

Teologia ***in dialogo con i saperi***

Dossier tematico

Firenze
15 – 19 settembre 2014



UNIVERSITÀ
CATTOLICA
del Sacro Cuore

INDICE

Magistero

<i>Giovanni Paolo II – Ex Corde Ecclesiae</i>	5
<i>Giovanni Paolo II – Fides et Ratio</i>	24
<i>Benedetto XVI – Discorso all’Università Cattolica (21-V-2011)</i>	28
<i>Papa Francesco – Evangelii gaudium</i>	31

Contributi interni all’UCSC

<i>Franco Giulio Brambilla</i>	33
<i>Pierluigi Lia</i>	42
<i>Gruppo di lavoro iniziativa di Ateneo</i>	52

Articoli sul tema

<i>Stefano Biancu</i>	61
<i>Giandomenico Mucci – Le critiche degli scienziati alla teologia</i>	67
<i>Piero Coda</i>	70
<i>Teologia e culture EDB</i>	83

Magistero

GIOVANNI PAOLO II COSTITUZIONE APOSTOLICA *EX CORDE ECCLESIAE* SULLE UNIVERSITA' CATTOLICHE

INTRODUZIONE

1. Nata dal cuore della Chiesa, l'Università cattolica si inserisce nel solco della tradizione risalente all'origine stessa dell'Università come istituzione, e si è sempre rivelata un centro incomparabile di creatività e di irradiazione del sapere per il bene dell'umanità. Per sua vocazione, l'«Universitas magistrorum et scholarium» si consacra alla ricerca, all'insegnamento e alla formazione degli studenti, liberamente riuniti con i loro maestri nel medesimo amore del sapere. Essa condivide con tutte le altre Università quel «gaudium de veritate», tanto caro a sant'Agostino, cioè la gioia di ricercare la verità, di scoprirla e di comunicarla («Confessiones», X, XXIII, 33: «In effetti, la vita beata è la gioia derivante dalla verità, poiché questa gioia deriva da te che sei la verità, Dio mia luce, salvezza del mio volto, Dio mio»; cfr. S. Thomae, «De Malo», IX, [1]: «E' infatti naturale all'uomo aspirare alla conoscenza della verità») in tutti i campi della conoscenza. Suo compito privilegiato è quello di «unificare esistenzialmente nel lavoro intellettuale due ordini di realtà che troppo spesso si tende ad opporre come se fossero antitetiche: la ricerca della verità e la certezza di conoscere già la fonte della verità».

2. Per lunghi anni io stesso ho fatto una benefica esperienza, che mi ha interiormente arricchito, di ciò che è proprio della vita universitaria: l'ardente ricerca della verità e la sua trasmissione disinteressata ai giovani e a tutti coloro che imparano a ragionare con rigore, per agire con rettitudine e servire meglio la società umana.

Desidero, perciò, condividere con tutti la mia profonda stima per l'Università cattolica, mentre esprimo vivo apprezzamento per lo sforzo che in essa viene fatto nei vari settori della conoscenza. In particolare, desidero manifestare la mia gioia per i molteplici incontri che il Signore mi ha concesso di avere, nel corso dei viaggi apostolici, con le comunità universitarie cattoliche dei diversi Continenti. Esse sono per me un segno vivente e promettente della fecondità dell'intelligenza cristiana nel cuore di ogni cultura. Esse mi danno la fondata speranza di una nuova fioritura della cultura cristiana nel molteplice e ricco contesto del nostro tempo in mutazione, il quale si trova certamente di fronte a gravi sfide, ma è anche portatore di tante promesse sotto l'azione dello Spirito di verità e di amore.

Desidero esprimere, poi, compiacimento e gratitudine ai numerosissimi professori cattolici impegnati in Università non cattoliche. Il loro compito di accademici e di scienziati, vissuto nella luce della fede cristiana, è da considerare prezioso per il bene delle Università in cui insegnano. La loro presenza, infatti, è uno stimolo continuo alla ricerca disinteressata della verità e della sapienza che viene dall'alto.

3. Fin dall'inizio del pontificato, è stato mio impegno scambiare queste idee e sentimenti con i miei collaboratori più stretti, che sono i cardinali, con la Congregazione per l'educazione cattolica, come pure con le donne e gli uomini di cultura di tutto il mondo. Infatti, il dialogo della Chiesa con le culture del nostro tempo è quel settore vitale, in cui «si gioca il destino della Chiesa e del mondo in questa fine del secolo XX» (Ai Cardinali, 10 novembre 1979). Non c'è che una cultura: quella dell'uomo, dall'uomo e per l'uomo. E la Chiesa, esperta in umanità, secondo il giudizio formulato dal mio predecessore Paolo VI all'ONU, grazie alle sue Università cattoliche e al loro patrimonio umanistico e scientifico, esplora i misteri dell'uomo e del mondo, rischiarandoli alla luce che le dona la rivelazione.

4. E' onore e responsabilità dell'Università cattolica consacrarsi senza riserve alla causa della verità. E', questa, la sua maniera di servire a un tempo la dignità dell'uomo e la causa della Chiesa, la quale ha «l'intima convinzione che la verità è la sua vera alleata... e che la conoscenza e la ragione sono fedeli ministri della fede» (Card. Newman, «The Idea of a University»). Senza per nulla trascurare l'acquisizione di conoscenze utili, l'Università cattolica si distingue per la sua libera ricerca di tutta la verità intorno alla natura, all'uomo e a Dio. La nostra epoca, infatti, ha urgente bisogno di questa forma di servizio disinteressato, che è quello di proclamare il senso della verità, valore fondamentale senza il quale si estinguono la libertà, la giustizia e la dignità dell'uomo. Per una sorta di universale umanesimo, l'Università cattolica si dedica completamente alla ricerca di tutti gli aspetti della verità nel loro legame essenziale con la Verità suprema, che è Dio. Essa, quindi, senza alcun timore, ma piuttosto con entusiasmo s'impegna su tutte le vie del sapere, consapevole di essere preceduta da colui che è «Via, Verità e Vita» (Gv 14,6), il Logos, il cui Spirito di intelligenza e di amore dona alla persona umana di trovare, con la sua intelligenza, la realtà ultima che ne è la fonte e il termine, ed è il solo capace di donare in pienezza quella Sapienza, senza la quale l'avvenire del mondo sarebbe in pericolo.

5. E' nel contesto della ricerca disinteressata della verità che prende luce e significato il rapporto tra fede e ragione. «Intellege ut credas; crede ut intellegas»: questo invito di sant'Agostino vale anche per le Università cattoliche, chiamate a esplorare arditamente le ricchezze della rivelazione e quelle della natura, perché lo sforzo congiunto dell'intelligenza e della fede consenta agli uomini di raggiungere la piena misura della loro umanità, creata a immagine e somiglianza di Dio, rinnovata ancora più mirabilmente, dopo il peccato, nel Cristo e chiamata a risplendere nella luce dello Spirito.

6. L'Università cattolica, per l'incontro che stabilisce tra l'insondabile ricchezza del messaggio salvifico del Vangelo e la pluralità e immensità dei campi del sapere in cui la incarna, permette alla Chiesa di istituire un dialogo di incomparabile fecondità con tutti gli uomini di qualsiasi cultura. L'uomo, infatti, vive di una vita degna grazie alla cultura e, se trova la sua pienezza in Cristo, non c'è dubbio che il Vangelo, raggiungendolo e rinnovandolo in tutte le sue dimensioni, è fecondo anche per la cultura, della quale l'uomo stesso vive.

7. Nel mondo di oggi, caratterizzato da sviluppi tanto rapidi nella scienza e nella tecnologia, i compiti dell'Università cattolica assumono un'importanza e un'urgenza sempre maggiore.

Difatti, le scoperte scientifiche e tecnologiche, se da una parte comportano un'enorme crescita economica e industriale, dall'altra impongono ineludibilmente la necessaria corrispondente ricerca del significato, al fine di garantire che le nuove scoperte siano usate per l'autentico bene dei singoli e della società umana nel suo insieme. Se è responsabilità di ogni Università ricercare un tale significato, l'Università cattolica è chiamata in modo speciale a rispondere a questa esigenza: la sua ispirazione cristiana le consente di includere nella sua ricerca la dimensione morale, spirituale e religiosa e di valutare le conquiste della scienza e della tecnica nella prospettiva della totalità della persona umana.

In questo contesto le Università cattoliche sono chiamate ad un continuo rinnovamento sia perché Università, sia perché cattoliche. Infatti, «è in gioco il significato della ricerca scientifica e della tecnologia, della convivenza sociale, della cultura, ma, più in profondità ancora, è in gioco il significato stesso dell'uomo» (Discorso del 25 aprile 1989, n. 3). Tale rinnovamento esige la chiara consapevolezza che, per il suo carattere cattolico, l'Università è resa più capace di fare la ricerca disinteressata della verità: ricerca, dunque, che non è subordinata né condizionata da interessi particolari di qualsiasi genere.

8. Avendo già dedicato alle Università e Facoltà ecclesiastiche la costituzione apostolica «Sapientia Christiana», mi è parso doveroso proporre alle Università cattoliche un analogo testo di riferimento che sia per loro come la «magna charta», arricchita dall'esperienza tanto lunga e feconda della Chiesa nel settore universitario, e aperta alle realizzazioni promettenti dell'avvenire, che richiede coraggiosa inventiva e rigorosa fedeltà.

9. Il presente documento è rivolto specialmente ai dirigenti delle Università cattoliche, alle rispettive comunità accademiche, a tutti coloro che di esse si interessano, particolarmente ai vescovi, alle Congregazioni religiose e alle Istituzioni ecclesiali, ai numerosi laici impegnati nella grande missione dell'istruzione superiore. Lo scopo è di far sì che si attui «una presenza, per così dire, pubblica, costante e universale del pensiero cristiano in tutto lo sforzo diretto a promuovere la cultura superiore, e inoltre a formare tutti gli studenti, in modo che diventino uomini e donne veramente insigni per sapere, pronti a svolgere compiti impegnativi nella società e a testimoniare la loro fede di fronte al mondo» («Gravissimum Educationis», 10).

10. Oltre che alle Università cattoliche, mi rivolgo anche alle numerose Istituzioni cattoliche di studi superiori. Secondo la loro natura e i propri obiettivi, esse hanno in comune alcune o tutte le caratteristiche di una Università e offrono un proprio contributo alla Chiesa e alla società sia mediante la ricerca, sia mediante l'educazione o la preparazione professionale. Anche se questo documento riguarda specificamente l'Università cattolica, esso intende abbracciare tutte le Istituzioni cattoliche di insegnamento superiore, impegnate a trasformare il messaggio del Vangelo di Cristo negli animi e nelle culture.

E' pertanto con grande fiducia e speranza che invito tutte le Università cattoliche a perseguire il loro compito insostituibile. La loro missione appare sempre più necessaria per l'incontro della Chiesa con lo sviluppo delle scienze e con le culture del nostro tempo.

Insieme con tutti i fratelli vescovi, che condividono con me l'incarico pastorale, desidero manifestarvi la profonda convinzione che l'Università cattolica è senza alcun dubbio uno dei migliori strumenti che la Chiesa offre alla nostra epoca, la quale è alla ricerca di certezza e di

sapienza. Avendo la missione di portare la buona novella a tutti gli uomini, la Chiesa non deve mai cessare di interessarsi a questa istituzione. Le Università cattoliche, infatti, con l'investigazione e l'insegnamento l'aiutano a trovare nella maniera adatta ai tempi moderni i tesori antichi e nuovi della cultura, «nova et vetera», secondo la parola di Gesù (Mt 13,52).

11. Mi rivolgo, infine, a tutta la Chiesa, convinto che le Università cattoliche sono necessarie alla sua crescita e allo sviluppo della cultura cristiana e del progresso umano. Perciò, l'intera comunità ecclesiale è invitata a dare il suo appoggio alle Istituzioni cattoliche di insegnamento superiore e ad assisterle nel loro processo di sviluppo e di rinnovamento. Essa è invitata in special modo a tutelare i diritti e la libertà di queste Istituzioni nella società civile, a offrire loro un sostegno economico, soprattutto in quei Paesi che ne hanno più urgente bisogno, e a fornire assistenza nella fondazione di nuove Università cattoliche, dove ce ne sia necessità.

Mi auguro che queste disposizioni, basate sull'insegnamento del Concilio Vaticano II, sulle direttive del Codice di diritto canonico, permettano alle Università cattoliche e alle altre Istituzioni cattoliche di studi superiori di adempiere la loro indispensabile missione nel nuovo avvento di grazia che si apre sul nuovo millennio.

I PARTE IDENTITA' E MISSIONE

A. L'identità dell'Università Cattolica

1. Natura e obiettivi

12. Ogni Università, in quanto Università, è una comunità accademica che, in modo rigoroso e critico, contribuisce alla tutela e allo sviluppo della dignità umana e dell'eredità culturale mediante la ricerca, l'insegnamento e i diversi servizi offerti alle comunità locali, nazionali e internazionali. Essa gode di quell'autonomia istituzionale che è necessaria per assolvere efficacemente le sue funzioni e garantisce ai suoi membri la libertà accademica nella salvaguardia dei diritti dell'individuo e della comunità, entro le esigenze della verità e del bene comune (cfr. «Gaudium et Spes», 59; «Gravissimum Educationis», 10. «Autonomia istituzionale» sta a significare che il governo di un'istituzione accademica è e rimane interno all'istituzione. «Libertà accademica» è la garanzia data a quanti si occupano di insegnamento e di ricerca, di poter cercare, nell'ambito del proprio campo specifico di conoscenza e conformemente ai metodi propri di tale area, la verità ovunque l'analisi e l'evidenza li conducono, e di poter insegnare e pubblicare i risultati di tale ricerca, tenuti presenti i criteri citati, e cioè nella salvaguardia dei diritti dell'individuo e della comunità nelle esigenze della verità e del bene comune).

13. Poiché l'obiettivo di un'Università cattolica è quello di garantire in forma istituzionale una presenza cristiana nel mondo universitario di fronte ai grandi problemi della società e della cultura (la nozione di cultura usata in questo documento, comprende una duplice dimensione: quella umanistica e quella socio-storica. «Col termine generico di "cultura" si vogliono indicare

tutti quei mezzi, con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti spirituali e fisiche; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano. Di conseguenza, la cultura presenta necessariamente un aspetto storico e sociale, e la voce "cultura" assume spesso un significato sociologico ed etnologico» [«Gaudium et Spes», 53]), essa deve possedere, in quanto cattolica, le seguenti essenziali caratteristiche: 1) un'ispirazione cristiana da parte non solo dei singoli, ma anche della comunità universitaria come tale; 2) un'incessante riflessione, alla luce della fede cattolica, sul crescente tesoro della conoscenza umana, al quale cerca di offrire un contributo con le proprie ricerche; 3) la fedeltà al messaggio cristiano così come è presentato dalla Chiesa; 4) l'impegno istituzionale al servizio del popolo di Dio e della famiglia umana nel loro itinerario verso quell'obiettivo trascendente che dà significato alla vita.

14. «Alla luce di queste quattro caratteristiche, è evidente che oltre all'insegnamento, alla ricerca e ai servizi comuni a tutte le Università, un'Università cattolica, per impegno istituzionale, apporta al suo compito l'ispirazione e la luce del messaggio cristiano. In una Università cattolica, quindi, gli ideali, gli atteggiamenti e i principi cattolici permeano e informano le attività universitarie conformemente alla natura e all'autonomia proprie di tali attività. In una parola, essendo al tempo stesso Università e cattolica, essa deve essere insieme una comunità di studiosi, che rappresentano diversi campi della conoscenza umana, e un'istituzione accademica, in cui il cattolicesimo è presente in modo vitale» («L'Université Catholique dans le monde moderne». Document final du II Congrès des délégués des Universités catholiques, Roma, 20-29 novembre 1972, § 1).

15. L'Università cattolica, quindi, è il luogo in cui gli studiosi esaminano a fondo la realtà con i metodi propri di ogni disciplina accademica, e in tal modo contribuiscono all'arricchimento del tesoro delle conoscenze umane. Ciascuna disciplina viene studiata in modo sistematico, le varie discipline poi vengono portate a dialogo tra loro al fine del reciproco arricchimento. Tale ricerca, oltre ad aiutare uomini e donne nel perseguimento costante della verità offre un'efficace testimonianza, oggi tanto necessaria, della fiducia che ha la Chiesa nel valore intrinseco della scienza e della ricerca.

In una Università cattolica la ricerca comprende necessariamente: a) il perseguimento di un'integrazione della conoscenza; b) il dialogo tra fede e ragione; c) una preoccupazione etica; e d) una prospettiva teologica.

16. L'integrazione della conoscenza è un processo che rimane sempre da perfezionare. Inoltre, l'incremento del sapere nel nostro tempo, a cui si aggiunge il crescente frazionamento della conoscenza in seno alle singole discipline accademiche, rende tale compito sempre più difficile. Ma un'Università, e specialmente un'Università di organismi protesi alla ricerca della verità... Occorre, pertanto, promuovere tale superiore sintesi, nella quale soltanto troverà appagamento quella sete di verità che è iscritta profondamente nel cuore dell'uomo» (Discorso al Convegno Internazionale delle Università cattoliche, 25 aprile 1989. Il card. Newman osserva che

un'Università «dichiara di assegnare ad ogni studio, che essa accoglie, il suo proprio posto e i suoi giusti confini, di definire i diritti, di stabilire i reciproci rapporti e di attuare l'intercomunione di ognuno e di tutti»). Guidati dai contributi specifici della filosofia e della teologia, gli studiosi universitari saranno impegnati in uno sforzo costante per determinare la relativa collocazione e il significato di ciascuna delle diverse discipline nel quadro di una visione della persona umana e del mondo illuminata dal Vangelo e, quindi, dalla fede in Cristo-Logos, come centro della creazione e della storia umana.

17. Nel promuovere detta integrazione l'Università cattolica deve impegnarsi, più specificamente, nel dialogo tra fede e ragione, in modo che si possa vedere più profondamente come fede e ragione si incontrino nell'unica verità. Pur conservando ciascuna disciplina accademica la propria integrità e i propri metodi, questo dialogo mette in evidenza che la «ricerca metodica in ogni ramo del sapere, se condotta in maniera veramente scientifica e secondo le leggi morali, non può mai trovarsi in reale contrasto con la fede. Le cose terrene e le realtà della fede, infatti, hanno origine dal medesimo Dio» («Gaudium et Spes», 36. Ad un gruppo di scienziati facevo osservare che «mentre ragione e fede rappresentano senza dubbio due ordini distinti di conoscenza, ciascuno autonomo relativamente ai suoi metodi, entrambi infine devono convergere nella scoperta di una sola realtà totale che ha la sua origine in Dio»). La vitale interazione dei due distinti livelli di conoscenza dell'unica verità conduce a un maggior amore per la verità stessa e contribuisce ad una più ampia comprensione del significato della vita umana e del fine della creazione.

18. Poiché il sapere deve servire la persona umana, nell'Università cattolica la ricerca viene sempre effettuata con la preoccupazione delle implicazioni etiche e morali, insite sia nei suoi metodi che nelle sue scoperte. Pur presente in ogni ricerca, questa preoccupazione è particolarmente urgente nel campo della ricerca scientifica e tecnologica. «E' essenziale che ci convinciamo della priorità dell'etico sul tecnico, del primato della persona sulle cose, della superiorità dello spirito sulla materia. La causa dell'uomo sarà servita solo se la conoscenza è unita alla coscienza. Gli uomini di scienza aiuteranno realmente l'umanità solo se conserveranno "il senso della trascendenza dell'uomo sul mondo e di Dio sull'uomo"» (Discorso all'Unesco, Parigi, 2 giugno 1980).

19. La teologia svolge un ruolo particolarmente importante nella ricerca di una sintesi del sapere, come anche nel dialogo tra fede e ragione. Essa porta, altresì, un contributo a tutte le altre discipline nella loro ricerca di significato, non solo aiutandole ad esaminare in qual modo le rispettive scoperte influiranno sulle persone e sulla società, ma fornendo anche una prospettiva e un orientamento che non sono contenuti nelle loro metodologie. A sua volta, l'interazione con queste altre discipline e le loro scoperte arricchisce la teologia, offrendole una migliore comprensione del mondo di oggi e rendendo la ricerca teologica più aderente alle presenti esigenze. Attesa la specifica importanza della teologia tra le discipline accademiche, ogni Università cattolica dovrà avere una Facoltà o, almeno, una cattedra di teologia (cfr. «Gravissimum Educationis», 10).

20. Data l'intima relazione tra investigazione e insegnamento, conviene che le sopra indicate esigenze della ricerca influiscano su tutto l'insegnamento. Mentre ciascuna disciplina viene insegnata in maniera sistematica e in base ai propri metodi, la interdisciplinarietà, sostenuta dall'apporto della filosofia e della teologia, aiuta gli studenti ad acquistare una visione organica della realtà e a sviluppare un desiderio incessante di progresso intellettuale. Nella comunicazione del sapere, poi, si mette in risalto come la ragione umana nella sua riflessione si apre a interrogativi sempre più vasti e come la risposta completa ad essi proviene dall'alto attraverso la fede. Inoltre, le implicazioni morali, presenti in ciascuna disciplina, sono esaminate come parte integrante dell'insegnamento della stessa disciplina; ciò perché l'intero processo educativo sia rivolto in definitiva allo sviluppo integrale della persona. Infine, la teologia cattolica, insegnata in piena fedeltà alla Scrittura, alla tradizione e al magistero della Chiesa, offrirà una chiara conoscenza dei principi del Vangelo, la quale arricchirà il significato della vita umana e le conferirà una nuova dignità.

Mediante la ricerca e l'insegnamento gli studenti siano formati nelle varie discipline in modo da diventare veramente competenti nel settore specifico, cui si dedicheranno al servizio della società e della Chiesa, ma nello stesso tempo siano addestrati a testimoniare la loro fede davanti al mondo.

2. La Comunità universitaria

21. L'Università cattolica persegue i propri obiettivi anche mediante l'impegno di formare una comunità autenticamente umana, animata dallo spirito di Cristo. La fonte della sua unità scaturisce dalla comune consacrazione alla verità, dalla medesima visione della dignità umana e, in ultima analisi, dalla persona e dal messaggio di Cristo che dà all'istituzione il suo carattere distintivo. Come risultato di questa impostazione, la comunità universitaria è animata da uno spirito di libertà e di carità; è caratterizzata dal rispetto reciproco, dal dialogo sincero, dalla tutela dei diritti di ciascuno. Assiste tutti i suoi membri nel raggiungere la pienezza come persone umane. Ogni membro della comunità, a sua volta, aiuta a promuovere l'unità e contribuisce, secondo il proprio ruolo e le proprie capacità, alle decisioni che riguardano la comunità stessa, nonché a mantenere e a rafforzare il carattere cattolico dell'istituzione.

22. I docenti universitari si sforzino di migliorare sempre la propria competenza e di inquadrare il contenuto, gli obiettivi, i metodi e i risultati della ricerca di ciascuna disciplina nel contesto di una coerente visione del mondo. I docenti cristiani sono chiamati ad essere testimoni ed educatori di un'autentica vita cristiana, la quale manifesti la raggiunta integrazione tra fede e cultura, tra competenza professionale e sapienza cristiana. Tutti i docenti saranno ispirati dagli ideali accademici e dai principi di una vita autenticamente umana.

23. Gli studenti sono sollecitati a perseguire un'educazione che armonizzi l'eccellenza dello sviluppo umanistico e culturale con la formazione professionale specializzata. Detto sviluppo deve esser tale che essi si sentano incoraggiati a continuare la ricerca della verità e del suo significato durante tutta la vita, dato che «è necessario che lo spirito sia coltivato in modo che si sviluppino le facoltà dell'ammirazione, dell'intuizione, della contemplazione, e si diventi capaci di formarsi un giudizio personale e di coltivare il senso religioso, morale e sociale» («Gaudium

et Spes», 59. Il card. Newman descrive così l'ideale perseguito: «Viene formata una mentalità che dura tutta la vita, e i cui attributi sono la libertà, l'equità, la tranquillità, la moderazione e la sapienza»). Ciò li renderà idonei ad acquistare o, se lo hanno già, ad approfondire uno stile di vita autenticamente cristiano. Essi devono essere coscienti della serietà della loro professione e sentire la gioia di essere domani «leaders» qualificati, testimoni di Cristo nei luoghi in cui dovranno svolgere il loro compito.

24. I dirigenti e il personale amministrativo in una Università cattolica promuovano la crescita costante dell'Università e della sua comunità mediante una gestione di servizio. La dedizione e la testimonianza del personale non accademico sono indispensabili per l'identità e per la vita dell'Università.

25. Molte Università cattoliche sono state fondate da Congregazioni religiose e continuano a dipendere dal loro appoggio. Le Congregazioni religiose, che si dedicano all'apostolato dell'istruzione superiore, sono sollecitate ad aiutare queste istituzioni nel rinnovamento del loro impegno e a continuare a preparare religiosi e religiose capaci di dare un positivo contributo alla missione dell'Università cattolica.

Inoltre, le attività universitarie sono per tradizione un mezzo grazie al quale i laici possono svolgere un importante ruolo nella Chiesa. Oggi, nella maggior parte delle Università cattoliche, la comunità accademica è composta in maggioranza da laici, i quali assumono in numero crescente alte funzioni e responsabilità di direzione. Questi laici cattolici rispondono alla chiamata della Chiesa «ad essere presenti, all'insegna del coraggio e della creatività intellettuale, nei posti privilegiati della cultura, quali sono il mondo dell'educazione: Scuola e Università» («Christifideles Laici», 44). Il futuro delle Università cattoliche dipende, in gran parte, dal competente e generoso impegno dei laici cattolici. La Chiesa vede la loro crescente presenza in queste istituzioni come un segno di grande speranza e una conferma dell'insostituibile vocazione del laicato nella Chiesa e nel mondo, con la fiducia che esso, nell'esercizio del proprio ruolo, «illumini e ordini tutte le realtà temporali, in modo che sempre si compiano e si sviluppino secondo Cristo, e siano di lode al Creatore e al Redentore» («Lumen Gentium», 31).

26. La comunità universitaria di molte istituzioni cattoliche include colleghi appartenenti ad altre Chiese, ad altre comunità ecclesiali e religioni, nonché colleghi che non professano alcun credo religioso. Questi uomini e queste donne con la loro formazione ed esperienza contribuiscono al progresso delle diverse discipline accademiche o allo svolgimento di altri compiti universitari.

3. *L'Università Cattolica nella Chiesa*

27. Affermandosi come Università, ogni Università cattolica mantiene con la Chiesa un rapporto che è essenziale alla sua identità istituzionale. Come tale, essa partecipa più direttamente alla vita della Chiesa particolare in cui ha sede; ma, nello stesso tempo - essendo inserita, come istituzione accademica, nella comunità internazionale del sapere e della ricerca - partecipa e contribuisce alla vita della Chiesa universale, assumendo pertanto uno speciale legame con la Santa Sede in ragione del servizio di unità, che è chiamata a compiere per l'intera

Chiesa. Da questo suo essenziale rapporto con la Chiesa derivano quali conseguenze la fedeltà dell'Università, come istituzione, al messaggio cristiano, il riconoscimento e l'adesione all'autorità magisteriale della Chiesa in materia di fede e morale.

I membri cattolici della comunità universitaria, a loro volta, sono anch'essi chiamati a una fedeltà personale alla Chiesa, con tutto quanto questo comporta. Dai membri non cattolici, infine, ci si attende il rispetto del carattere cattolico dell'istituzione in cui prestano la loro opera, mentre l'Università, a sua volta, rispetterà la loro libertà religiosa (cfr. «Dignitatis Humanae», 2).

28. I vescovi hanno la particolare responsabilità di promuovere le Università cattoliche e specialmente di seguirle e assisterle nel mantenimento e nel rafforzamento della loro identità cattolica anche nei confronti delle autorità civili. Ciò sarà più adeguatamente ottenuto creando e mantenendo rapporti stretti, personali e pastorali tra l'Università e le autorità ecclesiastiche, caratterizzati da fiducia reciproca, coerente collaborazione e continuo dialogo. Anche se non entrano direttamente nel governo interno dell'Università, i vescovi «non devono essere considerati agenti esterni, bensì partecipi della vita dell'Università cattolica» (Discorso ai Direttori di scuole superiori, 12 settembre 1987, n. 4).

29. La Chiesa, accettando «la legittima autonomia della cultura umana e specialmente delle scienze», riconosce anche la libertà accademica dei singoli studiosi nella disciplina di propria competenza, in accordo con i principi e i metodi della scienza, a cui essa si riferisce («Gaudium et Spes», 59), ed entro le esigenze della verità e del bene comune.

Anche la teologia, come scienza, ha un suo legittimo posto nell'Università accanto alle altre discipline. Essa, come le compete, ha principi e metodi propri che la definiscono appunto come scienza. Purché aderiscano a tali principi e ne applichino il rispettivo metodo, i teologi godono anch'essi della medesima libertà accademica.

I vescovi incoraggino il lavoro creativo dei teologi. Essi servono la Chiesa mediante la ricerca condotta in modo rispettoso del metodo teologico. Essi cercano di comprender meglio, di sviluppare ulteriormente e di comunicare più efficacemente il senso della rivelazione cristiana come è trasmessa dalla Sacra Scrittura, dalla tradizione e dal magistero della Chiesa. Essi studiano anche le vie, mediante le quali la teologia può portare luce sulle questioni specifiche, poste dalla cultura odierna. Nello stesso tempo, poiché la teologia cerca la comprensione della verità rivelata, la cui autentica interpretazione è affidata ai vescovi della Chiesa (cfr. «Dei Verbum», 8-10), è elemento intrinseco ai principi e al metodo propri della ricerca e dell'insegnamento della loro disciplina accademica, che i teologi debbano rispettare l'autorità dei vescovi e aderire alla dottrina cattolica secondo il grado di autorità con cui essa è insegnata (cfr. «Lumen Gentium», 25).

In ragione dei rispettivi ruoli collegati tra loro, il dialogo tra i vescovi e i teologi è essenziale; e ciò è vero specialmente oggi, quando i risultati della ricerca sono tanto rapidamente e ampiamente diffusi attraverso i mezzi di comunicazione sociale (cfr. Sacra Congregazione per la dottrina della fede, «Instructio de ecclesiali theologi vocatione Donum Veritatis», 24 maggio 1990).

B. La missione di servizio dell'Università Cattolica

30. La missione fondamentale di un'Università è la continua indagine della verità mediante la ricerca, la conservazione e la comunicazione del sapere per il bene della società. A questa missione l'Università cattolica partecipa con l'apporto delle sue specifiche caratteristiche e finalità.

1. Servizio alla Chiesa e alla Società

31. Mediante l'insegnamento e la ricerca l'Università cattolica offre un indispensabile contributo alla Chiesa. Essa, infatti, prepara uomini e donne, che, ispirati dai principi cristiani e aiutati a vivere in maniera matura e responsabile la loro vocazione cristiana, saranno anche capaci di assumere posti di responsabilità nella Chiesa. Inoltre, grazie ai risultati delle ricerche scientifiche da essa messi a disposizione, l'Università cattolica potrà aiutare la Chiesa nel rispondere ai problemi e alle esigenze del tempo.

32. L'Università cattolica, al pari di qualsiasi altra Università, è inserita nella società umana. Per lo sviluppo del suo servizio alla Chiesa, essa è sollecitata - sempre nell'ambito della competenza che le è propria - a essere strumento sempre più efficace di progresso culturale sia per gli individui, che per la società. Le sue attività di ricerca, quindi, includeranno lo studio dei gravi problemi contemporanei, quali la dignità della vita umana, la promozione della giustizia per tutti, la qualità della vita personale e familiare, la protezione della natura, la ricerca della pace e della stabilità politica, la condivisione più equa delle risorse del mondo e un nuovo ordinamento economico e politico, che serva meglio la comunità umana a livello nazionale e internazionale. La ricerca universitaria sarà indirizzata a studiare in profondità le radici e le cause dei gravi problemi del nostro tempo, riservando speciale attenzione alle loro dimensioni etiche e religiose. All'occorrenza l'Università cattolica dovrà avere il coraggio di dire verità scomode, verità che non lusingano l'opinione pubblica, ma che pur sono necessarie per salvaguardare il bene autentico della società.

33. Una specifica priorità sarà data all'esame e alla valutazione, dal punto di vista cristiano, dei valori e delle norme dominanti nella società e nella cultura moderna e alla responsabilità di comunicare alla società di oggi quei principi etici e religiosi che danno pieno significato alla vita umana. E' questo un ulteriore contributo che l'Università può dare allo sviluppo di quell'autentica antropologia cristiana, che ha origine nella persona di Cristo e che permette al dinamismo della creazione e della redenzione di influire sulla realtà e sulla retta soluzione dei problemi della vita.

34. Lo spirito cristiano di servizio agli altri per la promozione della giustizia sociale riveste particolare importanza per ogni Università cattolica, e deve essere condiviso dai docenti e sviluppato tra gli studenti. La Chiesa si impegna fermamente per la crescita integrale di ogni uomo e di ogni donna (cfr. «Sollicitudo Rei Socialis», 27-34). Il Vangelo, interpretato dalla dottrina sociale della Chiesa, chiama urgentemente a promuovere «lo sviluppo dei popoli che lottano per liberarsi dal giogo della fame, della miseria, delle malattie endemiche,

dell'ignoranza; di quelli che cercano una partecipazione più larga ai frutti della civiltà e una più attiva valorizzazione delle loro qualità umane; che si muovono con decisione verso la meta della loro piena realizzazione» («Populorum Progressio», 1).

Ogni Università cattolica sente la responsabilità di contribuire concretamente al progresso della società, entro la quale opera: potrà cercare, ad esempio, i modi per rendere l'educazione universitaria accessibile a tutti quelli che possono trarne profitto, specialmente i poveri o i membri dei gruppi minoritari, che ne sono stati tradizionalmente privati.

Essa, inoltre, ha la responsabilità - nei limiti delle sue possibilità - di aiutare a promuovere lo sviluppo delle Nazioni emergenti.

35. Nel suo sforzo di offrire una risposta a questi complessi problemi, che toccano tanti aspetti della vita umana e della società, l'Università cattolica insisterà sulla cooperazione fra le varie discipline accademiche, le quali offrono già il proprio specifico contributo alla ricerca di soluzioni. Inoltre, poiché le risorse economiche e personali delle singole Istituzioni sono limitate, è essenziale la cooperazione in comuni progetti di ricerca programmati fra Università cattoliche, nonché con altre Istituzioni sia private che governative. A questo riguardo e anche per quanto concerne altri campi di attività specifiche di una Università cattolica, viene riconosciuto il ruolo che hanno le varie associazioni nazionali e internazionali delle Università cattoliche. Tra queste è da ricordare in particolare la missione della Federazione Internazionale delle Università cattoliche, costituita dalla Santa Sede, la quale da essa si attende una fruttuosa collaborazione.

36. Mediante i programmi di educazione permanente degli adulti, rendendo i docenti disponibili a servizi di consulenza, avvalendosi dei moderni mezzi di comunicazione e in vari altri modi, l'Università cattolica può far sì che il crescente complesso della conoscenza umana e una sempre miglior comprensione della fede siano messi a disposizione di un pubblico più vasto estendendo così i servizi dell'Università oltre la cerchia propriamente accademica.

37. Nel servizio alla società l'interlocutore privilegiato sarà naturalmente il mondo accademico culturale e scientifico della regione in cui opera l'Università cattolica. Sono da incoraggiare forme originali di dialogo e di collaborazione tra le Università cattoliche e le altre Università della Nazione in favore dello sviluppo, della comprensione tra le culture, della difesa della natura con una coscienza ecologica internazionale.

Unitamente alle altre Istituzioni private e pubbliche, le Università cattoliche mediante l'educazione superiore e la ricerca servono l'interesse comune, rappresentano uno fra gli svariati tipi di istituzioni necessarie per la libera espressione della diversità culturale, e sono impegnate a promuovere il senso della solidarietà nella società e nel mondo. Esse, pertanto, hanno tutto il diritto di attendersi da parte della società civile e delle autorità pubbliche, il riconoscimento e la difesa della loro autonomia istituzionale e della loro libertà accademica.

Il medesimo diritto hanno, inoltre, per quel che riguarda il sostegno economico, necessario perché ne siano assicurati l'esistenza e lo sviluppo.

2. Pastorale universitaria

38. La pastorale universitaria è quell'attività dell'Università che offre ai membri della comunità stessa l'occasione di coordinare lo studio accademico e le attività para-accademiche con i principi religiosi e morali, integrando così la vita con la fede. Essa concretizza la missione della Chiesa nell'Università e fa parte integrante della sua attività e della sua struttura. Una comunità universitaria, preoccupata di promuovere il carattere cattolico dell'istituzione, sarà consapevole di questa dimensione pastorale e sarà sensibile ai modi in cui essa può influire su tutte le sue attività.

39. Come naturale espressione della sua identità cattolica, la comunità universitaria deve saper incarnare la fede nelle sue attività quotidiane, con importanti momenti di riflessione e di preghiera. Saranno così offerte ai membri cattolici di questa comunità le opportunità di assimilare nella loro vita la dottrina e la pratica cattolica. Saranno incoraggiati a partecipare alla celebrazione dei sacramenti, specialmente al sacramento dell'Eucaristia, quale atto più perfetto del culto comunitario. Quelle comunità accademiche che hanno nel proprio seno una consistente presenza di persone appartenenti a Chiese, a comunità ecclesiali o a religioni diverse, rispetteranno le loro iniziative per la riflessione e la preghiera nella salvaguardia del loro credo.

40. Quanti si occupano della pastorale universitaria solleciteranno docenti e studenti ad esser più consapevoli della loro responsabilità verso coloro che soffrono fisicamente e spiritualmente. Seguendo il modello di Cristo, saranno particolarmente attenti ai più poveri e a chi soffre per l'ingiustizia nel campo economico, sociale, culturale, religioso. Questa responsabilità si esplica, prima di tutto, all'interno della comunità accademica, ma trova applicazione anche al di fuori di essa.

41. La pastorale universitaria è un'attività indispensabile, grazie alla quale gli studenti cattolici, nell'adempimento dei loro impegni battesimali, possono essere preparati a partecipare attivamente alla vita della Chiesa. Essa può contribuire a sviluppare e ad alimentare un'autentica stima del matrimonio e della vita familiare, promuovere vocazioni al sacerdozio e alla vita religiosa, stimolare l'impegno cristiano dei laici e permeare ogni tipo di attività con lo spirito del Vangelo. L'intesa fra la pastorale universitaria e le Istituzioni che operano nell'ambito della Chiesa particolare, sotto la guida o con l'approvazione del vescovo, non potrà che essere di comune vantaggio (Il Codice di diritto canonico - can. 813 - indica la responsabilità generale del vescovo verso gli studenti universitari: «Il vescovo diocesano abbia un'intensa cura pastorale degli studenti, anche erigendo una parrocchia, o almeno per mezzo di sacerdoti a ciò stabilmente deputati, e provveda che presso le Università, anche non cattoliche, ci siano centri universitari cattolici, che offrano un aiuto soprattutto spirituale alla gioventù»).

42. Diverse Associazioni o Movimenti di vita spirituale e apostolica, soprattutto quelli creati specificamente per gli studenti, possono offrire un grande contributo per sviluppare gli aspetti pastorali della vita universitaria.

3. Dialogo culturale

43. Per sua stessa natura, l'Università promuove la cultura mediante la sua attività di ricerca, aiuta a trasmettere la cultura locale alle generazioni successive mediante il suo insegnamento e favorisce le attività culturali con i propri servizi educativi. Essa è aperta a tutta l'esperienza umana, pronta al dialogo e all'apprendimento da qualsiasi cultura. A questo processo l'Università cattolica partecipa offrendo la ricca esperienza culturale della Chiesa. Inoltre, consapevole che la cultura umana è aperta alla rivelazione e alla trascendenza, l'Università cattolica è luogo primario e privilegiato per un fruttuoso dialogo tra Vangelo e cultura.

44. Essa assiste la Chiesa proprio mediante tale dialogo, aiutandola a raggiungere una migliore conoscenza delle diverse culture, a discernere i loro aspetti positivi e negativi, ad accogliere i loro contributi autenticamente umani e a sviluppare i mezzi, con i quali potrà rendere la fede meglio comprensibile agli uomini di una determinata cultura («La Chiesa, vivendo nel corso dei secoli in condizioni diverse, si è servita delle risorse di differenti culture, per diffondere e spiegare il messaggio cristiano nella sua predicazione a tutte le genti, per studiarlo e approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli»: «[Gaudium et Spes](#)», 58). Se è vero che il Vangelo non può essere identificato con la cultura, ma anzi trascende tutte le culture, è anche vero che «il regno, annunciato dal Vangelo, è vissuto da uomini profondamente legati a una cultura, e l'edificazione del regno non può non avvalersi di certi elementi della cultura e delle culture umane» («[Evangelii Nuntiandi](#)», 20; cfr. «[Gaudium et Spes](#)», 58). «Una fede che si ponesse ai margini di ciò che è umano, quindi di ciò che è cultura, sarebbe una fede che non rispecchia la pienezza di ciò che la parola di Dio manifesta e rivela, una fede decapitata, peggio ancora, una fede in processo di auto-annullamento» (cfr. Discorso a Medellín agli uomini di cultura, 5 luglio 1986).

45. L'Università cattolica deve farsi sempre più attenta alle culture del mondo d'oggi, come anche alle varie tradizioni culturali esistenti dentro la Chiesa, in maniera da promuovere un continuo e proficuo dialogo tra il Vangelo e l'odierna società. Tra i criteri, che contraddistinguono il valore di una cultura, vengono in primo luogo il senso della persona umana, la sua libertà, la sua dignità, il suo senso di responsabilità e la sua apertura al trascendente. Col rispetto della persona è collegato il valore eminente della famiglia, cellula primaria di ogni cultura umana.

Le Università cattoliche si sforzeranno di discernere e di ben valutare le aspirazioni come le contraddizioni della cultura moderna per renderla più adatta allo sviluppo integrale delle persone e dei popoli. In particolare, si raccomanda di approfondire, con studi appropriati, l'impatto della tecnologia moderna e specialmente dei mezzi di comunicazione sociale sulle persone, le famiglie, le istituzioni e l'insieme della cultura moderna. Le culture tradizionali sono da difendere nella loro identità, aiutandole ad accogliere i valori moderni senza sacrificare il proprio patrimonio, che è ricchezza per tutta la famiglia umana. Le Università, situate in ambienti culturali tradizionali, cercheranno attentamente di armonizzare le culture locali col contributo positivo delle culture moderne.

46. Un campo che interessa in maniera speciale l'Università cattolica è il dialogo tra pensiero cristiano e scienze moderne. Questo compito richiede persone particolarmente versate nelle singole discipline, che siano dotate anche di un'adeguata formazione teologica e capaci di affrontare le questioni epistemologiche a livello dei rapporti tra fede e ragione. Tale dialogo concerne tanto le scienze naturali quanto le scienze umane, le quali pongono nuovi e complessi problemi filosofici ed etici. Il ricercatore cristiano deve mostrare come l'intelligenza umana si arricchisce della verità superiore, che deriva dal Vangelo: «L'intelligenza non viene mai sminuita, ma, al contrario è stimolata e rafforzata da quella fonte interiore di profonda comprensione che è la parola di Dio e dalla gerarchia di valori che ne risulta... Nel suo modo unico, l'Università cattolica contribuisce a manifestare la superiorità dello spirito, che non può mai, senza il rischio di perdersi, acconsentire a mettersi al servizio di qualcos'altro che non sia la ricerca della verità» (Paolo VI, Discorso del 27 novembre 1972).

47. Oltre al dialogo culturale, l'Università cattolica, nel rispetto delle sue specifiche finalità, tenendo conto dei vari contesti religioso-culturali e seguendo le direttive impartite dalla competente autorità ecclesiastica, può offrire un contributo al dialogo ecumenico, al fine di promuovere la ricerca dell'unità di tutti i cristiani, e al dialogo interreligioso, aiutando a discernere i valori spirituali che son presenti nelle varie religioni.

4. Evangelizzazione

48. La missione primaria della Chiesa è di predicare il Vangelo in modo tale da garantire il rapporto tra fede e vita sia nell'individuo che nel contesto socio-culturale, in cui le persone vivono, agiscono e comunicano fra di loro. L'evangelizzazione significa «portare la buona novella in tutti gli strati dell'umanità e, col suo influsso, trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa... Non si tratta soltanto di predicare il Vangelo in fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni sempre più estese, ma anche di raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la parola di Dio e col disegno della salvezza» («Evangelii Nuntiandi», 18ss).

49. Secondo la propria natura, ogni Università cattolica offre un importante contributo alla Chiesa nella sua opera di evangelizzazione. Si tratta di una vitale testimonianza di ordine istituzionale da rendere a Cristo e al suo messaggio, così necessario nelle culture contrassegnate dal secolarismo, o là dove Cristo e il suo messaggio di fatto non sono ancora conosciuti. Inoltre, tutte le attività fondamentali di una Università cattolica sono collegate e armonizzate con la missione evangelizzatrice della Chiesa: la ricerca condotta alla luce del messaggio cristiano, che metta le nuove scoperte umane al servizio degli individui e della società; la formazione attuata in un contesto di fede, che prepari persone capaci di un giudizio razionale e critico e consapevoli della trascendente dignità della persona umana; la formazione professionale, che comprenda i valori etici e il senso di servizio alle persone e alla società; il dialogo con la cultura, che favorisca una migliore comprensione della fede; la ricerca teologica, che aiuti la fede a esprimersi in un linguaggio moderno. «La Chiesa, proprio perché è sempre più consapevole della sua missione salvifica in questo mondo, vuole sentirsi vicini questi centri,

vuole averli presenti e operanti nella diffusione del messaggio autentico di Cristo» (Paolo VI, Ai presidi e rettori gesuiti, 6 agosto. Parlando ai partecipanti del Congresso Internazionale sulle Università cattoliche, il 25 aprile 1989, aggiungevo: «In un'Università cattolica la missione evangelizzatrice della Chiesa e la missione di ricerca e di insegnamento vengono a trovarsi collegate e coordinate»: 25 aprile 1989, n. 5).

II PARTE NORME GENERALI

Articolo 1 - La natura di queste Norme Generali

§ 1. Le seguenti Norme Generali sono basate sul Codice di diritto canonico del quale sono un ulteriore sviluppo, e sulla legislazione complementare della Chiesa, fermo restando il diritto della Santa Sede di intervenire, ove ciò si renda necessario. Esse valgono per tutte le Università cattoliche e per le Istituzioni cattoliche di studi superiori in tutto il mondo.

§ 2. Le Norme Generali devono essere concretamente applicate a livello locale e a livello regionale dalle Conferenze episcopali e dalle altre Assemblee della gerarchia cattolica (Le Conferenze episcopali sono state costituite nel rito latino. Altri riti hanno altre Assemblee della gerarchia cattolica), in conformità col Codice di diritto canonico e con la legislazione ecclesiastica complementare, tenendo conto degli Statuti di ciascuna Università o Istituzione e - in quanto possibile e opportuno - anche del diritto civile. Dopo la revisione da parte della Santa Sede, detti «Ordinamenti» locali o regionali saranno validi per tutte le Università cattoliche e le Istituzioni cattoliche di studi superiori della regione, a eccezione delle Università e Facoltà Ecclesiastiche. Queste ultime Istituzioni, comprese le Facoltà ecclesiastiche appartenenti a un'Università cattolica, sono rette dalle norme della costituzione apostolica «Sapientia Christiana».

§ 3. Un'Università costituita o approvata dalla Santa Sede, da una Conferenza episcopale o da un'altra Assemblea della gerarchia cattolica, o da un vescovo diocesano, deve incorporare le presenti Norme Generali e le loro applicazioni, locali e regionali, nei documenti relativi al suo governo, e conformare i suoi vigenti Statuti sia alle Norme Generali sia alle loro applicazioni e sottometterli all'approvazione della competente autorità ecclesiastica. Resta inteso che anche le altre Università cattoliche, cioè quelle non istituite in una delle forme suddette, d'intesa con l'autorità ecclesiastica locale, faranno proprie queste Norme Generali e le loro locali e regionali applicazioni, accogliendole nei documenti relativi al loro governo e - per quanto possibile - conformeranno i loro vigenti Statuti sia a queste Norme Generali che alle loro applicazioni.

Articolo 2 - La natura di una Università cattolica

§ 1. Un'Università cattolica, come ogni Università, è una comunità di studiosi che rappresenta vari rami del sapere umano. Essa si dedica alla ricerca, all'insegnamento e a varie forme di servizi rispondenti alla sua missione culturale.

§ 2. Una Università cattolica in quanto cattolica, ispira e svolge la sua ricerca, l'insegnamento e tutte le altre attività secondo gli ideali, i principi e gli atteggiamenti cattolici. Essa è collegata

alla Chiesa o per il tramite di un formale legame costitutivo e statutario, o in forza di un impegno istituzionale assunto dai suoi responsabili.

§ 3. Ogni Università cattolica deve manifestare la propria identità cattolica o con una dichiarazione della sua missione, o con altro appropriato documento pubblico, a meno che non sia autorizzata altrimenti dalla competente autorità ecclesiastica. Essa deve provvedersi particolarmente mediante la sua struttura e i suoi regolamenti, dei mezzi per garantire l'espressione e il mantenimento di tale identità in modo conforme al § 2.

§ 4. L'insegnamento cattolico e la disciplina cattolica devono influire su tutte le attività dell'Università, mentre deve essere pienamente rispettata la libertà della coscienza di ciascuna persona. Ogni atto ufficiale dell'Università deve essere in accordo con la sua identità cattolica.

§ 5. Un'Università cattolica possiede l'autonomia necessaria per sviluppare la sua identità specifica e perseguire la sua propria missione. La libertà di ricerca e di insegnamento è riconosciuta e rispettata secondo i principi e i metodi propri di ciascuna disciplina, sempre che siano salvaguardati i diritti degli individui e della comunità, ed entro le esigenze della verità e del bene comune).

Articolo 3 - Erezione di una Università cattolica

§ 1. Un'Università cattolica può essere eretta o approvata dalla Santa Sede, da una Conferenza episcopale o da un'altra Assemblea della gerarchia cattolica oppure da un vescovo diocesano.

§ 2. Col consenso del vescovo diocesano un'Università cattolica può essere eretta anche da un Istituto Religioso o da altra persona giuridica pubblica.

§ 3. Un'Università cattolica può essere eretta da altre persone ecclesiastiche o laiche. Tale Università potrà considerarsi Università cattolica solo col consenso della competente autorità ecclesiastica secondo le condizioni che saranno concordate dalle parti (sia la costituzione di una tale Università, sia le condizioni alle quali può considerarsi Università cattolica, dovranno essere conformi alle precise indicazioni fornite dalla Santa Sede, dalla Conferenza episcopale o da altra Assemblea della gerarchia cattolica).

§ 4. Nei casi menzionati ai §§ 1 e 2 gli Statuti dovranno essere approvati dalla competente autorità ecclesiastica.

Articolo 4 - La comunità universitaria

§ 1. La responsabilità di mantenere e di rafforzare l'identità cattolica dell'Università spetta in primo luogo all'Università medesima. Tale responsabilità mentre è affidata principalmente alle autorità dell'Università (inclusi, ove esistano, il gran cancelliere e/o il Consiglio di amministrazione, o un Organismo equivalente), è condivisa anche in diversa misura da tutti i membri della comunità, ed esige, pertanto, il reclutamento del personale universitario adeguato - specialmente dei docenti e del personale amministrativo - che sia disposto e capace di promuovere tale identità. Questa caratteristica, infatti, è legata essenzialmente alla qualità dei docenti e al rispetto della dottrina cattolica. E' responsabilità dell'autorità competente di vigilare su queste due esigenze fondamentali, secondo le indicazioni del diritto canonico (Il can. 810 specifica la responsabilità dell'autorità competente in questa materia).

§ 2. Al momento della nomina, tutti i docenti e l'intero personale amministrativo devono essere informati dell'identità cattolica dell'Istituzione e delle sue implicazioni, nonché della loro responsabilità di promuovere o, almeno, di rispettare tale identità.

§ 3. Nei modi consoni alle diverse discipline accademiche, tutti i docenti cattolici devono accogliere fedelmente, e tutti gli altri docenti devono rispettare, la dottrina e la morale cattolica nella loro ricerca e nel loro insegnamento. In particolare, i teologi cattolici consapevoli di adempiere un mandato ricevuto dalla Chiesa, siano fedeli al magistero della Chiesa, quale autentico interprete della Sacra Scrittura e della Sacra Tradizione («Lumen Gentium», 25; «Dei Verbum», 8-10; cfr. CIC 812: «Coloro che in qualsiasi istituto di studi superiori insegnano discipline teologiche, devono avere il mandato della competente autorità ecclesiastica»).

§ 4. I docenti e il personale amministrativo che appartengono ad altre Chiese, comunità ecclesiali o religioni, nonché quelli che non professano alcun credo religioso, e tutti gli studenti hanno l'obbligo di riconoscere e di rispettare il carattere cattolico dell'Università. Per non mettere in pericolo tale identità cattolica dell'Università o dell'Istituto Superiore, si eviti che i docenti non cattolici vengano a costituire una componente maggioritaria all'interno dell'Istituzione, la quale è e deve rimanere cattolica.

§ 5. L'educazione degli studenti deve integrare la maturazione accademica e professionale con la formazione ai principi morali e religiosi e con l'apprendimento della dottrina sociale della Chiesa. Il programma di studi per ciascuna delle diverse professioni deve includere un'appropriata formazione etica nella professione, alla quale esso prepara. A tutti gli studenti, inoltre, dovrà essere offerta la possibilità di seguire corsi di dottrina cattolica (cfr. CIC 811 § 2).

Articolo 5 - L'Università cattolica nella Chiesa

§ 1. Ogni Università cattolica deve mantenere la comunione con la Chiesa universale e con la Santa Sede; deve essere in stretta comunione con la Chiesa particolare e, in specie, con i vescovi diocesani della regione o della nazione in cui è situata. Conformemente alla sua natura di Università, l'Università cattolica contribuirà all'opera di evangelizzazione della Chiesa.

§ 2. Ogni vescovo ha la responsabilità di promuovere il buon andamento delle Università cattoliche nella sua diocesi e ha il diritto e il dovere di vigilare sulla preservazione e il rafforzamento del loro carattere cattolico. Se dovessero sorgere problemi circa tale requisito essenziale, il vescovo locale prenderà le iniziative necessarie a risolverli, d'intesa con le competenti autorità accademiche e in accordo con le procedure stabilite (Per le Università, di cui all'articolo 2, §§ 1 e 2, queste procedure devono essere stabilite negli Statuti approvati dall'autorità ecclesiastica. Per le altre Università cattoliche, esse saranno determinate dalle Conferenze episcopali o dalle altre Assemblee della gerarchia cattolica) e - se necessario - con l'aiuto della Santa Sede.

§ 3. Ogni Università cattolica, di cui all'art. 3 §§ 1 e 2, deve inviare periodicamente alla competente autorità ecclesiastica una specifica relazione concernente l'Università e le sue attività. Le altre Università cattoliche devono comunicare tali informazioni al vescovo della diocesi, in cui è situata la sede centrale dell'Istituzione.

Articolo 6 - Pastorale universitaria

§ 1. L'Università cattolica deve promuovere la cura pastorale dei membri della comunità universitaria e, in particolare, lo sviluppo spirituale di coloro che professano la fede cattolica. Deve esser data la preferenza a quei mezzi che facilitano l'integrazione della formazione umana e professionale con i valori religiosi alla luce della dottrina cattolica, affinché l'apprendimento intellettuale sia unito con la dimensione religiosa della vita.

§ 2. Dovrà esser nominato un numero sufficiente di persone qualificate - sacerdoti, religiosi, religiose e laici - per provvedere alla specifica pastorale in favore della comunità universitaria, da svolgere in armonia e in collaborazione con la pastorale della Chiesa particolare e sotto la guida o l'approvazione del vescovo diocesano. Tutti i membri della comunità universitaria devono essere invitati a prestarsi in questa opera pastorale e a collaborare alle sue iniziative.

Articolo 7 - Collaborazione

§ 1. Al fine di affrontare meglio i complessi problemi della società moderna e di rafforzare l'identità cattolica delle Istituzioni, deve essere promossa la collaborazione a livello regionale, nazionale e internazionale nella ricerca, nell'insegnamento e nelle altre attività universitarie tra tutte le Università cattoliche, incluse le Università e le Facoltà ecclesiastiche (cfr. CIC 820). Tale collaborazione deve essere ovviamente promossa anche tra le Università cattoliche e le altre Università e Istituzioni di ricerca e di istruzione, sia private che statali.

§ 2. Le Università cattoliche, quando sia possibile e in accordo con i principi e la dottrina cattolica, collaborino con i programmi governativi e con i progetti delle Organizzazioni nazionali e internazionali in favore della giustizia, dello sviluppo e del progresso.

NORME TRANSITORIE

Articolo 8

La presente Costituzione andrà in vigore il 1° giorno dell'anno accademico 1991.

Articolo 9

L'applicazione della Costituzione è demandata alla Congregazione per l'educazione cattolica, cui spetterà di provvedere a emanare le direttive necessarie a tale scopo.

Articolo 10

Sarà compito della Congregazione per l'educazione cattolica, quando col passare del tempo le circostanze lo richiederanno, proporre i cambiamenti da introdurre nella presente Costituzione, affinché questa sia di continuo adattata alle nuove esigenze delle Università cattoliche.

Articolo 11

Sono abrogate le leggi particolari o consuetudini, al presente in vigore, che siano contrarie a questa Costituzione. Parimenti sono abrogati i privilegi concessi sino ad oggi dalla Santa Sede a persone sia fisiche che morali, e che siano in contrasto con questa stessa Costituzione.

CONCLUSIONE

La missione che con grande speranza la Chiesa affida alle Università cattoliche riveste un significato culturale e religioso di vitale importanza, perché concerne l'avvenire stesso dell'umanità. Il rinnovamento richiesto alle Università cattoliche, le renderà più capaci di rispondere al compito di portare il messaggio di Cristo all'uomo, alla società, alle culture: «Ogni realtà umana, individuale e sociale, è stata liberata da Cristo: le persone, come le attività degli uomini, di cui la cultura è l'espressione più alta e incarnata. L'azione salvifica della Chiesa sulle culture si compie, anzitutto, mediante le persone, le famiglie e gli educatori... Gesù Cristo, nostro Salvatore, offre la sua luce e la sua speranza a tutti coloro che coltivano le scienze, le arti, le lettere e i numerosi campi sviluppati dalla cultura moderna. Tutti i figli e le figlie della Chiesa, dunque, devono prendere coscienza della loro missione e scoprire come la forza del Vangelo può penetrare e rigenerare le mentalità e i valori dominanti, che ispirano le singole culture come anche le opinioni e gli atteggiamenti mentali che ne derivano» (Discorso al Pontificio Consiglio per la cultura, 13 gennaio 1989).

E' con vivissima speranza che indirizzo questo documento a tutti gli uomini e a tutte le donne che sono impegnati, in vari modi, nell'alta missione dell'insegnamento superiore cattolico.

Carissimi fratelli e sorelle, il mio incoraggiamento e la mia fiducia vi accompagnino nel vostro grave lavoro quotidiano, sempre più importante, urgente e necessario per la causa dell'evangelizzazione, per il futuro della cultura e delle culture. La Chiesa e il mondo hanno grande bisogno della vostra testimonianza e del vostro competente contributo libero e responsabile.

Dato a Roma presso san Pietro, il 15 del mese di agosto - solennità dell'Assunzione di Maria ss.ma - dell'anno 1990, dodicesimo di Pontificato.

LETTERA ENCICLICA DI S.S. GIOVANNI PAOLO II
FIDES ET RATIO

(14 settembre 1998)

(Estratto)

65. La teologia si organizza come scienza della fede alla luce di un duplice principio metodologico: l'*auditus fidei* e l'*intellectus fidei*. Con il primo, essa entra in possesso dei contenuti della Rivelazione così come sono stati esplicitati progressivamente nella Sacra Tradizione, nella Sacra Scrittura e nel Magistero vivo della Chiesa.(88) Con il secondo, la teologia vuole rispondere alle esigenze proprie del pensiero mediante la riflessione speculativa. Per quanto concerne la preparazione ad un corretto *auditus fidei*, la filosofia reca alla teologia il suo peculiare contributo nel momento in cui considera la struttura della conoscenza e della comunicazione personale e, in particolare, le varie forme e funzioni del linguaggio. Ugualmente importante è l'apporto della filosofia per una più coerente comprensione della Tradizione ecclesiale, dei pronunciamenti del Magistero e delle sentenze dei grandi maestri della teologia: questi infatti si esprimono spesso in concetti e forme di pensiero mutuati da una determinata tradizione filosofica. In questo caso, è richiesto al teologo non solo di esporre concetti e termini con i quali la Chiesa riflette ed elabora il suo insegnamento, ma anche di conoscere a fondo i sistemi filosofici che hanno eventualmente influito sia sulle nozioni che sulla terminologia, per giungere a interpretazioni corrette e coerenti.

69. Si può forse obiettare che nella situazione attuale il teologo, piuttosto che alla filosofia, dovrebbe ricorrere all'aiuto di altre forme del sapere umano, quali la storia e soprattutto le scienze, di cui tutti ammirano i recenti straordinari sviluppi. Altri poi, a seguito di una cresciuta sensibilità nei confronti della relazione tra fede e culture, sostengono che la teologia dovrebbe rivolgersi, di preferenza, alle saggezze tradizionali, piuttosto che a una filosofia di origine greca ed eurocentrica. Altri ancora, a partire da una concezione errata del pluralismo delle culture, negano semplicemente il valore universale del patrimonio filosofico accolto dalla Chiesa.

Queste sottolineature, tra l'altro già presenti nell'insegnamento conciliare,(92) contengono una parte di verità. Il riferimento alle scienze, utile in molti casi perché permette una conoscenza più completa dell'oggetto di studio, non deve tuttavia far dimenticare la necessaria mediazione di una riflessione tipicamente filosofica, critica e tesa all'universale, richiesta peraltro da uno scambio fecondo tra le culture. Ciò che mi preme sottolineare è il dovere di non fermarsi al solo caso singolo e concreto, tralasciando il compito primario che è quello di manifestare il carattere universale del contenuto di fede. Non si deve, inoltre, dimenticare che l'apporto peculiare del pensiero filosofico permette di discernere, sia nelle diverse concezioni di vita che nelle culture, «non che cosa gli uomini pensino, ma quale sia la verità oggettiva».(93) Non le varie opinioni umane, ma solamente la verità può essere di aiuto alla teologia.

70. Il tema, poi, del rapporto con le culture merita una riflessione specifica, anche se necessariamente non esaustiva, per le implicanze che ne derivano sia sul versante filosofico che su quello teologico. Il processo di incontro e confronto con le culture è un'esperienza che la

Chiesa ha vissuto fin dagli inizi della predicazione del Vangelo. Il comando di Cristo ai discepoli di andare in ogni luogo, «fino agli estremi confini della terra» (*At* 1, 8), per trasmettere la verità da Lui rivelata, ha posto la comunità cristiana nella condizione di verificare ben presto l'universalità dell'annuncio e gli ostacoli derivanti dalla diversità delle culture. Un brano della lettera di san Paolo ai cristiani di Efeso offre un valido aiuto per comprendere come la comunità primitiva abbia affrontato questo problema. Scrive l'Apostolo: «Ora invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate i lontani siete diventati i vicini grazie al sangue di Cristo. Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo» (2, 13-14).

Alla luce di questo testo la nostra riflessione s'allarga alla trasformazione che si è venuta a creare nei Gentili una volta arrivati alla fede. Davanti alla ricchezza della salvezza operata da Cristo, cadono le barriere che separano le diverse culture. La promessa di Dio in Cristo diventa, adesso, un'offerta universale: non più limitata alla particolarità di un popolo, della sua lingua e dei suoi costumi, ma estesa a tutti come patrimonio a cui ciascuno può attingere liberamente. Da diversi luoghi e tradizioni tutti sono chiamati in Cristo a partecipare all'unità della famiglia dei figli di Dio. E Cristo che permette ai due popoli di diventare «uno». Coloro che erano «i lontani» diventano «i vicini» grazie alla novità operata dal mistero pasquale. Gesù abbatte i muri di divisione e realizza l'unificazione in modo originale e supremo mediante la partecipazione al suo mistero. Questa unità è talmente profonda che la Chiesa può dire con san Paolo: «Non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio» (*Ef* 2, 19).

In una così semplice annotazione è descritta una grande verità: l'incontro della fede con le diverse culture ha dato vita di fatto a una realtà nuova. Le culture, quando sono profondamente radicate nell'umano, portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza. Esse presentano, pertanto, approcci diversi alla verità, che si rivelano di indubbia utilità per l'uomo, a cui prospettano valori capaci di rendere sempre più umana la sua esistenza.⁽⁹⁴⁾ In quanto poi le culture si richiamano ai valori delle tradizioni antiche, portano con sé - anche se in maniera implicita, ma non per questo meno reale - il riferimento al manifestarsi di Dio nella natura, come si è visto precedentemente parlando dei testi sapienziali e dell'insegnamento di san Paolo.

71. Essendo in stretto rapporto con gli uomini e con la loro storia, le culture condividono le stesse dinamiche secondo cui il tempo umano si esprime. Si registrano di conseguenza trasformazioni e progressi dovuti agli incontri che gli uomini sviluppano e alle comunicazioni che reciprocamente si fanno dei loro modelli di vita. Le culture traggono alimento dalla comunicazione di valori, e la loro vitalità e sussistenza è data dalla capacità di rimanere aperte all'accoglienza del nuovo. Qual è la spiegazione di queste dinamiche? Ogni uomo è inserito in una cultura, da essa dipende, su di essa influisce. Egli è insieme figlio e padre della cultura in cui è immerso. In ogni espressione della sua vita, egli porta con sé qualcosa che lo contraddistingue in mezzo al creato: la sua apertura costante al mistero ed il suo inesauribile desiderio di conoscenza. Ogni cultura, di conseguenza, porta impressa in sé e lascia trasparire la tensione verso un compimento. Si può dire, quindi, che la cultura ha in sé la possibilità di accogliere la rivelazione divina.

Il modo in cui i cristiani vivono la fede è anch'esso permeato dalla cultura dell'ambiente circostante e contribuisce, a sua volta, a modellarne progressivamente le caratteristiche. Ad ogni cultura i cristiani recano la verità immutabile di Dio, da Lui rivelata nella storia e nella cultura di un popolo. Nel corso dei secoli continua così a riprodursi l'evento di cui furono testimoni i pellegrini presenti a Gerusalemme nel giorno di Pentecoste. Ascoltando gli Apostoli, si domandavano: «Costoro che parlano non sono forse tutti Galilei? E com'è che li sentiamo ciascuno parlare la nostra lingua nativa? Siamo Parti, Medi, Elamiti e abitanti della Mesopotamia, della Giudea, della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia, della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, stranieri di Roma, Ebrei e proseliti, Cretesi e Arabi e li udiamo annunziare nelle nostre lingue le grandi opere di Dio» (At 2, 7-11). L'annuncio del Vangelo nelle diverse culture, mentre esige dai singoli destinatari l'adesione della fede, non impedisce loro di conservare una propria identità culturale. Ciò non crea divisione alcuna, perché il popolo dei battezzati si distingue per una universalità che sa accogliere ogni cultura, favorendo il progresso di ciò che in essa vi è di implicito verso la sua piena esplicazione nella verità.

Conseguenza di ciò è che una cultura non può mai diventare criterio di giudizio ed ancor meno criterio ultimo di verità nei confronti della rivelazione di Dio. Il Vangelo non è contrario a questa od a quella cultura come se, incontrandosi con essa, volesse privarla di ciò che le appartiene e la obbligasse ad assumere forme estrinseche che non le sono conformi. Al contrario, l'annuncio che il credente porta nel mondo e nelle culture è forma reale di liberazione da ogni disordine introdotto dal peccato e, nello stesso tempo, è chiamata alla verità piena. In questo incontro, le culture non solo non vengono private di nulla, ma sono anzi stimolate ad aprirsi al nuovo della verità evangelica per trarne incentivo verso ulteriori sviluppi.

72. Il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca, non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci. Oggi, via via che il Vangelo entra in contatto con aree culturali rimaste finora al di fuori dell'ambito di irradiazione del cristianesimo, nuovi compiti si aprono all'inculturazione. Problemi analoghi a quelli che la Chiesa dovette affrontare nei primi secoli si pongono alla nostra generazione.

Il mio pensiero va spontaneamente alle terre d'Oriente, così ricche di tradizioni religiose e filosofiche molto antiche. Tra esse, l'India occupa un posto particolare. Un grande slancio spirituale porta il pensiero indiano alla ricerca di un'esperienza che, liberando lo spirito dai condizionamenti del tempo e dello spazio, abbia valore di assoluto. Nel dinamismo di questa ricerca di liberazione si situano grandi sistemi metafisici.

Spetta ai cristiani di oggi, innanzitutto a quelli dell'India, il compito di estrarre da questo ricco patrimonio gli elementi compatibili con la loro fede così che ne derivi un arricchimento del pensiero cristiano. Per questa opera di discernimento, che trova la sua ispirazione nella Dichiarazione conciliare *Nostra aetate*, essi terranno conto di un certo numero di criteri. Il primo è quello dell'universalità dello spirito umano, le cui esigenze fondamentali si ritrovano identiche nelle culture più diverse. Il secondo, derivante dal primo, consiste in questo: quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia. Questo criterio, del resto, vale per la Chiesa di

ogni epoca, anche per quella di domani, che si sentirà arricchita dalle acquisizioni realizzate nell'odierno approccio con le culture orientali e troverà in questa eredità nuove indicazioni per entrare fruttuosamente in dialogo con quelle culture che l'umanità saprà far fiorire nel suo cammino incontro al futuro. In terzo luogo, ci si guarderà dal confondere la legittima rivendicazione della specificità e dell'originalità del pensiero indiano con l'idea che una tradizione culturale debba rinchiudersi nella sua differenza ed affermarsi nella sua opposizione alle altre tradizioni, ciò che sarebbe contrario alla natura stessa dello spirito umano.

Quanto è qui detto per l'India vale anche per l'eredità delle grandi culture della Cina, del Giappone e degli altri Paesi dell'Asia, come pure delle ricchezze delle culture tradizionali dell'Africa, trasmesse soprattutto per via orale.

73. Alla luce di queste considerazioni, il rapporto che deve opportunamente instaurarsi tra la teologia e la filosofia sarà all'insegna della circolarità. Per la teologia, punto di partenza e fonte originaria dovrà essere sempre la parola di Dio rivelata nella storia, mentre obiettivo finale non potrà che essere l'intelligenza di essa via via approfondita nel susseguirsi delle generazioni. Poiché, d'altra parte, la parola di Dio è Verità (cfr. *Gv 17, 17*), alla sua migliore comprensione non può non giovare la ricerca umana della verità, ossia il filosofare, sviluppato nel rispetto delle leggi che gli sono proprie. Non si tratta semplicemente di utilizzare, nel discorso teologico, l'uno o l'altro concetto o frammento di un impianto filosofico; decisivo è che la ragione del credente eserciti le sue capacità di riflessione nella ricerca del vero all'interno di un movimento che, partendo dalla parola di Dio, si sforza di raggiungere una migliore comprensione di essa. E chiaro, peraltro, che, muovendosi entro questi due poli - parola di Dio e migliore sua conoscenza -, la ragione è come avvertita, e in qualche modo guidata, ad evitare sentieri che la porterebbero fuori della Verità rivelata e, in definitiva, fuori della verità pura e semplice; essa viene anzi stimolata ad esplorare vie che da sola non avrebbe nemmeno sospettato di poter percorrere. Da questo rapporto di circolarità con la parola di Dio la filosofia esce arricchita, perché la ragione scopre nuovi e insospettati orizzonti.

74. La conferma della fecondità di un simile rapporto è offerta dalla vicenda personale di grandi teologi cristiani che si segnalano anche come grandi filosofi, lasciando scritti di così alto valore speculativo, da giustificare l'affiancamento ai maestri della filosofia antica. Ciò vale sia per i Padri della Chiesa, tra i quali bisogna citare almeno i nomi di san Gregorio Nazianzeno e sant'Agostino, sia per i Dottori medievali, tra i quali emerge la grande triade di sant'Anselmo, san Bonaventura e san Tommaso d'Aquino. Il fecondo rapporto tra filosofia e parola di Dio si manifesta anche nella ricerca coraggiosa condotta da pensatori più recenti, tra i quali mi piace menzionare, per l'ambito occidentale, personalità come John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein e, per quello orientale, studiosi della statura di Vladimir S. Solov'ev, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Lossky. Ovviamente, nel fare riferimento a questi autori, accanto ai quali altri nomi potrebbero essere citati, non intendo avallare ogni aspetto del loro pensiero, ma solo proporre esempi significativi di un cammino di ricerca filosofica che ha tratto considerevoli vantaggi dal confronto con i dati della fede. Una cosa è certa: l'attenzione all'itinerario spirituale di questi maestri non potrà che giovare al progresso nella ricerca della verità e nell'utilizzo a servizio dell'uomo dei risultati

conseguiti. C'è da sperare che questa grande tradizione filosofico-teologica trovi oggi e nel futuro i suoi continuatori e i suoi cultori per il bene della Chiesa e dell'umanità.

**UDIENZA DI BENEDETTO XVI
AI DIRIGENTI, DOCENTI E STUDENTI
DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE
NEL 90° ANNIVERSARIO DELLA FONDAZIONE
*Aula Paolo VI, 21 maggio 2011***

DISCORSO DEL SANTO PADRE

Signori Cardinali,
Magnifico Rettore, illustri Docenti,
distinti rappresentanti del personale,
cari studenti!

Sono molto lieto di avere questo incontro con voi che formate la grande famiglia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, sorta novant'anni fa su iniziativa dell'Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori, ente fondatore e garante dell'Ateneo, per la felice intuizione di Padre Agostino Gemelli. Ringrazio il Cardinale Tettamanzi e il Prof. Ornaghi, per le calorose parole che mi hanno rivolto a nome di tutti.

Il nostro tempo è tempo di grandi e rapide trasformazioni, che si riflettono anche sulla vita universitaria: la cultura umanistica sembra colpita da un progressivo logoramento, mentre l'accento viene posto sulle discipline dette 'produttive', di ambito tecnologico ed economico; si riscontra la tendenza a ridurre l'orizzonte umano al livello di ciò che è misurabile, a eliminare dal sapere sistematico e critico la fondamentale questione del senso. La cultura contemporanea, poi, tende a confinare la religione fuori dagli spazi della razionalità: nella misura in cui le scienze empiriche monopolizzano i territori della ragione, non sembra esserci più spazio per le ragioni del credere, per cui la dimensione religiosa viene relegata nella sfera dell'opinabile e del privato. In questo contesto, le motivazioni e le caratteristiche stesse della istituzione universitaria vengono poste radicalmente in questione.

A novant'anni dalla sua fondazione, l'Università Cattolica del Sacro Cuore si trova a vivere in questo tornante storico, in cui è importante consolidare e incrementare le ragioni per le quali è nata, recando quella connotazione ecclesiale che è evidenziata dall'aggettivo "cattolica"; la Chiesa, infatti, "esperta in umanità", è promotrice di umanesimo autentico. Emerge, in questa prospettiva, la vocazione originaria dell'Università, nata dalla ricerca della verità, di tutta la verità, di tutta la verità del nostro essere. E con la sua obbedienza alla verità e alle esigenze della sua conoscenza essa diventa scuola di *humanitas* nella quale si coltiva un sapere vitale, si forgiavano alte personalità e si trasmettono conoscenze e competenze di valore. La prospettiva cristiana, come quadro del lavoro intellettuale dell'Università, non si contrappone al sapere scientifico e alle conquiste dell'ingegno umano, ma, al contrario, la fede allarga l'orizzonte del nostro pensiero, è via alla verità piena, guida di autentico sviluppo. Senza orientamento alla verità, senza un atteggiamento di ricerca umile e ardita, ogni cultura si sfalda, decade nel relativismo e si perde nell'effimero. Sottratta invece alla morsa di un riduzionismo che la mortifica e la circoscrive può aprirsi ad un'interpretazione veramente illuminata del reale, svolgendo così un autentico servizio alla vita.

Cari amici, fede e cultura sono grandezze indissolubilmente connesse, manifestazione di quel *desiderium naturale videndi Deum* che è presente in ogni uomo. Quando questo connubio si infrange, l'umanità tende a ripiegarsi e a rinchiudersi nelle sue stesse capacità creative. È necessario, allora, che in Università abiti un'autentica passione per la questione dell'assoluto, la verità stessa, e quindi anche per il sapere teologico, che nel vostro Ateneo è parte integrante del dispositivo curricolare. Unendo in sé l'audacia della ricerca e la pazienza della maturazione, l'orizzonte teologico può e deve valorizzare tutte le risorse della ragione. La questione della Verità e dell'Assoluto - la questione di Dio - non è un'investigazione astratta, avulsa dalla realtà del quotidiano, ma è *la domanda cruciale*, da cui dipende radicalmente la scoperta del senso del mondo e della vita. Nel Vangelo si fonda una concezione del mondo e dell'uomo che non cessa di sprigionare valenze culturali, umanistiche ed etiche. Il sapere della fede quindi illumina la ricerca dell'uomo, la interpreta umanizzandola, la integra in progetti di bene, strappandola alla tentazione del pensiero calcolatore, che strumentalizza il sapere e fa delle scoperte scientifiche mezzi di potere e di asservimento dell'uomo.

L'orizzonte che anima il lavoro universitario può e deve essere la passione autentica per l'uomo. Solo nel servizio all'uomo la scienza si svolge come vera coltivazione e custodia dell'universo (cfr *Gn 2,15*). E servire l'uomo è fare la verità nella carità, è amare la vita, rispettarla sempre, a cominciare dalle situazioni in cui essa è più fragile e indifesa. È questo un nostro compito, specialmente nei tempi di crisi: la storia della cultura mostra come la dignità dell'uomo sia stata riconosciuta veramente nella sua integralità alla luce della fede cristiana. L'Università Cattolica è chiamata ad essere luogo in cui prende forma di eccellenza quell'apertura al sapere, quella passione per la verità, quell'interesse per la storia dell'uomo che caratterizzano l'autentica spiritualità cristiana. Porsi infatti, in atteggiamento di chiusura o di distacco di fronte alla prospettiva della fede significa dimenticare che essa è stata lungo la storia, e lo è tuttora, fermento di cultura e luce per l'intelligenza, stimolo a svilupparne tutte le potenzialità positive per il bene autentico dell'uomo. Come afferma il Concilio Vaticano II, la fede è capace di donare luce all'esistenza. Dice il Concilio che la fede: "Tutto rischiarerà di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, e perciò guida l'intelligenza verso soluzioni pienamente umane" (*Gaudium et spes*, 11).

L'Università Cattolica è luogo in cui ciò deve avvenire con singolare efficacia, sotto il profilo sia scientifico, sia didattico. Questo peculiare servizio alla Verità è dono di grazia ed espressione qualificante di carità evangelica. L'attestazione della fede e la testimonianza della carità sono inscindibili (cfr *IGv* 3,23). Il nucleo profondo della verità di Dio, infatti, è l'amore con cui Egli si è chinato sull'uomo e, in Cristo, gli ha offerto doni infiniti di grazia. In Gesù noi scopriamo che Dio è amore e che solo nell'amore possiamo conoscerLo: "Chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio perché Dio è amore" (*IGv* 4,7.8) dice san Giovanni. E sant'Agostino afferma: "*Non intratur in veritatem nisi per caritatem*" (*Contra Faustum*, 32). Il vertice della conoscenza di Dio si raggiunge nell'amore; quell'amore che sa andare alla radice, che non si accontenta di occasionali espressioni filantropiche, ma illumina il senso della vita con la Verità di Cristo, che trasforma il cuore dell'uomo e lo strappa agli egoismi che generano miseria e morte. L'uomo ha bisogno di amore, l'uomo ha bisogno di verità, per non disperdere il fragile tesoro della libertà ed essere esposto alla violenza delle passioni e a condizionamenti aperti ed occulti (cfr Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 46). La fede cristiana non fa della carità un sentimento vago e pietoso, ma una forza capace di illuminare i sentieri della vita in ogni sua espressione. Senza questa visione, senza questa dimensione teologale originaria e profonda, la carità si accontenta dell'aiuto occasionale e rinuncia al compito profetico, che le è proprio, di trasformare la vita della persona e le strutture stesse della società. È questo un impegno specifico che la missione in Università vi chiama a realizzare come protagonisti appassionati, convinti che la forza del Vangelo è capace di rinnovare le relazioni umane e penetrare nel cuore della realtà.

Cari giovani universitari della "Cattolica", voi siete la dimostrazione vivente di quel carattere della fede che cambia la vita e salva il mondo, con i problemi e le speranze, con gli interrogativi e le certezze, con le aspirazioni e gli impegni che il desiderio di una vita migliore genera e la preghiera alimenta. Cari rappresentanti del personale tecnico-amministrativo siate fieri dei compiti che vi sono assegnati nel contesto della grande famiglia universitaria a supporto della multiforme attività formativa e professionale. E a voi, cari Docenti, è affidato un ruolo decisivo: mostrare come la fede cristiana sia fermento di cultura e luce per l'intelligenza, stimolo a svilupparne tutte le potenzialità positive, per il bene autentico dell'uomo. Ciò che la ragione scorge, la fede illumina e manifesta. La contemplazione dell'opera di Dio dischiude al sapere l'esigenza dell'investigazione razionale, sistematica e critica; la ricerca di Dio rafforza l'amore per le lettere e per le scienze profane: «*Fides ratione adiuvatur et ratio fide perficitur*», afferma Ugo di San Vittore (*De sacramentis*, I, III, 30: *PL* 176, 232). In questa prospettiva, cuore pulsante e alimento costante della vita universitaria è la Cappella, a cui è unito il Centro Pastorale ove gli Assistenti Spirituali delle diverse sedi sono chiamati a svolgere la loro preziosa missione sacerdotale che è imprescindibile per l'identità dell'Università Cattolica. Come insegna il Beato Giovanni Paolo II, la Cappella "è *luogo dello spirito*, dove sostano in preghiera e trovano alimento, orientamento e sostegno i credenti in Cristo, che vivono con modalità diverse la vita intensa dell'Università; è *palestra di virtù cristiane*, dove cresce e si sviluppa la vita battesimale, e si esprime con ardore apostolico; è *casa accogliente ed aperta*, per tutti coloro che, ascoltando il Maestro interiore, si fanno cercatori di verità e servono l'uomo nella dedizione diuturna a un sapere non pago di orizzonti angusti e pragmatici. Nel contesto della modernità declinante, essa diventa con spiccato accento *centro vivo e propulsivo di animazione cristiana della cultura*: nel dialogo rispettoso e franco, nella proposta chiara e motivata (cfr *IPt*

3,15), nella testimonianza che interroga e convince" (*Discorso ai Cappellani europei*, 1 maggio 1998). Così Papa Giovanni Paolo II nel 1998.

Cari amici, auspico che l'Università Cattolica del Sacro Cuore, in sintonia di intenti con l'Istituto Toniolo, prosegua con rinnovata fiducia il suo cammino, mostrando efficacemente che la luce del Vangelo è sorgente di vera cultura capace di sprigionare energie di un umanesimo nuovo, integrale, trascendente. Vi affido a Maria *Sedes Sapientiae* e con affetto vi imparto di cuore la mia Benedizione Apostolica.

Alcuni spunti dall'Esortazione Apostolica ***EVANGELII GAUDIUM*** di Papa Francesco

TEOLOGIA FEDE E SCIENZA

1. La teologia a servizio dell'osmosi tra fede, ragione e scienze

132. L'annuncio alla cultura implica anche un annuncio alle culture professionali, scientifiche e accademiche. Si tratta dell'incontro tra la fede, la ragione e le scienze, che mira a sviluppare un nuovo discorso sulla credibilità, un'apologetica originale che aiuti a creare le disposizioni perché il Vangelo sia ascoltato da tutti. Quando alcune categorie della ragione e delle scienze vengono accolte nell'annuncio del messaggio, quelle stesse categorie diventano strumenti di evangelizzazione; è l'acqua trasformata in vino. È ciò che, una volta assunto, non solo viene redento, ma diventa strumento dello Spirito per illuminare e rinnovare il mondo.

133. La teologia - non solo la teologia pastorale - in dialogo con altre scienze ed esperienze umane, riveste una notevole importanza per pensare come far giungere la proposta del Vangelo alla varietà dei contesti culturali e dei destinatari. La Chiesa, impegnata nell'evangelizzazione, apprezza e incoraggia il carisma dei teologi e il loro sforzo nell'investigazione teologica, che promuove il dialogo con il mondo della cultura e della scienza... I teologi "non si accontentino di una teologia da tavolino".

134. Le Università sono un ambito privilegiato per pensare e sviluppare questo impegno di evangelizzazione in modo interdisciplinare e integrato.

Da questi brevi accenni che ci sollecitano ad una lettura più completa e approfondita dell'Esortazione, si comprende come sia importante promuovere e valorizzare quei luoghi dove la ragione e le scienze possono confrontarsi e interagire positivamente con la fede. Per questo il

Papa invita a sviluppare una “*investigazione teologica che promuove il dialogo con il mondo della cultura e della scienza*”. Quale luogo è più appropriato dell’Università Cattolica per questo tipo di investigazione? Un dialogo serrato e dinamico tra la teologia e i diversi saperi è tutt’altro che facile o scontato. Esige, infatti, non solo che gli ambiti siano accostati, secondo il modello della facoltà di teologia presente al pari di altre facoltà all’interno dell’Università - modello ampiamente diffuso nelle Università Cattoliche ma non senza limiti e difficoltà proprio nel raggiungere l’obiettivo delineato dal Santo Padre - ma che si instauri uno scambio continuo, una specie di osmosi vitale, che ponga le scienze in continuo dialogo con la fede. Un ripensamento del ruolo dell’insegnamento della teologia e della presenza dei teologi in Università Cattolica, secondo le linee ben definite e ancora non del tutto applicate della Costituzione *Ex Corde Ecclesiae*, diviene così parte integrante dell’Iniziativa Culturale, che può trovare in questo aspetto un elemento propulsore e un fattore di evidente originalità.

2. Per un progresso scientifico orientato al vero bene della persona umana

242. L’evangelizzazione è attenta ai progressi scientifici per illuminarli con la luce della fede e della legge naturale, affinché rispettino sempre la centralità e il valore supremo della persona umana in tutte le fasi della sua esistenza. Tutta la società può venire arricchita grazie a questo dialogo che apre nuovi orizzonti al pensiero e amplia le possibilità della ragione. Anche questo è un cammino di armonia e di pacificazione.

243. La Chiesa non pretende di arrestare il mirabile progresso delle scienze. Al contrario, si rallegra e perfino gode riconoscendo l’enorme potenziale che Dio ha dato alla mente umana. Però, in alcune occasioni, alcuni scienziati vanno oltre l’oggetto formale della loro disciplina e si sbilanciano con affermazioni o conclusioni che eccedono il campo propriamente scientifico. In tal caso, non è la ragione ciò che si propone, ma una determinata ideologia, che chiude la strada ad un dialogo autentico, pacifico e fruttuoso.

È compito eminente di ogni Università, e ancor più di una Università Cattolica, verificare che lo sviluppo delle conoscenze scientifiche sia sempre a servizio del vero e integrale bene dell’essere umano. La storia insegna che non sempre è stato così. Anche oggi, purtroppo, la ricerca scientifica viene spesso piegata ad esigenze e interessi ben lontani, se non addirittura contrari, al bene della persona, anche a causa di derive ideologiche, utilitaristiche e materialiste. Occorre pertanto allargare continuamente le potenzialità della ragione per cogliere la complessità delle sfide tenendo ben presenti i risvolti etici di ogni innovazione scientifica o tecnologica. Il paradosso del nostro tempo deriva dal fatto che l’enorme sviluppo delle conoscenze scientifiche non solo non sembra contribuire adeguatamente allo sviluppo dell’umanità, ma rischia di pregiudicarne il futuro. L’Iniziativa Culturale della nostra Università può rappresentare una piattaforma di elaborazione interdisciplinare, supportata da una solida base antropologica, in grado “*con la luce della fede e della legge naturale*” di orientare le scienze “*affinché rispettino sempre la centralità e il valore supremo della persona umana in tutte le fasi della sua esistenza*”. Il nostro Ateneo è un luogo privilegiato, oserei dire la frontiera avanzata della Chiesa, per contribuire al “*mirabile progresso delle scienze*” secondo un approccio aperto e positivo, ma anche capace di un saggio ed equilibrato discernimento.

Contributi interni all'UCSC

CORSI DI TEOLOGIA CATTOLICA IN UNIVERSITÀ PER “INTRODURRE” ALLA FEDE

Introduzione

I Corsi istituzionali di Teologia che l'Università Cattolica ha tradizionalmente inserito nel programma di studi delle sue Facoltà non solo intendono interpretare l'ispirazione “cristiana” dell'Ateneo dei cattolici, ma possono contribuire a superare una duplice separazione che affligge la cultura italiana.

La *prima* – a differenza della Germania, ad esempio – riguarda il superamento della concezione che la cultura religiosa, e la teologia cattolica in particolare, sia proponibile nel percorso di formazione intellettuale solo nei gradi inferiori della scuola, ma non abbia titolo a competere nell'accademia delle scienze. La religione s'insegna (con un accesso opzionale) fino alla maturità, ma non è previsto che essa entri, con la forma critica e riflessa della teologia, nei percorsi universitari. Nella concezione e riforma gentiliana, la religione appartiene ai miti (necessari) dell'infanzia, ma non può accedere alla figura (critica) del sapere: serve per diventar grandi, ma non per vivere da adulti. E tantomeno ha un posto nella formazione scientifica dell'adulto e della sua professione.

La *seconda* concerne il regime di separazione tra teologia e cultura (umanistica e scientifica), così che nello stesso Ateneo cattolico i corsi, che i padri fondatori hanno voluto per dare un segnale dell'ispirazione cristiana dell'Università, non hanno ricevuto che la benevola attenzione riservata a un insegnamento dedicato a trasmettere la “dottrina di base” del cristianesimo. Quando veniva accolto, esso riceveva al massimo – con una certa sufficienza – la valutazione di un “catechismo” di livello superiore. Risultato da non disprezzare perché, quando storicamente si è proposto così (si pensi ai corsi di F. Olgiati), ha avuto la funzione di stimolare nell'*intelligenza* cattolica una successiva ripresa della fede e l'assunzione pensata dei suoi contenuti all'interno delle associazioni professionali e in particolare negli anni gloriosi degli universitari cattolici. Col risultato di offrire la provocazione a una fede pensata e culturalmente consapevole.

Il momento presente raccomanda una ripresa creativa di questa tradizione: primo, per una maggiore consapevolezza critica del rapporto tra fede e cultura e tra teologia e luoghi del sapere; e, secondo, perché forse oggi si è raggiunta la coscienza del bisogno radicale di una fede pensata per la stessa condizione del cattolicesimo italiano e di un laicato maturo. Naturalmente anche con il senso del limite: perché non può essere affidato solo a questo momento, quantitativamente piccolo e qualitativamente introduttivo, il compito di superare quelle storiche dissociazioni. Esso può nondimeno introdurre nelle nuove generazione che si affacciano all'Ateneo una salutare inquietudine, una volta superati gli storici steccati che separavano cattolici e laici, e le rispettive culture: una divisione di comodo per ambedue i fronti, comprensibile in un mondo (con la contrapposizione tra Est e Ovest) ormai tramontato. Oggi le sfide sono più radicali: riguardano l'incontro/scontro tra le religioni e le rispettive antropologie; e il confronto serrato con la scienza e la tecnica e le rispettive epistemologie.

Il mio intervento prende avvio dalla “riorganizzazione tematica” proposta per i “Corsi di Teologia” e dall'analisi dei programmi degli anni passati, così come appaiono nei “sommari” dei corsi iscritti negli annuari accademici. Ne ho ricavato un triplice profilo di riflessione a cui corrispondono tre domande: il primo riguarda la metodologia di questi corsi (*Che cosa significa*

oggi “introdurre” alla fede e alla teologia?); il secondo si focalizza sull’articolazione sistematica della proposta triennale (*Quale “architettura” per una manuductio pensata alla fede cristiana?*); il terzo si domanda quali risultati coltivare nel percorso formativo (*Quali “competenze” raggiungere per guadagnare l’obiettivo proposto?*). Attorno a questi tre fuochi svolgerò la mia proposta di riflessione e confronto.

1. *Che cosa significa oggi “introdurre” alla fede e alla teologia?*

La questione essenziale che presenta la ristrutturazione dei “Corsi di teologia cattolica”, proposti nel quadro di tutte le facoltà universitarie, riguarda la loro configurazione e il loro obiettivo che potrei formulare così: si tratta di offrire una “introduzione pensata agli elementi fondamentali della fede cristiana”, oppure, con una dizione più colta, occorre fornire una “introduzione al concetto di cristianesimo” (K. Rahner). Esistono già tentativi notevoli in questa direzione, in cui la stessa formulazione del titolo indica il tema e il problema: “Introduzione al Cristianesimo” (J. Ratzinger); “Introduzione alla fede” (W. Kasper); “Corso fondamentale della fede” (K. Rahner); oppure, nella tradizione italiana, i classici: “L’essenza del cattolicesimo” (K. Adam), “Sillabario del cristianesimo” (F. Olgiati); “Il senso religioso” (L. Giussani). Sul versante protestante si ricorderà l’altrettanto famosa “Introduzione alla teologia evangelica” di K. Barth.

Nella stessa titolatura di queste proposte di “corsi fondamentali della fede” è posta in luce la questione di metodo e di contenuto: che cosa significa “introdurre” ai fondamenti e all’essenza della fede cristiana, o introdurre alla teologia cattolica? qual è l’“oggetto” che bisogna far incontrare? occorre introdurre alla fede, al senso religioso, al cristianesimo, all’essenza del cattolicesimo, a Gesù Cristo verità dell’uomo, alla vita e alla morale cristiana? Le diverse sfumature contenute nelle domande disegnano proposte diverse per metodo e per contenuti, che forniscono anche la tonalità del canovaccio dei corsi, del manuale con cui vengono proposti o del testo di riferimento richiesto.

In questo intervento mi propongo, anzitutto, di chiarire i due lati della problematica strettamente connessi: la questione di metodo e la strutturazione dei contenuti. Offrirò alcune riflessioni che si prendono cura di raccogliere le questioni contenute nella “proposta di riorganizzazione” che ha motivato il nostro incontro. La proposta supera la precedente titolatura di “corsi di introduzione alla teologia” o la più antica di “corsi di morale cattolica” in favore della più semplice “corsi di teologia cattolica”. La sua intenzione è evidente: vuole sottrarre questi corsi inseriti nel curriculum accademico delle facoltà al limbo teorico (e didattico) di insegnamenti poco più che catechistici, e quindi cerca di toglierli dalla loro marginalizzazione nel panorama degli altri insegnamenti. Per di più la loro obbligatorietà li condannerebbe ad essere una tassa da pagare per giustificare l’iscrizione a una facoltà dell’Università Cattolica.

Per sciogliere la questione e rendere questi corsi attraenti per se stessi, mostrando il vantaggio di un’introduzione pensata alla fede in forma sintetica, svolgerò anzitutto una riflessione di metodo e poi, nel paragrafo seguente, alcune sottolineature sull’architettura dei contenuti. Sul presupposto che il metodo adeguato per conoscere e presentare i contenuti deriva esattamente dalla considerazione specifica dell’oggetto della fede cristiana: la rivelazione di Dio in Gesù Cristo come forma della vita umana. Non esiste un metodo che sia definibile a monte dell’oggetto del sapere della fede e della singolarità del suo oggetto, che è propriamente l’incontro tra Dio e l’uomo in Gesù Cristo, e che ne determina anche la qualità di sapere intuitivo e critico. Tuttavia conviene distinguere i due lati della questione, pur tenendoli strettamente uniti, con uno sguardo che intende cogliere in sintesi la “cosa” della fede cristiana e il “modo” per accedervi.

Ora, se partiamo dal carattere sintomatico della titolatura dei corsi (quella precedente e quella proposta attualmente), notiamo una oscillazione nel linguaggio tra la dizione di “corsi di introduzione alla teologia” e quella più impegnativa di “corsi di teologia cattolica”, successivamente poi declinata con “*questioni* di teologia fondamentale, di teologia speculativa e dogmatica, di teologia morale e pratica”. Se poi si dà rilievo anche al numero delle ore e dei

crediti (12 settimane di corso per anno su 3 ore settimanali) appare evidente che cosa si vuole evitare: da un lato, bisogna escludere che “introduzione” alla teologia significhi proporre poco più di un commentario al Catechismo (ad esempio, il Catechismo della Chiesa Cattolica), deprimendo il valore accademico di questi corsi (forse questo è il senso del cambiamento attuale di titolatura); d’altro lato, è chiaro che quando si propone la dizione di “corsi di teologia” e/o di “questioni di teologia” non si pensa a un itinerario completo e critico di teologia cattolica, ma si vuole rivendicare lo statuto accademico di questi insegnamenti. Ciò acquisito, resta da precisare il taglio metodologico e formale di un corso di teologia triennale, della misura di 36 ore annuali, e di conseguenza dell’architettura interna di detta proposta.

Per trovare lo statuto accademico di questi corsi ci si può riferire allo specifico genere letterario presente nella pratica accademica tedesca della *Einführung* a un determinato ambito del sapere. Un genere letterario che ha prodotto anche un tipo particolare di manuale, di cui segnalo per la teologia due prodotti che hanno avuto un enorme successo tanto da diventare dei classici: *Uditori della Parola*, di K. Rahner e *Introduzione al Cristianesimo* di J. Ratzinger. La loro diversa impostazione, trascendentale nel caso di Rahner incentrata sull’atto della fede, esistenziale-teologica nel caso di Ratzinger incentrata sul Credo, indica come lo stesso genere letterario può giungere a due risultati assai differenti. In ambedue i casi, “introdurre” ha un significato forte: si tratta di *ein-führen*, di *intro-ducere*, di “condurre all’interno” di un sapere nella sua forma sintetica: ci si riferisce al sapere della fede, intesa nella sua duplice accezione di *fides qua creditur* e di *fides quae creditur*, nella circolarità profonda dell’atto della fede e dell’oggetto della fede. La diversa bilanciatura dei due aspetti della fede (*atto* e *oggetto*) colora la tonalità fondamentale della proposta pratica.

Gli aspetti emergenti nella prospettiva dell’*introdurre* alla fede sono due: 1) come funziona *l’atto della fede* nella sua tensione *all’oggetto della fede* e che tipo di “sapere” comporta; 2) che cosa significa *introdurre criticamente* all’atto della fede nella rivelazione di Dio in Gesù Cristo e che forma di “sapere” può inaugurare. Il primo aspetto riguarda il *singolare sapere della fede* che si riferisce a un incontro in cui l’uomo dispone totalmente di sé dinanzi alla rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Il secondo aspetto riguarda la comprensione del sapere sintetico della fede fino a raggiungere un *primo livello criticità*: è questo il senso della *manu-ductio* alla fede, a cui vogliono introdurre i “corsi di teologia” proposti, oppure i “corsi fondamentali di introduzione alla fede e/o al cristianesimo”.

Sul *primo aspetto* richiamo solo i tre nodi essenziali: a) la tensione tra fede vissuta e fede saputa; b) la dialettica tra fede saputa e fede pensata; c) la circolarità tra fede pensata e fede praticata.

La prima tensione è tra la fede “vissuta” e la fede “saputa”. Occorre chiaramente evitare di pensare la fede vissuta come la fede spontanea, immediata, cieca, oppure la non fede come atteggiamento agnostico, che non comporta nessun elemento di consapevolezza e di decisione. In questo caso, “introdurre” consisterebbe nel far passare dalla fede “vissuta” (o non vissuta) alla fede “saputa”, sarebbe cioè un processo di coscientizzazione e di alfabetizzazione religiosa, un cammino per portare alla chiarezza (del concetto) un vissuto oscuro e implicito. Questo schema illuminista è ancora molto diffuso e pensa l’insegnamento soprattutto come trasmissione di dottrine (prima nella forma del catechismo, poi nella forma dei corsi di teologia), perché la chiarezza dottrinale sarebbe un antidoto alla disperante ignoranza religiosa. In realtà, la fede “vissuta” è già fin dall’origine una fede “saputa”, che porta con sé le buone ragioni (o che non riesce a dire ancora le buone ragioni) del suo credere, del vivere la vita cristiana, dell’agire morale, dell’essere fedeli alle proprie scelte, di una implicita forma di consapevolezza nella dedizione all’altro e nel senso di solidarietà e di convivenza civile.

La seconda dialettica è tra la fede “saputa” e la fede “pensata”. Anche qui è necessario portare una chiarificazione: la fede saputa è molto più della fede pensata perché la fede pensata non verrà mai a capo della fede vissuta/saputa e tuttavia quest’ultima ha bisogno anche di una fede pensata. La fede saputa è insieme un *sápere* e un *sapére*, è un gustare e un comprendere, è un sentire e un intendere. Nella fede *saputa* vi sono molti elementi: gli affetti, le sensazioni, le (buone) abitudini, le cose trasmesse e le cose accolte, i gesti ricevuti e le scoperte fatte, la

carenze educative e le conquiste personali, l'ambiente di crescita e le esperienze della vita, ecc. Dovremmo provare a descrivere le caratteristiche di un vissuto di fede che non sia inteso solo in modo spontaneista, emozionale, separato dalle forme pratiche in cui si dà. Eppure ci si accorge che il sapere della fede ha bisogno di essere "pensato". Il sapere del pensiero "critico", proprio della *teologia*, mette in rapporto il sapere della fede (perché la fede "sa" adeguatamente il suo oggetto che è il Dio che si rivela in Gesù Cristo; la sua forma di saperlo non è quello di possederlo, ma di affidarsi totalmente a Lui) con le forme culturali con cui l'uomo di ogni tempo cerca (o fatica a cercare) la verità. Il rapporto tra *fides* e *ratio* non è quello tra una fede che non sa e una ragione illuminata, di cui deve eventualmente allargare gli spazi troppo ristretti, ma di una fede che sa e di un sapere che s'affida. Il sapere del senso è un intreccio radicale di *ratio* e *fides*, di un sapere che deve affidarsi a un senso che lo precede e di una confidenza che anticipa le ragioni del suo credere. Ragioni che chiedono poi di giungere a un certo livello di consapevolezza, almeno quella catechistica nella vita normale di un credente, o a un livello più critico nella coscienza professionale di un credente consapevole.

Infine, la circolarità tra la fede "pensata" e la fede "praticata". Non bisogna immaginare l'agire cristiano solo come ciò che segue a una chiarificazione concettuale della fede. Si dice: prima si comprende e poi si agisce, come se il difetto di pratica cristiana fosse solo la conseguenza della mancanza di chiarezza intellettuale. Certo una fede saputa e pensata è uno sprone a una fede praticata, ma la pratica della fede è anche il luogo che spinge a una ricerca e a una convinzione ulteriore. Esiste un rapporto circolare tra comprendere ed agire, tra pensare e praticare. L'agire cristiano non è solo un luogo dove si "mette in pratica" ciò che è già saputo a monte nel cielo luminoso della chiarezza delle idee: occorre superare questa antropologia delle facoltà, prima l'intelligenza e poi la volontà, dove la volontà esegue e/o esprime solo ciò che ha capito. L'agire cristiano è il luogo di un'esperienza che non solo esprime, ma costruisce la consapevolezza del proprio esser credenti. Si pensi all'atto della carità: esso non esprime solo la vita di fede ma la costruisce, la mette in gioco nel concreto e la prova al prezzo del tempo: sapere appunto cosa succede servendo gli altri nel tempo disteso ci fa capire di più che cosa significa credere e amare. Si pensi alla vocazione: se uno vuole capire tutto prima di decidere non parte mai, ma anche il decidersi e il mettere in gioco se stessi aiuta a capire di più e meglio, a tenere in mano i sentimenti, a sostenere le motivazioni, a mettere alla prova le emozioni, a costruire un "sapere esperto", una sapienza cristiana evangelicamente consapevole.

La conclusione di questo primo percorso è decisiva per capire la caratteristica dei nostri corsi: la sottolineatura dell'atto della fede nella sua triplice dimensione di fede vissuta/pensata/praticata va tenuta in rapporto all'oggetto della fede, che ha nella rivelazione di Dio in Gesù Cristo il suo profilo sintetico e nel Credo la sua articolazione proposizionale. La tensione tra *fides qua* (atto) e *fides quae* (oggetto) delinea una prima connotazione del "corso fondamentale di introduzione alla fede": occorre trasmettere la capacità di indicare la *rilevanza antropologica* della rivelazione cristiana e dell'articolazione trinitaria dei suoi contenuti (di cui il *Credo* a partire dalla vicenda storica di Gesù rappresenta la formulazione adeguata); ma la dimensione antropologica deve trovare la verità dell'uomo nella *rivelazione cristologica* del volto di Dio. Nella circolarità tra antropologia e cristologia si pone il fuoco per la comprensione teologale della fede e per il rilievo antropologico della vicenda di Gesù.

Arriviamo così al *secondo aspetto*: qui si affaccia il profilo sintetico e il taglio metodologico di un'"introduzione alla fede". Finalmente ora siamo in grado di indicare la specificità dei "corsi di teologia per introdurre alla fede". "Introdurre" significa mettere in *relazione critica* la fede come atteggiamento antropologico fondamentale con cui l'uomo dispone di sé aprendosi alla verità e la forma cristiana della verità che si dà nell'evento di Gesù come rivelazione della realtà di Dio e del senso/vita dell'uomo. Si tratta di stabilire *in modo critico* la circolarità tra la gloria di Dio e la vita dell'uomo, secondo la famosa espressione di Ireneo: *Gloria Dei est homo vivens, vita autem hominis est visio Dei*. Naturalmente il *livello di criticità* qui richiesto non è quello disteso e pienamente argomentato di un percorso completo di teologia, ma quello che diventa consapevole delle connessioni fondamentali del mistero cristiano e della loro rilevanza antropologica e culturale in rapporto alle forme attuali con cui

l'uomo accede al senso e alla verità. Ed è proprio su questi aspetti che dovrà esercitarsi la capacità di *intro-ducere*, cioè lo sforzo di una *manuductio* che deve appassionare coloro che accedono alla soglia di una formazione intellettuale specifica dei diversi percorsi di laurea. La formazione ha bisogno di essere collocata dentro una *Weltanschauung*, capace di aprire la mente dei giovani non solo a una competenza umanistica o scientifica, ma a una visione sintetica del mondo e della vita.

Diciamolo francamente: di fronte a una formazione oggi particolarmente specialistica e parcellizzata si sente ancor di più il bisogno di una "visione" che dia respiro, che sia effettivamente "cattolica", cioè capace di mettere in relazione l'identità della propria fede con le altre forme culturali e/o religiose. Perciò la preoccupazione fondamentale di questi corsi dovrà continuamente fare la spola tra l'atto e l'oggetto della fede, anzi dovrà mostrare che proprio qui sta la capacità di cogliere in sintesi la caratteristica peculiare della fede cristiana: che essa sia un atto totalmente umano che si lascia determinare dalla forma dell'evento di Gesù Cristo, verità di Dio e vita dell'uomo. La fede cristiana è un *incontro* vitale tra la verità di Dio e la vita dell'uomo, il *luogo* del suo incontro è personale ed è la vicenda di Gesù; il *modo* del suo incontro è un evento dello Spirito, che mette continuamente in contatto la vicenda singolare di Gesù (nella trasmissione vivente di una comunità) e la storia degli uomini di ogni tempo. La forma *critica* con cui rendere ragione di questo incontro personale, spirituale/ecclesiale e storico è connotata dalle forme culturali con cui ogni uomo o donna accede al senso e dalle forme pratiche con cui si decide nel mondo.

Per questo una capacità di "*intro-ducere*", intesa in senso forte, dev'essere culturalmente situata in rapporto a tre sottolineature attuali, senza delle quali la fede appare decentrata rispetto alle forme odierne della cultura. Mi sembra che le tre componenti più importanti possano essere indicate in alcune connotazioni culturali, con cui stabilire un forte rapporto di elaborazione critica: la componente estetico-artistica, antropologico-affettiva e scientifico-tecnica della cultura attuale. In concreto penso che ciascun insegnamento non potrà svolgere queste attenzioni culturali in modo tematico; e che anzi nella pluralità dei corsi offerti dall'Università si potranno/dovranno offrire proposte che assumano volta a volta l'una o l'altra preoccupazione, magari anche a seconda della sensibilità e della formazione dei docenti a cui è affidato il corso. Perché ne venga, in base alle diverse facoltà e/o alle differenti esigenze degli alunni, una proposta differenziata con tonalità e competenze diverse: quella che privilegia la dimensione estetica dell'esperienza umana, nella forma artistica e letteraria; quella che si confronta con una cultura a orientamento antropologico; quella che si misura con la mentalità scientifica, oggi particolarmente egemone, e con la sua epistemologia che tende a introdurre un paradigma di sapere praticamente universale.

La triplice connotazione culturale che attraversa le forme del sapere attuale corrisponde anche a un triplice profilo dell'atto di fede, cioè al suo carattere estetico, pratico e veritativo. Ne deriva che sarà possibile introdurre alle dinamiche dell'atto di fede oggi, solo se si sarà capaci di istituire un confronto serrato almeno con alcuni di questi filoni della cultura. Ciò che qui è importante non è tanto la conoscenza analitica dei filoni culturali che ho evocato, ma la capacità di interpretazione dell'esperienza estetica, pratica e conoscitiva – magari attraverso anche autori, testi, e esperienze sul campo – che rendano possibile far intuire che l'atto della fede come atteggiamento globale della persona investe tutte le dimensioni dell'uomo e della sua esperienza storica ed è capace di interpretare criticamente e di incidere praticamente anche sulle esperienze attuali dell'uomo postmoderno. Introdurre non significa solo accompagnare ai contenuti della fede, ma anche mostrare come questi siano rilevanti sulle forme della vita sensibile, dell'agire morale, del sapere scientifico.

2. *Quale "architettura" per una manuductio pensata alla fede cristiana?*

Una volta chiarita la questione di metodo si può passare a una riflessione più breve sui contenuti della fede, più precisamente sull'oggetto della fede. Con la chiara avvertenza che

l'oggetto della fede, nella sua natura di incontro con Cristo, di carattere spirituale, ecclesiale e storico determina la forma precisa del credere, cioè dell'atto della fede. Lo spostamento moderno del baricentro sulle questioni dell'atto della fede (i problemi dell'*io credo*) può oscurare il fatto che la rilevanza della fede non consiste solo nella possibilità di giustificarsi di fronte ad una ragione separata dalle "ragioni" della fede, ma anche di lasciar brillare l'identità stessa della fede, che porta già con sé le "buone ragioni" del credere (i contenuti del *credere in*).

Per questo riveste una certa importanza la modalità con cui è pensata l'architettura del corso di teologia triennale, la sua capacità di disegnare l'intero della rivelazione cristiana, il suo sguardo sintetico e articolato sull'oggetto della fede. Ora, se stiamo ai programmi tradizionalmente proposti per i "Corsi di (introduzione alla) teologia", di là dalle differenti esecuzioni dei programmi così come si possono ricavare dagli annuari, troviamo sostanzialmente due impostazioni che riguardano la materia della fede cristiana.

La *prima* impostazione è quella tradizionale, sostanzialmente in vigore fino allo scorso anno, che dava un'idea del valore e del senso dei "Corsi di Introduzione alla Teologia", attorno ad un'architettura declinata in tre momenti: 1/ Il Mistero di Cristo; 2/ Chiesa e sacramenti; 3/ La vita nuova in Cristo. L'itinerario alluso nella scansione, peraltro ancora molto formale, privilegiava certamente l'accentuazione della *fides quae*, cioè dell'oggetto della fede, indicando il suo *centro* nel mistero di Cristo in prospettiva trinitaria; la sua *mediazione* attuale nella Chiesa e sacramenti; la sua *attuazione* personale e sociale nella vita del credente e nelle forme morali della vita cristiana. Se, invece, leggiamo la concreta articolazione dei corsi e diamo uno sguardo alla bibliografia indicata e consigliata (così come per il 2009 mi è stata gentilmente fornita dal Centro Pastorale), mi sembra di notare due accenti essenziali. Il primo accento riguarda il primo e secondo anno dei "corsi", dove fa capolino, nelle singole proposte dei programmi e dei docenti, l'attenzione all'atto della fede e/o dell'esperienza religiosa, l'interesse esistenziale alla fede e alla sua dimensione biblica, la sensibilità al profilo estetico della fede cristiana, il confronto con la dimensione razionale dell'accesso alla fede. In altri termini, nella versione recente dei corsi, l'accentuazione piuttosto "dogmatica" del programma triennale era corretta o integrata con l'attenzione alle dimensioni estetica, linguistica, antropologica della fede come atto. Il secondo accento emergeva soprattutto al terzo anno, che forse restava contrassegnato soprattutto dalla tradizionale impostazione dei corsi di morale: un tempo concentrata sulle questioni di morale fondamentale e sociale, oggi, comprensibilmente, con un forte sbilanciamento sulle questioni di bioetica. Debole la presenza della dimensione "spirituale" della vita cristiana che è solo allusa in qualche programma e che è rinviata ai seminari di specializzazione.

La *seconda* impostazione sembra suggerita dalla "riorganizzazione tematica" proposta a partire da quest'anno. Mi pare che, oltre ai motivi di riqualificazione di cui abbiamo già parlato sopra, la nuova proposta porti al centro in modo più radicale la tensione feconda tra *fides qua* e *fides quae*, per così dire secondo tre cerchi concentrici che ripercorrono sempre la relazione fede-rivelazione a tre livelli complementari: il *primo* livello è quello teologico-fondamentale dell'introduzione alla triade rivelazione-fede-testimonianza, con un'accentuazione delle problematiche epistemologiche (fede-ragione, fede-storia, fede-scienza, nella prospettiva di un'antropologia della fede); il *secondo* livello è quello speculativo-dogmatico e apre il ventaglio dei contenuti della fede per declinare consapevolmente l'identità della fede cristiana in rapporto alla *universalità* delle forme religiose (di qui già la presenza dell'antropologia e del confronto con le religioni): il *terzo* livello è quello morale-pratico delle forme della vita cristiana, personale e sociale, di morale fondamentale e di etica della vita, di soggettività del laico cristiano nella vita ecclesiale e sociale/ politica (un ventaglio molto ampio che necessiterà poi di concentrarsi su una scelta coerente). Se, poi, s'intende dare un senso alla dizione di "questioni" (di teologia introduttivo-fondamentale, speculativo-dogmatica, morale-pratica) con cui sono denominati i tre livelli, forse si può trovare la saldatura con le osservazioni fatte nel paragrafo precedente, circa il senso dell'*intro-ducere*. Le *quaestiones* alludono alla capacità di introdurre al *quaerere*, come forma propria del sapere della fede, la quale è una *fides* che sa le ragioni del (suo) credere e proprio per questo (non nonostante questo) cerca sempre da capo in modo

consapevole di approfondire quelle “ragioni” (*fides quaerens intellectum*), con la consapevolezza che non potrà mai del tutto venire a capo della “ragione” (del sapere, del logos) della fede (*intellectus quaerens fidem*). A questo bisognerebbe abilitare i fruitori dei nostri corsi, anzi bisognerebbe riuscire ad affascinarli come “cercatori di Dio” che per tutta la vita non smetteranno mai di *quaerere* le ragioni del proprio credere. Senza la pretesa di esaurire il logos della fede, che è già saputo da sempre e che ci precede, ci attrae e ci chiama, perché ha il volto sconvolgente del Signore Gesù, verità dell’uomo e vita del mondo. Cercatori di Dio che desiderano rimanere per sempre discepoli di Cristo, per non perdere mai la passione per l’uomo!

3. Quali “competenze” raggiungere per guadagnare l’obiettivo proposto?

A questo punto si può formulare una questione che, *prima facie*, può apparire solo didattica: a quali competenze condurre attraverso i corsi di teologia? Quali abilitazioni pratiche ci si può ragionevolmente proporre di raggiungere? Cosa e come verificare perché i corsi abbiano ottenuto il loro effetto non solo sotto il profilo della proposta, ma anche per la verifica della loro ricezione? La questione detta in termini positivi potrebbe essere formulata così: uno studente credente o almeno disponibile a interrogarsi seriamente sulla radice/tradizione cristiana, per il suo rilievo per la storia della cultura occidentale e per la sua rilevanza anche per la propria vicenda personale e professionale, che “capacità” e/o “abilità” dovrebbe aver raggiunto (ad esempio rispetto a un percorso di catechismo) per aver frequentato un corso di laurea all’Università Cattolica? Qual è il suo valore aggiunto? È chiaro che questo valore aggiunto non si trasmette solo in questi corsi, ma anche in tutta la preparazione accademica e scientifica dello specifico percorso universitario. Sul presupposto che anche gli altri saperi siano insegnati dentro una “visione del mondo” che si ispira a quella cristiana.

Mi sembra che ci si possa proporre tre soglie di competenza/abilitazione da raggiungere nei corsi di teologia, tre “soglie” complementari e convergenti, per dare consapevolezza a una coscienza cristiana e professionale, appena all’altezza dell’attuale formazione di un futuro laicato cattolico responsabile. Denomino queste tre soglie di abilità, per l’accostamento alla fede cristiana e alla rilevanza dei suoi contenuti per oggi, nel modo seguente: competenza biblica, dogmatica, riflessiva.

a) *la competenza “biblica”*: s’intende l’abilitazione alla lettura della Bibbia, che sappia trattare i testi di questa straordinaria “Biblioteca” (sullo sfondo dei coevi testi letterari e storici) come documenti della Rivelazione e della sua ricezione nella storia. In questo senso, la competenza biblica (aspetto storico-critico e aspetto letterario del testo) dovrebbe favorire la conoscenza del linguaggio singolare dei generi diversi della Bibbia, del loro rapporto con la storia che attestano, e delle forme fondamentali con cui il testo biblico si presenta (confessione e racconto). Occorre abilitare, con alcuni esempi e senza ingenuità, sia a leggere un singolo testo biblico, sia a introdursi ad un libro, sia, infine, a conoscere un tema di teologia biblica. Tale competenza, tuttavia, dovrà maturare mano a mano che si procede nel cammino per approdare a una capacità di ascolto e di riflessione critica sul testo della Scrittura, sul presupposto che l’ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo; e che non c’è messaggio che non passi attraverso l’ascolto del linguaggio. Piacerebbe veder nascere una generazione nuova, che abbia un rapporto molto più consapevole con il testo fondante del cristianesimo (e più in genere della tradizione ebraico-cristiana), rimediando anche all’incomprensibile ostracismo della Bibbia dalla scuola, che si priva così di uno dei documenti fondatori della cultura occidentale e non solo. Uno dovrebbe giungere a dire: la Bibbia è uno dei codici fondamentali della cultura europea alla quale appartengo. Sarebbe interessante aprire la discussione sulla soglia minima di accesso al testo che si vorrebbe trasmettere, per quanto in forma esemplare.

b) *la competenza “dogmatica”*: intende favorire la capacità interpretativa delle fonti storiche della tradizione cristiana (in particolare dei documenti magisteriali) nel loro significato e nella loro portata per l’oggi. La competenza nella lettura dei documenti della tradizione

cristiana (liturgici, catechistici, parenetici, culturali) e in specie del Magistero (pronunciamenti ordinari, concilii, encicliche) deve saper dire il senso della fede della Chiesa (e anche di quella stabilita in forma “autorevole”) come strumento per accedere in modo autentico all’“origine” della rivelazione cristiana. Pertanto la competenza “dogmatica” esige il senso della tradizione, la conoscenza dei documenti della fede, l’abilità a collocarli in un contesto storico, lo sforzo di collegarli al momento fondante della rivelazione di Gesù Cristo, la capacità a dispiegarne il valore nell’ambito del comportamento morale e sociale. Anche qui ci si può interrogare su quali criteri si possono/devono dare e quale “competenza” si può raggiungere per leggere un testo della tradizione, per introdurre al senso della storia, per stabilire il senso di un pronunciamento dogmatico, per apprezzarne il suo carattere “vincolante” (si pensi solo al senso positivo del termine “dogma” fino a Trento e, invece, dopo Trento fino a noi il suo prevalente significato negativo). Più concretamente, sarebbe bello che frutto dei nostri corsi fosse un accostamento cordiale ai grandi testi della tradizione, aiutando a comprendere la dinamica (di cui i testi sono espressione e che si realizza in ogni epoca della storia) tra la fede come immersione nella cultura e l’elaborazione della differenza cristiana. È facile ricordare tra i grandi maestri un nome come Guardini, che era capace di introdurre alla “visione cattolica del mondo” attraverso la letteratura, la poesia, l’arte, la filosofia, la spiritualità, ecc.

c) *la competenza “riflessiva”*: si propone di educare la capacità “critica” e “argomentativa”, cioè una “visione” della realtà in relazione alla fede. Con questo s’intende la comprensione della fede che mira a coniugare la ricerca della verità dell’uomo contemporaneo (e le forme culturali con cui oggi si presenta oppure fatica a farsi strada) con la verità di Gesù Cristo, rivelatore del mistero di Dio. In questo consiste l’aspetto *critico* della teologia: saper coniugare fede e cultura, collegando la singolarità della fede alle forme universali dell’esperienza umana. Solo così la *criticità* della teologia si collega direttamente alla sua *ecclesialità*. Il sapere critico della fede va educato all’interno de “la nostra fede cattolica”, cioè nel contesto di un sapere che ci è trasmesso e consegnato dentro una storia di fede comune. È facile intuire che questa soglia della fede sia la più impalpabile da verificare. Rimane nondimeno necessario suggerire che fede e pensiero non si respingono, che è una scommessa soprattutto per oggi coniugare affetti e ragione, emozioni e motivazioni e che il traguardo di una fede pensata sia una componente essenziale per ogni laico cristiano laureato.

Alla fine credo che, al di là di queste tre “soglie di competenza” (che potranno essere raggiunte in forma varia anche a partire dalle diverse sensibilità degli alunni, soprattutto in base alla facoltà scelta: si pensi alle prime due competenze per chi sceglie storia, letteratura, scienze dell’educazione, della politica e dell’economia; si pensi alla terza competenza per chi sceglie filosofia e il sapere scientifico in tutte le sue forme...), ci si debba prefiggere una cosa sopra ogni altra cosa, che potrei formulare con le parole di due giganti della teologia, San Tommaso e K. Barth.

Occorre che, attraverso le molte “cose” dette in questi corsi di teologia, chi frequenta sia aiutato a incontrare in modo pensato la “cosa” della fede cristiana: essa è nientemeno che il mistero santo di Dio nell’incontro vivo e vitale col Signore Gesù, senso per la vita dell’uomo e motore della storia del mondo. E sia incoraggiato a incontrarlo in forma pensata, capace di liberare la mente a grandi traguardi di sapere e scienza, invece che deprimere gli avventurosi cammini della conoscenza. Lo aveva già profeticamente preconizzato S. Tommaso nel folgorante detto della *Summa Theologiae*: *actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* (STh II-II q. 1, a. 2, ad 2). La *res* della fede richiede che il sapere critico della teologia – a servizio dell’atto della fede – percorra sempre in modo insonne il passaggio che va dall’*enuntiabile* alla *res* e, inversamente, dalla realtà del mistero alla sua formulazione pensata e comunicabile agli uomini del proprio tempo. K. Barth, in un brano di intensa bellezza della sua *Introduzione alla teologia evangelica*, lo descriveva con grande acutezza: «Nell’atto della conoscenza teologica il *vedere* è sì un attento *guardare* ora questa ora quella figura particolare del suo oggetto, ma appunto come tale è sempre anche un vedere ogni volta ciascuna di queste

figure *insieme* con quelle che le stanno vicino, anzi un vedere l'*unico* oggetto dentro *questa* sua figura, ovvero un vedere *questa* figura come una figura dell'*unico* oggetto. È questo modo di guardare e di vedere che è all'opera nella conoscenza teologica: sia quando si fa esegesi biblica, sia quando si esegue il lavoro di inventario o di analisi che è tipico della cosiddetta storia della Chiesa, dei dogmi e della teologia, sia quando si affrontano i singoli *loci*, capitoli e paragrafi della dogmatica e dell'etica, sia quando si esaminano i molteplici compiti pratici della Chiesa. [...] Donde la regola di Ilario: *Non sermoni res, sed rei sermo subjectus est*. Oppure, per dirla nei concetti di Anselmo: la *ratio* e la *necessitas* della conoscenza teologica devono orientarsi secondo la *ratio* e la *necessitas* del suo oggetto» (K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Paoline, Cinisello Bals. 1990, 132-133). È sorprendente che il teologo evangelico si riferisca a sua volta al detto di due grandi pensatori della tradizione cristiana. Infatti, prima delle nostre divisioni, la bussola dell'uomo non aveva timore di puntare la navicella verso l'orizzonte infinito. Sapeva, infatti, che noi siamo creati "per seguir virtute e canoscenza" (*Inferno*, XXVI, 120). Anche per noi oggi questa rimane la sfida.

+ Franco Giulio Brambilla

Settembre 2010

Logos cristiano e pluralità delle ragioni

PIERLUIGI LIA

La riflessione sullo statuto epistemologico della teologia cristiana e sulla sua collocazione nel più ampio quadro delle discipline accademiche ha una ricorrenza ciclica, sollecitata di volta in volta da nuove emergenze. In Italia la condizione singolare dell'insegnamento obbligatorio della teologia per ben quattro semestralità nei piani di studio curricolari dell'Università Cattolica chiede una frequente ripresa della questione. È in questo quadro che si colloca la riflessione che mi è stata richiesta e di cui danno conto, almeno in parte, le note che qui raccolgo. In questa sede, è certo superfluo anche solo richiamare quanto è stato oggetto di trattazioni notissime al teologo. A riguardo, i guadagni di Pannenberg¹, di Sauter², di Lonergan³ e di Ladrière⁴, segnano fin dagli anni '70 un punto di non ritorno, mentre nella nostra area teologica *L'evidenza e la fede*⁵ e *Il teologo*⁶ possono essere citati quali frutti eccellenti di una stagione della riflessione teologica ancora in cerca di eredi.

In tutta evidenza, in Italia la teologia non è riuscita a guadagnare un profilo qualificato all'interno del quadro pur molto eterogeneo dell'Università e ha piuttosto seguito la perdita di credito sociale che ha caratterizzato in questi anni la fede cristiana e l'istituzione ecclesiastica. La scelta dell'Università Cattolica di renderne obbligatorio l'insegnamento per ogni *curriculum* di studi, lungi dal costituire un segnale in controtendenza, evidenzia la questione irrisolta. Sostenere l'utilità della teologia per la formazione integrale dell'uomo di cultura giustifica la sua presenza in questa Università in coerenza con i principi che la ispirano, ma nulla aggiunge *in recto* a illuminare ciò che attiene al profilo accademico della ragione teologica.

Tempo di ragione plurale

Il tema della ragione, o meglio del confronto tra ragioni differenti è particolarmente attuale in ambito accademico non meno che nell'*agorà* pubblica, mentre in ambito ecclesiale – in una prospettiva significativamente diversa – è stato riportato con forza all'attenzione nel discorso di

¹ W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, trad. it. *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1975.

² G. Sauter, *Vor einem neuen Methodenstreit der Theologie*, Chr. Kaiser, München 1970; Id., *Die Begründung theologischer Aussagen – wissenschaftstheoretisch gesehen*, «Zeitschrift für Evangelische Ethik» 5 (1971) 299-308.

³ B. Lonergan, *Method in Theology*, Darton Logmann & Todd, London 1971, trad. it. *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975.

⁴ J. Ladrière, *L'articulation du sens*, I-II, Du Cerf, Paris 1984; III, Du Cerf, Paris 2004.

⁵ AA. VV., *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988.

⁶ AA. VV., *Il Teologo*, Glossa, Milano 1989.

Benedetto XVI all'Università di Regensburg, come pure in quello tenuto in occasione del conferimento del *Premio Ratzinger* l'11 giugno 2011. La mia percezione è che la *lectio* di Ratzinger non abbia reso conto proprio del fatto che i due ambiti accostano la questione della *ratio* da prospettive marcatamente distanti e che l'accezione secondo la quale egli ha inteso parlare di *logos* è tutt'altro che univocamente accreditata, che sia piuttosto oggetto di confronto e di dibattito che evidenza discriminante. Credo che difficilmente il teologo possa essere accolto come interlocutore qualificato in un'*agorà* di ragioni differenti fin tanto che il tema della ragione non sia criticamente riconsiderato anche da parte sua, così da poter essere collocato sul tavolo del confronto accademico, che non si riconosce incondizionatamente nell'eredità teologica cristiana. L'impressione è che, quali che siano le resistenze del mondo accademico nei confronti della teologia, non minori sono le resistenze ecclesiastiche a riconoscere alla teologia una *ratio* realmente disposta a prendere posto senza pregiudizi nell'*agorà* accademica. Tanto il pregiudiziale condizionamento dogmatico quanto la radicata convinzione di essere difensore autentico della verità che la denota rendono la ragione teologica sostanzialmente estranea al confronto e al dibattito, confermando tra i possibili interlocutori il sospetto che la giudica pratica insuperabilmente confessionale ed esoterica⁷. Questo non 'malgrado' le dichiarazioni in ordine alla ragione che qualifica la riflessione sulla fede, ma, come cercherò di suggerire, proprio 'a causa' di queste. Ritengo infatti che il nodo *logos-verità-ragione* così come è presentato anche nelle significative prese di posizione di Ratzinger⁸, sia stato assunto troppo sbrigativamente e crei più ostacoli al confronto accademico e pubblico tra ragioni di quanti non ne sciolga⁹.

La stretta '*logos* di Dio-*logos* greco-ragione-logica formale' iscrive la *teo-logica* nella scia della fedeltà alla logica aristotelica e all'ontologia cui corrisponde, logica che accredita l'insuperabilità del principio di non contraddizione e assume la fedeltà a questa legalità come fedeltà alla verità di Dio. Di conseguenza, il confronto con ragioni diverse chiederà necessariamente di sostenere la distinzione discriminante tra ragione e ragione, tra ragione di Dio, ragione dell'uomo, ragione naturale, ragione matematica, ragioni del cuore, uso buono o

⁷ La pratica accademica della ragione, insomma, constata l'assenza della teologia che non è disposta a riconoscere tale pratica come forma autentica della ragione. Conseguentemente stigmatizza l'esercizio della sua ragione quale pratica interna di un'adesione confessionale, per ciò stesso irrilevante per il confronto accademico.

⁸ Io penso – afferma Ratzinger a Regensburg - che in questo punto si manifesti la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia. Modificando il primo versetto del Libro della Genesi, Giovanni ha iniziato il prologo del suo Vangelo con le parole: "In principio era il λόγος". È questa proprio la stessa parola che usa l'imperatore: Dio agisce con *logos*. *Logos* significa insieme ragione e parola – una ragione che è creatrice e capace di comunicarsi ma, appunto, come ragione. Giovanni con ciò ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio, la parola in cui tutte le vie spesso faticose e tortuose della fede biblica raggiungono la loro meta, trovano la loro sintesi. In principio era il *logos*, e il *logos* è Dio, ci dice l'evangelista. L'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso. La visione di san Paolo, davanti al quale si erano chiuse le vie dell'Asia e che, in sogno, vide un Macedone e sentì la sua supplica: "Passa in Macedonia e aiutaci!" (cfr At 16,6-10) – questa visione può essere interpretata come una "condensazione" della necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'interrogarsi greco.

⁹ Il principio di ragione viene così invocato, assumendo quel nodo identificato come radice qualificante della ragione occidentale *qua talis*. Ciò pregiudica quel reale confronto tra ragioni, quella ragione condivisa, in cui l'attuale scena pubblica e accademica riconoscono la condizione indispensabile per un esercizio qualificato e socialmente produttivo della ragione.

perverso della ragione¹⁰. Distinzione su cui difficilmente si può sperare di ottenere il consenso dell'interlocutore polemico, che è di volta in volta chi difende la ragione cartesiana, chi propugna la ragion pratica kantiana, l'alfiere della ragione tecnico-scientifica¹¹ e che certo non tollera censure pregiudiziali da parte di nessuna ragione. Ognuno di costoro vanta non solo un punto di vista che si è tenacemente strutturato e legittimato, ma un metodo e una base di consenso decisamente attrezzati a sostenere le ragioni delle diverse ragioni e soprattutto determinati a convergere sulla delegittimazione delle pretese della ragione teologica. Il dogmatismo della ragione tecnico-scientifica non si contrasta, ritengo, contrapponendogli il dogmatismo della ragione teologica, ma prendendo parte per una non-dogmaticità della ragione, qualunque ne sia la matrice. Questa, a mio parere, dovrebbe essere la scommessa – inedita? - della ragione teologica al tavolo di confronto delle ragioni.

Nello spazio limitato di una nota, provo a portare l'attenzione proprio sul tema del *logos* per quanto mi sembra qualificare la questione¹². Il termine *logos* così come giunge all'inizio dell'era cristiana presenta un ampio spettro semantico. Tale ampio spettro, a mio giudizio, non consente alcuna univocità nella trascrizione del termine. In particolare, mi sembra problematica la sostituzione di *logos* con ragione, come avviene nelle considerazioni di Ratzinger, tanto più se si passa troppo speditamente ad accostare ragione e verità¹³. Se certo *logos* ha a che fare con la ragione non è l'equivalente di ragione e una costruzione teoretica che postuli l'equivalenza risulta necessariamente problematica. L'opzione - in tal caso di opzione si tratta - se assunta senza adeguata giustificazione critica non può che parere ideologica. Difficilmente potrà essere fatta valere per accreditare la tesi della continuità tra il pensiero biblico-cristiano e “la parte

¹⁰ Così anche nel discorso tenuto da Benedetto XVI in occasione del conferimento del *Premio Ratzinger* l'11 Giugno 2011 in cui, con riferimento al Prologo al *Commento alle Sentenze* di Bonaventura, ha ricordato che c'è un duplice uso della ragione: un uso che è inconciliabile con la natura della fede e di uno che invece appartiene proprio alla natura della fede. Esiste, così si dice, la *violentia rationis*, il dispotismo della ragione, che si fa giudice supremo e ultimo di tutto. Questo genere di uso della ragione è certamente impossibile nell'ambito della fede.

¹¹ «Nel sottofondo – ha detto Ratzinger a Regensburg - c'è l'autolimitazione moderna della ragione, espressa in modo classico nelle "critiche" di Kant, nel frattempo però ulteriormente radicalizzata dal pensiero delle scienze naturali. Questo concetto moderno della ragione si basa, per dirla in breve, su una sintesi tra platonismo (cartesianismo) ed empirismo, che il successo tecnico ha confermato. Da una parte si presuppone la struttura matematica della materia, la sua per così dire razionalità intrinseca, che rende possibile comprenderla ed usarla nella sua efficacia operativa: questo presupposto di fondo è, per così dire, l'elemento platonico nel concetto moderno della natura. Dall'altra parte, si tratta della utilizzabilità funzionale della natura per i nostri scopi, dove solo la possibilità di controllare verità o falsità mediante l'esperimento fornisce la certezza decisiva. Il peso tra i due poli può, a seconda delle circostanze, stare più dall'una o più dall'altra parte».

¹² Per una recensione analitica del concetto di *logos* e della sua evoluzione rimando alla preziosa raccolta di contributi in ricordo di Marta Sordi: AA.VV., *Dal logos dei greci e dei romani al Logos di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

¹³ «Se Cristo è il *Logos*, la verità, l'uomo deve corrispondere a Lui con il suo proprio *logos*, con la sua ragione. Per arrivare fino a Cristo, egli deve essere sulla via della verità. Deve aprirsi al *Logos*, alla Ragione creatrice, da cui deriva la sua stessa ragione e a cui essa lo rimanda.» Discorso per il conferimento del “Premio Ratzinger”, Sala Clementina 30 giugno 2011.

migliore del pensiero greco”¹⁴. Tale tesi risulterà insostenibilmente dogmatica nell’ambito di un confronto libero con orizzonti differenti di esercizio della ragione.

Per contro, a me pare che il sapere proprio della fede cristiana assunse il termine *logos* compiendo una significativa selezione tra le accezioni possibili e rompendo in modo rilevante con l’orizzonte di comprensione più diffuso. Se questo è vero, la ragione teologica dovrà certamente articolare a favore dei credenti il sapere che da questo discende e rendere ragione della normatività del suo fondamento, ma all’esterno - ed è il caso dell’ambito accademico come pure dell’*agorà* pubblica - dovrà semplicemente mostrare la qualità del proprio profilo teoretico e la plausibilità delle proprie ragioni.

Dal logos dei greci al Logos cristiano

È noto che l’idea di razionalità si afferma in relazione alla capacità degli uomini di organizzare coerentemente sia in senso sincronico che diacronico la propria conoscenza, organizzazione che si realizza in compiuta consapevolezza nel tessuto della comunicazione interpersonale. È in ordine a questa consapevolezza che si definisce l’orizzonte semantico che il verbo *lšgw* viene progressivamente a esprimere e a rappresentare, unendo al senso del dire quello di un tessuto compiuto di significazione la cui coerenza ed efficacia comunicativa interpreta i caratteri della razionalità. Il compimento di questa assunzione di significato è probabilmente di età postomerica¹⁵. *Logos* non indica dunque mai una parola singola, ma un’enunciazione in grado di manifestare e comunicare significato¹⁶. Su questa strada viene ad indicare il giudizio articolato, il ragionamento che attinge alla verità (lungi dall’identificarla) e quindi la ragione come quell’organo proprio della verità che costituisce la qualità più alta e specifica dell’uomo cui viene riconosciuto il noto appellativo di vivente razionale: *logikōn zōon*. Da Parmenide in poi *logos* è ragione che porta a parola l’infinita verità dell’Essere.

Un sorta di cesura nell’utilizzo del termine *logos* si determina con la Bibbia greca dei LXX che nel III sec. a.C. traduce con *logos* l’ebraico *dābār*. La scelta interpretativa è di enorme interesse ed ha più i caratteri della rottura che della continuità, perché *logos* invece di significare la verità speculativa-razionale contrapposta alla fattualità, indica ora la verità come perfetta corrispondenza tra l’intenzione-visione espressa, manifestata, dichiarata e la realtà, tra il detto e

¹⁴ È – a mio parere - la troppo sbrigativa tesi di Ratzinger su cui è costruito il discorso di Regensburg: «Nonostante tutta la durezza del disaccordo con i sovrani ellenistici, che volevano ottenere con la forza l’adeguamento allo stile di vita greco e al loro culto idolatrico, la fede biblica, durante l’epoca ellenistica, andava interiormente incontro alla parte migliore del pensiero greco, fino ad un contatto vicendevole che si è poi realizzato specialmente nella tarda letteratura sapienziale. Oggi noi sappiamo che la traduzione greca dell’Antico Testamento, realizzata in Alessandria – la “Settanta” –, è più di una semplice (da valutare forse in modo poco positivo) traduzione del testo ebraico: è infatti una testimonianza testuale a se stante e uno specifico importante passo della storia della Rivelazione, nel quale si è realizzato questo incontro in un modo che per la nascita del cristianesimo e la sua divulgazione ha avuto un significato decisivo. Nel profondo, vi si tratta dell’incontro tra fede e ragione, tra autentico illuminismo e religione. Partendo veramente dall’intima natura della fede cristiana e, al contempo, dalla natura del pensiero ellenistico fuso ormai con la fede, Manuele II poteva dire: Non agire “con il *logos*” è contrario alla natura di Dio».

¹⁵ L’affermazione del sostantivo è conseguente, ma la sua contrapposizione a mito inteso come rappresentazione ingannevole della verità s’insinua a partire dal quinto secolo per compiersi solo in era cristiana.

¹⁶ Aristotele, *Politica*, 1253 a 14; *De interpretatione*, 16 b 26 ss.

l'opera. In questo senso *logos* può essere anche una parola singolare, nominale. Nome che attualizza un'identità e dà accesso alla sua intimità, manifestando l'affidabilità del nominante, la sua veridicità effettuale. Come si può facilmente constatare, una visione squisitamente biblica ha determinato l'assunzione e la trasformazione concettuale di un termine che si era formato nella diversa tradizione culturale greca. L'incontro tra le due culture, quindi, non raffina l'accezione del termine, ne amplifica piuttosto la risonanza e in certo modo l'ambiguità, creando anche occasioni di contrapposizione polemica non marginale. Con questa situazione si misurerà il cristianesimo incipiente e su questo sfondo si staglia, netto, il *Prologo* di Giovanni. Qui, infatti, si produce una decisa soluzione di continuità perché il sostantivo *logos* viene assunto per un uso che diremmo onomastico e addirittura come identificativo di Dio. Si tratta di una operazione di definizione fortissima che rompe decisamente con il quadro precedente e che ad esso non può essere ricondotta in ottica semplicemente evolutiva¹⁷. Inoltre, legata all'identità di Dio, l'accezione giovannea di *logos*, perde di duttilità e in ambito cristiano tenderà a individuare la verità stessa nella sua radice teologica.

Vorrei rimarcare la portata della rottura facendo riferimento a Paolo che, come è noto, stigmatizza il contrasto tra la sapienza della croce e la sapienza greca e dunque tra due ordini incompatibili della ragione, tra due concezioni inconciliabili di *logos* con la *sophia* che ne deriva. Alla radicalizzazione dell'evidenza di questo contrasto Paolo notoriamente giunge progressivamente, essendo partito con un certo ottimismo nella sua predicazione ad Atene. È noto che i suoi interlocutori erano una popolazione anonima sostanzialmente superstiziosa¹⁸, mentre i personaggi di miglior formazione si riconoscevano nel pensiero stoico o in quello epicureo. Per gli epicurei Dio è perfetto e quindi impassibile, non conosce sentimenti d'amore nei confronti dell'uomo ed è sostanzialmente impersonale. Per gli stoici il divino è ragione universale: *logos* che governa il cosmo. Il *logos* stoico è principio d'ordine universale, verità assoluta da intendersi come principio fisico, non essere trascendente separato dalle cose. Quindi non Creatore che sta di fronte alle creature, ma ragione immanente; è destino in qualità di giustezza della catena delle necessità e dei rapporti causali. Paolo prova a ottenere attenzione e consenso evocando un *logos* che qualifica l'*archè* e che presiede all'ordine cosmico; ma non appena si spinge in direzione della sua incarnazione e ancor più della sua morte e risurrezione la censura è immediata e inevitabile. Il contrasto del *logos* stoico e del dio epicureo con il Dio cristiano non potrebbe essere più netto a dispetto dell'utilizzo del vocabolo comune. Ecco dunque la reazione all'Areopago e l'affermarsi in Paolo della consapevolezza che ciò che il cristiano crede e annuncia come Vangelo non può essere compreso da questi greci, non può apparire loro che come stoltezza, una farneticazione fuori da ogni ragione.

Lo sviluppo della riflessione teologica dei Padri successivi al tempo apostolico dovrà fare i conti con il contrasto che si è così evidenziato.

Credo sia corretto quanto sostiene Pannenberg e cioè che il cristianesimo delle origini abbia pagato consapevolmente e con gratitudine il debito alla tradizione filosofica greca e abbia

¹⁷ A dispetto di convinzioni ancor oggi diffuse, con il celebre saggio del 1953 C.H. Dodd *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953 ha smentito la derivazione del *logos* giovanneo dalla tradizione ellenistica e ha mostrato la sua determinante dipendenza dalla tradizione giudaica. Dunque con il *Prologo* non è il pensiero greco che si appropria del *kerygma* cristiano, ma sono la fede biblico-cristiana e il sapere che la qualifica ad imprimere una connotazione altrimenti ignota ad un termine rilevante quanto indeterminato del pensiero greco.

¹⁸ Così l'esegesi recente interpreta il riconoscimento da parte di Paolo dell'eccesso di zelo degli ateniesi.

considerato con serietà l'idea filosofica di Dio, ma per superarla poi in modo radicale¹⁹. Ritengo che per compiere questo superamento sia stata determinante proprio la concezione cristiana di *logos* di Dio.

Porto in particolare l'attenzione sul pensiero che, grazie a Origene e ai Cappadoci, si compie con Gregorio di Nissa. Con lui il concetto tradizionale di raccolta del molteplice che il termine *logos* significava, depone il suo profilo razionale a favore di quello personale-corporeo. Il Figlio-*Logos* non presiede all'unificazione razionale del cosmo, ma alla raccolta in un unico corpo dei figli di Dio dispersi, alla costituzione della Chiesa come suo corpo ed in questo alla ricapitolazione cosmica²⁰. Unificazione intesa come opera personale, intenzionale, di libertà. Non si tratta semplicemente, per il Nisseno, di aver superato il subordinazionismo del *logos* rispetto a Dio, che aveva condizionato tutta la riflessione precedente e che dipendeva direttamente dall'eredità medioplatonica, si tratta invece di aver introdotto un concetto totalmente estraneo ad ogni altra tradizione di pensiero. Di avere introdotto, cioè, il corpo come questione qualificante di Dio e di una comprensione altrimenti inimmaginabile della verità dell'uomo. Questo si è imposto a motivo della conoscenza cristiana del mistero dell'incarnazione di Dio o, meglio, con la conoscenza credente del *Logos* di Dio indissolubilmente qualificata dal mistero dell'incarnazione. Si è imposto, insomma, con il *Logos* giovanneo, con la visione di *logos* esclusiva della fede cristiana. Con Gregorio di Nissa abbiamo dunque il compimento della comprensione *teo-logica* della verità cristiana che attiene al mistero trinitario nel senso della definizione di quella che noi, oggi, chiamiamo un'ontologia trinitaria, relazionale e personale, e nel senso della qualificazione corporea dell'essere di questa ontologia esattamente a motivo dello statuto del *Logos* di Dio²¹. La rilevanza della riflessione dei Cappadoci in ordine alla definizione della teologia trinitaria è nota, ma vorrei fare una sottolineatura riguardo a Gregorio perché mi sembra decisiva nel quadro di queste considerazioni. È Gregorio ad articolare esattamente il rapporto tra il *Logos* e lo Spirito nella comune origine dal Padre, mettendo a punto la teologia delle processioni trinitarie. È dunque lui a offrirci la visione compiuta dell'essere di Dio nella sua identità tripersonale. Il nocciolo della questione che qui mi interessa sottolineare è che il superamento delle difficoltà che venivano alla riflessione precedente, improntata dalla filosofia medio e neo platonica, è reso possibile esattamente dal passaggio da una comprensione del *logos* inteso come *ratio* ad una comprensione del *logos* quale *relatio* con la conseguente intuizione del carattere strutturalmente ternario di una relazione personale amante. Lì l'identità singolare e personale dello Spirito si definisce indissolubilmente con la generazione eterna del Figlio-*Logos* in quanto ontologicamente coeterno. La filiazione eterna del *Logos* è connotazione dell'essere tripersonale di Dio che si rivela all'uomo nell'incarnazione del medesimo *Logos*, accendendone la conoscenza nello Spirito e quindi in forza della

¹⁹ Cfr W. Pannenberg, *L'assunzione del concetto filosofico di Dio come problema dogmatico della teologia cristiana delle origini*, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 343-348.

²⁰ Richiamo qui la celebre, bellissima pagina dell'*Oratio catechetica* di Gregorio di Nissa: «Nel Vangelo tutto [...] è reale compenetrazione di divinità e umanità [...] La figura della croce si divide in quattro, così che si contano quattro bracci partendo dalla parte di mezzo che in sé li tiene tutti uniti insieme. Colui che fu disteso su di essa nel momento dell'economia della morte è Colui che unisce a sé e armonizza ogni cosa, conducendo le diverse nature degli esseri ad un'unica cospirazione e armonia». *Gregorii Nysseni Opera*, III/4, 79-80.

²¹ Faccio evidentemente riferimento alla tradizione della teologia trinitaria che si è approfondita a partire dal noto intervento di K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verl., Einsiedlen 1976.

partecipazione amante alla relazione teologica che costituisce il fondamento di tutto quanto esiste. L'asse si è definitivamente spostato dalla *ratio* alla *relatio* ed è all'interno di questa *relatio* che l'ordine razionale trova la sua esatta collocazione, ma in modo significativamente dipendente, relativo all'eccedenza della verità della relazione stessa che solo nello Spirito ha la propria misura. La conoscenza cristiana della verità non ha i caratteri dell'adeguazione della ragione ad un ordine razionale definito, ma è conoscenza d'Altri attraverso un Altro, dedizione dell'intelligenza ad un ordine che si svela solo nella forma della relazione, perché la verità dell'essere è custodita nel mistero della libera relazione d'amore ed è ospitale di infinite manifestazioni e possibilità (e mi piace ricordare qui Duns Scoto²² o il Cusano o Eckardt o la *ratio quae fecit diversum* della tradizione cisterciense e tutta quella teologia che la stretta – o più propriamente la distretta – *logos-ratio*-verità non riesce ad ospitare né a guardare amichevolmente).

Mi sia consentito un ultimo richiamo che raccolgo, per così dire, dall'altro fronte della riflessione trinitaria: Alessandria. Clemente, per illustrare il *Logos*, nel *Protrettico* assume la figura del canto. Riprendo qui la figura come ulteriore indice della distanza del *logos* cristiano dall'assimilazione all'immagine più diffusa di ragione. Secondo Clemente il *Logos* – Eunomo – canta e, se Orfeo con il canto ha ammansito le belve, il canto del *Logos* ha reso gli uomini uomini e ha armonizzato il cosmo. Certo, la musica può essere facilmente ricondotta all'ordine numerico geometrico e potrebbe non essere che metafora della ragione cui si deve la sintonia tra *logos* di Dio, ordine del cosmo, ragione dell'uomo. Ma Clemente afferma esplicitamente che il canto del *Logos* non è governato dai *nomoi* della musica greca, ma da un *nomos* eterno che determina una nuova armonia. Clemente sottolinea proprio il profilo affettivo della musica: richiama infatti il suo potere di corruzione dell'uomo²³ e la sua forza sanante, la riconosce chiave del cuore e frequentatrice dell'intimo dell'uomo. Ecco dunque l'aspetto più degno di nota: per i greci la musica non era semplicemente regolata da *nomoi* intesi come regole dell'armonia così come noi le intendiamo. I *nomoi* erano leggi a tutti gli effetti, tanto da far dire a Platone che «nel nostro stato i canti sono leggi»²⁴. L. Lugaresi lucidamente commenta: «Se per un verso la musica è regola, schema, ordine di rapporti immutabili [in questo totalmente assimilabile alla *ratio* nella sua versione geometrico-numerica], per altro verso il canto del *Logos* è contrassegnato dalla novità, dallo scarto imprevedibile rispetto alla tradizione dei *nomoi* greci, dalla libertà. Libertà dello spirito [...] (per cui la musica) ci sorprende e al tempo stesso ci

²² Non è dunque casuale il giudizio negativo di Ratzinger su Scoto e non lo sono i dibattiti a riguardo seguiti al discorso all'Università di Regensburg, mi permetto di riportare qui una considerazione conclusiva di Gilson a proposito del volontarismo di Duns Scoto: «Avremo dunque necessariamente una Persona, principio di un'operazione immanente che consiste nel conoscere la propria essenza di una conoscenza eterna e perfetta e nel generarla come Verbo. Questa produzione non è immanente quanto al suo termine, ma lo è completamente in quanto operazione. Questa è la prima azione puramente naturale... «la mozione assolutamente prima consiste nell'evocare, per così dire, l'intellezione nell'intelligenza del Padre, e quella che segue consiste nel generare il Verbo» (*Quodl.*, XIV, n. 14)... Se in Duns Scoto vi è da qualche parte del "volontarismo", questo non può trovarsi in Dio... La cosa più saggia è smetterla di parlarne» É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses proposition fondamentales*, Vrin, Paris 1952, trad. it. *Giovanni Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 602-603.

²³ Cfr. *Protr.* 1,3,1.

²⁴ *Leggi* VII 798 E-800.

avvince con la sua “giustizia”, il suo essere non pre-determinabile e tuttavia, nel suo accadere, esattamente quello che “doveva” essere²⁵».

La ragione della Verità che è relazione

L'intelligenza della verità propria della fede che si accende per la rivelazione cristiana di Dio, nella sua necessità di affinare un proprio lessico e di articolare una propria ragione si misurò non solo con la tradizione biblico giudaica, da cui direttamente dipendeva, ma anche con il grande e prestigioso patrimonio del pensiero greco e della lingua che lo configurava. In questo contesto, anche grazie alla precedente mediazione greca della Bibbia, il termine *logos* nel suo ampio spettro di significazione sembrò offrire alcuni caratteri utili per l'identificazione dell'Altro personale che Dio genera nel Principio. Il sostantivo venne dunque assunto in un'accezione che, con parole nostre, potrebbe essere così sintetizzata: verità intesa come legame incondizionato di una molteplicità irriducibile a unicità, che liberamente si comunica in un dire destinato ad essere decifrato. Il cristianesimo riconosce nel Dio che si è rivelato in Gesù di Nazaret questi caratteri del *logos*, riconoscendo nel contempo la dipendenza ontologica da questo *Logos-Theos* di tutto quanto esiste.

Con il compimento della vigorosa riflessione dei Cappadoci, io credo che si possa dire compiuta anche la rivoluzione cristiana del *logos* che accredita la sorprendente affermazione con cui si apre la visione teologica del *Prologo* di Giovanni. *Logos* per antonomasia, nella sua singolarità teologica, non è ragione, non è mediazione tra Dio e il creato, è alterità personale in Dio. Alterità personale, libera, responsoriale in cui Dio si consegna nella forma di incondizionata espropriazione di sé e per cui si riaccoglie secondo quella dialettica eccedente, infinitamente trascendente che da qui i credenti imparano a chiamare amore. Del termine *logos* la ragione cristiana assume tanto il profilo verbale della prolazione, quanto il senso del legame non selettivo, non omologante dei diversi, meglio, dei differenti (con tutta la forza del participio presente che caratterizza l'essere *en arché* nel dire che realizza la presenza del *logos* come presente di Dio).

La verità che la fede cristiana riconosce e su cui la teologia esercita la propria riflessione attiene ad una identità di Dio che si qualifica in questo *Logos*. Il *Logos-Theos en arché* attesta una forma dell'Essere liberamente relazionale, amante, e quindi una forma della verità che è indissolubile dalla relazione amante. Verità non cogente, non apodittica, non dispotica, che si offre al libero acconsentimento, la cui non contraddittorietà potrà essere apprezzata nell'ordine della fedeltà amante e non in quello dell'incontrovertibilità dell'essere, attiene alla qualità della relazione, all'affidabilità della libertà e della parola in cui questa si espone, non all'impassibilità e inalterabilità dell'essere attestata dal principio di non contraddizione. Questa verità non apre nessuna strada al relativismo, nondimeno è in grado di ospitare infinite forme di prossimità e di approssimazione; la verità, come felicemente si espresse von Balthasar, è ontologicamente sinfonica. Anche dal punto di vista soteriologico la coscienza cristiana dovrebbe esserne ben consapevole.

Alla ragione dedita a questo *logos* parrà cattiva ragione quella che pretenda di affermare un modello unico di razionalità. Ragione è compito e *telos* non condizione previa, statuto predefinito della conoscenza, del riconoscimento e del consenso²⁶. Qualora non si ipostatizzi in

²⁵ L. Lugaresi, *Il logos di Clemente Alessandrino*, in AA.VV., *Dal logos dei greci e dei romani al Logos di Dio*, cit., p. 252.

²⁶ Una millenaria esperienza di fraintendimenti di scontri, attesta la dannosa inefficacia del pregiudizio di ragione. La conoscenza cristiana del *logos* divino come fondamento *en arché* dovrebbe fare dell'esercizio della *ratio* cristiana un rilevante antidoto all'assolutizzazione di una forma di ragione, del principio di non contraddizione come metodo vincolante, del dogmatismo delle evidenze, del

un *logos* teologico, la ragione può liberamente esercitarsi come attitudine dell'uomo a legare il molteplice e a farlo legandosi a sua volta; sua forma eminente è quella del linguaggio che realizza la comunicazione dialogica²⁷. Così essa opera a favore dell'identità personale.

Una volta riposizionata la ragione in questo quadro, il confronto tra ragioni diviene non solo possibile, ma fecondo. In questo possiamo forse riconoscere uno dei compiti primari di una *Universitas Studiorum*.

Nello scenario accademico contemporaneo il tema del *logos* pare decisamente disertato. Per contro la scena continua ad essere significativamente occupata dalla messa a tema della ragione, o forse meglio, dalle ragioni a confronto. Conferma che il concetto stesso di ragione è lungi dall'offrire un incatenamento comune, addita piuttosto la direzione di un auspicabile luogo di incontro e di confronto (di non belligeranza) di orizzonti dell'argomentare disposti a rinunciare ad ogni pretesa di assolutezza per concorrere ad un'ecumene di tolleranza e di complicità. L'antica percezione che l'uomo, l'umano discorrere, l'universo della comprensione, l'orizzonte del conoscere, la tessitura linguistica dell'esistenza si fondi o possa contare su infrastrutture cognitive condivise che determinano l'umano comune, come comunità della comunicazione in grado di costituire un tessuto condiviso e condivisibile del sapere, continua ad essere tema del dibattito filosofico. La grande aspirazione della sistematica kantiana continua così ad agire anche al di là dell'attualità della sua proposta teoretica.

In questo contesto da un lato la ragione teologica non avrebbe da temere esclusioni pregiudiziali lì dove non si presenti come la ragione autentica, garante della verità universale. Ma, più al fondo, la teologia che si presenta come esercizio di una ragione non dogmatica e disposta dal proprio stesso oggetto al confronto delle ragioni, proprio in virtù della singolare qualità del *logos* che la fonda e la sollecita, può essere interlocutore particolarmente prezioso²⁸. In questo senso il compito di alfabetizzazione in ordine al sapere della fede cristiana rimane certamente uno degli obiettivi della presenza della teologia all'interno dell'Università, ma la presenza del teologo e della ricerca teologica può trovare il suo adeguato posizionamento nel quadro del confronto e della ricerca accademici.

dispotismo giustizialista caratteristici della vicenda dell'occidente radicalizzato dall'attuale *ubris* tecnoscientista, razionalista, positivista. È da ritenersi un peccato grave della coscienza cristiana e della riflessione teologica avere assunto e dogmatizzato con tanta disinvoltura non la passione greca per il *logos* e la verità, ma un'acritica equazione tra Dio, verità e razionalità cogente. Questa dogmatizzazione è madre propria di Cartesio e dell'emancipazione anticristiana della ragione autosufficiente.

²⁷ A questo riguardo la lezione di E. Lévinas, già in *Totalità e infinito*, pare magistrale tanto più per quanto riguarda la figura del maestro propria della sua proposta teoretica.

²⁸ Per meglio intenderci, noi non stiamo mettendo in discussione il sapere della verità proprio della fede teologica, né l'esercizio della teologia in ordine a questo sapere. Stiamo mettendo a tema la ragione teologica nel quadro delle scienze accademiche. Non discutiamo della verità dei rapporti tra gli angoli del triangolo e neppure della ragione geometrica a suo riguardo, discutiamo della ragione geometrica nel rapporto con le altre forme di ragione che si confrontano nell'universo del sapere e del fatto che questa non può vantare alcun titolo di superiorità sulle altre. Questo qualifica il sistema del sapere e lo rende fecondo, preservandolo da scomuniche e anatemi reciproci. Non si dimentichi come, di fatto, proprio il sapere della fede cristiana in questi anni, abbia interessato con sempre maggior frequenza pensatori che cristiani non sono, ma che li riconoscono, senza alcuna forma di concessione, ragioni preziose per l'esercizio della ragione. Ricorderò almeno Habermas, Nancy, Cacciari...

Particolarmente rilevante in ordine a questo confronto, è il profilo estetico proprio del *Logos* della rivelazione cristiana. Dopo un lungo periodo di distrazione, tornano a chiedere attenzione con forza l'ordine degli affetti, la dinamica delle emozioni, l'orizzonte del sentire quale *dynamis* qualificante il sapere e l'identità dell'uomo. La ragione occidentale si è fatta trovare impreparata di fronte a questo orizzonte, la teologia con essa. Una ragione anestetica ha accreditato e servito un *logos* anestetico, a dispetto della scena originaria della rivelazione cristiana e della fede che ne accredita la verità²⁹. La ragione teologica dedita al *Logos* che si incarna e che si fa conoscere all'uomo in una scena storica, con atti e parole che articolano relazioni personali qualificandosi come amore, di un *Logos* che canta – avrebbe detto Clemente d'Alessandria –, ha invece molto da dare e da dire. Le sollecitazioni che vengono dal più ampio e libero confronto con le ragioni operanti sullo scenario contemporaneo, nel pubblico areopago del nostro tempo, potrebbero utilmente richiamarla a un compito che le è proprio e trovare in essa un prezioso interlocutore.

²⁹ Su questo si vedano due interessanti raccolte di saggi che documentano i rispettivi convegni della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale: AA.VV., *Il corpo del Logos. Pensiero estetico e teologia cristiana*, Glossa, Milano 2009; AA.VV., *Esteriorità di Dio. La fede nell'epoca della perdita del mondo*, Glossa, Milano 2010.

Università Cattolica del Sacro Cuore - Iniziativa culturale d'Ateneo
Gruppo di lavoro:
**“La teologia per l'unità dei saperi: orizzonti e potenzialità del nesso
fede-ragione”**

DOCUMENTO DI SINTESI

Coordinamento:

Fr. Marco Salvioli O.P.

Partecipanti:

Mario Aletti

don Renzo Beghini

Simona Beretta

Alessandro Ghisalberti

Clemente Lanzetti

don Pierluigi Lia

Mario Maggioni

don Raffaele Maiolini

don Amilcare Manara

don Mario Manzoni

Guido Merzoni

Paolo Monti

Alessio Persic

Marco Rizzi

mons. Claudio Stercal

Beniamino Stumpo

Introduzione

In queste pagine si rende conto delle linee fondamentali di riflessione emerse intorno al tema del ruolo della teologia per l'unità dei saperi nel contesto dell'Università Cattolica. La discussione, ampia e articolata, si è mossa costantemente fra un piano di approfondimento concettuale e metodologico, nel quale singoli elementi del discorso sono stati messi a tema e problematizzati, e un piano di carattere progettuale, nel quale si è cercato di indicare delle linee di possibile sviluppo culturale e scientifico del tema principale.

La presente sintesi non può naturalmente essere esauriente del dibattito intercorso e della totalità delle osservazioni e dei punti di vista sollevati. Si è cercato tuttavia di ricostruire qui in modo attento tutti gli elementi di dibattito di maggiore rilievo e di rendere conto il più possibile delle principali posizioni e preoccupazioni espresse. In questa prospettiva, individuiamo di seguito alcuni nuclei tematici ricorrenti intorno ai quali si può sintetizzare il lavoro svolto.

Un primo nucleo tematico toccato è stato quello del rapporto tra fede e teologia. Un secondo nucleo tematico è stato la considerazione del ruolo pubblico della ricerca e la collocazione del dibattito sulla fede e sulla teologia nel quadro contemporaneo. Un terzo nucleo tematico ha riguardato la frammentazione delle scienze e le loro possibili derive riduzionistiche. Un quarto nucleo tematico è stato quello della centralità della persona umana in rapporto alla pluralità dei saperi.

Alla discussione intorno a questi temi ha fatto di frequente da sfondo la lettura del ruolo dell'insegnamento della teologia nella storia della nostra università e il suo significato in rapporto al resto del mondo accademico.

Si sono infine delineate delle possibili linee di ricerca e riflessione ulteriore, che si basano sulle prime conclusioni generali del gruppo sul tema della teologia per l'unità dei saperi e indicano in via preliminare degli sviluppi auspicati per il lavoro scientifico e culturale della nostra Università.

Considerazioni preliminari sul rapporto tra fede e teologia

Soffermarsi sulla distinzione tra fede e teologia, e sul loro rapporto con la pratica accademica, costituisce una considerazione preliminare necessaria prima di addentrarsi nel tema principale. La fede e la teologia, infatti, non solamente sono fra di loro strettamente collegate, ma sembrano essere entrambe pertinenti rispetto alla sfida dell'unità dei saperi.

Da un lato si pone la questione della fede religiosa come elemento qualificante l'identità del ricercatore e del docente, che è dunque portato a interrogarsi sulle implicazioni della propria fede in rapporto alla propria attività accademica. A questo livello, in Università Cattolica, è particolarmente significativo approfondire la conversazione sul significato e sul metodo di un lavoro interdisciplinare illuminato dalla fede. In questa prospettiva, al di là delle specifiche competenze teologiche dei singoli, l'attenzione si porta per tutti sulle domande e sulle risposte che l'esperienza della fede, vissuta personalmente e comunitariamente, suscita a proposito dei contenuti specifici del lavoro accademico.

D'altro lato, si è evidenziato lo statuto specifico della teologia come sapere accademico. Tra le varie accezioni del termine, si è dato particolare rilievo alla teologia intesa come intelligenza critica della fede e quindi come comprensione ragionata della Rivelazione divina accolta per fede dalla Chiesa. Tale concezione, tanto classica quanto largamente condivisa dai contemporanei, può contribuire in modo determinante ad offrire un'alternativa rispetto alla sfiducia diffusa – sotto la forma di un pluralismo dei saperi completamente scevro di ogni struttura gerarchica – nei confronti di una pensabile unità dei saperi. Benché lo stato attuale della cultura occidentale non sembri possedere strumenti adeguati per rendere ragione di tale unità, la teologia – procedendo dalla fede nella Rivelazione e quindi dalla partecipazione alla conoscenza che Dio ha di se stesso e quindi di tutte le realtà che trovano in Lui il proprio inizio e il proprio fine (come evidenziato già da san Tommaso d'Aquino) – può sostenere l'impegno delle differenti intelligenze verso la realizzazione di questo significativo obiettivo.

A corollario di questa prima considerazione complessiva dello statuto della teologia, si ricorda la necessità poi di tenere conto della stessa pluralità interna della teologia nelle sue declinazioni

particolari, dalla teologia fondamentale, all'antropologia teologica, alla teologia pastorale. Tali ramificazioni implicano infatti una pluralità di modi in cui la teologia può interagire con gli altri saperi.

Sia che l'attenzione si porti prevalentemente sulla dimensione della fede, sia che si ritenga di doverla spostare piuttosto sul lato della teologia e delle sue articolazioni disciplinari, resta fermo per tutti come sottofondo centrale il grande tema della ricerca della verità: tratto fondamentale dell'esperienza personale del ricercatore e fine ultimo di ogni sapere rigoroso.

Contesto generale: saperi e secolarizzazione

A valle di queste considerazioni preliminari sullo statuto della fede e della teologia, la riflessione può avviarsi più direttamente verso il tema dell'unità dei saperi. Tale tema, tuttavia, deve essere necessariamente letto all'interno del suo contesto storico di riferimento. La pratica accademica è infatti una pratica sociale, strutturalmente riferita all'orizzonte di una comunità scientifica aperta, ove l'operato di ogni studioso e di ogni istituzione si definisce in rapporto a standard, significati e finalità che hanno carattere pubblico sono sottoposti a costante evoluzione e revisione. Interrogarsi sul ruolo della fede e della teologia in vista dell'unità dei saperi richiede dunque previamente di interrogarsi sul modo in cui la fede e la teologia vengono intese nel contesto storico e culturale di tarda secolarizzazione in cui oggi l'università opera.

Negli ultimi decenni si è fatto strada in misura crescente un ampio ripensamento del fenomeno della secolarizzazione e delle sue implicazioni culturali e sociali (Casanova, Berger). La visione monolitica e illuminista del secolare ha presentato segni di crisi interna, attraversando un periodo di ripensamenti e, talvolta, di paralleli irrigidimenti difensivi, basti pensare al fenomeno del Nuovo Ateismo. La stessa posizione di autori di primo piano come Jürgen Habermas e Charles Taylor può essere letta, in questo senso, come un tentativo di auto-analisi della crisi del secolarismo piuttosto che come una considerazione del cosiddetto 'ritorno delle religioni' (sulla cui misura ed effettività il dibattito resta peraltro molto aperto). Poiché il progetto illuminista appare in crisi e la ragione discorsiva insufficiente a fronte della forza globalizzante del mercato e della tecnica e del crescente disinteresse dei cittadini nei confronti della politica e dell'impegno civile, ecco che la secolarizzazione, intesa come processo di necessaria e irreversibile scomparsa (o almeno di radicale privatizzazione) del religioso, viene rimessa in discussione dagli stessi eredi della tradizione illuminista.

Per altro verso, in filosofia, storia e sociologia delle religioni, si osserva come anche il fenomeno religioso sia trasformato dal contesto di profondo pluralismo all'interno del quale si inserisce. Analogamente a quanto avviene nel campo secolare, questa spinta alla mutazione prende forme anche divergenti, oscillando fra la decostruzione e il minimalismo privatistico da un lato e l'integralismo religioso e il conservatorismo politico dall'altro.

Nella comprensione di queste trasformazioni, la fioritura di prospettive che si definiscono post-secolari può essere considerata come un esito maturo della temperie postmoderna, anche se naturalmente si tratta di un fenomeno dai tratti specifici. Nel complesso, l'ampio dibattito in corso sembra mostrare che le prospettive religiose e quelle secolari direttamente eredi della modernità non si dissolvono, come molti invece aspettavano, di fronte ai processi critici di

genealogia e decostruzione postmoderni: mantengono infatti una propria persistenza ed effettività decisive, ma risultano nondimeno trasformate nei loro codici e nelle loro pretese normative.

A questa congiunta trasformazione del religioso e del secolare, consegue anche un diverso modo di pensare l' 'opzionalità' del religioso nel panorama contemporaneo: si tratta di un semplice oggetto di preferenza contingente nel "mercato" delle credenze individuali o si tratta di un'alternativa esistenziale ed etica ove ogni scelta di campo è implicata con i significati espressi dal polo opposto, in una dialettica strutturale fra religioso e ateo, trascendente e immanente, ove ciascuna delle due parti entra nel processo di formazione e ridefinizione dell'altra? La seconda prospettiva si fa sempre più strada nella consapevolezza dei nostri contemporanei, inducendoci a considerare come la collocazione strutturale all'interno della 'cornice immanente' tipica della nostra 'età secolare' (Taylor) non chiuda affatto il discorso intorno al significato e alla portata del religioso, ma piuttosto lo riapra in modo diverso.

Contesto particolare: sapere teologico e Università Cattolica

In questo quadro storico e culturale complessivo si inserisce oggi il contesto particolare offerto dall'Università Cattolica, con la sua storia e le sue finalità specifiche.

L'Ateneo si costituisce sulla convinzione che la fede cristiana, in quanto tale, sia credenza qualificante l'umano capace di dare forma ad una visione culturale coerente con l'Evangelo, di vasta portata e con rilevanti implicazioni sociali, economiche, giuridiche e politiche. La fede cristiana, in questo senso, ha un apporto rilevante da dare allo sviluppo della società civile di ogni paese e di ogni tempo. In questo senso il sapere proprio della fede cristiana è certamente fondamento e ragione di questa Università e la visione antropologica evangelica dovrebbe essere motivo unificante del suo progetto culturale. Si tratta però di individuare, anche qui, il contributo specifico della scienza teologica.

La convinzione del ruolo culturale della fede cristiana non comporta né la pretesa che il sapere qualificato dalla fede cristiana risolva in sé la cultura di un popolo o dei popoli, né che condizioni univocamente la riflessione o la pratica politica, etica, sociale. In ambito accademico, in particolare, la rilevanza del sapere della fede non chiede di condizionare pregiudizialmente la ricerca. La scommessa della fede cristiana, come sapere dell'uomo libero ordinato alla libera rivelazione di Dio, è di poter servire uomini liberi, sollecitando e promuovendo la loro intelligenza e la loro capacità critica, senza sostituirsi ad esse o determinarle in modo cogente.

Il prendere posto in modo qualificato nell'agorà pubblica, poi, non dipende né da affermazioni di principio, né da rivendicazioni di parte, né da semplici sanzioni tecnico-legislative. Deve piuttosto essere pazientemente guadagnato sul campo del lavoro, della ricerca, dell'affinamento intellettuale, della definizione del soggetto cristiano quale soggetto pubblico affidabile. L'Università Cattolica dovrebbe essere un Ateneo in cui si lavora in questa direzione, definendo il profilo propriamente accademico della cultura cristiana, che aspira a concorrere allo sviluppo culturale complessivo del nostro tempo e del nostro paese in particolare. A questo livello si può individuare un aspetto cruciale: la teologia può assolvere un ruolo singolare proprio in quanto teologia, quindi in quanto scienza critica della fede cristiana, nella misura in cui essa mostra, nel

suo stesso esercizio, il carattere non "fideistico", non fondamentalista o integralista del sapere proprio della fede cristiana e della cultura che questa genera. Se ogni credenza, spontaneamente, tende agli "ismi", è proprio della teologia cristiana mostrare che gli "ismi" sono tentazione che fraintende radicalmente la natura evangelica della fede cristiana e l'umanesimo che questa aspira a realizzare. Alla teologia compete dunque rendere evidente la strutturale disposizione della fede cristiana ad aprire il più ampio orizzonte del confronto razionale e critico, tanto più lì dove questa fede opera esplicitamente nella formazione di un profilo culturale coerente con la propria visione antropologica. Forte di questo, la cultura cristiana, proprio in quanto cristiana e non malgrado questo, può presentarsi sulla scena pubblica chiedendo credito per il suo contributo a favore dell'uomo in quanto tale, proponendo una ragione non sospetta dell'unità dei saperi.

L'Università Cattolica presenta delle caratteristiche preziose, che ne fanno un luogo privilegiato per la possibilità di sviluppare questo tipo di visione culturale, ove il sapere teologico trova una collocazione specifica e fruttuosa in relazione agli altri saperi. In concreto questo tipo di lavoro potrebbe essere favorito in diversi modi, per esempio favorendo maggiormente l'incontro sistematico tra i docenti delle diverse discipline con i docenti di Teologia, interni ed esterni alla Cattolica. Una città come Milano è ricca di realtà come la Facoltà Teologica e altre qualificate istituzioni di cultura e di studi religiosi. L'incontro potrebbe dunque realizzarsi non solo tramite colloqui e convegni parziali, ma anche nell'istituzione di corsi di laurea magistrale, specializzazioni, master interfacoltà. Una simile valorizzazione dell'esistente potrebbe essere agevolato dall'apertura di canali più diretti tra l'Università e le istituzioni culturali della Diocesi. Al presente, i corsi di Teologia dell'Università hanno sia una funzione di introduzione alla disciplina sia un impegno di educazione alla fede cristiana. In quanto rivolti agli studenti, devono tener conto della gradualità del percorso di maturazione (umana e cristiana), del livello di consapevolezza della loro appartenenza ecclesiale, delle motivazioni "reali" di iscrizione alla Cattolica (che non sempre sono quelle auspicabili) ed anche delle precedenti appartenenze a gruppi ecclesiali (e loro "teologie" implicite). Sembra opportuno aiutare lo studente a superare la diffusa pre-concezione di giustapposizione e marginalità dei corsi di Teologia e motivarne la rilevanza, proponendo l'ulteriorità di senso che la visione cristiana conferisce alla vita dello studente di oggi e del professionista di domani.

In Università Cattolica la teologia ha dunque ancora oggi senz'altro il compito arduo, ma splendido, di raccogliere ogni giorno la sfida lanciata da Padre Gemelli: quella di dare vita non semplicemente a una Università, bensì di originare un "contesto valoriale" nel quale una Università possa sviluppare a pieno i suoi compiti istituzionali di ricerca e insegnamento. Perché la Teologia resti fedele a questo suo compito, è importante che essa continui ad esprimere e alimentare un essenziale "contesto" valoriale. La teologia, peraltro, si rifà quotidianamente a una Rivelazione divina che, prima di essere testo, è infatti "contesto" e tradizione vivente di un "contesto".

Pluralità, frammentazione e riduzionismo dei saperi

Date queste coordinate di contesto e queste prime osservazioni circa lo specifico del nostro Ateneo, il tema proposto alla riflessione del gruppo invita a concentrarsi su di una questione

specifica: quella della pluralità dei saperi, sospesi tra frammentazione e ricerca di una possibile unità.

La pratica accademica è indubbiamente un ambito ove si è costantemente esposti ai saperi altrui, nella loro varietà di contenuti e di forme disciplinari. A questo livello si accende l'utile dibattito fra prospettive e lavori diversi ma tende anche a cristallizzarsi una crescente "scheggiatura" e incommensurabilità dei saperi, per certi versi esito strutturale del loro alto grado di specializzazione, ma anche frutto di una profonda sfiducia culturale nella possibilità di visioni comprensive.

Inoltre, nella pratica accademica, come in tutti gli ambiti di cooperazione pubblica, non si è solo esposti ai contenuti del lavoro altrui. Si è anche esposti, in modo più indiretto ma altrettanto rilevante, alla comprensione di sé di cui altri sono portatori come persone e come studiosi. Si tratta di quella comprensione di sé che possiamo identificare intorno a domande come: Che cosa definisce un buono studioso? Che cosa comporta essere un buon insegnante? Che rapporto ha il mio lavoro con il bene comune e l'interesse collettivo? Che rapporto c'è fra il mio lavoro e la mia identità personale?

La ricerca e l'insegnamento in qualsiasi ambito disciplinare pongono sempre in qualche misura degli interrogativi sull'uomo. L'uomo in quanto soggetto e oggetto delle scienze. L'indagine scientifica porta infatti di frequente a interrogarsi sull'identità della persona umana come oggetto della ricerca: sulle sue caratteristiche essenziali, sui traguardi normativi per essa auspicabili. E, al tempo stesso, porta a interrogarsi su di sé in quanto uomini che fanno e trasmettono la scienza: sul modo in cui si comprende il rapporto fra 'chi si è' come persone e 'il modo in cui si conduce' la propria pratica pubblica di ricerca e insegnamento.

A questo livello, fra lo sviluppo delle conoscenze scientifiche e il riemergere continuo della questione antropologica, si affacciano contemporaneamente il problema della frammentazione dei saperi e la questione della fede religiosa. In entrambi i casi si pone infatti la domanda circa il senso dell'oggetto specifico della propria conoscenza in relazione alla comprensione complessiva di sé e degli altri come persone umane.

La separazione e la specializzazione dei saperi ha portato progressivamente a pesanti forme di riduzionismo che operano implicitamente all'interno della lettura che le singole scienze danno dell'uomo come soggetto e come oggetto del proprio specifico sapere. Non è un caso che il ricercatore credente, in particolare quando ha l'opportunità di collaborare con altri che condividono con lui una certa visione dell'uomo e del lavoro scientifico, si accorga con chiarezza dei riduzionismi e delle modellizzazioni fuorvianti che caratterizzano il proprio ambito di indagine.

Questo si riscontra con evidenza, per esempio, nell'ambito delle scienze economiche e sociali. Nel dialogo fra colleghi si arriva a riconoscere sia i limiti, sia le potenzialità specifiche delle discipline economico-politiche. L'attività di ricerca di ciascuno prende spesso le mosse dal comune riconoscimento di un limite nella metodologia analitica tipica dell'economia: le persone 'vere' non sono adeguatamente rappresentate, nel loro concreto agire economico-politico, dalla prospettiva individualistica che tende a descriverle come decisori-agenti 'razionali' - in una accezione drasticamente semplificata di razionalità, nella quale è giusto non riconoscersi

totalmente. La semplice osservazione di sé “in atto” nelle decisioni e nelle azioni economiche basta a segnalare cosa manca alla nozione di razionalità individuale alla quale siamo abituati a ricorrere, l’esperienza comune di umanità non si risolve nell’essere decisore-agente “razionale”. Analogamente, anche nelle scienze psicologiche emerge non di rado la consapevolezza di un significativo e indebito riduzionismo. La psicologia, nel suo sviluppo fino ad oggi, ha proposto una pluralità di visioni dell’uomo, alcune più semplificatorie e anche meccanicistiche, altre più complesse e in qualche modo più olistiche: ad esempio da un lato il comportamentismo e dall’altro il cognitivismo, per molti versi passività e determinismo opposti ad attività e scelta.

A partire dalla constatazione di tali limiti del proprio stesso sapere accademico, per l’uomo di fede l’unità dei saperi si scopre già radicata nell’unità dell’uomo prima ancora che come compito etico e meta da perseguire. Si tratta, in altre parole, di una necessità intrinseca al processo di conoscenza. Per il cristiano il libro della Scrittura e il libro della Natura sono rivelazioni della stessa fonte divina (Galileo). Le scienze particolari in ordine al sapere sull’uomo hanno un compito parziale e funzionale ma, per loro natura, non lo contrastano. La ragione non contrasta la fede, contrasta l’irragionevolezza. La fede non si pone in contrasto con le scienze ma ne illumina il senso e ne anima il compito. Nessuna diffidenza nei confronti delle scienze, dunque, che devono indagare liberamente nel proprio ambito, *iuxta propria principia*. Caso mai, attenzione alla corretta applicazione del proprio sapere all’uomo e alla società da parte degli scienziati.

Se l’unità dei saperi è data, nel cuore dell’uomo integrale, dalla fede e se il sapere della fede illumina ogni azione dell’uomo (e quindi anche dell’uomo che fa scienza), allora in Università Cattolica si apre un grande compito, non solo per i docenti e i corsi di Teologia, ma più in generale per l’azione Pastorale e per l’attività di ogni ricercatore che riconosce nella fede e nella sua intelligenza critica una fonte decisiva per definire la propria identità di uomo e di studioso.

Centralità dell’umano e ruolo della teologia

A fronte della frammentazione dei saperi e del riduzionismo tecnico-scientista, occorre dunque evidenziare le ragioni della necessità di un sapere che serva integralmente l’umano.

Per quanto abbiamo mostrato come tale questione si ponga in modo del tutto peculiare per l’uomo di fede, questa battaglia per l’umanesimo che ci sta a cuore si pone su un registro che non è necessariamente teologico né confessionale, ma che può interessare ogni istituzione di ricerca in quanto tale. La questione della pluralità dei saperi, infatti, è complessivamente una questione antropologica e deve essere precisata in prima battuta su quel fronte: riguarda la convinzione - che chiede di essere criticamente analizzata - che esista una verità che attiene l’integralità dell’uomo, certo sempre da precisare, che fonda la sua aspirazione a conoscere la verità e che a sé riconduce ogni sapere per il conseguimento della propria realizzazione.

Il teologo può contribuire allo sviluppo della riflessione comune in questa direzione. Infatti, la teologia come scienza critica ordinata a una credenza che di sua natura riguarda proprio l’integralità dell’umano (psichica, corporea, affettiva, religiosa, storica, strutturalmente libera e

relazionale), si siede al tavolo dei saperi critici come sapere di pari dignità, portatore di una sensibilità qualificata per l'unitarietà antropologica di cui sa rendere ragione. Il suo oggetto specifico - la fede cristiana - è credenza che opera strutturalmente a favore di un umanesimo integrale e che è fondatamente curiosa dei conseguimenti di tutte le altre forme di sapere. La scienza teologica attesta che il sapere della fede cristiana ha un indole razionale compatibile con le istanze dell'indagine critica e che, quindi, la sua aspirazione all'integrazione dei saperi sollecita la valutazione critica.

In quest'ottica, evidentemente, la teologia non ha né aspira ad avere un ruolo magistrale rispetto agli altri saperi. Si limita a contribuire con la propria specificità ad aprire uno scenario della riflessione che è forse, in prima battuta, estraneo ad altre scienze, ma non per questo impertinente, confidando di mostrarne la plausibilità e la necessità. Il rispetto della pluralità di opzioni culturali e religiose che caratterizza la sfera pubblica contemporanea non consente a nessuno di collocarsi su di un piano neutro o privilegiato su cui gli altri debbano poi convergere; al contrario, manifesta la co-implicazione con cui gli stili e le tradizioni di ricerca, per la loro natura anche pubblica, devono fare i conti senza potersi ritirare nell'isolamento, ciascuno secondo la propria specificità, ma in rapporto a una misura comune che è quella delle comunicazione e del dibattito. Nella situazione di strutturale co-implicazione e interazione in cui credenti e non credenti si trovano inseriti nel quadro contemporaneo, la teologia non può innanzitutto che mettere in gioco la propria intelligenza della fede a fianco agli altri saperi, come sapere fra altri saperi. I tentativi di rifiuto contrapposto di tale co-implicazione, perseguiti nella speranza di (ri-)conquistare una posizione di egemonia epistemica e pratica, si sono sinora scontrati con il fallimento storico e con il rafforzamento di logiche strategiche e tecnocratiche.

Al tempo stesso, certamente per il credente il contributo della teologia non è solamente quello di un sapere fra altri saperi, ma ha una pertinenza decisiva e auspicabilmente chiarificatrice rispetto alla propria comprensione di sé come credente che ha a cuore l'intero dell'uomo e la sua possibile salvezza. Un apporto dunque essenziale per lo studioso che concepisce la propria attività di ricerca e insegnamento all'interno di quello sguardo complessivo sull'umano. Vediamo dunque in conclusione più nello specifico quale sia il contributo peculiare che può essere offerto dalla teologia per l'unità dei saperi.

Prospettiva teologica, umanesimo e unità dei saperi

Occorre promuovere un nuovo umanesimo che abbia i tratti appena evidenziati, un umanesimo che non rappresenti né un ripiegamento "difensivo", né la semplice ripetizione di categorie concettuali del passato che oggi richiedono di essere rilette nello scenario globale e contemporaneo. Per portare avanti questo compito, oggi più che mai sembra pertinente volgersi nella direzione di Dio per riscoprirsì "desiderio di Dio" (Henri de Lubac), aspirando a liberare l'umanità da molteplici asservimenti idolatrici, portati a coscienza dall'efficacia conoscitiva della fede che libera la ragione. La relazione con Dio che ci ha creato dal nulla sostiene, e non mortifica, l'originalità di ogni sapere. La vera mortificazione proviene dalla dissoluzione atomistica e autoreferenziale, come esito dell'ancora troppo celebrato *etsi Deus non daretur*.

Ponendosi in relazione costruttiva, nella forma dell'ascolto e dello scambio di doni, con i tanti saperi presenti nell'Ateneo, la teologia può prendere le mosse dalle grandi risorse espresse nel celebre numero 22 della Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes*, soprattutto in ordine al rapporto tra il mistero di Cristo, vero Dio e vero uomo, e la verità dell'uomo: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo». La teologia propone quindi Gesù Cristo, *Logos* incarnato (*Gv* 1,1-18) e «immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura» (*Col* 1,15), come l'insostituibile riferimento per ogni sapere dell'uomo.

Emergono dunque almeno due campi sui quali un confronto serio e aperto può giovare alla qualità stessa della ricerca condotta nell'Università Cattolica dal punto di vista del dialogo con la teologia. Il primo è l'ambito *antropologico*, che in un certo senso rimane sotteso ad ogni disciplina coltivata e praticata, mentre oggi il senso dell'essere umano è messo in discussione da molteplici punti di vista (come nel caso dei post-umanismi). Il secondo ambito è quello della *ricerca genealogica* relativa ad ogni disciplina: quando appare tale sapere? Quando si costituisce come tale? Quali sono le relazioni con le prospettive teologiche dell'epoca che ne hanno, in un certo, visto l'emersione e lo sviluppo?

Intorno a questi ambiti di interesse si può sviluppare un genuino lavoro interdisciplinare che ambisca alla possibilità dell'unione dei saperi intorno ad una comune istanza di ricerca della verità. Un lavoro interdisciplinare di questo tipo si può caratterizzare almeno intorno ad un paio di tratti metodologici di fondo. Il primo è un punto sorgivo unitario: la comune convinzione che la realtà ci precede, nel suo essere allo stesso tempo segno e mistero, e si offre a noi parlandoci del suo significato. Il secondo è un'autentica disponibilità al dialogo tra persone, al lavoro comunitario di ricerca, alla messa in comune di riflessioni e scoperte che consentono di cogliere un pezzo di verità. Grazie a un lavoro che abbia genuinamente questi caratteri si costruisce un'identità culturale comunitaria (non esclusiva, ma che contribuisce alla sinfonia del vero) che consente di elaborare un giudizio sulla realtà.

A muovere il dialogo interdisciplinare dev'essere dunque la passione per l'umano tutto 'intero'; una passione illuminata dalla fede ("Cristo rivela l'uomo all'uomo") e arricchita criticamente dal confronto col sapere teologico. Una passione che è per sua natura aperta al dialogo con chiunque: abbiamo infatti in comune con tutti l'esperienza di essere 'umani'. La genuina passione per l'umano 'intero' si traduce poi necessariamente in ipotesi di lavoro concreto, portate avanti con costanza. La dimensione relazionale fra persone coagula intorno a sé la conversazione interdisciplinare, sia fra di noi sia con studiosi di altre discipline. La sfida diventa allora concreta, fattiva, e spinge a raccordare i "linguaggi" delle diverse discipline, a lavorare insieme intorno a specifici temi per individuare punti di connessione tra i diversi saperi, raccogliendoli idealmente intorno alla questione dell'umano cui in qualche modo si misura ineludibilmente ogni ricercatore e il sapere di cui è portatore.

Articoli sul tema

Non ideologia, scienza Riflessioni sull'autorità nella Chiesa e sulla libertà della ricerca teologica Di Stefano Biancu

In queste pagine vorrei leggere la questione dell'autorità (e della libertà) nella Chiesa da una prospettiva particolare e, apparentemente, un po' decentrata: a partire cioè dalla questione della legittimità della presenza della teologia all'università. Ovvero: la questione della legittimità della presenza del sapere (scientifico) della fede all'interno di quello che è oggi lo «spazio pubblico» del sapere (scientifico): la questione, dunque, della teologia come scienza critica accanto ad altre scienze critiche.

Perché dunque questo problema avrebbe a che vedere con la questione dell'esercizio dell'autorità nella Chiesa? Perché – evidentemente – se la teologia ambisce ad essere un sapere critico tra altri saperi critici, la sua dipendenza da un'autorità ecclesiale (e, in ambito cattolico, *magisteriale*) non è irrilevante. Questa, perlomeno, è la tesi di coloro che – *dal di fuori* – ritengono che la teologia non sia una disciplina «universitaria», e non lo sia nella misura in cui appunto non è un sapere *libero*, ma sottomesso a delle *autorità*.

Rispetto a questa tesi (*epocale*) vorrei provare a porre due interrogativi. Il primo riguarda la «libertà» del sapere (di *ogni* sapere) e potrebbe essere così formulato: il fatto di non rappresentare un sapere totalmente *libero*, è una peculiarità della teologia? O non è piuttosto un carattere di ogni sapere? Il secondo interrogativo riguarda invece la natura dell'autorità alla quale la teologia è necessariamente sottomessa. Lo formulerei dunque così: quale attitudine deve avere la comunità cristiana nei confronti della teologia?

1. Due premesse

Mi pare che il primo interrogativo richieda la posizione di due premesse, una riguardante (soprattutto) l'università, l'altra riguardante (soprattutto) la teologia.

Ex parte universitatis, occorre domandarsi: l'università può rinunciare all'ideale di un sapere incondizionato? Può pensarsi altrimenti che come università «senza condizioni»?

Nel 1998, all'università di Stanford, Jaques Derrida ha parlato, a questo proposito, della necessità di porsi radicalmente dalla prospettiva di una università «senza condizioni», intesa come «il luogo nel quale niente è al riparo dall'esser messo in questione, nemmeno la figura attuale e determinata della democrazia; e nemmeno l'idea tradizionale di critica, come critica

teorica, e nemmeno l'autorità della forma 'questione', del pensiero come 'messa in questione'». ³⁰

Propongo di considerare la posizione di Derrida come una prima, inaggirabile, premessa del nostro discorso: una premessa in forza della quale le forme storiche e contingenti dell'esercizio del pensiero critico non possono che essere, a loro volta, *criticabili*. Un pensiero critico il cui ideale regolatore sia la ricerca e la passione per l'incondizionato non può cioè che riconoscere *condizionata* l'idea stessa di critica che è divenuta *tradizionale* in Occidente: un'idea connessa alla possibilità di un sapere che sia radicalmente privo di presupposti. Qui un avvertimento di Theodor W. Adorno si rivela prezioso: «il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente, e quindi più fatalmente, in balia del mondo». ³¹ Un pensiero critico che si pretenda radicalmente privo di presupposti (*incondizionato*, appunto) rischia dunque di diventare ideologico. La teologia, in quanto sapere ricco di presupposti, è insomma in ottima compagnia.

Ex parte theologiae, questa prima premessa non è però ancora sufficiente. Se infatti è vero che una autentica passione per l'incondizionato non può portare a dimenticare che ogni sapere è *realmente* sottoposto a condizione, è però anche vero che, per la teologia, la presenza (o la sopravvivenza) all'università non può rappresentare, a sua volta, un assoluto e un incondizionato. Propongo, a questo proposito, di trarre una seconda premessa dalle pagine di uno dei padri nobili della teologia del Novecento: Karl Barth. Con Barth occorre infatti ricordare che, seppure non possa essere semplicemente considerata «una questione trascurabile», la questione della teologia all'università deve in ogni caso rappresentare «una *cura posterior*»: vale a dire una questione rispetto alla quale «altre questioni sono ben più importanti». ³²

Alla luce di queste due premesse, si potrebbe dire che la questione della presenza della teologia all'università rappresenta una sfida per la credibilità di entrambe, nel presente e nel futuro. Se infatti l'università vorrà mantenere una sua credibilità, non potrà finalmente che riconoscere la *condizionatezza* di ciò che l'idea *tradizionale* di critica presuppone: il *presupposto*, vale a dire, della possibilità di una radicale *assenza di presupposti*.

D'altra parte se la teologia – in quanto sapere della fede (dove il genitivo è sia soggettivo che oggettivo) – vorrà essa stessa offrire una testimonianza credibile, non potrà legare in modo necessario la propria sopravvivenza alla permanenza all'università. *Nonostante tutto*, una

³⁰ J. Derrida, *L'Université sans condition*, Editions Galilée, Paris 2001, p. 16; tr.it. di G. Berto in: J. Derrida – P.A. Rovatti, *L'università senza condizione*, Cortina, Milano 2002, p. 13.

³¹ Cfr. T.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951), § 153, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1980 (= *Gesammelte Schriften*, 4), p. 281.

³² K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, EVZ-Verlag, Zürich 1962, p. 24; ed. it a cura di G. Bof, *Introduzione alla teologia evangelica. Con un'appendice autobiografica sui rapporti Barth-Schleiermacher*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 68.

teologia senza università e un'università senza teologia devono rimanere delle possibilità del tutto aperte.

2. La teologia e i suoi presupposti

Secondo Christian Duquoc, la nostra modernità tardiva si presenta nei modi di una «congiuntura inospitale» per la teologia e questo a causa di diversi fattori: una cultura dominante indifferente alla religione, una diffusa considerazione del “sapere” come alternativo alla poesia e al mondo del simbolo, una persistente egemonia della tecnica, una riduzione della politica a mera gestione, una diffusa presa d'atto circa la mancanza di finalità nella storia, una marginalizzazione del cristianesimo nella società, uno studio neutro delle Scritture, una simpatia accordata al pluralismo religioso, una diffusa paura all'interno delle gerarchie ecclesiastiche.³³

Ma ciò che più di tutto deciderebbe lo stato di esilio della teologia sarebbe la sua dipendenza incondizionata dall'autorità di una Scrittura o di una Chiesa. Una dipendenza oggi ritenuta inaccettabile: «inquietante perché prossima all'intolleranza».³⁴

Ricordando – come piccolo correttivo alla posizione di Duquoc – che ogni epoca ha la sua parte di inospitalità per la teologia (e che ci furono dibattiti molto «moderni» a questo proposito già nell'antichità), trovo in ogni caso emblematico e comunque rappresentativo della nostra *koiné* culturale la posizione di Max Weber. Nel 1917, nella sua celebre conferenza sulla scienza come professione/vocazione, Weber aveva in effetti sostenuto che nessuna scienza è completamente priva di presupposti e nessuna può motivare il proprio valore a colui che rifiuti i suoi presupposti. Ma aveva anche aggiunto che, rispetto ad altre scienze, la teologia è portatrice di qualche presupposto in più, specificamente suo. E questo principalmente per quanto riguarda il suo lavoro e la giustificazione della sua esistenza: il presupposto, cioè, che il mondo deve avere un senso (presupposto, peraltro, comune alla filosofia della religione); il presupposto che si debba credere a certe ‘rivelazioni’ che sono importanti; il presupposto per cui certi stati ed attività possiedono il carattere della santità. Secondo Weber, fondandosi su presupposti che appartengono a una sfera che si situa al di là della ‘scienza’, la teologia si configurerebbe dunque propriamente non come un ‘sapere’ nel senso abituale del termine, ma piuttosto come un ‘avere’.³⁵

Ora, se è vero che buona parte dei presupposti propri alla teologia appartengono a una sfera che si situa «al di là dei limiti della scienza», il problema è però di verificare se questa condizione

³³ C. Duquoc, *La théologie en exil : le défi de sa survie dans la culture contemporaine*, Bayard, Paris 2002, p. 16 (tr.it. di P. Crespi, *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 2004).

³⁴ *Ivi*, p. 8.

³⁵ Cfr. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1917), in: *Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. 17, Mohr, Tübingen 1994, pp. 1-24: 21-22; ed.it. a cura di P.L. Di Giorgi, in M. Weber, *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale*, Angeli, Milano 1996, pp. 41-83: 70-71.

sia davvero propria, in maniera escusiva, della teologia. È infatti evidente che ogni presupposto – proprio in quanto è *pre*-supposto – non può che collocarsi al di fuori dei limiti di ciò che lo pre-suppone.

Su questo il XX secolo ha lavorato moltissimo e non è quindi il caso di dilungarsi. Si pensi alla cosiddetta svolta linguistica da Wittgenstein in avanti: al riconoscimento del ruolo giocato dal linguaggio – al ruolo del presupposto-linguaggio – nella formazione del pensiero. Si pensi, conseguentemente, alla riabilitazione di nozioni quali “tradizione”, “autorità”, “pregiudizio” inaugurata da Gadamer. Ma si pensi anche alla tematizzazione del corpo come condizione essenziale della nostra soggettività e, in particolare, alle ricerche fenomenologiche di Husserl e, soprattutto, di Merleau-Ponty. Si pensi infine alla riscoperta dell’alterità e delle dinamiche del riconoscimento quali condizioni del nostro accesso a noi stessi e agli altri, riscoperta che ha occupato tanta parte della filosofia del Novecento (Habermas, Mead, Taylor, Honneth, oltre che gli esponenti del cosiddetto pensiero dialogico: Cohen, Rosenzweig, Buber, Lévinas...).

Si tratta di passaggi epocali rispetto ad una modernità che ha istituito l’autorità della ragione sulla base del presupposto della inessenzialità di qualsiasi mediazione tra spirito e realtà, tra interiorità ed exteriorità: sulla base di una distinzione netta tra ciò che è soltanto pensiero (*res cogitans*) e ciò che è soltanto estensione e quantità (*res extensa*). Sul presupposto dunque della inessenzialità di qualsiasi presupposto. Secondo il paradigma classico della modernità, né il corpo, né il linguaggio avrebbero infatti alcun ruolo nella nostra capacità di accedere alla realtà di noi stessi, degli altri, delle cose. Di conseguenza nessun ruolo giocherebbero le tradizioni e i sistemi simbolico-culturali che essi veicolano (e dei quali i sistemi linguistici rappresentano in qualche modo il paradigma).

Su questo non è possibile dilungarsi oltre: quanto detto dovrebbe essere però sufficiente a indicare alcune (buone) ragioni per dubitare di ogni pretesa di incondizionatezza del sapere.

Una questione deve tuttavia ancora essere affrontata. Essa riguarda il fatto che ciò che appare problematico, in rapporto alla teologia, sembra essere il suo particolare oggetto di studio. Ciò che però vorrei mostrare è che – proprio nello specifico rapporto che la teologia intrattiene con il suo oggetto – potrebbe paradossalmente stare la sua forza.

3. L'autorità dell'oggetto

Lo si è visto: sebbene la teologia sappia molto bene che la sua (in-evidente) speranza è preziosissima per l’evidenza stessa dello spazio pubblico comune, essa non può non riconoscere di essere nelle condizioni di onorare il proprio compito fondamentale anche fuori dall’università (sebbene certo non senza perdite, per se stessa e per l’università).

Ma la teologia può avere oggi anche un altro compito: quello di offrirsi come modello di una scienza che sappia prendere sul serio l’autorità del proprio oggetto. Come ha scritto Georges Chantraine, alla questione «en quoi la théologie est-elle ‘scientifique’?», occorre infatti

rispondere che «comme toute science, elle l'est en ce que sa connaissance est déterminée par son Objet».³⁶

In questo senso, con Barth, ci si potrebbe paradossalmente (e provocatoriamente) domandare: «l'oggetto della teologia non dovrebbe forse essere l'archetipo e il modello dell'originarietà e dell'autorità degli oggetti di cui si occupano le altre scienze; e il primato che in teologia gode la *ratio* di quell'oggetto rispetto alla *ratio* della conoscenza umana di esso non dovrebbe essere l'archetipo e il modello del modo di pensare e di parlare delle altre scienze?». ³⁷ È infatti proprio questo suo particolare rapporto con l'oggetto che, secondo Barth, rende la teologia «una scienza *libera*, nel senso che *lascia libero* il proprio oggetto e, lasciandolo libero, ne è sua volta *resa* sempre di nuovo *libera* nel suo rapporto con quei presupposti subordinati». ³⁸ Da questo punto di vista – prosegue Barth – essa «è una scienza eminentemente *critica*, vale a dire costantemente soggetta alla crisi cui la sottopone il suo oggetto e dalla quale non verrà mai esonerata». ³⁹

Nel rapporto – estremamente *legato* ed estremamente *libero* – che essa intrattiene con il suo oggetto, la teologia non solo dunque non costituisce una forma di eterodossia rispetto agli altri saperi, ma può paradossalmente proporsi come modello di scientificità, nella misura in cui l'interrogazione che essa conduce sul suo o/Oggetto è determinata dall'o/Oggetto stesso.

Al primo dei due interrogativi iniziali – la questione se la teologia sia l'unico sapere non-libero – occorre dunque rispondere che non solo essa è in buona compagnia, nella misura in cui ogni sapere è necessariamente *condizionato*. Ma che pure essa può rappresentare un buon modello di sapere che si lasci determinare dal proprio oggetto. Sebbene dunque la presenza all'università non rappresenti per la teologia un assoluto, occorre però riconoscere che nessuna seria obiezione di carattere epistemologico si frapporrebbe ad un suo eventuale ingresso (o ad una sua permanenza) nello «spazio pubblico» del sapere.

4. L'autorità nella Chiesa e la libertà della teologia

È ora dunque possibile passare al secondo interrogativo, quello riguardante l'attitudine ecclesiale nei confronti della teologia. È chiaro che la questione intorno al luogo proprio della teologia – la chiesa o l'università? – non può diventare decisiva a riguardo della sua scientificità, la quale anzi «costituisce la modalità propria secondo la quale la teologia realizza la sua ecclesiasticità». ⁴⁰

Questa scientificità/ecclesiasticità della teologia non può però che avere ricadute sulla comprensione del ruolo stesso della Chiesa, che evidentemente non può essere il ruolo del

³⁶ G. Chantraine, *Vraie et fausse liberté du théologien*, Desclée de Brouwer, Paris – Bruxelles 1969, p. 82.

³⁷ K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, p. 124; tr.it. p. 154.

³⁸ *Ivi*, p. 15, tr.it. p. 60.

³⁹ *Ivi*, p. 16; tr.it. p. 61.

⁴⁰ A. Bertuletti, *La legittimazione della teologia*, in: G. Colombo (ed.), *Il teologo*, Glossa, Milano 1989, p. 164-200: 195.

guardiano armato, ma deve piuttosto essere il ruolo di una comunità che avverte l'esigenza di una sempre maggiore appropriazione (critica e consapevole) dei *presupposti* che la tengono in vita. E questo anche per garantire a se stessa una fedeltà piena a quei presupposti. Questa necessaria dialettica di pensiero critico e di tradizione-sempre-in atto, è stata espressa da Maurice Blondel in termini magistrali: «Il potere che le è affidato [alla Chiesa] e che essa, per la sua lunga fedeltà, per le sue stesse prove, ha sempre meritato, non è quello di un guardiano di museo o di archivi, di un giannizero del serraglio; essa ha la dignità e l'autorità della sposa; *viva conjux, dimidium Christi vivi*. Senza dubbio le sue prove intrinseche [quelle cioè che provengono dalla sua tradizione vivente] non la dispensano dalle altre [quelle proprie del sapere teologico], ma servono a regolarne l'uso». ⁴¹ In questo senso, l'esperienza viva del rapporto con il Fondamento, che la Chiesa custodisce e rinnova quotidianamente, non la dispensa dal ritornare su questo rapporto «criticamente»: semmai le impone di conformare ogni possibile approfondimento critico alle regole e alle condizioni stesse di quella esperienza (al suo oggetto appunto). Per questo motivo, anche quando il luogo della teologia sia l'università, il luogo di radicamento del teologo non può comunque che essere la Chiesa. Se così non fosse (o quando questo non accade), ha scritto Georges A. Lindbeck, il risultato non è «necessariamente disastroso per la prospettiva a lungo termine della religione», «ma lo è per la teologia intesa come impresa intellettualmente e accademicamente creativa capace di apportare contributi significativi alla cultura e alla società in senso lato». ⁴²

L'impresa teologica rimane dunque *accademicamente* significativa nella misura in cui è radicata in una tradizione ecclesiale in atto. Ma essa è *ecclesialmente* significativa nella misura in cui rimane fedele alla sua vocazione di sapere critico tra saperi critici: un sapere ricco di presupposti, con la passione per l'incondizionato.

Al secondo interrogativo si può dunque rispondere che la Chiesa non può non considerare la teologia come un'impresa che le appartiene essenzialmente quanto ai suoi presupposti: se così non fosse ne avrebbe danno non solo lo spazio «intimo» della Chiesa, ma pure lo spazio «pubblico» dell'università. Ma, al contempo, la Chiesa non può non appoggiare la teologia nel suo sforzo di coltivare quella passione radicale per l'incondizionato che è propria dell'università: l'unica che possa garantirle di non degenerare nell'ideologia. E, dunque, di tradire se stessa e il proprio oggetto.

⁴¹ M. Blondel, *Histoire et dogme : les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (1904), in *Œuvres complètes*, a cura di C. Troisfontaines, Puf, Paris 1997, vol. II, pp. 387-453: 446; ed.it. a cura di G. Forni, *Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, Queriniana, Brescia 1992, p. 127.

⁴² G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1984, p. 124; ed.it. a cura di G. Campoccia e C. Versino, *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*, Claudiana, Torino 2004, pp. 151-152.

Le critiche degli scienziati alla teologia

Giandomenico MUCCI

Civiltà Cattolica 2014 III 177-183 – 3938

Andrea Galli - Avvenire, 13 agosto 2014

Il dialogo tra scienza e fede? Possibilissimo come dimostra la storia, necessario come richiede ancor di più l'attuale momento culturale. Ma a due condizioni: un certo "scientismo" deve lasciar cadere la tesi secondo cui soltanto quella scientifica, fondata su fatti sperimentalmente accertati, è conoscenza certa. Così come «il teologo deve rinunciare alla pretesa di piegare in senso apologetico i risultati della ricerca sperimentale». Lo ribadisce il gesuita **Giandomenico Mucci** sull'ultimo numero della *Civiltà Cattolica*, in un lungo intervento che ha comunque di mira la prima delle due condizioni e difatti si intitola "Le critiche degli scienziati alla teologia". Padre Mucci passa in rassegna alcune delle voci che si occupano di scienza sui media italiani e ne stigmatizza l'approccio segnato da un «fastidioso atteggiamento di supponenza e di superiore saggezza» rispetto al mondo credente. Quell'atteggiamento che liquida l'esperienza religiosa come un insieme di «suggestioni evocative e autoconsolatorie» che frenano «le migliori predisposizioni morali dell'uomo» (Gilberto Corbellini), o che arriva a vedere nel magistero papale l'idea «che è la scienza in sé a essere pericolosa» (Armando Massarenti). Una mentalità «provinciale», pungola Mucci, se si guarda per esempio al contesto angloamericano. E qui il riferimento va *in primis* a quanto formulato da uno dei massimi biologi evoluzionisti degli ultimi decenni, Stephen J. Gould (1941-2002), con la sua proposta di considerare due «insegnamenti non sovrapponibili», quello della scienza che si interessa della «scena dell'essere e dell'esistere», e quello della teologia che si occupa del «fondamento».

A questa disamina un filosofo della scienza come **Giulio Giorello** ribatte che «si fa sempre bene a richiamare un nucleo di idee come quelle di Gould, anche per sgomberare il campo da argomenti di tipo sociologico che io trovo molto deboli. Come quando si prova a impostare il dialogo tra scienza e fede sul numero di scienziati credenti o non credenti censiti in un determinato Paese». E se Mucci richiama il fatto che la scienza dovrebbe essere «un'attività antidogmatica», anche qui Giorello conviene, «anche se preferirei chiamarla atteggiamento critico, che è il modo in cui funziona l'impresa scientifica. Certo, alcuni scienziati possono essere condizionati dalle passioni più diverse, ma sono d'accordo con quanto ha scritto il

primatologo Frans De Waal ne *Il Bonobo e l'Ateo*, rispondendo a chi sostiene che anche la scienza ha i suoi "dogmi". De Waal dice che comunque, su lungo periodo, le obiezioni e l'anticonformismo in ambito scientifico vengono premiati. Anche se talvolta con fatica. Basti pensare alle puntigliose obiezioni mosse da Einstein alla meccanica quantistica e a Niels Bohr in particolare, che alla lunga hanno migliorato il livello di ricerca della stessa fisica quantistica. Io ho la sensazione che se c'è un contrasto tra scienza e fede non è perché parlano di due mondi diversi o dello stesso mondo cercando cose diverse. Ma nasce dal tipo di argomentazione che viene adottato. Nella scienza non c'è spazio per alcun principio di autorità, nessuna forma di sapere infallibile. Mentre la questione dell'infallibilità caratterizza, a partire dalle Sacre Scritture, diverse religioni».

Padre Mucci cita i «dolci lumi» evocati dalla filosofa Roberta De Monticelli e alla luce dei quali sarebbe possibile la soluzione delle conflitti tra scienza e fede. Ancora Giorello: «Concordo con De Monticelli sull'importanza dell'Illuminismo, ma è sul "dolci" che non sono d'accordo. Sono per valorizzare, come il grande studioso Jonathan Israel, quello che è chiamato "illuminismo radicale", che ha la sua radice in Spinoza e Hume, che è stato un illuminismo rigoroso e soprattutto che non ha avuto paura delle forti polemiche. Il non aver paura delle polemiche è il nerbo della libertà filosofica. Se la religione è capace di essere coraggiosa nel difendere le proprie posizioni e nel rendere il valore cristallino della fede, ben venga. La considero un arricchimento».

Detto questo, Giorello non concorda comunque con la tesi di fondo del gesuita: «Non trovo che in Italia ci sia un rischio di "scientismo", trovo invece che ci siano stati diversi movimenti antiscientifici. Non c'è bisogno di tornare al caso Galileo: pensiamo ai danni fatti dalla vulgata dell'idealismo italiano, con le teorie scientifiche viste come un insieme di pseudoconcetti, o a esponenti del marxismo che sono arrivati ad applicare il materialismo storico financo alla teoria della relatività».

Da parte di un epistemologo e storico della scienza come **Giorgio Israel** c'è invece *ab initio* una presa di distanza dalla proposta di Gould, vista con simpatia da Mucci: «Non la condivido, perché il pensiero non può essere diviso in zone d'influenza come un territorio mediante una transazione politico-diplomatica. Non può che finir male. Nel passato, l'intolleranza religiosa ha perseguitato un libero pensiero che di per sé non aveva alcun elemento strutturale di ateismo o di riduzione del ruolo della ragione ai "meri fatti". Oggi, si rischia la prepotenza di un pensiero ateistico-positivistico che, spacciandosi come portavoce della scienza, mira a dichiarare come irrazionale e illegittimo il pensiero religioso. Occorre ridare spazio a forme di pensiero che non s'identificano con il razionalismo "ridotto" e che non sono rappresentate dalla sola teologia».

E sul pregiudizio anti-religioso di non poca pubblicistica scientifica italiana, così commenta lo studioso: «Penso che andrebbe introdotta nelle scuole la lettura commentata dei brani in cui Edmund Husserl – che di scienza ne capiva più di molti "scienziati" di oggi – spiegava come la scienza moderna faccia parte di un progetto complessivo di comprensione razionale, una scienza onnicomprensiva della totalità dell'essere che riguarda tutti i problemi della ragione, e quindi non solo anche quelli metafisici, ma anche il "problema di Dio come fonte teleologica di qualsiasi ragione nel mondo, del senso del mondo". Husserl ha spiegato come alcuni fraintendimenti e oscurità irrisolti in questo progetto siano all'origine di un concetto positivista della scienza come "concetto residuo" che ha accantonato tutto ciò che non appare come "mero fatto". Il caso più evidente è dato dalla trasformazione del dualismo cartesiano in una forma di monismo materialistico. Ed è ironico constatare che, tanto è forte il legame della scienza con la metafisica – che il positivismo fa credere di poter escludere – da riemergere nel tentativo di difendere una metafisica materialistica. Altro che mera aderenza positivista ai fatti!».

«Ne è testimonianza – prosegue ancora Israel – l'interesse spasmodico che molti scienziati hanno più che nei temi specifici delle loro ricerche, nel dimostrare che il libero arbitrio non esiste, che tutto si riduce a Dna e neuroni. Beninteso, è legittimo coltivare una metafisica ateistica: a condizione di non spacciarlo come risultato della scienza. È un grave errore accettare una simile contraffazione e pensare di trovare terreni di transazione teorica entro discipline come la "neuroteologia", che oltre a essere inconsistenti sono strutturalmente atee. Ed è un grave errore accettare l'idea che scienziato sia, per definizione, chi propugna quelle visioni. Se si ripartisce il terreno in questo modo – da un lato i teologi, dall'altro la scienza e gli scienziati, tutti positivisti e atei – non c'è da stupirsi che i media selezionino in un certo modo commentatori e divulgatori e gli altri non esistano. E allora di che stupirsi se questo alimenta toni sprezzanti da parte di chi si sente legittimato come unico rappresentante della "scienza"?».

IL SAPERE DI DIO E I SAPERI DELL'UOMO

PER UNA TEOLOGIA IN DIALOGO



The objective of this article - both heuristically and programmatically - is to offer a reflection about the contribution that Christian theology, as knowledge of God, can and is called to offer to the dialogue between the fields of human knowledge, especially philosophy, human sciences and natural sciences. After defining the concept of theology, the sphere of knowledge specific to theology as well as its relation to other fields of knowledge, maintaining their epistemological autonomy, are delineated starting from the figure of Jesus Forsaken as the interpretative key of understanding. This relation constitutes a precious and indispensable resource for the growth of an integral culture today.

di
PIERO CODA

L'obiettivo che mi propongo nella presente riflessione è limitato. Si tratta di qualche spunto soltanto - da vagliare, integrare e sviluppare - intorno all'apporto che la teologia cristiana, in quanto sapere di Dio (nel senso oggettivo e soggettivo del genitivo "di Dio"), può ed è chiamata a offrire al dialogo tra i saperi dell'uomo (anche qui nel senso oggettivo e soggettivo del genitivo "dell'uomo").

1. La prima questione da determinare è quella circa lo statuto epistemico e il significato in ordine al conoscere della *teologia cristiana*. Del tutto pertinenti a indirizzare la risposta sono il sostantivo e l'aggettivo che insieme la qualificano. La teologia cristiana, infatti, definisce l'esercizio dell'intelligenza a partire dall'esperienza della fede, la quale a sua volta è corrispondenza libera e ragionevole all'evento di Dio che si fa escatologicamente presente alla storia in Gesù. Il lemma teologia cristiana, dunque, designa *l'esercizio dell'intelligenza a partire e nell'orizzonte del dirsi di Dio in Gesù*¹.

Ciò rappresenta un dato primordiale e specifico, sotto il profilo del conoscere, dell'esperienza cristiana. Tanto che propriamente non si dà esperienza cristiana senza intelligenza della medesima: il dirsi di Dio in Gesù per sé esige la libertà e l'intelligenza in quanto chiamate ad accogliere il dono e a esprimere e comunicare la verità della parola di Dio rivolta all'uomo in Gesù. Questa realtà è espressa nel Nuovo Testamento non solo attraverso l'attestazione secondo cui Gesù trasmette le parole che ha ricevuto da Dio che è *Abbà*, Padre, (cf. Gv 3,34; 8,38; 12,48-50; 14,10; 17,6-8) ma, in forma ricapitolativa e definitiva, attraverso l'attestazione secondo cui egli stesso è "la" parola (*Lógos*) di Dio espressa nella carne della sua umanità e nella vicenda della sua storia (cf. Gv 1,1.14).

Di qui scaturiscono i due compiti fondamentali di cui la teologia è chiamata a farsi carico. Da un lato, si tratta di esibire l'affidabilità responsabile e credibile dell'evento di Gesù Cristo in conformità al significato che ad esso è riconosciuto nella libertà e nell'intelligenza della fede; dall'altro, di esprimere la rilevanza di tale significato nell'intelligenza dell'esistenza umana secondo le sue molteplici dimensioni.

Nell'un caso come nell'altro è evidente che l'esercizio della teologia si può dare soltanto in correlazione con le diverse forme del sapere dell'uomo. Sia perché la giustificazione dell'affidabilità dell'evento di Gesù Cristo nel suo significato di verità presuppone la molteplice pre-comprensione dell'uomo e del mondo offerta dai diversi saperi; sia perché l'articolazione della rilevanza oggettiva di questo significato implica ed esige non solo l'autonomo apporto dei diversi saperi secondo le loro specifiche competenze e i loro specifici oggetti, ma anche, contemporaneamente, la determinazione dell'apporto peculiare che la teologia è chiamata a offrire ad essi.

2. Questo assunto ha orientato di fatto, più o meno esplicitamente e con più o

Note

- 1) Per un'introduzione alla questione mi permetto rinviare al mio *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, PUL - Mursia, Roma 1997, 2005².

meno successo, la storia della teologia cristiana lungo i secoli. A partire dal fatto che essa sia potuta nascere, contestualmente all'attestazione biblica dell'evento di rivelazione di Dio in Gesù, e si sia via via potuta sviluppare. Ad esplicitare ulteriormente la portata e le conseguenze di questo assunto, è importante focalizzare la singolarità della teologia cristiana rispetto a due diversi e persino opposti modi d'intendere il luogo e il ruolo epistemici di ciò che, in senso lato, possiamo definire "teologia", e cioè conoscenza di Dio (o del Divino) in riferimento al destino dell'uomo.

Il primo modo è quello di pensare Dio (o il Divino) come talmente altro dall'umano da ritenere alla fine irrilevanti l'esperienza e l'eventuale intelligenza di esso rispetto all'uomo; il secondo è quello di pensare invece Dio (o il Divino) con tale immediatezza presente all'uomo – senza cioè la corrispettiva mediazione della libertà e dell'intelligenza umana – da determinarne unilateralmente tutte e singole le espressioni. Nel primo caso, i diversi saperi dell'uomo non entrano né possono entrare in relazione e tanto meno in conflitto con Dio (o il Divino): che resta per principio avvolto nella "nube della non conoscenza"; nel secondo, i diversi saperi sono determinati integralmente dal sapere di Dio e pertanto non possono né debbono essere autonomi. In forma idealtipica, la prima figura è quella dell'agnosticismo, la seconda quella del fondamentalismo, con tutta la serie delle loro possibili declinazioni.

Lo statuto epistemico della teologia cristiana si distingue radicalmente da entrambe. Ma per rendersene adeguatamente conto occorre sostare con attenzione sulla singolarità dell'evento di Gesù Cristo accolto nella fede dalla Chiesa, e cioè dalla comunità dei suoi discepoli. Che cosa significa, infatti, che Dio si dice in Gesù? Almeno tre cose.

- a) Innanzi tutto, che l'uomo (e in lui il cosmo) è linguaggio per sé capace² e come tale chiamato a esprimere Dio.
- b) In secondo luogo, che la capacità originaria che l'uomo (e il cosmo in lui) è di esprimere Dio si attua quando l'uomo riconosce tale chiamata e vi corrisponde secondo la via e la forma propostegli in Gesù.
- c) In terzo luogo, che proprio in questo modo, in quanto cioè l'uomo si riconosce e si fa espressione di Dio in Gesù, Dio è riconosciuto come Dio e l'uomo è riconosciuto/realizzato come uomo in relazione a Dio.

A ben vedere, le due verità fondamentali che specificano la fede cristiana non fanno che affermare e articolare questi fondamentali contenuti. La prima - la verità secondo cui Gesù è vero Dio e vero uomo, "consostanziale" a Dio nella divinità e "consostanziale" agli uomini nell'umanità³ - afferma che Gesù è vera e piena espressione dell'uomo in quanto è al tempo stesso vera e piena espressione di Dio. La seconda - la verità secondo cui Gesù è il Figlio/Lógos di Dio che è Padre e come tale è la se-

Note

2) Anche questo è significato nell'antica formula che definisce l'uomo *capax Dei* (capace di Dio).

3) Così afferma il Concilio di Calcedonia (451) che ha definito la verità di fede dell'identità divino-umana di Gesù Cristo: "Seguendo i santi padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità" (DH 301).

conda persona della Trinità⁴ - afferma che Gesù è espressione di Dio (divina e umana insieme, distintamente) in quanto è il Figlio/Lógos del Padre fatto carne.

Pertanto, le due verità centrali della fede cristiana – l'incarnazione e la Trinità – disegnano i presupposti e l'orizzonte entro i quali si esplica nella luce dell'evento cristologico il significato del rapporto tra Dio e l'uomo e, di conseguenza, il significato del sapere di/su Dio in rapporto ai saperi di/sull'uomo. Scriveva il pensatore russo Vladimir Solov'ëv: "La teologia è la scienza divina, ma il Dio dei cristiani si è unito all'umanità con un'unione indissolubile. La teologia del Dio-Uomo non può essere separata dalla filosofia e dalla scienza degli uomini"⁵.

È importante inoltre sottolineare che la verità di fede dell'incarnazione del Figlio/Lógos e quella della Trinità di Dio conoscono un preciso punto d'incontro che non solo le lega indissolubilmente l'una all'altra, ma al tempo stesso ne illumina l'intelligenza. Si tratta - come sempre ha intuito e professato la Chiesa - dell'evento pasquale di Gesù e, al cuore di esso, del suo abbandono in croce, sul quale l'esperienza cristiana ha appuntato con decisione lo sguardo soprattutto nella seconda metà del XX secolo. Mi rifaccio, in forma esemplificativa e paradigmatica, alla prospettiva dischiusa in proposito da Chiara Lubich.

"Gesù - ella scrive - è Gesù Abbandonato. Gesù Abbandonato è Gesù"⁷. Nell'esperienza e intelligenza della fede cristiana di Chiara, quest'affermazione sottolinea con semplicità e nitidezza che Gesù nel suo abbandono è oggettivamente e soggettivamente il luogo e l'evento manifestativo ed esplicativo dell'identità di Gesù. Nel senso che è per il fatto che egli, per amore, dona e cioè arrischia tutto di sé - non solo la sua vita ma anche il sentimento della sua unione con Dio (ecco l'abbandono) -, è per questo fatto che egli risorge: ritrovando così la sua vita definitivamente compiuta in Dio⁸. L'evento dell'abbandono esprime dunque e rivela il significato dell'incarnazione: Dio, in Gesù, si fa uomo all'estremo, sino alla morte, anzi sino a sentirsi "altro" e addirittura "estraneo" rispetto a Dio. In Gesù Abbandonato si realizza perciò in pienezza e una volta per tutte e per sempre l'*admirabile commercium* cantato dalla fede della Chiesa: il meraviglioso scambio per cui Dio si fa realmente uomo, affinché

Note

4) È questo il contenuto centrale della fede cristiana in Dio Trinità, espressa in modo sintetico dal Concilio Costantinopolitano II (553): "Chi non confessa che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo hanno una sola natura o sostanza, una sola virtù e potenza, poiché essi sono una Trinità consostanziale, una sola divinità da adorarsi in tre ipostasi o persone, sia anatema. Uno infatti è Dio Padre, dal quale sono tutte le cose; uno il Signore Gesù Cristo, mediante il quale sono tutte le cose; uno è lo Spirito Santo, nel quale sono tutte le cose" (DH 421).

5) V. Solov'ëv, *La Russia e la Chiesa universale*, tr. it., La Casa di Matriona, Milano 1989, 230.

6) Cf., in generale, P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e Storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea*, Città Nuova, Roma 1984; "Dio", in "Nuovissimo Dizionario di Teologia", a cura di G. Barbaglio, G. Bof, S. Dianich, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 407-457; e, specificamente, sull'abbandono in prospettiva biblica, in questo stesso fascicolo di "Sophia", l'articolo di G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico*, e, nella prospettiva della sua rilevanza culturale, G.M. Zanghi, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008.

7) Affermazione che ritroviamo nei testi inediti del 1949.

8) Cf. Gv 10,17-18: "Per questo il Padre mi ama, perché offro la mia vita per riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, poiché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo comando ho ricevuto dal Padre mio".

l'uomo possa realmente e definitivamente partecipare alla vita di Dio.

Ciò è ontologicamente realizzabile (lo attesta appunto l'abbandono) perché Dio è in sé l'Amore in cui il Padre si fa l'altro da sé, il Figlio, essendo essi uno e distinti nello Spirito Santo. Dunque, l'incarnazione (spinta sino al suo vertice, l'abbandono) mostra in atto, nella relazione tra Dio e l'uomo, la legge d'amore in cui s'esprime l'essere di Dio – legge che è principio, forma e destino dell'essere creato nella chiamata a partecipare per dono e in libertà all'essere increato di Dio. Con fulminante incisività mistica, Chiara può in questa luce affermare: “(Gesù Abbandonato) è la pupilla dell'occhio di Dio sul mondo: un vuoto infinito attraverso il quale Dio guarda noi: la finestra di Dio spalancata sul mondo e la finestra dell'umanità attraverso la quale si vede Dio”⁹.

Guardando all'interesse che ci occupa in queste pagine, si può dire che l'abbandono di Gesù è il luogo escatologico in cui Dio guarda all'uomo e al cosmo nell'evento del loro diventare ciò che sono chiamati a essere in Gesù; e al tempo stesso la forma che l'umano conoscere è chiamato ad assumere per guardare a Dio com'è in sé e al mondo come è (ed è chiamato a essere) in relazione a Dio.

Ne derivano due conseguenze che risultano decisive per impostare in modo corretto e fecondo il rapporto tra la teologia e gli altri saperi.

a) La prima discende dal fatto che tra Dio e l'uomo, in Gesù, non vi è né “confusione” né “separazione”¹⁰. Dio e l'uomo – come dice la relazione tra Gesù e il Padre nello Spirito Santo – sono tanto più uno quanto più sono distinti, e viceversa. In generale, il paradigma di unità come *koinonía dei distinti* che si sprigiona dalla fede cristiana è il paradigma che vede unità e distinzione quali realtà co-originarie, direttamente proporzionali e reciprocamente correlate. Ciò è di vitale importanza per affermare l'autonomia dei diversi saperi dell'uomo e insieme il loro intrinseco e correlativo riferimento al destino ultimo dell'uomo in Dio.

b) La seconda conseguenza discende dal significato integrale che va riconosciuto all'affermazione secondo cui è *in Gesù* che Dio si dice. Questa affermazione di fede, infatti, significa senz'altro che è *singularmente* in lui, in Gesù, che Dio dice se stesso nell'uomo¹¹; ma significa al tempo stesso che *tutti gli uomini e in definitiva tutto il cosmo* sono liberamente chiamati, in Gesù, a farsi in pienezza e verità ciò che sono destinati a essere per creazione: espressione (creata) di Dio¹². Dunque, il

Note

9) Quest'affermazione, contenuta nei testi inediti del 1949, è citata in C. Lubich, *Il grido*, Città Nuova, Roma 2000, p. 127.

10) Così si esprime il Concilio di Calcedonia, descrivendo il rapporto tra la natura divina e la natura umana nell'unità della persona del Figlio/Lógos (cf. DH 302).

11) È questo il significato della verità di fede dell'unione ipostatica quale proprietà singolare di Gesù: e cioè il fatto per cui egli è, nell'unità della sua persona, indissolubilmente e distintamente vero Dio e vero uomo.

12) Secondo quanto afferma l'apostolo Paolo, per cui alla fine Cristo sarà “tutto in tutti” (Col 3,11) e, per Lui e in Lui, anche Dio/Abbà sarà “tutto in tutti” (1Cor 15,28). In questa prospettiva – sottolinea H.U. von Balthasar – “il ‘confine’ posto dal Concilio di Calcedonia a distinzione delle due nature nel Cristo è in fondo non confine che divide, ma possibilità di una diretta unione: di quelle sante nozze fra Dio e la creatura, la cui realizzazione sostanzialmente è rappresentata dal Cristo, dalla Chiesa, dallo Spirito Santo” (*Fides Christi*, in *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961; tr. it., Morcelliana, Brescia 1985, pp. 41-74, qui 72).

dirsi di Dio in Gesù è per sé panumano e pancosmico in quanto indirizzato a tutti gli uomini e all'intero cosmo. In ciò si fonda la pertinenza dell'apporto che la teologia è chiamata a offrire a ogni sapere: nel rispetto della sua autonomia e nella valorizzazione del suo specifico contributo.

3. Da quanto detto, si evince il carattere paradossale, a tutta prima, ma a ben vedere straordinariamente suggestivo e illuminante della teologia cristiana. Il fatto è che – poiché fondata nel suo peculiare statuto epistemico in Gesù, vero Dio e vero uomo – essa *parla di Dio parlando dell'uomo e parla dell'uomo parlando di Dio*. L'affermazione può sembrare semplicemente provocatoria e perciò va attentamente sviscerata per coglierne l'autentica portata.

Possiamo partire da una parola di Gesù riportata nel vangelo di Giovanni, quando l'apostolo Filippo gli chiede di "mostrargli il Padre", e cioè Dio. Gesù risponde in modo inaspettato: "Filippo, da tanto tempo sono con voi e tu ancora non mi conosci? Chi ha visto me ha visto il Padre" (Gv 14,9). Con ciò egli addita inequivocabilmente in sé la figura visibile e leggibile di Dio. Così si esprime anche, in forma sintetica, il prologo dello stesso vangelo: "Dio nessuno l'ha mai visto, l'unigenito Figlio, che è verso il seno del Padre, egli ce lo ha dispiegato" (Gv 1,18).

Gesù – è vero – è figura *umana* di Dio ("icona" la definisce l'epistolario paolino, cf. Col 1,15): Dio, il Padre, è e resta altro da Gesù. Ma Gesù ne è l'espressione adeguata e perfetta. Tanto che senza di lui o fuori di lui non si può in verità "vedere" Dio¹³. Gesù, come Figlio/Lógos, ne è la figura e la parola umana: come altrimenti Dio potrebbe rendersi percepibile agli uomini? Dio parla all'uomo nel linguaggio dell'uomo. Ma il linguaggio dell'uomo, diventando in pienezza e verità, nel Figlio/Lógos fatto carne, parola di Dio, dice Dio dicendo l'uomo e dice l'uomo dicendo Dio. Dio è e resta altro dall'uomo, ma si esprime in verità come Dio non solo in sé (il Figlio/Lógos) ma anche nell'uomo (il Figlio/Lógos fatto carne).

La teologia, per il suo stesso statuto, è chiamata in definitiva a pensare la verità e le condizioni di realizzazione di questa *communicatio idiomatum* (comunicazione delle proprietà e dei linguaggi)¹⁴ tra Dio e l'uomo in Gesù. Essa, in particolare, delinea a partire da sé i due ambiti del sapere che le sono propri.

a) Il primo è quello del *parlare di Dio a partire da Gesù*. In questo senso, l'oggetto della teologia è Dio che si rivela in Gesù: un oggetto che - come ha sempre affermato la tradizione della Chiesa¹⁵ - è in verità soggetto: perché è *Dio che dice se stesso in Gesù*. La teologia ha il compito di accogliere questa parola e di espri-

Note

13) Il tema della *visio* – e cioè della conoscenza reale e consapevole di Dio/Abbà, per mezzo di Gesù, nello Spirito Santo – è filo conduttore qualificante di tutta la tradizione cristiana: cf. P. Coda, "Contemplazione", in P. Coda – G. Filoramo, *Dizionario del Cristianesimo*, UTET, Torino 2006, vol. 1, pp. 238-249.

14) Come noto, l'espressione designa, nella teologia dei Padri della Chiesa, il principio per cui – in virtù dell'unità della sua persona – a Gesù vanno distintamente attribuite sia le proprietà della sua divinità sia le proprietà della sua umanità: così che ciò che si dice di lui in quanto Dio si dice anche di lui in quanto uomo, e viceversa.

15) Cf. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 7: "*Utrum Deus sit subiectum huius scientiae*".

merla nelle parole dell'uomo. In questo modo essa, per vocazione, tiene aperto e s'inoltra nello spazio della relazione che dall'uomo rimanda a Dio perché, prima e originariamente, da Dio apre e guarda all'uomo¹⁶.

Non solo. La teologia, in Gesù, è chiamata a determinare *la forma della relazione* tra Dio e l'uomo come relazione gratuita e libera di creazione destinata a compiersi nella figliolanza: l'uomo e il cosmo sono creati per mezzo di Gesù, in vista di lui e perciò in lui sussistono (cf. Col 1,16-17).

Di più ancora. Su questa stessa via, la teologia può e deve parlare di Dio *in se stesso*, consapevole a un tempo dell'umanità del proprio parlare ma, in virtù della vera umanità di Gesù, della consistenza e del significato di tale parlare di Dio a partire dall'uomo-Gesù che è il Figlio/Lógos di Dio fatto carne. La *summa* del suo parlare di Dio in Dio, a partire da Gesù, è la verità della Trinità, e cioè dell'esser uno e trino di Dio in quanto *agápe* (cf. 1Gv 4,8.16). Questa verità, concernendo l'essere di Dio, costituisce l'orizzonte di verità – sempre di nuovo da illuminare e approfondire – dell'intera realtà in cui l'uomo (vertice e sintesi del creato visibile) è creato "a immagine e somiglianza" di Dio (cf. Gen 1,26)¹⁸.

Note

16) Rivolgendosi ai docenti della Facoltà di Teologia dell'Università di Tübingen, Benedetto XVI ha affermato: "Ritengo (...) che la teologia, pur nell'ambito della scientificità, sia richiesta e interpellata sempre anche al di là della scientificità. L'università, l'umanità ha bisogno di domande. Laddove non vengono più poste domande, fino a quelle che toccano l'essenziale e vanno oltre ogni specializzazione, non riceviamo più nemmeno delle risposte. Solo se domandiamo e se con le nostre domande siamo radicali, così radicali come deve essere radicale la teologia, al di là di ogni specializzazione, possiamo sperare di ottenere delle risposte a queste domande fondamentali che ci riguardano tutti. (...) Ma, aggiungerei, per la teologia occorre, oltre il coraggio di domandare, anche l'umiltà di ascoltare le risposte che ci dà la fede cristiana; l'umiltà di percepire in queste risposte la loro ragionevolezza e di renderle in tal modo nuovamente accessibili al nostro tempo e a noi stessi. Così non solo si costituisce l'università, ma anche si aiuta l'umanità a vivere" (21 marzo 2007).

17) Così si esprime il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: "Il mistero della Santissima Trinità è il mistero centrale della fede e della vita cristiana. È il mistero di Dio in se stesso. È quindi la sorgente di tutti gli altri misteri della fede; è la luce che li illumina. È l'insegnamento più fondamentale ed essenziale nella 'gerarchia delle verità' di fede. Tutta la storia della salvezza è la storia del rivelarsi del Dio vero e unico: Padre, Figlio e Spirito Santo, il quale riconcilia e unisce a sé coloro che sono separati dal peccato"» (n. 234).

18) Tutto questo, sia pure in modo iniziale e legato alla cultura del loro tempo, avevano già compreso, in una linea originale di tradizione, Sant'Agostino e, sulla sua scia, San Bonaventura e la teologia francescana, quando vedevano nello spirito dell'uomo e, in genere, in tutte le cose create un'impronta (rispettivamente, *imago* e *vestigium*) della Trinità. San Tommaso, soprattutto nella sua opera giovanile, il commento alle *Sentenze*, interpretava la creazione e la storia della salvezza come prolungamento delle processioni trinitarie, rinvenendo nella generazione eterna del Figlio e nell'eterna spirazione dello Spirito la "*ratio et causa*" della creazione e della redenzione delle creature. La teologia contemporanea va più avanti. E sottolinea che non è sufficiente vedere l'impronta del Dio trinitario nelle singole realtà, nella loro origine e nella loro meta, considerandole però in modo statico e isolate le une dalle altre; quanto piuttosto è necessario interpretarle trinitariamente nel loro dinamico farsi e nel loro vicendevole rapportarsi. In altre parole, alla luce di un Dio che è – come s'esprime la tradizione – reciproco relazionarsi di Persone la cui vita è Amore, bisogna comprendere – come ha scritto K. Hemmerle – che "tutto raggiunge il proprio compimento e realizza la sua propria essenza entrando nella propria relazionalità, nel proprio trascendimento di sé, nel suo possedersi dando se stesso e nell'essere rivolto l'uno all'altro e l'uno per l'altro" (*Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, tr. it., Città Nuova, Roma 1996², p. 54).

b) Il secondo ambito è quello del parlare dell'uomo (e in lui del cosmo) a partire da Gesù come parola incarnata di Dio. Non si tratta, dunque, di parlare delle molteplici espressioni dell'uomo (nel suo essere personale e sociale) e del cosmo in se stesse, e cioè nella consistenza propria e specifica delle loro dimensioni: ciò è compito specifico e autonomo delle diverse forme del sapere umano. Si tratta piuttosto di parlare dell'uomo (e del cosmo) *dal punto di vista della sua relazione con Dio in Gesù*¹⁹: nella triplice prospettiva della protologia (relazione *da* Dio), dell'escatologia (relazione *a* Dio) e dell'ontologia (relazione *in* Dio). È soprattutto in questo secondo ambito che s'intrecciano i rapporti tra la teologia e le diverse forme del sapere umano secondo modalità che vanno debitamente determinate e descritte per evitare gli opposti scogli della "confusione" e della "separazione".

4. In ragione del suo statuto epistemico, la teologia può e deve contribuire a istituire quello spazio vitale e sapienziale (ultimamente fondato nell'avvento di Dio nella storia degli uomini che è Gesù) in cui i diversi saperi, ciascuno nell'esercizio del proprio metodo e nell'indagine intorno al proprio oggetto, possano contribuire a promuovere i sentieri molteplici della verità nell'amore. In conformità a ciò, la teologia può e deve di concerto intessere un dialogo bilaterale e proficuo per entrambe le parti con i diversi saperi²⁰.

Senza pretesa di completezza, e a titolo puramente esemplificativo, mi pare utile in questa sede spendere qualche parola intorno al rapporto tra la teologia e i seguenti ambiti del sapere: la filosofia, le scienze umane e sociali, le scienze della natura.

Note

19) Tommaso d'Aquino sottolinea che affermare che Dio è *subiectum* della teologia significa che «*omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem*» (cf. *S.Th.*, I, q. 1 a. 7). Si può dunque dire che la *ratio* in virtù della quale vengono trattate tutte le realtà in teologia è quella che risiede in Dio stesso: riguarda ciò che pertiene a Dio in quanto Egli è Dio e come tale si rivela e opera in Gesù e nello Spirito Santo. In questo senso, è Dio per primo, ovviamente, il *subiectum* della teologia, Dio conosciuto in sé e a partire da sé come si rivela in Gesù, in ciò appunto per cui è Dio; ma lo sono anche tutte le realtà create, in quanto la loro ragione ultima è Dio, essendo Egli, in quanto Dio, il principio e il fine, in Gesù, del loro essere e del loro divenire. Le realtà create, in altri termini, vengono trattate nella teologia secondo quella *relazione*, a loro essenziale, per cui esse non sussistono in sé e per sé, ma da Dio e per Dio in Gesù.

20) Su questo tema, di recente, cf. il panorama offerto da G. Accordini, *Apologia del profilo scientifico. Epistemologia della scienza, epistemologia teologica ed epistemologia della fede*, in G. Angelini – S. Macchi (ed.), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, pp. 381-412, con la rassegna ragionata dei modelli proposti da W. Pannenberg, G. Sauter, B. Lonergan, J. Ladrière. Nello stesso volume si veda anche il contributo di G. Angelini, *Teologia, Chiesa e cultura nella stagione postmoderna*, (ivi, pp. 695-783), il quale sottolinea lucidamente: "La ricerca interdisciplinare è riconosciuta nominalmente da tutti come necessità imprescindibile; precisarne la consistenza, dire dunque a quali condizioni essa è possibile, appare però compito assai arduo, di fatto eluso. I principi dichiarati dalle singole discipline non paiono predisporre un apparato concettuale idoneo a precisare il senso della ricerca interdisciplinare; mancano infatti di registrare e chiarire il riferimento dei singoli saperi al sapere comune, sotteso alle forme che assume l'intesa reciproca nella vita ordinaria" (ivi, p. 718).

a) Innanzi tutto la *filosofia*. Con la semplificazione necessaria in casi come questo, si può dire che la filosofia descrive l'esercizio dell'intelligenza intorno alla verità di ciò che è (nella nostra esperienza e a partire dalla nostra esperienza): la sua costituzione, il suo senso, il suo fine. Non a caso, pur con differenti interpretazioni, si può con fondatezza affermare che il cuore del sapere filosofico è l'ontologia - il sapere cioè intorno alla verità dell'essere.

Ora, un tale ambito del sapere umano è necessario e fecondo non solo "prima" (temporalmente e spazialmente) dell'evento della rivelazione di Dio, ma anche e altrettanto "dopo" e in relazione ad esso. E ciò almeno in due direzioni.

La prima: la filosofia è indispensabile per istituire la verità dell'essere dell'uomo e del cosmo come a priori dinamico in cui diventa percepibile e credibile la parola di Dio. Il che, evidentemente, non significa relativizzare o togliere (*aufheben*) il valore e il significato della filosofia: poiché l'avvento della parola di Dio, nel suo stesso accadere, non potrà che confermare e, se possibile, offrire una consistenza ancora maggiore a tale a priori.

La seconda: la filosofia risulta indispensabile anche "dopo" e all'interno dell'evento della rivelazione, poiché tale evento propizia e chiede per sé l'intelligenza dell'essere che in sé manifesta e realizza.

Di qui risulta che sia nella prima sia nella seconda direzione può e deve darsi reciproco incontro e reciproco scambio tra teologia e filosofia, nel rigoroso rispetto delle loro distinzione e autonomia ma con l'opportunità praticabile e persino necessaria di un reciproco arricchimento²¹.

b) Veniamo alle *scienze umane e sociali*. Le quali non a caso sono frutto di un'esigenza diventata impellente con la modernità e rispondente, a ben vedere, a un'emergenza nell'articolazione dei saperi umani propiziata, ciascuna a modo proprio, dalla teologia e dalla filosofia. All'origine di tale congiuntura storica penso sia possibile individuare la spinta originaria e progressiva dell'evento cristiano.

Le scienze umane e sociali, infatti, intenzionano la plasticità dinamica dell'essere umano nell'interazione delle distinti dimensioni del suo esprimersi (a livello corporeo, psichico, spirituale) e nella sua costitutiva relazione agli altri - nella città e nel cosmo. Da ciò l'attenzione non solo alla struttura psico-fisica e allo sviluppo dell'essere umano, ma anche alla mediazione offerta dalle forme simboliche e dalle configurazioni sociali, politiche, economiche in cui si esprime il suo essere nel mondo come comunità locale e universale. Si tratta dunque d'indagare con appropriate metodologie il concreto esprimersi dell'essere umano nella sua corporeità, nella sua libertà, nella sua storicità e nella sua socialità - quali determinazioni intrinseche dell'essere umano acquisite progressivamente alla consapevolezza epistemica in forma specifica nei secoli della modernità.

Anche in questo caso, l'apporto delle scienze umane e sociali è imprescindibile e costituisce indispensabile arricchimento per la teologia (così come per la filosofia); mentre a sua volta la teologia, esibendo l'intelligenza della verità dell'uomo nell'orizzonte della sua relazione con Dio in Gesù, è chiamata a offrire principi e linee d'interpretazione e discernimento dei dinamismi antropologici e sociali nel loro significato definitivo e come tale incidente sulla loro configurazione e destinazione storica.

Note

21) Cf. su tutto ciò K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria, op. cit.*, pp. 29-34; e il mio *Ontologia trinitaria e sapere delle scienze*, in *La questione ontologica tra scienza e fede*, a cura di P. Coda, Lateran University Press, Roma 2004, pp. 227-239.

c) Da ultimo, le *scienze della natura*. Il loro ambito d'indagine è il cosmo e, in generale, la struttura e la dinamica, l'origine e lo sviluppo di ciò che esso è e si mostra a livello fisico, chimico e biologico. Anche in questo caso, e ancor prima delle scienze umane e sociali, si è realizzato, a partire dalla fine del Medio Evo il necessario affrancamento dalla teologia e dalla filosofia, con la messa in opera progressiva di una pluralità di metodi adatti a questo specifico tipo d'indagine e il ritrovamento di uno specifico oggetto.

Per sé, anche questa volta non si dà conflitto tra il sapere teologico (e filosofico) e quello delle scienze della natura²². Come affermava, ancora agli albori del configurarsi teorico e pratico della razionalità scientifica moderna, Cesare Baronio, essa, la scienza moderna, non pretende dire in quale modo si va in cielo, ma come il cielo funziona²³. D'altra parte – per non fare che un esempio –, la visione cosmologica che è propiziata dalle moderne scienze della natura non può non comportare un correlativo approccio della teologia della creazione²⁴.

5. La rapida rassegna abbozzata in forma soltanto iniziale e orientativa circa il rapporto tra il sapere di Dio (teologia) e alcune fondamentali forme del sapere dell'uomo porta a due considerazioni: l'una di carattere storico, l'altra di carattere teoretico.

Dal punto di vista storico, mi pare risulti chiaro che da una parte l'evento di Gesù Cristo, dall'altra gli sviluppi conosciuti nell'ambito del sapere umano nella cultura dell'Occidente, hanno finito col disegnare *una nuova mappa dei saperi*. Sia perché è venuta a costituirsi, in senso proprio, la teologia cristiana come sapere della relazione tra Dio e l'uomo che è avvenuta e avviene in Gesù mediante l'azione incessante e inesauribile del suo Spirito²⁵; sia perché l'affermarsi della consistenza propria e della storicità dell'uomo e della struttura specifica e dello sviluppo del cosmo hanno via via esigito l'aprirsi di autonomi spazi d'indagine mediante metodi appropriati. Tutto ciò (e non è poca cosa) non ha potuto non suscitare accesi dibattiti e persino guerre di competenza sfociate persino nella reciproca scomunica dall'orizzonte del sapere autentico. Si pensi, in prima battuta, alla dialettica tra la tradizione della filosofia greca e l'intelligenza della parola della rivelazione che ha caratterizzato i primi secoli dell'era cristiana; o, in tempi a noi più vicini, ai conflitti che si sono accesi tra la teologia e le scienze moderne intorno alla questione galileiana e a quella dell'evoluzione.

Dal punto di vista teoretico, tutto ciò comporta *un passo nuovo* che sono oggi chiamati a compiere sia il sapere di Dio sia i saperi dell'uomo. Pena, da un lato, l'estraniamento della teologia dai processi conoscitivi e dalle sfide antropologiche che investono l'umanità con pervasività e urgenza crescenti e, dall'altro, lo svuotamento di senso e di verità per l'uomo degli altri saperi. Un segnale forte in questa

Note

22) Non mi soffermo su questo assunto, in quanto esso è oggetto di analisi nel contributo di S. Rondinara contenuto in questo stesso fascicolo: *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà. Una prospettiva epistemologica*.

23) *"Spiritus Sancto mentem fuisse nos docere quomodo ad coelum eatur, non quomodo coelum gradiatur"* (frase di C. Baronio citata da Galileo nella lettera a Cristina di Lorena).

24) Cf. P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, in *Lateranum*, LXVIII (2002/1), 23-41.

25) Cf. Gv 16, 13: "Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future".

direzione, da parte della coscienza cristiana, è venuto da teologi come A. Rosmini nel XIX secolo, K. Rahner e W. Pannenberg nel XX, e in modo collettivo dal Concilio Vaticano II. Benedetto XVI, dal canto suo, ha più volte colto e indicato in questo compito una delle priorità della cultura d'ispirazione cristiana in fedeltà alla consegna del vangelo di Gesù e a servizio della crescita dell'umanità odierna²⁶.

Si tratta, nel rispetto dell'identità e del metodo di ogni sapere, di muovere dal condiviso presupposto secondo cui lo statuto epistemico di ogni scienza non riguarda soltanto le condizioni "interne" per un suo corretto attuarsi, ma anche quelle "relazionali" relative al rapporto di essa con le altre forme del sapere, che esprimono ciascuna - al proprio specifico livello - qualcosa della persona e attingono ciascuna, per la sua parte, qualcosa di vero circa la realtà²⁷. Di qui si fa possibile approdare a una conoscenza convergente e dinamicamente articolata della realtà stessa, in uno *spazio epistemico relazionale* dove ogni sapere, aprendosi con il proprio metodo e i propri contenuti agli altri saperi, possa adeguatamente esprimersi e offrire il proprio contributo al progetto comune. Alimentando così un autentico dialogo e una libera cooperazione tra i saperi, che tali appunto sono in quanto operanti nell'orizzonte di una razionalità "ampia" perché fondata e illuminata, in radice, da quel *Lógos* fatto carne da cui scaturisce e verso cui tende nel soffio dello Spirito ogni autentica ricerca della verità.

Di qui, in particolare, la necessità di dar vita a comunità di formazione, di studio e di ricerca in cui anche culturalmente prenda forma quel "soggetto più grande" - per dirla con le parole di papa Ratzinger²⁸ - che si costituisce in virtù dell'esperienza di fede, ma è aperto e accessibile a chiunque si ponga in ascolto della verità: comunità nelle quali *la relazione agapica nello Spirito di Gesù tra le persone comunichi il proprio timbro alla relazione fra le discipline*.

Note

26) Occorre - egli ha affermato - "allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirli alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell'intrinseca unità che le tiene insieme. È questo un compito che sta davanti a noi, un'avventura affascinante nella quale merita spendersi, per dare nuovo slancio alla cultura del nostro tempo e per restituire in essa alla fede cristiana piena cittadinanza" (*Discorso ai partecipanti al IV Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, Verona, 19 ottobre 2006). Cf. anche Benedetto XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni. Discorso ai rappresentanti della scienza presso l'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006; e sul suo significato il mio articolo *Il significato e il percorso del Forum alla luce della "lectio magistralis" di Benedetto XVI a Regensburg*, in "PATH", 7 (2008/1): Per un nuovo incontro tra fede e logos, pp. 9-23.

27) Cf. il mio *Teo-logia*, op. cit., pp. 59-60.

28) Cf. Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti al IV Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, op. cit.: "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2,20). È stata cambiata così la mia identità essenziale e io continuo ad esistere soltanto in questo cambiamento. Il mio proprio io mi viene tolto e viene inserito in un nuovo soggetto più grande, nel quale il mio io c'è di nuovo, ma trasformato, purificato, 'aperto' mediante l'inserimento nell'altro, nel quale acquista il suo nuovo spazio di esistenza. Diventiamo così 'uno in Cristo' (Gal 3,28), un unico soggetto nuovo, e il nostro io viene liberato dal suo isolamento. 'Io, ma non più io': è questa la formula dell'esistenza cristiana fondata nel Battesimo, la formula della risurrezione dentro al tempo, la formula della 'novità' cristiana chiamata a trasformare il mondo. Qui sta la nostra gioia pasquale". La determinazione delle qualità esistenziali ed epistemiche del "soggetto" adeguato di tale conoscenza richiederebbe uno sviluppo specifico; rinvio per intanto al mio *Sul soggetto della teologia alla luce del carisma dell'unità*, in "Nuova Umanità", XXII, n. 132 (2000/6), pp. 869-893.

6. Utopia? Penso piuttosto che il nostro tempo esiga il coraggio delle grandi visioni che si alimentano dall'attualità sempre viva del vangelo e che, proprio per questo, sanno intercettare nella loro profondità le istanze che vengono dai "segni dei tempi". Che cosa mai avrà voluto dire, ad esempio, l'apostolo Paolo in quel passo provocante della prima lettera ai Corinzi (cf. 1Cor 2,9-16) dove testimonia ch'è ormai possibile – e definitivamente reale – albergare nel proprio pensare il "noûs" di Cristo stesso? E cioè l'intelligenza in cui le profondità del mistero di Dio non stanno più relegate, nell'indifferenza o nella nostalgia, in un'inaccessibile distanza, ma si offrono a un conoscerle e a un dispiegarle nella loro incidenza storica che nel dirle non le cattura, snaturandole, ma ne gode qualcosa di vero e sostanzioso nella convivialità di una ricerca e di uno scambio sempre nuovi e sempre diversi. Il discorso di Paolo è stringente. Come solo lo spirito dell'uomo – egli argomenta – può conoscere che cosa veramente passi nel suo cuore e nella sua mente, così solo lo Spirito di Dio «può scrutare le profondità di Dio». Dio dimora infatti segregato irrimediabilmente nella "nube della non conoscenza" per chi è altro da lui. A meno che Egli – e in ciò, a ben vedere, sta l'inaudito del *lógos* di Gesù, anzi del *Lógos* fatto carne, crocifisso e risorto che è Gesù stesso – gli conceda e gli consegni il suo stesso Spirito. Come avviene nella carne crocifissa di Gesù, il quale nel suo morire vissuto come *agápe* «consegna lo Spirito» (cf. Gv 19,30). È precisamente per questa consegna – conclude Paolo – che «noi abbiamo il *noûs* di Cristo». Dunque, la "nube della non conoscenza" è squarciata, definitivamente: com'è avvenuto per il velo del tempio di Gerusalemme nell'atto stesso del morire sulla croce del *Lógos* fatto carne. Dal recesso del *sancta sanctorum* la presenza di Dio corre verso le tende degli uomini: perché il *Lógos* incarnato e crocifisso ha posto la sua tenda in mezzo ad essi. In mezzo agli ultimi, agli emarginati e agli scartati. Sul calvario che ormai ha l'estensione del mondo, perché con tutti e con ciascuno Gesù si è "fatto uno" per aprirci in sé gli uni verso gli altri nello spazio di quell'amore che è segno e frutto della risurrezione. Tutti, nessuno escluso, siamo per Gesù in Dio, e Dio è in noi. Ma questo dono – *cháris*, grazia – non si realizza, e cioè non si fa realtà storicamente vissuta e testimoniata anche nel pensare, se non quando la forma del *Lógos* Abbandonato diventa la forma del nostro pensare Dio e l'uomo là dove essi ora sono: in quel "luogo" cui accediamo, ogni volta in modo nuovo, andando l'uno verso l'altro e così realmente accogliendoci. E cioè arrischiandoci, sino in fondo, in una parola e in un ascolto fatto di reciprocità senza residui e senza condizioni. È lì che attingiamo e ospitiamo, insieme, il *Lógos* che nello Spirito si fa *nostra* carne. La verità di Dio Trinità – Padre, Figlio/*Lógos* e Spirito Santo – accade nella verità, che così si va facendo, del nostro essere e del nostro pensare²⁹. Il "perché?" nudo, disarmato e arrischiato di Gesù Abbandonato è il luogo d'incontro che non appartiene solo al sapere di Dio o solo ai saperi dell'uomo, solo a questa cultura o solo a quest'altra. Siamo noi, piuttosto, che apparteniamo ad esso e che, appartenendogli nel rischio perseverante e sempre nuovo della verità e della libertà, possiamo tornare in forma nuova ad appartenerci gli uni gli altri nella tenerezza disarmata e forte di quell'amore che è Dio in noi.

PIERO CODA

Professore di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
 piero.coda@iu-sophia.org

Note

29) Cf. G.M. Zanghí, *Parole theofore*, in *Nuova Umanità*, XIX (1997/2) 110, 189-202.

La teologia e le scienze della cultura

Documento di confronto
di un gruppo di teologi cattolici

La teologia accademica si trova oggi davanti alla sfida di ripensare e rideterminare la propria auto-comprensione. Per uno sviluppo ulteriore della teologia nel contesto della contemporaneità assume un significato decisivo il confronto con le scienze della cultura. Il gruppo di progetto «Determinazione della collocazione: teologia e scienze della cultura», che opera all'interno del Collegio di ricerca teologica presso l'Università di Erfurt, il 10 giugno ha pubblicato su questo tema un breve documento, intitolato *Scienza e cultura. Una proposta di confronto da parte di teologi cattolici*, volto ad aprire un confronto e un dialogo critico sulla collocazione della teologia nel concerto dei saperi scientifici universitari. L'intenzione è quella di sondare il rilievo reciproco che possono avere scienze della cultura e teologia, e come si possa elaborare una referenza mutuale tra queste discipline accademiche rispetto alla situazione concreta del mondo contemporaneo.

Stampa (11.6.2010) da sito web www2.uni-erfurt.de. Nostra traduzione dal tedesco.

**Cultura e scienza.
Lo statuto delle scienze della cultura**

Le forme culturali della vita vengono sviluppate dagli uomini per convincersi reciprocamente del fatto che la vita, quella dell'altro come la propria, è degna di essere vissuta. Le culture mirano alla minimizzazione della violenza. A partire da questa prospettiva diviene chiaro il significato delle scienze della cultura per la convivenza degli uomini: esse non riflettono solamente sui processi culturali, ma sono sempre anche parte di essi. Proprio per questa ragione le scienze della cultura rafforzano l'auto-riflessione culturale. Il loro compito è quello di analizzare, criticare e anche conservare. Esse tuttavia incrementano il potenziale critico non solo dei processi di comprensione culturale, ma anche di quelli di comprensione scientifica. Mediante le scienze della cultura va continuamente affinandosi la consapevolezza che le scienze non sono orientate solo nel senso dell'acquisizione di sapere e conoscenze, ma anche in quello del potere. Esse ci ricordano che ai processi di ominizzazione del mondo – ossia all'appropriazione del mondo da parte degli uomini – non conseguono necessariamente dei processi di umanizzazione del mondo stesso. In questo senso, le scienze della cultura non fanno mai un uso solamente descrittivo del termine «cultura», ma sempre anche un uso normativo.

Le scienze della cultura debbono l'attenzione di cui godono attualmente a sfide complesse. Tra di esse vi sono le realtà di vita stratificate e minacciate, ma anche le nuove strutturazioni che si vengono a profilare nel corso dei processi di riforma delle istituzioni universitarie. Caratteristica delle scienze della cultura sono l'interdisciplinarietà e la transdisciplinarietà. D'altro canto, in Germania, le scienze della cultura sono, in molti ambiti, delle importazioni dall'area linguistica inglese; e sono fortemente influenzate dagli studi culturali e post-coloniali. Ma le scienze della cultura vanno oltre questi processi di riforma e questa matrice di importazione. In ambito linguistico tedesco la loro storia degli effetti ha ormai più di cento anni.

La prospettiva delle scienze della cultura ha una

dimensione di analisi sociale, che si contraddistingue per una particolare capacità di percezione delle situazioni di crisi. In quanto tali esse non possono essere comprese senza le cesure che le hanno precedute. Le scienze della cultura dispongono di una profonda sensibilità per l'intreccio di cultura e colonialismo, cultura e barbarie, cultura e industria della cultura. Mostrare queste connessioni non significa esprimere un discredito verso la cultura stessa, ma si tratta invece di un lavoro che consente di salvarla. Il concetto stesso di cultura, infatti, contiene il pericolo dell'esclusione. Chi parla di cultura dice, al tempo stesso, ciò che non è cultura. In questo senso, la cultura è in possesso di una forza che è in grado di demarcare e costruire differenze, che possono agire tanto come divisione quanto essere fondative dell'identità e riconoscitive delle differenze.

Altrettanto importante è l'«altro» della cultura: la religione. La vita culturale viene tanto messa in questione quanto anche ispirata dalle religioni. Le scienze della cultura sono pertanto anche sempre «scienze della religione». La religione e la cultura non si danno senza storia come memoria. La forma in cui si parla qui di storia

è prevalentemente quella delle memorie culturali e comunicative, ma anche religiose. Esse preservano il passato dall'appropriazione che ne fa il presente. Per questa ragione non ci sono scienze della cultura senza scrittura culturale della storia.

Scienze della cultura: una sfida per la teologia

Poiché «cultura» è divenuto il concetto chiave delle scienze umane e sociali, anche la teologia deve confrontarsi con questo cambiamento di paradigma. Con ciò si offrono alla teologia molteplici possibilità di mettere in gioco i temi e le interrogazioni che le sono propri, rafforzando il suo profilo specifico. Sorprende che la teologia non abbia ancora riconosciuto chiaramente queste possibilità. Sorprende, perché i programmi di ricerca nell'ambito delle scienze della cultura mirano proprio a ciò che sta al centro del pensiero teologico: ordinamenti simbolici, siano essi consapevoli o meno, codici culturali e orizzonti del senso che si esprimono nelle più diverse pratiche umane rendendole così possibili.

La Bibbia a scuola

Promuovere la conoscenza della Bibbia nella scuola italiana in un'ottica laica è lo scopo essenziale del protocollo d'intesa firmato il 29 marzo scorso dal Ministero dell'istruzione, dell'università e della ricerca e dall'associazione laica di cultura biblica *Bibbia dopo* molti anni di preparazione e attesa (cf. *Regno-att.* 12,2010,380). Il testo non prevede l'istituzione di una materia specifica ma la diffusione della conoscenza della Bibbia all'interno delle diverse materie in chiave interdisciplinare, da promuovere «nell'ambito della flessibilità organizzativa e gestionale derivante dall'autonomia scolastica» (www.istruzione.it).

Vista la legge 15 marzo 1997, n. 59 e in particolare l'art. 21, recante norme in materia di autonomia delle istituzioni scolastiche;

visto il decreto del presidente della Repubblica 8 marzo 1999, n. 275, contenente il Regolamento in materia di autonomia delle istituzioni scolastiche;

vista la legge 10 marzo 2000, n. 62, recante norme per la parità scolastica e disposizioni sul diritto allo studio e all'istruzione;

vista la legge costituzionale 18 ottobre 2001, n. 3, concernente «Modifiche al titolo V della seconda parte della Costituzione», che stabilisce le forme e le condizioni particolari di autonomia degli enti territoriali e delle istituzioni scolastiche;

vista la legge delega 28 marzo 2003, n. 53, per la definizione delle norme generali sull'istruzione e dei livelli essenziali delle prestazioni in materia di istruzione e formazione professionale;

visto il decreto legge 18 maggio 2006, n. 181, convertito con modificazioni nella legge 17 luglio 2006, n. 233, che istituisce il Ministero della pubblica istruzione (dal 2008 Ministero dell'istruzione, dell'università e della ricerca, MIUR; *ndr*);

visto il decreto ministeriale n. 47 del 13 giugno 2006, con il quale è stato previsto che le scuole possono, nella loro auto-

nomia, disciplinare fino al 20% i curricula scolastici dell'ordinamento vigente;

viste le linee programmatiche con le quali il ministro della Pubblica istruzione ha individuato e illustrato, in sede di audizione presso le Commissioni istruzione del Parlamento, le missioni e gli obiettivi generali della sua azione di governo;

vista la direttiva del Ministero della pubblica istruzione del 16 ottobre 2006, contenente «Linee di indirizzo sulla cittadinanza democratica e legalità»;

vista la direttiva del Ministero della pubblica istruzione del 10 novembre 2006, contenente indicazioni e orientamenti sulla partecipazione studentesca;

vista la direttiva generale per l'azione amministrativa e la gestione, prot. n. 615/FR del 15 gennaio 2007 del ministro della Pubblica istruzione;

premesso che

il MIUR

– favorisce le autonomie scolastiche e la loro interazione con le autonomie locali, i settori economici e produttivi, gli enti pubblici e le associazioni del territorio per la definizione e la realizzazione di un piano formativo integrato, rispondente ai bisogni dell'utenza e alle vocazioni locali;

– ricerca le condizioni atte a realizzare nelle scuole la massima flessibilità organizzativa, la tempestività e l'efficacia degli interventi, anche attraverso l'apporto costruttivo di soggetti e risorse diversi, presenti a livello territoriale;

– riconosce allo studio della storia delle religioni un ruolo rilevante nella formazione culturale e civile della persona;

– è impegnato nel promuovere, nei giovani, l'educazione interculturale, quale indispensabile presupposto per una formazione coerente con le esigenze di una società sempre più culturalmente composita;

La teologia può trarre vantaggio, in un modificato contesto universitario, politico, sociale ed ecclesiale, dagli attuali dibattiti sulle scienze della cultura. Ma a partire dalla sua lunga esperienza con l'interpretazione delle culture, che si deve a sua volta a grosse trasformazioni culturali (si pensi ad esempio alla creazione delle forme canoniche bibliche, ai molteplici cambiamenti di lingua, alla formulazione del monoteismo, ai diversi sviluppi del rito), la teologia ha anche molto da apportare a questi dibattiti.

Le scienze della cultura quali partner di dialogo e confronto permettono alla teologia di gettare uno sguardo nuovo su ciò che le è abituale da tempo e, mediante nuove forme di interrogazione, di mettere in valore il proprio mondo tematico davanti alle altre scienze e alla società. Chi indaga sulla possibilità di comprendere la teologia nell'orizzonte della nuova auto-comprensione delle scienze della cultura, deve fare attenzione a interpretare il nuovo paradigma a partire dallo specifico autonomo del teologico. Il concetto di cultura e i lavori di carattere scientifico-culturale nell'ambito della teologia devono essere caratterizzati in senso genuinamente

teologico, e non devono lasciarsi dettare unicamente dall'esterno categorie che non sono in grado di corrispondere al suo contesto scientifico proprio e alla sua auto-comprensione.

Il concetto attuale di scienze della cultura, come notato in precedenza, è nato in un clima in cui si sentiva la distretta e la difficoltà di una cultura azzardata e attraversata da molteplici cesure. Si rende quindi necessario un lavoro di mediazione e di accordo. Prendere sul serio tale compito è ciò che distingue una teologia interessata alle scienze della cultura da quella comprensione scientifico-culturale che cerca solo di descrivere e ricostruire le diverse posizioni all'interno di una società differenziata, senza volere decidere la questione normativa. Ma proprio nella trans-disciplinarietà delle scienze della cultura sembra essere presente, in questo senso, una pretesa di giudizio: si tratta della domanda se mediante gli stili moderni di vita, con le loro differenziazioni e specializzazioni, non si metta in pericolo proprio l'umano, così che esso perda quella forza di integrazione di cui hanno bisogno sia il singolo uomo sia la società con i suoi processi complessi.

– ritiene che il dialogo interreligioso costituisca un tassello fondamentale per un'educazione improntata al rispetto reciproco del diverso e favorisce pertanto la realizzazione di percorsi didattici finalizzati alla conoscenza del patrimonio spirituale ed etico delle varie tradizioni religiose;

Biblia

– è un'associazione apartitica, aconfessionale e senza fini di lucro, riconosciuta giuridicamente con decreto del presidente della Repubblica del 25 novembre 1989;

– accoglie fra i propri soci persone di ogni età, confessione, professione e interesse, accomunate dal desiderio di meglio comprendere e riflettere sull'eredità culturale, storica, artistica e religiosa della tradizione occidentale, di cui la Bibbia rappresenta una delle fondamentali componenti;

– si avvale per le sue attività del contributo di qualificati docenti, studiosi e cultori di scienze bibliche, di scienze del mondo antico, di storia delle religioni e del dialogo interreligioso e multiculturale;

– ritiene che la conoscenza della Bibbia, in un'ottica laica, rappresenti una componente essenziale di tutte le culture dell'Occidente e che perciò vada ampiamente diffusa nella trasmissione del sapere e nelle istituzioni educative;

– favorisce, in uno spirito di scambio e di dialogo, la conoscenza di tutte le tradizioni religiose che pur diversamente si richiamano alla Bibbia e al Corano;

si conviene quanto segue.

Art. 1

Il MIUR si impegna a:

– diffondere nelle scuole la presente intesa per favorire la programmazione, da parte delle stesse, nell'ambito della flessibilità organizzativa e gestionale derivante dall'autonomia scolastica, di specifiche attività volte a integrare l'offerta formativa con le iniziative proposte da Bibbia;

– favorire iniziative di formazione e aggiornamento, anche a livello nazionale, sui temi biblici, in un'ottica di formazione interculturale.

Art. 2

Bibbia s'impegna a:

– realizzare, in collaborazione con istituzioni od organismi scolastici, interventi formativi finalizzati a offrire chiavi di lettura e interpretazione interdisciplinare della Bibbia in riferimento agli ambiti storico, artistico, filosofico, etico, giuridico e letterario;

– progettare percorsi di lettura del testo biblico rivolti agli studenti dei diversi livelli d'istruzione per suscitare riflessioni e approfondimenti volti a promuovere un'educazione autenticamente interculturale;

– produrre e diffondere materiali didattici utili al raggiungimento degli obiettivi del presente protocollo.

Art. 3

Per l'attuazione della presente intesa sarà istituito un comitato paritetico, composto da tre membri designati dal MIUR e da tre membri designati da Bibbia. Il comitato vigilerà sulla corretta applicazione del presente protocollo, individuando le modalità idonee per la più ampia diffusione delle iniziative che verranno attivate e per la realizzazione di azioni di monitoraggio sull'efficacia degli interventi attivati.

Art. 4

Il presente protocollo d'intesa entrerà in vigore alla data della sottoscrizione e avrà durata triennale. Quanto sopra è stato letto, approvato e sottoscritto dalle parti.

Roma, 29 marzo 2010.

GIUSEPPE COSENTINO,
capo dipartimento per l'istruzione

AGNESE CINI TASSINARIO,
presidente di Bibbia

Il concetto moderno di trans-disciplinarietà è espressione di questo sforzo di riflessione scientifica e culturale che comprende i diversi ambiti di vita e mira alla compensazione e al bilanciamento. Con trans-disciplinarietà s'intende dunque una forma del sapere moderno, che diventa necessaria sotto la pressione della realtà e che può dimostrarsi capace d'integrazione. Interdisciplinarietà e trans-disciplinarietà vengono perseguite come movimenti di ricerca di una riflessione scientifica aperta, che si sa sfidata dalla situazione storico-culturale concreta.

Teologia, scienze della natura e scienze umane

La ricerca scientifico-culturale, secondo la comprensione odierna che se ne ha, si riferisce alle forme culturali del mondo. Non si tratta però solo della questione del profilo delle scienze umane di fronte a quelle della natura; infatti, le scienze della cultura includono anche le scienze della natura, laddove è in gioco una posta decisiva per il mondo moderno.

Nel posizionamento trans-disciplinare i fenomeni culturali vengono compresi insieme, a partire dai più differenti punti di vista, e interpretati nella prospettiva dei diversi orizzonti culturali del senso per gli uomini. L'interdisciplinarietà che così si viene a creare non rappresenta la costruzione artificiale di una speculazione staccata dalla realtà, ma è immediatamente collegata con la vicenda concreta e pratica della vita moderna. L'oggetto della riflessione scientifica non è rappresentato dall'asserzione che ciò che di volta in volta è il presente rappresenti il vertice della cultura (sia esso lo stato di diritto, lo sviluppo artistico o l'auto-coscienza religiosa); piuttosto il suo oggetto è la ricerca dei legami effettivi, delle forme di manifestazione e dei movimenti di configurazione dell'uomo nel suo desiderio di auto-comprensione, di sopravvivenza naturale, e nei suoi molteplici dispiegamenti tecnici, artistici, letterari e religiosi.

I concetti scientifico-culturali dell'identità, della validità e della pretesa culturale sono caratterizzati da un'apertura che interdice esattamente ogni esclusione rispetto alle espressioni degli uomini e delle società. Ospitalità, integrazione, dialogo, inter-testualità e comunicazione sono i termini cardine della ricerca e del metodo scientifico-culturale: di tutto l'accadere complessivo della cultura che supporta il nascere, l'operare e lo sviluppo delle scienze della cultura.

Questi processi di riflessione devono essere assunti e sviluppati ulteriormente dalla teologia. Determinati sviluppi, come ad esempio le ricerche in campo genetico, nelle scienze cognitive, nella fisica atomica o nella sfera degli indici di crisi ecologica, obbligano oggi a una collaborazione tra i diversi ambiti del sapere, tra le varie discipline scientifiche e i segmenti sociali, affinché possa rimanere assicurato un futuro umano. La collaborazione richiesta non si arresta nemmeno davanti alla separazione in scienze della natura e scienze umane; separazione che nel corso dello sviluppo della modernità sembra essere diventata pesantemente incisiva.

Ciò che è cristiano come parte della cultura contemporanea

Oggi si identifica il cristianesimo come parte della cultura contemporanea, a prescindere da quale sia la forma istituzionale e il livello di accettazione con cui lo si incontra. Con l'aiuto delle prospettive delle scienze della cultura si può riuscire a gettare uno sguardo nuovo sia sul cristianesimo ecclesialmente costituito, sia sulle forme di vita del cristianesimo e del cattolicesimo al di là di questa sua costituzione ecclesiale. Al tempo stesso si devono esplorare i contributi del cristianesimo alla cultura contemporanea, alle questioni che la caratterizzano e ai suoi problemi. Così si scoprono nuove domande che la teologia, a causa di un ristretto orizzonte d'interrogazione, non percepisce o percepisce in maniera insufficiente.

La teologia deve rendere chiaro il fatto che il cristianesimo (o i cristianesimi) non può essere compreso senza il suo vissuto credente, il suo messaggio di fede (la confessione di un Dio personale) e la sua auto-comprensione. Di questo compito fa parte anche il destare una sensibilità dei cattolici e delle cattoliche per le differenziazioni rispetto all'identità e alla prassi, ad esempio, e il chiarimento dell'equivoco che pensa il cristianesimo cattolico come qualcosa di uniforme e fissato unicamente sul ministero ordinato. Conseguentemente, la teologia deve anche interrogare criticamente le immagini del cristianesimo che le scienze della cultura si fanno.

Per contribuire a una nuova percezione delle proprie tematiche, ma anche della propria disciplina, la teologia deve inoltre sviluppare nuove forme di comunicazione, così da essere percepibile e udibile nel concerto delle scienze. In merito, il pluralismo interno alle scienze della cultura potrebbe essere paradigmatico per la teologia sul piano della teoria della scienza. La domanda centrale è la seguente: che cosa è oggi una buona teologia all'interno delle scienze? All'inizio della costituzione pastorale *Gaudium et spes*, il concilio Vaticano II offre un'immagine guida teologica convincente: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore» (n. 1; EV 1/1319). La teologia può trovare nelle scienze della cultura un partner per approssimarsi sempre di più a questa immagine guida, per rafforzare la sua posizione nel contesto delle scienze e per introdurre ciò che è propriamente teologico nel confronto e dialogo con esse.

Erfurt, 10 giugno 2010.

SEGUONO LE FIRME*

* Prof. BENEDIKT KRANEMANN, Collegio di ricerca teologica presso l'Università di Erfurt; prof. JÜRGEN MANEMANN, Istituto di ricerca filosofica di Hannover; prof. JOSEF RÖMELT, Facoltà di teologia cattolica, Università di Erfurt; prof. GEORG STEINS, Istituto di teologia cattolica, Università di Osnabrück.