum* epistemologico tale da innescare «come una dinamite»¹⁴ forme rivoluzionarie del pensiero credente, finalmente capace di futuro e, dunque, aperto al *novum* escatologico di Dio.

2. La creatività generativa dell'utopia

L'interesse per l'utopia, mediata dall'incontro con Bloch, matura congiuntamente all'interesse per un sapere che trova nella prassi e nella libertà dell'uomo un punto di riferimento ineludibile. Un sapere aperto alla *lotta per il significato*, attento alla mediazione del senso nelle forme culturali e nella società, sensibile all'esperienza concreta

¹⁰ Id., «L'utopia della filosofia della religione», in *Archivio di Filosofia* 32 (1977) 369.

¹¹ Ivi, 371 dove utilizza un'espressione di T.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, 9; cfr. Id., *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1986³, 369-370.

¹² *Ibid.*

¹³ Ivi, 384.

¹⁴ Id., «Il contributo teologico e filosofico alla preparazione remota del Concilio Vaticano II», in AA. Vv., *Come si è giunti al Concilio*, Massimo Edizioni, Milano 1988, 115.

ed esistenziale, che si mobilita per l'edificazione della città dell'uomo. L'utopia, insieme all'istanza pratico-politica, diventa, dunque, *ermeneutica della speranza*, per un pensiero che non guarda indietro, ma assume la categoria della possibilità come movente creativo per un *ethos* di pace e fraternità.

La domanda da cui vorrei partire è, pertanto, la seguente: qual è l'impatto della tensione o rincorsa utopica, della categoria del non-ancora e del possibile sulla riflessione teologica? Quali forme di annuncio per il cristianesimo del futuro?

Nella visione complessiva di Mancini si apre lo spazio per una teologia chiamata a modificare i propri confini epistemologici perché il messaggio di salvezza possa innervare il tessuto della storia e possa aprire varchi di speranza ad un'umanità disorientata dalle promesse deluse dei messianismi laici, da una religiosità privata e sentimentale, da una cultura che non offre grandi movimenti di significato.

In un tempo come il presente, che noi chiamiamo postmoderno, ma che Mancini chiamava dell'«asignificanza» o «logica della disgregazione»¹⁵, alludendo con ciò alla frammentazione del senso e all'assenza di fondamento veritativo, ci vuole una nuova «Pentecoste del senso»¹⁶, ovvero ripartire dall'*origine pura* che ripresenti l'inaudito di Dio. Quello a cui si guarda è un cristianesimo che rimetta in circolazione il senso originario e liberante del «dialetto di Canaan»¹⁷ nell'evidenziare come la sua *differenza qualitativa* possa *alleggerire la terra*.

Non un cristianesimo ripiegato su se stesso, come un formulario per accedere al cielo, ma un messaggio dirompente le logiche intimistiche ed aperto a promuovere orizzonti umanizzanti: «il gesto politicamente più produttivo che il cristiano può compiere è quello di piantare ben dentro al mondo lo scotimento del vangelo, inteso nel suo impeto a tutto l'arco»¹⁸.

Mancini parla nei termini di una «cultura della riconciliazione»¹⁹, dove tornano ad essere prioritarie parole come lavoro, pace, bene comune, diritti umani, dialogo; una

¹⁵ Id., *Frammento su Dio*, cur. A. Aguti, Morcelliana, Brescia 2000, 113.

¹⁶ Id., «Filosofia della prassi: questioni poste alla teologia», in *Teologia e secolarizzazione*, cur. S. Sorrentino, Guida Editori, Napoli 1991, 125; cfr. Id., «Fermenti di speranza nella cultura contemporanea», in *Testimoni nel mondo* 5 (1989) 6-7.

¹⁷ Id., *Con quale cristianesimo*, Coines, Roma 1978, 215. Con questa espressione Mancini si riferisce al modo di comunicare dei profeti e di Gesù, ovvero a quell'annuncio efficace della Parola di Dio volto alla salvezza e alla redenzione dentro la quotidianità della vita. È un appello ad attingere alla sorgente originaria della Scrittura uscendo dall'astrazione del discorso teologico.

¹⁸ Id., «Far professione dei due contrari», intervista a cura di S. Dini e V. Del Nero, in *Testimonianze* XXI (1978) 514.

¹⁹ Id., «Apertura insonne a una prassi costruttiva», in *Rocca* 5 (1989), 33; cfr. Id., «Riconciliazione», in *Il Leopardi* 1 (1975) 9.

cultura che si oppone alla guerra e alla violenza, ma che attraverso la «violenza tratta dai significati»²⁰ possa condurre verso «convergenze etiche»²¹. Questo è un compito che il cristianesimo deve assumere come proprio, per tornare ad evocare quel senso di Dio che sembra smarrito, istituendo un rapporto credibile tra Vangelo e cultura. Si tratta, pertanto, di recuperare nell'annuncio ecclesiale la dimensione escatologica e pubblica, ridestare il sapore liberante del messaggio di Gesù nell'attuazione di un *mondo differente*, ridire il senso del suo messianismo e quindi dare la giusta forma alla sequela.

È evidente che la revisione delle categorie entro cui si articola il discorso teologico non può essere fatta senza la presa in carico della prassi, ovvero dell'*efficacia storica*, tenendo conto che il deposito di senso di cui la rivelazione è portatrice impone di operare un capovolgimento epistemologico o, per dirla con Mancini, una «rivoluzione copernicana»²², che tiene conto del *paradosso kenotico* del Dio rivelato in Cristo, nucleo generatore del suo pensiero. Il «teologico/politico» è dentro il *kerygma* e, come una «dinamite», è capace di far saltare vecchie incrostazioni e disseppellire la speranza in cieli nuovi e terra nuova²³.

3. Le figure utopiche tra filosofia e teologia

In questa operazione di rottura e di rinnovamento si possono evidenziare alcune scelte di campo, sia linguistiche che categoriali, in cui si può ricostruire un lessico capace di utopia.

3.1 Doppia fedeltà

La prima espressione che incontriamo in questo glossario manciniano è quella ampiamente utilizzata di *doppia fedeltà*: il rapporto fede-cultura è compreso come confronto, distanziandosi da qualsiasi tentazione riduzionista o apologetica, che prevede l'ascolto umile delle scienze considerandole nella loro autonomia. La ricerca del vero sta in questa dialettica tra il fare di Dio e il fare dell'uomo, in una *fedeltà a Dio* e una *fedeltà alla terra*, invitando i teologi a fare i conti con i nuovi contesti culturali, per ripensare i temi del cristianesimo e rispondere alla domanda: come continuare a credere? Come ripensare la fede nell'areopago contemporaneo?

²⁰ ID., «Il mio itinerario ermeneutico», 211.

²¹ ID., «Evangelizzazione e cultura, adesso», in *Il Nuovo Leopardi* 19 (1987) 27.

²² ID., *Filosofia della religione*, 100.

²³ Cfr. ID., «Il contributo teologico e filosofico alla preparazione remota del Concilio Vaticano II», 115.

Una doppia fedeltà che, alla luce di D. Bonhoeffer²⁴, prende le distanze dall'apologetica neoscolastica a favore di una «interpretazione non religiosa»²⁵ del *kerygma*, che riconosce il valore della secolarità del cristianesimo, giudicando costruttivamente l'impatto teoretico della secolarizzazione. «Interpretazione non religiosa» significa che gli asserti cristiani non prendono senso in ordine al metafisico, o in ordine ad una verità astratta, ma per il potere e la capacità contestativa che hanno nella storia mondana. Un mondo diventato adulto e il rifiuto del «Dio tappabuchi»²⁶ conducono ad aggiornare la visione della trascendenza: una trascendenza, quella cristiana, che si rivela nell'umanità crocifissa di Gesù, nel suo essere-per-gli-altri, per cui il mondo diviene lo spazio della responsabilità dialogica tra Dio e l'uomo. Il cristianesimo non annulla il penultimo nell'attesa dell'ultimo, come fa la «religione»²⁷, ma presenta l'ultimo come ciò che illumina la centralità del penultimo.

Nasce una prospettiva teologica in cui risulta decisivo il criterio politico della liberazione della storia: non più la religione come consolazione, ma il cristianesimo come contestazione storica e, dunque, messianica.

3.2 *Trascendenza*

Nel ridisegnare lo spazio della trascendenza, da filosofo, Mancini inizia dall'apriori teologico, non certo come principio dal quale dedurre coattivamente la vicenda storica, ma come scaturigine che muove dialetticamente dal basso producendo la trasformazione e l'alleggerimento della terra. Il suo proposito è quello di uscire dalla «teologia del solitario»²⁸ e pensare la rivelazione nella sua relazione profonda con la cultura e la storia. Il suo pensiero scarta l'idea di un Dio «zeusico», ridotto ad «enfasi del mondo»²⁹, a favore di un Dio da invocare e non da dimostrare. Si prospetta uno sguardo nuovo ma anche un cambiamento di linguaggio: «Il Dio monoteistico [...] ha una valenza politica come pure una valenza fortemente umana, nel senso che libera da tutti quegli "assoluti terreni" che bloccano la terra, che impongono sacrifici e tabù»³⁰.

²⁴ Cfr. ID., *Bonhoeffer*, Vallecchi, Firenze 1969; Brescia 1995².

²⁵ ID., «Secolarità e secolarismo?», in *Cultura e politica* 14 (1969) 59.

²⁶ ID., «Appunti per una lettura critica delle lettere dal carcere», introd. a D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969, 31.

²⁷ ID., *Kerygma*, Argalia, Urbino 1970, 12-13.

²⁸ ID., *Come continuare a credere*, 95.

²⁹ P. GRASSI, «Intervista a Italo Mancini sulla teologia contemporanea», in *Il Nuovo Leopardi* 35 (1992) 11, dove evidenzia che sono espressioni riprese dal pensiero di K. Barth.

³⁰ I. MANCINI, «La ragione contro il sacro», in *Filosofia al presente. Conversazioni di G. Vattimo con aa.vv.*, cur. G. Vattimo, Garzanti, Milano 1990, 74. Cfr. ID., «La trascendenza come significato politico», in *Communio* 30 (1976) 31-58.

Per poter rendere credibile di nuovo il discorso su Dio bisogna coniugarlo con l'efficacia della liberazione e della redenzione che si dà nella sintesi escatologica dove il male sarà tolto, e ogni carne redenta; ma questa sintesi, originaria e finale, è opera del movimento di Dio, della sua salvezza, a cui l'uomo partecipa nel suo stare tra il mondo della fede e quello delle vicende umane, senza relegarla in spazi lontani né surrogarla con i beni terreni, ma in una mediazione che si fa *confronto* continuo verso un comune convergere (guadagno del processo di secolarizzazione).

3.3 *Violenza ermeneutica*

Nel quadro che si va delineando prende corpo il contributo personale di Mancini all'ermeneutica, in cui tiene conto della volizione di significato. Parlerà di «violenza ermeneutica», nel senso di «divina violenza»³¹ che alleggerisce il mondo e si pone come logica di contestazione. Essa, opponendosi con l'incremento dei significati alla pietrificazione di chi legge il presente legandolo al passato, propone un'ontologia del non-ancora, dell'utopia e della speranza e si pone come forza efficacemente politica, capace di rigenerare il mondo.

La domanda, allora, che bisogna porsi oggi è la seguente: quale significato ha il *kerygma* per un mondo secolarizzato, che ha spostato il suo interesse dalla questione della salvezza dell'anima a quella della liberazione della storia, e che pone nell'essere con gli altri e per gli altri il nuovo modo di fare esperienza di Dio? Ciò che emerge è il compito *pubblico e storico* della teologia, insieme ad un ripensamento della forma che il cristianesimo deve assumere in un contesto culturale secolarizzato, perché si possa ancora parlare del suo avvenire e non della sua fine. Sono di questo periodo le opere: *Teologia ideologia utopia*, 1974; *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, 1975; *Con quale cristianesimo*, 1978; *Fede e cultura*, 1979; *Filosofia della prassi*, 1986; *Tornino i volti*, 1989...

Ne scaturisce un'ermeneutica del cristianesimo sorretta da un'interpretazione nuova della trascendenza, caratterizzata nella sua rilevanza politica e non più ontologica, un cristianesimo *aperto*, pensato nella sua radicalità evangelica, paradossale, sorpreso nella sua novità originaria.

Nella ricerca costante del dialogo tra fede e cultura, Mancini mostra la rivelazione di Dio dentro la storia nella sua alterità originaria, come Parola che si dona all'uomo nel suo fare quotidiano.

³¹ Id., «Il mio itinerario ermeneutico», 211.

3.4 Logica dei doppi pensieri

La questione su Dio rimane il motivo centrale ed ispiratore delle diverse questioni trattate e, probabilmente, l'*idea* che ha accompagnato I. Mancini in tutte le sue fatiche teoretiche. Ne è segno l'ultima opera, *Frammento su Dio*, pubblicata postuma.

Proprio in virtù dei guadagni teoretici acquisiti nel confronto con la teologia protestante, la ricerca sulla *persona Dei*, come egli era solito definirla, non è portata avanti attraverso una semplice ripresa metafisica, ma è arricchita dall'elaborazione di una logica nuova che chiamerà, ispirato a F. Dostoevskij, *logica dei doppi pensieri*, in virtù della dimensione antinomica della ragione e della paradossalità con cui si dà la verità della rivelazione. L'approdo a questa logica nasce dalla consapevolezza acquisita sul campo, secondo la quale l'uomo è sempre di fronte ad una *cultura delle tracce* e che il sistema totalmente dato è un paradiso perduto, per cui in ambito teologico «dobbiamo realizzare una ricerca del senso attraverso frammenti, attraverso tracce e oscurità, attraverso balenamenti»³².

Per comprendere Dio, per dare all'uomo secolarizzato un senso di Dio che non sia un affronto per la sua autonomia e per il suo essere adulto, bisogna intenderlo nel suo coinvolgimento con il dolore del mondo, non un Dio *zeusico*, come dicevamo anche poco sopra, ma il Dio che in Gesù Cristo si è rivelato nella debolezza dell'amore. La complessità semantica del termine *doxa-kabod* (gloria)³³, così come è stato interpretato nella Scrittura, gli consente di introdurre in teologia la categoria del *paradosso*, ripristinando una tradizione di grande rilievo nella storia della teologia cristiana, e coniugandola con le sfide del pensiero contemporaneo.

3.5 Paradosso come approssimazione alla verità e cristianesimo paradossale

Il Paradosso è il modo concreto attraverso il quale si può approssimare l'*intero della verità*, quasi per *spezzamenti* e per *rotture*, secondo la lezione cara a Kierkegaard. Non c'è dubbio che dietro l'epistemologia del paradosso c'è il passaggio da un modello ontologico di verità al modello ermeneutico, nel quale urge la comprensione dei si-

³² GRASSI, «Intervista a Italo Mancini sulla teologia contemporanea», 44. Nello stesso testo, a p. 42, spiega l'origine dell'espressione «doppi pensieri» in F. DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, Garzanti, Milano 1990², 363. L'autore non la interpreta come doppiezza o equivocità morale, bensì come una necessità del pensiero, il quale non è mai trasparente o univoco, ma complice del suo "sottosuolo" o del suo contrario.

³³ Cfr. MANCINI, *Frammento su Dio*, 313-348 dove analizza in modo puntuale la trasformazione semantica di questi termini nel passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento alla luce dell'evento cristologico.

gnificati nella circolarità interpretativa che non si arresta di fronte al dato, ma concesce con esso insieme alla sua storia degli effetti.

Cristianesimo paradossale è allora la forma che meglio può rispondere all'*imborghesimento* dell'età moderna, che ha fagocitato il *novum* del cristianesimo riducendolo a religione civile, a forma tradizionale di vita, a costume dove si opera un adattamento del vangelo con la cultura. È necessaria la radicalità del Vangelo per istituire giovani legami con la storia. Mancini propone il *cristianesimo del paradosso* come figura che l'oggi esige perché il messaggio cristiano torni ad essere significativo e rilevante, che in modo suggestivo così descrive:

Cristianesimo paradossale è quella forma caratterizzata dalla categoria dell'impossibilità di fronte alle normali possibilità dell'uomo, sia di natura teoretica come di natura morale come di natura estetica. Pertanto esso sorge da un inedito e radicale apriori divino sia quanto alla sua ontologia per cui non si dà analogia o partecipazione nell'essere che farebbe di Dio nulla più che un'enfasi del mondo, e non si dà conoscenza naturale, per cui esso è conoscibile solo nella misura in cui si è fatto conoscere [...]. Risulta pertanto "incoordinabile" con ogni forma di essere, avere e fare dell'uomo, davvero "santo", ossia separato, tale da pretendere una logica tutta sua, autonoma e autogiustificativa (crisi dell'apologetica) e tale da lasciare all'uomo il libero e secolare dominio della terra³⁴.

Questa forma di cristianesimo mostra bene il cambiamento categoriale in ordine alla tensione utopica: l'ermeneutica diventa ermeneutica del paradosso, la ragione porta i segni della sua indigenza, il discorso incontrovertibile lascia il posto al linguaggio simbolico, la dimostrazione cede la primogenitura all'invocazione, l'unico linguaggio possibile che custodisce l'incognito di Dio, il suo mistero.

3.6 Invocazione

La preghiera è per Mancini l'unico linguaggio dell'utopia perché permette di dire l'indicibile, permette di aprirsi a ciò che è impossibile per l'uomo.

In quanto domanda orante, la preghiera è incontro concreto di pensiero e invocazione, di fede e ragione, di esodo e avvento, dove nella domanda c'è già in forma di prolessi e di attesa la visione della verità, un vedere umile proprio perché ancora in-

³⁴ Id., «Forme di cristianesimo», in *Il Nuovo Leopardi* 12 (1984) 25. Cfr. A. ASCIONE, «Il cristianesimo del paradosso», in *Asprenas* 1 (2003) 63-71.

terrogante e segnato dalla incompiutezza dell'avvento di Dio³⁵. L'attesa è ciò che contraddistingue il pensiero che si apre alla preghiera. L'atteggiamento richiesto è il disporsi all'avvento nel vuoto radicale di sé, disposizione interiore che consente il silenzio e l'ascolto. Un dialogo asimmetrico, dunque, quello della preghiera dove l'Io si autoconsegna gratuitamente all'alterità assoluta dell'Altro. Il tempo della preghiera diventa un tempo dell'*eccezione* nel nostro tempo ordinario, un pensare *altrimenti* in cui vengono sconvolte le normali procedure conoscitive e relazionali³⁶.

La considerazione della tensione escatologica, il non-ancora, implica la non riducibilità della rivelazione alle verità ultime già date, ma ammette la non esaustività implicita nell'Evento. L'approdo alla dossologia resta per Mancini l'unica posizione di fronte a questo modo di essere della realtà teologica, al Dio non sequestrabile, e questa via gli consente di fondare la valenza veritativa di una conoscenza simbolica di Dio.

3.7 Verità

Questo percorso conduce alla rivisitazione della figura di verità, implicata in ogni discorso su Dio. La figura che predomina è quella di verità come *trasformazione* e non come adeguazione, che postula una differente visione di Dio:

Secondo la logica della prima verità, che è poi la logica della metafisica, la realtà e l'azione di Dio sono necessariamente determinate, secondo invece la logica del secondo modo di essere della verità, la realtà, ma soprattutto l'azione di Dio sono imprevedibili, gratuite, legate non alla necessità, ma alla contingenza della scelta. Nel primo caso è necessaria per Dio la potenza e l'assolutezza; nel secondo caso, sembra possibile il suo entrare nel destino del mondo secondo un processo d'impotenza, di sofferenza, di condizionamento da parte dell'uomo e delle forze storiche³⁷.

La verità a cui pensa Mancini è strettamente legata al *novum* della rivelazione, è un pensare l'altrimenti. Questo qualitativamente altro è indicato con il nome biblico di promessa. Essa ancora il presente all'evento fondatore cristologico, che non è da commemorare, ma da realizzare ancora, aprendolo al futuro, perché in quanto evento

³⁵ Cfr. ID., *Scritti cristiani. Per una teologia del paradosso*, Marietti, Genova 1991, 381-413; cfr. ID., «Filosofia e preghiera», in *Preghiera e filosofia*, cur. G. Moretto, Morcelliana, Brescia 1991, 75-116.

³⁶ Cfr. S. ZUCAL, *Preghiera e filosofia dialogica*, Morcelliana, Brescia 2014, 46.

³⁷ MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia*, 665. Cfr. W. PANNENBERG, «Che cos'è la verità?», in ID., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975, 228-250.

è attesa di compimento. È dunque una verità come *aletheia*, svelamento e velamento, che non si risolve mai, ma rimane ermeneuticamente aperta.

La conoscenza generata dalla rivelazione di Dio non è nell'ordine dell'evidenza scientifica ed incontrovertibile, ma è una conoscenza utopica, le cui forme teoretiche sono provvisorie e in cui predomina l'esercizio profetico della fede testimoniale.

La provvisorietà della conoscenza non indica ovviamente rinuncia al vero ma più cautamente consapevolezza che la verità si dà nella storia non in forma compiuta, ma in quella tensione utopica che ammette la non identificazione immediata tra la ragione e i suoi oggetti. Nel concetto di utopia si contempla la possibilità dell'approssimazione alla verità: un'«utopia necessaria, perché questo razionale, anche se non impatta l'oggetto, ha pur sempre il potere di renderlo seriamente credibile»³⁸.

È essenziale, dunque, il lavoro ermeneutico di *riconoscimento* della *logica* propria dell'*Oggetto* inteso dal punto di vista teologico, che non si dà mai allo stato puro, ma sempre all'interno di un processo interpretativo storico-culturale che ne costituisce anche la strutturale opacità. È per questa eteronomicità o deuteronomicità del dato, come lui la definisce, che non è richiesto un approccio apologetico ma ermeneutico, il quale non è evidentemente riducibile a semplice vicenda interpretativa, ma spinge a porsi la domanda fondamentale sul senso nella sua relazione con i mondi di vita che l'uomo di volta in volta dispone.

3.8 Teologia esodale o viatoria

Il pensiero di I. Mancini si sporge e si apre alla rivelazione di Dio, «a ciò che è storicamente dato nella contingenza la più imprevedibile e inaudita (...) un fare di Dio o *a priori* divino che rende possibile l'impossibile umano, e che pertanto risulta *soteria*»³⁹.

Un pensiero, pertanto, capace di *stare sulla soglia*, di abitare il *confine* più sensibile al grido della sofferenza e dell'inquietudine che non si appaga di soluzioni a buon mercato.

Usando una sua espressione possiamo parlare di «teologia esodale»⁴⁰, in quanto cerca di abitare la provvisorietà del vero, senza perdere di vista la necessità e la certezza dell'orizzonte veritativo, che egli intravede nel segno della speranza promessa. È lo stare «tra i tempi»⁴¹ a richiederlo, nella tensione escatologica in cui la verità si concede

³⁸ Id., «L'utopia della filosofia della religione», 371.

³⁹ Id., *Filosofia della religione*, 6.

⁴⁰ Id., «Evangelizzazione e cultura, adesso», 19-20.

⁴¹ Id., «Progetto puro per la cristianità di domani», in *Humanitas* 11 (1976) 872, l'espressione rimanda a F. GOCARTEN, «Fra i tempi», in *Le origini della teologia dialettica*, cur. J. Moltmann, Queriniana, Brescia 1976, 502.

come a tentoni, nel modo del frammento e dell'anticipazione, in quell'approssimazione al mistero che non è mai accerchiato totalmente dal pensiero.

Transitare con rispetto nei territori altrui e in ascolto delle loro ragioni è senza dubbio un metodo che la teologia deve apprendere: un pensare altrimenti che egli percorre fino in fondo, per poter corrispondere in modo credibile al domandare inquieto dell'altro, ponendosi senza riduzioni o banalizzazioni di fronte ad una riflessione che gli si mostra priva di radici e di orizzonte, senza più punti di riferimento, e che egli paragona metaforicamente al rizoma, una pianta che ha il fusto sottoterra e le radici aeree pendule. La pratica di una *reciproca ospitalità* tra pensieri divergenti ma nella comune ricerca del bene per l'uomo è sicuramente uno dei lasciti migliori di Mancini.

Uno stile di riflessione teologica che oggi definiremmo *pubblica*, ovvero in grado abitare lo spazio pubblico del *forum* delle ragioni e che mobiliti la sua riserva critica ed etica nella promozione di un nuovo umanesimo. È la figura dell'Areopago probabilmente quella più idonea a rappresentare questo nuovo atteggiamento pubblico della fede cristiana: non una fede circoscritta nel proprio recinto culturale ma spazio pubblico condiviso "alla pari" dove il pensiero teologico può instaurare un confronto ermeneutico salutare per l'umana convivenza.

Mancini in modo lungimirante aveva già intravisto questa possibilità, sulla linea della teologia politica sia di D. Bonhoeffer che di J.B. Metz, J. Moltmann e D. Sölle, e aveva rilanciato un cristianesimo aperto e dialogante con altre istanze di senso per convergere verso un *ethos* comune⁴².

Una teologia esodale e pubblica non deve dimenticare di essere anche teologia *in ginocchio*, che in quanto si pone in ascolto della Parola originaria di Dio si sdogana dalla presa del concetto e si affida alla creatività del linguaggio, nato dall'esperienza concreta, umilmente orante, attraversata dalla fatica dei giorni, ma anche dall'incontro con la bellezza del mondo e con la grazia di Dio. È più semplicemente un ritorno alla teologia capace di linguaggio simbolico, più familiare al mistero di Dio mai pienamente dato, un linguaggio che non cancelli il paradosso con cui l'uomo lo sperimenta, ma riesca a convivere e a tenere insieme le tracce e i balenamenti con cui si dà la sua rivelazione nella storia. Una teologia più attenta ai diversi linguaggi culturali potrebbe disinnescare quel fraintendimento che considera la fede un semplice formulario per accedere al cielo e cominciare a pensarla come costruttrice di futuro. Il valore cristiano si gioca dentro la storia senza smarrire il suo sguardo verso la meta riconciliante, quell'armonia finale tanto desiderata anche da Dio il quale non sarà "in pari con se stesso" finché dal volto umano non sarà asciugata ogni lacrima.

⁴² Cfr. ID., *Con quale cristianesimo*, 205-216.

Ciascun cristiano, allora, e questo mi sembra uno dei lasciti più fecondi in ordine al tema dell'utopia, in quanto portatore di questo messaggio *rivoluzionario* di liberazione, è chiamato a tradurlo in *stile* di vita e di pensiero:

Io cerco di muovermi in mezzo agli altri con uno sforzo di attenzione amorosa per tutte le loro imprese, atteggiamenti, proposizioni, anche di quelle apparentemente meno vicine alla mia gestione quotidiana, e faccio questo perché sono convinto che l'uomo va accettato perché lo ha accettato Dio, perché per capire bisogna amare, perché per riscattarsi di fronte a colui che è diverso bisogna perdersi totalmente con lui; ma sentirei di tradire quell'ansia umana, e propellente verso nuove frontiere, se non gli testimoniassi, con un produrre coerente, la mia fede, quella che può aiutarci nei gesti storici concreti e può salvarci in radice; più che far bene a Dio questa mia fede penso che faccia bene al duro fronte di lotta dell'uomo stesso, cui può dare slancio, fermento, consenso, volontà di eroismo e fuga dalla banalità. Insomma io vorrei testimoniare e realizzare, fino a morire, una fedeltà a Dio e una fedeltà alla terra⁴³.

⁴³ Id., «Che fare?», in *Il Tetto* 73-74 (1976) 19.

ABSTRACT

In occasione dei cento anni dalla nascita di Italo Mancini, filosofo e teologo di Urbino, l'articolo propone una riflessione a partire dal tema dell'utopia, una questione a lui molto familiare grazie alla frequentazione della filosofia di E. Bloch. La domanda da cui partiamo per le possibili implicazioni teoretiche è la seguente: qual è l'impatto della tensione utopica, della categoria del non-ancora e del possibile sulla riflessione teologica? Quali forme di annuncio per il cristianesimo del futuro? Interrogativi che consentono di delineare una sorta di glossario in cui Mancini ha concretizzato il pensiero utopico in alcune scelte categoriali e linguistiche originali. Lo sguardo sull'utopia modifica la comprensione della trascendenza, della verità, dell'ermeneutica, della teologia stessa, che assume un orientamento "politico", in cui è centrale la presa in carico della prassi. Anche il cristianesimo cambia i suoi connotati: l'unica forma possibile per il futuro è un cristianesimo paradossale, capace di attingere all'origine pura del messaggio messianico e liberante di Gesù, che ha a cuore le "convergenze etiche" per la città dell'uomo.

* * *

On the occasion of the centenary of the birth of Italo Mancini, philosopher and theologian from Urbino, this article offers a reflection starting from the theme of utopia—a topic very familiar to him thanks to his engagement with the philosophy of Ernst Bloch. The question from which we begin, in search of possible theoretical implications, is the following: what is the impact of utopian tension, of the category of the "not-yet" and "the possible", on theological reflection? What forms of proclamation are possible for the Christianity of the future? These questions allow us to outline a sort of glossary in which Mancini embodied utopian thought with the help of some original categorical and linguistic choices. Looking at utopia changes the understanding of transcendence, truth, hermeneutics, and theology itself, which takes on a "political" orientation—where the assumption of praxis becomes central. Christianity, too, takes on new characteristics: the only viable form for the future is a paradoxical Christianity, capable of drawing from the pure origin of Jesus' messianic and liberating message, one that is deeply concerned with "ethical convergences" for the city of man.

KEYWORDS

Utopia / Politico / Ermeneutica / Futuro / Ethos

Utopia / Political / Hermeneutics / Future / Ethos