

## ***“L’umano alla prova: economia e tecnica sfidano la teologia”***

**prof. Antonio Autiero**

(testo provvisorio, trascritto da registrazione)

### **Premesse per ambientare il tema**

Grazie dell’invito e grazie per il compito che mi è affidato e che con piacere ho assunto per riflettere su questo percorso e tema che interessa trasversalmente le aree disciplinari, i sottosistemi della teologia.

Dirò anzitutto come ho pensato questo intervento. La parte finale dell’estate mi ha occupato nella lettura dei documenti da voi presentati, che offrono una panoramica molto ricca. Mi sono interrogato soprattutto su quale taglio scegliere per assolvere questo compito che è una lettura trasversale dei testi e dei temi offerti: una lettura di insieme che fa emergere alcune sottolineature più evidenti e pertanto più provocatorie.

Ho pensato a una figura che possa dare una cornice a questo discorso. L’ho trovato nel capitolo della fisica che si occupa delle leve. Nella leva ci sono determinati elementi e categorie; è quel costruito con il quale se io applico una potenza a un punto di un’asta dove dall’altra parte c’è una massa, poiché l’asta si muove su un fulcro la potenza impressa ad un punto genera movimento nella massa dall’altra parte. Pertanto, nella costruzione della leva c’è l’asse, c’è la massa e c’è il fulcro e l’attore che muove tutto questo fa da potenza.

Dunque, tenendo presente il titolo, “L’umano alla prova: economia e tecnica sfidano la teologia”, ho pensato che le due leve-aste sono l’economia e la tecnica, queste muovono due punti di massa che sono il soggetto e la salvezza. Nel vostro percorso c’era anche il tema evoluzione e storia, che ho cercato di recuperare trasversalmente all’interno della comprensione sia del soggetto sia della salvezza, pensandole attraverso il *focus* evoluzione e storia. Ecco dunque i due assi e le masse mentre fulcro sarà il metodo teologico.

Guardando al movimento che andrò a imprimere su queste due aste per muovere queste due masse vedremo meglio alla fine che impatto tutto ciò ha sul metodo teologico, che fa da fulcro.

Voglio fare ancora una precisazione per essere bene circostanziato in questa lettura azzardata. La precisazione è questa: mi ha molto provocato la costruzione del lemma del titolo e del sottotitolo. Si parla dell’umano alla prova e ciò implica già qualcosa che viene provato, testato e quindi sfidato. Poi il sottotitolo precisa che economia e tecnica sfidano la teologia. Dunque sia nel titolo sia nel sottotitolo compare questa valenza che è sfidante, che impone di ripensare; ma è interessante che nel titolo la sfida si rivolge all’umano, nel sottotitolo si rivolge alla teologia. Questo fa pensare – lo leggo come tesi, come posizionamento del percorso che avete voluto mettere in campo – a una prossimità tra umano e teologia che non va intesa come assorbimento inclusivo,

cioè teologia è uguale a umano e umano è uguale a teologia, ma come prossimità dialettica, di carattere dinamico: in ciò si evince che l'umano viene riconosciuto come orizzonte per la teologia. La teologia sta nell'orizzonte più vasto che è l'umano. Ciò non significa riconoscere all'umano un primato assiologico, ma riconosce che lo spazio semantico dell'umano è più ampio di quello della teologia. La seconda conseguenza è che la teologia compartecipa ad altre letture dello stesso umano, offerte da altre forme di sapere. Perciò la teologia non può pensare di avere l'esclusiva sull'umano, né un compito privilegiato rispetto ad altre forme di sapere.

Pertanto, quello che potrebbe sembrare da un costrutto iniziale dell'interazione tra titolo e sottotitolo un "urto" è invece un riconoscimento apprezzabile di un punto di partenza che fa da sfondo del nostro percorso di lettura. Fatte queste premesse il gioco può cominciare.

La prima parte si gioca sull'individuazione delle due aste-leve che ci devono accompagnare: economia e tecnica.

Nei vostri elaborati si trovano informazioni e riflessioni molto precise, diversificate e fruttuose. Quando dico va a impattare direttamente, esplicitamente o implicitamente, con quello che mi è risultato chiaro nell'accostamento dei vostri testi. A volte sarò esplicito nel dire i riferimenti a questi testi altre volte resteranno sullo sfondo.

La ricognizione che faccio non è di carattere storico genetico, impossibile nella brevità di questo intervento, è piuttosto un accostamento ideal-tipico di elementi che farò emergere e che arricchiscono la nostra capacità di avvicinarci all'uso di questi strumenti. È un uso che anzitutto non deve e nemmeno vuole creare disagio e angoscia. Nel documento di Vignolo (ABI) è stato detto esplicitamente che si riconosce che economia e tecnica sono opera dell'uomo; questo è ripreso anche nel documento dell'ATI. Va riconosciuto che siamo in un regime positivo, che non si tratta di difendersi da una minaccia: non striamo trattando oggetti, contenuti e pensieri che ci attaccano; si è detto che ci sfidano - ed è salutare -, ma non ci minacciano, a meno che non abbiamo una sorta di attitudine masochistica che vede attacchi da ogni parte, anche quando non ci sono. Tento una lettura ideal-tipica delle parabole che queste due leve, economia e tecnica, sono andate a costruirsi nella storia.

## **Parte prima**

**1.1. Veniamo alla prima:** l'economia. In questa ricognizione mi è stata di grande aiuto la rilettura di uno studio presentato come tesi di abilitazione all'insegnamento universitario della teologia morale di un mio candidato di Münster. Ha studiato il tema della parsimonia, attitudine al risparmio. L'intento di questa tesi non era tanto di elaborare un capitolo di etica economica, quanto piuttosto di vedere se l'atteggiamento della parsimonia potesse diventare una categoria per ridefinire la soggettività etica: dunque un tema di morale fondamentale.

a) Dall'ambientazione di questo studio di Rudolf Hein ho tratto l'insegnamento intorno all'atto di nascita del pensiero economico. Lo studio mette in risalto come intorno al IV secolo AC dapprima in un'operetta di Senofonte del 380 AC dal titolo *Oikonomikos*, - peraltro trascurata della ricezione del pensiero dell'antichità -, poi in Aristotele, che nel libro primo della *Politica*, del 340, ripropone considerazioni che oggi noi collochiamo nella organizzazione della *Pòlis* sotto il profilo economico, infine in un'operetta pseudo-aristotelica pubblicata nel 330 col titolo *Oikonomia*, troviamo l'atto di nascita nel pensiero occidentale di un determinato modo di pensare che la cultura europea, e attraverso essa la cultura in quanto tale, porterà avanti attraverso i secoli.

Da queste operette si evincono due lenti di ingrandimento che fanno da cassa di risonanza per categorie che fino ad oggi noi frequentiamo e che sono emerse anche nelle vostre relazioni; cioè che il tema dell'economia, *oikonomikos* (colui che deve organizzare la casa lo deve fare con determinate prerogative, ma lui stesso deve avere determinate caratteristiche), sta nel contesto generale di quello che poi in Aristotele viene codificato come il panorama di un'etica delle virtù.

Non intendo dire che dall'inizio l'economia respira di un'aura di carattere morale, ma che dal primo momento l'economia mostra che l'attore capace di svolgere bene questo compito deve essere calato in un sistema di valenze etiche che non sono occasionali ma *habitus*, virtù. Troviamo quindi anzitutto un tenore etico di partenza e, in secondo luogo, il fatto che si ha bisogno di una visione di insieme per poter bene governare la casa. L'*oikonomia* gioca la sua tenuta non sul fatto che si abbiano competenze particolari, settoriali, ma sul fatto che chi si occupa di ciò deve avere una capacità di lettura d'insieme di ciò che si vuole e di come si desidera abitare questa casa. Questa duplice matrice: tenore etico che non è normativo ma *habitus*, virtù e visione d'insieme, affinché le cose che sapremo dell'economia non siano cose settoriali, vengono messe insieme da questa capacità dell'*ethos*, carattere dell'amministratore della casa.

È interessante il fatto che da questo primo momento emerge il concetto di cura dell'ambiente di cui siamo amministratori. Il concetto di cura, trasversale sia alla relazione del CTI sia a quella dell'APL, è primigenio: non è la redenzione a posteriori di un quadro, per così dire, andato fuori asse e che deve essere corretto. Detto con linguaggio medico: la cura viene prima ancora del processo di guarigione, perché questo implica uno stato alterato in atto di una funzione o di un sistema che deve essere ripristinato. In questo senso anche la volontà di prendersi cura – il CTI l'ha definita bene nel suo documento parlando di “desiderio curato e curante” - è il substrato profondo di questo *ethos* dell'amministratore, tant'è che il testo di Senofonte analizza i collettori di interesse intorno a cui chi organizza la cura della casa deve muoversi. Sono sei principi che qui enumero semplicemente: principio di efficienza, principio di sufficienza, principio di ordine, principio di previdenza o preveggenza, principio di cooperazione tra gli attori, principio di presa in cura o provvidenza per tutti gli attori. La linea trasversale, che lega questi sei principi e li fa diventare capaci di attirare la nostra attenzione, è questa doppia figura del saper vedere prima in forza di una visione d'insieme, la *Vorsorge*, e il prendersi cura di e per, la *Fürsorge*. Nell'intreccio tra queste due caratteristiche principali, che riassumono i sei principi di cui si è detto, noi possiamo imparare che dal suo momento genetico il sapere economico e il fare economico devono tenere massimamente in considerazione questo intreccio tra *Vorsorge* e *Fürsorge*. Ciò è possibile in un quadro di riferimento che ha al centro la casa e i soggetti che la abitano.

b) Uno sviluppo di questo approccio, un cambio di prospettiva, si ha quando si perde la centralità dell'*Oikos* e per motivi di efficienza – non tanto perché si è contro l'*Oikos* – si perde di vista il quadro di insieme, l'ambiente nel quale si abita e gli abitanti, e si va a privilegiare un nuovo centro di attenzione: i beni materiali, considerati produttori di quella efficienza che fa funzionare bene la casa; lo spostamento è evidente: i beni materiali, e tra questi il denaro che, non prima di tutto, ma poi sicuramente in maniera assiologica al di sopra di ogni cosa, in una economia di mercato diventa l'oggetto primo di scambio. Le cose al posto della casa, gli interessi di fruttuosità di queste cose, efficienza, al posto della fruttuosità del far star bene coloro che abitano la casa. Tutto questo porta a contrapporre, a classificare. Questo comporta che alcuni gruppi abbiano un potere di scambio, di acquisto di questi beni materiali che li porta a essere superiori ad altri soggetti e ad altri gruppi. Abbiamo dunque un secondo modello dopo quello della *Oikonomikos* di Senofonte: quello della centralità dei beni materiali e di una economia di mercato. Qui il problema emergente è la creazione di gruppi che non raramente entrano in conflitto tra loro. Si conosce qui un'evoluzione del costume di vita e si registra un intreccio tra economia e tecnica nel senso che l'economia vive dello sviluppo della tecnica e la tecnica diventa a sua volta un serbatoio in cui si applicano teorie economiche.

c) Un terzo sviluppo, modello, è quello che emerge nel contesto della società e civiltà della informazione. Quando gli strumenti tecnici di trasmissione della notizia, la medialità, ultimamente la rete, prendono il sopravvento anche l'economia risente di questo nuovo soggetto, fino al punto che, secondo alcuni, il bene che ora sta al centro non è la casa e nemmeno i beni materiali, ma sono beni immateriali che vengono classificati come il bene della informazione.

Negli anni ottanta dello scorso secolo è sorta una corrente di economia che si definisce “*Attention economy*”; per essa la produzione di bene è il fatto che si riesca ad attirare l’attenzione dell’altro, degli altri. Chi riesce ad attirare più attenzione mette in campo una ricchezza che è dominio sui processi di riconoscimento, sui processi informativi che riguardano gli altri in modo tale da convogliare verso di sé l’attenzione degli altri. Non è necessario qui esemplificare ulteriormente; si pensi tuttavia a quello che si crea da Murdoch in avanti in termini di potere reale di un’economia che gioca la sua carta sulla attrazione di questo bene immateriale che è l’attenzione altrui.

L’insufficienza di questi ultimi due modelli, che hanno al centro la cosa materiale o immateriale, emerge in modo drammatico quando si riconosce che ciò che inizialmente aveva mosso un approccio alla vita di carattere economico, la casa e i suoi abitanti, vanno sempre più in dissolvenza. È interessante evidenziare (il documento dell’APL lo fa in maniera esplicita) che economia ed ecologia sono in stretto rapporto non soltanto per la loro valenza positiva, ma anche per la deriva negativa: la crisi ecologica diventa perciò crisi economica e la crisi economica produce povertà ecologiche. Qui si ha l’evidenza più eloquente del fatto che oramai questa centralità della casa e dei suoi abitanti è andata in frantumi. Qui cominciano a sorgere impeti non tanto di ritorno all’indietro ma di recupero della dimensione originaria, il bisogno di capire che i saperi economici di cui oggi abbiamo bisogno sono quelli che mettono maggiormente in risalto i soggetti e le loro relazioni. Si definiscono economia o “*economie delle relazioni*” in cui i soggetti interagenti, singoli e di gruppo, fanno emergere bisogni, desideri, secondo l’accezione che emerge dal documento CTI, meno nella “*ambiguità*”, secondaria accezione della categoria di desiderio utilizzata dal documento del GIDDC. Secondo questa accezione costruttiva della categoria di desiderio l’economia di relazione si costruisce attorno ad una cascata di concetti che sono: emergenza dei desideri e dei bisogni, valorizzazione delle capacità - pensiamo all’approccio di Martha Nussbaum “*Capability approach*”, capacità di dare le occasioni a chi ha una capacità affinché questa venga a emergenza -. Vedo poi un altro aspetto, ben evidenziato alla fine del documento del CTI: il fatto che rilevare bisogni e desideri, acconsentire alle capacità di venire a fioritura non è solo attribuzione di risorse a soggetti singoli, ma è atto politico. Nell’economia delle relazioni c’è una sostanziale dimensione di carattere politico, cosa che emerge chiaramente ad esempio nell’approccio di Judith Butler che riflette su come stabilire prassi politiche che riequilibrino le disuguaglianze e gli svantaggi. Mi sembra che, contro le strutture di sfruttamento e nella valorizzazione delle valenze date, delle capacità, affinché i soggetti abbiano la loro capacità costruttiva per mettersi insieme e ritrovare il bene che è comune, cioè il loro co-abitare si trovi un asse di rapporto tra l’approccio delle capacità di Martha Nussbaum e l’approccio del pensiero politico della Butler. In esso non è esplicita la dimensione ecologica, ma fa da sottofondo; la capacità di gruppi di coabitare la stessa casa, lo stesso pianeta definitivamente ci riporta a quel tema iniziale, non di retrocessione al punto di partenza, ma di rilevanza genetica di quello che si era immaginato a partire dal testo di Senofonte.

Ecco come vedo configurata la prima “*asta*” della nostra leva. Questa parabola delle evoluzioni e puntualizzazioni del pensiero economico, questo movimento di consapevolezza, di spostamento e perdita, di concentrazione sul bene immateriale e definitivamente di ripresa delle capacità di relazioni tra soggetti coabitanti la stessa casa, mostra come l’economia sfida la teologia.

## **1.2. Passiamo ora alla seconda “asta”:** la tecnica.

Anche in merito a questo secondo versante ho trovato interessante l’approccio positivo, non inquietante, come invece non di rado capita in altri ambienti che vedono la nostra cultura tecnica come perdita del paradiso terrestre. Nei vostri testi si trova una lettura generalmente positiva. È un fatto importante che un consorzio di associazioni di teologia abbia questo focus positivo sul tema della tecnica. Ho apprezzato anche l’approccio finale dello studio sullo *cyborg*, soprattutto la presentazione della prospettiva circa le possibilità di espansione, dunque non l’approccio del limite

ma l'approccio del *Pleroma*, detto in termini teologici. Ci sono, quindi, diversi spunti che, cuciti assieme, danno uno sguardo di sapienza sul tema della tecnica. Per questo non canterò la stessa lode sulla tecnica come è emersa dai vostri contributi. Piuttosto, per irrobustirne la positività, mi pongo la domanda di quale rapporto ci debba essere tra scienza e tecnica, diversamente dall'uso quasi sinonimico che di esse si ha nel linguaggio corrente. Riconoscere che non sono sinonimi porta a capire bene cosa sia l'una e cosa sia l'altra. Ora poiché la tecnica è la nostra seconda leva, per capire bene cos'è metto anzitutto in risalto cos'è la scienza nel cui contesto si comprende poi anche la tecnica.

Presento anche per questo versante della riflessione movimenti di pensiero ideal-tipico, parabole che vanno descritte.

La scienza, nella genesi del concetto, si presenta anzitutto come capacità di offrire una visione d'insieme sul mondo e sulla vita. Nei nostri discorsi al riguardo si è soliti dire che la scienza è una specie di corridoio sul quale passa una *Weltanschauung*, un modo di vedere la vita e il mondo. La scienza è uno sguardo prospettico sul mondo in vista del futuro: nasce come sforzo di consegnare una visione d'insieme sul mondo e sulla vita. Essa perciò produce saperi: nel momento in cui mi affascina una visione d'insieme sul mondo e sulla vita acquisisco anche cose sapute. In altre parole, questo sguardo produce conoscenza.

Nella declinazione del lessico di questo fenomeno abbiamo già uno spostamento da scienza come visione prospettica a scienza come serbatoio, acquisizione di conoscenze. C'è una brama di sapere legata al mondo interiore, secondo l'oracolo di Delfi: penetra il tuo mondo interiore per sapere di più intorno a te stesso; ma c'è anche un'impellenza di saperne di più intorno al mondo che si abita e alla vita nella quale si è calati. Ancora di più, direi che questo impeto a sapere, ad accumulare conoscenze, diventa una sorta di marcatore tipico della modernità. Non soltanto perché la modernità può essere fatta risalire a Bacone e a Cartesio, dunque all'acquisizione di conoscenze fisico naturali; non è tanto l'aspetto materiale quantitativo di ciò che conosciamo, è piuttosto il fatto che nella modernità questa brama di sapere, questo *impetus* a saperne di più – questo si avvicina oggi al tema *cyborg*, come nuovi contesti nei quali la macchina dice di più all'uomo di quanto l'uomo stesso sarebbe in grado di sapere di sé, dunque parafrasando: la macchina rivela l'uomo all'uomo - viene positivamente desacralizzato, liberato da quella sorta di sapere, dimensione che faceva diventare il sapere un tabù. Qui i biblisti potrebbero vedere un aggancio al fatto che la cacciata dal paradiso tutto sommato ha a che fare con il desiderio di saperne di più: la scienza del bene e del male. Si può dire che questo impeto a sapere e la non demonizzazione della crescita della conoscenza, appartiene alla sfera della modernità per il fatto che ogni accrescimento di conoscenza viene richiesto di essere accompagnato da un sapere critico. La cifra di criticità, non nel senso di crisi ma di giudizio su, porta a capire anche che la scienza non ci fa soltanto acquisire più oggetti conosciuti, non soltanto ci fa capire qualcosa di più di noi stessi come conoscenti, ma ci mette anche in grado di intervenire con quella attitudine critica, direi ancora di più emancipatoria, liberatoria, rispetto a quelle forme di sapere acquisito da un gruppo e che potrebbe eventualmente diventare una forma di sfruttamento su altri gruppi. Quindi non è soltanto, secondo la teoria delle conoscenze, *erkenntnistheoretisch*, che è interessante questo valore critico del sapere, ma è anche sotto il profilo della trasformazione del tessuto sociale, sotto il profilo della emancipazione di ingiustizia e di svantaggio che possono essere creati dal sapere.

Dunque, in altre parole, è Kant che ci spinge all'audacia del sapere "*sapere aude*", e questo è programma emancipatorio della modernità; ma si va oltre, nella prospettiva della scuola di Francoforte, dove questo disegno della prima modernità si compie in termini di emancipazione e stabilizzazione di sistemi sociali che tendono a compensare gli svantaggi e a equilibrare le disuguaglianze. Questa è la scienza, e per questo non può che essere positiva, perché è nel contesto di un disegno emancipatorio, critico che mette il soggetto nel suo giusto centro. Non a caso l'incipiente illuminismo si poneva il tema di dove abita l'uomo, cioè di quale posizione di centralità

tocca all'uomo in questa fattispecie plurale degli abitanti del mondo. È cifra emancipatoria che assume anche il carattere di critica sociale (scuola della teoria critica di Francoforte). Tuttavia questo magma così positivo della scienza finisce per subire in diversi punti una sorta di piegatura naturalistica. L'oggetto di questo sapere non è più la visione, la *Weltanschauung*, il contesto non è più quello della crescita del sapere, (tipico della *Weissens-gesellschaft*), ma il contesto finisce per essere quello del sapere intorno a tecniche da poter applicare, e queste tecniche da applicare vanno nel contesto delle scienze naturali. Dunque quando parlo di piegatura naturalistica della scienza non intendo affatto un concetto ontologico, essenzialista di natura, intendo soltanto la classificazione secondo la quale normalmente noi definiamo oggi le scienze come scienze naturali, per cui se in un contesto pubblico uno dice che si occupa di scienze teologiche gli diranno che questa non è scienza perché non sottostà al criterio popperiano della falsificazione e non conosce il rifiuto aprioristico del dubbio. Questo è il problema! Perciò quando nelle nostre nomenclature utilizziamo il termine "scienze della religione" molti, sornionamente o benevolmente, al massimo riconoscono che si sta facendo un discorso allusivo, ma di scientifico non c'è niente, perché c'è stata questa piegatura naturalistica del concetto di scienza già a partire dal XVII secolo, che diventa poi molto più forte sotto l'impeto della tecnica tardiva. Ciò esplose al punto tale che, nell'approccio al nostro mondo, non sembra possibile riconoscere questo mondo se non attraverso il concetto di scienza in senso fisico naturale. Qualche filosofo della scienza in Germania dice che c'è una sorta di *Verwissenschaftlichung*, una trasformazione scientificizzante del mondo. I mondi vitali non si possono più capire se non attraverso questo concetto di scienza abbinata alla strettoia delle scienze naturali.

Proprio in questo contesto nasce la semantica moderna della tecnica. Dopo la trasformazione naturalistica del concetto di scienza, il saper fare e il poter fare qualcosa, che le scienze naturali mi hanno indicato come oggetto del sapere, questo saper fare diventa il problema cruciale. Poi questo saper fare cresce a tal punto che tante volte la visione d'insieme si perde e resta soltanto la visione del particolare, del sub sistema. Tra scienza e tecnica, si potrebbe dire, c'è questo rapporto di un sistema, di visione d'insieme, un sub sistema legato all'abilità del saper fare; quello che nella scienza è intuizione e accrescimento di conoscenza sul quadro generale, nella tecnica è presa d'atto di metodi da applicare e acquisizione di abilità: la capacità tecnica con la quale spesso noi ci troviamo ad essere misurati.

Dunque, la tecnica che sfida la teologia è quella che sempre più, accelerando i processi di autonomizzazione delle possibilità e delle capacità, si sgancia dal tema scientifico della visione di insieme e così diventa problematica per la gestione della casa comune.

Se l'economia mette al centro i beni e il vantaggio dei gruppi sui beni, la scienza, rispettivamente la tecnica, mette al centro l'accelerazione delle cose da poter fare, da dominare - non a caso, soprattutto nelle tecnologie dell'informatica, noi parliamo di "domini" quando registriamo una website (a parte la terminologia sottostante di tipo religiosa "salviamo un documento", ma anche la terminologia sociologicamente rilevante di "appartenere a un dominio" di "invadere un dominio" di "penetrare in un dominio altrui" haker).

Questo è il terreno della sfida, nel senso che economia e tecnica, anche nel loro stare insieme e servirsi l'una dell'altra, mettono massimamente in questione questa capacità relazionale positiva di coabitazione, a fronte di un destino di vantaggi che si vanno a voler recuperare dall'una parte o dall'altra. Ecco i due assi della tecnica ricucita sull'orizzonte della scienza e dell'economia ricucita nell'orizzonte della *oikologia* di cui ho parlato.

## **Parte seconda**

Vorrei dire ora delle due "masse" mosse dalle leve: soggetto e salvezza.

2.1. Anzitutto il **concetto di soggetto**. Utilizzo la medesima nomenclatura da voi adottata per restare dentro il quadro di pensiero, peraltro molto coerente e istruttivo.

Dove abita questo soggetto per il quale vado ad assumere una prospettiva di lettura che ha a che fare con quella scienza, tecnica ed economia, relazioni di cui si è detto? Dai vostri saggi ho colto una accentuazione chiara - posta ad es. da Morandini - sul fatto che questo soggetto da accostare è il soggetto che abita l'emisfero della concezione moderna. Di nuovo, non siamo fuori da una lettura che si indebita con la modernità per poter capire il soggetto di cui parliamo; pur tuttavia di questo soggetto si mettono in risalto, attraverso il riferimento a due autori, alcuni potenziali che possono andare alla deriva. Il primo è dato dal fatto che viene preso come punto di riferimento il pensiero di Romano Guardini - Morandini lo fa perché constata una frequenza di presenza di questo autore nell'enciclica *Laudato si'*. Va posta attenzione anche sulla possibile deriva che la *Laudato si'* rischia ricorrendo a Romano Guardini. Il ricorso a Guardini è importante e tuttavia su questo farò delle osservazioni critiche. Così anche il ricorso ad Hans Jonas, pure presente nei vostri scritti, lo prendo come riferimento importante ma sul quale faccio rilievi critici.

Partiamo da Guardini. Vengono citate le sue "Lettere dal lago di Como", una delle quali porta come titolo "Guardini e la tecnica". Quando abbiamo celebrato il trentesimo dalla morte di Guardini io ero all'inizio della mia presenza a Trento all'Istituto Kessler; facemmo un convegno su Guardini e l'ultimo dei suoi pronipoti ci portò un manoscritto di questo discorso su Guardini e la tecnica. Quello che Guardini dice in merito alla tecnica è sicuramente importante e per questo il papa lo cita nella sua enciclica. Va fatto notare, però, che sullo sfondo di questa attitudine e di questa specie di allarme critico sulla tecnica non c'è il Guardini di qualche anno prima, quello che nel 1951 aveva pubblicato "La fine della modernità". Lì Guardini aveva criticato ferocemente il concetto moderno di autonomia del soggetto, anzi il riferimento non è il termine autonomia ma "*autonomismus*"; e ne prende le distanze perché pensa che quel concetto ha reso l'uomo cieco di fronte al mondo e di fronte a se stesso, ha screditato in qualche modo la sfera dell'umano perché ha dimenticato il suo rapporto con la fede: è diventato una sorta di ribellione contro una visione di fede e per questo ha perso l'orizzonte del rapporto con Dio diventando "*autonomismus*" cieco.

È importante tenere in considerazione questo riferimento, per il fatto che il soggetto con il quale noi possiamo e dobbiamo aver a che fare è un soggetto collocato nella modernità che prende le sue mosse dalla visione illuministica kantiana, che arricchisce - non corregge - questa visione della prima modernità con le considerazioni di una modernità tardiva, matura, e compensa quel possibile concentrato di autonomia in chiave liberale - contro cui Guardini aveva mosso quella feroce critica - attraverso approcci che oggi esistono nello strumentario filosofico etico e teologico e qui sono emersi più volentieri: il concetto di "autonomia relazionale". Al concetto di autonomia non si può rinunciare unicamente perché è possibile la deriva liberalistica insita nel concetto come espresso nella prima modernità; non si può rinunciare come fa Guardini al concetto di soggetto autonomo, ma bisogna guardare a questo soggetto autonomo con l'espansione semantica e concettuale degli approcci della filosofia politica e della filosofia morale afferenti al concetto di autonomia relazionale.

Anche il riferimento a Jonas ha bisogno di una riconsiderazione per poterci restituire quel soggetto con il quale vogliamo e dobbiamo aver a che fare. Il riferimento a Jonas che emerge dal documento tiene conto del fatto che Jonas ha sviluppato nel '70 la sua riflessione filosofica sul tema della responsabilità: "Il principio responsabilità". Non mi dilungo nel dire come questo principio nasce da una contrapposizione con il "principio speranza" di Ernst Bloch, che cosa vuole recuperare e perché rifiuta quella sorta di paradigma aperto che è alimentato dal movimento di speranza, perché - lo si riconosce nel documento dell'ATISM - Jonas viene da un'esperienza di eccedenza che ha portato alla grande crisi dell'Europa immersa nelle guerre dello scorso secolo. Questo porta l'esperienza della guerra e della sconfitta e porta lo stesso Jonas a emigrare negli Stati Uniti. È proprio dallo sviluppo del pensiero di Jonas, maturato negli Stati Uniti come ripensamento dell'esperienza della guerra, che emerge il "principio responsabilità". Quindi l'appello alla responsabilità va bene, diventa costruttivo e restituisce al soggetto una sua valenza che non è

soltanto funzionale, ma che è anche costitutiva; manifesta cioè un soggetto capace, che prima ancora di essere chiamato a rispondere è un soggetto a cui si riconosce la capacità di rispondere. Questo però è Jonas nel suo sviluppo nordamericano.

C'è uno Jonas della fase germanica, che fa da sottofondo alla sua visione antropologica, rispetto al quale bisogna essere più attenti e critici: è lo Jonas degli anni iniziali della carriera accademica. Jonas non nasce filosofo, ma nasce “scienziato della religione” (*Religionwissenschaftler*), soprattutto come storico dei movimenti religiosi tardo antichi e in modo particolare della gnosi. Il suo allievo più rappresentativo ancora vivente Kurt Rudolph, che ha scritto il testo “Gnosi: natura e funzione della religione nel tardo antico”, riconosce questo fatto: la matrice gnostica dell'approccio che Jonas svilupperà in chiave etica nel principio “*Verantwortung*” dopo l'emigrazione verso gli Stati Uniti, spiega molto di più il suo pessimismo antropologico che non la fatticità degli eventi subiti con la guerra.

Quindi nel documento si fa bene a considerare l'appello di Jonas alla responsabilità, legittimandone tutta la valenza che io non discredito, anzi riconosco rispetto e apprezzo, ma non trascurando di metterla in rapporto con Jonas della fase pre-emigrazione. Per far capire cosa? Che il soggetto con il quale la teologia ha a che fare è un soggetto emancipato, autonomo, con la “*correzioni*” (*Korrekturen*) del Guardini di “*Das Ende der Neuzeit*”, ed è un soggetto responsabile ma che fondamentalmente, nella sua costituzione fondamentale non è sotto questa egida gnostica del principio del male che abita in lui. Perché se noi consideriamo questa sorta di coazione del principio del bene e del principio del male quasi paritaria, come alcuni testi gnostici portano a fare, generiamo una visione pessimistica dell'uomo contro cui poi la teologia non ha da fare altro che erigersi per addomesticare: i soggetti addomesticati. Non vorrei “strapazzare” questo tema, ma va considerato con attenzione come emerge un filone di pensiero teologico che mostra una certa affinità, frutto gnostico, con questa prospettiva - tante volte fatta passare come affine alla visione agostiniana - e giunge fino ai nostri giorni, attraverso visioni antropologiche che vivono di questo radicamento nel pessimismo antropologico; tutto questo va considerato con più attenzione. Quando qualche anno fa capitò di redigere una raccolta di articoli che avevano a che fare con la visione teologica di Joseph Ratzinger, allora appena dimessosi da papa, mi fu chiesto un contributo che titolai “Poco Tommaso, troppo Agostino”; scrissi mostrando come questa linea agostiniana, con l'assorbimento di linee gnostiche non professate, genera una visione antropologica che tradotta in termini di approccio teologico produce i suoi effetti. Ecco, direi, se devo fare un augurio è che il soggetto con cui la nostra teologia ha a che fare sia un soggetto che non cade, neppure per via dell'esagerata preoccupazione per la catastrofe che potrebbe capitare, nella trappola di un pessimismo antropologico. La natura gnostica di questo pessimismo antropologico deve essere ben governata!

Su questo soggetto va detta ancora una cosa, frutto dell'ottica di Guardini prima del “discorso sulla tecnica” e di Jonas prima del “principio responsabilità”. Questo soggetto, tutto sommato, è ancora troppo spesso dimensionato e relegato in una sorta di abitazione al singolare: abbiamo a che fare con soggetti individuali. Va, invece, sottolineato che il soggetto non perde la sua singolarità, nel senso assiologico del termine, quando viene messo in rapporto con gli altri soggetti e quando viene riconosciuto come abitante di una casa comune. In altre parole, noi soffriamo in teologia di una riduzione o preferenza di ottica per un soggetto troppo singolarizzato, non nel senso della esclusività del soggetto, ma nel senso della individuazione del soggetto: dovremmo imparare di più cosa vuol dire “soggetti collettivi”. Non voglio ora fare applicazioni nella prospettiva del discorso etico, ma nella prospettiva di un discorso di filosofia politica: questo sta a dirci cosa sono i movimenti di emancipazione di gruppi di soggetti. Qui non si tratta solo di prendere sul serio la condizione dei poveri emarginati, si tratta di prendere in considerazione seriamente la condizione di chi appartiene a un modo partecipato, condiviso di stare al mondo, un modo che non collima con l'immaginario comune e che, quindi, viene emarginato. Noi dobbiamo imparare a frequentare



questo tipo di idea di soggetto emancipato, relazionale, non pessimisticamente governato dal male ma capace di bene, sacrosanto riconoscimento della fontale capacità del soggetto di essere un soggetto buono che coabita con altri soggetti.

2.2. E per quanto concerne **la salvezza?** Anche per questo tema, se volessimo avventurarci nella considerazione dei vari modelli con i quali abbiamo fatto i conti, potremmo vedere come cambiano le cose. Io faccio notare il cambiamento del concetto di salvezza attraverso due considerazioni: da chi viene la salvezza e quali sono i tempi della salvezza. Potrebbero esserci altre categorie, ma io mi focalizzo su queste due. Vedo quattro possibili varianti, che evidentemente non sono poste sul tappeto perché ognuno scelga la propria. Sono quattro varianti che, in certa prospettiva, hanno anche segnato l'evoluzione del pensiero teologico.

a) Una prima variante – scuserete se sono breve nella individuazione della cifra di questi modelli – porta a vedere la salvezza come opera di Dio “nel” mondo che verrà. Qui l'attore della salvezza è esclusivamente Dio e i suoi tempi sono il “dopo” di questo mondo. Quando sottolineo “nel” mondo che verrà, questo porta ad occultare la considerazione del mondo presente. Al presente si contrappone un “altro” mondo, che verrà e del quale noi non siamo ancora cittadini e del quale poco sappiamo; e questa salvezza chiede al cittadino di questo mondo la pazienza del “patire”, cioè non solo di aspettarne il tempo ma anche di portarne il peso: chiede la pazienza di accettare il presente sperando nel futuro. “*Sub specie aeternitatis*” è il senso con cui noi poniamo tutto questo sotto gli occhi. Dunque la pazienza nell'accogliere il presente, che è dato come datità su cui non si interferisce. Neppure la salvezza impatta su questo presente perché la salvezza non avviene creando il mondo di oggi, ma è nel mondo che verrà. Tutta la tipologia del disprezzo del mondo, che attraversa l'asse di considerazione binaria mondo/corpo, corpo/storia, presente/futuro, appartiene a questo modello di salvezza.

b) La riflessione teologica porta a vedere anche un altro modello. La salvezza intesa come opera di Dio mediante le mani dell'uomo; essa ha a che fare già col presente ma la sua pienezza, *Pleroma*, è nei cieli nuovi e nella terra nuova. Rispetto al presente è chiesta la capacità non di accoglierlo pazientemente, ma di trasformarlo, riconoscendo che è dono della salvezza la grazia fatta ai soggetti che abitando questo mondo di impegnarsi per trasformarlo. Questi lo trasformano non solo per quanto concerne le condizioni che hanno a che fare con il loro stare al mondo da soggetti individuali, ma anche e soprattutto per la capacità che essi hanno di migliorare e bilanciare quelle che chiamiamo insufficienze strutturali. Il tema del peccato strutturale potrebbe avere qui un suo richiamo. La considerazione di queste insufficienze strutturali fa parte dell'opera della salvezza di Dio mediante le mani dell'uomo e avviene nel nostro presente. La tipologia teologica del “già e non ancora”, la tensione di quella che viene chiamata “riserva escatologica”, abita proprio in questo modello che trovò il suo momento di massima elaborazione nel contesto delle cosiddette teologie della liberazione.

c) Quanto dico ora può apparire influenzato da fatti recenti – e capirete quali sono –, pur tuttavia mi incuriosisce il fatto che il tempo passato dallo sviluppo di questa tipologia delle teologie della liberazione - non da ultimo anche per l'ingrato modo con cui esse sono state valutate e talvolta anche calpestate, soprattutto il massacro dei loro fautori- porta a pensare che ci andiamo avviando verso un altro modello di salvezza, evidentemente collocato in un mondo secolarizzato, che tuttavia non vuol dire dimentico di tutti i suoi agganci alle matrici religiose da cui proviene e da cui è stato alimentato. Per questo modello la salvezza è opera dell'uomo qui e ora. Si ha a che fare con la salvezza del e nel presente. C'è una cultura del benessere e della felicità che, sganciata da un quadro di riferimento più ampio, finisce per essere la cifra con cui si ritiene venga declinata la categoria della salvezza: salvi si è quando si è nel benessere e nella felicità. C'è un “vangelo” del successo che fa da sfondo al tema della salvezza oggi. Salvezza e successo coincidono: il successo qui ed ora diventa un segno visibile della salvezza, provocando evidentemente una forte mondanizzazione o

intra-mondanizzazione del concetto di salvezza: è del e nel mondo presente, soprattutto se abitato da benessere e successo. E vengo all'influsso dei fatti recenti. L'analisi che mi ha molto interessato viene fatta da una teologa protestante, molto famosa a Berlino e che tra poco verrà ordinata vescovo della chiesa di Hannover, Petra Bar. Ha scritto un articolo che data 17 Novembre, tradotto in italiano nella rassegna stampa di "Incontri di Fine settimana", che vi invito a leggere non solo perché molto coreografico della figura del "Donald" al quale non si può fare a meno di guardare... La Bar nell'articolo che titola "Il pagano alla casa bianca" mi ha portato a pensare che siamo davanti a un paganesimo di ritorno. Donald da bambino è cresciuto nella scuola domenicale del pastore presbiteriano Norman Pill, da noi conosciuto per i suoi libercoli sul pensiero positivo: pensa che puoi e tu puoi... questi sono i modelli di salvezza e questo pensare positivo significa pensa di riuscire, perché se riesci sei salvo; che poi tu riesca sulla pelle degli altri o calpestando i cadaveri dei tanti per i quali ti sei o disinteressato o che addirittura hai calpestato, questo al momento non ha interesse. La salvezza è successo, il tuo successo qui e ora. Mi pare questo un concetto di salvezza oggi molto diffuso in scala differente, che non ha a che fare solo col pagano che abita la casa bianca, ma col tanto paganesimo del consumo, che invece abita le case e anche i tuguri delle nostre città. Penso alla mia città, Napoli, penso all'ultimo libro di Saviano "La paranza dei bambini". Mi ha impressionato la lettura che lui fa del fatto che questi bambini sono salvi dal loro punto di vista; che noi pensiamo siano bambini infelici, mentre loro dentro il sistema e dal loro punto di vista sono già salvi. Perciò, a parte le eccedenze coreografiche sia del personaggio citato sia di questa frangia di subcultura delle nostre grandi metropoli, dobbiamo imparare ad aver presente che l'umanità alla quale ci rivolgiamo non di rado è sotto questo impeto per cui la salvezza è qui e ora e consiste nel successo. Come far comprendere in questo contesto culturale che cos'è gratuità, grazia, secondo quanto affermano Rm 8, Fil ...? Come far comprendere la proiezione verso *l'eschaton* che porta a recuperare il senso dello stare al mondo, ma il cui senso pieno, quello dell'apocalisse dei cieli nuovi e terra nuova, vengono domani? Questo mi sembra un altro paradigma della salvezza del e nel presente.

d) Un quarto paradigma, che ritengo implicativo di tante conseguenze per la nostra concezione teologica - a questo applicherò poi una lettura conclusiva di discorso del metodo-, è quello che porta a vedere la salvezza come un dono annunciato, reso evidente e presente nel suo nucleo iniziale. È il dono che Gesù annuncia e rende presente e nella cui rete ci prende e ci vincola: è l'annuncio del Regno di Dio che deve iniziare qui già sulla terra e che deve manifestarsi nel rendere spazi possibili e abitabili a una umanità migliore. Questo non porta ad appiattirsi sul presente, non è qui del e nel presente, ma è la visibilizzazione di quello che è dono. Il Regno è dono di Dio in Gesù Cristo, che ci viene annunciato e già anticipato in germe, non nascosto ma che viene già a frutto, che dà frutti che abitano temporalmente la nostra storia, ma che si svilupperanno poi nel mondo che viene. Questo compito di rendere evidente una umanità migliore, il regno di Dio già ora, è dono di Dio ma affidato alle mani dell'uomo. Non si tratta solo dell'affidamento dell'universo ecologico ma della sfera umana: l'universo nel quale potrà vivere un'umanità migliore.

Avverto un certo disagio nel riprendere la categoria di Regno per il fatto che per il nostro vocabolario e per il nostro immaginario dai riflessi politici, molto spesso condizionati, la categoria di regno non è agevolmente proponibile. Tuttavia faccio presente che laddove si è voluto imprimere un movimento di rinnovamento alla teologia – ad esempio all'inizio del XIX secolo nella Scuola di Tubinga – proprio la categoria di Regno è stata assunta per promuovere il rinnovamento. Si pensi ad esempio alla teologia morale, si pensi a Johan Baptist Hirsch, *Die Idee des Reichgottes und die Moral*. La categoria di Regno di Dio diventa un collettore di significati innovativi per far uscire la teologia morale dalle secche del dibattito che ha fatto seguito alla vicenda che va sotto il nome di "dibattito sui sistemi morali". Dunque l'idea del Regno ha in sé fermenti capaci di far sviluppare elementi di rinnovamento. Va compreso se e come questa categoria possa essere adottata e con quali mediazioni di linguaggio. Assumo comunque la categoria Regno di Dio, che deve iniziare

sulla terra perché l'uomo si impegna a migliorare l'umanità, perché mette in risalto una tensione tra i due soggetti: Dio e l'uomo; mette in risalto una tensione anche tra i due tempi: qui e ora e il tempo del domani. In altre parole la categoria di Regno aiuta a superare un certo appiattimento sulle figure istituzionali, che sono tipiche espressioni del tempo che cambia. Voglio essere più esplicito: la categoria di Regno compensa la categoria di Chiesa. In questo bilanciamento tra Regno e Chiesa si trovano anche interessanti cifre di lettura che portano a capire che se proviamo a spostare l'attenzione da Chiesa istituzione al mistero del Regno si ha non solo un altro linguaggio teologico, ma un'altra attenzione ai contenuti. Mi è capitato di leggere il romanzo di Emmanuel Carrère, "il Regno", pubblicato anche in italiano da Adelphi; è interessante vedere come persone che hanno compiuto un percorso di disaffezionamento dalla loro appartenenza cristiana, ritornando sul tema stesso aiutano a capire che c'è non solo nostalgia del cristiano rimasto in loro e dal quale hanno provato ad allontanarsi, ma c'è anche nostalgia di un significato profondo che bilancia un certo ecclesiocentrismo con un forma di regnocentrismo, e tutto questo non nel mondo che verrà, ma già qui. Carrère conclude il romanzo dicendo che quando ha assistito un giovedì santo alla lavanda dei piedi – interessante, non all'eucaristia – lì ha capito qualcosa di più di cosa potesse significare questo regno. Ecco: questa idea di salvezza che sposta il baricentro da chiesa a regno ci può essere utile.

**Vengo a una conclusione** del tutto aperta, provvisoria, libera da condizionamenti vincolanti, normativi. La presento come una medaglia a due facce. Qui vedo l'impatto sul metodo teologico. Sono due facce della medesima medaglia, che vorrei evidenziare affinché nella teologia si possa arrivare a un ripensamento e rinnovamento del metodo.

a) Una prima faccia prende spunto dalla *teologia della creazione*. Nel documento di Vignolo, ma anche altrove, c'era questa interessante maniera di vedere: la creazione è più della natura. Io non so con quanta enfasi in teologia, come in teologia morale, in diritto canonico, abbiamo veramente pensato che se ci togliessero il concetto di natura potremmo andare a casa, tanto lo abbiamo reso essenziale. La teologia sistematica ci dice che se si mette il concetto di natura nell'orizzonte più ampio della teologia della creazione si ha un'altra ottica. Preciso che, quando parlo di teologia della creazione due cose non dico: né un ritorno per così dire a creazionismi i cui *revival programs* sono stati 10 anni fa centrali. Era il tempo di Busch; Busch e creazionismo erano associati. È interessante notare queste associazioni; qualcuno dovrebbe fare una tesi di dottorato su "I presidenti e la teologia". Neppure intendo il ritorno alla teologia della creazione come luogo per foraggiarsi e andare a fare battaglie contro le teorie di genere. Anzitutto perché nessuno ce lo chiede. Noi abbiamo creato il pupazzo – abbiamo in senso collettivo, poi ognuno si sente differentemente implicato – abbiamo creato questo fantasma della "ideologia gender" e adesso abbiamo bisogno di condurre la guerra. Nelle guerre che abbiamo fatto contro altri fantasmi, nel '68 con l'enciclica *Humanae vitae*, più tardi con gli embrioni, poi con le cellule staminali... ne abbiamo prese di botte! Ora speriamo che teologia della creazione, l'ordine naturale delle cose non si confonda con queste due strettoie: è altro! Ci muoviamo nell'orizzonte della teologia della creazione che accetta la sfida di ridimensionare il concetto di natura. Nel documento di Vignolo c'è uno spunto molto interessante che viene dalla preferenza che lui ha per il concetto di *humana condicio* rispetto al concetto di natura. Trovo interessante anche il fatto che la stessa ispirazione venga da una matrice del tutto diversa, cioè da una filosofa dell'etica, Agnes Heller. Nella sua etica generale propone motivi diversi per cui conviene al discorso etico non parlare di natura ma parlare di *human condition* e parlare di destino. Nel documento dell'ABI torna questa idea di "destino": Dio è colui che crea e prende a cuore il destino del mondo che ha creato. Certamente non è il destino della tragedia greca, la fatalità, ma è il destino come destinazione, come apertura in avanti di qualcosa che è *conditio humana existenti*, qui e ora ma aperta alla pienezza. In quest'ottica, anche il discorso di Giovanni Giorgino sul secondo paradigma di Marchesini può essere un approccio

interessante per comprendere questa *conditio humana* che non è solo il condizionamento, ma è come *conditio sine qua non*, è capacità di sviluppo. Allora il concetto di natura, compreso sulla base della teologia della creazione, va pensato con altre terminologie e categorie. La teologia della creazione così intesa, ha un riflesso enorme anche sulla Antropologia Teologica. Nel documento dell'ABI si parla del Salmo 8 e se ne rileva il carattere protologico ed escatologico "Chi è l'uomo del quale tu ti ricordi?"; ebbene, questo incrocio di significati biblicamente nutriti, porta a dire che un sano ripensamento della teologia della creazione ci porta a ripensare il concetto di natura.

b) Una seconda medaglia, che fa da specchio alla prima, è un rinnovamento del metodo teologico a partire dalla *escatologia*. È questo un pensiero molto presente nella elaborazione teologica di padre Lafont. Lui traduce in termini teologici quello che in altri campi del sapere - ad esempio in letteratura Ingeborg Bachmann fa qualcosa di simile - si chiama osare pensare a partire dalla fine: recuperi il senso del presente se hai presente un senso della fine. Quindi cosa comporta uno spostamento sul versante della escatologia. Torna il discorso fatto precedentemente: il Regno illumina la Chiesa. Non ho né l'ardire né la competenza né la necessità di screditare la struttura simbolico sacramentale del nostro vivere nel mondo. Non l'abbiamo scelto noi; la semeiotica dice quanto ci è connaturale questa dimensione della simbolica. I sacramenti, i riti, la liturgia - come ha mostrato bene Bonaccorso questa mattina in questo rapporto tra la sospensione della utilità, tipico del pensiero economico dello sfruttamento, e importanza del rito -. A partire dal Regno vanno ricompresi la Chiesa e i suoi segni. Padre Lafont, con gentilezza e garbo francese, ma in modo pungente, mette in risalto il fatto che tutto questo aiuta anche ad abbassare una accentuazione che oggi porta tante persone a vivere in ansia: l'accento sulle dottrine. Al mondo dei segni del visibile della istituzione della Chiesa appartiene la metodica della costruzione di dottrine e la stabilizzazione il più possibile permanente, immutabile delle dottrine; al mondo del Regno, cioè del significato, al mondo che partendo dalla fine ha la precedenza, a questo mondo non appartiene la dottrina ma la verità del credere, del crederci. Un nuovo rapporto tra dottrina e fede potrebbe evidentemente accompagnarci in questo equilibrio che va trovato; perché in questo rapporto mutato si ricomprende il senso del magistero e il senso del rapporto tra teologia e magistero. Lafont dice: guardiamo se non stia cambiando il senso della dottrina in rapporto alla priorità, al primato del regno e alla fede nel regno; Kung dice: guardiamo se non stia cambiando anche il riflesso della immutabilità della dottrina definita, cioè dell'infallibilità; ancora oltre noi diciamo: guardiamo se non stia cambiando radicalmente il senso del fare magistero, e di riflesso il compito della teologia; se cambia il senso della dottrina dell'infallibilità del compito del magistero evidentemente cambia anche il compito della teologia, che accompagna il magistero.

Non so se ho capito bene il compito assegnatomi, così l'ho interpretato. Grazie per il vostro ascolto.