

StPat 69 (2022) 31-43

Facoltà teologiche, università e sfide globali: riflessioni

ROBERTO TOMMASI

Le sfide globali costituiscono un invito a confrontarsi e cooperare rivolto ai saperi e alle istanze culturali che abitano le società. In questa prospettiva meglio s'illumina anche il significato e l'importanza della relazione tra i saperi universitari e quelli elaborati nelle facoltà teologiche. Essa non si basa soltanto sulla buona volontà dei soggetti implicati e richiede una riflessione e una pratica epistemologica intorno alle possibilità e ai limiti del sapere e della scienza, al nesso libertà-verità che caratterizza la ricerca e ai criteri di un dialogo/confronto rispettoso della forma, della capacità e delle procedure dei diversi saperi e oggetti. La riflessione termina sulle sfide che da questo vengono alle facoltà di teologia e sulle risorse che esse hanno da mettere in campo nell'incontro.

Theological faculties, universities and global challenges: reflections. Several global challenges invite knowledge and cultural instances dwelling our societies to confront and cooperate. In this view the meaning and relevance of the relation between academic knowledge and culture elaborated in theological faculties are also enlightened. This is not only based on the good will of concerned subjects and requires a reflection and an epistemological practice on the following themes: possibilities and limits of knowledge and science; on the relationship between freedom and truth characterizing the research; on the criteria of a dialogue respectful of form, ability and proceedings of various cultures and objects. The reflection ends considering the challenges reaching the theological faculties and the resources they must display in this encounter.

Saperi, teologia, e sfide globali

Le sfide globali che oggi attraversano il mondo richiedono risposte globali che non mortifichino la particolarità e originalità delle diverse culture e religioni. Il sistema capitalista mondiale, il sistema degli stati nazionali e i diversi saperi se isolati non sembrano in grado di fornire da soli risposte adeguate a tale esigenza, per le quali vanno prese sul serio e messe in relazione le molteplici istanze di senso che abitano le nostre società. Anche le

religioni costituiscono in rapporto a ciò una risorsa preziosa, da considerare non per ragioni sbagliate (per paura dei danni che possono infliggere al moderno sistema di vita e di pensiero come si pensò dopo l'11 settembre) ma per ciò di cui sono portatrici nello spazio pubblico¹ allorquando, nonostante la natura disfunzionale della maggior parte delle istituzioni religiose, contribuiscono a una "cultura dell'incontro".

La teologia cristiana (il presente articolo si muove nell'orizzonte della teologia cristiana e segnatamente di quella elaborata nelle facoltà teologiche della chiesa cattolica², riconoscendo che vi sono più teologie connesse alla pluralità delle confessioni cristiane e delle religioni e che tutte sono soggetti nel dibattito pubblico) sa di avere la responsabilità di interagire nello spazio pubblico della riflessione in campo cattolico. Lo stesso papa Francesco chiede insistentemente alla chiesa, alla teologia e alle istituzioni teologiche (facoltà di teologia, associazioni di teologi, ecc.) di "uscire" dalla propria autoreferenzialità e divenire *partner* di incontro e confronto nella società³. Un tale invito per altro non risuona del tutto inedito alla coscienza teologica. Specie dopo il Vaticano II la teologia si sa infatti in una comunità ecclesiale per sua natura abitatrice del mondo e confrontata-impastata con le culture nelle quali si trova vitalmente inserita: così si vuole (ma è da verificare continuamente se effettivamente lo sia) incarnata nei diversi contesti e seria da un punto di vista della propria razionalità e scientificità (altro aspetto che va continuamente verificato)⁴. La dissociazione di questa duplice configurazione della professione teologica risulta un *handicap* per l'inculturazione della fede che propositivamente e dialogicamente reagisce alla esculturazione dalla fede oggi in atto, la quale spesso trae argomento, a volte pretestuoso, dalla estraneità dei linguaggi della teologia, dei suoi vincoli e delle sue pratiche all'effettività della vita e all'interesse umano per l'umano.

¹ Da più parti sta crescendo la consapevolezza che le molteplici visioni (culturali, ideologiche, religiose) che caratterizzano le società hanno da prendere parte al dibattito pubblico interagendo nella ricerca e nell'elaborazione dei saperi e delle decisioni in ordine alla vita delle società, senza che alcuna di esse prevalga in linea di principio sulle altre.

² In Italia nel contesto dell'insegnamento accademico teologico è in uso il termine "facoltà" che proviene da una lunga tradizione universitaria, mentre nell'università statale da alcuni anni si usano altre denominazioni e termini, come "dipartimento", "scuola", ecc.

³ FRANCESCO, *Veritatis gaudium* (= VG), nn. 1-5, 220; EG 19.

⁴ Cf. R. TOMMASI, *La vocazione ecclesiale e dialogale della teologia cristiana*, in *Studia patavina* 60 (2013/2) 283-291.

La lunga tradizione universitaria della chiesa in certo modo lo testimonia. All'origine delle università così come le conosciamo oggi c'è stata, come noto, anche una esperienza ecclesiale incarnata nella società europea del medioevo, dove alcune importanti università furono espressione della capacità della chiesa di camminare con gli uomini del proprio tempo e diventare con essi protagonista di una civiltà⁵. In un contesto profondamente mutato e segnato dalla complessità come quello odierno le istituzioni teologiche accademiche – che nel mondo hanno configurazioni differenziate, alcune all'interno delle università statali, altre come istituzioni proprie della chiesa nella forma di università cattoliche o facoltà teologiche – sono richieste di lavorare in modo rinnovato a una impresa analoga interagendo con gli altri saperi e forme religiose e culturali. Soltanto così potranno superare due limiti che spesso le tentano, quello del ripiegamento all'interno della sfera ecclesiale e quello della chiusura nell'ambito puramente accademico, limiti che fanno loro perdere di vista il contatto e le relazioni della vita reale (rischio che investe anche le scienze e i mondi universitari)⁶.

Il caso dell'insegnamento accademico della teologia in Italia ha in proposito la sua peculiarità. Lo caratterizzano la soppressione delle facoltà universitarie statali di teologia nel 1873 e la nascita delle prime facoltà ecclesiastiche nel 1968: oggi, eccettuate le pontificie università romane, nel territorio italiano operano nove facoltà di teologia erette dalla Congregazione per l'Educazione cattolica⁷. Al di là delle vicende storiche e delle diverse motivazioni che mossero gli attori del tempo ad attuarla, la soppressione delle facoltà statali di teologia, da un lato, favorì il fatto che la cultura universitaria italiana fosse perlopiù privata del confronto critico con una componente fondamentale della cultura occidentale, dall'altro, sospinse la teologia coltivata negli ambienti ecclesiastici (i seminari e alcuni istituti religiosi) a ripiegarsi su se stessa divenendo via via culturalmente

⁵ G.H. RANDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 2 voll., Cambridge University Press, 2010; P. ROSSO, *Le università nell'Italia medievale*, Carocci, Roma 2021.

⁶ Cf. E. HUSSERI, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987.

⁷ Si tratta della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale (Milano), del Triveneto (Padova), dell'Emilia-Romagna (Bologna), dell'Italia centrale (Firenze), dell'Università Laternanese (Roma), dell'Italia meridionale (Napoli), Pugliese (Bari), di Sicilia (Palermo), della Sardegna (Cagliari).

irrilevante e marginale⁸. Oggi fa talvolta capolino l'esigenza di un ritorno delle facoltà di teologia nelle università statali⁹: al momento in Italia i tempi e le situazioni non sembrano maturi per una tale opzione, ma l'idea di un sistema "misto", con facoltà teologiche nell'università statale e facoltà teologiche *sui iuris*, non manca di motivi di plausibilità.

Sullo sfondo di tutto questo sta che i rapporti tra teologia, filosofia e scienze (storicamente tematizzati anche nella forma del complesso rapporto fede-ragione, credere-comprendere) portano in sé una costitutiva problematicità e una tensionalità che se hanno talvolta generato malintesi e conflitti possiedono tuttavia un potenziale generativo fecondo. Esse si sono manifestate in diversi frangenti e modi; oggi sono in parte ridefinite dagli sviluppi della trasformazione dell'università avvenuta nel XIX secolo quando – sulla scia dello spirito rinascimentale di problematizzazione, delle "lotte" moderne per la libertà di pensiero, degli sviluppi delle scienze sperimentali e dei rivolgimenti sociali e culturali – si è riconfigurata mediante un processo interno di laicizzazione in nome della libertà nell'interrogare il mondo rispetto alle ingerenze della religione, della teologia e del potere politico¹⁰. Questo atteggiamento dei saperi moderni rispetto alla religione e alle istanze teologiche, benché critico, fu tutt'altro che univoco come mostrano gli interessanti intrecci di mistica e illuminismo e i nessi di reciproca fecondazione tra filosofie moderne, scienze e religione che lo caratterizzano. In questo processo trasformativo si è anche rafforzato il pregiudizio secondo cui per alcuni il cristianesimo e la teologia cristiana (sbrigativamente intesi come "fedi" definite entro uno spazio di dogmi che asseriscono delle certezze definitive e totalizzanti in base a cui vanno respinte come false le asserzioni divergenti dal loro sistema razionale o che non possono entrarvi)¹¹ non aiuterebbero a pensare e ostacolerebbero anzi il pensiero e la libertà di ricerca. Se un simile "dogmatismo" (inteso nel senso in cui Kant

⁸ Cf. S. XERES, *Il caso anomalo dell'insegnamento accademico della teologia in Italia. Dalla soppressione delle facoltà universitarie (1873) alla nascita delle facoltà ecclesiastiche (1968)*, in M. EPIS (cur.), *Fare teologia in facoltà. Percorso storico e opzioni teoriche*, Glossa, Milano 2018, 25-72.

⁹ Di fatto non è un tema nuovo, né recente, né solo italiano. Cf. J.H. NEWMAN, *Scritti sull'università*, Bompiani, Milano 2008, in part. 5-474.

¹⁰ Emblema di questo processo è la riforma realizzata nel 1809 da Humboldt all'Università di Berlino.

¹¹ Cf. P. GILBERT, *Nichilismo e cristianesimo. Morte e vita del pensiero nel cristianesimo*, in *Archivio teologico torinese* 10 (2004/1) 37-52.

parlava di “uso dogmatico della ragione”¹², senso legittimo e diverso dal senso in cui in teologia si parla di “dogmi”) è un atteggiamento nel quale il cristianesimo (meglio: alcuni esponenti del cristianesimo) errando è talvolta effettivamente incorso e che va dunque corretto, è pur vero che talvolta anche la “fede” nel libero pensiero, quando tesa ad appropriarsi della ragione e della scientificità requisendole esclusivamente nella propria formalizzazione senza poter fondare all’interno della struttura stessa della ragione e del pensiero umano una tale pretesa, è diventata “dogmatismo” tendendo a marginalizzare o escludere le forme di razionalità e ragionevolezza diverse dalla propria.

C’è dunque da chiedersi: il cristianesimo è proprio quello che il pregiudizio summenzionato vuol rappresentare, o piuttosto esso – a partire dall’incarnazione e morte-resurrezione del *Logos-Agape* di Dio che ne è il nucleo incandescente – ha aperto e può aprire spazi inediti alla libertà umana? E nei contesti universitari – pur se a volte in essi la libertà di ricerca giustamente desiderata e affermata fa i conti con pressioni ideologiche, politiche o economiche che devono indurre a una riflessione critica sul suo senso effettivo¹³ – non si trovano ampi spazi di ricerca libera e aperta? A fronte di ciò l’auspicata cultura dell’incontro – che è animata dal dibattito e dallo scarto che accompagna ogni incontro delle differenze – richiede di decostruire e superare (ove vi siano) gli opposti dogmatismi e i pregiudizi reciproci, per pensare liberamente e in modo aperto entro la pur parziale (per la permanenza dello scarto) complementarietà critica tra i diversi sapere. Essa richiede un paziente lavoro di ascolto reciproco e di “dischiusura” (apertura di recinti, eliminazione di chiusure) tra le differenti eredità culturali per giungere – consapevoli delle possibilità e dei limiti di ogni forma di sapere – a un reciproco riconoscimento nel rispetto delle differenze.

¹² La possibilità di un tale uso è stata evidenziata con chiarezza da Kant: «La critica della ragione, dunque, conduce alla fine necessariamente alla scienza; l’uso dommatico invece di essa senza critica, ad affermazioni prive di fondamento, alle quali si potrà sempre contrapporre altre ugualmente verisimili, e però allo scetticismo» (E. KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1985, 56; cf. 31-32).

¹³ Cf. F. FUREDI, *Che fine hanno fatto gli intellettuali? I filistei del XXI secolo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007; S. CASSESE, *Intellettuali*, Il Mulino, Bologna 2021.

Aspetti epistemologici

La conoscenza e il sapere umani che sono in gioco in quanto detto si danno in una pluralità di forme. Ciascuna di esse è attuazione della diversificata capacità umana di fare affermazioni vere e darne valide e giustificate ragioni nello spazio aperto della ricerca. Con ciò il sapere si manifesta come capacità insieme individuale e pubblica, mostra uno stretto legame con il linguaggio e con il dare ragioni e istituisce una relazione alla verità. Su tutto questo si è dibattuto e si riflette dai primi pensatori greci fino a noi. Oggi la discussione in merito è ricca e aperta, in un confronto pieno di tensioni¹⁴; si danno interpretazioni molteplici circa il linguaggio (prospettive linguistica, poetica, semiotica, analitica, pragmatica, fenomenologico-ermeneutica, ecc.), intorno alla ragione umana (estetica, argomentativa, analogica e performativa...), e a proposito della verità (teorie coerentiste, corrispondentiste, pragmatiste, intenzionaliste...)¹⁵. Tra le diverse interpretazioni ci sono delle decoincidenze dalla cui pluralità differenziata possono scaturire semi di un iniziale comprendere e spiegare diversamente la stessa cosa nella sua trama complessa e relazionale: così comparando e decompinando le posizioni differenziate, mediante un “modo di guardare” la realtà fatto di riguardo, modestia ed esente dalla pretesa di giungere a una visione totalizzante, si apre la possibilità per un intendersi e ospitarsi reciprocamente che recupera le distanze nella prossimità.

In tutto ciò è in questione il rapporto tra sapere e realtà. Nella modernità si è tendenzialmente considerato il mondo come una immagine/rappresentazione del mondo e lo si è voluto qualcosa di manipolabile dall'uomo; nella riflessione contemporanea si tende a riaffermare il nesso costitutivo dei saperi con la realtà nella sua alterità dal soggetto inquirente, senza con questo riprodurre le ingenuità di quel realismo che supponeva la realtà come qualcosa di a sé stante ed estrinseco al sapere e piuttosto considerando la portata insieme soggetto-oggettiva e teorico-pratica della conoscenza e dei saperi¹⁶.

¹⁴ Cf. C. ROMANO, *Al cuore della ragione, la fenomenologia*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

¹⁵ Cf. J. LADRIERE, *La vérité et ses critères*, in *Revue théologique de Louvain* 18 (1987) 147-170; R. AUDI, *Epistemologia. Un'introduzione alla teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata 2016.

¹⁶ Cf. R. TOMMASI, *Esperienza*, in *Nuovo Dizionario teologico interdisciplinare*, EDB, Bologna 2020, 401-406.

I diversi aspetti segnalati hanno a che fare con ciò che è chiamato “verità”¹⁷. La discussione intorno alla verità è oggi giunta a un punto in cui per alcuni c’è da augurarsi l’estromissione di tale tema e della violenza e intolleranza che esso genererebbe; secondo altri invece proprio un tale abbandono ci lascerebbe preda della volontà di potenza manipolatoria più forte. Per farla finita con la questione verità – c’è inoltre da chiedersi – basta un atto di volontà? Il problema che sta di fronte e gli elementi sin qui evocati pongono piuttosto l’esigenza di una rinnovata riflessione in merito che vada verso una riconfigurazione di ciò che è verità. Essa può cominciare dal pensare come tutte le nostre conoscenze e i nostri saperi sorgono in e per quella “manifestazione” (*aletheia*) in cui l’offerirsi/donarsi dell’ente (della/e cosa/e) e del suo essere viene accolto e inizialmente compreso e interpretato da un soggetto cosciente che apprendovisi lo intenziona a partire da tutto se stesso (sentire, agire, pensare) in quanto capace di “lasciar-essere” quell’ente che è nel porlo in luce e salvaguardarlo oggettivandolo in una o più forme (estetiche, linguistiche, concettuali e/o pratiche) a esso congruenti e rispettose della sua alterità. Un tale darsi della verità – che avviene nel gioco di velatezza e svelatezza, non-conoscenza e conoscenza, soggetto e oggetto, incertezza e certezza e che riguarda i molteplici aspetti del vivere – implica che non ci sia verità senza libertà e libertà senza verità: la verità dell’ente che si offre e del soggetto (individuale o pubblico) che accoglie e comprende; la libertà della cosa che si offre e quella del soggetto che si es-pone in essa apprendovisi¹⁸. Libertà e verità – che pur non identiche stanno o cadono insieme – ricevono in questo loro intreccio la loro configurazione: la libertà risplende come un esporsi lasciando-essere che è tutt’altro che indifferenza, ma piuttosto coinvolgimento e capacità immaginativa e progettante; la verità si palesa come accadere processuale e storico per quella correlazione effettiva tra oggetto e soggetto che precede la loro differenziazione. La correlazione verità-libertà così intesa fa sì che la verità non si dia come un sistema chiuso, completo e perciò escludente e violento (“il vero opposto al falso”) e si presenti invece in modo pluriforme e analogico, aperto e sempre in cammino nella forma di un pensare e un agire *in fieri* relati alla “complessità”. Altrimenti detto: la verità si manifesta e si dice in molti differenti modi, connessi alla diversità e processualità degli

¹⁷ Cf. R. GUARDINI, *Tre scritti sull’università*, Morcelliana, Brescia 1999.

¹⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Dell’essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 133-157; R. TOMMASI, *La co-appartenenza di verità e libertà in Sein und Zeit di Martin Heidegger*, in *Studia patavina* 54 (2007) 163-188.

oggetti e dei soggetti e delle loro connessioni, dei diversi campi del sapere, delle diverse forme di razionalità e dei differenti metodi d'indagine. Ciò consente, da un lato, di onorare il carattere multifattoriale della realtà per cui essa non appare mai riducibile a un'unica componente e accade grazie all'interazione tra molti fattori che nella distensione temporale conduce all'eccedenza di qualcosa di emergente; dall'altro, di riconoscere l'esistenza di una pluralità aperta di forme in cui la verità si manifesta nei saperi così che, ad esempio, una verità o un ragionamento in campo matematico non sono identici quanto a forma, criteri, possibilità, limiti e rilievo epistemici a una verità o a un ragionamento in campo astronomico, neuroscientifico, storico, filosofico, teologico e via discorrendo.

In tutti questi casi, ferma restando la possibilità dell'errore e dell'erranza per cui l'esito di ogni ricerca va di volta in volta verificato e discusso nei modi pertinenti relativi al suo campo e orizzonte, possiamo parlare legittimamente e analogicamente della possibilità della verità in quanto ciò che viene a manifestazione nei diversi campi e casi del sapere partecipa della struttura dell'accadere della verità illustrata e ne mette in luce aspetti diversi e tendenzialmente complementari, mai esaustivi della ricchezza dell'essere. Nei diversi campi (regioni) del sapere vigono per altro criteri di verità in parte diversi. Tra essi non si dà nessuna apriorica e invalicabile incomunicabilità, in quanto – stanti le differenze – essi sono sempre attuazioni di quell'atto umano di conoscere e pensare che accomuna tutti gli uomini e le donne e che con le opportune strategie di traduzione¹⁹ rende in parte possibile la comunicazione e comunicabilità fra tutti. La scientificità dei saperi – elemento dai molteplici significati che andrebbero meglio chiariti – ha a che fare con la specializzazione delle forme e capacità ordinarie del sapere, implica una settorializzazione/frammentazione delle scienze e delle conoscenze²⁰ e si presenta in modo diversificato e analogico senza che tra le diverse scienze (ad esempio, per richiamare una classificazione delle scienze oggi in voga, tra le scienze formali, naturali-biologiche e umane) possa darsi un campo o una scienza particolare che funga da metro di giudizio per la scientificità degli altri.

¹⁹ La riflessione in atto sul significato e le strategie della "traduzione" è in questo senso assai importante.

²⁰ Cf. C. HUBER (cur.), *Teoria e metodo delle scienze*, PUG, Roma 1981; S. TUGNOLI PATTARO, *La filosofia della scienza alle soglie del XXI secolo: neogiustificazionismo, argomentazione, rivoluzione informatica*, in *Epistemologia* 22 (1999/2) 251-292.

Se queste differenziazioni epistemiche hanno prodotto i vantaggi dell'approfondimento, della precisione e della divisione del lavoro, hanno anche provocato gli inconvenienti connessi alla iperspecializzazione, alla compartimentazione e al frazionamento del sapere: con ciò non hanno prodotto solo conoscenza e delucidazione altamente specializzata, ma anche ignoranza e talvolta cecità²¹. Oggi si riscontra una inadeguatezza sempre più ampia tra i nostri saperi disgiunti, frazionati, suddivisi in discipline, da una parte, e la realtà e dei problemi dell'uomo e del mondo sempre più trasversali, multidimensionali, planetari dall'altra. In questo senso la separazione delle discipline e dei saperi riduce la capacità di cogliere "ciò che è tessuto insieme", ovvero, secondo il significato originario del termine, la complessità dell'uomo e del mondo²². Questo indebolimento della percezione globale, per altro, spesso provoca anche un indebolimento del senso di responsabilità e di solidarietà che ha i suoi riflessi nella vita sociale e politica.

Lo sviluppo di una migliore attitudine a contestualizzare e globalizzare, a scomporre e comporre i saperi diviene di conseguenza una priorità dell'educazione, dell'insegnamento e della ricerca. Per diventarne capaci occorre aprire le frontiere tra le discipline e i campi del sapere. Il compito richiede attitudine al pensare complesso e multiprospettico che non s'accontenta d'inscrivere ogni cosa ed evento in un quadro o orizzonte, ma ricerca continuamente le relazioni e le inter-retroazioni di ogni fenomeno col suo contesto e con le forme del sapere in cui si palesa. Esso riconosce i segni dell'unità in seno alla diversità e della diversità in seno all'unità nella consapevolezza che la razionalità umana è segnata dalla finitezza e insieme potenzialmente aperta all'infinito e perciò capace di procedere senza fine nella discussione, nella ricerca, nell'innovazione. Cominciare col cooperare interconnettendo i vari saperi intorno ai fondamentali effettivi problemi che riguardano la vita e condizione umana nel mondo ascoltandone e rispettandone le differenze epistemologiche e contenutistiche – attraverso un paziente lavoro interdisciplinare e interculturale – sembra un promettente inizio in vista di questo obiettivo, che verrà verificato nel processo stesso: in questa corresponsabilità si faranno più chiari anche il significato, le possibilità e i limiti dell'incontro e del confronto tra la teologia, la filosofia, gli altri saperi e le scienze.

²¹ Cf. E. MORIN, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000, 7.

²² La disgiunzione tra la cultura umanistica e scientifica ne è un segno.

Le facoltà di teologia nel confronto fra i saperi

Qual è la responsabilità dei teologi e delle facoltà teologiche nel confronto tra i saperi? Cosa possono ricevere e quali risorse possono porre in campo mettendosi dialogicamente in gioco? Si tratta di questioni che attualmente interrogano parte del mondo teologico italiano.

Ciò che costituisce l'interesse primario di una facoltà teologica e della sua azione di insegnamento, ricerca e terza missione è la teologia cristiana. Il suo compito è quello di *concorrere* a illuminare il senso della vita, dell'uomo e del mondo alla luce della fede-rivelazione biblica nello stile di un confronto critico, paritetico e generativo sia con i contesti ecclesiali e pubblici sia con i diversi saperi umani, specie le filosofie e le scienze²³. L'«esperienza» della fede cristiana, infatti, chiede alla teologia una non trascurabile capacità critica nell'argomentare in modo competente e coerente a partire dalla fede in un confronto aperto e sincero con le altre prospettive che renda ragione del significato per la vita di tutti che si sprigiona dall'umile speranza del vangelo senza dimenticare come «l'esistenza di Dio non può essere usata alla stregua di un argomento scientifico»²⁴.

L'esercizio responsabile della professione teologica, per essere all'altezza dell'incontro e del confronto auspicati, richiede anzitutto che ciascun teologo/a (presbitero, religiosa/o, laico/a) non lavori solo «a tavolino» e individualmente e piuttosto operi con sguardo aperto e libero partecipando della comunità dei teologi e più ampiamente della comunità di coloro che pensano e indagano nei diversi ambiti del sapere e della scienza.

Ciò, che costituisce in parte un cammino ancora da compiere, per i teologi vuol dire anche diventare più consapevoli, da un lato, di come la funzione della comunità scientifica e delle associazioni e scuole disciplinari e interdisciplinari, mediante frequenti contatti, scambi di scritti e di valutazioni, è la formazione di reti di studiosi che divengono spazio di valutazione delle idee e delle attività di ricerca e di scambio dialettico; dall'altro, che l'accesso alla docenza stabile e alle responsabilità istituzionali richiede procedure di valutazione delle opere scientifiche e dei curricula, condizioni (anche temporali ed economiche) adeguate per poter svolgere

²³ «La teologia, non vi è dubbio, deve essere radicata e fondata nella Sacra Scrittura e nella Tradizione vivente, ma proprio per questo deve accompagnare simultaneamente i processi culturali e sociali, in particolare le transizioni difficili» (EG 4,d).

²⁴ G. PARISI, *Parisi: le sintesi estreme tradiscono e l'«ipotesi Dio» trascende la scienza*, in *Avvenire*, 12.10.2021, 2.

il proprio lavoro, nonché trasparenti procedure di cooptazione o elezione.

Inoltre, per lo stesso scopo, la teologia, senza rinunciare a essere se stessa, ha da riconoscere e far più proprie le “regole epistemologiche” che oggi caratterizzano il confronto tra i diversi saperi e scienze, quali la singolarità dell’approccio all’esperienza, il commisurarsi alla complessità, la fallibilità/incertezza della ragione e dei suoi procedimenti e il sentirsi parte di una comunità di comunicazione illimitata. Sono “regole” che rendono un servizio alla teologia stessa, stimolandola a mantenersi vigile nel non addomesticare Dio (idolatria) e nel non assolutizzare la propria visione delle cose e preservandola dal rinnegare la propria modestia e incompiutezza strutturale di fronte al mistero di Dio, dell’uomo e del mondo che pure coraggiosamente indica.

Le facoltà di teologia, secondo l’indole loro propria, lavorano in questa direzione quando coltivano una ricerca, una formazione (l’insegnamento) e la formazione dei futuri formatori/docenti (quest’ultima specialmente mediante il rapporto tra maestro e allievo) intese a educare a pensare (e a vivere) attraverso percorsi fondati nell’ascolto e nella interpretazione delle Scritture e della tradizione della fede ecclesiale, aperti all’oggi e al futuro, elaborati in prospettiva inter-trans-disciplinare e in grado di fornire chiavi di comprensione vitale della complessità di sé e del mondo²⁵. Cooperare con studiosi appartenenti a diversi universi religiosi e teologici e ai differenti ambiti filosofici e scientifici – anche mediante la costituzione di progetti e di nuovi e qualificati centri di ricerca interdisciplinare²⁶ – nel volgersi insieme nel rispetto delle differenze epistemiche a temi di comune interesse (quali, ad esempio, la conoscenza, la cura della Terra e l’ecologia integrale; la condizione e l’identità umana; la costruzione di relazioni rispettose, solidali e fraterne fra tutti gli uomini e le donne e fra le società) è una cosa non ancora così diffusa che sviluppandosi arricchirà le varie parti in gioco permettendo loro di ampliare l’orizzonte dello sguardo²⁷. La fedeltà al metodo dell’incontro chiede che i temi e i progetti di ricerca emergano dallo scambio e dal confronto che di volta in volta prendono forma e misura nei molteplici e differenti incontri effettivi fra le discipline.

Nel far questo è imprescindibile che la filosofia e le scienze, mentre illuminano il cammino della ricerca teologica e in modi vari e diversificati la aiutano a far luce sulle complesse dinamiche costitutive della realtà, non

²⁵ EG 74. Cf. MORIN, cit., 11-124; VG 4.

²⁶ VG 5. Si vedano anche *Laudato si’* e *Fratelli tutti* di papa Francesco.

²⁷ VG 5.

impongano nulla in maniera diretta alla teologia; e nello stesso tempo occorre che la teologia esca dalla considerazione della filosofia e della scienza come subalterne nei confronti del linguaggio della fede, rispettandone la libertà di ricerca. Ciò permetterà di sperimentare e accogliere come salutare la dialettica aperta e sempre rinnovantesi tra teologia, filosofia e scienze, che di necessità importa l'ascolto e il riconoscimento sia dei loro punti di intersezione sia delle loro differenze, nella consapevolezza che la prossimità delle differenze cercata è sempre da rinnovare nell'impossibilità di una identità totale di vedute per lo scarto che rimane anche nell'incontro. In tale approssimarsi delle differenze la custodia della tradizione della fede, propria della teologia, può fare corpo con la tradizione dei saperi sperimentando che la fedeltà al vangelo non istituisce alcuna frattura con il mondo né alcuna forzatura rispetto agli sviluppi del creato e dell'umanità e che anzi è proprio qui che è questione di onore per il vangelo.

Questo percorso può incontrare delle difficoltà a causa dell'attuale estrema complessità della teologia come scienza (anch'essa non esente dal rischio della frammentazione cui abbiamo accennato sopra) che rischia di costituire un serio ostacolo sia per lo studente che per l'interlocutore nel confronto (e anche per il confronto stesso): per la teologia è dunque importante far meglio risplendere e comprendere la sua interna unità²⁸.

I teologi non possono inoltre ignorare – pena il loro esilio dalla cultura contemporanea – che per abitare lo spazio di questo incontro è loro richiesta non soltanto la razionalità e coerenza di argomentazione (come detto sempre da verificare), ma anche la libertà e la distanza critica nelle opzioni che la dipendenza *incondizionata* dall'autorità di una Scrittura o da una autorità ecclesiastica (che dal punto di vista cristiano rappresentano due livelli e tipi di relazione diversi) sembra limitare²⁹. La cosa chiede un'attenta disamina, qui non possibile, senza che per questo la teologia rinunci al radicamento nella Scrittura e al peculiare rapporto con il magistero ecclesiale che ne caratterizzano lo statuto epistemologico.

Va sottolineato, infine, come entrando in questa prospettiva dialogica la teologia cristiana mette a disposizione di tutti le risorse del cristianesimo, ovvero ciò che vi è in esso di esplorativo e di produttivo e che costituisce la sua fecondità culturale per tutti. In quanto risorse esse non fanno concorrenza

²⁸ Cf. C. THEOBALD, *La lezione di teologia. Sfide dell'insegnamento nella postmodernità*, Dehoniane, Bologna 2014, 11-12.

²⁹ Cf. C. DUQUOC, *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 2004, 5-9; 72-73.

alle risorse presenti negli altri saperi e nelle altre tradizioni perché sono in grado di arricchirsi e arricchire dell'altro da sé³⁰. Si manifestano fin della *mission* della teologia cristiana che è quella di “vedere e far vedere Dio”, ovvero di indicare/testimoniare la trascendenza (incarnata nella finitezza) illuminando in questa luce il volto dell'uomo così come traspare nella molteplicità delle esperienze che egli vive nel mondo³¹. A fronte di tante obiezioni oggi circolanti in merito, la teologia cristiana può affermare con buone ragioni che la questione Dio oggi sta diventando una questione non più solo religiosa, nel senso di relegata nel privato dell'interiorità, né soltanto gnostica, ovvero prigioniera di una ricerca tutta conoscitiva, ma in qualche modo “impastata” nel tutto complesso, anche difficile a districarsi, del cammino dell'umanità e della natura. In questo è in gioco – ecco un altro modo di esprimere la risorsa – quel che il cristianesimo, sulla scia del giudaismo, fa scoprire sotto la figura di Dio e che riguarda l'incontro con l'Altro. Ciò traspare fin dal fatto che il testo evangelico è modellato dalla traduzione da una lingua a un'altra (dall'aramaico/ebraico al greco), mantenendo talora queste lingue fianco a fianco: grazie a questo l'evento cristiano emerge con caratteri inauditi di novità e differenza e attraverso le differenze promuove qualcosa di comune nel pensiero. Nel *corpus* neotestamentario (specie in Giovanni e in alcuni passi delle lettere paoline) è la vita stessa (dell'uomo e del mondo) a essere evidenziata nel suo carattere di novità allorquando in Cristo è pensata quale “vita in pienezza” e come “possibile” che, in quanto tensionalità del divenire di evento ed eterno che la apre all'avvenire, introduce a pensare come la vita sia viva perché non si tiene in serbo per sé, ma mediante *agape* (amore espansivo in opposizione all'amore possessivo) si dedica all'Altro nel quale il soggetto ek-siste, sta ritrovandosi come un sé-esposto e dono all'Altro e agli altri. Cose tutte che illuminano da vicino il cammino dell'uomo e del mondo con la potenzialità e la problematicità che li riguarda cui tutti i saperi e le scienze, nella pluralità dei loro approcci e punti di vista, non possono non riferirsi nel momento in cui si sentono interpellate a cooperare a cercare nella direzione aperta dalle sfide globali che il nostro tempo ci presenta.

ROBERTO TOMMASI
docente di Filosofia
Facoltà teologica del Triveneto

³⁰ Cf. F. JULLIEN, *Risorse del cristianesimo. Ma senza passare per la via della fede*, Ponte alle Grazie, Milano 2019, 13, 26.

³¹ Cf. P. CODA, *Per una teologia in uscita*, in *Studia patavina* 62 (2015/2) 315-333.