

Allargare gli orizzonti del pensiero

Scommettere sulla cultura tra specializzazione e interdisciplinarietà

a cura di

Ivan Colagè



Nella collana *Etica e Talenti* Orthotes Editrice pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale e sottoposti a *peer review*.

Volume pubblicato con il contributo della
Scuola Internazionale Superiore per la Ricerca Interdisciplinare (SISRI)
e della Fondazione RUI.

Tutti i diritti riservati
Copyright © 2020 Orthotes Editrice
Napoli-Salerno
www.orthotes.com
ISBN 978-88-9314-255-7

INDICE

- 5 Introduzione generale
Ivan Colagè
- 11 Per un' *enciclopedia* del vissuto personale umano
tra ragione, sapienza e cultura
Alberto Peratoner
- 41 Puntare sull'intelligenza?
Uomini colti e comunità liberali
Antonio Petagine
- 63 Le virtù della conoscenza:
il ben dell'intelletto e l'intelligenza del bene
Giampaolo Ghilardi
- 85 I motivi della cultura dalla preistoria alle scoperte scientifiche
Ivan Colagè
- 113 La teologia incontra gli altri saperi:
interdisciplinarietà e dialogo nella domanda su Dio
Giuseppe Tanzella-Nitti
- 129 Allargare il concetto di ragione e i suoi confini
Un auspicio per la cultura della nostra epoca
Marco Vanzini
- 149 Gli Autori

LA TEOLOGIA INCONTRA GLI ALTRI SAPERI:
INTERDISCIPLINARITÀ E DIALOGO NELLA DOMANDA SU DIO

Fin dai primi anni del suo Magistero, Benedetto XVI ha ripetuto, con certa frequenza e in diversi contesti, l'esortazione ad «allargare gli spazi della razionalità».¹ Tale esortazione è stata generalmente compresa come l'invito a superare un certo diffuso riduzionismo, sia epistemologico che antropologico, che sembra condizionare buona parte del pensiero contemporaneo, quello scientifico in particolare. Non si è invece pensato che l'esortazione potesse riguardare, a qualche livello, anche la teologia. In realtà, se vuole essere una disciplina universitaria ed avere certo ruolo nel dibattito pubblico, anche la teologia è chiamata ad allargare gli orizzonti del proprio sapere, lasciando che il suo linguaggio e i suoi contenuti possano «esporsi» ai diversi interlocutori.

Sorgono però spontanee alcune domande. Cosa vorrebbe dire, per la teologia, tale apertura? La teologia non propone forse una Parola divina, una parola consegnata a delle Scritture che devono essere accettate per fede? Le verità di fede non dovrebbero rappresentare già un sapere consistente, proposto ai credenti come non suscettibile di confronto o di revisione critica? Si tratta di domande non banali, che meritano di essere esaminate con attenzione. Proviamo a procedere per gradi, cominciando ad esplorare se la teologia abbia una dimensione interdisciplinare e come, eventualmente, essa operi. Mi riferirò in modo particolare a quella specifica area del sapere teologico che si chiama «Teologia fondamentale», perché ad essa è affidato proprio lo studio del rapporto fra fede e ragione e l'esposizione dei contenuti

¹ Cfr. ad es. BENEDETTO XVI, *Discorso all'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006; ID., *Discorso al Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, Verona, 19 ottobre 2006. Sul tema, L. LEUZZI, *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2011. Si veda, sugli interventi di Benedetto XVI al riguardo, quanto scritto in questo volume da Marco Vanzini: cfr. *infra*, pp. 129-147.

della Rivelazione ebraico-cristiana di fronte alla filosofia e alla cultura. Due sono le motivazioni di fondo che suggeriscono di prendere in considerazione le aperture interdisciplinari della teologia, a testimonianza della convenienza che anch'essa allarghi i confini della sua razionalità per inglobarvi conoscenze provenienti da altri campi del sapere. La prima è che il suo oggetto, «Dio», è condiviso in certo modo anche da altre discipline; il secondo è che la Rivelazione, sulla quale la teologia riflette, non è solo mistero, ma anche *evento*, e dunque, sotto questo aspetto, entra in rapporto anche con altre fonti del conoscere umano.² Vediamo entrambe le motivazioni in sequenza.

1. *Una teologia capace di dialogare e di lasciarsi provocare*

Se l'oggetto della teologia è il «discorso su Dio», in accordo con la stessa etimologia della parola *teo-logia*, va allora subito riconosciuto che anche altre discipline possono avere questo medesimo *oggetto*, sebbene sotto angolature diverse e con diversi oggetti formali. Pensiamo alla filosofia. Ben prima dell'irruzione del pensiero cristiano in occidente, Platone e Aristotele, gli stoici e i filosofi naturalisti ionici, tematizzano il divino e la presenza del Logos. Di Dio hanno parlato e parlano la storia e la fenomenologia della religione, che possono seguire i passi dell'*Homo sapiens* riconoscendolo essere *naturaliter religiosus*. Di Dio parla l'uomo religioso nella sua esperienza esistenziale, anche se non raggiunto ancora dalla Rivelazione ebraico-cristiana e dalle opere dei teologi. Ogniqualvolta si fa il nome di Dio, dunque, religione e filosofia potrebbero alzarsi in piedi e far sentire la loro voce. Costatare che la voce della prima sia spesso disturbata dall'idolatria e dalla magia, e quella della seconda sia ostacolata dall'ideologia, non giustifica che la teologia non vi presti ascolto; implica, piuttosto, l'onere di saper decodificare il messaggio che esse trasmettono. Fu questo il discernimento operato con pazienza dai Padri della Chiesa, inflessibili verso l'idolatria ma attenti alla *pietas* e al senso religioso, polemici verso le gnosi ma diligenti nel riconoscere i semi del Logos. I Padri dei primi secoli, almeno fino ad Agostino d'Ip-pona compreso, ebbero come esplicito programma quello di presentare il cristianesimo come *vera religio* e *vera philosophia*.

² Insiste sull'opportunità della dimensione interdisciplinare della teologia la recente costituzione apostolica sulle Università ecclesiastiche, FRANCESCO, *Veritatis gaudium*, 29 gennaio 2018, nn. 4-5.

I riferimenti a Dio sono anche oggetto della letteratura, dell'arte e delle varie manifestazioni dello spirito umano, e ciò secondo itinerari che non sempre intercettano la rivelazione cristiana, perché quella di Dio e del divino è una nozione che appartiene all'antropologia in quanto tale, e al cammino della cultura umana ovunque esso si sia sviluppato. Non sarebbe possibile comprendere Platone o Aristotele senza riferirsi al Bene, all'Uno, all'origine del movimento, alla causa della natura o della vita: tutte nozioni che certamente hanno a che vedere con l'oggetto di una teologia cristiana che sappia guardarsi intorno e valorizzare la ricerca di Dio lungo i secoli. Ricerca di Dio e ricerca della felicità umana sono andate, lungo la storia, di pari passo; anche quelle filosofie che hanno tematizzato il superamento del dolore o la ricerca del piacere sono state, in modo implicito, itinerari verso la ricerca di un senso della vita, e quindi, ultimamente di Dio. Senza Dio non potremmo capire neanche quei movimenti di pensiero che lo hanno posto in dubbio o negato. Non comprenderemmo Voltaire e l'Illuminismo, la letteratura di Dostoevskij, il materialismo ottocentesco, la filosofia atea di Nietzsche. La domanda su Dio e sul destino dell'uomo ha fatto sorgere capolavori come la *Commedia* di Dante Alighieri e la Cappella Sistina di Michelangelo Buonarroti, ha ispirato musicisti come Wagner e Mahler, scrittori come Pascal, Manzoni e Pirandello, tutti autori che non furono affatto teologi né si preoccuparono di sviluppare alcuna specifica teologia, ma ignorarli o separarli dal sapere teologico mutilerebbe quest'ultimo chiudendolo in un'insopportabile autoreferenzialità.

Infine – la cosa potrà sorprenderci ma è un fatto – la nozione di Dio compare anche nelle riflessioni sulla natura: dal deismo dei secoli XVII e XVIII, che aveva nel contesto scientifico uno dei suoi luoghi privilegiati, fino alla cosmologia contemporanea, che non rinuncia a proporre il nome di Dio nei titoli di non pochi libri di divulgazione scientifica. Di Dio hanno voluto, e forse hanno dovuto, parlare Galileo, Boyle e Newton. Su un confronto fra Dio e la natura ha voluto riflettere Darwin. Sulla necessità o meno di Dio per spiegare il cosmo si è interrogato, a torto o a ragione, Stephen Hawking. Basta uno sguardo a ciò che accade sul web per riconoscere che, fra gli argomenti di dibattito pubblico, quello del rapporto fra Dio e la scienza è fra i temi che totalizza maggiori richieste, dando vita a numerosi siti e forum, anche nelle comunità professionali di ambito universitario.

Comunque stiano le cose, la teologia non può ignorare questi riferimenti che attraversano la cultura umana, nel passato come nel presente. «Chiudere» i confini della propria razionalità vorrebbe dire, per la teologia, ritenere che il modo di parlare di Dio di queste altre discipline non abbia nulla a che vedere con l'unico e vero Dio rivelatosi ad Abramo, che i cristiani credono essersi fatto uomo in Gesù di Nazaret, Verbo del Padre. Per dirla in modo semplice, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe non avrebbe nulla a che vedere con il dio (lo scriviamo qui volutamente in minuscolo) dei filosofi e degli scienziati. «Allargare» i confini della propria razionalità, invece, vorrebbe dire per la teologia accettare la sfida di esplorare i rapporti fra queste diverse nozioni di Dio, anche se apparentemente sembrerebbero provenire da contesti assai differenti. Una sfida che offrirebbe il fianco a provocazioni ma fornirebbe al tempo stesso alcune interessanti opportunità. Un discorso analogo potrebbe farsi riflettendo su nozioni forti come possono esserlo, ad esempio, quelle di natura, uomo o vita. Esse sono oggetto della teologia, che ne esplora i rapporti con Dio, ma sono anche oggetto di altri campi del sapere, perché ogni scienza umana ha al suo interno una visione antropologica, un'idea di uomo; le scienze naturali, poi, hanno una specifica visione della natura, ma anche un'implicita visione dei rapporti di quest'ultima con un eventuale Fondamento che la sostenga.

La seconda motivazione che giustifica un'apertura interdisciplinare del sapere teologico giace nel fatto che la Rivelazione, oggetto del lavoro teologico, è al tempo stesso sì *mistero*, ma anche *evento*. La Rivelazione rimanda ultimamente ad un mistero perché la decisione di rivelarsi appartiene al mistero di Dio e perché l'oggetto di tale rivelazione è la Sua vita intima e personale, ovvero il Mistero con la maiuscola. Eppure, la Rivelazione è anche *evento*, perché la auto-comunicazione all'uomo del Dio uno e trino si manifesta attraverso una serie di accadimenti che irrompono nella storia dell'umanità, nella storia di un popolo, eventi che in gran parte sono stati, e sono ancora, sotto gli occhi di tutti. E proprio perché eventi avvenuti nella storia, a cominciare dalla creazione e dai suoi effetti, tutti possono chiederne spiegazione, passarli al vaglio, porli in rapporto con quanto, di quei medesimi eventi, ci possono dire altre conoscenze umane. La storia del popolo di Israele e quella di Gesù di Nazaret, la vita e la morte, ma anche le creature alle quali Dio ha comunicato l'essere e la vita, sono eventi: eventi che ci parlano di Dio, ma anche eventi che cadono sotto i sensi della storia e delle scienze.

Una simile apertura di confini sarà segno che anche il teologo debba adoperarsi con pazienza alla costruzione di una vera «unità del sapere», e lo farà proprio per favorire in ogni credente una sintesi matura fra fede e ragione. Egli dovrà talvolta motivare tale atteggiamento di fronte ai suoi colleghi. Non pochi di essi, infatti, potrebbero chiedersi a cosa serva, alla teologia, raccogliere le informazioni provenienti da altre discipline, specie se esse vengono sviluppate da autori non teologi. La teologia, potrebbe dire qualcuno, ha un oggetto diverso: l'interdisciplinarietà offre informazioni forse utili, ma non farebbe crescere la teologia *in quanto teologia*. In realtà, non si tratta di chiedere alla storia, alla religione o alle scienze di fornire il prodotto di un'elaborazione teologica, ma di chiedere al teologo di fare teologia ben consapevole delle implicazioni e dei collegamenti che quest'ultima possiede con la storia, con la religione o con le scienze. Se in passato poteva forse farlo, oggi la teologia non può parlare dell'uomo creato ad immagine di Dio, destinatario della Sua rivelazione ed uditore della Sua parola, trattandolo come un essere razionale astratto, ignorando che le prime attività simboliche e culturali di cui i predecessori dell'*Homo sapiens* ci hanno lasciato traccia risalgono a ben oltre un milione di anni fa. Né può oggi parlare di Gesù Cristo, pienezza della rivelazione, centro del cosmo e della storia, ignorando cosa questa storia e questo cosmo siano e cosa vogliano dire per l'uomo scientifico del XXI secolo. Il teologo non deve certamente entrare in terreni che non gli appartengono per proporvi una propria elaborazione a favore o in disaccordo con quanto le altre discipline asseriscono in base alle loro fonti e al loro metodo. Al tempo stesso, però, egli non può ignorare che da quei medesimi terreni giungono sollecitazioni per la sua disciplina, che spesso costituiscono problemi severi e di portata amplissima, ma recano talvolta anche speculazioni feconde da raccogliere e valorizzare.

Il fatto che la Rivelazione si manifesti con il carattere di eventi, di accadimenti, attiva in modo naturale un necessario confronto contestuale fra ogni seria «teologia della Rivelazione» e le diverse discipline che su quegli eventi possono esercitare la loro prensione conoscitiva. Se abilitata a predicare il mistero è soltanto la teologia, che opera alla luce della fede, degli eventi possono e devono però parlare anche la storia, l'antropologia o le scienze naturali, che operano, per quanto loro possibile, alla luce della razionalità empirica. Entrare in rapporto con la storia e con le scienze diviene per la Teologia non soltanto inevitabile, ma anche doveroso. Le conseguenze sofferte in passato per aver

ignorato o sottovalutato tale rapporto sono ancora troppo vive, e troppo severi sono stati i giudizi della storia per giustificare, nel presente, uno scarso interesse verso queste tematiche, come accade purtroppo ancora in buona parte della teologia contemporanea. Ed è in modo particolare la Teologia fondamentale ad esserne coinvolta, in quanto su di essa grava la responsabilità di rispondere agli interrogativi che la storia e le scienze pongono nel loro insieme alla Rivelazione e al suo appello di salvezza, perché provocazioni che interpellano l'oggetto che le è proprio, la Rivelazione e la sua credibilità, chiedendo ragione di quella dimensione storico-fattuale che la Rivelazione coinvolge, senza certamente esaurirsi in essa. A differenza degli altri trattati teologici, la Teologia fondamentale deve occuparsi di questo confronto contestuale accettando un orizzonte universale *esteso quanto la Rivelazione stessa*, senza doversi per questo concentrare su uno specifico contenuto (come possono fare invece, ad esempio, la cristologia, l'antropologia teologica, la teologia biblica, ecc.). Le si chiede, pertanto, un rapporto a tutto campo, quello in cui si gioca il confronto fra la storia della salvezza e la *storia di tutto*, fra la storia di Gesù Cristo e la *storia di tutti*.

2. *L'istanza di universalità della ragione teologica*

Da questa congenita *istanza di universalità* della Rivelazione discende una necessaria istanza di universalità della teologia, che condiziona in modo irreversibile i suoi rapporti con la filosofia e la religione, anch'esse depositarie, in merito al discorso su Dio, di un'analogia istanza universale, rispettivamente quella dell'essere e quella dell'esistenza. Dal canto loro, anche le scienze partecipano, al loro livello, di un'analogia portata universale, in quanto il loro oggetto materiale di indagine è illimitato ed è chiamato ad abbracciare ogni realtà fenomenica. È proprio tale comune «istanza di universalità», in fondo, a chiedere alla teologia di esaminare il rapporto che il Dio di Gesù Cristo ha con il Dio dei filosofi e degli scienziati, reclamandole di fornire delle sintesi credibili. Il terreno ove tale confronto si snoda è sia quello cosmologico sia quello antropologico. Sul primo terreno si esprime l'universale estensione dell'essere, oggetto sia della filosofia e delle scienze, sia del potere creatore del Dio che si rivela; nel secondo si esprime la *totalità* del senso – libertà, sentimenti, aspirazioni, psicologia, cultura – oggetto della ricerca della filosofia e della religione, secondo la loro rispettiva prospettiva, e che la Rivelazione reclama

di poter giustificare e dunque decodificare, perché depositaria della verità sull'uomo come immagine e somiglianza di Dio. Si può allora comprendere perché Joseph Ratzinger, già nel 1959, qualificava come «problemi di base della teologia fondamentale, quelli del rapporto tra religione e filosofia, tra fede e scienza, tra ragione generalmente intesa e vissuto religioso».³

Gli autori che si sono mostrati in sintonia, *dall'interno* del lavoro teologico, con la sfida intellettuale qui delineata non sono numerosi. Se pensiamo ai rapporti fra teologia e scienze naturali, ad esempio, a partire da fine Ottocento si origina uno scarto significativo fra la teologia e il sapere universitario propriamente detto, un distacco che resta ancor oggi assai sensibile nei Paesi di lingua latina. L'assenza di istruzione scientifica nei programmi di formazione del clero, anche soltanto di sue istituzioni fondamentali o di cultura scientifica generale, ha contribuito alla creazione di uno iato che solo alcune iniziative extracurricolari hanno cercato negli ultimi decenni di ridurre, sulla spinta di ragioni provenienti forse più dalla pastorale della cultura che dalla ricerca teologica propriamente detta. Nei Paesi di tradizione anglosassone, e in particolare nelle comunità provenienti dalla Riforma, il rapporto della teologia con le scienze è stato meno precario, sebbene venga condotto entro paradigmi filosofici diversi da quelli propri di una tradizione metafisico-continentale. Più numerosi gli autori di ambito filosofico e gli stessi uomini di scienza ad essersi occupati del tema, a dimostrazione del fatto che la teologia non ha forse saputo ancora proporsi, tranne alcune lodevoli eccezioni, come interlocutore competente.

Fra queste eccezioni vanno certamente annoverati autori come Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg e Jürgen Moltmann, per citare i più rappresentativi, sebbene nessuno di essi abbia sviluppato il rapporto fra teologia e scienze in modo compiutamente sistematico. Affermava Moltmann in un'occasione: si tratta di un «dialogo che si impone, per quanto ancora debole e incerto, fra teologi e scienziati della natura. Mi sono occupato di tali questioni non per fornire una spiegazione religiosa delle acquisizioni di ordine scientifico, ma per continuare anche in questo campo la riflessione teologica e mostrare la compatibilità fra teologia e scienze della natura. Prestando ascolto agli

³ J. RATZINGER, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Marcianum Press, Venezia 2007, p. 17.

scienziati ho cercato di far vedere quel profilo della teologia che loro interessa, animato come sono dal desiderio di riformulare il pensiero teologico nel quadro delle scienze della natura». ⁴ Karl Rahner, preoccupato di prospettare una teologia capace di parlare di Dio all'uomo contemporaneo segnato com'è da una mentalità scientifica, non ha rinunciato ad affrontare tematiche complesse, pubblicando numerosi saggi al riguardo. ⁵ Altri teologi si sono cimentati in questo lavoro: secondo prospettive storico-epistemologiche (T.F. Torrance, K. Heim), etico-culturali (G. Gismondi), talvolta anche dogmatiche (J. Ruiz del Peña, J.-M. Maldamé, D. Edwards); ma forse mai sistematiche in senso proprio, tranne l'opera di Alister McGrath, che rappresenta probabilmente il tentativo più maturo in proposito. ⁶ Fra le proposte sistematiche andrebbe inclusa anche l'opera di Bernard Lonergan, la cui prospettiva resta però soprattutto filosofico-epistemologica più che teologica. In ambito teologico andrebbero citati anche J. Haught, A. Ganoczy e S. Jaki fra i cattolici; T. Peters, R.J. Russell, N. Murphy, A. Peacocke e J. Polkinghorne fra i non cattolici. Anch'io ho offerto una panoramica generale su questo argomento, affrontando in maggior profondità alcuni temi specifici. ⁷

⁴ J. MOLTSMANN, *Scienza e Sapienza*, Queriniana, Brescia 2003, pp. 5-6.

⁵ In chiave programmatica: K. RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale* (1981), in *Nuovi Saggi*, vol. IX, Paoline, Roma 1984, pp. 29-84; cfr. anche ID., *La teologia nel dialogo interdisciplinare delle scienze* (1970), in *ivi*, vol. V, Paoline, Roma 1975, pp. 119-137; *Sul rapporto intercorrente tra teologia e scienze attuali* (1971), in *ivi*, pp. 139-150; *Sul rapporto tra scienza naturale e teologia* (1979), in *ivi*, vol. VII, Paoline, Roma 1982, pp. 73-84. Sulle tematiche antropologiche: K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1978, pp. 237-277 (*La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo*). Inoltre: ID., *Riflessioni teologiche sul monogenismo*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965, pp. 169-279, e ID., *Il problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969.

⁶ Cfr. A. MCGRATH, *A Scientific Theology*, 3 voll. (1. Nature, 2. Reality, 3. Theory), T&T Clark, London 2006.

⁷ Cfr. i capitoli specifici di G. TANZELLA-NITTI, *Teologia e scienza. Le ragioni di un dialogo*, Paoline, Milano 2003 e ID., *Faith, Reason and the Natural Sciences. The challenge of the Natural Sciences in the Work of Theologians*, The Davies Group, Aurora (Colorado) 2009, in continuità con alcune voci tematiche di G. TANZELLA-NITTI – A. STRUMIA (cur.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, 2 voll., Urbaniana University Press-Città Nuova Editrice, Roma 2002. Il sottofondo della cultura scientifica è presente in tutta l'opera G. TANZELLA-NITTI, *Teologia Fondamentale in contesto scientifico*, 3 voll., Città Nuova, Roma 2015-2018 (di cui un quarto ed ultimo volume è in preparazione).

A bene vedere, il programma di «allargare i confini della razionalità teologica» per includervi le altre scienze fu un riferimento costante del lavoro di Tommaso d'Aquino. Lo mostra l'impiego che egli fece della filosofia aristotelica, non solo la filosofia metafisica, ma anche l'etica e la filosofia della natura. Va qui ricordato che quando nelle università medievali si parlava di Aristotele, più che a un singolo autore ci si riferiva piuttosto ad un vasto *corpus* di conoscenze, non teologiche, presenti nel dibattito universitario e scientifico del tempo, e che l'Aquinate si preoccupò appunto di confrontare con la teologia. Il programma di una teologia dalla ragione allargata si potrebbe ancor oggi realizzare, almeno in parte, seguendo la sua ispirazione. Nelle sue linee generali, un simile intento non era estraneo all'impostazione seguita da Antonio Rosmini o da John Henry Newman. La criteriologia offerta dal teologo di Oxford ne *Lo sviluppo della dottrina cristiana* (1845) a proposito dell'evoluzione omogenea di una dottrina quando questa è chiamata ad interagire con nuove conoscenze e contingenze che si affacciano nel corso della storia, potrebbe oggi essere assunta come traccia per esplicitare le capacità di sviluppo dogmatico di una teologia in dialogo con le scienze naturali.⁸

In merito alla natura contestuale della teologia, e della Teologia fondamentale in particolare, derivante dalla dimensione di «evento» e ultimamente storica posseduta dalla Rivelazione, ci si potrebbe chiedere se essa riguardi solo l'ambito gnoseologico, e dunque il rapporto con la filosofia e le scienze, oppure debba coinvolgere anche l'ambito della prassi, e dunque il suo rapporto con la società e la storia. La domanda non è priva di interesse se ricordiamo che la proposta di una teologia politica avanzata da Johann Baptist Metz e quelle più radicali di una teologia della liberazione come elaborata da Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Leonardo e Clodovis Boff, sono state in fondo delle proposte di una «teologia dalla ragione allargata», che includessero una specifica lettura della storia. Anche Jürgen Moltmann, nella sua dottrina ecologica della creazione, colloca la dimensione *pubblica* della teologia non solo sulla distensione temporale, e pertanto universale, della storia, come già Pannenberg, ma proprio sulla dimensione di

⁸ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Scienze naturali, utilizzo in teologia*, in G. Tanzella-Nitti – A. Strumia (cur.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press-Città Nuova, Roma 2002, pp. 1273-1289.

prassi che la storia umana necessariamente possiede, ricordando ai cristiani di essere depositari di una speranza *storica* e di possedere una precisa responsabilità nei confronti del creato.⁹

La risposta da dare al precedente interrogativo, ovvero se l'estensione della razionalità teologica debba dirigersi anche alla prassi storica, dipende in fondo dal modello adottato per comprendere i rapporti fra teologia della Rivelazione e teologia della storia. Non v'è dubbio che l'impegno della teologia verso la prassi sarà giudicato, a torto o a ragione, tanto più pertinente quanto più la seconda forma di teologia tenderà ad assorbire la prima, ovvero quanto più la storia cosiddetta profana tenderà ad identificarsi con la storia della salvezza, fino a sovrapporsi ad essa. In ogni caso, una teologia dalla ragione aperta è comunque chiamata a chiarire quali comprensioni della prassi storica, e dunque della prassi etica, sociale e politica, siano compatibili o meno con la lettura della storia umana offerta dalla Rivelazione, quali prassi partecipano alla ricapitolazione che Cristo, centro e compimento della storia, realizza come pienezza e compimento della Rivelazione stessa, e quali prassi le sono invece estranee.¹⁰ Se le modalità specifiche di questo confronto sono affidate certamente alla teologia morale, alla dottrina sociale della Chiesa, e alla stessa antropologia teologica, non vi è dubbio che nei corrispondenti aspetti teoretici la Teologia fondamentale, occupandosi in modo fondativo dei rapporti fra Rivelazione e storia, possa elaborare i suoi modelli in proposito. Esiste però una certa differenza fra la dimensione «contestuale» di una teologia che si confronta con le scienze e quella di una teologia che si confronta con la prassi storico-politica. Va infatti osservato che non è la Rivelazione cristiana a dover essere letta alla luce della storia socio-politica, ma in un certo senso è *viceversa*, ovvero è quella storia a dover essere letta alla luce della Rivelazione. Non si potrebbe dire invece lo stesso delle scienze, perché alcuni contenuti della Rivelazione possono certamente essere letti *alla luce delle scienze* (includendovi le scienze storiche *in quanto scienze*, non in quanto fonte di prassi), affinché la Parola di Dio sia rettamente compresa grazie a delle nuove conoscenze scientifiche, e la sua intelligibilità ne risulti così accresciuta. Va tuttavia

⁹ Cfr. J. MOLTSMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Queriniana, Brescia 1999.

¹⁰ Lo sviluppo del cap. III della costituzione del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes* (nn. 33-39) rappresenta un buon esempio di come poter realizzare tale confronto.

precisato che non sempre la comprensione della storia è catturata da una prassi politica o dalle ideologie. In tal caso la Rivelazione può (e in alcuni casi deve) essere letta alla luce della storia e del vissuto, generando implicazioni per il lavoro teologico e causando un opportuno «allargamento» della ragione teologica. Basti pensare a come la tradizione, aperta sulla storia, consente alla Chiesa di interpretare la Scrittura, o a come la vita dei santi contribuisce allo sviluppo del dogma. Più in generale, è la storia che ci consegna quei «segni dei tempi» alla luce dei quali la Chiesa, come raccomandava il Concilio Vaticano II, deve orientare la sua missione nel mondo.¹¹

3. *I caratteri di una teologia universitaria*

Quando si pensa alla dimensione interdisciplinare della teologia e alla convenienza di porla in dialogo con altri saperi, è facile interrogarsi su quale possa oggi essere il modello di una teologia *universitaria*. Non ci riferiamo qui alla semplice esistenza di un livello superiore, universitario, nell'insegnamento degli studi teologici, col conseguente conferimento dei corrispondenti gradi accademici – cosa che di fatto avviene nelle Facoltà ecclesiastiche dipendenti dalla Chiesa cattolica. Non ci riferiamo neanche al dibattito, sul quale esiste un'ampia bibliografia,¹² se sia conveniente o meno avere Facoltà o Dipartimenti di Teologia all'interno di un *campus* universitario pubblico, come avviene in un

¹¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 4.

¹² Fra i numerosi contributi a tale discussione – il cui avvio storico è stato certamente rappresentato da I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, F. Nicolovius, Königsberg 1798, e la sintesi più feconda è ancora quella espressa da John H. Newman nel 1852 in *An Idea of University* (tr. it. J.H. NEWMAN, *L'idea di Università definita e illustrata in nove discorsi tenuti ai cattolici di Dublino*, in Id., *Scritti sull'Università*, M. Marchetto (cur.), Bompiani, Milano 2008) – segnaliamo: K. RAHNER, *Teologia oggi*, in *Scienze e fede cristiana, Nuovi Saggi*, vol. IX, Paoline, Roma 1984, pp. 85-102; P.L. DUBIED, *La place d'une Faculté de théologie dans l'Université d'aujourd'hui*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 120 (1988), pp. 21-28; J. APCZYNSKI (cur.), *Theology and the University*, University Press of America, Lanham (Maryland)-New York-London 1990; E. JÜNGEL, *Niente sconti sulla verità. Perché la teologia appartiene all'Università e non deve occuparsi di cose secondarie*, in S. Muratore (cur.), *Teologia e formazione teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 171-178. Più recentemente: O.D. CRISP – G. D'COSTA – M. DAVIES – P. HAMPSON (cur.), *Christianity and the Disciplines. The Transformation of a University*, Bloomsbury-T&T Clark, London-New York 2012. Una nostra riflessione si trova in G. TANZELLA-NITTI, *Passione per la verità e responsabilità del sapere*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 84-98.

certo numero di Paesi di cultura anglosassone. Intendiamo invece riflettere su quali debbano essere le caratteristiche di un insegnamento teologico svolto nel contesto di un'università civile, quando impartito all'interno di programmi finalizzati alla formazione di studenti di altre discipline, come avviene ad esempio in numerose Università di ispirazione cristiana, o come prescritto in modo formale a quelle Università che richiedono la qualifica di «cattolica»,¹³ oppure quando impartito in un ordinario contesto universitario, non ecclesiastico.

In accordo con quanto prima segnalato – convergenza di più discipline attorno alla *nozione di Dio* e carattere interdisciplinare della teologia quando riflette sulla *dimensione di evento* posseduta dalla Rivelazione cristiana – il programma di una teologia svolta *in contesto universitario* dovrebbe essere in fondo proprio quello di esplorare se e come il Dio di Abramo – che è il Dio di Gesù Cristo – sia anche il Dio dei filosofi e degli scienziati; e ciò semplicemente perché la filosofia e le scienze sono materie di studio degli insegnamenti universitari. Sarà in particolare la Teologia fondamentale, che si occupa in modo esplicito del rapporto fra Rivelazione e ragione, a dover esaminare ed eventualmente mostrare tale corrispondenza, elaborando degli itinerari concettuali e interdisciplinari che sappiano coinvolgere anche le altre materie universitarie, di ambito sia filosofico che scientifico.

Percorsi di questo genere sono fattibili sia nel contesto dei saperi umanistici che in quello del sapere scientifico. Nel primo caso, l'itinerario metodologico partirebbe dalla ricognizione del «problema dell'uomo» come questo viene espresso dalla letteratura, dall'arte, dalla cultura o dalla filosofia, mostrando la sua naturale apertura alla domanda su Dio. Ci si potrà per questo servire anche di un'introduzione previa sul terreno dell'antropologia culturale o filosofica, attraverso il riconoscimento della religione come costante antropologica fondamentale, mediante l'eventuale ricorso alla paleoantropologia, alla fenomenologia della religione e alla psicologia. Sul terreno più propriamente filosofico si tratterà di evidenziare quelle riflessioni che pongono in luce l'auto-trascendenza della persona umana, con speciale riferimento alla sua libertà, e quei percorsi teoretici capaci di interrogarsi sull'Assoluto. È con questa domanda su Dio, colta in de-

¹³ Si veda: CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Gravissimum educationis*, 28 ottobre 1965, n. 10. Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Ex corde Ecclesiae*, 15 agosto 1990, n. 19.

finitiva da tutta la *cultura umana in quanto umana*, quale espressione dell'apertura dell'uomo ad una rivelazione divina, che le risposte della Rivelazione ebraico-cristiana vanno messe in rapporto, senza timore di condizionamenti ermeneutici, mostrando come queste ultime non solo soddisfano, ma anche eccedono le domande dell'uomo, garantendo così la loro provenienza *oltre* l'orizzonte ermeneutico ed antropologico entro il quale l'umano questionare resta inevitabilmente circoscritto. La pienezza e il compimento di queste risposte vanno quindi illustrate nell'evento di Gesù di Nazaret, della cui personalità si sottolineerà la storicità, la psicologia umana e l'unicità nel panorama dei fondatori di religione. Il rapporto fra problema dell'uomo e domanda su Dio può così confluire nella convergenza fra antropologia e cristologia, che la teologia potrà offrire come sintesi carica di conseguenze sul piano etico, ma anche culturale e sociale.

Nel campo delle discipline scientifiche, l'itinerario teologico può muovere da una ricognizione dei presupposti filosofico-umanistici dell'attività scientifica in quanto attività umana, coinvolgente e ricca di senso, aperta al riconoscimento di un *logos*, ma anche soggetto di *pathos* e di *ethos*.¹⁴ Servendosi delle riflessioni filosofiche di autori che furono buoni conoscitori del linguaggio scientifico, e in non pochi casi anche protagonisti della storia della scienza, andrebbe messa in luce l'incompletezza ontologica e logica di ogni analisi empirica che voglia auto-proporsi come risposta *ultima* sul reale, ponendo tali incompletezze in relazione con le aperture verso un Assoluto colto come fondamento della contingenza della natura e verso un Logos colto come fondamento della sua razionalità e specificità formale. Nel rispetto dell'autonomia metodologica delle scienze, e sapendo ben distinguere i livelli empirico, metafisico, intenzionale e di senso, presenti in ogni riflessione sul reale, si potranno così offrire delle formulazioni adeguate al «problema cosmologico» e al «problema dei fondamenti», mostrandone la ragionevolezza anche nel contesto dell'attività delle scienze, nonché l'intima apertura alla domanda su Dio. A questa domanda va finalmente offerto il raccordo con la Rivelazione e il suo contenuto, privilegiando, in questo caso, la rivelazione di Dio attraverso il Libro della natura, per mostrarne in seguito l'articolazione con

¹⁴ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *La persona, soggetto dell'impresa tecnico-scientifica*, «Paradoxa» 3 (2009), n. 1, pp. 96-109. Si veda anche M. SAVARESE, *Le dimensioni personalistiche della ricerca tecnico-scientifica*, Edusc, Roma 2018.

il Libro della Scrittura e con la storia. Non mancheranno in proposito anche le dovute risonanze cristologiche, capaci di conferire senso, unitarietà e finalità alla storia dell'universo fisico e biologico, nonché di rivelare il fondamento ultimo della sua razionalità, anche quando quella storia viene presentata all'interno di paradigmi evolutivi e di respiro cosmico. Gli aspetti etici legati alla ricerca scientifica andrebbero poi compresi come frutto di una riflessione interna all'attività delle scienze e non imposti dall'esterno, superando così una visione strumentale e funzionalista della scienza, per accedere invece ad una visione più integralmente umana, capace di percepirla come attività che lega alla verità e al bene, e proprio per questo legittimata a difendere la propria autonomia.

Una teologia in contesto universitario, lo si vede, non è una teologia che si sostituisca ad altre discipline, perché desiderosa di parlare principalmente della natura o dell'uomo; è invece, e deve restare, una teologia *che parla soprattutto di Dio*. Essa sa suscitare il discorso su Dio partendo dalla cultura, dalla storia o perfino dalle scienze, accettando il compito di doversi occupare a tutto campo dei suoi rapporti con la cosmologia, l'antropologia, la religione e la filosofia, perché ambiti del sapere universitario aperti alla domanda su Dio. Si tratta di un compito più che mai necessario perché – come osservava lucidamente John Henry Newman nella sua *Idea di università* già nel 1852, e come confermano oggi molti aspetti del dibattito cui assistiamo – se la teologia rinuncia a parlare di Dio in un contesto universitario e pubblico, il «vuoto» da essa lasciato viene ben presto occupato, con scarsa pertinenza, da altri attori.¹⁵

Il modello di una teologia universitaria che operi in un contesto civile, compreso l'ambito di formazione teologica previsto dalle Università cattoliche o di ispirazione cristiana, sarebbe quello di una teologia sviluppata ed insegnata «di fronte ad un interlocutore», cioè con una metodologia che si preoccupi di fornire i principi della sua riflessione ed i motivi che ne fondano la ragionevolezza, in dialogo continuo con la situazione culturale ed esistenziale nella quale l'interlocutore è immerso. Essa sarebbe, inoltre, una teologia sempre attenta all'istanza di universalità del proprio discorso. La sua riflessione andrebbe svolta

¹⁵ Cfr. J.H. NEWMAN, *L'idea di Università definita e illustrata in nove discorsi tenuti ai cattolici di Dublino*, in Id., *Scritti sull'Università*, cit., *Discorso IV*, p. 213, cfr. pp. 171-213.

tenendo presenti i risultati delle scienze, il panorama antropologico, religioso e culturale dell'intero pianeta, i tempi della sua lunga evoluzione, il corso delle vicende storiche che hanno accompagnato il genere umano. Un cristianesimo che proclami il mistero del Cristo crocifisso e risorto come senso ultimo del mondo e centro della storia, se vuole essere credibile, deve poter sostenere questo senso e questa centralità in un panorama diacronico e sincronico completo, dal respiro più ampio possibile. Deve in sostanza non limitarsi a proporre la sua storia, ma cercare di dare ragione *di tutte le storie e di tutta la storia*.

Infine, i caratteri di una teologia in dialogo con altri saperi la riconoscerebbero come marcatamente «interdisciplinare», non perché chiamata a realizzare sintesi affrettate con il sapere proveniente dalle diverse fonti, ma perché capace di mostrare il raccordo fra i contenuti della Rivelazione e gli oggetti delle altre discipline, fra la domanda su Dio che molti ambiti del sapere implicitamente intravedono e le risposte offerte dal suo Verbo, sapendo mettere in luce quella dimensione trascendente che innerva l'attività di ogni ricerca seriamente interessata alla conoscenza della verità. Toccherebbe però solo a lei muoversi in quello spazio di senso che interroga le *ragioni ultime* del reale, il mistero della nostra libertà e della nostra responsabilità, la responsabilità di prendere posizione di fronte al mondo e a noi stessi, la responsabilità di prendere posizione di fronte a Dio.¹⁶ Questo spazio le è proprio. In esso, come fanno giustamente altre discipline con i loro oggetti peculiari, la teologia non può ammettere intromissioni.

Non crea disagio, né introduce condizionamenti, il fatto che una teologia universitaria verrebbe esercitata ed insegnata *dalla fede e nella fede*. Come ogni altro maestro, anche il teologo ha compiuto delle opzioni precise circa i principi della sua materia e sperimenta verso il suo oggetto un coinvolgimento di natura esistenziale, tanto più, nel suo caso specifico, trattandosi di Dio. Egli, però, può ragionevolmente dirigersi anche ad un pubblico che non ha ancora ricevuto la grazia della fede, un pubblico capace di cogliere i principi di questa scienza, ma non ancora di legarsi esistenzialmente alla vita che li anima, quella del Verbo incarnato. Un programma teologico universitario indirizzato ad un ambiente non confessionale, può rivolgersi a chi ancora non

¹⁶ Cfr. R. GUARDINI, *Sul senso cristiano della conoscenza*, in Id., *Natura, Cultura, Cristianesimo. Saggi filosofici*, A. Fabio, G. Scandiani, G. Colombi (cur.), Morcelliana, Brescia 1983, p. 224.

crede manifestando così il carattere di un'*esposizione* o anche quello di un *annuncio*, come lo ebbe la teologia contenuta nel Nuovo Testamento, senza cessare per questo di essere vera teologia. Una teologia universitaria, nel senso qui delineato, avrebbe l'importante ruolo di favorire un doppio flusso di conoscenze, dalla teologia agli altri saperi e dagli altri saperi alla teologia, dando così origine ad una reciproca provocazione, indispensabile per quell'allargamento della razionalità che, insieme con le altre fonti di conoscenza umana, anch'essa è certamente chiamata a mettere in pratica.