



TEOLOGIA E FORMAZIONE

Studi in memoria di don Serio De Guidi

Nuova serie
2023
n. 7



Fare teologia pubblica: dialogo e interdisciplinarietà

Alessandro SCARDONI

Abstract

The article aims to acknowledge the intellectual debt towards Verona Theological Study, and thus towards Prof. De Guidi, by proposing a plan of work for today, and in particular, an investigation on the idea of public theology, i.e. how to do theology for this time and this world (as mentioned in ATI 2023). The article starts by enhancing the forward-looking and stimulating ideas emerging from the preface of *Veritatis Gaudium*. It is not just a mere update of old studies, but rather an "exercise in performative interpretation of reality which stems from the event of Jesus Christ". The topics of the Apostolic Constitution are typical of public theology: to present ourselves, as believers, in the public agora of secular citizenship, and to build with everybody a new humanism that is enlightened by evangelical spirit. For this reason the need for a suitable interdisciplinary literature is even greater, to clarify the terms of dialogic theology, its theoretical basis and the opportunity for education and annunciation.

Il pezzo mira ad onorare il debito intellettuale verso lo Studio Teologico di Verona e quindi verso il prof. De Guidi, mettendo in campo un'ipotesi di lavoro per l'oggi, in particolare indagando il tema della teologia pubblica ovvero il fare teologia per questo tempo, per questo mondo, come recita un noto testo dell'ATI (2023). L'articolo inizia facendo emergere lo sguardo lungimirante e stimolante che attraversa tutto il proemio di *Veritatis Gaudium*. Non si tratta di una semplice riverniciatura dei piani di studio, ma di fare «esercizio dell'interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento di Gesù Cristo». Gli argomenti della Costituzione Apostolica sono quelli tipici della Public Theology: come credenti, presentarci nell'agorà pubblica della cittadinanza laica, per costruire con tutti/e un nuovo umanesimo, animati/e dalla luce evangelica. Per far questo c'è bisogno di intraprendere una adeguata epistemologia interdisciplinare e chiarire i termini di una teologia dialogica, la sua base teoretica e le possibilità per la formazione e l'annuncio.

Un quesito che presto più che tardi un pensatore cristiano si pone è come fare teologia per questo tempo e per questo mondo¹. Dal Proemio di *Veritatis Gaudium* (VG) la *quæstio* ha ricevuto benefici e significativi stimoli: ne riporto nel primo capitolo alcuni stralci. Quanto poi seguirà si può considerare un commento ragionato alla stessa Costituzione Apostolica².

1. Il Proemio di *Veritatis Gaudium* come momento topico

Dopo secoli, il concilio Vaticano II aveva finalmente permesso alla chiesa di superare il fossato con la modernità, inaugurando una nuova stagione che con *Veritatis Gaudium* qualcosa di nuovo della teologia. Per diverse ragioni, tuttavia, il fervore immediatamente suscitato si è progressivamente quasi spento. Senza eccedere in prematuri entusiasmi, sbirciando nella recente letteratura, sembra che con *Veritatis Gaudium* qualcosa si stia riattivando.

La Costituzione Apostolica – nel suo preambolo – giudica «urgente un aggiornamento», stante il «mutato contesto socio-culturale a livello planetario» (n. 1): di fatto «oggi non viviamo soltanto un'epoca di cambiamenti ma un vero e proprio cambiamento d'epoca» (n. 3; già in *Discorso al V Convegno nazionale della Chiesa italiana*, Firenze 2015). «Dalla metà del secolo scorso, superando molte difficoltà, si è andata affermando la tendenza a concepire il pianeta come patria e l'umanità come popolo che abita una casa comune», da cui l'esigenza conseguente di «un progetto comune» (n. 4d; cit. da *Laudato si'* 164). La posta in gioco è altissima: «cambiare il modello di sviluppo globale» e produrre una cultura all'altezza delle crisi odierne. In tale nuovo «paradigma» «la rete mondiale delle Università e Facoltà ecclesiastiche è chiamata a portare il decisivo contributo (...)

¹ Non è evidentemente per sorte che l'ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA proprio su questo si sia interrogata in *Fare teologia per questo mondo, per questo tempo*, Milano: Glossa 2023.

² Ho scritto il pezzo con in animo di onorare il debito intellettuale con lo Studio Teologico di Verona; il miglior modo di assolverlo non mi pareva quello di compiere un esercizio di anamnesi, ma di mettere in opera e a disposizione un'ipotesi di lavoro. Oltre a Serio de Guidi, figura emblematica e unica, non dimentico altri, tra cui cito perlomeno Giovanni Gottardi e Augusto Barbi, per limitarmi a chi ha già concluso il ciclo didattico.

della luce del Vangelo di Gesù Cristo e della Tradizione viva della Chiesa» (n. 3).

Non si tratta di una semplice riverniciatura dei piani di studio, ma della costituzione di un «provvidenziale laboratorio culturale in cui la Chiesa fa esercizio dell'interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento di Gesù Cristo e che si nutre dei doni della Sapienza e della Scienza di cui lo Spirito Santo arricchisce» il senso cristiano dei fedeli (n. 3).

Seguono quindi alcuni criteri in vista di «una chiesa in uscita missionaria» (n. 4), per «una nuova tappa dell'evangelizzazione» (n. 3). Si propone un «dialogo a tutto campo». Il vangelo e la tradizione sono considerati come promotori di «un'autentica cultura dell'incontro», «tra tutte le autentiche e vitali culture, grazie al reciproco scambio dei propri rispettivi doni nello spazio di luce dischiuso dall'amore di Dio per tutte le sue creature».

Questa è già evangelizzazione perché la Verità è «dia-logos» (n. 4b). Tale approccio ha una finalità intrinseca, ossia la continua introduzione esistenziale e intellettuale nel *kerigma* evangelico. Come chiesa è vivere «l'esperienza liberante e responsabile» di una unità avvertita come «mistica del noi che si fa lievito di fraternità universale», con primaria attenzione al grido dei poveri e della terra (n. 4a).

Su questo indirizzo si dicono da «ripensare e aggiornare intenzionalità e organicità delle discipline e degli insegnamenti impartiti negli studi ecclesiastici» (n. 4b). Come nel n. 3 si ribadisce da implementare l'interdisciplinarietà, che è «ciò che qualifica» l'insegnamento cattolico: «è il principio vitale e intellettuale dell'unità del sapere nella distinzione e nel rispetto delle sue molteplici, correlate e convergenti espressioni» (n. 4c). Ne deriva «la necessità urgente di fare rete» tra istituzioni accademiche «di diverse tradizioni culturali e religiose», «dando vita al contempo a centri specializzati di ricerca finalizzati a studiare i problemi di portata epocale che investono oggi l'umanità, giungendo a proporre opportune e realistiche piste di risoluzione» (n. 4d). Sulla mozione torna anche il n. 5: «In questo contesto, indispensabile diventa la creazione di nuovi e qualificati centri di ricerca in cui possano interagire con libertà responsabile e trasparenza reciproca – come ho auspicato nella *Laudato si'* (n. 201, N.d.A.) – studiosi provenienti dai diversi universi religiosi e dalle differenti competenze scientifiche, in modo da entrare in un dialogo tra loro orientato

alla cura della natura, alla difesa dei poveri, alla costruzione di una rete di rispetto e di fraternità».

Ho ritenuto per nulla superfluo offrire quest'ampia trascrizione, perché si tratta di un testo programmatico e giustificativo al più alto livello di una volontà di ripensamento del nostro studiare. L'invito è complessivamente potente e spiazza tutti coloro hanno intempestivamente giudicato il pontefice poco interessato alla teologia.

Papa Francesco si rende ben conto che, come cristiani, dobbiamo destarci e dare il nostro contributo al costruire una famiglia umana unita, che prenda coscienza di una sorte condivisa, con questioni comuni, da affrontare come un'unica comunità, in solido e solidale. Egli d'altronde riprende, conferma e rivitalizza un'intuizione che conosciamo dal Vaticano II. Così infatti GS 55: «Teniamo presente l'unificazione del mondo e il compito che ci si impone di costruire un mondo migliore nella verità e nella giustizia. In tal modo siamo testimoni della nascita d'un nuovo umanesimo, in cui l'uomo si definisce anzitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia». Sull'aspetto della cooperazione, NAe 2 esortava i credenti a far progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali «per mezzo del dialogo e della collaborazione».

Uno dei tentativi più interessanti di dar seguito a queste intuizioni prende forma in quel contesto argomentativo che si è definito *public theology*.

2. Public Theology

Benché si tratti di un fenomeno originariamente statunitense – un nome su tutti può essere quello di David Tracy (*The Analogical Imagination*, 1981) – la *public theology* ha assunto ormai un interesse diffuso, comune, tanto che vale più come dimensione che come corrente di pensiero circostanziata. Scansato l'equivoco di dedicarci ad un'ulteriore disciplina, si coglie facilmente che disporsi a ragionare teologicamente nell'*agorà* pubblica è sfida allettante e vigorosa. È impegno a svolgere un discorso accessibile, fruibile ad ampio raggio, con ciò che comporta di conversione della *mens* fondamentale, di riproposizione dei contenuti, di revisione linguistica. Non ne consegue una banale semplicizzazione o perdita di professionalità, perché la sfida è quella di un dissertare all'altezza rispetto alla cultura, affinando l'ingaggio interdisciplinare – critica di una ragio-

ne *impura*³. Il cimentarsi nel confronto, nella dialettica, nel camminare nell'oggi e con i nostri contemporanei mi sembra effettivamente avere la facoltà di riattivare interesse ed entusiasmo per lo studio, la ricerca; di risvegliare una passione che talvolta si avverte come assopita. La situazione è aggravata in Italia da un pesante solipsismo accademico, nel contesto occidentale in cui la pratica chiesistica sta diventando cimelio del passato e i confessanti sono guardati come anomali. Ma non c'è sapere – o persona – che non si possa volere come efficace e creativa.

Per un compito di questo tipo è indispensabile iniziare da una conoscenza precisa e accurata dei grandi snodi storico-culturali che influenzano la post-modernità⁴. Abbozzo qui, a titolo esemplificativo, alcune conclamate direttrici, di cui nessun teologo dovrebbe essere nesciente. La sintesi proposta è perfino sfacciata nella sua brevità, ma va presa come semplice spunto. Se di cambio d'epoca si tratta – tante voci lo sostengono – probabilmente l'elemento qualificante è la globalizzazione: come mai prima siamo un'unica umanità interrelazionata, con un destino comune, in un unico ambiente abitato e abitabile (cf VG 4d)⁵. Per quell'ombra tragica che sempre si annida negli spazi della commedia umana ciò si è reso lampante per effetto di eventi funesti, a partire dall'utilizzo delle bombe atomiche fino alla pandemia da Covid 19, passando per il triste riapparire del fondamentalismo religioso. Così – dichiara U. Beck – ci troviamo oggi, tutti, *soggetti a rischio*⁶ e la sognata unità è diventata una chimera. Di fatto qualcosa è andato storto, come vedremo subito, ma prima va accennato ad un altro fattore epocale, non sconnesso dal globalismo, che è l'avvento dell'*world wide web*. Internet segna il passaggio dalla tecnologia come strumento all'hi-tech come regione abitata, una sorta di approdo in un nuovo mondo. Con il potenziamento del digitale, inoltre, siamo stati – ciascuno – dotati e collegati trami-

³ A tal proposito si veda Giorgio BONACCORSO, *Critica della ragione impura. Per un confronto tra teologia e scienza*, Assisi: Cittadella Editrice 2016.

⁴ I documenti papali di Francesco mostrano decisamente una simile attenzione. L'enciclica *Laudato si'* (2015) aveva colpito per l'*incipit* dedicato allo *status quæstionis* sull'ecologia e all'ascolto delle diverse voci della cultura in merito, prima di passare allo specifico contributo cristiano.

⁵ Corrisponde a quanto ravvisato in GS 55 e VG 4.

⁶ Mi riferisco al celeberrimo: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, del 1986, tradotto in italiano come *La società globale del rischio*.

te la protesi artificiale che è lo *smartphone*, piccolo aggregato che certuni si arrischiano a vedere come il primo passo verso il transumanesimo e che è, quantomeno, accesso alla mondializzazione cibernetica.

Purtroppo, quel che si pensava e si auspicava diventasse un *villaggio globale* si è invece sviluppato come un grande mercato. Giaccardi – Magatti parlano di una super-società di individualità, governata da un'idea capitalistica, che sfrutta il più possibile le potenzialità della tecno-scienza⁷. Il sistema è poi in sostanza abilmente gestito da oligarchie finanziarie. La multiculturalità addivenuta è per adesso incrocio pericoloso: sfida, possibilità, minaccia. Il salario minimo comune è l'incremento di aggressività, di paure, di stati depressivi; proporzionalmente si fanno strada tentativi di imporre strumenti di controllo, passati per garanzia di maggior sicurezza. Aleggria, specialmente nei paesi liberal democratici, un amaro senso nichilista, che soprattutto alle giovani generazioni rende incerto lo sguardo sul futuro, colmando i loro sentimenti di *passioni tristi* (M. Benasayag). T. Hálík parla complessivamente di *post-ottimismo*, séguito inaspettato delle eccitazioni degli anni Ottanta⁸.

C'è chi non si rassegna a darla vinta ad Adam Smith († 1790) e nei fatti l'ideologia del benessere consumistico vagola sull'orlo del fallimento. Stenta però a configurarsi un nuovo paradigma, sia nella teoria che nella pratica. Il frangente attuale è critico, sfidante e non compromesso: spesso grandi idee hanno dovuto subire pesanti rallentamenti, contrapposizioni e sonore sconfitte, prima di dettare delle svolte. La coscienza dei diritti umani universali era ampiamente matura, ma per farsi valere nella mirabile *Dichiarazione* del '48 si è dovuti passare dallo sgomento per i totalitarismi. Per quel che ci concerne, non dimentichiamo che Norbert Wiener († 1964), matematico e padre della cibernetica, concepiva l'informatica come scienza delle relazioni, proprio con la prospettiva di soppiantare un'idea di progresso cieco e distruttivo⁹. Oggi le menti più sensibili, forse le migliori, si sentono già convocate ad aprire una via, a diffondere e rilanciare la speranza in un mondo

migliore, di fratellanza universale, ecumenico e coraggioso nella costruzione di una ecologia integrale.

La chiesa deve orsù prendere coscienza del suo posto, rispetto tra l'altro ad un appello che da qualche tempo le viene rivolto. La filosofia politica è alla ricerca di un modello di convivenza sociale dialogico, armonico, *vincente*, nel contesto di un *melting pot* difficile da gestire. Negli ambienti laici non si fa più di tanto mistero della necessità di un confronto con il pensiero religioso¹⁰, benché l'ammiccamento debba superare il livello di un interesse utilitaristico, da entrambe le parti. A seguito delle aperture, tra gli altri, di Habermas, si indica così quest'epoca come post-secolarista, senza che si rinneghi il benefico processo di secolarizzazione. La sollecitazione e il dovere di partecipare positivamente a questa congiuntura si salda inoltre con un conclamato quanto ambiguo fenomeno, detto di *ritorno a Dio*: «*God is Back*» scrivevano nel 2009 J. Micklethwait e A. Wooldridge. A fronte di tutto ciò è necessaria qualche puntualizzazione, sul significato e le conseguenze di tal suddetta ricomparsa (a) e in genere sull'esposizione pubblica dei credenti, in una cittadinanza laica (b), per progettare qual nuovo umanesimo (c).

(a) – Solo gente molto stupida – che non manca mai – può pensare di rispolverare per l'occasione retoriche militanti o sogni revanscisti. Sulla ripresa del religioso, il filosofo e sociologo M. Gauchet ha già segnalato che il fenomeno ben convive con la palese crisi dei culti (*Le Religieux après la religion*, 2004) e padre Hálík parla per l'appunto di «apparente ritorno della religione»¹¹, almeno per l'occidente. Ciò non significa che non ci si debba interrogare sulla domanda di spiritualità, come farò *infra* (cap. 4).

(b) – Rispetto all'impegno civico e sociale, mi soffermo sulla distinta richiesta da parte di eminenti figure di includere tutti, culture religiose comprese, ma senza vessilli o richiami identitari. Per J. Rawls (*The Idea of Public Reason Revisited*)

⁷ Sul tema è d'interesse Chiara GIACCARDI – Mauro MAGATTI, *Supersocietà*, Bologna: Il Mulino 2022.

⁸ Cf Tomáš HALÍK, *Pomeriggio del cristianesimo. Il coraggio di cambiare*, Milano: Vita e Pensiero 2022, p. 139.

⁹ Cf Pier Cesare RIVOLTELLA – Pier Giuseppe ROSSI, *Il corpo e la macchina*, Brescia: Scholé 2019, pp. 37-38.

¹⁰ Al riguardo cito Peter Ludwig BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, Bologna: EMI 2017. Il sociologo americano riferisce di una propria *conversione* alla modernità pluralista. Egli crede ancora alla secolarizzazione, ma non più come accantonamento del religioso, bensì come multiculturalismo e relativismo. La convivenza dei diversi non sarà fondata sul laicismo, come anche lui sostenne a lungo, ma sarà a carattere secolare, pluralista e contaminato.

¹¹ HALÍK, *Pomeriggio del cristianesimo*, 106-107.

le convinzioni trascendenti, confessionali, di fede o altro, fungono da epicentro motivazionale privato e personale, e tali devono rimanere: il ricordo di antiche e nuove ferite scongiurerebbe di portarle in campo pubblico. Non c'è spazio qui per dettagliare il dibattito. Mi limito a rimandare a M. Volf, secondo cui la fede cristiana ha nel suo patrimonio i principi di libertà religiosa, del diritto di opinione e obiezione, di neutralità dello stato¹²; non li deve assumere come regole di convivenza estrinseche. In ragione di ciò, fatto salvo l'onere delle prove pratiche e teoriche — che vale anche per i laicisti —, non c'è motivo di chiedere al credente di misconoscere la Fonte del suo amare: sarebbe segno di ingiustizia e ottusa intolleranza¹³. La chiesa ha il diritto di chiedere per sé e i propri membri adeguati spazi di libertà e di azione comunitaria e riconoscibile, in vista di una mutua cooperazione, portando nondimeno la propria specifica proposta del bene delle persone, rimanendo sacro il rispetto delle altrui posizioni.

In argomento, resta attuale il confronto sulla laicità tra Habermas e Ratzinger, con il secondo che ha più volte proposto, addirittura, di strutturare il profano non tanto secondo il moderno (non bonhoefferiano) *come se dio non esistesse*, ma *veluti si Deus daretur*: vivere e coabitare con all'orizzonte *la possibilità di Dio*¹⁴. Lo Stato — anche a suo beneficio — dovrebbe lasciar aperto uno spazio a ciò che è altro da sé, sopra di sé¹⁵. Per Bonhoeffer stesso, attribuire al mondo un'autonomia intesa come indipendenza ontologica sarebbe falsificare la profanità, divinizzando il temporale. La fede cristiana relativizza il mondo, toglie le sue pretese di sacralità, smentisce la sua autosufficienza, gli ricorda la dipendenza da Dio (*Etica*)¹⁶.

¹² Cf Miroslav VOLF, *A Public faith. How Followers of Christ Should Serve the Common Good*, Michigan: Brazos Press 2013, pp. 125-126; Miroslav VOLF, *Fiorire. Il contributo della religione in un mondo globalizzato*, Brescia: Queriniana 2020, pp. 162-163. Il teologo episcopaliano ha fiducia che lo stesso possa essere portato a giorno nelle altre grandi tradizioni religiose, benché questo stia a loro.

¹³ Cf *ibid.*, 153-154.

¹⁴ Il cardinal RATZINGER si espresse in tal modo, la prima volta, nella conferenza *L'Europa nella crisi delle culture*, tenuta a Subiaco il 1° aprile 2005.

¹⁵ Cf Joseph RATZINGER, *Liberare la libertà*, Siena: Cantagalli 2018, pp. 117-118.

¹⁶ Cf Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio*, Roma: Borla 1992, pp. 229-230.

(c) — Come credenti non possiamo non essere ambiziosi e immaginare — come prospettava GS 55 — la nascita di un nuovo umanesimo. Per colmare il pesante ritardo di questi decenni si è fin da subito mosso papa Francesco, in particolare con l'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* (EG), poi con le encicliche *Laudato si'* e *Fratelli tutti*. La teologia deve esserci, portando il suo specifico apporto. Non è possibile che il patrimonio e la ricchezza del pensiero cristiano restino in un serraglio inaccessibile. La fede è in grado di offrire un ingente contributo riguardo a: premura per i più deboli, poveri ed emarginati, sobrietà e cura del creato, promozione della pace — interiore e sociale —, rispetto verso tutti, senso di comunità e solidarietà, pratiche di riconciliazione e disposizione al perdono. Attenzioni antiche e sempre attuali. La chiesa continuerà nondimeno a ricordare che il paradiso non sarà mai qui; noi siamo operatori di giustizia *inguaribilmente utopici*, portati da e portatori del sogno di Dio per l'umanità. La più decisa apologetica è *rendere ragione alla Speranza* (1Pt 3,15), renderle onore, a vantaggio soprattutto delle giovani generazioni.

Chiudo con un ulteriore aspetto da evidenziare nella teologia pubblica, spesso obliato. Interessarsi a questo mondo e a questo tempo avviene sempre tramite un contributo circostanziato, in un luogo, in una specifica temperie, con precisi interlocutori. La proposta che *noi* formuliamo sarà comunque di tipo europeo, benché salutarmente voluta come aperta e a beneficio del mondo intero. Il neologismo *glocal* ben qualifica tale postura. Con questa consapevolezza ci si salva da pretenziosità universalistiche costantemente risorgenti e ci si dispone con maggior oculatezza ad accogliere gli arricchenti contributi provenienti da altri contesti culturali.

Il passaggio che segue concerne l'epistemologia interdisciplinare, irrimediabilmente da tematizzare nello scenario delineato.

3. Una epistemologia interdisciplinare

Il capitolo si propone di riflettere sul posizionamento e il tipo di interrelazioni della teologia nell'*universitas* dei saperi. Si lasceranno da parte o verranno solo sfiorati altri aspetti della struttura gnoseologica, benché siano implicitamente cointeressati.

Mettendo mano all'impianto teoretico, esigenza nodale è quella di un rigoroso confronto con le

scienze: i diversi tentativi finora elaborati, pure illustri, possono funzionare tutt'al più da preliminari. A livello processuale qualche guadagno è ormai acquisito. Il metodo sperimentale aiuta ad esaminare la plausibilità interna, richiama ad una certa coerenza, alla serietà della falsificabilità, all'apertura a nuove domande e alla ricerca continua di paradigmi più adatti al reale. Gli studi umanistici — per parte loro — sfidano ad una lettura eccedente rispetto alla premura di esiti piani, tendenti ad una certa univocità e talvolta all'assolutismo¹⁷.

Sui contenuti, è chiaro che i risultati scientifici ci garantiscono nell'elaborare un parlato sottratto a banalità e fondamentalismi, ma emergono anche inaspettate sintonie, linee di contatto, convergenze. Ciò ha indotto qualche teologo a cimentarsi in letture conglobanti: non si può non citare il lavoro acuto e pionieristico di Teilhard de Chardin. Bisogna tuttavia riconoscere, insieme al pregio di un confronto finalmente avveduto, che nei primissimi tentativi di illustrazioni comparate si è talvolta incorsi in superficiali formule concordistiche¹⁸. L'indagine continua e per esempio Ratzinger si è esposto a interpretare le assonanze come *indizi della fede (Dio e il mondo)*. In attesa di esiti più precisi, Brancato propone di dare intanto spazio a persone già dalla duplice competenza oppure a «partnership tra teologi e scienziati» che lavorino sistematicamente insieme su temi condivisi o questioni aperte¹⁹. Si potrebbe intraprendere ciò negli auspicati *centri di ricerca interdisciplinari* raccomandati in VG. Allo stato attuale e stando alla lezione di E. Morin (*Introduction à la pensée complexe*, 1990), un paradigma di congiunzione con qualche ambizione potrebbe essere fornito dall'ermeneutica della complessità: essa non è semplice accostamento di differenze²⁰, ma formazione di uno sguardo che si ingegna a rappresentarsi il tutto, a ordinare le conoscenze, a cogliere le dinamiche portanti²¹. De Guidi scriveva dell'«attitudine a comprendere che in profondità la realtà non è frammentaria, pur essendo differenziata, ma unitaria, anche se esperita da noi solo nella parzialità» e intelligente è la capacità di riportare il puntuale e dettagliato all'intero²². Lo sforzo richiesto è quello del discernimento, in un

¹⁷ Gli umanisti, volenti o nolenti, si sono da tempo sobbarcati l'onere di un costante e professionale ascolto delle scienze; temo che diverse persone di scienza non abbiano la stessa consapevolezza del valore di una indagine che investe, integralmente, l'umano.

continuo andirivieni tra analisi e sintesi sistematiche, con il presupposto del riconoscimento e rispetto di ogni dottrina. L'ermeneutica della complessità individua i segni, bada alle sinapsi, si confronta con i significati, intuisce un senso. Pronti a ricominciare.

Se il confronto è continuo e fitto con tutti gli insegnamenti, la teologia non può esimersi dall'ascolto profondo e recettivo soprattutto delle scienze umane. Tra di esse un valore distintivo lo riconosco alla psico-sociologia, perché osserva nella persona la fruttuosa dialettica tra interiorità e apertura all'alterità e socialità, secondo quel criterio di identità e relazione a cui mi riferirò più direttamente trattando del principio dialogico (par. 4). A questo livello di indagine si attiva maggiormente il senso empatico, dove l'osservatore migliore è quello che partecipa più in profondità e apprende dall'intuizione eidetica.

Il compendio sarà di tipo *filosofico*: lo sottintende la storica prossimità con quest'arte, soprattutto nella sua nobile dimensione di attrazione o *sapiente passione per il Logos (en Arché – pneumatikòs – endiathetos e prophorikos)*. È il passo in cui l'ermeneutica fenomenologica si lascia orientare al senso, al Fascino del Vero Bene. Prima e oltre le declinazioni teoretiche o morali si tratta dello strutturarsi di uno stile, di un ethos, di un *sentire*, connessione intima con l'*ordo Amoris*. Il momento pratico è fondamentale e delicato: è la concreta e indispensabile sfida della generatività, che comporta sempre una parte di perdita e/o sconfitta, da assumere in una speranza più grande: fiducia (*elpis*) e perseverante pazienza (*hypomonè*)²³. Sot-

¹⁸ Brambilla critica la forzatura di significati desunti dai risultati della biologia e della fisica. Cf Franco Giulio BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Brescia: Queriniana 2005, p. 278.

¹⁹ Cf Francesco BRANCATO, «Teologia e saperi scientifici: per un nuovo rapporto» in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Fare teologia per questo mondo, per questo tempo*, p. 168.

²⁰ C'è ancora chi intende *la complessità* quale permesso di conservare improbabili particolarismi, considerato che saremmo immersi nella famosa *notte dove tutte le vacche sono nere*.

²¹ Si veda Alain BERTHOZ, *La semplicità*, Torino: Codice 2019.

²² Cf Serio DE GUIDI, «Il valore della teologia nella formazione del cristiano», in ISSR SAN PIETRO MARTIRE VERONA, *Teologia: itinerario verso una fede adulta*, Verona: Il Segno editrice 1993, p. 161.

²³ Negli studi ecclesiastici si sta riequilibrando il rapporto tra ortodossia e ortoprassi: la fraternità è un (f)atto più che una dottrina o una istituzione.

to questo profilo va trovata o ritrovata intesa con l'estetica. L'autentico *fascinans et tremendum* – simbolico narrativo – non è evasione, ma esperienza dell'Ecceденza che eleva e rinnova. Per quel che riguarda la conoscenza, i dati e i fatti sono più che enti, esprimibili e mistericamente espressi in linguaggio iconico, immaginifico. L'estetica salva così l'etica dal volontarismo o moralismo, come l'etica permette di cogliere la verità della bellezza²⁴.

Il teologo coltiva come proprio l'ambito etico sapienziale. Specifico del credente è l'intuizione che il cuore propulsivo non è un'idea o un sentimento, ma un Evento / Relazione, che si impone. Decisiva è la *fede relazionale*: per i cristiani la *fede nel/del Figlio di Dio*. Essi individuano nella vicenda del Verbo incarnato il centro nevralgico della loro esistenza, stante la plausibilità di un fulcro ermeneutico e decisionale complessivo, avvertibile come donato e svelantesi in forma evenemenziale. Rispetto ad altri fenomeni religiosi, il caso cristico è poi particolarmente evocativo, in quanto intrinsecamente teandrico. D'altra parte il *kayrós della Rivelazione*, pur avendo caratteri di giustificazione e verificabilità, è radicalmente accessibile solo con strumenti adatti e nel quadro offerto dall'Avvenimento generativo stesso²⁵. La forza dell'incontro sorgivo deve avere un riscontro in un'umanità arricchita e appetibile²⁶, ma la Fonte è comprensibile e giustificabile fino in fondo solo da chi vi si abbevera. La sovrabbondanza della Promessa mantiene sempre parziale l'accertamento tassonomico sulla disposizione religiosa: essendo ad indirizzo escatologico è *semper reformanda* e quindi modesto riflesso della pienezza dell'Annuncio.

Infine, anche la fede religiosa può dire qualcosa alle scienze, ossia la reale possibilità di affidarsi al Tutto, con speranza non meno che rispetto: siamo sulla soglia di un Mistero che infinitamente ci supera, pur concedendosi.

²⁴ Sul connubio etico estetico torna spesso il filosofo Vito Mancuso. Cf ad esempio *La forza di essere migliori*, Milano: Garzanti 2021.

²⁵ Gli Istituti Teologici di Verona hanno sempre privilegiato un approccio genetico ai temi fondamentali con la successione dei momenti: biblico – storico – fondamentale sistematico – etico estetico.

²⁶ Già Pannenberg segnalava che i teologumeni sono «da controllare sulla base della capacità di incrementare la vita e di cooperare alla trasformazione del mondo» (*Epistemologia e teologia*). Cf Carmelo DOTOLO, *Teologia e postcristianesimo*, Brescia: Queriniana 2017, p. 55.

3.1. Modelli di Interdisciplinarietà

Rilevata l'importanza della interdisciplinarietà, proseguo con la lettura critica di un modello duplice che spesso viene evocato; chioserò con una mia ipotesi. Inizio dunque dalla reiterata immagine del poliedro, che papa Francesco ha sdoganato e che in molteplici contesti è stata presentata come adeguata griglia di lettura del reale. Credo in questo senso che ci sia stata troppa fretta di asurgere a format una metafora e la seguente minima silloge può darne contezza. Il pontefice ha parlato di poliedro per descrivere la ricchezza e complementarietà delle vocazioni (*Christus Vivit*, 207); per riferire della molteplicità di elementi che compartecipano all'unica umanità (*Discorso al III Festival della Dottrina Sociale della Chiesa*, Verona 2022); per rappresentare l'ecumene cristiana, vivificata da diversi carismi convergenti ad unità (*Visita privata al pastore evangelico Giovanni Traettino*, Caserta 2014); per definire la buona globalizzazione, in opposizione a quella profilata nella forma sferica, dove ogni punto è uguale ed equidistante (*più volte*). In *Amoris Laetitia* n. 4, per giunta, leggiamo che i diversi interventi sinodali (*Sinodo sulla famiglia*, 2014-2015) si sono integrati a mo' di «prezioso poliedro». Non stupisce allora di ritrovare il concetto in VG 4d, in riferimento alla conoscenza e interpretazione della realtà. Si tratta di un'analogia efficace, valida, ma non del miglior modello epistemico figurabile. Soprattutto esso manca di un principio organico e dell'indicazione dello specifico teologico.

Ecco che questa carenza – e passo alla seconda criticità – viene in modo ripetuto e in diversi contesti colmata facendo intervenire un paradigma superiore ed estrinseco. In forma moderata vi si trova traccia anche in *Veritatis Gaudium*, come vado a sunteggiare. Al n. 3 si premette l'assenza di una cultura in grado di affrontare la crisi odierna, onde le scienze religiose sarebbero chiamate a portare il decisivo contributo della luce evangelica. Per VG 4c «c'è mancanza di sapienza, di riflessione, di pensiero in grado di operare una sintesi orientativa». Di fronte «al frammentato e non di rado disintegrato panorama odierno degli studi universitari e al pluralismo incerto, conflittuale o relativistico, delle convinzioni e delle opzioni culturali» «si gioca la *mission* (...) confidata al sistema degli studi ecclesiastici». Essi vengono indicati come qualificati, sia a livello di contenuto che di metodo, ad offrire «il principio vitale e intellettuale dell'unità del sapere», ovvero l'evento della rivelazione, nel rispetto delle altre conver-

genti espressioni. Si specifica tale esercizio come interdisciplinarietà «forte», ovvero «transdisciplinarietà», cioè la collocazione e la fermentazione di «tutti i saperi entro lo spazio di Luce e di Vita offerto dalla Sapienza» rivelata (VG 4c). Si conclude sostenendo che la *cattolicità* della chiesa «esige per sé e propizia la polarità tensionale» tra particolare e universale, semplice e complesso, in vista di «un progetto comune», all'interno della «casa comune» (VG 4d).

Tra i vari limiti di questa agenda sta l'opinione che la dispersione e parcellizzazione sia superata tramite un elemento di tipo aggiuntivo, *supernaturale*, la cui conoscenza è per di più assunta in forma scolarizzata. Non si specifica la qualità e facoltà di interrelazione con il resto. Clamorosamente sospetta è poi l'autocandidatura, che rende poco credibile la disponibilità all'ascolto profondo e disponibile della polimorfia delle altre voci.

Certo la *pars construens* è ben più difficile della *destruens*, ma avanzo almeno una diversa pista di lavoro percorribile. Il punto di partenza è la considerazione del Tutto come unico – variegato – pluridimensionale. Il fisico Besarab Nicolescu (1942-...), il grande assertore della transdisciplinarietà, segnala come uno dei principi portanti della conoscenza contemporanea l'accettazione del sussistere di differenti livelli dell'Esistente. Ne conseguono più letture dello stesso: irriducibili, distinte, ma interconnesse. Il piano del religioso – ammesso – descriverà una dimensione specifica, onnidiffusa, interagente. Per Bonhoeffer «la realtà di Dio non si dischiude in altro modo che immergendosi completamente nella realtà del mondo e d'altra parte la realtà del mondo la trovo già da sempre (...) nella realtà di Dio» (*Etica*)²⁷.

Azzardo un ulteriore non dissonante passo nell'ipotizzare nella Vita l'oggetto unitario delle diverse investigazioni. L'interesse, la conoscenza, la custodia e il servizio all'esistenza ha l'ambizione di aggregare ogni ricerca: medica, giuridica, biologica, psicologica, chimica, sociologica, artistica, politica²⁸. La primazia, se una va indicata, starebbe nel flusso di Essere (e Amore) e nel suo svolgersi incarnandosi fino all'essere umano.

²⁷ DOTOLÒ, *Teologia e postcristianesimo*, 70. Riconosco a Fulvio Ferrario, intervenuto in una discussione online, di avermi aperto a questa interpretazione della realtà: una, totalmente naturalistica e totalmente religiosa, senza confusione e senza divisione.

²⁸ Elena Soetje, ad esempio, vede nella *bio-etica* la sintesi del lavoro interdisciplinare (*La responsabilità della vita*, Torino: Paravia 1997).

L'astrofisico britannico Paul Davies si fa testimone di una visione scientifica che scruta «un universo autorganizzato (...), governato da leggi ingegnose che spingono la materia a evolversi verso la vita e la coscienza»²⁹. Hans Küng (*Ciò che credo*) riconosce la meraviglia per il sorprendente corridoio che dalla sostanza primordiale ha aperto alla vita e a quella sua forma unica che è l'umana. Pensiamo ad una Forza intima – generatrice – dialogica – dinamica, che dalla materia (*mater*) prorompe come *zoé*, si eleva a *bios* e attraversando l'essere umano tende incessantemente all'Oltre – Totalmente Altro – Eterno. L'unità gnoseologica sarebbe quella del Sapere di/della Vita, con il genitivo che è oggettivo, epesegetico e perfino soggettivo.

E torno al posto della teologia, come indicato al par. 3. Nell'*universitas* dei saperi il pensiero religioso non sta al di sopra, ma è un genere di *Lebensphilosophie*, una forma specifica di sapienza esperienziale. La saggezza è una conoscenza empatica – ontologica – etico estetica – olistica; penetrazione nel mistero antropologico – divino – cosmico. È insieme riflessione e buona pratica, interiorità e semina di prassi di speranza, che investe il sé oltre sé. In sintesi, direi che la *Lebensphilosophie* è *Liebesphilosophie*; messa in esercizio della *mente innamorata* (Mancuso), *pensare del cuore* o *sapienza d'amore* (Panikkar). Infatti, Dio è Amore e chi ama conosce Dio (1Gv 4,7-8).

Ribadisco inoltre la convinzione che la Fonte e lo Spirito di tale attivazione e azione non possa che essere relazionale, e necessariamente storica, in piena compatibilità con la Pienezza dell'Evento-Cristo. Per noi, la *liebesphilosophie* è mente cristica, animata dallo Spirito del Figlio, invocazione dell'«Abbà» che abbraccia il mondo intero.

4. Verso una matura Teologia del Dialogo

Dedico l'ultimo capitolo al principio dialogico, comprensibile complementare tassello. Applico alla teologia una dinamica, quella di identità e relazione, da tempo riconosciuta come pregevole e funzionante a diversi livelli dell'antropologico e che, coerentemente, si rivela analogamente valida qui³⁰. Mi rivolgerò specificamente a tre ambiti:

²⁹ Paul DAVIS, *Da dove viene la vita*, Milano: Mondadori 2000, p. 308.

³⁰ Nella persona, identità e relazione sono più che polarità; è unicità poliedrica, per cui parafrasando

dialogo e missione, produzione del pensiero religioso, ricadute pastorali.

(a) – Il motivo del confronto e dell'ingaggio ecclesiale, per il bene in comune, non è una concessione al momento o un utile passatempo, ma ha una decisa radice dottrinale. «Crediamo al Vangelo che dice che il Regno di Dio è già presente nel mondo, e si sta sviluppando qui e là, in diversi modi» (EG 278). La *vera sapienza* e quella evangelica non si contraddicono (cf *Fides et Ratio*, 43). «Lo Spirito suscita in ogni luogo forme di saggezza pratica che aiutano (...) a vivere con più pace e armonia. Anche noi cristiani possiamo trarre profitto da tale ricchezza consolidata lungo i secoli, che può aiutarci a vivere meglio le nostre peculiari convinzioni» (EG 254). Il Pneuma trinitario agisce dove vuole e incammina universalmente all'esperienza della figliolanza divina per cui ogni persona – vicenda – parola di sapienza merita di essere ascoltata. Nell'incontro *corale* opera il Soffio divino, a vantaggio gli uni degli altri.

È fisiologico che si ponga a questo punto la *quaestio* sulla evangelizzazione, *crux interpretum*, perché se il dialogo è imprescindibile, la fedeltà al vangelo impone la testimonianza. Nel XX secolo le chiese, di fronte a miliardi di persone non battezzate, più consapevoli di una propria storia non sempre limpida e maggiormente informate sulla dignità e ricchezza delle diverse civiltà, hanno meglio focalizzato i limiti e le storture del proselitismo, spesso mischiato a pur buoni intenti di apostolato. Come risolversi? Innanzitutto il dialogo – ricevere e dare –, in forza dell'appena ricordata azione universale del Pneuma, si configura palesemente come parte integrante della missione. È già evangelizzazione, perché la Verità è in «dia-logos» (VG 4b): cooperare, ascoltare, discernere, promuovere, curare, incoraggiare, criticare, facilitare, perché prenda piede il *regno divino*. Basta leggere con un minimo di lucidità la vicenda cristiana per rendersi conto che il Vangelo cresce quando è ben inserito nella storia e nelle culture.

Procedendo, un paradigma oggi particolarmente seguito ed efficace per reinterpretare l'annuncio è quello del fiorire della vita o/e dell'umano³¹. Il cristianesimo avrà un futuro se saprà agganciare il bisogno di attuarsi e germogliare, sul piano personale – comunitario – planetario. La chiesa si occupa allora come proprio della promozione umana: si impegna per la libertà, la pace, la dignità

Tommaso si potrebbe parlare di una sorta di *sussistente relazionale*, continuamente generato da e nell'Amore sussistente.

e cura di ognuno, soprattutto dei più poveri, l'ambiente, la giustizia e la solidarietà. A proposito c'è un saliente asserto di Ambrogio, nel *Comento al Salmo 36*, secondo cui parlando di sapienza, di virtù, di giustizia, di pace, di verità, di vita, è di Cristo che parliamo (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 64). Non smettiamo altresì di interrogarci sul bene integrale della persona, facendo memoria continua del vivente umano come inguaribilmente aperto all'Oltre, al Mistero. Dice dunque opportunamente Volf che le religioni hanno l'incarico «di collegare le persone con l'ambito trascendente e così permettere loro di fiorire realmente»³².

I cristiani sono coloro che mettono a disposizione di tutti la speciale fraternità che sgorga dal rapporto unico con il Verbo, incarnato una volta per sempre, via privilegiata e ineguagliabile al volto di Dio. Precisa puntualmente EG 266 che «non è la stessa cosa aver conosciuto Gesù o non conoscerlo», camminare con lui, ascoltare la sua Parola, poter riposare in lui o non poterlo fare, «costruire il mondo con il suo Vangelo» o con altri ausili. Specifico della comunità credente è testimoniare l'esperienza della paternità divina. La persuasione antica della diffusione dei *semina Verbi* si concilia con l'indicare il centro propulsore ed ermeneutico nella vicenda gesuana³³. Questa dialettica è asintotica, di orientamento escatologico.

In tal sentire si può riabilitare il ruolo della controversia e perfino della contestazione, ugualmente ricevuta e rivolta. La chiesa non svolge la critica da fuori / alto, ma da dentro l'umanità, includendo inevitabilmente lo sguardo sulla propria conversione. Il cristiano *ama il mondo*, senza nondimeno indulgere all'ingannevole spirito del tempo. Cosicché non guasterebbe maggior coraggio nel denunciare le gravi storture e i pericoli per l'umano provenienti dalla mentalità individualistica, capitalistica e consumistica; da sistemi di potere falsi e oppressivi; dall'abbandono della cura della propria interiorità.

Circa quest'ultimo punto – che ci riallaccia al *fiorire dell'anima* –, abbiamo *supra* osservato (cap. 2) che il frangente attuale si rivela inaspettatamente ma non meno ambigualmente aperto alla

³¹ È chiaro il debito verso Miroslav Volf.

³² VOLF, *Fiorire*, 99.

³³ Anche per quel che riguarda la riflessione sulle religioni l'approccio più sensato è quello di un inclusivismo autenticamente dialogico, di un cristocentrismo dialogico.

spiritualità. Se c'è un ritorno al religioso — il condizionale è comunque d'obbligo —, esso va accuratamente esplorato, presentandosi in svariati e complessi modi: ricerca di senso, forme di psico-sintesi, pratiche di consapevolezza, osservazione meravigliata per il baluginare d'infinito, naturismo. Il credente si felicita di questa ricerca, ma ne pesa anche la valenza: si volge a capire, discernere, imparare, contribuire, senza sterile presunzione ma nemmeno supina accondiscendenza. Da una parte è intelligente mantenersi vivacemente curiosi, dall'altra assumere che l'originalità evangelica ha una capacità di elevazione della persona che non c'è ragione di misconoscere. Gesù è modello, «guida e perfezionatore della fede» (Eb 12,2). Dotolo parla in termini maieutici della via di Cristo, reale possibilità di crescita, in grado di far maturare il vivente umano, liberando il potenziale che lo abita³⁴. Ivi, mettiamo quantomeno a giorno che non c'è pratica interiore che possa far a meno di un risveglio etico e non c'è attivismo che non debba fare i conti con le vere mozioni del cuore: l'alternativa è qualche forma di narcisismo.

(b) — Il principio di identità e relazione è funzionale ed efficace pure *ad intra*. In ambito accademico l'ambizione dev'essere alla produzione di un pensiero tanto robusto e consistente quanto duttile, comprensivo e perspicace. Il servizio delle scienze religiose è fedele al *depositum* senza scadimenti tradizionalistici e senza lasciarsi irretire da improbabili post-teismi. Per quanto il dover precisarlo possa sembrare paradossale, la *teologia secolarizzata* deve addirittura farsi carico di ridare corpo e vigore a termini quali Dio, chiesa, Cristo, fede, Spirito, vita eterna, amore: renderli di nuovo accessibili e fruibili. In modo simile si avrà cura di formare donne e uomini solidi/e e maturi/e, liberi/e e responsabili, generosi/e e generativi/e, pronti/e al confronto e in grado di attivarsi direttamente, responsabilmente e con tutti per il Bene.

Inoltre, certo l'applicarsi all'*intellegere* credente implica lo studioso in prima persona, ma si tratta altrettanto di una dinamica sinodale e comunitaria. Non c'è pensiero, persino il più brillante, che non necessiti degli altri per costruirsi, continuamente. La conoscenza non è patrimonio privato del soggetto, vive di dare e avere, nella coscienza sempre da ripristinare che il proprio punto di osservazione è parziale e circoscritto. Detto per analogia e tra parentesi, la mancata primavera ca-

rismatica di fine secolo scorso è stata presumibilmente dovuta ad eccessi di protagonismo — talvolta cercato e talaltra tributato — a scapito di un discorso corale. Così direi che oggi c'è maggior necessità di *scuole di pensiero* che di *personaggi in vista*.

(c) — Seguendo la criteriologia in argomento, un'ultima riflessione la dedico — da dilettante — alla prassi pastorale, pensando in specie alle comunità locali, parrocchiali. Diversi autori (P. Berger, T. Luckmann, C. Dotolo) vedono la chiesa come «comunità di senso e di fede» nella quale elaborare un sapiente modo di vivere³⁵. Così, in una concreta congregazione, vedrei necessario intanto far posto a un pulsante *foyer* di e per i confessanti, che precipuamente dal fuoco evangelico e dalla sinassi eucaristica traggono alimento e motivi per il proprio muoversi nella Carità. A più ampio raggio, però, dovrebbe trovare alloggio l'elaborazione di esperienze di vita pienamente umana: da iniziative di fattiva prossimità alla cura dei piccoli e poveri, da una intelligente osservazione contestuale all'apertura a squarci di Verità; dall'attenzione ai momenti chiave dell'esistenza a pratiche di preghiera, simbolico rituali, di ascolto della Parola, di esperienze estetiche. Si potrebbe immaginare l'area di una comunità credente come idealmente simile allo spazio templare o forense antico, *agorà pubblica* poliedrica, luogo ospitale per ogni persona, casa di Dio con gli uomini. Sappiamo che le forme di approssimazione alla fede e alla chiesa sono tante e il giudicarle è oggi questione che implica delicatezza e raffinatezza. Al tempo del papa gesuita mi solletica l'idea di pensarci come *compagnia di Gesù*, coloro che vogliono condividere il pane dell'amicizia con Lui, e con tutti. Questa mi pare strada ineludibile per essere — effettivamente — testimoni dell'unico Maestro.

Per concludere, il tipo di scienza religiosa messo a tema in questo capitolo è qua e là specificato con varie denominazioni, da *teologia del dialogo* a *teologia dell'ospitalità*. Senza pretese, ma aggiungerei il termine di *teologia della convivialità*, un sintagma che riconosce il senso della condivisione di qualcosa che tutti ci supera e permette di guardare alla Vita intera come co-esistenza, dono condiviso, sovrabbondante eppure dipendente dalla nostra creativa e solidale corresponsabilità.

Come si può ben capire, la riflessione sul ripensamento dell'epistemologia nella ricerca credente non si dirime in un articolo. Molte questioni sono

³⁴ Cf DOTOLO, *Teologia e postcristianesimo*, 66-67.

³⁵ Cf DOTOLO, *Teologia e postcristianesimo*, 97.

qui rimaste fuori, solo accennate o intuibili. Lo scopo era d'altronde di sviluppare una *ratio* cristiana di tipo pubblico – dialogico – interdisciplinare: ciò è avvertito oggi come particolarmente rilevante e promettente. Quanto solo sfiorato o

lasciato in ombra è nondimeno implicato, quantunque da svolgere. La speranza è di aver individuato un percorso: comunque costruttivo, magari percorribile, aperto e disponibile a dialettiche generative.