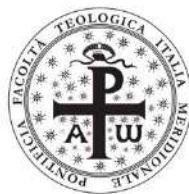


NOTAS DE MÉTODO PARA UNA TEOLOGÍA DESDE EL MEDITERRÁNEO

BARCELONA • JUNIO 2026





NOTAS DE MÉTODO

PARA UNA TEOLOGÍA
DESDE EL MEDITERRÁNEO ————— 5

NOTE DI METODO

PER UNA TEOLOGIA
DAL MEDITERRANEO ————— 23

NOTES DE MÉTHODE

POUR UNE THÉOLOGIE
DEPUIS LA MÉDITERRANÉE ————— 41

METHODOLOGICAL NOTES

FOR A THEOLOGY
FROM THE MEDITERRANEAN ————— 59

77 ————— ملاحظات في المنهج
"من أجل لاهوت من حوض البحر الأبيض المتوسط"

NOTAS DE MÉTODO PARA UNA TEOLOGÍA DESDE EL MEDITERRÁNEO

Introducción	4
I. El Mediterráneo como “lugar teológico”	6
1. Pluralidad, contextualidad, complejidad	6
2. Un método trans-formativo	7
3. Darse tiempo	10
II. El criterio vivo de la Pascua	11
III. El “entre” para entender	12
1. Reconocer/reconocerse	14
2. Interpretar las experiencias narradas y aquellas calladas	16
3. Elegir y actuar “en red”	18

Introducción

El Manifiesto por una teología desde el Mediterráneo ha representado una oportunidad para traducir públicamente la llamada que, en calidad de teólogos y teólogas, hemos reconocido como urgente: desarrollar, a partir de este “lugar”, una teología contextual. Este texto ha abierto caminos inesperados para compartir intuiciones, convicciones y decisiones relativas a los retos del futuro. Consideramos importante que al Manifiesto se le acompañe ahora con un texto de carácter metodológico que demuestre qué cosa caracteriza una práctica teológica a partir del Mediterráneo. Una teología desde el Mediterráneo no es solo para el Mediterráneo; hablar de teología contextual no equivale a auspiciar una especie de particularismo teológico. La inteligencia de la fe nace siempre en un contexto particular, pero al tomar forma en relación con la realidad concreta de lo humano, tiene un alcance de sentido que va más allá de la particularidad del contexto. Obviamente, no pretendemos pensar en el método de manera unívoca. Sabemos bien que pueden existir perspectivas y experiencias diferentes. Queremos únicamente recordar aquí algunos criterios que, en el diálogo entre las experiencias teológicas de las diferentes orillas, hemos considerado importantes para una teología *desde* el Mediterráneo. Análogamente al *Manifiesto*, estas primeras *Notas* también representan un texto abierto al debate y a la posibilidad de ulteriores precisiones y desarrollos.

Las páginas que siguen han sido escritas tras un amplio trabajo de colaboración y estudio que ha contado con la colaboración de expertos, pero que, sobre todo, ha sido ocasión de un intercambio fructífero dentro de la Red Teológica Mediterránea. Después del verano de 2024, se constituyó un grupo de estudio sobre el método que se reunió en varias ocasiones en seminarios, hasta el simposio en Malta el verano pasado. Los resultados del trabajo conjunto se han recopilado en un texto, revisado y reescrito varias veces con el aporte de todos, intentando mantener unidas las diferentes sensibilidades en una acogida recíproca. Por lo tanto, el texto no lleva la firma de uno o varios autores, sino que lleva consigo la huella de los diálogos entretejidos y los intercambios, a veces animados, que se han vivido en estos meses, así como el rastro de las intuiciones que se han ido madurando y las visiones que se han entrelazado en los diálogos. Se ha formado en el “entre” y esa es su fuerza. El método del que hablamos es, por lo tanto, el mismo del que nacen estas páginas.

Antes de entrar en profundidad en aquello que nos interpela, nos puede servir aclarar desde el principio, brevemente, qué entendemos por “método”.

La palabra griega "*methodos*" nace en el contexto de la mística oriental. Tiene su raíz indoeuropea en "*sad*" (ponerse en tierra), de donde deriva "*sādhana*", que: 1) en el género neutro, se refiere al "medio" con el que se alcanza un fin; 2) en el género femenino, se refiere a una "disciplina espiritual" practicada con el fin de alcanzar la armonía entre el yo y el Todo.

Fascinados por esta concepción oriental del "camino" (*Tao*), muchos filósofos han intuido que el método no es solo un "medio" extrínseco a la vida y a la verdad, sino que constituye su parte integrante. El "meth-odos" no es solo "camino" que conduce a la verdad, sino que es practicable de manera eficaz solo permaneciendo inmersos "místicamente" en la vida y en la verdad.

A lo largo de los siglos, en el pensamiento occidental, esta interconexión entre "camino, verdad y vida" se ha debilitado, al menos parcialmente, debido al énfasis intelectualista adoptado por una parte de la teología cristiana. En el mundo latino, la fe cristiana siempre ha buscado una comprensión cada vez más profunda de sus contenidos (*fides quarens intellectum*), pero han sido sobre todo el impulso que surgió por el nacimiento de las universidades y la influencia ejercida por el redescubrimiento de la epistemología aristotélica –favorecida también por la mediación árabe– los que han determinado la consolidación de una forma "científica" de hacer teología, sometiendo la Sagrada Escritura a una investigación racional según un método argumentativo.

Esto no excluyó diferentes maneras de hacer teología, no solo dentro de la propia escolástica –ya que no todos los teólogos consideraron necesario aceptar una configuración "científica" del saber teológico conforme al paradigma aristotélico–, sino también fuera de ella, como lo demuestra la tradición monástica con su carácter "sapiencial": lo que marca la diferencia y la distancia entre estas diferentes "teologías" es el espacio reservado a otras exigencias o facultades –como las práctico-afectivas, por ejemplo– además de la inteligibilidad.

No cabe duda, sin embargo, de que tanto la forma escolástica de la teología como el redescubrimiento del patrimonio filosófico greco-helenístico durante el Humanismo se encuentran en la base de la idea del "método" como "camino" que permite atravesar un determinado "campo del conocimiento" para llegar ágilmente a la meta deseada: la verdad sobre el objeto del conocimiento.

Esta definición revela sus limitaciones cuando se aplica a ámbitos donde están en juego relaciones que involucran profundamente a la persona.

I. El Mediterráneo como “lugar teológico”

1. Pluralidad, contextualidad, complejidad

Con el Papa Francisco estamos convencidos de que «la reflexión teológica está llamada a un giro, a un cambio de paradigma, a una “valiente revolución cultural” (1) que la compromete, en primer lugar, a ser una *teología fundamentalmente contextual* (2) . Una teología desde el Mediterráneo debe saber leer en toda su densidad la experiencia que a este contexto se refiere. El método requerido por la teología desde el Mediterráneo debe, entonces, ser capaz de desarrollar «un pensamiento adherido a la realidad, “casa” de lo humano y no sólo del dato técnico, capaz de unir a las generaciones vinculando memoria con futuro, y de promover con originalidad el camino ecuménico entre cristianos, así como el diálogo entre creyentes de distintas religiones» (3).

El Mediterráneo (por definición: *mar “entre” tierras habitadas*) pide ser reconocido como un “lugar teológico”, precisamente por ser un espacio “entre”, un espacio real de encuentro que remite a Dios, que remite al encuentro entre los hombres y con Dios, y a partir del cual comprendemos mejor el Evangelio de Jesucristo.

El Mediterráneo se presenta como una realidad compleja y articulada, en la que una larga historia de fructíferas relaciones interculturales e interreligiosas se entrelaza con una experiencia de conflicto y violencia; un espacio de vida que tiene una densidad particular de significado, como también se ha subrayado en el reciente Sínodo de los Obispos (4) . En un contexto geográfico tan limitado existe una rica pluralidad de presencias religiosas, que implica el cristianismo, así como el judaísmo y el islam (sin olvidar otras comunidades que también son significativas). En el Mediterráneo también encontramos un ecosistema que es rico, pero fuertemente amenazado por el cambio climático y otras formas de degradación ambiental. Es con la experiencia de quienes viven esta realidad que, como teólogos y teólogas, nos sentimos llamados a medirnos, comprendiéndola en profundidad por todo lo que tiene que expresar en cuanto al sentido de lo humano y a su posible florecimiento. Por ende, se trata de aprender a leer los “signos de los tiempos”, según la invitación que viene del Concilio Vaticano II, observando el contexto Mediterráneo específico.

1 FRANCISCO, *Carta Encíclica Laudato si'*, 114.

2 Cf. ID., *Ad theologiam promovendam* (2023), 4.

3 ID., *Sesión conclusiva de los “Rencontres Méditerranéennes”, “Palais Du Pharo”, Marsella, 23 de septiembre de 2023.*

4 “The exchange of gifts and search for the common good within large transnational and intercultural geographical areas such as the Amazon, the Congo River basin, and the Mediterranean Sea is emerging as an example of newness and hope” (Final Document of the XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops: For a Synodal Church—Communion, Participation, Mission, 26 October 2024, n. 120)

Por lo tanto, en el Mediterráneo, la contextualidad y la complejidad van de la mano. Si el término “contexto” evoca el diseño que se obtiene al entrelazar la trama y la urdimbre en un tejido, la “complejidad” (del latino *plectĕre*, entrelazar; *cum*, junto) nos lleva más allá, hasta donde los entrelazamientos se vuelven más densos y todo parece estar irreductiblemente conectado.

Si, tal y como se lee en la Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium*, el tema no radica tanto en la realidad y en el cambio que lo caracteriza, como en la falta de categorías adecuadas para comprenderla, se vuelve necesario encontrar un método que ayude a atravesar esa complejidad, sabiendo que esto implica también tener que enfrentarse a la inestabilidad y exponerse al riesgo de que naufraguen los esquemas consolidados. Un naufragio que es una pérdida, pero que al mismo tiempo puede efectuar una renovación y un crecimiento. Por otro lado, ¿el comienzo de la vida no se define por la “rotura de aguas”?

Para enfrentar la complejidad no basta el método de la ciencia moderna, aunque sea necesario el método analítico y cuantitativo que permite delinear los asuntos con precisión. Es indispensable, en todo campo de conocimiento, un esfuerzo sinfónico, capaz de ofrecer una comprensión global, holística y cualitativa del mundo. Por eso, «los conocimientos fragmentarios y aislados pueden convertirse en una forma de ignorancia si se resisten a integrarse en una visión más amplia de la realidad» (5). Esto requiere un método teológico acogedor, que sea capaz de dejarse tocar y de modificarse en el contacto; que sea un camino de hospitalidad, que se hace pensamiento en-relación. Un método que coseche y dé sentido, pero sin definir; que deje espacios abiertos a la creatividad de otros, y en tal sentido, que sea poético (*poesis* indica el hacer, el crear, el actuar)

2. Un método trans-formativo

El método de una teología desde el Mediterráneo pretende ser transformativo, capaz de desactivar, en el pensamiento teológico, las posibles derivas autoritarias y totalitarias del pensamiento único. Por lo tanto, se vuelve necesario recuperar la dimensión simbólica, lenta, gentil y narrativa del pensamiento típico del Mediterráneo.

El pensamiento simbólico se desarrolla a través de imágenes, metáforas y analogías. No se limita a la denotación: remite al otro, excede el significado, abre posibilidades interpretativas.

5 *Laudato si'*, 138.

Es un pensamiento *abierto, generativo, no lineal*, que rechaza el cierre monológico y acoge la ambigüedad, la resonancia semántica, la pluralidad de los sentidos. Es un pensamiento capaz de *mantener unido* lo racional y lo sensible, lo corporal y lo espiritual, lo real y lo imaginado. Reconoce en la imaginación una facultad cognitiva esencial, capaz de generar significado, de tender puentes entre diferentes ámbitos de experiencia y de captar conexiones profundas, donde el análisis discursivo ve solo fragmentos. En esta perspectiva, la metáfora se convierte en un verdadero dispositivo epistémico. Como bien ha demostrado Paul Ricoeur, la metáfora no es solo una figura retórica, un "embellecimiento del discurso" como enseñaba Aristóteles, sino una herramienta de conocimiento, capaz de crear nuevas visiones del mundo, colmando las "lagunas semánticas" de nuestro lenguaje y reestructurando el campo de lo pensable. Nos permite ver lo similar en lo diferente, conectar lo que parece separado, generar insight donde el concepto abstracto se detiene.

El mundo-de-la-vida mediterráneo está compuesto por experiencias que, ante todo, deben ser narradas para poder ser comprendidas. La *narración no descompone la realidad en datos*, sino que la recompone en historias; no *aisla los acontecimientos*, sino que los relaciona entre sí; no mide, sino que interpreta. La narración es también memoria colectiva: mito, historia, genealogía. Es a través de los relatos que una comunidad se constituye, se transmite, se transforma. Es en la narración donde toman forma los valores, las pertenencias y los vínculos. Pensar narrativamente significa *habitar el tiempo*, reconocer la historicidad de la experiencia y situar al sujeto dentro de un horizonte de sentido que lo precede y lo supera. Narrar significa además *darse cuenta de las cosas*. Y el darse cuenta es el umbral de la maravilla; un gesto epistémico y afectivo a la vez: uno se da cuenta, se maravilla, se lo cuenta a los demás y así comienza a conocer, a transformar y a convertirse en uno mismo. En este sentido, se trata de un método al servicio de un humanismo regenerado y regenerativo.

Partir del pensamiento narrativo, significa, en teología, reconocer el valor educativo del relato, de la escritura reflexiva, de la autobiografía, de la dramatización y de la construcción de historias. Significa recuperar *el tiempo prolongado del sentido frente a la velocidad sin dirección de la red*; devolver la centralidad a la formación de la identidad narrativa como proceso ético (8).

6 Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris 1975, 7.

7 Cf. B.J.F. LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, Philosophical Library, New York 1970, 319 ss.

8 Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit, Tome III. Le temps raconté*, Editions du Seuil, Paris 1985, 272.

No debe olvidarse que también la “Historia de la Salvación” nos llega a través de la narración bíblica, a través de las historias transmitidas oralmente y luego transcritas: la revelación de Dios es dinamismo que inerva la historia de los seres humanos hasta la recapitulación en Cristo de todas las cosas. Por esta razón, la teología desde el Mediterráneo es una teología contextual que se desarrolla desde la experiencia, desde lo vivido y desde lo que hay por contar. Una teología desde la escucha y, por lo tanto, de la escucha. Esto no significa enfatizar la experiencia en detrimento de su elaboración y conceptualización, sino ser conscientes de que no existen hechos en estado puro, sino las lecturas y el significado que somos capaces de darles. Al mismo tiempo, sin embargo, hay que reconocer que detrás de cada lectura de experiencias vividas, de cada otorgación de sentido, siempre hay hechos, acontecimientos y contextos –y a veces también conflictos– que, en su complejidad, no pueden comprenderse únicamente a través de la narración. La reflexión teológica también debe prestarles una atención puntual, dotándose de instrumentos para poder analizarlos, de modo que se pueda entender la realidad desde diferentes perspectivas. Es la metodología ampliamente utilizada por el papa Francisco en ese texto cargado de pathos que es la encíclica *Laudato si'*, en su escucha del clamor de los pobres y de la tierra (9). En ella, de hecho, se confía, en primer lugar, la comprensión de las diversas dimensiones de la crisis socioambiental a los lenguajes de las ciencias ambientales y socioeconómicas. No se trata de un paso extrínseco a la reflexión más específicamente teológica: al contrario, se trata de reconocer en ese gesto integral la teología expresada por la encíclica. Por otro lado, este estilo de reflexión caracteriza a muchas teologías contextuales (pensemos en la teología de la liberación latinoamericana), pero también se encuentra a menudo en la ética teológica – y no sólo en relación con los temas de la ética aplicada – y en la teología práctica.

El Mediterráneo exige una lectura transdisciplinar, según las indicaciones de la *Veritatis Gaudium*. La sutileza evocativa de la metáfora y del símbolo se entrelaza con la nitidez de los lenguajes más atentos a la dimensión cuantitativa y a la realidad inmediata de los hechos.

Desde esta amplitud de mirada, la experiencia de la vida custodiada en la narración de la fe se muestra tal como es: una realidad no solo biológica, sino también y sobre todo histórica, simbólica, anhelante e imaginativa: como el lugar de las posibilidades del futuro.

9 Cf. *Laudato si'*, 49.

3. Darse tiempo

Hacer teología desde el Mediterráneo significa partir desde la escucha de las experiencias para aprender a leerlas. Sin embargo, la escucha lleva tiempo.

Las narraciones confían a las palabras el peso complejo y, a veces, herido, de las historias y esperan pacientemente las decisiones y los gestos concretos de cercanía misericordiosa y de justicia reparativa. Pensar lentamente significa habitar el tiempo, demorar en las preguntas, reflexionar sin la ansiedad de encontrar una solución. Es un pensamiento que cultiva la suspensión, la reflexión crítica, la capacidad contemplativa. Todo esto reviste una gran importancia que hace la diferencia respecto a la cognición reactiva y a la superficialidad del "multitasking", aspectos que dominan sobre todo en el mundo digital.

La lentitud requiere entornos favorables, tiempos distendidos, modalidades dialógicas y reflexivas. Es una condición necesaria para profundizar el pensamiento crítico, la comprensión compleja, la intuición, lo inédito y la profecía.

La lentitud puede interpretar la complejidad porque es capaz de albergar una narración inédita de lo imprevisto y del cambio, y es la alternativa del pensamiento a una narración continua y superficial, según la emergencia del contexto. La lentitud, al igual que el proceso de oxigenación del vino, permite la plena maduración de la idea. Le da profundidad y robustez. La lentitud ofrece la posibilidad de elaborar el pensamiento en el ejercicio del pensar. Permite la complejidad del entrelazarse con diferentes culturas, religiones y creencias. Permite ver las grandes similitudes junto con las pequeñas y originales identidades. La lentitud permite que el pensamiento salga a la luz.

La lentitud es también aliada de la ética, porque impulsa el pensar hacia el actuar, la idea hacia el trato, la solidaridad y la cercanía. Por lo tanto, favorece relaciones de proximidad y justicia. Constituye, a la vez, el proceso y la realización de la fraternidad. La lentitud, como la caridad, es paciente. Por el contrario, las sociedades basadas en el rendimiento y en la velocidad producen sobre todo agotamiento, soledad y pérdida de sentido. La lentitud del pensamiento mediterráneo constituye, más bien, una invitación a la presencia, a la relación significativa y al cuidado de la experiencia. No se trata de una nostalgia por el pasado, sino una propuesta activa para un nuevo modelo de civilización.

La postura mediterránea es lenta, pero no inerte ni ineficiente; va en profundidad y es capaz de cuidar y prestar atención. En una época dominada por la lógica de la aceleración (10), donde se atribuye valor a la rapidez, a la productividad y a la inmediatez, el pensamiento lento se configura como una forma de resistencia cultural y pedagógica. Es una manera de reivindicar la centralidad del tiempo largo y de la elaboración paciente. La lentitud es el acercarse a la historia y a las historias con el discernimiento de los signos de los tiempos.

II. El criterio vivo de la Pascua

En su complejidad, las experiencias mediterráneas constituyen una realidad que debe ser escuchada y leída en profundidad, sin prisa. El criterio interpretativo para una lectura teológica está dado por el misterio de la Pascua y por su acción como fermento en el corazón de toda historia.

Escuchar el mundo siguiendo al Resucitado y dar razón de ello teológicamente requiere modificar un cierto número de indicadores teológicos y de modos de operación. Esto concierne la manera de descubrir la realidad, de comprenderla, de interpretarla, de hablar de ella y de relatarla. Conciernen también la manera de hacer teología. No se trata de un solitario ejercicio de mesa, sino de una actividad compartida, de un diálogo continuo con el mundo y con el otro, entre disciplinas, entre historias personales y entre culturas. Esto requiere trabajar forjando nuevos criterios, nuevos estilos y nuevos caminos de formación y de investigación.

Como “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14,6), el Resucitado representa “el” método de la Teo-logía. Lo real, de hecho, asumido con la Encarnación y redimido por Él, debe leerse de acuerdo con la *analogia relationis*, que, por medio de Él (cf. Col 1,16), remite todas las cosas a Dios Padre en el Espíritu. El camino de la analogía sigue la lógica “sacramental” de la Pascua y ayuda a «comprender cómo la realidad histórica es interrogada por la revelación del misterio del amor de Dios. De aquel Dios que en la historia de Jesús –en cada ocasión y dentro de todas las contradicciones– se manifiesta más grande en el amor y en la capacidad de reparar el mal» (11). *El movimiento* de la analogía, que permite reconocer nexos, signos y referencias a Dios en la realidad histórica, encuentra su criterio heurístico vital en el Señor Resucitado. No obstante, se trata de repensar una ontología desde una perspectiva trinitaria que interprete lo real no como expresión del Uno esférico y compacto parmenídeo, sino como el Uno trinitario-distintivo.

10 Cf. H. ROSA, *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2013, 93-143; 17-18.

11 FRANCIS, *Theology after Veritatis gaudium in the Context of the Mediterranean*, Naples, 21 June 2019.

Una ontología que sepa dar cuenta del “entre”: de las relaciones que tejen la trama de lo real y del “entre” de cada encuentro, más allá de todo irenismo o idealismo.

Cristo es el “entre” que se manifiesta en todos los niveles: está en el centro de todo diálogo, no en una posición estática, sino en el punto dinámico donde se atraviesan *umbrales* y corazones abiertos (cf. Mt 18,20). El misterio se convierte así en historia a lo largo del Camino (cf. Lc 24, 13-35). Revela la realidad como vocación, como el “entre” de la Encarnación y la Pascua. Conduce a un *novum* que nos permite comprender la relación como apertura a la trascendencia que se genera a partir del encuentro y en el encuentro, como hospitalidad recíproca y reconocimiento mutuo, como contaminación fecunda que deja emerger la promesa que se nos ha confiado. A la luz de la revelación cristiana, el “entre” tiene, paradójicamente, un valor ontológico, ya que nos devuelve al vínculo vital entre el Creador y las criaturas, que no solo redime a los individuos históricos, sino también sus relaciones. Es un vínculo no solo geográfico y sincrónico, sino también diacrónico, ya que habla del paso del tiempo.

III. El “entre” para entender

Por lo tanto, es en el “entre” donde se encuentra la especificidad de una forma mediterránea de hacer teología porque el “entre” es el criterio que este mar nos ha dado en su propia forma de ser. Mar entre las tierras que separa y une, capaz de mostrarnos lo necesarias que son las fronteras para no borrar identidades, y cómo esas fueron hechas para ser cruzadas para vitalizar esas identidades, en un ir y venir que no admite superioridad ni lógica de la prevaricación, sino ese intercambio mutuo de dones que es el principio de civilización y el criterio para una posible fraternidad.

Como afirma Lucien Febvre (en quien se inspiró su alumno Fernand Braudel para sus estudios sobre el Mediterráneo), un método que respete las historias de un territorio determinado requiere una mirada que se sitúe «en la frontera entre las diferentes ciencias» porque es allí «donde se hacen los grandes descubrimientos» (12) . Por lo tanto, además de ser una región geográfica, el Mediterráneo es un lugar hermenéutico. Su naturaleza fronteriza lo convierte en un espacio vital para un pensamiento que no se cierra en el sistema, sino que se abre al umbral. Aquí el método nunca se encuentra rígidamente cerrado: es un “*Incipit Vita nova*” – como escribe M. Zambrano – que se renueva cada vez que el pensamiento acepta abrirse al O/otro para encontrar claritas, una luz suave que se abre entre sujetos que anhelan una relación auténtica.

12 «Les grandes découvertes se font aux frontières mêmes des sciences» (L. FEBVRE, *Une Vue d'Ensemble. Histoire et psychologie* (1952), in *Combats pour l'histoire*, Dunod Editeur, Malakoff 2021, 246 [originale: *Psychologie et histoire*, in *Encyclopédie française*, Tome VIII: *La vie mentale*, H. Wallon (ed.), Société de gestion de l'Encyclopédie française: Diff. Librairie Larousse, Paris 1938, 8.12-3].

Por lo tanto, el acto de pensar se constituye como un paso, como un cruce, como un encuentro. Es una geografía de la interrupción fecunda y de la escucha del O/otro.

El Mediterráneo, como cifra paradigmática, compromete también a la teología con un nuevo pensamiento que se construye desde una práctica distinta en su relación con la alteridad y la diversidad cultural y religiosa. Un pensamiento y una práctica que liberan de la ansiedad de sentirse amenazados por la pérdida de identidad, así como del abrazo asfixiante del poder en cualquiera de sus formas. Al ser un pensamiento del margen, de la pausa y de la incompletitud, la filosofía del vivir mediterráneo lleva consigo una perspectiva de nuevo humanismo. Lugar del medio, el Mediterráneo sabe interrogarse sobre la relación, y, por eso, su epistemología es la de la sabiduría de la frontera, que motiva la comunicación entre varios. Ninguna forma de vida está más cerca de la perfección que las demás, ninguna tradición cultural puede imponerse sobre las demás. Se trata, entonces, de “traducir las tradiciones”, no de equipararlas o jerarquizarlas y de promover la convivencia no a pesar de las diferencias, sino gracias a ellas. Esto significa pasar de una teología *del* diálogo a una teología en diálogo, hecha de cruces. No es un diálogo que acerca o mide a partir de uno mismo, sino que habita la distancia, atravesándola como lo hace el mar, y encontrando cada vez, sacudidos por las olas, el rumbo de nuestro navegar.

En virtud del diálogo intercultural e interreligioso es posible, por lo tanto, reconocer el valor del otro, y con ello, la acción de Dios en la historia de los pueblos. El antídoto más eficaz contra las identidades rígidas y contra la violencia es también una teología que sabe habitar el “entre” y que sea capaz de promover una cultura del encuentro. Contribuye a desmilitarizar el corazón del ser humano y a comprometerse en el arduo camino del diálogo que se exige a las comunidades para aprender a ejercer y vivir una memoria penitencial, capaz de poner en marcha procesos de sanación. Además, pide asumir el pluralismo y no la confesionalidad del espacio común como educación para la diversidad, buscando concebir la teología como una teología para la paz, como una escuela en la cual formarse en la práctica de la reconciliación y la justicia.

Una teología que sabe habitar el “entre” favorece la reflexión sobre la irreducibilidad de las diferencias religiosas, contribuyendo, así, a una mejor comprensión de la propia religión. Esta teología contribuye también al reconocimiento y a la promoción de las riquezas espirituales de las diferentes tradiciones religiosas, al servicio del bien común.

El "entre" del Mediterráneo es, en particular, el que está entre Oriente y Occidente, en ningún otro contexto tan entrelazados y en tensión perenne como en los Países y en la historia de este mar del medio. Esto no solo concierne a la relación entre tradiciones religiosas y culturas diversas, sino también a la articulación interna de la confesión cristiana, con la aportación que proviene de las Iglesias orientales, y es motivo de una riqueza presente en el tejido eclesial y religioso del Mediterráneo, una riqueza que hay que asimilar y recuperar también en nuestra manera de hacer teología. Estando en el "entre" es que la teología desde el Mediterráneo puede acoger la invitación del papa Francisco a elaborar una «apologética original» al servicio de la evangelización (13) , adoptando el método del ver-juzgar-actuar, indicado por el Vaticano II en la lectura de los "signos de los tiempos" (14) , método propuesto nuevamente en *Evangelii Gaudium*, 51 y específicamente declinado como: 1) reconocer; 2) interpretar; 3) elegir.

1. Reconocer/reconocerse

Cuando las palabras de Dios entran en contacto con la historia de las personas y de un pueblo vinculado a un determinado espacio geográfico, la "luz" que emana de ellas procede del Espíritu Santo. En *Claros del bosque*, Zambrano define el método como un camino que se desarrolla en el claroscuro de la experiencia, donde la luz del intelecto no domina, sino que se deja guiar por una luz humilde y profunda. La claridad, de hecho, no es posesión, sino revelación que ocurre en la relación. Es luz que provoca una "meta-noía" y es parte integrante del "meth-odos".

Antes de ser una "acción", el método requiere un cambio en la "manera de mirar" la realidad: sobre Dios, sobre el mundo, sobre nosotros mismos, sobre los demás. Se trata, ante todo, de adquirir «una mirada contemplativa, esto es, una mirada de fe que descubra al Dios que habita en sus hogares, en sus calles, en sus plazas. La presencia de Dios acompaña las búsquedas sinceras que personas y grupos realizan para encontrar apoyo y sentido a sus vidas. Él vive entre los ciudadanos promoviendo la solidaridad, la fraternidad, el deseo de bien, de verdad, de justicia. Esa presencia no debe ser fabricada sino descubierta, develada. Dios no se oculta a aquellos que lo buscan con un corazón sincero, aunque lo hagan a tientas, de manera imprecisa y difusa» (15) . Gracias a esta «mirada contemplativa», que es posible gracias a la 15 luz del "evento pascual", presente en la experiencia humana (16) , es posible escrutar los "signos de los tiempos" que aparecen como:

13 FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 132; *Veritatis gaudium*, 5; *La teología después de "Veritatis gaudium" en el contexto del Mediterráneo*, Nápoles 21 de junio de 2019.

14 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 4.11; GIOVANNI XXIII, *Enc. Mater et magistra*, 217; *Pacem in terris*, 21-25; 45-46; 67; 75.

15 *Evangelii Gaudium*, 71.

16 Cf. *Gaudium et spes*, 46.

1) *signos* de una Presencia que se esconde detrás los signos de la novedad, las aspiraciones de un orden más justo y más humano, de ciertas experiencias, personales y comunitarias, atribuidas al impulso del Espíritu Santo; 2) *voces* a través de las cuales se expresa el tiempo y cuya escucha y discernimiento no es en absoluto indiferente a una correcta comprensión de lo que Dios quiere comunicar; 3) *llamamientos* para que se constituyan en la fe núcleos de profecía, interrogativos potenciales, cargados de fuerza desafiante.

El Mediterráneo, con la densidad que le es propia, nos enseña que la realidad nunca se presenta ante nuestra mirada como algo abstracto y carente de sentido. El primer paso que se exige a un método capaz de permanecer en la verdad, sin pretender producirla desde sí mismo, es reconocer lo que nos da, reconocer su densidad de sentido. Los contextos en los que estamos inmersos son contextos de vida, tejidos de relaciones que dan significado a los lugares, a los eventos y a la manera de tratar las cosas y el tiempo. En la trama entre el espacio y el tiempo, lo real se ofrece a nuestra percepción como dotado de una configuración de significados y nexos de valor. A nosotros, también como teólogos, nos corresponde ante todo reconocer esta trama en lo que ella misma cuenta. Esto es válido para los lugares, para los pueblos del Mediterráneo y sus culturas, para las historias de vida, para las tradiciones y los conflictos. No sería fiel al Evangelio una teología igual en todas partes, aferrada a respuestas construidas en otros lugares con respeto al relato y a las preguntas que traen consigo los lugares en los que nos encontramos. Se trata de asumir la realidad de la vida de los países del Mediterráneo, reconociendo sus heridas, las cicatrices producidas por la historia, pero también la espera de la reconciliación, el anhelo de esperanza y el deseo de fraternidad y de salvación.

En la fe popular se condensa, en manera particular, la narración de los lugares, de sus historias y del arduo atravesamiento del presente. En la experiencia religiosa de la gente común, la fe se mezcla con la vida concreta, le trae huella en la pérdida y en la búsqueda de la consolación. Así sucede en la religiosidad popular de los países del Mediterráneo, que no puede ser reducida a un conjunto de devociones tradicionales o marginales, ya que esa es la expresión de la fe del pueblo de Dios dentro de un específico ethos cultural. La piedad popular en el Mediterráneo permea las culturas en sus usos cotidianos, atraviesa su historia, contribuyendo a la fisonomía de los lugares y al desarrollo de un patrimonio artístico de inestimable valor. Si bien no sea inmune a las mezclas que le alteran el sentido, ella no es reducible a folclore o a pura expresión sociológica: es sabiduría de vida en la cual reconocer la acción interior de la gracia, de la cual saber acoger su valor teológico y la fuerza evangelizadora.

La experiencia religiosa, tal y como se presenta en la historia de los pueblos y en el corazón de la vida de cada ser humano, es el primer "entre" que debe reconocerse y acogerse para una teología que quiera partir "desde lo que ya existe" según el principio enunciado en *Evangelii Gaudium* n. 69. Es el primer paso que hay que dar en la irreductible orientación hacia Dios, que es propia de los seres humanos. Prueba de ello es la persistencia del sentido de la transcendencia en la experiencia de vida de la gente común, aunque sea en formas no institucionales, incluso en los países marcados por la secularización, o la significativa realidad de los lugares de culto compartidos en países de migraciones pasadas o recientes.

El Mediterráneo conoce el valor de las diferencias, incluso en las expresiones de la fe; por otro lado, «no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde» (17) . Conoce la sed de Dios que solo los sencillos y los pobres pueden vivir. Por lo tanto, hacer teología a partir del Mediterráneo exige saber acercarse con respeto a la fe popular, a la experiencia religiosa de la gente común y de los pobres de ayer y de hoy, cuya búsqueda y sentido de Dios madura y se vive a menudo al margen de las estructuras eclesiales ordinarias.

2. Interpretar las experiencias narradas y aquellas calladas

La "mirada nueva", iluminada por el Espíritu de Cristo Crucificado Resucitado, genera en las personas y en las Comunidades una "epistemología de la misericordia" que permite interpretar los acontecimientos de la historia actual, viendo en ellos la cercanía de Dios que la empuja escatológicamente hacia su cumplimiento: "*ta panta en pasin* - Dios todo en todos" (1 Cor 15,28). En virtud de la Encarnación del Verbo de Dios, de hecho, y más aún de su Pascua, toda la creación ha sido "fecundada" por la acción del Espíritu del Resucitado «Señor y dador devida», que crece y vive en las personas (cf. Gal 2,20) y en la creación entera que «hasta el presente, gime y sufre dolores de parto» (Rom 8,22). La lucidez del análisis del contexto actual no nos impide creer que en el "infierno" del que surge el "grito", a veces sordo, de los pueblos del Mediterráneo –al que estaríamos tentados de darle la espalda– ha entrado Aquel que nos llama a todos a co-resucitar (cf. Rom 6,3-4.8-11). «Cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios» (18) . Si 18 necesitamos una lupa que nos permita discernir los signos de los tiempos, esta es la misericordia que es al mismo tiempo justicia; la misericordia como episteme, por lo tanto, pero también como responsabilidad.

17 *Evangelii Gaudium*, 117.

18 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 16.

Se trata de salir de la asimetría de las posiciones para poder acoger la verdad del otro. La teología desde el Mediterráneo está llamada a poner en el centro la compasión y la misericordia como criterio de comprensión, recurso social y caridad política. Solo a partir de los cuerpos crucificados, que hay que reconocer y antes los que hay que detenerse para cuidarlos, es posible dar testimonio de la verdad de la resurrección.

El punto decisivo del método, por lo tanto, no es “¿qué es la realidad?”, sino desde dónde “miramos, escuchamos e interpretamos” la realidad y, en consecuencia, decidimos “actuar” en ella. Junto al “¿desde dónde?” está también el “hacia dónde?”, el lugar hacia el que nos movemos, en busca de la verdad de nosotros mismos. El “cómo” miramos la realidad y la vivimos depende del lugar desde el que decidimos convivir, ya que «no se puede abordar desde una sola mirada o desde un solo tipo de interés» (19) .

En resumen, para interpretar los signos de los tiempos, es necesario hacer interactuar *el criterio vivo de la Pascua de Jesús y el movimiento de la analogía*, que ayuda la «*ratio fide illustrata*» a vislumbrar el «*nexus*» que une en comunión no sólo la Revelación natural y sobrenatural (20) , sino también las relaciones entre los hombres y con Dios (21) . De esta manera, será más claro descubrir la huella trinitaria en la creación, pues esta hace que el cosmos en el que vivimos sea «una trama de relaciones», y en el que «es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa» (22).

3. Elegir y actuar “en red”

Pensar *desde* el Mediterráneo significa, por lo tanto, pensar con y para el otro: superar la abstracción para dejarse involucrar en la carne del mundo, en los conflictos, en la pobreza, en los márgenes. Es aquí donde el método se abre incluso a la acción política como forma de cuidar la unidad en la disensión y la pluralidad.

Reconocer *al otro* significa desarrollar una forma de atención ética hacia quien tenemos delante, reconociendo al otro en su alteridad irreductible, en su vulnerabilidad y en su dignidad. Es un gesto de apertura, no de control; de proximidad, no de dominio. Esta forma de política está profundamente unida a la sutileza del pensamiento, entendida no como debilidad sino como fuerza de la relación, como capacidad de hacerle espacio al otro en el propio horizonte de sentido.

19 *Laudato sí'*, 110.

20 Cf. FIRST VATICAN COUNCIL, *Dei Filius*, cap. IV: *De fide et ratione*.

21 Cf. SECOND VATICAN COUNCIL, *Lumen gentium*, 1.

22 *Veritatis Gaudium*, Foreword, 4a.

La sutileza es aquí una forma de ética de la relación, que implica la suspensión del juicio, la disponibilidad para la escucha, el respeto por la incompletitud de la vida humana.

En este sentido, la idea de una “política mediterránea” se acerca a la noción del cuidado teorizada por Joan Tronto, que reconoce en la acción política una responsabilidad cotidiana hacia las necesidades de los demás(23) . Reconocer al otro significa cuidarlo, en la dimensión concreta del encuentro, pero también en la esfera simbólica del reconocimiento. Es una política que se basa en la interdependencia más que en el individualismo; en la proximidad más que en la distancia abstracta de los procedimientos. Emmanuel Lévinas insistió en esta idea de la relación como fundamento de la ética y, por lo tanto, de la política: el rostro del otro nos interpela, nos llama y nos obliga (24). La verdadera responsabilidad no nace de la ley, sino de la mirada del otro que rompe nuestro egocentrismo. Por último, esta idea de política se arraiga en una tradición mediterránea que siempre ha concebido la *polis* no sólo como un espacio administrativo, sino como un lugar de convivencia. Como sugiere Franco Cassano, el Mediterráneo es un espacio de frontera que obliga a pensar con la complejidad del otro (25) . En este sentido, la política mediterránea es un arte de convivir, de dialogar, de construir vínculos, no de imponer soluciones abstractas.

No ignoramos que la realidad actual del Mediterráneo, en estas primeras décadas del tercer milenio, ha vuelto a ser escenario de rechazos, de conflictos con prácticas inhumanas, de la resurgida psicosis de un choque de civilizaciones fomentado por las religiones, en el que se juegan intereses económicos declarados y macroscópicos, de nuevas dinámicas de poder. Ante un escenario semejante, a algunos les pudiera parecer ingenio o alejado de la realidad seguir hablando de una mediterraneidad que expresa lo humano en relación y representa un “lugar teológico”. Y, aun así, advertimos aún más la responsabilidad de «promover, defender y presentar la conciencia y la identidad mediterráneas» para que la globalización de la tecnocracia económica se vea contrarrestada por la globalización de un humanismo relacional capaz de tener unidas la unidad y la diversidad. Con E. Morin, estamos convencidos de que esto requiere una reforma del pensamiento a través de una reforma de la educación y una unión transnacional de los intelectuales (26).

23 Cf. J.C. TRONTO, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York-London 1993, 101-154.

24 Cf. E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Le Livre de Poche, Paris 1992, 43.

25 Cf. F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 2005.

26 « C'est aujourd'hui aux intellectuels méditerranéens de prôner, défendre et illustrer la conscience et l'identité méditerranéennes. D'où la nécessité d'une union transnationale des intellectuels méditerranéens. En même temps, il est nécessaire de promouvoir une réforme de pensée via une réforme de l'éducation. Le mode de pensée disjonctif que nous avons reçu nous rend incapables de saisir l'unité dans la diversité comme la diversité dans l'unité » (E. MORIN, *Penser la Méditerranée et méditerranéiser la pensée*, en *Confluences Méditerranée*, 28 (hiver 1998-99) 44-45).

Pensar teológicamente desde el Mediterráneo significa necesariamente pensar juntos, compartiendo intuiciones e instancias y entrelazando miradas que vienen de perspectivas diferentes. Hacer teología desde el Mediterráneo y en el Mediterráneo exige hacer una investigación transdisciplinar que sea capaz de unir diferentes disciplinas en el horizonte de la pregunta sobre lo humano. También exige aprender a trabajar juntos y a imaginar itinerarios formativos compartidos. Y, para nosotros, parte integrante de este método es la aventura de la *Red Teológica Mediterránea* (RTMed), que juntos estamos tejiendo; una experiencia de comunión que ya es una realidad operativa en el trabajo compartido entre las diferentes orillas. De ella surge, también, la necesidad de poder dar vida a itinerarios formativos teológicos a escala mediterránea, que permitan a los estudiantes y docentes no solo el intercambio, sino también la inmersión en la realidad cultural y eclesial de diferentes países, para madurar el sentido de una ciudadanía mediterránea y crecer en una cultura de paz y encuentro.

Tal manera de hacer teología tiene un significado político y profético. Se convierte en semilla de esperanza y paz.

Concluimos este texto remarcando que el método aún está por construirse, y por construirlo juntos, para acoger las diferentes sensibilidades y la verdad que guía nuestra investigación. En estos años, en el diálogo entre teólogos y teólogas se han propuesto varias metáforas para expresar la experiencia que caracteriza el pensamiento mediterráneo también en el ámbito de la investigación teológica. La *amarra* en la que ningún cabo cubre toda la longitud y cuya fuerza nace del entrelazamiento de los diferentes cabos. La *porosidad* necesaria para la vida, ya que es en los cruces y en los pasos donde llega lo que necesita para florecer. El *viaje*, que propone tender hacia una meta, pero también ponerse en camino, aceptando el riesgo, dispuestos a dejar de lado algo para descubrir lo nuevo que nos espera. La *tienda abrahámica*, con sus postes bien clavados, pero cuyo espacio se amplía para acoger a cada visita. Estas metáforas, en su multiplicidad, pueden acompañarnos en el desarrollo de las intuiciones y la experiencia que entregamos al debate y a la investigación posterior: para un método que nos permita hacer teología a partir del Mediterráneo.

NOTE DI METODO PER UNA TEOLOGIA DAL MEDITERRANEO

Premessa	24
I. Il Mediterraneo come “luogo teologico”	26
1. Pluralità, contestualità, complessità	26
2. Un metodo tra-(s)formativo	27
3. Darsi tempo	29
II. Il criterio vivo della Pasqua	31
III. Il “tra” per capire	32
1. Riconoscere/riconoscersi	34
2. Interpretare i vissuti narrati e quelli taciuti	36
3. Scegliere e agire “in rete”	37

Premessa

Il *Manifesto per una teologia dal Mediterraneo* ha rappresentato un'opportunità per tradurre pubblicamente l'appello che, in qualità di teologi e teologhe, abbiamo avvertito con urgenza: sviluppare, a partire da questo "luogo", una teologia contestuale. Quel testo ha aperto inaspettate vie di condivisione fatte di intuizioni, convinzioni e scelte relative alle sfide future. Riteniamo importante che al Manifesto si affianchi ora un testo di carattere metodologico che mostri cosa caratterizzi una pratica teologica a partire dal Mediterraneo. Una teologia dal Mediterraneo non è solo per il Mediterraneo; parlare di teologia contestuale non equivale ad auspicare una sorta di particolarismo teologico. L'intelligenza della fede nasce sempre in un contesto particolare, ma nel suo prendere forma in rapporto con la concretezza dell'umano, essa ha una portata di senso che va al di là della particolarità del contesto. Non intendiamo ovviamente pensare il metodo in maniera univoca. Sappiamo bene che possono esserci prospettive ed esperienze diverse. Vogliamo soltanto richiamare qui alcuni criteri che nel confronto tra esperienze teologiche delle diverse sponde abbiamo colto come importanti per una teologia dal Mediterraneo. Analogamente al *Manifesto*, anche queste prime *Note* rappresentano un testo aperto al dibattito e alla possibilità di ulteriori precisazioni e sviluppi.

Le pagine che seguono sono state scritte attraverso un ampio lavoro di confronto e di approfondimento che si è avvalso dell'apporto di esperti, ma che soprattutto è stato occasione di uno scambio fecondo all'interno della Rete Teologica Mediterranea. Dopo l'estate del 2024 si è costituito un gruppo di ricerca sul metodo che si è ritrovato più volte in incontri seminariati, fino al simposio vissuto a Malta la scorsa estate. Quanto emerso dal lavoro fatto insieme è stato raccolto in un testo più volte rivisto e riscritto con l'apporto di tutti, cercando di tenere insieme le diverse sensibilità in una reciproca accoglienza. Il testo, pertanto, non ha la firma di uno o più autori, ma porta l'impronta dei dialoghi intessuti, degli scambi anche vivaci vissuti in questi mesi, la traccia delle intuizioni maturate e delle visioni intrecciate nel confronto. Ha preso forma nel "tra" ed è questa la sua forza. Il metodo di cui parliamo è dunque quello stesso da cui queste pagine sono nate.

Prima di entrare nel vivo della questione che ci interpella, può essere utile dichiarare subito brevemente cosa intendiamo per "metodo".

La parola greca *“methodos”* nasce nel contesto della mistica orientale. Ha radice indoeuropea in *“sad”* (mettersi a terra) da cui deriva *“sādhana”* che: 1) al neutro si riferisce al “mezzo” con cui si raggiunge uno scopo; 2) al femminile rimanda a una “disciplina spirituale” praticata al fine di raggiungere l’armonia tra il sé e il Tutto.

Affascinati da questa concezione orientale della “via” (Tao), molti filosofi hanno intuito che il metodo non è solo un “mezzo” estrinseco alla vita e alla verità, ma ne è parte integrante. Il *“meth-odos”* non è solo “via” che conduce alla verità, ma è esso stesso praticabile efficacemente solo restando immersi “misticamente” nella vita e nella verità.

Nel corso dei secoli, a livello di pensiero occidentale, questa interconnessione tra “via, verità e vita” si è indebolita, almeno parzialmente, a causa dell’accentuazione intellettualistica assunta da una parte della teologia cristiana. Nel mondo latino, la fede cristiana si è mossa alla ricerca di una sempre più profonda intelligenza dei suoi contenuti (*fides quaerens intellectum*), ma sono stati soprattutto l’impulso proveniente dalla nascita delle Università e l’influsso esercitato dalla riscoperta della epistemologia aristotelica (favorita anche dalla mediazione araba) a determinare il consolidarsi di un modo “scientifico” di fare teologia, sottoponendo la sacra Scrittura a un’indagine razionale secondo un metodo argomentativo. Ciò non ha escluso differenti modi di fare teologia non solo all’interno della stessa scolastica – nella misura in cui non tutti i teologi hanno ritenuto di dover acconsentire a una configurazione “scientifica” del sapere teologico in accordo con il paradigma aristotelico –, ma anche al di fuori di essa, come attesta la tradizione monastica con il suo carattere “sapienziale”: a segnare la differenza e la distanza tra queste diverse “teologie” è lo spazio riservato ad altre esigenze o facoltà (come quelle pratico-affettive, per esempio) oltre a quella dell’intelligibilità.

È indubbio, tuttavia, che tanto la forma scolastica della teologia quanto la riscoperta del patrimonio filosofico greco-ellenistico durante l’Umanesimo siano alla base dell’idea di “metodo” come “via” che permette di attraversare un determinato “campo del sapere” per giungere agevolmente alla meta desiderata: la verità sull’oggetto di conoscenza. Questa definizione rivela i suoi limiti quando si applica ad ambiti in cui sono in gioco relazioni che coinvolgono profondamente la persona umana.

I. Il Mediterraneo come “luogo teologico”

1. Pluralità, contestualità, complessità

Con papa Francesco siamo convinti che «la riflessione teologica è chiamata a una svolta, a un cambio di paradigma, a una “coraggiosa rivoluzione culturale»⁽¹⁾ che la impegni, in primo luogo, a essere *una teologia fondamentalmente contestuale* (2). Una teologia dal Mediterraneo deve saper leggere in tutta la sua densità l'esperienza che a questo contesto si riferisce. Il metodo richiesto da una teologia dal Mediterraneo deve perciò essere tale da sviluppare «un pensiero aderente al reale, “casa” dell'umano e non solo del dato tecnico, in grado di unire le generazioni legando memoria e futuro, e di promuovere con originalità il cammino ecumenico tra i cristiani e il dialogo tra credenti di religioni diverse» (3).

Il Mediterraneo (per definizione: mare “tra” terre abitate) chiede di essere riconosciuto come “luogo teologico”, proprio in quanto spazio del “tra”, spazio reale di incontro che rimanda a Dio, all'incontro tra gli uomini e con Dio, e a partire dal quale meglio comprendiamo il Vangelo di Gesù Cristo.

Il Mediterraneo si presenta come realtà complessa e articolata, in cui una lunga storia di feconde relazioni interculturali e interreligiose si intreccia con un'esperienza di conflittualità e di violenza; uno spazio di vita che ha una particolare densità di significato come è stato sottolineato anche dal recente Sinodo dei Vescovi (4). In un contesto geografico così limitato c'è una ricca pluralità di presenze religiose: essa coinvolge il cristianesimo, così come l'ebraismo e l'Islam (senza dimenticare altre comunità pure significative). Nel Mediterraneo troviamo altresì un ecosistema a sua volta ricco, ma pesantemente minacciato dal mutamento climatico e da altre forme di degrado ambientale. È con l'esperienza di chi vive questa realtà che, come teologi e teologhe, ci sentiamo chiamati a misurarci, comprendendola in profondità in quanto essa ha da esprimere in ordine al senso dell'umano e al suo possibile fiorire. Si tratta cioè di imparare a leggere i “segni dei tempi”, secondo l'invito che proviene dal Concilio Vaticano II, guardando allo specifico contesto mediterraneo.

1 FRANCESCO, *Lettera Enciclica Laudato si'*, 114.

2 Cf. ID., *Ad theologiam promovendam* (2023), 4.

3 ID., *Sessione conclusiva dei “Rencontres Méditerranéennes,” “Palais Du Pharo,” Marsiglia, 23 settembre 2023.*

4 «Un significativo orizzonte di novità e di speranza in cui si possono realizzare forme di scambio dei doni, di ricerca del bene comune e di impegno coordinato su questioni sociali di rilevanza globale è quello che va profilandosi, ad esempio, in grandi ambiti geografici sovranazionali e interculturali come l'Amazzonia, il bacino del fiume Congo, il Mar Mediterraneo» (*Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione. Documento Finale II Sessione XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, 2-27 ottobre 2024, n. 120*).

Contestualità e complessità vanno dunque insieme nel Mediterraneo. Se il termine "contesto" richiama il disegno ottenuto dall'intrecciarsi di trama e ordito in un tessuto, la "complessità" (dal latino *plectĕre*, intrecciare; *cum*, insieme) spinge più in profondità, là dove gli intrecci si fanno più fitti e tutto appare irriducibilmente connesso.

Se, come si legge nella Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium*, la questione non risiede tanto nella realtà e nel cambiamento che la caratterizza, quanto nella mancanza di categorie adeguate a comprenderla, l'esigenza che si impone è trovare un metodo che aiuti ad attraversare la complessità, sapendo che questo comporta il dover fare i conti anche con l'instabilità e l'esporsi al rischio del naufragio di schemi consolidati. Un naufragio che è perdita, ma che può rendere possibile nel contempo un rinnovamento e una crescita. D'altra parte, l'inizio della vita non è forse contrassegnato dalla "rottura delle acque"?

Per affrontare la complessità non è sufficiente l'approccio, pur necessario, della scienza moderna: quello analitico e quantitativo che consente di delineare con precisione le questioni. È indispensabile, in ogni campo del sapere, uno sforzo sinfonico capace di offrire una comprensione globale, olistica e qualitativa del mondo. Infatti, «le conoscenze frammentarie e isolate possono diventare una forma di ignoranza, se fanno resistenza ad integrarsi in una visione più ampia della realtà» (5). Questo richiede un metodo teologico accogliente, capace di lasciarsi toccare, di modificarsi nel contatto; una via di ospitalità, che si fa pensiero in-relazione. Un metodo che raccoglie e dà senso, ma senza definire; che lascia spazi aperti alla creatività d'altri: in tal senso poetico (poesis indica il fare, il creare, l'agire).

2. Un metodo tra-(s)formativo

Il metodo di una teologia dal Mediterraneo intende essere tra-(s)formativo, capace di disinnescare nel pensare teologico le possibili derive autoritarie, totalitaristiche del pensiero unico. Si rende necessario, pertanto, il recupero della dimensione simbolica, lenta, gentile e narrativa del pensare tipico del mediterraneo.

Il *pensiero simbolico* procede attraverso *immagini, metafore, analogie*; non si esaurisce nella denotazione: *rimanda ad altro, eccede il significato, apre possibilità interpretative*. È un pensiero aperto, generativo, non lineare, che rifiuta la chiusura monologica e accoglie l'ambiguità, la risonanza semantica, la pluralità dei sensi. È un pensiero capace di tenere insieme il razionale e il sensibile, il corporeo e lo spirituale, il reale e l'immaginato.

Riconosce nell'immaginazione una facoltà cognitiva essenziale, capace di generare significato, costruire ponti tra ambiti di esperienza diversi; di cogliere connessioni profonde, dove l'analisi discorsiva vede soltanto frammenti. In questa prospettiva, la *metafora* diventa un vero e proprio *dispositivo epistemico*. Come ha ben mostrato Paul Ricoeur, la metafora non è solo una figura retorica, un "abbellimento del discorso" come insegnava Aristotele, ma uno strumento di conoscenza, capace di creare nuove visioni del mondo, colmando le "lacune semantiche" del nostro linguaggio e ristrutturando il campo del pensabile (6) . Essa permette di vedere il simile nel dissimile, di connettere ciò che sembra separato, di generare Insight (7) là dove il concetto astratto si arresta.

Il mondo-della-vita mediterraneo è fatto di vissuti che richiedono prima di tutto di essere narrati per essere compresi. La narrazione non scompone il reale in dati, ma lo ricompona in storie; non isola gli eventi, ma li mette in relazione; non misura, ma interpreta. La narrazione è anche memoria collettiva: mito, storia, genealogia. È attraverso il racconto che una comunità si costituisce, si trasmette, si trasforma. È nella narrazione che prendono forma i valori, le appartenenze, i legami. Pensare narrativamente significa abitare il tempo, riconoscere la storicità dell'esperienza, collocare il soggetto dentro un orizzonte di senso che lo precede e lo supera. Narrare significa inoltre accorgersi delle cose. E l'accorgersi è la soglia della meraviglia; un gesto epistemico e affettivo insieme: ci si accorge, ci si meraviglia, si racconta ad altri e così si inizia a conoscere, a trasformare e a diventare se stessi. In questo senso, si tratta di un metodo al servizio di un umanesimo rigenerato e rigenerativo.

Partire dal pensiero narrativo significa in teologia riconoscere il valore educativo del racconto, della scrittura riflessiva, dell'autobiografia, della drammatizzazione, della costruzione di storie. Significa recuperare il tempo lungo del senso versus la velocità senza direzione della rete; restituire centralità alla formazione dell'identità narrativa come processo etico (8) . Non va dimenticato che anche la "storia della salvezza" giunge a noi attraverso la narrazione biblica, attraverso storie trasmesse oralmente e poi trascritte: il rivelarsi di Dio è dinamismo che innerva la storia degli esseri umani fino alla ricapitolazione in Cristo di tutte le cose. Per questo motivo, la teologia dal Mediterraneo è una teologia contestuale che muove dall'esperienza, dai vissuti e da quello che hanno da raccontare. Una teologia dall'ascolto e in questo senso dell'ascolto.

6 Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris 1975, 7.

7 Cf. B.J.F. LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, Philosophical Library, New York 1970, 319 ss.

8 Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit, Tome III. Le temps raconté*, Editions du Seuil, Paris 1985, 272.

Questo non significa enfatizzare l'esperienza a discapito della elaborazione e della concettualizzazione di essa, vuol dire avere la consapevolezza che non ci sono mai i nudi fatti, ma le letture che siamo in grado di darne, il significato che a essi riconosciamo e il racconto che ne facciamo. Al contempo, andrà però riconosciuto che a monte di ogni lettura di vissuti, di ogni donazione di senso vi sono sempre fatti, eventi e contesti (e spesso anche conflitti) che nella loro complessità non possono essere compresi unicamente attraverso la narrazione; anche ad essi la riflessione teologica deve prestare puntuale attenzione dotandosi di strumenti per poterli analizzare, così da poter cogliere la realtà da differenti prospettive. È la metodologia ampiamente utilizzata da papa Francesco in quel testo ricco di pathos che è l'enciclica *Laudato si'*, nel suo ascolto del grido dei poveri e di quello della terra (9). In essa, infatti, la comprensione delle varie dimensioni della crisi socio-ambientale viene affidata in primo luogo ai linguaggi delle scienze ambientali e di quelle socio-economiche. Né si tratta di un passaggio estrinseco rispetto alla riflessione più specificamente teologica: al contrario, esso qualifica quel gesto integrale che è la teologia espressa dall'enciclica. Del resto, tale stile di riflessione caratterizza molte teologie contestuali (si pensi alla teologia della liberazione latino-americana), ma è spesso presente anche nell'etica teologica – e non solo in relazione ai temi di etica applicata – e nella teologia pratica.

Il Mediterraneo esige una lettura transdisciplinare, secondo l'indicazione della *Veritatis Gaudium*. La leggerezza evocativa della metafora e del simbolo si intreccerà allora con la nettezza di linguaggi più attenti alla dimensione quantitativa e immediatamente fattuale. In questa ampiezza di sguardo l'esperienza di vita custodita nella narrazione della fede si presenta quale essa è: una realtà non solo biologica, ma anche e soprattutto storica, simbolica, desiderante, immaginativa: come il luogo di possibilità del futuro.

3. Darsi tempo

Fare teologia dal Mediterraneo vuol dire muovere dall'ascolto dei vissuti per imparare a leggerli. L'ascolto però richiede tempo.

Le narrazioni affidano alle parole il peso complesso e spesso ferito delle storie e attendono pazientemente le scelte e i gesti concreti di prossimità misericordiosa e di giustizia riparativa. Pensare lentamente significa abitare il tempo, sostare nelle domande, riflettere senza ansia di soluzione. È un pensiero che coltiva la sospensione, la riflessione critica, la capacità contemplativa.

Tutto questo è di fondamentale importanza per fare la differenza rispetto alla cognizione reattiva e alla superficialità del multitasking, dominanti soprattutto nel mondo digitale. La lentezza richiede ambienti favorevoli, tempi distesi, modalità dialogiche e riflessive; è una condizione necessaria per l'approfondimento, per il pensiero critico, per la comprensione complessa, per l'intuizione, l'inaudito e la profezia.

La lentezza interpreta la complessità perché è capace di ospitare l'inedita narrazione dell'imprevisto e del cambiamento, ed è l'alternativa di pensiero ad una continua e superficiale narrazione secondo l'emergenza del contesto. La lentezza, allo stesso modo del processo di ossigenazione del vino, permette la piena maturazione dell'idea, le dona profondità e robustezza. Offre la possibilità di elaborare il pensiero nell'esercizio del pensare, la complessità dell'intersecarsi delle diverse culture, religioni e fedi, delle grandi somiglianze insieme alle piccole e originali identità. La lentezza permette al pensiero di venire alla luce.

La lentezza è anche alleata dell'etica, perché spinge il pensare verso l'agire, l'idea verso il patto, la solidarietà, la vicinanza. Favorisce, dunque, patti di prossimità e di giustizia. È processo e compimento di fraternità. La lentezza, come la carità, è paziente. Al contrario, le società basate sulla prestazione e sulla velocità producono per lo più esaurimento, solitudine, perdita di senso. La lentezza del pensiero mediterraneo è anzi un invito alla presenza, alla relazione significativa, alla cura dell'esperienza. Non è nostalgia del passato, ma proposta attiva per un nuovo modello di civiltà.

La postura mediterranea è lenta, ma non inerte o inefficiente; va in profondità, è capace di prestare cura e attenzione. In un'epoca dominata dalla logica dell'accelerazione (10), dove il valore è spesso attribuito alla rapidità, alla 10 produttività e all'immediatezza, il pensiero lento si configura come una forma di resistenza culturale e pedagogica. È un modo per rivendicare la centralità del tempo lungo, dell'elaborazione paziente. La lentezza è l'approcciarsi alla storia e alle storie con il discernimento dei segni dei tempi.

II. Il criterio vivo della Pasqua

Nella loro complessità, i vissuti mediterranei costituiscono una realtà da ascoltare e leggere in profondità, senza fretta. Il criterio interpretativo per una lettura teologica è dato dal mistero della Pasqua e dal suo operare come fermento al cuore di ogni storia.

Ascoltare il mondo seguendo il Risorto e darne conto teologicamente richiede di modificare un certo numero di indicatori teologici e di modalità operative. Ciò riguarda il modo di scoprire la realtà, di comprenderla, di interpretarla, di parlarne, di raccontarla. Riguarda anche il modo di fare teologia: non un esercizio solitario a tavolino, ma una attività comune, un dialogo continuo con il mondo e tra pari, tra le discipline, tra le storie personali, tra le culture. Ciò richiede di lavorare forgiando nuovi criteri, uno stile nuovo, nuovi percorsi formativi e di ricerca.

In quanto “Via, Verità e Vita” (cf. Gv 14,6), il Risorto rappresenta “il” metodo della Teo-logia. Il Reale, infatti, assunto con l’Incarnazione e da Lui redento, va letto secondo un’analogia relationis che rimanda ogni cosa creata, per mezzo di Lui (cf. Col 1,16), a Dio Padre nello Spirito. La via dell’analogia segue la logica “sacramentale” della Pasqua e aiuta a «comprendere come la realtà storica e creata viene interrogata dalla rivelazione del mistero dell’amore di Dio. Di quel Dio che nella storia di Gesù si manifesta – ogni volta e dentro ogni contraddizione – più grande nell’amore e nella capacità di recuperare il male» (11) . Il movimento dell’analogia, che permette di riconoscere nella realtà storica nessi, segni e rimandi a Dio, trova il suo criterio euristico vitale nel Signore Risorto. Nondimeno, si tratta di ripensare anche un’ontologia in chiave trinitaria che legga il Reale non come espressione dell’Uno sferico e com patto parmenideo, ma come l’Uno trinitario-distinguente. Un’ontologia che sappia dar conto del “tra”: delle relazioni che tessono la trama del reale e del “tra” di ogni incontro, al di là di ogni irenismo o idealismo.

Il Cristo è il tra che si declina a tutti i livelli: è al centro di ogni dialogo, non in posizione statica, ma nel punto dinamico dove si attraversano soglie, cuori aperti (cf. Mt 18,20). Il mistero si fa così racconto lungo la Via (cf. Lc 24, 13-35). Esso dischiude la realtà come vocazione, come il “tra” dell’Incarnazione e della Pasqua;

10 Cf. H. ROSA, *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2013, 93-143; 17-18.

11 FRANCESCO, *La teologia dopo “Veritatis gaudium” nel contesto del Mediterraneo*, Napoli 21 giugno 2019.

conduce a un *novum* che ci permette di comprendere la relazione come ulteriorità che si genera dall'incontro e nell'incontro, reciproca ospitalità e mutuo riconoscimento, contaminazione feconda che lascia emergere la promessa affidataci. Alla luce della rivelazione cristiana, il "tra" ha paradossalmente valenza ontologica in quanto ci riconsegna al legame vitale tra il Creatore e le creature che non redime solo gli individui storici, bensì le loro relazioni. È un legame non solo geografico e sincronico, ma è anche diacronico, in quanto dice l'attraversamento dei tempi.

III. Il "tra" per capire

È nel "tra" dunque lo specifico di un modo mediterraneo di fare teologia perché il tra è il criterio che questo mare ci consegna nel suo stesso modo di essere. Mare tra le terre che separa e unisce, capace di mostrarci quanto i confini siano necessari per non cancellare le identità e quanto essi siano fatti per essere attraversati, per vitalizzare le stesse identità, in un andare e tornare che non ammette superiorità o logiche di prevaricazione, bensì quel mutuo scambio di doni che è principio di civiltà e criterio di una fraternità possibile.

Come afferma Lucien Febvre (dal quale trarrà ispirazione un suo allievo, Fernand Braudel, per gli studi sul Mediterraneo) un metodo rispettoso delle storie di un determinato territorio richiede uno sguardo che si ponga «alla frontiera tra le diverse scienze» perché è lì «che si fanno le grandi scoperte» (12). Oltre che una regione geografica, dunque, il Mediterraneo è un luogo ermeneutico. La sua natura di frontiera lo rende spazio vivo di un pensiero che non si chiude nel sistema, ma si apre alla soglia. Qui il metodo non è mai rigidamente chiuso: è un "Incipit Vita nova" – come scrive M. Zambrano – che si rinnova ogni volta che il pensiero accetta di aprirsi all'A/altro per trovare claritas, una luce mite che si apre tra soggetti che anelano a una relazione autentica. L'atto del pensare è, quindi, passaggio, attraversamento, incontro: è una geografia dell'interruzione feconda e dell'ascolto dell'A/altro.

Il Mediterraneo, quale cifra paradigmatica, impegna anche la teologia a un nuovo pensiero che si costruisce in una diversa pratica circa il rapporto con l'alterità e la diversità culturale e religiosa. Un pensiero e una pratica che liberano dall'ansia di sentirsi minacciati dalla perdita di identità così come dall'abbraccio soffocante con il potere in qualunque sua forma.

12 «Les grandes découvertes se font aux frontières mêmes des sciences» (L. FEBVRE, *Une Vue d'Ensemble. Histoire et psychologie* (1952), in *Combats pour l'histoire*, Dunod Editeur, Malakoff 2021, 246 [originale: *Psychologie et histoire*, in *Encyclopédie française, Tome VIII: La vie mentale*, H. Wallon (ed.), Société de gestion de l'Encyclopédie française: Diff. Librairie Larousse, Paris 1938, 8.12-3].

Essendo un pensiero del margine, della pausa e dell'incompiutezza, la filosofia del vivere mediterraneo porta con sé una prospettiva di nuovo umanesimo. Luogo di mezzo, il Mediterraneo sa interrogarsi sulla relazione e per questo la sua epistemologia è quella della sapienza del confine, motiva alla comunicazione tra diversi. Nessuna forma di vita è più vicina delle altre alla perfezione, nessuna tradizione culturale può imporsi sulle altre. Si tratta allora di "tradurre le tradizioni", non di equipararle o gerarchizzarle, di promuoverne la convivenza e non malgrado le differenze, bensì grazie ad esse. Questo significa passare da una teologia del dialogo a una teologia in dialogo, fatta di attraversamenti. Non un dialogo come il portare a sé o il misurare a partire da sé, ma l'abitare la distanza attraversandola proprio come fa il mare, e ritrovando ogni volta, sbalottati dalle onde, la rotta del nostro navigare.

In forza del dialogo interculturale e interreligioso è possibile, dunque, riconoscere il valore dell'altro e con esso l'azione di Dio nella storia dei popoli. Il più efficace antidoto contro le identità rigide e contro la violenza è rappresentato anche da una teologia che sa abitare il "tra" ed è capace di promuovere una cultura dell'incontro. Essa contribuisce a smilitarizzare il cuore dell'essere umano e a impegnarsi nel cammino faticoso del dialogo richiesto alle comunità per imparare a esercitare e vivere una memoria penitenziale capace di avviare processi di guarigione. Essa chiede inoltre di assumere il pluralismo e non la confessionalità dello spazio comune come educazione alla diversità, sollecitando a concepire la teologia come una teologia per la pace, una scuola in cui formarsi a prassi di riconciliazione e di giustizia.

Una teologia che sa abitare il "tra" favorisce la riflessione sulla irriducibilità delle differenze religiose contribuendo così a una migliore comprensione della propria religione. Essa contribuisce altresì al riconoscimento e alla promozione delle ricchezze spirituali delle differenti tradizioni religiose, al servizio del bene comune.

Il "tra" del Mediterraneo è in particolare quello tra Oriente e Occidente, in nessun contesto così intrecciati e così in perenne tensione come nei Paesi e nella storia di questo mare di mezzo. Questo concerne non soltanto il rapporto tra tradizioni religiose e culture diverse, ma anche l'articolazione interna alla confessione cristiana, con l'apporto che viene dalle chiese orientali, ed è motivo di una ricchezza presente nel tessuto ecclesiale e religioso del Mediterraneo, una ricchezza da assimilare e ritrovare anche nel nostro modo di fare teologia.

È stando nel “tra” che la teologia dal Mediterraneo può accogliere l’invito di papa Francesco a elaborare una «apologetica originale» al servizio dell’evangelizzazione (13), adottando il metodo del vedere-giudicare-agire, indicato dal Vaticano. Il nella lettura dei “segni dei tempi” (14) , metodo riproposto in *Evangelii Gaudium*, 51 e specificamente declinato come: 1) riconoscere; 2) interpretare; 3) scegliere.

1. Riconoscere/riconoscersi

Quando le parole di Dio entrano in contatto con la storia dei singoli e di un popolo legato ad un determinato spazio geografico, la “luce” che da esse si sprigiona procede dallo Spirito Santo. In *Chiari del bosco*, Zambrano definisce il metodo come un percorso che si svolge nel chiaroscuro dell’esperienza, dove la luce dell’intelletto non domina, ma si lascia guidare da una luce umile e profonda. La chiarezza, infatti, non è possesso, ma rivelazione che accade *nella* relazione. È luce che provoca una “meta-noia” ed è parte integrante del “meth-odos”.

Prima di essere un “agire”, il metodo richiede un mutamento del “modo di guardare” la realtà: su Dio, sul mondo, su noi stessi, sugli altri. Si tratta di acquisire prima di tutto «uno sguardo contemplativo, ossia uno sguardo di fede che scopra quel Dio che abita nelle sue case, nelle sue strade, nelle sue piazze. La presenza di Dio accompagna la ricerca sincera che persone e gruppi compiono per trovare appoggio e senso alla loro vita. Egli vive tra i cittadini promuovendo la solidarietà, la fraternità, il desiderio di bene, di verità, di giustizia. Questa presenza non deve essere fabbricata, ma scoperta, svelata. Dio non si nasconde a coloro che lo cercano con cuore sincero, sebbene lo facciano a tentoni, in modo impreciso e diffuso» (15). È grazie a questo «sguardo contemplativo» reso possibile dalla luce del “evento pasquale”, presente nell’esperienza umana (16) , che è possibile scrutare i “segni dei tempi” che appaiono come: 1) segni di una Presenza che si cela dietro i segni di novità, le aspirazioni di un ordine più giusto e più umano, di certi vissuti, personali e comunitari, attribuiti all’impulso dello Spirito Santo; 2) voci attraverso le quali il tempo si esprime e il cui ascolto e discernimento non è affatto indifferente a una corretta comprensione di ciò che Dio vuole comunicare; 3) appelli affinché si costituiscano nella fede nuclei di profezia, potenziali interrogativi carichi di forza sfidante.

13 FRANCESCO, *Evangelii gaudium* 132; *Veritatis gaudium*, 5; *La teologia dopo “Veritatis gaudium” nel contesto del Mediterraneo*, Napoli 21 giugno 2019.

14 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 4.11; GIOVANNI XXIII, *Enc. Mater et magistra*, 217; *Pacem in terris*, 21-25; 45-46; 67; 75.

15 *Evangelii Gaudium*, 71.

16 Cf. *Gaudium et spes*, 46.

Il Mediterraneo nella densità che gli è propria insegna che la realtà non si presenta mai al nostro sguardo come informe e priva di senso. Il primo passo richiesto a un metodo capace di stare nella verità, senza pretendere di produrla a partire da sé, è riconoscere ciò che ci è dato, riconoscerne la densità di senso. I contesti in cui siamo immersi sono contesti di vita, tessuti di relazioni che danno significato ai luoghi, agli eventi, al modo di trattare le cose e il tempo. Nell'intreccio tra spazio e tempo, il reale si offre alla nostra percezione come dotato di una configurazione che è fatta di significati e di nessi di valore. A noi, anche come teologi, spetta prima di tutto riconoscere questa trama in ciò che essa stessa racconta.

Vale per i luoghi, per le genti del Mediterraneo e per le loro culture, per le storie di vita, le tradizioni, i conflitti. Non sarebbe fedele al Vangelo una teologia uguale ovunque a se stessa, aggrappata a risposte costruite altrove rispetto al racconto e alle domande che i luoghi in cui siamo portati con sé. Si tratta di assumere la realtà di vita dei paesi del Mediterraneo riconoscendone le ferite, le cicatrici prodotte dalla storia, ma anche le attese di riconciliazione, la domanda di speranza, il desiderio di fraternità e di salvezza.

È nella fede popolare che si condensa, in modo particolare, il racconto dei luoghi, della loro storia, del faticoso attraversamento del presente. Nell'esperienza religiosa della gente comune, la fede si mescola alla vita concreta, ne porta la traccia negli smarrimenti e nella richiesta di consolazione. Così è nella religiosità popolare dei paesi del Mediterraneo che non può essere ridotta a un insieme di devozioni tradizionali o marginali, in quanto è l'espressione della fede del popolo di Dio all'interno di uno specifico ethos culturale. La pietà popolare nel Mediterraneo permea le culture nei loro usi quotidiani, ne attraversa la storia, contribuendo alla fisionomia dei luoghi e allo sviluppo di un patrimonio artistico di inestimabile valore. Sebbene non sia immune da commistioni che ne alterano il senso, essa non è riducibile a folclore o a pura espressione sociologica: è sapienza del vivere in cui riconoscere l'azione interiore della grazia, di cui saper accogliere il valore teologico e la forza evangelizzatrice. L'esperienza religiosa, nel suo darsi nella storia dei popoli e al cuore della vita di ogni essere umano, è il primo "tra" da riconoscere e accogliere per una teologia che voglia partire «da ciò che già esiste» secondo il principio enunciato nella Evangelii Gaudium n. 69; il primo attraversamento da custodire nell'irriducibile orientamento a Dio che è degli esseri umani. Prova ne sia il permanere del senso della trascendenza nell'esperienza di vita della gente comune, sebbene in forme non istituzionali, anche nei paesi segnati dalla secolarizzazione o la significativa realtà dei luoghi di culto condivisi in paesi di migrazioni passate o recenti.

Il Mediterraneo conosce il valore delle differenze, anche nelle espressioni della fede; d'altra parte, «non renderebbe giustizia alla logica dell'incarnazione pensare a un cristianesimo monoculturale e monotono» (17) . Esso conosce la sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono vivere. Per questo, fare teologia a partire dal Mediterraneo esige che ci si sappia accostare con rispetto alla fede popolare, all'esperienza religiosa della gente comune, dei poveri di ieri e di oggi, la cui ricerca e il cui senso di Dio matura e si vive non di rado ai margini delle strutture ecclesiali ordinarie.

2. Interpretare i vissuti narrati e quelli taciuti

Lo "sguardo nuovo", illuminato dallo Spirito del Crocifisso-Risorto, genera nei singoli e nelle Comunità una "epistemologia della misericordia" che permette di interpretare gli avvenimenti della storia presente scorgendovi la prossimità di Dio che la sospinge escatologicamente verso il suo compimento: *"ta panta en pasin – Dio tutto in tutti"* (1Cor 15,28). In virtù dell'Incarnazione del Verbo di Dio, infatti, e ancor più della sua Pasqua, l'intera Creazione è stata "fecondata" dall'azione dello Spirito del Risorto «Signore e datore di vita», che cresce e si sviluppa nei singoli (cf. Gal 2,20) e nella Creazione intera che «geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi» (Rm 8,22).

La lucidità dell'analisi del contesto odierno non ci impedisce di credere che negli "inferi" da cui sale il "grido", talvolta sordo, dei popoli del Mediterraneo, a cui saremmo tentati di volgere le spalle, è entrato Colui che chiama tutti a co-risorgere (cf. Rm 6,3-4.8-11). «Chiudere gli occhi di fronte al prossimo – infatti – rende ciechi anche di fronte a Dio» (18) . Se abbiamo bisogno di una lente d'ingrandimento che ci permetta di discernere i segni dei tempi questa è la misericordia nel suo essere allo stesso tempo giustizia; la misericordia come epistème, dunque, ma anche come responsabilità. Si tratta di uscire dall'asimmetria delle posizioni per poter accogliere la verità dell'altro. La teologia dal Mediterraneo è chiamata a mettere al centro la compassione e la misericordia come criterio di comprensione, risorsa sociale e carità politica. Solo a partire dai corpi crocefissi, da riconoscere e dinanzi a cui sostare per prendercene cura, è possibile testimoniare la verità della risurrezione.

Il problema decisivo per il metodo, dunque, non è «cosa è la realtà?», bensì da dove "guardiamo, ascoltiamo e interpretiamo" la realtà e, di conseguenza, decidiamo di "agire" in essa. Accanto al "da dove?" c'è anche il "verso dove?", il luogo verso il quale ci si muove, alla ricerca della verità di noi stessi.

17 *Evangelii gaudium*, 117.

18 BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 16.

È a partire dal *dove* decidiamo di convivere che dipende il “come” guardiamo alla realtà e la viviamo. «Poiché non si può partire da un solo punto di vista e da un solo tipo d’interessi» (19). In sintesi, per interpretare i segni dei tempi, occorre far interagire il *criterio vivo della Pasqua* di Gesù e il *movimento dell’analogia*, che aiuta la «*ratio fide illustrata*» a scorgere il «*nexus*» che lega in comunione fra loro non solo la Rivelazione naturale e soprannaturale (20), ma anche i rapporti tra gli uomini e con Dio (21). In questo modo, sarà più chiaro «scoprire in tutta la creazione l’impronta trinitaria che fa del cosmo in cui viviamo una *trama di relazioni in cui è proprio di ogni essere vivente tendere verso un’altra cosa*» (22).

3. Scegliere e agire “in rete”

Pensare dal Mediterraneo significa allora pensare con e per l’altro: superare l’astrazione per lasciarsi coinvolgere nella carne del mondo, nei conflitti, nella povertà, nei margini. È qui che il metodo si apre all’agire anche politico in quanto modalità di cura dell’unità nel dissenso e nella pluralità.

Accorgersi dell’altro significa sviluppare una forma di attenzione etica verso chi ci sta di fronte, riconoscendo l’altro nella sua irriducibile alterità, nella sua vulnerabilità e nella sua dignità. È un gesto di apertura, non di controllo; di prossimità, non di dominio. Questa forma di politica si lega profondamente alla *gentilezza del pensiero*, intesa non come debolezza ma come forza della relazione, come capacità di fare spazio all’altro nel proprio orizzonte di senso. La gentilezza è qui una forma di etica della relazione, che implica sospensione del giudizio, disponibilità all’ascolto, rispetto dell’incompletezza del vivere umano.

In questo senso, l’idea di una “politica mediterranea” si avvicina alla nozione di cura teorizzata da Joan Tronto che riconosce nell’agire politico una responsabilità quotidiana verso i bisogni degli altri (23). *Accorgersi dell’altro* significa prendersene cura, nella dimensione concreta dell’incontro, ma anche nella sfera simbolica del riconoscimento. È una politica che si fonda sull’interdipendenza piuttosto che sull’individualismo; sulla prossimità piuttosto che sulla distanza astratta delle procedure. Emmanuel Lévinas ha insistito su questa idea di relazione come fondamento dell’etica e, dunque, della politica: il volto dell’altro ci interpella, ci chiama, ci obbliga (24).

19 *Laudato si’*, 110.

20 Cf. CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, cap. IV: *De fide et ratione*

21 Cf. VATICANO II, *Lumen gentium*, 1.

22 *Veritatis Gaudium*, *Proemio*, 4a.

23 Cf. J.C. TRONTO, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York-London 1993, 101-154.

24 Cf. E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité* (1961), Le Livre de Poche, Paris

La vera responsabilità nasce non dalla legge, ma dallo sguardo dell'altro che infrange il nostro egocentrismo. Infine, quest'idea di politica si radica in una tradizione mediterranea che ha sempre pensato la *polis* non solo come spazio amministrativo, ma come *luogo di convivenza*. Come suggerisce Franco Cassano, il Mediterraneo è uno spazio di frontiera che obbliga a pensare con la complessità dell'altro (25). In questo senso, la politica mediterranea è un'arte del vivere insieme, del dialogare, del costruire legami, non dell'imporre soluzioni astratte.

Non ignoriamo che l'attuale realtà del Mediterraneo, in questi primi decenni del Terzo Millennio, sia tornata ad essere teatro di respingimenti, di conflitti dalle pratiche disumane, della riemergente psicosi di uno scontro di civiltà fomentato dalle religioni, in cui si giocano dichiarati e macroscopici interessi economici, di nuovi rapporti di forza. Dinanzi a un simile scenario, ad alcuni potrebbe apparire ingenuo o fuori della realtà parlare ancora di una mediterraneità che esprime un umano in relazione e rappresenta un "luogo teologico". Eppure, avvertiamo ancor più la responsabilità di «promuovere, difendere, presentare la coscienza e l'identità mediterranee» perché alla globalizzazione della tecnocrazia economica faccia da argine la globalizzazione di un umanesimo relazionale capace di tenere insieme unità e diversità. Con E. Morin siamo convinti che questo richieda una riforma del pensiero attraverso una riforma dell'educazione e una unione transnazionale degli intellettuali (26).

Pensare teologicamente dal Mediterraneo vuol dire necessariamente pensare insieme, nella condivisione di intuizioni e di istanze, nell'intreccio degli sguardi derivanti da prospettive diverse. Fare teologia dal Mediterraneo e nel Mediterraneo esige una ricerca transdisciplinare che tenga insieme discipline diverse nell'orizzonte della domanda sull'umano; esige che si apprenda a lavorare insieme, a immaginare percorsi formativi condivisi. E, per noi, parte integrante del metodo è l'avventura della *Rete Teologica Mediterranea* (RTMed) che insieme stiamo tessendo; una esperienza di comunione che è già una realtà operante nel lavoro condiviso tra le diverse sponde. Da essa nasce altresì l'esigenza di poter dar vita a percorsi formativi teologici su scala mediterranea, che consentano agli studenti e ai docenti non solo lo scambio, ma un'immersione nella realtà culturale ed ecclesiale di paesi differenti, così da maturare il senso di una cittadinanza mediterranea e crescere in una cultura della pace e dell'incontro. Un simile modo di fare teologia ha un significato politico e profetico, diventa seme di speranza e di pace.

26 «C'est aujourd'hui aux intellectuels méditerranéens de prôner, défendre et illustrer la conscience et l'identité méditerranéennes. D'où la nécessité d'une union transnationale des intellectuels méditerranéens. En même temps, il est nécessaire de promouvoir une réforme de pensée via une réforme de l'éducation. Le mode de pensée disjonctif que nous avons reçu nous rend incapables de saisir l'unité dans la diversité comme la diversité dans l'unité» (E. MORIN, *Penser la Méditerranée et méditerranéiser la pensée*, in *Confluences Méditerranée*, 28 (hiver 1998-99) 44-45).

Concludiamo questo testo sottolineando che il metodo è ancora da costruire, e da costruire insieme, per accogliere le diverse sensibilità e la verità che guida la nostra ricerca. In questi anni, nel confronto tra teologi e teologhe sono state proposte varie metafore per esprimere l'esperienza che caratterizza il pensare mediterraneo anche nell'ambito della ricerca teologica. La *gomena* in cui nessun singolo filo copre l'intera lunghezza e la cui forza nasce dall'intreccio dei diversi fili. La *porosità* necessaria alla vita dal momento che è negli attraversamenti e nei passaggi che giunge ad essa ciò di cui ha bisogno per fiorire. Il *viaggio* che dice il tendere verso una meta, ma anche il mettersi in cammino accettando il rischio, disponibili a mettere da parte qualcosa per scoprire ciò che di nuovo ci attende. La *tenda abramitica* con i suoi paletti ben piantati, ma il cui spazio si allarga per accogliere ogni visitatore. Queste metafore, nella loro molteplicità, possono accompagnarci nello sviluppo delle intuizioni e dell'esperienza che consegniamo al dibattito e alla ricerca ulteriore: per un metodo che consenta di fare teologia a partire dal Mediterraneo.

NOTES DE MÉTHODE POUR UNE THÉOLOGIE DEPUIS LA MÉDITERRANÉE

Prémisse	42
I. La Méditerranée comme “lieu théologique”	44
1. Pluralité, contextualité, complexité	44
2. Une méthode transformative	46
3. Se donner du temps	48
II. Le critère vivant de Pâques	49
III. L’ “entre” : un enjeu pour comprendre	50
1. Reconnaître et/ou se reconnaître les uns les autres	52
2. Interpréter les expériences racontées ou passées sous silence	54
3. Choisir et agir « en réseau»	55

Prémisse

Le Manifeste pour une théologie depuis la Méditerranée offrait l'opportunité d'exprimer publiquement l'appel pressant que nous, théologiens, ressentions : celui de développer, à partir de ce « lieu », une théologie contextuelle. Ce texte a ouvert des perspectives inattendues pour le partage d'intuitions, de convictions et de choix face aux défis futurs. Il nous semble important que le Manifeste soit désormais accompagné d'un texte méthodologique qui illustre le caractère d'une pratique théologique méditerranéenne. Une théologie depuis la Méditerranée n'est pas réservée à la Méditerranée ; parler de théologie contextuelle ne revient pas à prôner un particularisme théologique. L'intelligence de la foi émerge toujours dans un contexte particulier, mais en prenant forme au contact d'une humanité concrète, elle acquiert une signification qui transcende la spécificité de ce contexte. Bien entendu, nous n'entendons pas concevoir la méthode de manière univoque. Nous sommes pleinement conscients de la diversité des perspectives et des expériences. Nous souhaitons simplement rappeler ici quelques critères que nous avons identifiés comme essentiels pour une théologie méditerranéenne, en comparant des expériences théologiques venues de différentes rives. À l'instar du *Manifeste*, ces premières *Notes* constituent également un texte ouvert au débat et à la possibilité de clarifications et de développements ultérieurs.

Les pages qui suivent ont été rédigées à l'issue d'un vaste travail de comparaison et d'approfondissement qui a bénéficié de la contribution d'experts, mais qui a surtout été l'occasion d'un échange fructueux au sein du Réseau théologique méditerranéen. Après l'été 2024, un groupe de recherche sur la méthode s'est constitué et s'est réuni à plusieurs reprises lors de séminaires, jusqu'au symposium qui s'est tenu à Malte l'été dernier. Les résultats de ce travail collectif ont été rassemblés dans un texte révisé et réécrit à plusieurs reprises avec la contribution de tous, en essayant de concilier les différentes sensibilités dans un esprit d'accueil mutuel. Le texte n'est donc pas signé par un ou plusieurs auteurs, mais porte l'empreinte des dialogues tissés, des échanges parfois animés vécus au cours de ces derniers mois, la trace des intuitions mûries et des visions entrelacées dans la confrontation. Il a pris forme dans le « entre » et c'est là sa force. La méthode dont nous parlons est donc celle-là même qui a donné naissance à ces pages.

Avant d'aborder le cœur du sujet, il peut être utile de préciser brièvement ce que nous entendons par « méthode ».

Le mot grec « *methodos* » trouve son origine dans le contexte du mysticisme oriental. Sa racine indo-européenne est « *sad* » (s'ancrer), dont dérive « *sādhana* », qui : 1) au neutre désigne les « moyens » par lesquels un but est atteint ; 2) au féminin désigne une « discipline spirituelle » pratiquée pour atteindre l'harmonie entre le soi et le Tout.

Fascinés par cette conception orientale de la « voie » (*Tao*), de nombreux philosophes ont compris que la méthode n'est pas un simple moyen extérieur à la vie et à la vérité, mais qu'elle en est une partie intégrante. La « *methodos* » n'est pas seulement une voie menant à la vérité mais ne peut être pratiquée efficacement qu'en demeurant mystiquement immergée dans la vie et la vérité.

Au fil des siècles, dans la pensée occidentale, cette interconnexion entre « le chemin, la vérité et la vie » s'est affaiblie, en partie du fait de l'importance excessive accordée à l'intellectualisme par une partie de la théologie chrétienne. Dans le monde latin, la foi chrétienne a toujours évolué vers une compréhension toujours plus profonde de son contenu (*fides quaerens intellectum*) a joué un rôle déterminant, mais c'est surtout l'impulsion donnée par la naissance des universités et l'influence exercée par la redécouverte de l'épistémologie aristotélicienne (également favorisée par la médiation arabe) qui ont déterminé la consolidation d'une approche « scientifique » de la théologie, soumettant l'Écriture sainte à une enquête rationnelle selon une méthode argumentative.

Cela n'excluait pas d'autres manières de faire de la théologie, non seulement au sein même de la scolastique – dans la mesure où tous les théologiens ne jugeaient pas nécessaire de souscrire à une configuration « scientifique » du savoir théologique conforme au paradigme aristotélicien – mais aussi en dehors de celle-ci, comme en témoigne la tradition monastique avec son caractère « sapientiel » : ce qui marque la différence et la distance entre ces différentes « théologies » est l'espace réservé à d'autres besoins ou facultés (telles que les facultés pratiques et affectives, par exemple) en plus de celui de l'intelligibilité. Il ne fait aucun doute, cependant, que la forme scolastique de la théologie et la redécouverte de l'héritage philosophique gréco-hellénistique durant l'humanisme sont toutes deux à la base de l'idée de « méthode » comme « chemin » permettant de traverser un « champ de connaissance » spécifique pour atteindre facilement le but recherché : la vérité sur l'objet de la connaissance.

Cette définition révèle ses limites lorsqu'elle est appliquée à des domaines où des relations impliquant profondément la personne humaine sont en jeu.

I. La Méditerranée comme « lieu théologique »

1. Pluralité, contextualité, complexité

Avec le pape François, nous sommes convaincus que « la réflexion théologique est appelée à un tournant, à un changement de paradigme, à une "révolution culturelle courageuse" » (1) ce qui la consacre, avant tout, comme *une théologie fondamentalement contextuelle* (2). Une théologie depuis la Méditerranée doit pouvoir lire dans toute sa densité l'expérience propre à ce contexte. La méthode requise par une théologie depuis la Méditerranée doit donc être telle qu'elle développe « une pensée adhérant à la réalité, au "chez soi" de l'humain et non seulement des données techniques, capable d'unir les générations en reliant mémoire et avenir, et de promouvoir avec originalité le cheminement œcuménique entre chrétiens et le dialogue entre croyants de différentes religions. » (3).

La Méditerranée (par définition : *mer « entre » les terres habitées*) demande à être reconnue comme un « lieu théologique », précisément comme un espace de l'«entre», un véritable espace de rencontre qui renvoie à Dieu, à la rencontre entre les hommes et avec Dieu, et à partir duquel nous comprenons mieux l'Évangile de Jésus-Christ.

La Méditerranée se présente comme une réalité complexe et multiforme, où une longue histoire de relations interculturelles et interreligieuses fructueuses se mêle à une expérience de conflits et de violences ; un espace de vie qui revêt une signification particulière, comme l'a également souligné le récent Synode des évêques (4). Dans ce contexte géographique restreint, coexiste une riche pluralité de religions : christianisme, judaïsme et islam (sans oublier d'autres communautés importantes). La Méditerranée abrite également un écosystème riche mais gravement menacé par le changement climatique et d'autres formes de dégradation environnementale. C'est à travers l'expérience de celles et ceux qui vivent cette réalité que nous, théologiens, nous sentons appelés à nous engager, à la comprendre profondément et à saisir ce qu'elle révèle sur le sens de l'humanité et son potentiel d'épanouissement.

1 FRANÇOIS, *Encyclique Laudato si'*, 114.

2 Cf. ID., *Ad theologiam promovendam* (2023), 4.

3 ID., "Palais Du Pharo" à Marseille, *Session de clôture des "Rencontres Méditerranéennes"*, 23 septembre 2023.

4 « Un horizon significatif de nouveauté et d'espoir, dans lequel peuvent se réaliser des formes d'échange de dons, de recherche du bien commun et d'engagement coordonné sur des questions sociales d'importance mondiale, se profile, par exemple, dans de grands espaces géographiques supranationaux et interculturels tels que l'Amazonie, le bassin du fleuve Congo, la mer Méditerranée » (Pour une Église synodale : communion, participation, mission. Document final de la IIe session de la XVIe Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques, 2-27 octobre 2024, n. 120).

Cela implique d'apprendre à déchiffrer les « signes des temps », comme nous y a invités le Concile Vatican II, en tenant compte du contexte méditerranéen spécifique.

En Méditerranée, contextualité et complexité sont donc indissociables. Si le terme « contexte » évoque le motif créé par l'entrelacement de la chaîne et de la trame d'un tissu, la « complexité » (du latin *plectère*, entrelacer ; *cum*, ensemble) va plus loin, là où l'entrelacement se densifie et où tout apparaît irréductiblement lié.

Si, comme on le lit dans la Constitution apostolique *Veritatis Gaudium*, le problème ne réside pas tant dans la réalité et les changements qui la caractérisent, mais dans le manque de catégories adéquates pour la comprendre. Il est urgent de trouver une méthode permettant de naviguer dans la complexité, sachant que cela implique aussi de composer avec l'instabilité et de s'exposer au risque d'effondrement des schémas établis. Un effondrement qui est une perte, mais qui peut simultanément rendre possibles le renouveau et la croissance. Après tout, le commencement de la vie n'est-il pas marqué par la « rupture des eaux » ?

Pour appréhender la complexité, l'approche de la science moderne, aussi nécessaire soit-elle, ne suffit pas : l'approche analytique et quantitative qui nous permet de délimiter précisément les problèmes ne suffit pas. Un effort coordonné, capable d'offrir une compréhension globale, holistique et qualitative du monde, est indispensable dans tous les domaines du savoir. En effet, « un savoir fragmentaire et isolé peut devenir une forme d'ignorance s'il résiste à son intégration dans une vision plus large de la réalité » (5). Cela requiert une méthode théologique accueillante, capable de se laisser toucher, d'être transformée par le contact ; une voie d'hospitalité qui devient pensée en relation. Une méthode qui rassemble et donne du sens, mais sans définir ; qui laisse des espaces ouverts à la créativité d'autrui : au sens poétique du terme (poesis signifie faire, créer, agir).

2. Une méthode transformative

La méthode d'une théologie méditerranéenne se veut transformatrice, capable de désamorcer les velléités autoritaires et totalitaires d'une pensée théologique monolithique. Il est donc nécessaire de retrouver la dimension symbolique, lente, douce et narrative de la pensée méditerranéenne typique. *La pensée symbolique* procède par images, métaphores et analogies ; elle ne se limite pas à la dénotation : elle renvoie à autre chose, dépasse le sens et ouvre des perspectives d'interprétation.

5 *Laudato si'*, 138.

C'est une pensée ouverte, génératrice et non linéaire qui rejette la clôture monologique et embrasse l'ambiguïté, la résonance sémantique et la pluralité des significations. Elle est capable de réunir le rationnel et le sensible, le corporel et le spirituel, le réel et l'imaginaire. Elle reconnaît l'imagination comme une faculté cognitive essentielle, capable de générer du sens, de jeter des ponts entre différentes sphères de l'expérience et de saisir des liens profonds là où l'analyse discursive ne perçoit que des fragments. Dans cette perspective, la métaphore devient un véritable *outil épistémique*. Comme Paul Ricoeur l'a brillamment démontré, la métaphore n'est pas qu'une figure de rhétorique, un « embellissement du discours » au sens aristotélicien du terme, mais un *instrument de connaissance*, capable de créer de nouvelles visions du monde, de combler les « lacunes sémantiques » de notre langage et de restructurer le champ du pensable(6) . Elle nous permet de percevoir le semblable dans le dissemblable, de relier ce qui paraît séparé, de générer une *intuition* (7) là où le concept abstrait s'arrête.

Le monde méditerranéen est fait d'expériences qui requièrent avant tout un récit pour être comprises. Le récit *ne réduit pas la réalité à des données* mais la recompose en histoires ; *il n'isole pas les événements* mais les relie ; *il ne mesure pas* mais interprète. Le récit est aussi *mémoire collective* : mythe, histoire, généalogie. C'est par le récit qu'une communauté se forme, se transmet et se transforme. C'est dans le récit que prennent forme les valeurs, le sentiment d'appartenance et les liens. Penser de manière narrative, c'est *habiter le temps*, reconnaître l'historicité de l'expérience, inscrire le sujet dans un horizon de sens qui le précède et le dépasse. Le récit, c'est aussi *remarquer les choses*. Et remarquer, c'est accéder à l'émerveillement ; un geste à la fois épistémique et affectif : on remarque, on s'émerveille, on partage, et ainsi on commence à connaître, à se transformer et à devenir soi même. En ce sens, c'est une méthode au service d'un humanisme régénéré et régénérateur.

Partir d'une pensée narrative, c'est en théologie reconnaître la valeur éducative du récit, de l'écriture réflexive, de l'autobiographie, de la dramatisation et de la construction narrative. C'est renouer avec la longue durée du sens face à *la vitesse vertigineuse du web* ; redonner à la pensée sa place centrale. La formation de l'identité narrative comme processus éthique (8) . Il ne faut pas oublier que l'« histoire du salut » nous parvient aussi à travers le récit biblique, à travers des histoires transmises oralement puis transcrites : la révélation divine est un dynamisme qui imprègne l'histoire de l'humanité jusqu'à la récapitulation de toutes choses en Christ.

6 Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris 1975, 7.

7 Cf. B.J.F. LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, Philosophical Library, New York 1970, 319 ss.

8 Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit, Tome III. Le temps raconté*, Editions du Seuil, Paris 1985, 272.

C'est pourquoi la théologie méditerranéenne est une théologie contextuelle qui prend pour point de départ l'expérience, les expériences vécues et leur signification. Une théologie de l'écoute, et donc *de* l'écoute active.

Toutefois, il ne faut pas survaloriser l'expérience au détriment de son élaboration et de sa conceptualisation, car une méthode capable d'interpréter ce qui se passe est tout aussi nécessaire. Il faut en effet considérer qu'il n'existe jamais de faits bruts, mais plutôt les interprétations que nous leur donnons, le sens que nous y reconnaissons et le récit que nous en construisons. Parallèlement, il faut reconnaître que derrière chaque interprétation d'expériences, chaque attribution de sens, se cachent toujours des faits, des événements et des contextes (et souvent même des conflits) qui, dans leur complexité, peinent à s'intégrer pleinement à un seul récit ; la réflexion théologique doit donc leur accorder une attention particulière afin de ne pas manquer de saisir la réalité qui la sous-tend.

C'est la méthodologie largement employée par le pape François dans ce texte riche d'émotions, l'encyclique *Laudato Si'* en écoutant le cri des pauvres et le cri de la terre (9). En effet, la compréhension des différentes dimensions de la crise socio environnementale est confiée en premier lieu aux langages des sciences environnementales et socio-économiques. Il ne s'agit pas d'une démarche extérieure à une réflexion plus spécifiquement théologique : au contraire, elle qualifie ce geste intégral qu'est la théologie exprimée par l'encyclique. De plus, ce style de réflexion caractérise de nombreuses théologies contextuelles (pensons à la théologie de la libération en Amérique latine), mais il est aussi souvent présent en éthique théologique – et pas seulement en relation avec des questions d'éthique appliquée – et en théologie pratique.

La Méditerranée exige une lecture transdisciplinaire, selon les indications de *Veritatis Gaudium*. La légèreté évocatrice de la métaphore et du symbole s'entremêlera alors avec la clarté des langages plus attentifs à la dimension quantitative et immédiatement factuelle.

L'expérience de vie préservée dans le récit de la foi se présente non seulement comme biologique, mais aussi et surtout comme historique, symbolique, désirante, imaginative : comme le lieu des possibles pour l'avenir.

9 Cf. *Laudato si'*, 49.

3. Se donner du temps

Faire de la théologie à partir de la Méditerranée implique de commencer par écouter les expériences pour apprendre à les interpréter. Or, l'écoute prend du temps.

Les récits confient aux mots le poids complexe et souvent douloureux des histoires, attendant patiemment les choix et les gestes concrets d'une proximité bienveillante et d'une justice réparatrice. Penser lentement, c'est habiter le temps, s'attarder sur les questions, réfléchir sans anxiété pour trouver des solutions. C'est une manière de penser qui cultive la suspension, la réflexion critique et la capacité contemplative. Tout cela est essentiel pour se démarquer de la cognition réactive et du multitâches superficiel, particulièrement répandus dans le monde numérique.

La lenteur requiert des environnements favorables, du temps détendu et des modes de dialogue et de réflexion ; elle est une condition nécessaire à l'analyse approfondie, à la pensée critique, à la compréhension complexe, à l'intuition, à l'inédit et à la clairvoyance.

La lenteur permet d'appréhender la complexité car elle accueille le récit inédit de l'inattendu et du changement, et elle offre une pensée alternative à un récit continu et superficiel dicté par le contexte. À l'instar du processus d'oxygénation du vin, la lenteur permet à l'idée de mûrir pleinement, lui conférant profondeur et robustesse. Elle ouvre la voie à la conception de la pensée à partir de la pensée, à la complexité du croisement des cultures, des religions et des croyances, aux grandes similitudes et aux identités singulières et originales. La lenteur permet à la pensée d'émerger.

La lenteur est aussi une alliée de l'éthique, car elle oriente la pensée vers l'action et les idées vers le pacte, la solidarité et la proximité. Elle favorise ainsi les pactes de proximité et de justice. Elle est le processus et l'accomplissement de la fraternité. La lenteur, comme la charité, est patiente. À l'inverse, les sociétés fondées sur la performance et la rapidité engendrent le plus souvent l'épuisement, la solitude et une perte de sens. La lenteur de la pensée méditerranéenne est plutôt une invitation à la présence, aux relations profondes et à l'expérience enrichissante. Il ne s'agit pas d'une nostalgie du passé, mais d'une proposition active pour un nouveau modèle de civilisation.

L'approche méditerranéenne est lente, mais non inerte ni inefficace ; elle explore en profondeur, avec soin et attention.

À une époque dominée par la logique de l'accélération (10) , où la valeur est souvent attribuée à la vitesse, à la productivité et à l'immédiateté, la pensée lente émerge comme une forme de résistance culturelle et pédagogique. C'est une manière de réaffirmer la centralité de la réflexion à long terme, du traitement patient de l'information. La lenteur consiste à aborder l'histoire et les récits avec discernement, en étant attentif aux signes des temps.

II. Le critère vivant de Pâques

Dans leur complexité, les expériences méditerranéennes constituent une réalité qu'il convient d'écouter et d'explorer en profondeur, sans précipitation. Le critère d'interprétation d'une lecture théologique ne peut se trouver que dans le mystère de Pâques et son action de ferment au cœur de chaque récit.

Écouter le monde, suivre le Ressuscité et en rendre compte théologiquement impliquent de modifier certains indicateurs et méthodes théologiques. Cela concerne donc à la fois notre manière de découvrir la réalité, de la comprendre, de l'interpréter, d'en parler et de la raconter. Cela concerne aussi notre pratique théologique : non pas un exercice solitaire et intellectuel, mais une activité partagée, un dialogue continu avec le monde et entre pairs, par delà les disciplines, les parcours personnels et les cultures. Il est donc nécessaire de travailler à l'élaboration de nouveaux critères, d'un nouveau style et de nouvelles voies de formation et de recherche.

En tant que « Chemin, Vérité et Vie » (cf. Jn 14, 6), le Ressuscité représente la méthode *de la théologie*. Le Réel, assumé avec l'Incarnation et racheté par lui, doit en effet être lu selon une *analogie relationnelle* qui renvoie toutes les choses créées, par Lui (cf. Col 1, 16), à Dieu le Père dans l'Esprit. Le chemin de l'analogie suit la logique « sacramentelle » de Pâques et nous aide à « comprendre comment la réalité historique et créée est interrogée par la révélation du mystère de l'amour de Dieu. De ce Dieu qui, dans l'histoire de Jésus, se manifeste – à chaque fois et au sein de chaque contradiction – plus grand en amour et en capacité de se relever du mal » (11) . *Le mouvement par analogie*, qui nous permet de reconnaître des liens, des signes et des références à Dieu dans la réalité historique, trouve son critère heuristique essentiel dans le Seigneur ressuscité. Il s'agit néanmoins aussi de repenser une ontologie trinitaire qui interprète le Réel non comme une expression de l'Un parménidien sphérique et compact, mais comme l'Un trinitaire distinctif.

10 Cf. H. ROSA, *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2013, 93-143; 17-18.

11 FRANÇOIS, *La teologia dopo "Veritatis gaudium" nel contesto del Mediterraneo*, Napoli 21 giugno 2019.

Une ontologie qui puisse rendre compte de l'« entre » : les relations qui tissent la trame du réel et l'« entre » de toute rencontre, au-delà de tout irénisme ou idéalisme.

Christ est « l'entre », mystère qui s'exprime à bien des niveaux : il est au cœur de chaque dialogue, non pas de manière statique, mais au point dynamique où *les seuils sont franchi*, les cœurs s'ouvrent (cf. Mt 18, 20). Le mystère devient ainsi un récit sur le Chemin (cf. Lc 24, 13-35). Il révèle la réalité comme une vocation, à l'image de l'« entre » de l'Incarnation et de Pâques ; il conduit à un renouveau qui nous permet de comprendre la relation comme un approfondissement engendré par et dans la rencontre, l'hospitalité et la reconnaissance mutuelles, une fécondité qui permet à la promesse qui nous est confiée de se réaliser.

À la lumière de la révélation chrétienne, cet « entre » possède paradoxalement une valeur ontologique en ce qu'il nous ramène au lien vital entre le Créateur et ses créatures, lien qui rachète non seulement les individus historiques, mais aussi leurs relations. C'est un lien qui n'est pas seulement géographique et synchronique, mais aussi diachronique, en ce qu'il parle du passage du temps.

III. L'« entre » : un enjeu pour comprendre

L'«entre», dès lors, est la spécificité d'une théologie à partir de la Méditerranée, car il constitue le critère même que cette mer nous offre. Mer entre des terres qui sépare et unit, capable de nous montrer combien les frontières sont nécessaires pour préserver les identités, et comment il convient de les franchir pour les revitaliser, dans un va-et-vient qui exclut toute supériorité ou logique de domination, mais au contraire cet échange mutuel de dons, principe de civilisation et critère d'une fraternité possible.

Comme l'affirme Lucien Febvre (qui inspira à son élève Fernand Braudel ses études sur la Méditerranée), une méthode respectueuse de l'histoire d'un territoire donné requiert une perspective qui se situe « à la frontière des différentes sciences », car c'est là « que se font les grandes découvertes » (12) . Ainsi, au-delà d'une région géographique, la Méditerranée est un lieu herméneutique. Son caractère frontalier en fait un espace vivant pour une pensée qui ne se confine pas au système, mais s'ouvre sur le seuil. Ici, la méthode n'est jamais rigide : c'est un « *Incipit Vita nova* » –

12 «Les grandes découvertes se font aux frontières mêmes des sciences» (L. FEBVRE, Une Vue d'Ensemble. Histoire et psychologie (1952), in Combats pour l'histoire, Dunod Editeur, Malakoff 2021, 246 [originale: Psychologie et histoire, in Encyclopédie française, Tome VIII: La vie mentale, H. Wallon (ed.), Société de gestion de l'Encyclopédie française: Diff. Librairie Larousse, Paris 1938, 8.12-3].

comme l'écrit M. Zambrano – qui se renouvelle chaque fois que la pensée accepte de s'ouvrir à l'Autre pour trouver la *claritas*, une douce lumière qui brille entre des sujets aspirant à une relation authentique. L'acte de penser est donc passage, croisement, rencontre : c'est une géographie d'interruption féconde et d'écoute de l'Autre.

La Méditerranée, figure paradigmatique, engage également la théologie dans une nouvelle perspective, fondée sur une pratique différente du rapport à l'altérité et à la diversité culturelle et religieuse. Cette pensée et cette pratique nous libèrent de l'angoisse de la perte d'identité et de l'étouffement du pouvoir sous toutes ses formes. Pensée de la marge, de la pause et de l'inachèvement, la philosophie méditerranéenne de la vie porte en elle la perspective d'un humanisme nouveau. Lieu d'un entre-deux, la Méditerranée est capable d'interroger les relations, et c'est pourquoi son épistémologie est celle de la sagesse des frontières, favorisant le dialogue entre les peuples. Aucune forme de vie n'est plus proche de la perfection qu'une autre ; aucune tradition culturelle ne peut s'imposer. Il s'agit donc de « traduire les traditions », non de les assimiler ou de les hiérarchiser, mais de promouvoir leur coexistence, non pas malgré les différences, mais grâce à elles. Cela implique de passer d'une théologie du dialogue à une théologie en dialogue, faite de croisements. Non pas un dialogue comme celui qui consiste à se rapporter à quelque chose ou à le mesurer à partir de soi-même, mais plutôt à habiter la distance en la traversant comme le fait la mer, et à chaque fois, ballotté par les vagues, à redécouvrir la route de notre navigation.

Par le dialogue interculturel et interreligieux, il est donc possible de reconnaître la valeur de l'autre et, avec lui, l'action de Dieu dans l'histoire des peuples. Le remède le plus efficace aux identités rigides et à la violence réside également dans une théologie qui sait habiter l'« entre » et promouvoir une culture de la rencontre. Elle contribue à démilitariser le cœur humain et à s'engager dans le difficile cheminement du dialogue nécessaire aux communautés pour apprendre à pratiquer et à vivre une mémoire pénitentielle capable d'initier des processus de guérison. Elle appelle aussi à embrasser le pluralisme, plutôt que la dimension confessionnelle de l'espace commun, comme une éducation à la diversité, invitant à concevoir la théologie comme une théologie de paix, une école où se former aux pratiques de la réconciliation et de la justice.

Une théologie qui sait se situer dans l'« entre » favorise la réflexion sur l'irréductibilité des différences religieuses, contribuant ainsi à une meilleure compréhension de sa propre religion. Elle contribue à la reconnaissance et à la promotion des richesses spirituelles des différentes traditions religieuses, au service du bien commun.

L'« entre » de la Méditerranée se situe précisément entre l'Orient et l'Occident, deux réalités d'une imbrication et d'une tension constantes plus profondes que dans les pays et l'histoire de cette mer centrale.

Il s'agit non seulement des relations entre les différentes traditions religieuses et les cultures, mais aussi de l'articulation interne de la confession chrétienne, enrichie par l'apport des Églises orientales. Cet « entre » est source d'une richesse présente dans le tissu ecclésial et religieux méditerranéen, une richesse à assimiler et à redécouvrir, y compris dans notre pratique théologique. C'est en se situant dans cet « entre » que la théologie méditerranéenne peut accueillir l'invitation du pape François à développer une « apologétique originale » au service de l'évangélisation (13) , en adoptant la méthode « voir-juger-agir », indiquée par Vatican II dans la lecture des « signes des temps » (14) , méthode proposée à nouveau dans *Evangelii gaudium*, 51 et déclinée en 1) reconnaître 2) interpréter 3) choisir.

1. Reconnaître et/ou se reconnaître les uns les autres

Lorsque la Parole de Dieu entre en contact avec l'histoire des individus et d'un peuple enraciné dans un espace géographique précis, la « lumière » qui émane d'eux provient du Saint-Esprit. Dans *Chiari del bosco*, Zambrano définit la méthode comme un cheminement qui se déploie dans le clair obscur de l'expérience, où la lumière de l'intellect ne domine pas, mais est guidée par une lumière humble et profonde. La clarté, en effet, n'est pas une possession, mais une révélation qui naît de la relation. C'est une lumière qui provoque un « *méta-noïa* » et qui fait partie intégrante de la « *meth-odos* ».

Avant d'être une « action », la méthode exige un changement dans la manière de « regarder » la réalité : Dieu, le monde, nous-mêmes, les autres. Il s'agit d'acquérir avant tout « un regard contemplatif, c'est-à-dire un regard de foi qui découvre le Dieu qui habite dans nos foyers, dans nos rues, sur nos places publiques. La présence de Dieu accompagne la recherche sincère que les individus et les groupes entreprennent pour trouver soutien et sens à leur vie. Il vit parmi les citoyens, favorisant la solidarité, la fraternité, le désir du bien, de la vérité et de la justice. Cette présence ne doit pas être fabriquée, mais découverte, révélée. Dieu ne se cache pas de ceux qui le cherchent d'un cœur sincère, même s'ils le font à tâtons, de manière imprécise et diffuse » (15) .

13 FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium* 132; *Veritatis Gaudium*, 5; Théologie d'après «*Veritatis Gaudium* », dans le contexte méditerranéen, 2019.

14 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 4.11; GIOVANNI XXIII, *Enc. Mater et magistra*, 217; *Pacem in terris*, 21-25; 45-46; 67; 75.

15 *Evangelii Gaudium*, 71.

C'est grâce à ce « regard contemplatif » rendu possible par la lumière de l'« événement pascal », présent dans l'expérience humaine (16) , qu'il est possible d'examiner les « signes des temps » qui apparaissent comme : 1) *signes* d'une *Présence* qui se cache derrière les signes de nouveauté, les aspirations à un ordre plus juste et plus humain, à certaines expériences, personnelles et communautaires, attribuées à l'impulsion du Saint-Esprit ; 2) *voix* par lesquelles le temps s'exprime et dont l'écoute et le discernement ne sont nullement indifférents à une juste compréhension de ce que Dieu veut communiquer ; 3) *appels* à la formation de noyaux de prophétie dans la foi, questions potentielles chargées d'une force interpellante.

La Méditerranée, dans sa densité intrinsèque, nous enseigne que la réalité ne se présente jamais à nous comme informe et dénuée de sens. La première étape d'une méthode capable de s'attacher à la vérité, sans prétendre la produire de l'intérieur, consiste à reconnaître ce qui nous est donné, à en percevoir la densité de sens. Les contextes dans lesquels nous sommes immergés sont des contextes de vie, des tissus de relations qui donnent sens aux lieux, aux événements, à la manière d'appréhender les choses et le temps. Dans l'entrelacement de l'espace et du temps, la réalité se présente à notre perception comme dotée d'une configuration faite de significations et de liens de valeur. Il nous appartient, même en tant que théologiens, avant tout de reconnaître ce tissu dans ce qu'il raconte lui-même. Cela vaut pour les lieux, pour les peuples de la Méditerranée et leurs cultures, pour leurs histoires de vie, leurs traditions et leurs conflits. Une théologie uniforme, s'accrochant à des réponses construites ailleurs que dans le récit et les questions propres aux lieux que nous habitons, serait infidèle à l'Évangile. Il s'agit d'embrasser la réalité de la vie dans les pays méditerranéens, de reconnaître leurs blessures, les cicatrices laissées par l'histoire, mais aussi leur aspiration à la réconciliation, leur quête d'espoir, leur désir de fraternité et de salut.

C'est dans la foi populaire, en particulier, que se condense le récit des lieux, leur histoire et le parcours parfois difficile qu'ils traversent au présent. Dans l'expérience religieuse des gens ordinaires, la foi se mêle au quotidien, laissant son empreinte dans leur désarroi et leurs appels à la consolation. De même, la religiosité populaire des pays méditerranéens ne saurait se réduire à un ensemble de dévotions traditionnelles ou marginales ; elle est l'expression de la foi du peuple de Dieu au sein d'un ethos culturel spécifique. La piété populaire méditerranéenne imprègne les cultures dans leurs pratiques quotidiennes, imprègne leur histoire, contribuant à la physionomie des lieux et au développement d'un patrimoine artistique d'une valeur inestimable.

Bien qu'elle ne soit pas à l'abri d'influences qui en altèrent le sens, elle ne peut se réduire au folklore ou à une simple expression sociologique : elle est une sagesse de vivre dans laquelle nous reconnaissons l'œuvre intérieure de la grâce, et dont nous embrassons la valeur théologique et le pouvoir d'évangélisation. L'expérience religieuse, telle qu'elle se manifeste dans l'histoire des peuples et au cœur de la vie de chaque être humain, est le premier « entre » à reconnaître et à accueillir par une théologie qui souhaite partir « de ce qui existe déjà », selon le principe énoncé dans *Evangelii Gaudium* n° 69, le premier passage qui doit être préservé dans l'orientation irréductible vers Dieu propre à l'être humain. En témoigne le sentiment persistant de transcendance dans l'expérience vécue des gens ordinaires, même sous des formes non institutionnelles, y compris dans les pays marqués par la sécularisation, ou encore la réalité significative des lieux de culte partagés dans les pays d'immigration, passée ou récente.

La perspective méditerranéenne reconnaît la valeur de la diversité, même dans l'expression de la foi ; en revanche, « concevoir un christianisme mono culturel et monotone serait contraire à la logique de l'incarnation » (17) . Elle reconnaît la soif de Dieu que seuls les plus simples et les plus pauvres peuvent éprouver. Par conséquent, pratiquer une théologie dans une perspective méditerranéenne exige une approche respectueuse de la foi populaire, de l'expérience religieuse des gens ordinaires, des pauvres d'hier et d'aujourd'hui, dont la quête et la perception de Dieu se développent et se vivent souvent en marge des structures ecclésiales traditionnelles.

2. Interpréter les expériences racontées ou passées sous silence

Le « regard nouveau », éclairé par l'Esprit du Crucifié-Ressuscité, engendre chez les individus et les communautés une « épistémologie de la miséricorde » qui permet d'interpréter les événements de l'histoire présente en y percevant la proximité de Dieu qui les pousse eschatologiquement vers leur accomplissement : « *ta panta en pasin* » « tout en tous » (1 Cor 15, 28). En vertu de l'Incarnation du Verbe de Dieu, et plus encore de sa Pâque, toute la Création a été « fécondée » par l'action de l'Esprit du Ressuscité, « Seigneur et source de vie », qui croît et se développe en chaque personne (cf. Ga 2,20) et dans toute la Création qui « gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement » (Rm 8, 22).

La clarté de notre analyse du contexte actuel ne nous empêche pas de croire que Celui qui appelle tous à la co-résurrection est descendu dans les profondeurs de l'abîme d'où s'élève parfois le cri étouffé des peuples méditerranéens, un cri auquel nous serions tentés de tourner le dos (cf. Rm 6, 3-4, 8-11). « Fermer les yeux sur notre prochain, c'est aussi nous aveugler sur Dieu » (18). S'il nous faut une loupe pour discerner les signes des temps, c'est la miséricorde, à la fois comme justice, la miséricorde comme épistémè, donc, mais aussi comme responsabilité. Il s'agit de dépasser l'asymétrie des positions pour embrasser la vérité de l'autre. La théologie depuis la Méditerranée est appelée à placer la compassion et la miséricorde au centre, comme critères de compréhension, comme ressource sociale et comme charité politique. C'est seulement en partant des corps crucifiés, que nous devons reconnaître et devant lesquels nous devons nous tenir pour prendre soin, qu'il est possible de témoigner de la vérité de la résurrection.

La question cruciale pour cette méthode n'est donc pas « qu'est-ce que la réalité ? » Il s'agit plutôt de se demander : d'où « regardons, écoutons et interprétons-nous » la réalité et d'où décidons-nous d'« agir » en son sein. Mais la question est aussi celle de savoir « vers où », vers quel lieu nous dirigeons-nous, à la recherche de notre propre vérité ? C'est de l'endroit où nous choisissons de vivre que dépendra la manière dont nous percevons et vivons la réalité. « Car on ne peut partir d'un seul point de vue et d'un seul type d'intérêt » (19).

En bref, pour interpréter les signes des temps, il est nécessaire de faire dialoguer le critère vivant de la *Pâque* de Jésus avec le mouvement de l'analogie, qui aide la « *ratio fide illustrata* » à discerner le « *nexus* » qui unit en communion non seulement la Révélation naturelle et surnaturelle (20), mais aussi les relations entre les hommes et avec Dieu (21). Ainsi, il sera plus clair de « découvrir dans toute la création l'empreinte trinitaire qui fait du cosmos dans lequel nous vivons une toile de *relations au sein de laquelle il est propre à tout être vivant de tendre vers autre chose* » (22).

3. Choisir et agir « en réseau »

Penser *depuis la Méditerranée*, c'est donc penser avec et pour l'autre : dépasser l'abstraction pour appréhender la réalité du monde, ses conflits, sa pauvreté et sa marginalisation. C'est là que cette méthode ouvre la voie à l'action politique, permettant de cultiver l'unité au sein des dissensions et de la pluralité.

18 Benoît XVI, *Deus caritas est*, 16.

19 *Laudato si'*, 110.

20 Cf. CONCILE VATICAN I, *Dei Filius*, cap. IV: *De fide et ratione*.

21 Cf. VATICAN II, *Lumen gentium*, 1.

22 *Veritatis Gaudium*, Préface, 4a.

Être attentif à l'autre, c'est développer une forme d'attention éthique envers ceux que nous rencontrons, en reconnaissant l'autre dans son altérité irréductible, sa vulnérabilité et sa dignité. C'est un geste d'ouverture, non de contrôle ; de proximité, non de domination. Cette forme de politique est profondément liée à la *bienveillance de la pensée*, comprise non comme une faiblesse mais comme la force des relations, comme la capacité de faire une place à l'autre dans son propre horizon de sens. La bienveillance est ici une forme d'éthique relationnelle, qui implique de suspendre son jugement, d'être disposé à écouter et de respecter l'incomplétude de l'existence humaine.

En ce sens, l'idée d'une « politique méditerranéenne » se rapproche de la notion de *sollicitude* théorisée par Joan Tronto, qui reconnaît dans l'action politique une responsabilité quotidienne envers les besoins d'autrui (23). Remarquer l'autre, c'est prendre soin de lui, dans la dimension concrète de la rencontre, mais aussi dans la sphère symbolique de la reconnaissance. Il s'agit d'une politique fondée sur *l'interdépendance* plutôt que sur l'individualisme, sur la *proximité* plutôt que sur la distance abstraite des procédures. Emmanuel Lévinas insistait sur cette idée de relation comme fondement de l'éthique et, par conséquent, de la politique : le visage de l'autre nous interroge, nous interpelle, nous oblige (24). La véritable responsabilité ne naît pas de la loi, mais du regard de l'autre qui brise notre égocentrisme. Enfin, cette conception de la politique s'enracine dans une tradition méditerranéenne qui a toujours pensé la cité non seulement comme un espace administratif, mais aussi comme *un lieu de vie en société*. Comme le suggère Franco Cassano, la Méditerranée est un espace frontière qui nous oblige à penser en tenant compte de la complexité de l'autre (25). En ce sens, la politique méditerranéenne est un art du vivre-ensemble, du dialogue, du tisser des liens, et non de l'imposition de solutions abstraites.

Nous sommes conscients que la situation actuelle en Méditerranée, en ces premières décennies du troisième millénaire, est redevenue le théâtre de rejets, de conflits aux pratiques inhumaines, d'une résurgence de la psychose du choc des civilisations, attisée par les religions, où s'affrontent intérêts économiques déclarés et macroéconomiques et nouveaux rapports de force. Face à un tel scénario, il peut paraître naïf, voire irréaliste, de parler encore d'une méditerranéité qui exprime l'humain en relation et représente un « lieu théologique ». Pourtant, nous ressentons une responsabilité plus grande encore : celle de « promouvoir, défendre et présenter la conscience et l'identité méditerranéennes »,

23 Cf. J.C. TRONTO, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York-London 1993, 101-154.

24 Cf. E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Le Livre de Poche, Paris 1992, 43.

25 Cf. F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 2005.

afin que la mondialisation de la technocratie économique puisse être contrée par la mondialisation d'un humanisme relationnel capable d'unir unité et diversité. Avec E. Morin, nous sommes convaincus que cela exige une réforme de la pensée par une réforme de l'éducation et une union transnationale des intellectuels (26).

Penser théologiquement depuis la Méditerranée implique nécessairement de penser ensemble, de partager réflexions et préoccupations, et d'entrelacer des perspectives issues d'horizons divers. Faire de la théologie depuis et dans la Méditerranée requiert une recherche transdisciplinaire qui unit différentes disciplines autour de questions sur l'humanité ; cela implique d'apprendre à travailler ensemble, à imaginer des parcours de formation partagés. Et, pour nous, l'aventure du *Réseau Théologique Méditerranéen* (RTMed), que nous construisons ensemble ; une expérience de communion qui est déjà une réalité opérationnelle dans le travail partagé entre les différentes rives. De là découle également la nécessité de développer des parcours de formation théologique à l'échelle méditerranéenne, permettant aux étudiants et aux enseignants non seulement d'échanger, mais aussi de s'immerger dans les réalités culturelles et ecclésiales des différents pays, développant ainsi un sentiment d'appartenance à la citoyenneté méditerranéenne et s'épanouissant dans une culture de paix et de rencontre. Une telle approche théologique revêt une signification politique et prophétique ; elle devient une graine d'espoir et de paix

26 «C'est aujourd'hui aux intellectuels méditerranéens de prôner, défendre et illustrer la conscience et l'identité méditerranéennes. D'où la nécessité d'une union transnationale des intellectuels méditerranéens. En même temps, il est nécessaire de promouvoir une réforme de pensée via une réforme de l'éducation. Le mode de pensée disjonctif que nous avons reçu nous rend incapables de saisir l'unité dans la diversité comme la diversité dans l'unité» (E. MORIN, *Penser la Méditerranée et méditerranéiser la pensée*, dans *Confluences Méditerranée*, 28 (hiver 1998-99) 44-45).

Nous concluons ce texte en soulignant que la méthode doit encore être développée et développée collectivement, afin de prendre en compte la diversité des sensibilités et la vérité qui guide notre recherche. Ces dernières années, dans le dialogue entre théologiens, diverses métaphores ont été proposées pour exprimer l'expérience qui caractérise la pensée méditerranéenne, même au sein de la recherche théologique. La *corde* dont aucun fil ne couvre toute la longueur et dont la force provient de l'entrelacement des différents brins. La *porosité* nécessaire à la vie, car c'est dans les croisements et les transitions qu'elle reçoit ce dont elle a besoin pour s'épanouir. Le *voyage* qui évoque la quête d'un but, mais aussi le fait de se mettre en route, d'accepter le risque, de vouloir mettre de côté quelque chose pour découvrir ce qui nous attend. La *tente abrahamique*, avec ses frontières bien établies, mais dont l'espace s'étend pour accueillir tout visiteur. Ces métaphores, dans leur multiplicité, peuvent nous guider dans le développement des réflexions et des expériences que nous proposons au débat et à la recherche : pour une méthode qui permette de pratiquer la théologie depuis la Méditerranée.

METHODOLOGICAL NOTES FOR A THEOLOGY FROM THE MEDITERRANEAN

Introduction	60
I. The Mediterranean as a “Theological Locus”	62
1. Plurality, Contextuality, Complexity	62
2. A Trans-formative Method	63
3. Allowing Time	66
II. The Living Criterion of Easter	67
III. The “In-Between” as a Way of Understanding	68
1. Recognising and Being Recognised	70
2. Interpreting Narrated and Unspoken Experience	72
3. Choosing and Acting “in Networks”	74

Introduction

The Manifesto for a Theology from the Mediterranean offered an opportunity to give public expression to an appeal that we, as theologians, have felt with urgency: to develop a contextual theology, beginning from this “place”. That text opened up unexpected paths of sharing, shaped by intuitions, convictions, and choices concerning future challenges. We consider it important that the Manifesto should now be accompanied by a methodological text, one that shows what characterises theological practice when it begins from the Mediterranean. A theology from the Mediterranean is not only for the Mediterranean; to speak of contextual theology does not mean advocating a form of theological particularism. The understanding of faith always arises within a particular context, yet, as it takes shape in relation to the concreteness of human life, it carries a meaning that goes beyond that context. We do not, of course, intend to conceive method in a single or uniform way. We are well aware that there may be different perspectives and experiences. We simply wish to highlight here certain criteria which, in dialogue among theological experiences from the different shores, we have recognised as important for a theology from the Mediterranean. As with the *Manifesto*, these initial *Notes* are offered as an open text, open to debate and to further clarification and development.

The following pages are the fruit of extensive work of dialogue and reflection, drawing on the contribution of experts, but above all serving as an occasion for fruitful exchange within the Mediterranean Theological Network (Rete Teologica Mediterranea, hereafter RTMed). After the summer of 2024, a research group on method was formed, meeting several times in seminar settings, culminating in the symposium held in Malta in the summer of 2025. What emerged from this shared work was gathered into a text that was revised and rewritten several times with the contribution of all, in an effort to hold together different sensibilities in a spirit of mutual openness. The text therefore bears no individual or collective authorship, but carries the imprint of the dialogues that have taken shape, the exchanges—at times lively—experienced over these months, and the trace of insights matured and visions shaped through discussion. It has taken shape in the “in-between”, and this is its strength. The method of which we speak is thus the very one from which these pages have emerged.

Before entering more fully into the question that concerns us, it may be helpful to clarify briefly what we mean by “method”.

The Greek word “*methodos*” originates in the context of Eastern mysticism. It has an Indo-European root, “*sad*” (to sit down), from which derives “*sādhana*”, which: 1) in the neuter refers to the “means” by which a goal is reached; 2) in the feminine refers to a “spiritual discipline” practised in order to achieve harmony between the self and the Whole.

Fascinated by this Eastern understanding of the “way” (*Tao*), many philosophers have intuited that method is not simply a “means” external to life and truth, but an integral part of them. The “*meth-odos*” is not only a “path” that leads to truth; it can be effectively practised only by remaining “mystically” immersed in life and in truth.

Over the centuries, within Western thought, this interconnection between “way, truth and life” has weakened—at least in part—due to the more intellectualist emphasis adopted by certain strands of Christian theology. In the Latin world, Christian faith has always sought a deeper understanding of its contents (*fides quaerens intellectum*), yet it was above all the impulse arising from the birth of the universities, together with the influence of the rediscovery of Aristotelian epistemology (also mediated through Arabic thought), that led to the consolidation of a “scientific” way of doing theology, subjecting Sacred Scripture to rational investigation through an argumentative method.

This did not exclude different ways of doing theology, both within scholasticism itself—inasmuch as not all theologians accepted a “scientific” configuration of theological knowledge according to the Aristotelian paradigm—and outside it, as witnessed by the monastic tradition with its more “sapiential” character. What distinguishes these different “theologies” is the space granted to other demands or faculties (such as the practical and affective), alongside that of intelligibility.

It is nonetheless clear that both the scholastic form of theology and the rediscovery of the Greek-Hellenistic philosophical heritage during Humanism underpin the idea of “method” as a “path” that enables one to traverse a given field of knowledge in order to arrive at the desired goal: the truth about the object of knowledge.

This definition, however, reveals its limits when applied to fields in which relationships are at stake—relationships that deeply involve the human person.

I. The Mediterranean as a “Theological Locus”

1. Plurality, Contextuality, Complexity

With Pope Francis, we are convinced that “theological reflection is called to a turning point, to a change of paradigm, to a ‘bold cultural revolution’ (1) that commits it, first and foremost, to becoming a *fundamentally contextual theology* (2). A theology *from* the Mediterranean must be capable of reading, in all its depth, the experience to which this context refers. The method required for a theology from the Mediterranean must therefore be such as to foster “ways of thinking rooted in reality, a ‘home’ to human and not only technical data, poised to unite generations by linking memory and future, and promoting with originality the ecumenical journey of Christians and dialogue between believers of different religions” (3).

The Mediterranean (by definition: a sea “between” inhabited lands) calls for recognition as a “theological locus”, precisely insofar as it is a space of the *in between*—a real space of encounter that points to God, to the encounter among human beings and with God, and from which we come to understand more deeply the Gospel of Jesus Christ.

The Mediterranean presents itself as a complex and multifaceted reality, in which a long history of fruitful intercultural and interreligious relations is intertwined with experiences of conflict and violence; a space of life marked by a particular density of meaning, as has also been emphasised by the recent Synod of Bishops (4). Within such a geographically limited context, there exists a rich plurality of religious presences: these include Christianity, as well as Judaism and Islam (without forgetting other, nonetheless significant, communities). The Mediterranean is also home to a rich ecosystem, one that is, however, heavily threatened by climate change and other forms of environmental degradation. It is with the experience of those who live within this reality that we, as theologians, feel called to engage—seeking to understand it deeply in what it has to say about the meaning of the human and its possible flourishing. In other words, this involves learning to read the “signs of the times”, in accordance with the invitation of the Second Vatican Council, by attending to the specific Mediterranean context.

1 FRANCIS, *Encyclical Laudato si'*, 114.

2 Cf. ID., *Ad theologiam promovendam* (2023), 4.

3 ID., *Closing Session of the Rencontres Méditerranéennes*, “Palais du Pharo”, Marseille, 23 September 2023.

4 “The exchange of gifts and search for the common good within large transnational and intercultural geographical areas such as the Amazon, the Congo River basin, and the Mediterranean Sea is emerging as an example of newness and hope” (Final Document of the XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops: For a Synodal Church—Communion, Participation, Mission, 26 October 2024, n. 120)

Contextuality and complexity, therefore, go hand in hand in the Mediterranean. If the term “context” evokes the pattern formed by the interweaving of warp and weft in a fabric, “complexity” (from the Latin *plectĕre*, to weave; *cum*, together) leads us deeper still, where the interconnections grow denser and everything appears irreducibly interconnected.

If, as we read in the Apostolic Constitution *Veritatis Gaudium*, the issue lies not so much in reality itself and the changes that characterise it, but rather in the lack of adequate categories for understanding it, then what is required is to find a method capable of navigating complexity—knowing that this also entails confronting instability and exposing oneself to the risk of the shipwreck of established frameworks. Such a shipwreck is indeed a loss, yet it can also make possible renewal and growth. After all, is not the beginning of life itself marked by the “breaking of the waters”?

To address complexity, the approach of modern science—necessary though it is—is not sufficient: the analytical and quantitative approach that enables us to define issues with precision. What is indispensable, in every field of knowledge, is a symphonic effort capable of offering a global, holistic, and qualitative understanding of the world. Indeed, “the fragmentation of knowledge and the isolation of bits of information can actually become a form of ignorance, unless they are integrated into a broader vision of reality”(5). This calls for a theological method that is receptive, capable of allowing itself to be touched and transformed through encounter; a path of hospitality that becomes thought-in-relation. A method that gathers and gives meaning, yet without enclosing; that leaves open spaces for the creativity of others—poetic in this sense (*poiesis* indicating making, creating, acting).

2. A Trans-formative Method

The method of a theology from the Mediterranean seeks to be trans formative, unfolding in the in-between—capable of disarming, within theological thinking, possible authoritarian or totalising tendencies associated with a single, dominant mode of thought. It therefore becomes necessary to recover the symbolic, slow, gentle and narrative dimension of thinking characteristic of the Mediterranean. It therefore becomes necessary to recover the symbolic, slow, gentle and narrative dimension of thinking characteristic of the Mediterranean.

5 *Laudato si'*, 138.

Symbolic thinking proceeds through images, metaphors and analogies; it does not exhaust itself in denotation, but *points beyond itself, exceeding fixed meaning and opening up interpretative possibilities*. It is an *open, generative and non-linear* form of thought—one that resists monological closure and welcomes ambiguity, semantic resonance and a plurality of meanings. It is capable of *holding together* the rational and the sensible, the bodily and the spiritual, the real and the imagined.

It recognises the imagination as an essential cognitive faculty, capable of generating meaning, building bridges between different spheres of experience, and grasping deep connections where discursive analysis sees only fragments. Within this perspective, *metaphor* becomes a genuine epistemic device. As Paul Ricoeur argues, metaphor is not merely a rhetorical figure or an “ornament of discourse”, as Aristotle taught, but an *instrument of knowledge*, capable of creating new visions of the world, filling the “semantic gaps” in our language and reshaping the field of what can be thought (6). It enables us to perceive *similarity* within difference, to connect what appears separate, and to generate *insight* (7) where abstract concepts reach their limit.

The Mediterranean lifeworld is made up of lived experiences that must first be narrated in order to be understood. Narrative *does not break reality down into data*; it reconfigures it into stories. *It does not isolate events*, but places them in relation; *it does not measure*, but interprets. Narrative is also *collective memory*: myth, history, genealogy. It is through storytelling that a community is formed, transmitted and transformed. It is within narrative that values, belonging and relationships take shape.

To think narratively is to *inhabit time*, to recognise the historicity of experience, and to situate the subject within a horizon of meaning that precedes and exceeds it. To narrate also means *becoming attentive to things*—and such attentiveness is the threshold of wonder, an epistemic and affective gesture at once: we become aware, we are struck with wonder, we tell others, and in doing so we begin to know, to transform, and to become ourselves. In this sense, it is a method at the service of a renewed and renewing humanism.

To begin from narrative thinking in theology means recognising the formative value of storytelling, reflective writing, autobiography, dramatisation and the construction of stories.

6 Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris 1975, 7.

7 Cf. B.J.F. LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, Philosophical Library, New York 1970, 319 ss.

8 Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit, Tome III. Le temps raconté*, Editions du Seuil, Paris 1985, 272.

It means recovering the *long timescales of meaning as opposed to the directionless speed of digital networks*, and restoring centrality to the formation of narrative identity as an ethical process (8).

Nor should it be forgotten that the “history of salvation” itself reaches us through biblical narrative—through stories first transmitted orally and then written down: the self-revelation of God is a dynamism that runs through human history until the recapitulation of all things in Christ. For this reason, a theology *from* the Mediterranean is a contextual theology that begins from experience, from lived realities, and from what they have to tell. It is a theology grounded *in* listening—and, in this sense, a theology of listening.

This does not mean privileging experience at the expense of its elaboration and conceptualisation; rather, it means recognising that there are never “bare facts”, but always the interpretations we are able to give them, the meanings we attribute to them, and the narratives we construct. At the same time, it must be acknowledged that underlying every interpretation of lived experience—every attribution of meaning—there remain facts, events and contexts (often marked by conflict) which, in their complexity, cannot be understood through narrative alone. Theological reflection must therefore attend carefully to these as well, equipping itself with the tools necessary to analyse them, so as to grasp reality from different perspectives.

This is the methodology widely employed by Pope Francis in that text so rich in pathos, the encyclical *Laudato si'*, in its attentive listening to both the cry of the poor and the cry of the earth (9). In it, the various dimensions of the socio environmental crisis are first entrusted to the languages of the environmental and socio-economic sciences. Nor is this an extrinsic step in relation to theological reflection; on the contrary, it qualifies the integral gesture that theology represents within the encyclical. This style of reflection, moreover, characterises many contextual theologies (one might think, for instance, of Latin American liberation theology), and is often present also in theological ethics—not only in relation to applied ethics—and in practical theology.

The Mediterranean calls for a transdisciplinary reading, in line with the indication of *Veritatis Gaudium*. The evocative lightness of metaphor and symbol is thus interwoven with the clarity of languages more attentive to the quantitative and immediately factual dimension.

9 Cf. *Laudato si'*, 49.

Within this breadth of vision, the experience of life preserved in the narrative of faith appears for what it truly is: a reality that is not only biological, but also —and above all—historical, symbolic, desiring and imaginative; a space of possibility for the future.

3. Allowing Time

To do theology from the Mediterranean means beginning from the listening to lived experience, in order to learn how to read it. Listening, however, requires time.

Narratives entrust words with the complex—and often wounded—weight of stories, and they patiently await concrete choices and gestures of merciful closeness and restorative justice. To think slowly means to inhabit time, to dwell within questions, to reflect without the anxiety of immediate solutions. It is a form of thought that cultivates suspension, critical reflection and contemplative attentiveness. All of this is essential if we are to distinguish it from the reactive cognition and superficial multitasking that dominate, especially in the digital world.

Slowness requires favourable environments, unhurried time, and dialogical and reflective modes of engagement; it is a necessary condition for depth, for critical thinking, for complex understanding, for intuition, for what has never been heard, and for prophecy.

Slowness interprets complexity because it is capable of welcoming the unforeseen narrative of change and of the unexpected. It offers an alternative to the constant and superficial narration dictated by the urgency of context. In the same way that the oxygenation of wine allows it to mature fully, giving it depth and body, so too slowness enables thought to ripen. It allows thought to emerge from the act of thinking itself, and makes it possible to grasp the complexity of the interweaving of different cultures, religions and faiths—of profound similarities alongside small yet distinctive identities. Slowness allows thought to come into the light.

Slowness is also an ally of ethics, because it draws thinking towards action, and ideas towards commitment, solidarity and closeness. It thus fosters bonds of proximity and justice. It is both the process and the fulfilment of fraternity. Slowness, like charity, is patient. By contrast, societies built on performance and speed tend to produce exhaustion, loneliness and a loss of meaning. The slowness of Mediterranean thought is, rather, an invitation to presence, to meaningful relationship, and to the care of experience. It is not nostalgia for the past, but an active proposal for a new model of civilisation.

The Mediterranean way of being is slow, but not inert or inefficient; it is attentive, capable of care and depth. In an age dominated by the logic of acceleration (10), where value is often attributed to speed, productivity and immediacy, slow thinking takes shape as a form of cultural and pedagogical resistance. It is a way of reclaiming the centrality of extended time and patient reflection. Slowness is a way of approaching history—and stories—with the discernment of the signs of the times.

II. The Living Criterion of Easter

In their complexity, Mediterranean lived experiences constitute a reality that must be listened to and read in depth, without haste. The interpretative criterion for a theological reading is given by the mystery of Easter and by its action as a leaven at the heart of every story.

To listen to the world by following the Risen One, and to give an account of it theologically, requires a transformation in a number of ways. This concerns the way we encounter reality, understand it, interpret it, speak about it and narrate it. It also concerns the very practice of theology: not a solitary exercise carried out at a desk, but a shared activity, a continuous dialogue with the world and among peers, across disciplines, personal histories and cultures. This calls for the forging of new criteria, a new style, and new paths of formation and research.

As “the Way, the Truth and the Life” (cf. Jn 14:6), the Risen One represents *the* method of *theo*-logy. Reality—assumed in the Incarnation and redeemed by Him—must be read according to an analogia relationis, which refers every created reality, through Him (cf. Col 1:16), to God the Father in the Spirit. The way of analogy follows the “sacramental” logic of Easter and helps us “to understand how historical and created reality is questioned by the revelation of the mystery of God’s love. Of that God who in the history of Jesus manifests Himself – every time and within every contradiction – to be greater in love and the ability to recover from evil” (11) .

The *movement of analogy*, which allows us to recognise in historical reality connections, signs and references to God, finds its vital heuristic criterion in the Risen Lord. At the same time, there is a need to rethink ontology in a Trinitarian key—one that understands reality not as the expression of a spherical and compact Parmenidean One, but as the Trinitarian One-in distinction.

¹⁰ Cf. H. ROSA, *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2013, 93-143; 17-18.

¹¹ FRANCIS, *Theology after Veritatis gaudium in the Context of the Mediterranean*, Naples, 21 June 2019.

Such an ontology is capable of accounting for the *in-between*: for the relationships that weave the fabric of reality and for the “between” of every encounter, beyond any false harmonisation or idealism.

Christ is the *in-between* at every level: He stands at the centre of every dialogue—not in a static position, but at the dynamic point where thresholds are crossed and hearts opened (cf. Mt 18:20). The mystery thus becomes narrative along the Way (cf. Lk 24:13–35). It opens up reality as vocation, as the *in-between* of the Incarnation and of Easter; it leads towards a *novum* that enables us to understand relationship as an “otherness” that is generated from encounter and within encounter—reciprocal hospitality and mutual recognition, a fruitful intermingling that allows the promise entrusted to us to emerge.

In the light of Christian revelation, the *in-between* paradoxically acquires ontological significance, since it restores us to the vital bond between Creator and creatures—a bond that redeems not only historical individuals, but also their relationships. This bond is not only geographical and synchronic, but also diachronic, insofar as it expresses the passage through time.

III. The “In-Between” as a Way of Understanding

It is in the *in-between*, then, that we find what is distinctive about a Mediterranean way of doing theology, because the *in-between* is the criterion that this sea itself offers us in its very way of being. A sea between lands, it both separates and unites, showing us how boundaries are necessary so that identities are not erased, and yet are made to be crossed—so that those very identities may be enlivened, in a movement of going and returning that admits no superiority or logic of domination, but rather that mutual exchange of gifts which is the principle of civilisation and the criterion of a possible fraternity.

As Lucien Febvre affirms (a source of inspiration for his student Fernand Braudel in his studies on the Mediterranean), a method attentive to the histories of a given territory requires a perspective that places itself “at the frontier between different disciplines”, because it is there “that the great discoveries are made” (12).

12 «Les grandes découvertes se font aux frontières mêmes des sciences» (L. FEBVRE, *Une Vue d'Ensemble. Histoire et psychologie (1952)*, in *Combats pour l'histoire*, Dunod Editeur, Malakoff 2021, 246 [originale: *Psychologie et histoire*, in *Encyclopédie française, Tome VIII: La vie mentale*, H. Wallon (ed.), Société de gestion de l'Encyclopédie française: Diff. Librairie Larousse, Paris 1938, 8.12-3].

Beyond being a geographical region, the Mediterranean is therefore a hermeneutical space. Its frontier character makes it a living space for a form of thought that does not close itself within systems, but opens itself to thresholds. Here, method is never rigidly fixed: it is an *incipit vita nova*—as María Zambrano writes—renewed each time thought accepts to open itself to the other/Other in order to find *claritas*, a gentle light that emerges between subjects who long for an authentic relationship. The act of thinking thus becomes passage, crossing, encounter: a geography of fruitful interruption and of listening to the other/Other.

The Mediterranean, as a paradigmatic horizon, also calls theology to a renewed way of thinking, one that is shaped by a different practice in relation to alterity and cultural and religious diversity. Such a way of thinking—and living—frees us both from the anxiety of losing identity and from the suffocating embrace of power in any of its forms. As a form of thought rooted in the margin, in pause and in incompleteness, the Mediterranean way of living carries within it the possibility of a renewed humanism.

As a space in-between, the Mediterranean is able to question relationship itself, and for this reason its epistemology is that of a wisdom of the boundary —one that encourages communication among differences. No form of life is closer than another to perfection; no cultural tradition can impose itself upon others. What is needed, then, is not to equate or to rank traditions, but *to translate traditions into one another*, to foster their coexistence not despite their differences, but precisely through them.

This means moving from a theology *of* dialogue to a theology *in* dialogue, marked by crossings. Dialogue is not a matter of bringing the other back to oneself or measuring everything from one's own standpoint; it is a matter of inhabiting distance by crossing it—just as the sea does—and of continually rediscovering, amid the tossing of the waves, the course of our own navigation.

Through intercultural and interreligious dialogue, it thus becomes possible to recognise the value of the other, and with it the action of God in the history of peoples. One of the most effective antidotes to rigid identities and to violence is precisely a theology capable of inhabiting the in-between and of fostering a culture of encounter. Such a theology contributes to the “demilitarisation” of the human heart and commits itself to the demanding path of dialogue required of communities, so that they may learn to practise and live a penitential memory capable of initiating processes of healing.

It also calls for the recognition of pluralism—not confessionalism—as the proper framework of shared space, as an education in diversity, and invites us to perceive theology as a theology for peace, a school in which one learns practices of reconciliation and justice.

A theology capable of inhabiting the *in-between* fosters reflection on the irreducibility of religious differences, contributing, in this way, to a better understanding of one's own faith. It also contributes to the recognition and promotion of the spiritual riches of different religious traditions at the service of the common good.

The *in-between* of the Mediterranean is, in particular, that between East and West—nowhere so deeply intertwined and yet so persistently in tension as in the countries and history of this “sea in between”. This concerns not only the relationship between different religious traditions and cultures, but also the internal articulation within the Christian confession itself, with the contribution of the Eastern Churches. This is a richness present within the ecclesial and religious fabric of the Mediterranean—a richness to be received and rediscovered also in our way of doing theology. It is by remaining within the *in-between* that a theology from the Mediterranean can respond to Pope Francis' invitation to develop an “*original apologetics*” at the service of evangelisation (13), adopting the method of *see-judge-act*, proposed by the Second Vatican Council for reading the “signs of the times” (14), and taken up again in *Evangelii Gaudium* 51, specifically articulated as: 1) recognising; 2) interpreting; 3) choosing.

1. Recognising and Being Recognised

When the word of God comes into contact with the history of individuals and of a people rooted in a particular geographical space, the “light” that radiates from it proceeds from the Holy Spirit. In *Claros del bosque*, María Zambrano defines method as a path that unfolds in the chiaroscuro of experience, where the light of the intellect does not dominate, but allows itself to be guided by a humble and profound light. Clarity, in fact, is not possession, but a revelation that takes place *within* relationship. It is a light that brings about a metanoia and is an integral part of the *meth-odos*.

Before it is a matter of “acting”, method requires a transformation in the *way of seeing* reality: of God, of the world, of ourselves, and of others. It means, first of all, acquiring “a contemplative gaze, a gaze of faith which sees God dwelling in their homes, in their streets and squares.

13 FRANCIS, *Evangelii gaudium* 132; *Veritatis gaudium*, 5; *Theology after Veritatis gaudium in the Context of the Mediterranean*, Naples, 21 June 2019.

14 Cf. SECOND VATICAN COUNCIL, *Gaudium et spes* 4.11; JOHN XXIII, Enc. *Mater et magistra*, 217; *Pacem in terris*, 21-25; 45-46; 67; 75.

God's presence accompanies the sincere efforts of individuals and groups to find encouragement and meaning in their lives. He dwells among them, fostering solidarity, fraternity, and the desire for goodness, truth and justice. This presence must not be contrived but found, uncovered. God does not hide himself from those who seek him with a sincere heart, even though they do so tentatively, in a vague and haphazard manner".

It is thanks to this "contemplative gaze", made possible by the light of the Paschal event present within human experience, that it becomes possible to discern the "signs of the times", which appear as: 1) *signs of a Presence* that is hidden behind signs of newness, in aspirations for a more just and more human order, and in certain lived experiences—both personal and communal—attributed to the prompting of the Holy Spirit; 2) *voices* through which the times express themselves, and whose listening and discernment are far from irrelevant for a proper understanding of what God seeks to communicate; 3) *appeals* calling for the emergence, within faith, of seeds of prophecy—questions charged with a challenging force.

The Mediterranean, in its own density, teaches us that reality never presents itself to our gaze as shapeless or devoid of meaning. The first step required of a method capable of remaining within the truth—without presuming to produce it from itself—is to acknowledge what is given, and to acknowledge its density of meaning. The contexts in which we are immersed are contexts of life: webs of relationships that give meaning to places, to events, and to the way we engage with things and with time.

In the interplay between space and time, reality presents itself to our perception as already configured—shaped by meanings and relations of value. Our task, also as theologians, is first of all to recognise this texture in what it itself expresses. This applies to places, to the peoples of the Mediterranean and their cultures, to life stories, traditions and conflicts. A theology that is identical everywhere, clinging to answers formulated elsewhere rather than to the narratives and questions that arise from the places we inhabit, would not be faithful to the Gospel. What is required is to take seriously the lived reality of Mediterranean countries, recognising their wounds, the scars left by history, but also the expectations of reconciliation, the longing for hope, and the desire for fraternity and salvation.

¹⁵ *Evangelii Gaudium*, 71.

¹⁶ *Cf. Gaudium et spes*, 46.

It is within popular faith that the story of places—their history and the difficult passage through the present—is most deeply condensed. In the religious experience of ordinary people, faith is interwoven with concrete life, bearing its marks in moments of disorientation and in the search for consolation. Thus, popular religiosity in the Mediterranean cannot be reduced to a set of traditional or marginal devotions; rather, it is the expression of the faith of the people of God within a specific cultural *ethos*.

Popular piety in the Mediterranean permeates cultures in their everyday practices, runs through their history, and contributes to shaping places and to the development of a cultural and artistic heritage of inestimable value. Although it is not immune from elements that may distort its meaning, it cannot be reduced to folklore or to a purely sociological phenomenon: it is a wisdom of living in which the inner action of grace can be recognised, and whose theological value and evangelising force must be acknowledged.

Religious experience, as it unfolds within the history of peoples and at the heart of every human life, is the first *in-between* to be recognised and received by a theology that seeks to begin from “which already exists”, as in *Evangelii Gaudium* 69. It is the first crossing to be safeguarded in the irreducible orientation towards God that characterises the human being. Evidence of this can be seen in the persistence of a sense of transcendence in the lived experience of ordinary people—even in non-institutional forms—and also in the significant presence of shared places of worship in contexts shaped by past or recent migration.

The Mediterranean knows the value of difference, also in the expressions of faith; moreover, “We would not do justice to the logic of the incarnation if we thought of Christianity as monocultural and monotonous” (17) . It knows the thirst for God that only the simple and the poor are able to live. For this reason, doing theology from the Mediterranean requires approaching popular faith—the religious experience of ordinary people, especially the poor of yesterday and today—with respect. Their search for God and their sense of God often mature and are lived at the margins of ordinary ecclesial structures.

2. Interpreting Narrated and Unspoken Experience

The “new gaze”, illuminated by the Spirit of the Crucified and Risen One, gives rise—within individuals and communities—to an “epistemology of mercy”,

which makes it possible to interpret the events of the present history by discerning within them the nearness of God, who draws it eschatologically towards its fulfilment: *ta panta en pasin*—God all in all (1 Cor 15:28).

By virtue of the Incarnation of the Word of God—and even more through His Passover—the whole of creation has been brought to fruitfulness by the action of the Spirit of the Risen One, “the Lord and giver of life”, who grows and unfolds within individuals (cf. Gal 2:20) and within creation as a whole, which “groans in labour pains until now” (Rom 8:22). The clarity of our analysis of the present context does not prevent us from believing that, in the “depths” from which the cry—sometimes muted—of the peoples of the Mediterranean rises, and from which we might be tempted to turn away, there has entered the One who calls all to rise with Him (cf. Rom 6:3–4, 8–11): “closing our eyes to our neighbour also blinds us to God.” (18).

If we need a lens through which to discern the signs of the times, that lens is mercy—mercy as justice, at one and the same time. Mercy, therefore, as *epistēmē*, but also as responsibility. This means stepping out of asymmetrical positions in order to receive the truth of the other. A theology from the Mediterranean is called to place compassion and mercy at the centre—as a criterion of understanding, as a social resource and as a form of political charity. Only by beginning from crucified bodies—recognised and before whom we pause in order to care—can the truth of the resurrection be witnessed.

The decisive question for method, then, is not “*What is reality?*”, but *from where do we look, listen and interpret reality?*—and consequently, *how do we choose to act within it?* Alongside the question “*from where?*” there is also the question “*towards where?*”—the horizon towards which we move in the search for the truth of ourselves. It is from where we choose to dwell that the way we see reality and live it takes shape, for “these problems cannot be dealt with from a single perspective or from a single set of interests” (19).

In summary, to interpret the signs of the times, it is necessary to bring into interaction the living criterion of the Easter of Jesus and the movement of analogy, which helps the *ratio fide illustrata* to perceive the nexus that binds together in communion not only natural and supernatural revelation (20), but also the relationships among human beings and with God (21).

18 BENEDICT XVI, *Deus caritas est*, 16.

19 *Laudato si'*, 110.

20 Cf. FIRST VATICAN COUNCIL, *Dei Filius*, cap. IV: *De fide et ratione*.

21 Cf. SECOND VATICAN COUNCIL, *Lumen gentium*, 1.

In this way, it becomes clearer how to discover “in the whole of creation the Trinitarian imprint that makes the cosmos in which we live a ‘network of relations’ in which ‘it is proper to every living being to tend towards other things’” (22).

3. Choosing and Acting “in Networks”

Thinking from the Mediterranean means thinking with the other: moving beyond abstraction in order to become involved in the flesh of the world—in its conflicts, its poverty and its margins. It is here that method opens itself to action, including political action, understood as a way of caring for unity within disagreement and plurality.

To become aware of the other means developing an ethical attentiveness towards those before us, recognising the other in their irreducible alterity, in their vulnerability and in their dignity. It is a gesture of openness, not of control; of proximity, not of domination. This form of politics is deeply linked to the *gentleness of thought*—understood not as weakness, but as the strength of relationship, as the capacity to make space for the other within one’s own horizon of meaning. Gentleness here becomes an ethics of relationship, implying a suspension of judgement, a readiness to listen, and respect for the incompleteness of human living.

In this sense, the idea of a “Mediterranean politics” comes close to the notion of care developed by Joan Tronto, which recognises political action as a daily responsibility towards the needs of others (23). To become aware of the other is to take responsibility for them—both in the concrete dimension of encounter and in the symbolic dimension of recognition. It is a politics grounded in *interdependence* rather than individualism, in *proximity* rather than in the abstract distance of procedures.

Emmanuel Levinas strongly emphasised this idea of relation as the foundation of ethics—and therefore of politics: the face of the other calls us, addresses us, obliges us (24). True responsibility arises not from law, but from the gaze of the other that interrupts our self-centredness.

Finally, this understanding of politics is rooted in a Mediterranean tradition that has always conceived the polis not merely as an administrative space, but as a place of shared life.

22 *Veritatis Gaudium, Foreword, 4a.*

23 Cf. J.C. TRONTO, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York-London 1993, 101-154.

24 Cf. E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité (1961)*, Le Livre de Poche, Paris 1992, 43.

As Franco Cassano suggests, the Mediterranean is a frontier space that compels us to think with the complexity of the other (25). In this sense, Mediterranean politics becomes an art of living together—of dialogue, of building relationships—rather than of imposing abstract solutions.

We are not unaware that the present reality of the Mediterranean, in these early decades of the third millennium, has once again become a theatre of pushbacks, of conflicts marked by inhuman practices, and of a renewed psychosis of a “clash of civilisations”, often fuelled by religion, in which clear and large-scale economic interests and new power dynamics are at stake. Faced with such a scenario, it may seem naïve or unrealistic to continue speaking of a Mediterranean identity that expresses a relational humanity and represents a “theological locus”. And yet, we feel all the more strongly the responsibility to “promote, defend and present a Mediterranean consciousness and identity”, so that the globalisation of economic technocracy may be countered by a globalisation of relational humanism—capable of holding together unity and diversity.

With Edgar Morin, we are convinced that this requires a reform of thought through a reform of education, and a transnational alliance of intellectuals (26).

Thinking theologically from the Mediterranean necessarily means thinking together—in the sharing of intuitions and concerns, in the interweaving of perspectives shaped by different contexts. Doing theology from the Mediterranean calls for a transdisciplinary approach that holds together different disciplines within the horizon of the question of the human. It requires learning to work together and to imagine shared paths of formation.

For us, an integral part of this method is the very experience of the RTMed that we are building together: an experience of communion already taking shape in the shared work among the different shores. From this arises the need to develop theological formation programmes on a Mediterranean scale —programmes that enable students and teachers not only to exchange, but to immerse themselves in the cultural and ecclesial realities of different countries, so as to grow in a sense of Mediterranean citizenship and in a culture of peace and encounter. Such a way of doing theology has both a political and a prophetic significance: it becomes a seed of hope and peace.

25 Cf. F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 2005.

26 “C’est aujourd’hui aux intellectuels méditerranéens de prôner, défendre et illustrer la conscience et l’identité méditerranéennes. D’où la nécessité d’une union transnationale des intellectuels méditerranéens. En même temps, il est nécessaire de promouvoir une réforme de pensée via une réforme de l’éducation. Le mode de pensée disjonctif que nous avons reçu nous rend incapables de saisir l’unité dans la diversité comme la diversité dans l’unité” (E. MORIN, *Penser la Méditerranée et méditerranéiser la pensée*, in *Confluences Méditerranée*, 28 (hiver 1998-99) 44-45).

We conclude this text by emphasising that the method is still to be constructed—and to be constructed together—in order to welcome different sensibilities and the truth that guides our search. In these years, through dialogue among theologians, various metaphors have been proposed to express the experience that characterises Mediterranean thinking, also within theological research. The *rope*, in which no single strand runs the entire length, and whose strength lies in the intertwining of many strands. *Porosity*, necessary for life, since it is through passages and crossings that what is needed for flourishing reaches it. The *journey*, which speaks both of movement towards a goal and of setting out along the way, accepting risk and being willing to leave something behind in order to discover what newness awaits. The *Abrahamic tent*, with its pegs firmly planted, yet whose space expands in order to welcome every visitor. These metaphors, in their plurality, can accompany us in developing the intuitions and the experience that we entrust to debate and to further research: towards a method that enables theology to be done starting from the Mediterranean.

ملاحظات في المنهج "من أجل لاهوت من حوض البحر الأبيض المتوسط"

فهرس المحتويات

78	تمهيد
81	١. البحر الأبيض المتوسط بوصفه "مكاناً لاهوتياً"
81	١.١ التعددية والسياقية والتعقيد
83	٢.١ منهج البيئية التكوينية التحويلية (tra-s-formativo)
86	٣.١ منح الذات وقتها (التأني)
88	٢. المعيار الحي للفصح
89	٣. الد'بين" سبيلاً إلى الفهم
92	١.٣ الاعتراف والاعتراف بالذات
95	٢.٣ تأويل الوقائع المعيشة: المروية والمسكوت عنها
97	٣.٣ الاختيار والفعل "ضمن شبكة"
100	خاتمة

تمهيد

يمثل بيان من أجل لاهوت في حوض البحر الأبيض المتوسط* فرصة لترجمة نداء أدركنا، بوصفنا لاهوتيين ولاهوتيات، ضرورته الملحّة، ألا وهو تطوير لاهوتٍ سياقيّ انطلاقًا من هذا "المكان" بالذات. وقد فتح هذا النصّ سبلاً غير متوقّعة للتشارك، مبنيةً على إشراقات وقناعات وخياراتٍ تتعلّق بتحدّيات المستقبل. ونرى أنّه بات لزامًا إرفاق "البيان" بنصّ منهجيّ يبيّن السمات التي تميّز ممارسةً لاهوتيةً تنبثق من "المتوسط". لا يقتصر اللاهوت "من المتوسط" على المتوسط وحده؛ فالحديث عن لاهوتٍ سياقيّ لا يعني التطلّع إلى نوعٍ من الخصوصية اللاهوتية. إنّ فهم الإيمان ينشأ دومًا في سياقٍ بعينه، غير أنّه، في تشكّله وتفاعله مع الواقع الإنسانيّ الملموس، يأخذ أفضًا دلاليًا يتجاوز خصوصية ذلك السياق. ومن البديهيّ أنّ مقاربتنا لا تقوم على تفكيرٍ أحاديّ في المنهج، إذ ندرك تمامًا إمكانية تعدّد الروى والخبرات. ولا نريد هنا سوى استحضار بعض المعايير التي تبيّنت لنا أهمّيّتها من خلال تقابل الخبرات اللاهوتية المنبثقة من ضفاف المتوسط المتعدّدة، في سبيل بناء لاهوتٍ من المتوسط. وعلى غرار البيان، تمثّل هذه الملاحظات الأوتوية بدورها نصًّا مفتوحًا على النقاش، وقابلًا لمزيد من التدقيق والتطوير.

وقد جاءت الصفحات التالية ثمرة عملٍ مستفيضٍ من التبادل والنقاش والتعمّق، أفاد من إسهامات الخبراء، وكان، قبل كلّ شيء، فرصةً لتفاعلٍ خصيبٍ في رحاب "الشبكة اللاهوتية المتوسطية" (Rete Teologica Mediterranea – RTMed). وعقب صيف عام ٢٠٢٤، تأسّس فريق بحثٍ حول المنهج، وقد التقى مرارًا في ندواتٍ متخصصة، وصولًا إلى المؤتمر الذي عُقد في

* "Manifesto per una Teologia dal Mediterraneo"

** اخترنا ترجمة العبارة الإيطالية *dal Mediterraneo* بـ"من المتوسط" بدلًا من "المتوسطية". إذ يبرز حرف الجرّ "من" البعد المنهجيّ للانطلاق من مكانٍ بعينه بوصفه نقطة إنتاج لاهوتيّ، لا مجرد وصفٍ جغرافيّ أو هوياتيّ ساكن. فاللاهوت "من المتوسط" يُحيل إلى ديناميكية الانبثاق من السياق، جاعلاً من المكان والتجربة المعيشية مصدرًا إستمولوجيًا للتفكير اللاهوتيّ، وهو ما يُؤطر منهج هذا البيان بأكمله.

مالطا الصيف الماضي***. وقد جُمعت ثمار هذا العمل المُشترك في نصِّ تعاون الجميع على مراجعته وإعادة صوغه مرارًا، سعيًا إلى التوفيق بين التوجُّهات المُتنوّعة بروح من الانفتاح المُتبادل. لذلك، لا يحمل النصّ توقيع مُؤلّف بعينه أو أكثر، بل يحمل بصمةً الحوارات المنسوجة والتبادلات الحيّة، بل والمُحتدّمة أيضًا، التي عاشها المُشاركون على مدى هذه الأشهر، وأثرَ الإشراقات التي نضجت والرؤى التي تشابكت في خضمّ النقاشات. لقد تبلور هذا النصّ في مساحة "البين" (Tra)، وفي ذلك تكمن قوّته. فالمنهج الذي نتحدّث عنه هو ذاته المنهج الذي وُلدت منه هذه الصفحات.

وقبل الدخول في صلب المسألة المطروحة، قد يكون من المفيد أن نبيّن، مُباشرةً وبإيجازٍ، ما نعيه بكلمة "المنهج".

وُلدت الكلمة اليونانيّة "methodos" في رحاب التصوّف الشرقيّ، وهي ذات جذر هندو-أوروبيّ "sad" (الجلوس على الأرض)، ومنه اشتُقَّ "sādhana" الذي يعني: (١) في صيغة المُحاديث، "الوسيلة" التي يُتوصّل بها إلى الهدف؛ (٢) وبصيغة المُؤنّث، "انضباطٌ روحيّ" يُمارَس بغية تحقيق الانسجام بين الذات والكلّ.

لقد جذب هذا التصوّر الشرقيّ لـ"الطريق" (التاو) كثيرًا من الفلاسفة، فأدركوا أنّ المنهج ليس مُجرّد "وسيلة" منفصلة عن الحياة والحقيقة، بل هو جزء لا يتجزأ منهما. فالمنهج "meth-odos" لا يقتصر على كونه "طريقًا" يفضي إلى الحقيقة، إنّه طريقٌ لا تتحقّق غايته إلا بالانغماس "صوفيًا" في الحياة والحقيقة.

وعلى مرّ القرون، تراخى هذا الترابط بين "الطريق والحقّ والحياة" في الفكر الغربيّ (ولو جزئيًا)، نتيجة النزعة العقلانيّة المُفرطة التي طغت على بعض تيارات اللاهوت

*** في ١٣-١٥ حزيران ٢٠٢٥.

المسيحيّ. ففي العالم اللاتينيّ، سعى الإيمان المسيحيّ، بطبيعته، إلى فهم أعمق لمضامينه (*fides quaerens intellectum*)، إلّا أنّ الزخم الذي أحدثته نشأة الجامعات، مقترناً بتأثير العودة إلى نظريّة المعرفة الأرسطية (والتي أسهمت فيها الوساطة العربيّة بدورها)، هما اللذان أدّيا فعلياً إلى ترسيخ طريقة "علميّة" في صناعة اللاهوت؛ طريقة تُخضع الكتاب المقدّس لبحث عقلائيّ قائم على منهج حجاجي. غير أنّ ذلك لم يحلّ دون ظهور طرائق مختلفة في "صناعة اللاهوت"؛ فقد استمرّت هذه الطرائق داخل الفكر المدرسيّ (السكولاستي) عينه – إذ لم يُسلم جميع اللاهوتيين بحتميّة الصياغة "العلميّة" للمعرفة اللاهوتيّة وفق النموذج الأرسطيّ – وكذلك خارجه، كما يشهد على ذلك التقليد الرهبانيّ بطابعه "الحكمي". وفي الواقع، إنّ ما يفصل بين هذه "اللاهوتات" المتنوّعة والمُتباينة، هو المساحة المتروكة لمتطلّباتٍ أو ملكاتٍ أخرى (مثالٌ على ذلك الملكات العمليّة-الوجدانيّة)، إلى جانب مطلب المعقوليّة.

بيد أنّه لا ريب في أنّ الصيغة المدرسيّة لللاهوت، مقترنةً باستعادة التراث الفلسفيّ اليونانيّ-الهيلنستيّ إبّان عصر الحركة الإنسيّة، أسّسنا لتصوّر "المنهج" بوصفه "طريقاً" يتيح اجتياز "حقلٍ معرفي" بعينه، لبلوغ الغاية المنشودة بسهولة، ألا وهي الحقيقة حول موضوع المعرفة.

غير أنّ هذا التعريف يكشف عن قصوره وحدوده حين يُطبّق على مجالاتٍ تتوقّف عليها علاقاتٌ تمسّ الشخص الإنسانيّ في الصميم.

البحر الأبيض المتوسط بوصفه "مكانًا لاهوتيًا"

١.١ التعددية والسياقية والتعقيد

نحن على قناعة، مع البابا فرنسيس، بأن «التفكير اللاهوتي مدعُو إلى تحويلٍ في المسار، وتغييرٍ في النموذج الباراديغمي، وإلى "ثورة ثقافية شجاعة"، تلزمه أول ما تلزمه، أن يكون لاهوتيًا أساسيًا سياقيًا^١. إن لاهوتنا ينبع من حوض البحر المتوسط لمدعو إلى قراءة الخبرة المتأصلة في هذا الفضاء قراءة تستوعب كلَّ عمقها وكثافتها. لذا، ينبغي للمنهج الذي يقتضيه لاهوت من المتوسط أن يكون منهجًا «يطور فكرًا ملتصقًا بالواقع، الذي هو "بيت" للإنسان، وليس فقط للوقائع التقنيّة، والذي يوحد الأجيال ويربط بين الذاكرة والمستقبل، ويعرّز بصورة مُبتكرة المسار المسكوني بين المسيحيين، والحوار بين المؤمنين من مختلف الديانات»^٢.

إن البحر المتوسط (بحسب تعريفه الحرفي: بحرٌ "بين" أراضٍ مأهولة) يدعونا إلى الاعتراف به "مكانًا لاهوتيًا"، وذلك لكونه، تحديدًا، فضاء "البين": فضاء واقعيًا للقاءٍ يحيل إلى الله، إلى لقاءٍ بين البشر ومع الله؛ ومن هذا الفضاء ننفذ إلى فهمٍ أعمقٍ لإنجيل يسوع المسيح.

ويتجلى البحر الأبيض المتوسط بوصفه واقعًا معقدًا ومتشابكًا، يتداخل فيه تاريخٌ طويلٌ من العلاقات الخصبة بين الثقافات والأديان مع اختباراتٍ من الصراع والعنف؛ وهو فضاء حياةٍ يكتسب كثافته دلاليّة خاصة، كما شدّد على ذلك أيضًا سينودس الأساقفة الأخير^٣. ففي هذا الإطار

^١ البابا فرنسيس، رسالة عامة، "كن مسيخًا"، ١١٤.

^٢ راجع: البابا فرنسيس، "التعزيز اللاهوتي" (٢٠٢٣)، ٤.

^٣ خطاب البابا فرنسيس في الجلسة الختامية لـ"لقاءات البحر الأبيض المتوسط"، قصر "المنارة"، مرسيليا ٢٣ أيلول ٢٠٢٣.

^٤ "إن أفقًا بالغ الدلالة يحمل التجدد والرجاء، يمكن أن تتحقّق فيه أشكالٌ من تبادل المعطاي، والسعي نحو الخير العام، والالتزام المنسق تجاه قضايا اجتماعية ذات أهميّة عالميّة، هو ذلك الأفق الذي يرسم، على سبيل المثال، في مناطق جغرافية واسعة تتجاوز الحدود الوطنية ومتعددة الثقافات، كالأمازون وحوض نهر الكونغو والبحر الأبيض المتوسط".

الجغرافي المحدود نسبيًا، نجد تعددية دينية غنية، تشمل المسيحية، شأنها شأن اليهودية والإسلام (من دون إغفال جماعات أخرى لها أهميتها). ويمثل المتوسط أيضًا نظامًا بيئيًا يزرع بتراب خاص به، بيد أنه يزرع تحت وطأة تهديد بالغ جزاء التغيير المناخي وأشكال أخرى من التدهور البيئي. وأمام خبرة من يعيشون هذا الواقع، نشعر – بوصفنا لاهوتيين ولاهوتيات – بأننا مدعوون إلى مواجهته، وفهمه بعمق، نظرًا إلى ما يحمله من قدرة على البوح بكل ما يخص معنى الإنسانية وإمكانية ازدهارها. الأمر إذاً هو تعلم قراءة "علامات الأزمنة"، استجابةً للدعوة الصادرة عن المجمع الفاتيكاني الثاني، مع التطلع إلى السياق المتوسطي تحديدًا.

وعليه، يتلزم السياق والتعقيد معًا في المتوسط. فإذا كان مصطلح "السياق" يحيل إلى الزخرف الناتج من تشابك السدى واللحمة في النسيج، فإن "التعقيد" – المشتق من اللاتينية (*plectère*) أي يضفر أو ينسج، و(*cum*) أي معاً – يغوص إلى عمق أكبر، حيث تغدو التشبيكات أشد كثافةً، ويبدو كل شيء مترابطًا ترابطًا لا يقبل التفكيك.

وإذا كانت الأزمنة، على حدّ تعبير الدستور الرسولي فرح الحقيقة، ليست في الواقع وتحوّلاته، بل في افتقارنا إلى أدوات ومقولات لفهمه؛ فإن الحاجة تشتدّ إلى منهج يعين على حوض غمار هذا التعقيد. وهو مسارٌ يقتضي منّا القبول باللايقين، والمجازفة بتفكيك بنى طالما عهدناها راسخة. وقد يبدو في هذا التفكيك خسارة، لكنّه، في الوقت عينه، قد يمهد الطريق لتجددٍ ونمو. بل أكثر من ذلك، أفلا تتسم بداية الحياة ذاتها بـ"تدفق المياه"؟

ولمواجهة هذا التعقيد، تغدو مقارنة العلم الحديث – على ضرورتها – غير كافية؛ ونعني بها المقارنة التحليلية والكيفية التي تسمح بتحديد الإشكاليات بدقة بالغة. ومن هنا، لا غنى في كل ميدان من ميادين المعرفة، عن تضافر "سيمفوني" للجهود، يكفل بلورة فهم شامل، وكليّ، ونوعي

(من أجل كنيسة سينودسية: شركة ومشاركة ورسالة". الوثيقة الختامية، الجمعية العمومية العادية السادسة عشرة لسينودس الأساقفة، ٢-٢٧ تشرين الأول ٢٠٢٤، فقرة ١٢٠).

للعالم. إذ إنَّ "المعرفة المُجرَّأة والمعزولة بإمكانها أن تصير شكلاً من أشكال الجهل، إذا أبت الاندماج في نظرةٍ أوسع للواقع"^٥. وهذا يقتضي منهجاً لاهوتياً رحباً، يتَّسم بقابليَّة التأمُّر والتحوُّل من خلال اللقاء؛ أي سبيلاً لاستضافة الآخر يتحوَّل فيه التفكير إلى فعل تواصلٍ وعلاقة (في-العلاقة). إنَّه منهجٌ يجمع ويَهَب المعنى من دون أن يوطِّره في تعريفاتٍ مُغلَّقة؛ بل يترك مساحاتٍ مفتوحةً لإبداع الآخرين؛ ولذا فهو منهجٌ "شعريٌّ" (إذ إنَّ الـ *poesis* تشير إلى الصنع، والخلق، والفعل).

٢.١ منهج البيئية التكوينية التحولية (*tra-s-formativo*)

ينتهج لاهوت من المتوسط مساراً للتحوُّل ينطلق من "البيئية-التكوينية" (مساحات التلاقى المتبادل)، بغية درء أيِّ مُنزلقاتٍ استبداديةٍ أو شموليةٍ قد تجرُّ التفكير اللاهوتي نحو الانغلاق والأحادية. ومن هنا، تبرز الحاجة المُلِحَّة إلى استعادة الطابع الرمزيِّ، والمُتأنيِّ، واللطيف، والسردِي الذي يميِّز الفكر المتوسطيَّ الأصلي.

ينسج التفكير الرمزيُّ دلالاته عبر الصور، والاستعارات، والتشبيهات؛ وهو لا يقتصر على الدلالة الحرفية المباشرة، بل يحيل إلى ما وراءها، مُتجاوزاً حدود المعنى المُعجمي ليفتح آفاقاً رغبةً للتأويل. إنَّه تفكيرٌ مُنفتحٌ، وخالقٌ، ومُتَّشعب المسارات، يرفض الانغلاق الأحادي، ويستوعب الغموض، والأصداء الدلالية، وتعُدُّدية المعاني. إنَّه فكرٌ قادرٌ على التوليف بين العقلانيِّ والمحسوس، والجسديِّ والروحيِّ، والواقعيِّ والمُتخيَّل. وهو يقرُّ بأنَّ المُخيِّلة مُلكةٌ معرفيةٌ جوهرية، تمتلك القدرة على توليد المعنى، ومدَّ الجسور بين حقول التجربة المُتباينة، إذ بمقدورها اقتناص الروابط العميقة حيث لا يرى التحليل الاستدلالي سوى أجزاء مُتناثرة. وفي هذا المنظور، تغدو الاستعارة أداةً معرفيةً (إستيمولوجيةً) بحق. فكما بيَّن بول ريكور (Paul Ricoeur)، ليست الاستعارة مجرد صورةٍ بلاغيةٍ أو "زينة"

^٥ البابا فرنسيس، رسالة عامة، "كن مسبِّحاً"، ١٣٨.

لفظية" كما كان يراها أرسطو؛ بل هي أداة معرفية، قادرة على إبداع رؤى جديدة للعالم، وسدّ "الفجوات الدلالية" في لغتنا، ممّا يسهم في إعادة هيكلة مجال ما هو قابل للتفكير^٦. إنها تتيح لنا رؤية المُتشابه في المُتباين، وربط ما يبدو مُنفصلاً، وتوليد البصيرة^٧ (Insight) حيث يقف المفهوم المُجرّد عاجزاً.

إنّ عالم-الحياة المُتوسّطيّ هو نسيج من خبرات عيش، لا سبيل إلى فهمها إلا بسردها أولاً. فالسرد لا يفكك الواقع إلى بيانات، بل يعيد تركيبه في حكايات؛ ولا يعزل الأحداث عن بعضها، بل ينسج بينها الروابط؛ وهو لا يكتفي بالقياس، بل يغوص في التأويل. والسردية هي أيضاً ذاكرة جماعية. أسطورة، وتاريخ، وأنساب. فمن خلال السرد تتكوّن الجماعة وتتوارث، وتتحوّل. وفي السردية تحديداً، تتبلور القيم والانتماءات والروابط. والتفكير السردية يعني السكنى في الزمن، والإقرار بتاريخية التجربة الإنسانية، وتموضع الذات ضمن أفق من المعنى يسبقها ويتجاوز حدودها. كذلك فإنّ السرد يعني التنبّه للأشياء. وهذا التنبّه هو عتبة الدهشة؛ إنّه فعلٌ معرفيٌّ ووجدانيٌّ في آن واحد؛ إذ يتنبّه المرء، فيندهش، ثم يروي للآخرين، ومن هنا تبدأ المعرفة، والتحوّل، وتحقيق الذات. وبهذا المعنى نحن بزاء منهج في خدمة إنسانية مُتجدّدة ومُجدّدة.

إنّ الانطلاق من التفكير السردية يعني، في اللاهوت، الاعتراف بالقيمة التربوية للرواية، وللكتابة التأملية، وللسيرة الذاتية، وللتصوير الدرامي، ولإنشاء القصص. إنّها استعادة لزمان المعنى المديد الذي يتطلّبه تشكّل المعنى، في مواجهة سرعة الشبكة (الرقمية) العشوائية؛ فضلاً عن إعادة الاعتبار لمحورية تشكيل الهوية السردية بوصفها مساراً أخلاقياً^٨. وفي الواقع، لم يبلغنا "تاريخ

^٦ راجع:

P. RICOEUR, *La métaphore vive*, éditions du Seuil, Paris 1975.

^٧ راجع:

B.J.F. LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, Philosophical Library, New York 1970, 319 ss.

^٨ راجع:

الخلاص" نفسه إلا عبر السرد الكتابي، من طريق قصص تناقلتها الألسن ثم دوّنت؛ فالوحي الإلهي هو ديناميّة فاعلة في عمق التاريخ البشريّ حتّى يجمع كلّ شيء في المسيح. ومن هنا فإنّ لاهوتاً من المتوسّط هو لاهوتٌ سياقيّ، ينطلق من الخبرة، ومن التجارب المعيشة، وما تنطوي عليه من حكايات. إنّه لاهوتٌ يبدأ من الإصغاء، بل هو، بهذا المعنى، لاهوتٌ للإصغاء. وليس في هذا إعلاء لشأن الخبرة على حساب التأطير المفاهيمي، بل هو وعيٌ بعدم وجود وقائع مُجرّدة في ذاتها، فنحن دائماً أمام قراءات نقارب بها التجربة، ومعانٍ نضيفها عليها، ورواياتٍ ننسجها حولها. وفي الوقت نفسه، لا بدّ من الإقرار بأنّه، في أساس كلّ قراءةٍ للمعنى، وكلّ إضفاءٍ للمعنى، ثمة وقائع وأحداثٌ وسياقاتٌ - بل وصراعاتٌ أحياناً - يفوق تعقيدها قدرة السرد وحده على الإحاطة بها؛ ولذلك لا بدّ للتفكير اللاهوتيّ من أن يعيرها عنايةً دقيقة، وأن يتزوّد بالأدوات الكفيلة بتحليلها، حتّى يدرك الواقع من زوايا متعدّدة. وهذه هي المنهجية عينها التي طبّقها البابا فرنسيس على نطاقٍ واسعٍ في رسالته العامة المُفصّلة بالتعاطف كن مسبّخاً حين أصغى إلى صرخة الفقراء وصرخة الأرض^٩. ففي هذا النصّ، أوكلت مهمّة استيعاب الأبعاد المختلفة للأزمة الاجتماعيّة والبيئيّة، بادئ ذي بدء، إلى لغات العلوم البيئيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. ولا يُعدّ اللجوء إلى العلوم هذا خروجاً عن صميم التفكير اللاهوتيّ، بل هو، على العكس من ذلك، ما يميّز لاهوت هذه الرسالة بوصفه فعلاً متكاملًا. فضلاً عن ذلك، فإنّ هذا النمط من التفكير يميّز أنواعاً عديدة من اللاهوت السياقيّ (ويكفي أن نستحضر هنا لاهوت التحرير في أميركا اللاتينيّة)، كما أنّه حاضرٌ غالباً في الأخلاقيّات اللاهوتيّة (وليس في مباحث الأخلاقيّات التطبيقية فقط)، وكذلك في اللاهوت العمليّ.

P. RICOEUR, *Temps et récit, Tome III. Le temps raconté*, éditions du Seuil, Paris 1985, 272.

^٩ راجع: "كن مسبّخاً"، ٤٩.

إنّ دراسة المتوسط تقتضي قراءةً عابرةً للتخصّصات (*transdisciplinare*)، عملاً بتوجيهات الدستور الرسوليّ فرح الحقيقة. وبذلك، تتكامل الحقّة الإيحائيّة للاستعارة والرمز، مع دقّة لغاتٍ تعير اهتماماً أكبر للأبعاد الكميّة والوقائع المباشرة.

وفي ظلّ رحابة هذه الرؤية، تتجلى خبرة الحياة المحفوظة في سرديّة الإيمان على حقيقتها: فهي ليست مجرد واقع بيولوجي، بل هي، وقبل كلّ شيء، واقعٌ تاريخيٌّ، ورمزيٌّ، وتواقيٌّ، وإبداعيٌّ؛ لتغدو بذلك فضاء الإمكانات المنفتح على المستقبل.

٣.١ منح الذات وقتها (التأني)

تنتقل صناعة اللاهوت في الفضاء المتوسطي من الإصغاء إلى التجارب الحيائيّة، بغية استخلاص معانيها. غير أنّ الإصغاء يقتضي وقتاً. فالكلمات تودع في الروايات ثقل حكاياتٍ مُعقّدة – وغالباً جريحة – ثمّ تنتظر بصبرٍ خياراتٍ ومبادراتٍ ملموسة، تجسد القرب الرحيم والعدالة التصالحية. إنّ التفكير المُتأني يعني الإقامة في الزمن، والمكوث في رحاب الأسئلة، والتأمّل من دون استعجالٍ للحلول. إنه تفكيرٌ ينتمي ملكة التريث، والحسن النقديّ، والقدرة على التفكير العميق. ومن هنا تنبع الأهميّة الجوهرية لهذا النهج؛ إذ إنّه الكفيل بتجاوز الإدراك الانفعاليّ، وسطحيّة العمل المُتزامن (*multitasking*)، وهما سيمتان تطغيان بخاصّة على العالم الرقمي. فالتأني يقتضي بيناتٍ مواتية، وأوقاتاً مُمنّدة، ومساحاتٍ حواريةً وتفكّريةً؛ وهو شرطٌ لا غنى عنه للتعمّق، وتممية التفكير النقديّ، فضلاً عن إدراك الفهم المُركّب، وتنشيط الحدس، واستقبال غير المألوف، والتحلّي بالبصيرة النبوية.

يفسر التأني ظاهرة التعقيد، لأنّه قادرٌ على استيعاب السردية غير المسبوقة لكلّ ما هو مُفاجئٌ ومُتغيّرٌ؛ فهو يمثّل البديل الفكريّ الرصين للسرديات السطحيّة المتلاعبة، التي تخضع لنقلبات السياق. وعلى غرار عملية تهوية النبيذ، يمنح التأني الفكرة وقتاً لتتضح وتكتسب عمقاً ومتانة. فهولا ينيح بلورة الفكر من خلال ممارسة التفكير نفسه فحسب؛ بل يسمح أيضاً بمعالجة التعقيد

الناتج من تقاطع مختلف الثقافات والأديان والمعتقدات، وعن ذلك التجاور الصعب بين القواسم الإنسانية المشتركة والهويّات الصغيرة والأصيلة. وباختصار، إنَّ التّأني هو المساحة التي تسمح للفكر بأن يري النور.

والتّأني حليفٌ للأخلاق أيضاً؛ إذ يدفع التفكير نحو الفعل، وينتقل بالفكرة إلى حيّز العهد والتضامن والتقارب، مُعزّزاً إبرام موثيق تقوم على القرب والعدالة. إنّه مسار الأخوة في أبهى تجلّياتها؛ فالتّأني، شأنه شأن المحبّة، يتّسم بالصبر. وعلى النقيض من ذلك، فإنّ المجتمعات القائمة على هوس الأداء والسرعة تفرز، في الغالب، الإنهاك والعزلة وفقدان المعنى. بناءً عليه، يمثّل التّأني في الفكر المتوسطي دعوةً إلى الحضور الواعي، وإلى بناء علاقات ذات مغزى، وإلى رعاية التجربة الحيّاتيّة. لا ينطوي هذا التّأني على حنينٍ إلى الماضي، إنّما يمثّل مبادرة فاعلةً نحو نموذج حضاريّ جديد.

يتّسم الموقف المتوسطي بالتّأني، لكنّه ليس خاملاً أو عديم الفاعليّة؛ فهو يغوص في الأعماق، وقانراً على منح العناية والاهتمام. وفي حقبةٍ يهيمن عليها منطق التسارع^{١٠}، حيث تُقاس القيمة غالباً بمعايير السرعة والإنتاجيّة والفوريّة، يتجلّى الفكر المتأني بوصفه شكلاً من أشكال المقاومة الثقافيّة والتربويّة. إنّه سبيلٌ يعيد إلى الزمن المنيد مركزيّته، وإلى المُعالجة المُتأنيّة أهمّيّتها. فالتّأني هو مقارنة التاريخ والحكايات، من خلال تمييز علامات الأزمنة.

^{١٠} راجع:

H. ROSA, *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2013, 93-143; 17-18.

المعيار الحيّ للفصح

إنّ التجارب المعيشة في المتوسط، على ما فيها من تعقيد، تشكّل واقعاً يستحقّ الإصغاء والقراءة المُتأنّية والعميقة. أمّا المعيار التأويلي لهذه القراءة اللاهوتية، فيكمن في "سرّ الفصح"، وفي فاعليته التي تسري كالخميرة في قلب كلّ تاريخ.

يقضي الإصغاء إلى العالم اقتداءً بالقائم من الموت، والتعبير عنه لاهوتياً، إعادة النظر في جملة من المؤثرات اللاهوتية والآليات العملية. وينسحب هذا التعديل على طرائق استكشاف الواقع، وفهمه، وتأويله، والحديث عنه، وروايته؛ كما ينسحب على صناعة اللاهوت نفسها؛ فهي ليست مُجرّد تنظيرٍ فرديٍّ معزولٍ، بل هي نشاطٌ مُشترَك، وحوارٌ دائمٌ مع العالم، وبين الأقران، وبين مختلف التخصصات، وبين التجارب الشخصية، وبين الثقافات. ومن ثم، يستلزم ذلك صياغة معايير جديدة، وأسلوبٍ جديدٍ، ومساراتٍ مُتجدّدة في البحث والتكوين.

بصفته "الطريق والحقّ والحياة" (راجع يو ١٤ : ٦)، يمثّل القائم من الموت "المنهج" الأساس لللاهوت. فهذا الواقع، الذي تبناه وافتداه في التجسّد، يقرأ وفق قياس العلاقة (*analogia relationis*)، وهو قياسٌ يحيل كلّ شيءٍ خلق "به" (راجع قول ١ : ١٦)، إلى الله الأب، في الروح القدس. ويتّبع طريق هذا القياس المنطق "الأسراري" للفصح، مُساعدًا على "فهم كيف يسائل السرّ المُعلن لمحبة الله هذا الواقع التاريخي والمخلوق؛ ذلك الإله الذي يتجلّى في سيرة يسوع، مرارًا وتكرارًا ومن قلب كلّ تناقض، أعظم محبةً وأشدّ قدرةً على استرداد ما أفسده الشرّ"^{١١}. وتتيح ديناميّة القياس رصد ما في الواقع التاريخي من روابط وعلاماتٍ تحيل إلى الله، واجدةً معيارها الاستكشافي الحيّ في الربّ القائم من الموت. علاوةً على ذلك، تبرز الحاجة إلى إعادة التفكير في الأنطولوجيا (علم الوجود) من منظورٍ ثالوثي، بحيث تقارب الواقع لا بوصفه

^{١١} راجع:

Francesco, *La teologia dopo "Veritatis gaudium" nel contesto del Mediterraneo*, Napoli 21 giugno 2019.

تجليًا لـ "الواحد" الكرويّ المُغلق عند بارمنيدس، بل بوصفه "الواحد الثالوثي" القائم على التمايز؛ إنَّها أنطولوجيا قادرةٌ على إعطاء معنى لمفهوم "البين" (*il tra*)، سواءً في العلاقات التي تنسج حبكة الواقع، أو في حيز "البين" الكامن في كل لقاء، وذلك بمعزلٍ عن أي مثاليّة أو نزعة توفيقية ساذجة.

المسيح هو البين الذي يتجلى على المستويات كافة؛ فهو حاضرٌ في صميم كل حوار، لا في موضع ساكن، بل في النقطة الديناميكية حيث تجتاز العتبات وتفتح القلوب (راجع متى ١٨: ٢٠). وهكذا يغنو السرّ روايةً تسرد على طول الطريق (راجع لوقا ٢٤: ١٣-٣٥). إنّه يكشف عن الواقع بوصفه دعوةً، وبوصفه مسيرَ حيزٍ الـ"بين" المُمتدّ بين التجسّد والفصح إلى واقعٍ جديد (*novum*) يمكننا من فهم العلاقة من حيث كونها أفقًا أخرويًا متجاوزًا يتولّد من اللقاء وفي اللقاء، ليثمر استضافةً متبادلةً، واعتراقًا متبادلًا، وتلاقحًا خصيبًا يظهر الوعد المعهود إلينا. وفي ضوء الوحي المسيحي، يكتسب مفهوم الـ"بين"، على نحوٍ مُفارق، قيمةً أنطولوجيةً (كيانيةً)؛ إذ يعيدنا إلى الصلة الحيويّة بين الخالق والخلّاق، وهي صلةٌ تفتدي الأفراد التاريخيين وعلاقاتهم أيضًا، من دون أن تقتصر على البعدين الجغرافي والتزامني، ذلك أنّها تعاقبيةٌ زمنيًا، لكونها تعبّر عن "عبور" الأزمنة.

الـ"بين" سبيلًا إلى الفهم

إذًا، تكمن في الـ"بين" خصوصية الأسلوب المتوسطي في صناعة اللاهوت؛ إذ إنّه المعيار الذي يمنحنا إيّاه هذا البحر من خلال طبيعة كينونته. إنّه بحرٌ يتوسّط اليابسة، يفصل ويوحد، قادرٌ على إظهار الحدود بوصفها ضرورةً لعدم فقدان الهويّات، وحيزًا مُصمّمًا للعبور من أجل إحياء هذه الهويّات ذاتها. فهو عبورٌ في حركة ذهابٍ وإيابٍ لا تحتمل استعلاءً أو منطقتيًّا تسلطًا، بل تقوم على التبادل المُشترك للمواهب الذي يُعدّ مبدأً للحضارة ومعياريًّا لأخوة مُمكنة.

وكما يؤكد لوسيان فيفر (Lucien Febvre) – وهو ما سوف يستلهمه تلميذه فرنان بروديل (Fernand Braudel) في دراساته حول البحر الأبيض المتوسط – فإن أي منهج يحترم تواريخ منطقة معينة يتطلب نظرة تقف «عند الحدود الفاصلة بين مختلف العلوم»، لأن هناك تحديداً «تتم الاكتشافات الكبرى»¹². بناءً على ذلك، لا يقتصر البحر المتوسط على كونه منطقة جغرافية فحسب، بل هو حينئذٍ تأويلي. وتجعل منه طبيعته الحدودية فضاءً حياً لفكرٍ لا ينغلق في نظمٍ، بل يفتح على عتبة الآخر. ففي هذا المكان، يرفض المنهج أي انغلاقٍ مطلقٍ: إنه بتعبير ماريو زامبرانو (M. Zambrano) بداية حياة جديدة (*Incipit Vita nova*) تتجدد كلما ارتضى الفكر الانفتاح على الآخر (الإلهي والبشري) التماساً للاستتارة (*claritas*)، ذلك النور الدافئ الذي ينبثق بين ذواتٍ تنوق إلى علاقة أصيلة. وبالتالي، يغدو فعل التفكير انتقالاً، واجتيازاً، ولقاءً: إنه جغرافية الانقطاع الخصيب والإصغاء إلى الآخر (الإلهي والبشري).

ويوصفه علامة نموذجية، يلزم المتوسط اللاهوت أيضاً بلورة فكرٍ جديدٍ يقوم على ممارسةٍ مختلفةٍ في ما يخص العلاقة مع الغيرية والتنوع الثقافي والديني. إنه فكرٌ وممارسةٌ يُحرران من قلق الشعور بالتهديد بفقدان الهوية، كما من خطر العناق الخائق للسلطة، بأي شكلٍ من الأشكال. وبما أن فلسفة العيش المتوسطي هي فكر الهامش، والوقفة، وعدم الاكتمال، فإنها تحمل في طياتها أفقاً لنزعة إنسانية جديدة. ولأن المتوسط هو مكانٌ "في الوسط"، فهو يجيد التساؤل حول العلاقة، ولذا، فإن إستيمولوجيته (نظريته في المعرفة) هي حكمة الحدود التي تحفز التواصل بين المختلفين. فما من أسلوب حياة أقرب إلى الكمال من سواه، ولا يمكن لأي تقليدٍ ثقافي أن يفرض نفسه على الآخرين. بالتالي، يجب "ترجمة التقاليد"، لا المساواة بينها أو وضعها في نظامٍ تراتبي.

¹² « Les grandes découvertes se font aux frontières mêmes des sciences » : L. FEBVRE, *Une Vue d'Ensemble. Histoire et psychologie (1952)*, in *Combats pour l'histoire*, Dunod Editeur, Malakoff 2021, 246 [originale : *Psychologie et histoire*, in *Encyclopédie française, Tome VIII : La vie mentale*, H. Wallon (ed.), Société de gestion de l'Encyclopédie française : Diff. Librairie Larousse, Paris 1938, 8.12-3].

كما يجب تعزيز العيش المشترك بينها بفضل الاختلافات لا على الرغم منها. وهذا يعني الانتقال من لاهوت الحوار إلى لاهوتٍ في حوارٍ قوامه العبور المستمر. ولا نقصد هنا الحوار بوصفه استقطاباً نحو الذات أو قياساً انطلاقاً منها، بل الإقامة في المسافة واجتيازها كما يفعل البحر تماماً، مستعدين مسار إبحارنا في كلِّ مرّة، على الرغم من قذف الأمواج إيانا.

بفضل الحوار بين الثقافات والأديان، يغدو من الممكن إذا الاعتراف بقيمة الآخر، ومعه الاعتراف بتدخّل الله في تاريخ الشعوب. إذ إنّ خير تزيانٍ للهويّات المتحرّرة وللعنف يكمن في لاهوت يتقن سكوني "ما بين" الثقافات، ويقدر على تعزيز ثقافة اللقاء. وهو لاهوت يسهم في تجريد قلب الإنسان من كلِّ سلاح، ويدفع بالجماعات إلى الانخراط في مسيرة الحوار الشاقّة، لتتعلّم كيف تمارس وتعيش "ذاكرة توبة" قادرة على إطلاق عمليّة الشفاء. كما يقتضي هذا النهج تبني التعدديّة في الفضاء المشترك، لا الطائفيّة، بوصفه تربيّة على التنوّع، ممّا يحثّ اللاهوت على أن يتبلور كـ"لاهوت من أجل السلام"، وفي صورة مدرسةٍ للتشّنة على ممارسات والمصالحة والعدالة.

إنّ اللاهوت الذي يتقن الإقامة في الـ"بين" يشجّع على التفكير في الاختلاف الديني من حيث هو فرادّة غير قابلةٍ للاختزال، بل وسيلةً تسمح للمرء بفهم ذاتيٍ لدينه الخاص. كما أنّه يسهم في استقبال ودعم الثروات الروحية للتقاليد الدينية المختلفة، بوصفها إسهاماً مشتركاً في الخير العام.

يتجلّى الـ"بين" المتوسطي على وجه الخصوص بين عالم الشرق وعالم الغرب. إذ لا يوجد مكانٌ آخر بلغ فيه تداخلهما هذا العمق، أو شهد مثل هذا التوتّر الدائم، كما هي الحال في بلدان هذا البحر المتوسط وتاريخها. ولا يقتصر هذا الأمر على العلاقة بين التقاليد الدينية والثقافات المختلفة، بل ينسحب أيضاً على التركيبة الداخليّة للدين المسيحي، بما تقدّمه الكنائس الشرقية من غنى، وهو ثراء متأصلٌ في النسيج الكنسي والديني لمنطقة البحر الأبيض المتوسط، وثراءٌ يجب استيعابه واستعادته في طريقة صناعتنا اللاهوت أيضاً.

فمن خلال التوضيح في الـ"بين"، يستطيع اللاهوت "من المتوسط" أن يلتي دعوة البابا فرنسيس لبورة «لاهورت دفاعي مبتكر» في خدمة البشارة^{١٣}، وذلك بتبني منهج تفحص-حكم-فعل، الذي أشار إليه المجمع الفاتيكاني الثاني في قراءته لـ"علامات الأزمنة"^{١٤}، وهو المنهج الذي أُعيد طرحه في الإرشاد الرسولي فرح الإنجيل^{١٥}، وتم تفصيله تحديداً في الخطوات الآتية: (١) التعرف؛ (٢) التفسير؛ (٣) الاختيار.

١.٣ الاعتراف والاعتراف بالذات

حين تلامس كلمات الله تاريخ الأفراد وتاريخ شعبٍ مرتبطٍ بفضاءٍ جغرافيٍّ مُعيّن، فإنّ "النور" المُنبثق منها يصدر عن الروح القدس. وفي هذا السياق، تعرّف زامبرانو في كتابها *Chiari del bosco*، المنهج بأنه مسارٌ يجري في شفق التجربة، حيث لا يهيمن نور العقل، بل يترك لنورٍ مُتواضعٍ وعميقٍ أن يهديه. فالاستنارة هنا ليست استحواذاً، بل هي تجلٍ يتم عبر العلاقة. إنّه نورٌ يحدث توبيةً (*meta-novia*) – أي تحوّلًا جذريًا في التفكير والإرادة – وهذا التحوّل هو جوهر المنهج (*meth-odos*) في أصله اليوناني: بوصفه طريقًا يمضي بنا نحو الحقيقة.

فالمنهج، قبل أن يكون "فعالاً"، يستلزم تحوّلًا في "طريقة النظر" إلى الواقع: إلى الله، والعالم، وأنفسنا، والآخرين. إن الأمر يتعلّق، قبل كلّ شيء، باكتساب «نظرة تأملية، أي نظرة إيمانية تكتشف هذا الإله الساكن في منازلها، في شوارعها وباحاتها. حضور الله يرافق البحث الصادق الذي يقوم به أفرادٌ وجماعاتٌ كي يجدوا سندا ومعنى لحياتهم. الله يحيا بين سكّان المدينة الذين

^{١٣} البابا فرنسيس، إرشاد رسولي، "فرح الإنجيل"، ١٣٢؛ دستور رسولي، "فرح الحقيقة"، ٤٥؛ و:

La teologia dopo "Veritatis gaudium" nel contesto del Mediterraneo, Napoli 21 giugno 2019.

^{١٤} راجع، المجمع الفاتيكاني الثاني، دستور راعي، "فرح ورجاء"، ٤ و ١١؛ بوحنا الثالث والعشرون، رسالة عامة، "أمّ ومعلّمة"، ٢١٧؛ رسالة عامة، "السلام على الأرض"، ٢١-٢٥؛ ٤٥-٤٦؛ ٦٧؛ ٧٥.

^{١٥} "فرح الإنجيل"، ٥١.

يعززون التضامن والأخوة والرغبة في الخير والحقيقة والعدالة. ذلك الحضور يجب ألا يُصنَع بل أن يُكتشف، أن يُرْفَع الستار عنه. الله لا يتخفى على الذين يبحثون عنه بقلب صادق، ولو كانوا يفعلون ذلك على غير هدًى، بطريقة غير واضحة ومُسَهِّبة»^{١٦}. بفضل هذه «النظرة التأملية» التي غدت مُمكنةً بنور "الحدث الفصحي" الحاضر في التجربة الإنسانية^{١٧}، يصبح بمقدورنا تمييز "علامات الأزمنة"؛ فهي أولاً شواهد لحضور يتوارى خلف ملامح التجدد والتطع نحو نظام أكثر عدلاً وإنسانيةً، وخلف بعض الخبرات الحياتية، الشخصية والجماعية، التي ننسبها إلى دفع الروح القدس. وثانياً، أصوات يُفصح الزمن من خلالها، وهي أصوات لا بد من الإصغاء إليها وتمييزها لفهم ما يريد الله أن يبلغنا إياه؛ وثالثاً، نداءات إلى تكوين نوى نبوية في الإيمان، تحمل في طياتها تساؤلاتٍ كامنةً مليئةً بالتحدّي.

يعلمنا البحر المتوسط، بما يمتاز به من كثافةٍ خاصة، أنّ الواقع لا يظهر لنا قطّ مُبهماً أو خالياً من المعنى. إنّ الخطوة الأولى المطلوبة من أيّ منهج يريد الثبات في الحقيقة، من دون أن يدعي إنتاجها من ذاته، هي الإقرار بما هو معطى لنا، وإدراك ما ينطوي عليه من كثافةٍ في المعنى. فالسياقات التي نعيش فيها هي سياقات حياة، ونسيجٍ من علاقاتٍ تُضفي معنىً على الأماكن والأحداث، وعلى طريقتنا في التعامل مع الأشياء والزمان. وفي خضمّ هذا التشابك بين المكان والزمان، يتراءى لنا الواقع بوصفه بنيةً تنبض بالمعاني والروابط القيميّة. ويقع على عاتقنا، كلاهوتيين أيضاً، أن نقرّ أولاً بهذا النسيج كما يكشف هو نفسه عن ذاته. ينطبق هذا على الأماكن، وعلى شعوب المتوسط وثقافتهم، وعلى قصص الحياة، والتقاليد، والنزاعات. يفقد اللاهوت أمانته للإنجيل إذا ظلّ أسير قوالبه الثابتة أينما حلّ، مُتَشَبِّهاً بأجوبةٍ صيغت في بيئاتٍ أخرى، بمعزلٍ عن سرديات سياقاتنا وما تطرحه من تساؤلات. إنّما عليه تقبّل واقع الحياة في بلدان المتوسط، عبر

^{١٦} "فرح الإنجيل"، ٧١.

^{١٧} راجع: "فرح ورجاء"، ٤٦.

الإقرار بجراحها والندوب التي خلفها التاريخ، وكذلك بتطلّعاتها نحو المصالحة، وتوقها إلى الرجاء، ورغبتها في الأخوة والخلاص.

إنّما في الإيمان الشعبيّ تتعقد، على نحوٍ خاصّ، حكاية الأمكنة وتاريخها، وما تكابده في مواجهة الحاضر. وفي التجربة الدينيّة لعامة الناس، يمتزج الإيمان بالواقع المعيش، حاملاً آثاره في لحظات الضياع والتماس العزاء. وهكذا أيضاً في التدنُّن الشعبيّ في بلدان المتوسط، إذ لا يصحّ اختزاله في مجموعة من العبادات التقليديّة أو الهامشيّة، لأنّه تعبيرٌ عن إيمان شعب الله كما يُعاش داخل مناخ ثقافيّ خاصّ. تتغلغل التقوى الشعبيّة لبلدان المتوسط في الثقافات من خلال عاداتها اليوميّة، وتعبّر تاريخها، لتسهم في تشكيل هويّة الأمكنة، وفي نموّ إرثٍ فنيّ لا يقدر بثمن. وعلى الرغم من أنّها لا تخلو من شوائب قد تشوّه معناها، لا يمكن اختزالها في فلكلورٍ محضٍ أو ظاهرة اجتماعيّة بحتة. فهي، بالحرّي، حكمة عيشٍ ننتبّين فيها فعل النعمة الداخليّ، ومنها نتلمّس ما لها من قيمة لاهوتيّة وقوّة مبشّرة. إنّ التجربة الدينيّة، كما تتجلّى في تاريخ الشعوب وفي صميم حياة كلّ إنسان، هي أولى مساحات "البينيّة" التي يتعيّن على أيّ لاهوتٍ، يطمح للانطلاق «مما هو كائنٌ بالفعل» وفق مبدأ الإرشاد الرسوليّ فرح الإنجيل، رقم ٦٩، أن يعترف بها ويحتضنها. وهذه التجربة هي أيضاً العبور الأوّل الذي ينبغي صونه، في ظلّ نزوع البشر الأصيل نحو الله، وهو نزوعٌ يستعصي على كلّ اختزال. وخير دليلٍ على ذلك هو أنّ وعي المُطلق لا يزال حاضرًا في تجربة الناس العاديّين، وإن بصيغٍ غير مؤسساتيّة، حتّى في البلدان التي طالتها العلمنة؛ وكذلك الظاهرة ذات الدلالة البالغة لأماكن العبادة المشتركة، في البلدان التي شهدت هجراتٍ قديمةً أو حديثة.

يدرك المتوسط قيمة الاختلافات، حتّى في أشكال التعبير عن الإيمان؛ ومن جهةٍ أخرى، "لا ينصف منطق التجسّد التفكير في مسيحيّة أحاديّة الثقافة ورتيبة"^{١٨}. ويعرف هذا المتوسط أيضاً

^{١٨} "فرح الإنجيل"، ١١٧.

ذاك الظمأ إلى الله، الذي لا يعيشه إلا البسطاء والفقراء. ولهذا السبب، فإن صياغة لاهوتٍ ينطلق من المتوسط، تقتضي أن نقارب باحترام الإيمان الشعبي والتجربة الدينية لعامة الناس، فقراء الأمس واليوم، أولئك الذين ينصح بحثهم عن الله وإحساسهم به ويعاش، في أحيان كثيرة، على هامش البنى الكنسية المعتادة.

٢.٣ تأويل الوقائع المعيشية: المروية والمسكوت عنها

تثمر "النظرة الجديدة" المستنيرة بروح المصلوب القائم من الموت، في الأفراد والجماعة، "منهجية معرفية للرحمة" تتيح لهم تفسير أحداث التاريخ الراهن، مُتلمّسين فيها قرب الله الذي يحدو بها، في أفق تحقيقها الأخرى، نحو اكتمالها: "ليكون الله الكل في الكل" (١ كور ١٥: ٢٨). فبفضل تجسد كلمة الله، ولا سيما بفضل فصحه، "خصبت" الخليقة بأسرها بعمل روح القائم من الموت، "الرب المحيي"، الذي ينمو ويتطور في الأفراد (راجع غل ٢: ٢٠)، وفي الخليقة جمعاء التي "تننّ وتتمخض إلى اليوم" (روم ٨: ٢٢).

إن قراءتنا الواعية والواقعية لتحديات السياق الراهن لا تمنعنا من الإيمان بأن "الهاوية" التي يتصاعد منها "اصراخ" شعوب المتوسط - ذلك الصراخ الذي يكون أحياناً مكتوماً ونميل إلى تجاهله - قد نزل إليها ذلك الذي يدعو الجميع إلى القيامة معه (راجع روم ٦: ٣-٤؛ ٨-١١). فالحقيقة هي "أن من يغلق عينيه أمام قريبه يعمي نفسه عن مشاهدة الله أيضاً"^{١٦}. وإذا كنا نبحث عن "عدسة مكبرة" تمكننا من تمييز علامات الأزمنة، فهذه العدسة هي الرحمة، بما هي عدالة أيضاً؛ أي الرحمة بوصفها منهجية معرفة (*episteme*)، وبوصفها مسؤولية أيضاً. يتعلّق الأمر إذن بتجاوز أوضاع التفاوت والتفوق في المواقع، كي نتمكن من قبول حقيقة الآخر. لذلك، يدعى لاهوت المتوسط إلى إعطاء الشفقة والرحمة أهمية مركزية بوصفهما معياراً للفهم، ومورداً

^{١٦} البابا بندكتوس السادس عشر، رسالة عامة، "الله محبة"، ١٦.

اجتماعياً، ومحبةً سياسيةً. فلا يمكن الشهادة لحقيقة القيامة إلا انطلاقاً من الأجساد المصلوبة، التي ينبغي الاعتراف بها والوقوف عندها، للاعتناء بها.

وعليه، فإنّ الإشكالية الحاسمة للمنهج لا تكمن في "ما هو الواقع؟"، بل: من أين "ننظر، ونصغي، ونفسر" هذا الواقع، وبناءً عليه نقرّر كيف "نعمل" في خضمّه. وإلى جانب سؤال "من أين؟"، يبرز سؤال "إلى أين؟"، أي الوجهة التي نتحرّك نحوها بحثاً عن حقيقة ذاتنا. فانطلاقاً من المكان الذي نقرّر أن نعيش فيه معاً، يتحدّد "كيف" ننظر إلى الواقع ونعيشه؛ "إذ لا يمكن التطرّق إليه بناءً على وجهة نظرٍ أحاديةٍ أو وفقاً لنوعٍ واحدٍ من المصالح"^{٢٠}.

باختصار، من أجل تفسير علامات الأزمنة، لا بدّ من إحداث تفاعلٍ بين المعيار الحيّ لفصح يسوع وحركة المماتلة (الأنالوجيا) التي تعين العقل "المستنير بالإيمان" (*ratio fide illustrata*) على تبيين "الرابط" (*nexus*) الذي يجمع في شركةٍ واحدة، لا بين الوحي الطبيعيّ والوحي فوق الطبيعيّ^{٢١} فحسب، بل بين علاقات البشر في ما بينهم، وعلاقتهم بالله أيضاً^{٢٢}. على هذا النحو، سيصبح من الأوضح كيفية "اكتشاف البصمة الثالوثية في الخليقة كلّها، والتي تجعل من الكون الذي نعيش فيه نسيجاً من العلاقات، حيث من طبيعة كلّ كائنٍ حيّ أن يصبو إلى شيءٍ آخر"^{٢٣}.

^{٢٠} "كن مسبحاً"، ١١٠.

^{٢١} راجع:

CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, cap. IV: *De fide et ratione*

^{٢٢} المجمع الفاتيكاني الثاني، دستور عقائديّ، "نور الأمم"، ١.

^{٢٣} راجع: "فرح الحقيقة"، تمهيد، ٤-أ.

٣.٣ الاختيار والفعل "ضمن شبكة"

انطلاقاً من هذا، يعني التفكير من المتوسط التفكير مع الآخر ومن أجله: أي تجاوز التجريد للانخراط في "جسم" العالم، وفي صراعاته، وقره، وعلى هوامشه. وهنا يفتح المنهج على العمل السياسي أيضاً، بوصفه أسلوباً لرعاية الوحدة وسط الاختلاف والتعددية.

إنّ الانتباه إلى الآخر يعني تطوير شكلٍ من أشكال الاهتمام الأخلاقيّ تجاه من يقف أمامنا، والاعتراف به في غيريته التي لا تختزل، وفي هشاشته وكرامته. إنّه بادرة انفتاح لا سيطرة؛ وتقارب لا هيمنة. يرتبط هذا الشكل من السياسة ارتباطاً عميقاً بلطافة الفكر، التي لا تُفهم هنا على أنّها ضعف، بل بوصفها قوةً كامنة في العلاقة، وقدرةً على إفساح المجال للآخر داخل أفق المعنى الخاصّ بنا. فاللطف هنا هو شكلٌ من أشكال أخلاقيات العلاقة، التي تقتضي تعليق الحكم، والجهوزية للإصغاء، واحترام النقص الملازم للتجربة البشرية.

في هذا المعنى، تقترب فكرة "السياسة المتوسطة" من مفهوم الرعاية كما صاغته جوان تروننو، والذي يقدّم العمل السياسي بوصفه مسؤوليّةً يوميةً تجاه احتياجات الآخرين^{٢٤}. فالانتباه إلى الآخر يعني الاعتراف به، سواء في البعد الملموس للقاء، أو في الحيّز الرمزي للاعتراف. إنّها سياسةٌ تقوم على الاعتماد المتبادل بدلاً من الفردانية؛ وعلى القرب بدلاً من المسافة المُجرّدة للإجراءات. لقد شدّد إيمانويل ليفيناس على فكرة العلاقة هذه بوصفها أساساً للأخلاق، وبالتالي للسياسة: فوجه الآخر يسانلنا، وينادينا، ويلزمننا^{٢٥}. إنّ المسؤولية الحقيقية لا تنبت من القانون، بل من نظرة الآخر التي تكسر تمرکزنا حول ذاتنا. أخيراً، تتجذّر هذه الرؤية للسياسة في تقليدٍ متوسطي لطالما نظر

^{٢٤} راجع:

J.C. TRONTO, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York-London 1993, 101-154.

^{٢٥} راجع:

E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Le Livre de Poche, Paris 1992, 43.

إلى المدينة (*polis*) نظرة أبعد من مجرد مساحة إدارية، بحيث رأها **واحة للعيش المشترك**. وكما يشير فرانكو كاسانو، فإن البحر الأبيض المتوسط هو فضاءٌ حدودي يلزمنا بالتفكير انطلاقاً من تعقيدات الآخر²⁶. بهذا المعنى، تكون السياسة المتوسطية فنّ العيش معاً، وفنّ الحوار، وبناء الروابط، من دون أن تمثّل فرضاً لحلولٍ مُجرّدة.

لا يخفى علينا أنّ واقع البحر الأبيض المتوسط اليوم، في هذه العقود الأولى من الألفية الثالثة، عاد ليصبح مسرحاً لعمليات الإرجاع القسري، ولصراعات تشهد ممارساتٍ للإنسانية. كما عادت لتتجلّى عقدة "صراع الحضارات" التي تذكّنها الأديان، وتتبلور فيها مصالح اقتصادية كبرى ومُعلنة، وتفرض موازين قوى جديدة. حيال هذا المشهد، قد يبدو لبعضهم أنّ الاستمرار في الحديث عن "متوسطية" تعبّر عن إنسانٍ علائقي، وتمثّل "مكاناً لاهوتياً"، هو ضربٌ من السذاجة أو الانفصال عن الواقع. وعلى الرغم من ذلك، فإننا نستشعر، أكثر وأكثر، مسؤوليتنا في «تعزيز الوعي والهوية المتوسطيين، والدفاع عنهما، وإبرازهما»، لكي نقف عولمة النزعة الإنسانية العلائقية، القدرة على الجمع بين الوحدة والتنوع، سداً منيعاً في وجه عولمة التكنولوجيا الاقتصادية. ونشاط إدغار موران قناعته بأنّ هذا المسعى يقتضي إصلاح الفكر من بوابة التربية، وتأسيس اتحادٍ للمُتفقين عابرٍ للحدود²⁷.

²⁶ راجع:

F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 2005.

²⁷ « C'est aujourd'hui aux intellectuels méditerranéens de prôner, défendre et illustrer la conscience et l'identité méditerranéennes. D'où la nécessité d'une union transnationale des intellectuels méditerranéens. En même temps, il est nécessaire de promouvoir une réforme de pensée via une réforme de l'éducation. Le mode de pensée disjonctif que nous avons reçu nous rend incapables de saisir l'unité dans la diversité comme la diversité dans l'unité » : E. MORIN, *Penser la Méditerranée et méditerranéiser la pensée*, in *Confluences Méditerranée*, 28 [hiver 1998-99] 44-45.

إنّ التفكير اللاهوتيّ من منظور متوسّطيّ يعني، بالضرورة، التفكير معاً، عبر تشارك الرؤى والتطلّعات، وتلاقّي وجهات النظر النابعة من مقارباتٍ مُختلفة. وتقتضي ممارسة اللاهوت من المتوسّط وفي المتوسّط بحثاً عابراً للتخصّصات يجمع بين حقولٍ معرفيّةٍ مُتوّعة ضمن أفق السؤال المُتمحور حول الإنسان؛ كما تقتضي أن نتعلّم العمل معاً، وأن نبتكر دوراتٍ تدريبيّةً مُشتركة. وبالنسبة إلينا، تُعدّ مسيرة الشبكة اللاهوتيّة المتوسّطيّة (RTMed) - التي ننسج خيوطها معاً - جزءاً لا يتجزأ من هذا المنهج؛ فهي خبرة شركةٍ (comunione) غنت بالفعل واقعا ملموساً من خلال العمل المشترك بين مختلف الضفاف. ومن هنا، تبرز الحاجة إلى إطلاق برامج تنسج لاهوتيّةً على امتداد حوض المتوسّط، لا تكفي بتوفير فرص التبادل المعرفيّ للطلّاب والأساتذة فحسب، بل تتيح لهم الانغماس في الواقع الثقافيّ والكنسيّ لمختلف البلدان، بما يكفل إنضاج حسّ المواطنة المتوسّطيّة، والنموّ في ثقافة السلام واللقاء.

إنّ نمطاً مماثلاً في ممارسة اللاهوت يحمل بعداً سياسياً ونبويّاً، ويتحوّل إلى بذرة رجاءٍ وسلام.

نختتم هذا النص بالتأكيد على أنّ المنهج لا يزال في طور التأسيس، وعلينا أن نبنيه معاً، لكي يحتضن مختلف الرؤى والمشارب، والحقيقة التي تقود مسيرة بحثنا. فخلال هذه السنوات، ومن الحوار المتبادل بين اللاهوتيين واللاهوتيات، طرحت صوراً بيانيةً (استعارات) مُتنوّعة للتعبير عن التجربة التي تميّز الفكر المتوسطي، لا سيما في مجال البحث اللاهوتي:

- **حبل المرسى (*La gomena*)**، الذي لا يكفي فيه أيّ خيطٍ مُفردٍ لتغطية كامل طوله، بل تستمدّ قوّته من تشابك خيوطه المُتنوّعة.
- **المساميّة (*La porosità*)** الضرورية للحياة؛ إذ عبر المعابر والممرات ينفذ إليها كلّ ما تحتاج إليه كي تزهر.
- **الرحلة (*Il viaggio*)**، التي لا تعبّر فقط عن التوق نحو غايةٍ ما، بل تعني أيضاً الانطلاق، وقبول المخاطرة، والاستعداد للتخلّي عن بعض الأشياء من أجل اكتشاف ما ينتظرنا من جنيد.
- **الخيمة الإبراهيميّة (*La tenda abramitica*)**، أوتادها راسخة في الأرض، لكنّ أرجاءها تتسع لاحتضان كلّ زائر.

هذه الاستعارات، على تنوّعها، ترافقنا في تطوير الرؤى والخبرات التي نسلّمها للنقاش والبحث المُتواصل؛ نحو منهجٍ يمهد لصناعة اللاهوت انطلاقاً من المتوسط.

Traduzione dall'italiano :

Dottoressa Lina Iskandar Hawat – Centre de recherche en sciences religieuses –
Université Saint-Joseph de Beyrouth.

