



Conferenza Episcopale Italiana

SERVIZIO NAZIONALE
PER L'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE CATTOLICA

Convegno Nazionale dei Direttori e Responsabili diocesani dell'IRC

Bari, 15 - 17 Aprile 2013

**La ricerca sincera della
verità tra dimensione
religiosa e culturale**

Prof. Giuseppe LORIZIO

*Docente di Teologia fondamentale presso la
Pontificia Università Lateranense*

I traguardi e le indicazioni offerte nella normativa ministeriale di riferimento per l'insegnamento della religione cattolica nella scuola italiana, soprattutto per la pretesa veritativa, il richiamo all'orizzonte del senso, la prospettiva unitaria della formazione che presuppongono sembrano confliggere con alcune connotazioni del nostro contesto culturale. Vorrei tuttavia tentare di offrire e sviluppare una riflessione tendente piuttosto a cogliere tali elementi contestuali come opportunità piuttosto che leggerli nei loro aspetti problematici, che pure non possiamo ignorare.

La mia riflessione nasce da una duplice convinzione, maturata sia nell'ambito dell'insegnamento della religione, che nell'impegno accademico relativo alla disciplina di cui mi è stata affidata la docenza, ossia la teologia fondamentale e che affido alla riflessione e al dibattito di questo convegno. Si tratta innanzitutto della considerazione secondo cui il sapere accademico e quindi scientifico di riferimento dell'IRC è la teologia e, in secondo luogo, che la scuola in cui tale insegnamento si innesta è un luogo privilegiato di frontiera, dove ragione e fede sono chiamate a convivere, pur nella loro alterità, e ad armonizzarsi proprio per concorrere al perseguimento di quegli obiettivi formativi sopra evocati.

La responsabilità formativa di quanti presiedono al conferimento degli incarichi credo debba rivolgersi in maniera tutta particolare alla qualità teologica dei percorsi offerti nelle e dalle istituzioni accademiche, con la consapevolezza, derivante dal carattere frontaliere dell'ambiente scolastico, che non si deve trattare tanto di una teologia per laici (quasi di livello inferiore rispetto a quella offerta al clero) quanto della laicità della teologia, che in quanto "scienza" di deve configurare nella forma di un sapere pubblico e strutturato in base alla res che è chiamata ad indagare.

I. La frammentazione del sapere e la ricerca di un orizzonte di senso in prospettiva sapienziale.

Il contesto culturale nel quale siamo chiamati ad operare riflette nel bene e nel male l'orizzonte socio-culturale di questa seconda modernità, ultramodernità o post-modernità, che dir si voglia. Qui si vive e si esprime una situazione di *frammentazione*, che prima di essere culturale e sociale, politica e religiosa è inscritta nella condizione umana cui come credenti siamo chiamati a partecipare. La conseguenza drammatica di quella che H. Sedlmayr, riferendosi alle arti figurative degli ultimi secoli, aveva indicato come "perdita del centro", richiamata provocatoriamente nell'*Inno a Satana* di V. Majakovski con l'espressione "Tutti i centri sono in frantumi: non esiste più un centro", rappresenta l'esito di quel percorso di abbandono che B. Pascal aveva profeticamente nell'aforisma che recita: "Abbandonare il centro significa abbandonare l'umanità". L'incombere inquietante del postumanesimo, con le sue aberranti ibridazioni, non può lasciarci indifferenti, soprattutto se prendiamo coscienza del fatto che questo quadro teorico è tutt'altro che alieno dalla vita quotidiana e dai vissuti, che le esistenze degli studenti di volta in volta ci manifestano.

La necessità di recuperare il centro dell'esistenza e della storia, come insistentemente viene affermato dai nostri pastori, passa attraverso il recupero dell'armonia tra fede e ragione, in quanto, come si esprimeva Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio*, la frammentazione del sapere è il segno della frammentazione del senso: "La settorialità del sapere, in quanto comporta un approccio parziale alla verità con la conseguente frammentazione del senso, impedisce l'unità interiore dell'uomo contemporaneo. Come potrebbe la Chiesa non preoccuparsene? Questo compito sapienziale deriva ai suoi Pastori direttamente dal Vangelo ed essi non possono sottrarsi al dovere di perseguirlo" (FeR, 85).

A partire da queste constatazioni contestuali, mi preme introdurre la riflessione con alcune premesse metodiche, tendenti a chiarire per quanto possibile il senso (direzione) del percorso che tenteremo insieme.

In primo luogo mi sembra di dover avvertire circa la necessità di prendere sul serio la frammentazione, senza scavalcarla ingenuamente con il ricorso a semplificazioni banalizzanti o a slogan preconfezionati. L'armonia tra fede e ragione, infatti, non si può pensare e perseguire nei termini di una sorta di leibniziana "armonia prestabilita", che, con poche semplici operazioni intellettuali, saremmo capaci di ricuperare. Le semplificazioni di comodo inducono spesso ad atteggiamenti integralisti e fondamentalisti, che non possiamo ovviamente condividere con presenze altre, magari molto più rumorose della nostra, sia nel contesto religioso sia in quello "scientifico" e "accademico" in cui abitiamo. E a proposito del possibile esito totalitaristico della frammentazione, sviluppando la metafora dell'armonia, presente nel titolo di questa riflessione, mi viene in mente il forte e provocatorio messaggio che Federico Fellini ha voluto consegnare nel suo film "Prova d'orchestra", dove la babele dell'autodeterminazione degli strumenti certo non è in grado di produrre un esito armonico, se non dopo la catastrofe e l'avvento di un nazi-direttore, che trasforma l'orchestra in una falange della Wehrmacht. Se questa soluzione non ci appartiene, possiamo d'altro canto evocare, sempre sviluppando la metafora musicale, il carattere "sinfonico" della verità che ciascun sapere ricerca. L'immagine è stata ispirata dal romanticismo teologico di J. A. Möhler, nella sua opera *L'unità della Chiesa*, dove è applicata all'ambito intraecclesiale e teologico, ma che non per questo risulta meno significativa per il nostro argomento, se un teologo del Novecento ha voluto esprimere l'unità ed insieme la pluralità del vero col ricorso all'esperienza musicale della sinfonia: "Quando si ascolta della musica – scrive Möhler – alcuni la gustano nell'impressione generale che essa suscita, nella fusione armonica dei vari toni, degli strumenti e delle voci; altri, invece, percepito l'insieme, lo scompongono nei suoi singoli elementi e sanno dire con precisione da quali suoni particolari sia prodotta l'armonia, e secondo quali leggi essa si svolga. Il mistico gode dell'accordo armonioso e sublime che è il cristianesimo nella sua totalità, nella sua vita intima; vive nella contemplazione, in un godimento spirituale immediato; e penserebbe di interromperlo, di svuotarlo o profanarlo, se dovesse sottoporlo ad analisi. Il teologo speculativo, invece, si propone proprio questa analisi; *ma è necessario che egli abbia già percepito l'armonia*, altrimenti parlerebbe di ciò che non conosce, cioè non saprebbe che dire. Proprio in questo elemento consiste l'unità dei due". Laddove il quotidiano impegno accademico porge a noi e ai nostri studenti segmenti di verità, che i diversi ambiti del sapere inseguono ed indagano, il nostro lavoro di accompagnamento spirituale e pastorale dovrebbe far sì che noi stessi e le persone che ci sono affidate percepiscano quell'unità armonica, o sinfonica, del vero, altrove frammentato e sezionato, ma pur sempre presente e vivo.

Un secondo avvertimento riguarda l'atteggiamento di fondo da assumere di fronte e dentro la frammentazione del sapere e del senso propria del nostro contesto. Si tratta di fuggire la tentazione, talvolta impellente, di distruggere i frammenti, in quanto essi non esprimono l'unitotalità della verità, per sostituirli con una sorta di sistema preconfezionato e comunque estrinseco, attinto, magari in maniera devota, da un certo modo di leggere ed interpretare la rivelazione. Siamo, al contrario, a mio avviso, chiamati a prenderci cura dei frammenti, perché nulla vada perduto, come accade nel famoso episodio della moltiplicazione dei pani e dei pesci e come accade nella celebrazione eucaristica, quando dopo la comunione, si raccolgono devotamente i frammenti del pane rimasti sulla mensa. Il prendersi cura è proprio dell'autentico spirito pastorale e quindi non può non caratterizzare anche la nostra presenza rispetto ai diversi ambiti del sapere che nell'università si coltivano.

Un terzo ed ultimo avvertimento riguarda la necessità, a mio avviso sempre più cogente, di non pensare l'armonia tra fede e ragione in maniera inclusivistica di un aspetto nell'altro. Per

questo, sviluppando la metafora delle due ali, presente nell'*incipit* della *Fides ed ratio*, riteniamo si possano e si debbano ad ogni costo evitare le due tentazioni proprie dell'età moderna e spesso presenti anche in teologia, denominate schematicamente razionalismo e fideismo. L'attuale momento sembra piuttosto propenso, almeno nei nostri ambienti, verso l'adozione di una sorta di inclusione della ragione nella fede, sì da adottare, sia pure in maniera implicita e condita con le migliori intenzioni, una prospettiva di fideismo teologico e militante, che giunge ad esprimersi in slogan come quello secondo cui solo un credente pensa, mentre gli altri sarebbero semplicemente condannati all'idiozia del non-pensiero. La metafora della verità sinfonica richiama un'unità dinamica dell'esistenza e del sapere che non si lascia omologare in nessuna forma ideologica e che resiste ad ogni inclusivismo forzato.

Il percorso allora che cercherò di proporre in questa modesta riflessione 1) assume come punto di partenza la pluralità delle forme di razionalità presenti nel nostro contesto 2) per ricondurle alla condizione della ragione che in esse si esprime 3) ed infine per incrociare l'unità della persona nella pluralità delle sue dimensioni, così come esse si possono individuare in una prospettiva prismatica dell'atto di fede teologica, capace di sviluppare un'autentica armonia sempre da ricomporre e perseguire e mai preconstituita o predata.

1. L'intelligenza della fede e le forme della razionalità

Il credente non può ignorare la presenza, nella cultura, sia accademica che diffusa, del nostro tempo, di una sorta di "politeismo" delle forme di razionalità o di polimorfismo della ragione, risultante dalla frammentazione del sapere. Piuttosto che ad una ragione univocamente rappresentantesi (e come tale onnicomprensiva e totalizzante) l'intellettuale (occidentale) contemporaneo si trova di fronte alla pluralità delle razionalità, supposta dai differenti ambiti del sapere: abbiamo così (solo per fare qualche esempio) una razionalità scientifica, una razionalità tecnica, una razionalità matematica, una razionalità informatica, una razionalità filosofica, una razionalità teologica ecc. La possibilità di superare la frammentazione, attraverso un fecondo dialogo interdisciplinare, passa attraverso il reciproco riconoscimento delle diverse forme di razionalità e dalla loro interazione. Tra le problematiche connesse a questa visione epistemologica generale, dal nostro punto di vista, un rilievo non indifferente, ma direi decisivo, è dato dal fatto che la forma della razionalità teologica viene difficilmente riconosciuta, se non pregiudizialmente elusa, da parte dei cultori degli altri ambiti di razionalità (fra cui si situano quelli sopra indicati). Analoga sorte sembra subire la forma filosofica della razionalità, soprattutto allorché intenda esercitarsi intorno alle questioni più radicali concernenti il senso dell'essere e dello stesso sapere, in una parola allorché si tratta della "razionalità metafisica". Tale situazione è stata stigmatizzata da un lato da Sergio Givone, che, commentando gli avvenimenti connessi alla visita del Papa alla Sapienza, ha indicato l'assenza della teologia nella università come una delle cause che hanno prodotto l'incomprensione e la polemica, dall'altro dal Papa stesso nel suo discorso inviato all'ateneo romano, allorché così si è espresso: "Il pericolo del mondo occidentale – per parlare solo di questo – è oggi che l'uomo, proprio in considerazione della grandezza del suo sapere e potere, si arrenda davanti alla questione della verità. E ciò significa allo stesso tempo che la ragione, alla fine, si piega davanti alla pressione degli interessi e all'attrattiva dell'utilità, costretta a riconoscerla come criterio ultimo. Detto dal punto di vista della struttura dell'università: esiste il pericolo che la filosofia, non sentendosi più capace del suo vero compito, si degradi in positivismo; che la teologia col suo messaggio rivolto alla ragione, venga confinata nella sfera privata di un gruppo più o meno grande. Se però la ragione – sollecitata della sua presunta purezza – diventa sorda al grande messaggio che le viene dalla fede cristiana e dalla sua sapienza, inaridisce come un albero le cui radici non raggiungono più le acque che gli danno vita. Perde il coraggio per la verità e così non diventa più

grande, ma più piccola. Applicato alla nostra cultura europea ciò significa: se essa vuole solo autoconstruirsi in base al cerchio delle proprie argomentazioni e a ciò che al momento la convince e – preoccupata della sua laicità – si distacca dalle radici delle quali vive, allora non diventa più ragionevole e più pura, ma si scompone e si frantuma”.

Un’operazione come quella indicata da Benedetto XVI qui e a Verona nel senso di “allargare la nostra razionalità”, mi sembra possibile a partire dalle diverse forme di razionalità che ciascun ambito del sapere sviluppa, nella propria legittima autonomia e con propria peculiare metodologia. L’attuale areopago epistemologico offre delle inedite rappresentazioni, che consentono a chi coltiva il sapere credente di scorgere e cogliere delle *tracce di ulteriorità*, attraverso le quali si può sapientemente operare per l’allargamento della razionalità stessa sopra auspicato. Non mi sottraggo dalla necessità - anche se qui mi manca la possibilità del necessario approfondimento - almeno di offrire qualche indicazione, che consenta di riprendere il discorso nei diversi ambiti, perché l’espressione del Pontefice non venga ridotta ad un puro e semplice slogan, fideisticamente assunto. Con tutta la consapevolezza del carattere parziale e ipotetico dell’elenco che vengo a produrre, credo che una certa consapevolezza riguardo a ciò che accade o è accaduto di recente nell’esplicitarsi postmoderno della razionalità umana nelle sue diverse forme sia istruttivo ed imprescindibile per chi assume il compito di una presenza significativa nella scuola.

Nell’ambito della razionalità fisico-matematica penso che un punto non marginale su cui far leva sia costituito da un lato dall’emergenza del “principio d’indeterminazione” di Eisenberg e dall’altro dal riferimento ai teoremi gödeliani, la cui rilevanza filosofica è sempre più studiata ed approfondita. Non intendo avallare in nessun modo l’idea che da queste acquisizioni della fisica e della matematica contemporanee si debba necessariamente inferire l’esistenza di Dio o l’esercizio della libertà, piuttosto, si tratta di possibilità intrinseche alle stesse scienze cosiddette *hard* di ripensare la forma di razionalità che in esse si esprime e, perché no?, di allargarla.

L’ambito della razionalità biologica, offre un esempio molto interessante nella riscoperta della diversità dei viventi e della sua ricaduta scientifica e sociale il quello che un genetista di indiscussa competenza, ha definito “il benevolo disordine della vita”, dove diventa intrigante e particolarmente fecondo il discorso dedicato all’approfondimento della “diversità umana” in rapporto alle altre forme di vita conosciute, con la messa in campo di una peculiarità che un modo datato di studiare queste discipline aveva smarrito.

Nel contesto delle cosiddette scienze umane, mi sembrano particolarmente interessanti gli sviluppi in psicologia del costruttivismo postfreudiano. L’attenzione che, anche nella teologia nostrana, si presta alla lezione lacaniana forse costituisce più che un semplice spunto. Come anche in ambito sociologico credo richieda attenzione l’abbandono di un mero approccio quantitativo ai fenomeni studiati e l’ingresso della dimensione qualitativa attraverso ad esempio l’adozione delle cosiddette “storie di vita”, non solo a livello integrativo di tematiche, che, nella loro peculiarità, sfuggono alla pura empiria della statistica matematica.

Volendo schematicamente riassumere il senso del percorso che caratterizza gli ambiti della razionalità sopra accennati ed altri loro affini, mi sembra che possiamo salutare con prudente ottimismo l’abbandono, sempre più diffuso, di prospettive riduzionistiche e deterministiche, destinate piuttosto a rinchiudere che ad allargare ciascuna delle forme di razionalità sopraindicate e quindi di precludere un autentico dialogo in particolare con la filosofia e la teologia.

In rapporto alla razionalità filosofica, mi sembra interessante segnalare l’emergenza dell’istanza metafisica, o, se si vuole semplicemente ontologica, ma pur significativa, nei due ambiti indicati con felice espressione da M. Dummett del pensiero continentale e di quello analitico. Lo

stesso abbandono di una prospettiva radicalmente storicistica, sebbene essa sopravviva ancora in diverse correnti filosofiche presenti nelle nostre Università (il cui influsso è facilmente riscontrabile in ambito letterario), si può comunque salutare con interesse almeno nella rinuncia all'elaborazione di onnicomprensive filosofie della storia, quali quelle che hanno alimentato le ideologie del passato e che hanno prodotto Auschwitz e il Goulag.

Dovrei a questo punto riferire della razionalità teologica, nonostante l'esilio della scienza della fede dall'università di Stato. Mi limiterò ad indicare la possibilità di un faticoso superamento di tale condizione grazie al cosiddetto processo di Bologna e all'accoglienza in esso delle strutture accademiche pontificie. Al di là dei riconoscimenti di titoli e percorsi, mi sembra molto più interessante rilevare come tale accoglienza implichi l'attenzione alla legittima cittadinanza del sapere teologico nella *universitas* e tra le forme di razionalità che in essa si esprimono. Il che impone l'assunzione sempre più qualificata di un atteggiamento dialogico e interattivo nei confronti delle altre sfere del sapere.

2. Dalle differenti razionalità all'unità della ragione

Il passaggio dall'incontro-confronto con le diverse forme di razionalità verso l'unità della ragione può avvenire – come ha giustamente rilevato Jean Greisch - mettendo in atto diverse strategie, tra le quali di particolare interesse, per lui, ma anche per noi, può certamente risultare quella che combina un approccio meramente storico e uno propriamente trascendentale e che risulta formalizzata ad esempio nella logica della filosofia di Éric Weil. Bisogna tuttavia riconoscere che il percorso dal plurale al singolare, ossia dalle razionalità alla ragione, avviene proficuamente nella prospettiva del rimando dall'orizzonte scientifico a quello sapienziale, laddove, come ancora una volta la *Fides et ratio* ha mostrato, la sapienza costituisce la maturazione della scienza, compito che l'uomo può attuare solo con l'aiuto dello Spirito Santo. Analogamente a quanto Karl Barth afferma circa il rapporto fra la dimensione erotico-scientifica e quella agapico-sapienziale del sapere teologico, un autentico lavoro di cura dei frammenti di razionalità comporta la capacità di far sì che le persone che ci sono affidate siano in grado di vivere la compresenza armonica di queste due dimensioni del vero e dell'umano. In questa prospettiva si tratta di sapientemente innestare l'ascesi che il lavoro di studio e di ricerca comporta in un percorso di maturazione spirituale ed umana della persona stessa, senza sovrapporre ulteriori esperienze ascetiche a quella connessa col quotidiano dell'impegno che si realizza in università.

Se la teologia non vuol soccombere a quello che Christoph Theobald chiama lo *choc* delle razionalità, da cui anch'essa è percorsa e permeata non può non costituirsi, dialogicamente, attraverso l'elaborazione di una visione teologica della ragione umana, che nelle diverse forme di razionalità si esprime e, oggi dovremmo dire piuttosto, tende a nascondersi.

Tale elaborazione o visione teologica (lo sguardo della fede) sulla ragione ci consente di coglierne tre dimensioni (diacronicamente prima, sincronicamente poi) costitutive, la cui correlazione sembra imprescindibile per l'elaborazione di un corretto rapporto fede/ragione nell'ambito della razionalità teologica.

La prima dimensione possiamo disegnarla secondo il sintagma della "ragione creata". All'interno della figura della "ragione creata" è possibile da un lato teologicamente riprendere le classiche tematiche dei *praeambula fidei*, del *duplex ordo cognitionis* e dell'*analogia* e, attraverso di esse, affrontare il confronto dialogo con altre forme di razionalità. A proposito dell'*analogia* mi sembra doveroso qui sottolineare che sembra particolarmente urgente, in relazione al "pensiero rivelativo" nella prospettiva della "metafisica agapica" un'elaborazione dinamica della stessa teoria del "più bello dei legami". Tale elaborazione verrebbe a configurarsi secondo le tre dimensioni (che

possono diventare tre momenti) dell'*analogia entis*, dell'*analogia relationis* e dell'*analogia charitatis*, quest'ultima come figura che non distrugge le precedenti, ma cerca di integrarle ed inverarle nello spirito della "metafisica agapica".

La seconda dimensione va disegnata secondo il sintagma della "ragione ferita". In questo senso al limite creaturale proprio dell'umana conoscenza va aggiunto, come suo indebolimento, il danno provocato dal peccato, che colpisce anche le facoltà intellettuali e razionali dell'uomo caduto. Queste due forme di limitazione imprimono un ritmo di "approssimazione" alle diverse forme di razionalità sopra indicate, compresa quella teologica in rapporto alla res che indagano e riflettono. Se debolezza della ragione o del pensiero significa il non pieno e trasparente esercizio della razionalità nelle diverse forme in cui si esprime, a causa della ferita impressa dal peccato all'uomo, allora da un lato tale insistenza sulla debolezza non può non riguardare anche la teologia, ma d'altro lato il teologo sa – dalla fede da cui sgorga il suo sapere – che questa debolezza o infermità non ha carattere ultimo e definitivo, ma solo penultimo e provvisorio.

Siamo così al terzo sintagma attraverso cui si esprime questa visione teologica della ragione umana, ossia la forma della "ragione redenta" a proposito della quale Maurice Blondel ebbe a definire la filosofia autentica come "santità della ragione". A questo proposito siano consentite due considerazioni: la prima a proposito della formula tommasiana della filosofia come *opus perfectae rationis*, che a mio avviso è da intendersi appunto come "ragione redenta", ossia che riceve la sua perfezione da Cristo; la seconda tendente a porre questa figura della ragione anche in rapporto alle *reliquia peccati*, ossia al fatto che la redenzione e il battesimo, pur togliendo il peccato non ne elimina tutte le tracce; il che comporta l'assunzione di un atteggiamento di profonda umiltà soprattutto allorché questa forma della "ragione redenta" si esprime secondo le modalità proprie della razionalità filosofica (giustificando ampiamente il correlato sintagma della "filosofia cristiana") sia in quella della razionalità teologica.

Mi sembra infine interessante sottolineare come questa prospettiva consenta di smascherare il falso dilemma, messo in atto anche in alcune recenti-sedicenti teologie, tendente a porre in alternativa verità e carità. A questo proposito vale la pena richiamare, in quanto descritto come punto focale della fede cristiana, un passaggio dell'omelia *pro eligendo Pontifice*, nella quale l'allora, ancora per poco, cardinale J. Ratzinger così si esprimeva: "Ed è questa fede - solo la fede - che crea unità e si realizza nella carità. San Paolo ci offre a questo proposito – in contrasto con le continue peripezie di coloro che sono come fanciulli sballottati dalle onde – una bella parola: fare la verità nella carità, come formula fondamentale dell'esistenza cristiana. In Cristo, coincidono verità e carità. Nella misura in cui ci avviciniamo a Cristo, anche nella nostra vita, verità e carità si fondono. La carità senza verità sarebbe cieca; la verità senza carità sarebbe come «un cembalo che tintinna» (1 Cor 13, 1)". Se questa in coincidenza consiste la formula fondamentale della fede cristiana, come essa non potrebbe valere a configurare il sapere che dalla fede si origina?

3. La prismaticità della fede e la sua valenza conoscitiva e culturale

Se finora l'orizzonte della ragione ha occupato prevalentemente la nostra riflessione, non possiamo non occuparci dell'atto di fede e della sua struttura, a mio avviso prismatico e tale da costituire in profondità l'unità tridimensionale della persona secondo tre suoi aspetti costitutivi: quello affettivo, quello della volontà libera e quello conoscitivo. Il carattere "periferico" dell'IRC viene spesso interpretato in ordine all'opzionalità connessa alla nostra disciplina. Quello che sembrerebbe un limite è tuttavia una opportunità, se si è in grado di riflettere sul profondo nesso fra verità e libertà proprio nell'atto di fede.

La stessa dimensione affettiva del credere contiene un fondamentale rimando assiologico, attraverso il richiamo all'ordine degli affetti, che Scheler denomina *ordo amoris*. Si tratta di quella che, con felice intuizione, è stata denominata "deliberazione vitale" (G. Ghio) come luogo originario della certezza della fede. Qui, attraverso il ricorso ad alcuni autori contemporanei, tra cui spiccano il luterano tubinghese E. Jüngel e il teologo fondamentale friburghese H. Verweyen, prende corpo e si esibisce il carattere profondamente decisionale dell'atto di fede e della sua valenza veritativa.

Consentitemi a tal proposito di citare quell'appassionato cantore della libertà che è stato, con la sua feconda opera filosofica, Nicolaj Berdjaev. Essa diviene il "luogo di recettività" della Rivelazione e il letto nuziale della grazia. Ad essa conduce la fondamentale antinomia che caratterizza la razionalità e alla quale questa giunge, per cui la libertà è un "tuffo", una "immersione", un "salto nell'abisso", capace come tale di stabilire un legame fra due abissi, il finito e l'infinito, l'immanente e il trascendente, il temporale e l'eterno, ma anche capace di instaurare legami fra quegli abissi di solitudine monadici che sono le persone umane. E, con espressione suggestiva e al tempo stesso estrema, l'"essere primordiale della libertà" si coglie allorché si riflette sul fatto che "non è l'uomo, ma Dio a non poter far a meno della libertà umana". Sta qui l'irriducibilità di essa alle operazioni della razionalità, senza peraltro ridursi all'irrazionalità, in quanto si situa al di qua del razionale e dell'irrazionale, nel suo carattere (femminile, materno) di matrice originaria. E, in rapporto all'atto di fede, la lezione di Berdjaev non manca di rilevare che nessuna visibilità o oggettività esteriore può mai costringere al credere, che è invocazione libera e intima del mistero di Dio.

La tendenza piuttosto classica e tradizionale a individuare il luogo del credere nella sfera conoscitiva, lungi dal metterne in ombra la dimensione etica, se si tiene conto del carattere ontologico del nesso verità-libertà, costituisce tuttavia un terzo possibile tentativo di interpretazione, che le precedenti prospettive tendono a relativizzare e/o ad includere.

Una *koinè* culturale, nella quale il grande nemico sembra l'intellettualismo piuttosto che l'irrazionalismo, non può che emarginare e negare questa prospettiva, propria del credere, alimentando piuttosto, anche attraverso una certa attenzione mediatica ed intraecclesiale, le teologie dell'affettività e della deliberazione vitale e trascurando, con grande gioia di quanti hanno grande interesse a sostenere l'assurdità della fede, di pensare il nesso fede/ragione, fede/conoscenza. E d'altra parte, per quanto in questa prospettiva il luogo del credere sia la conoscenza, la tanto auspicata armonia tra il *Glauben* e il *Wissen* (per dirla con Hegel) chiede di essere sempre di nuovo pensata e riflessa, nonché articolata sia teologicamente che filosoficamente. C'è da chiedersi se la *Fides et ratio* a questo riguardo abbia raggiunto il suo obiettivo e le valutazioni a riguardo potranno risultare divergenti, è innegabile che l'enciclica abbia messo il dito su una piaga del nostro tempo, indicando anche dei rimedi, sui quali lavorare ulteriormente nei diversi settori della teologia.

Nella prospettiva ermeneutica che faccio mia, la modernità non viene colta esclusivamente in maniera negativa e con atteggiamento contrappositivo, in quanto può aiutare i credenti al profondo rispetto della debita autonomia creaturale, onde evitare il rischio, sempre incombente, del fondamentalismo teologico. Al tempo stesso l'apertura alle sfere dell'affettività e della volontà è chiamata ad esercitarsi attraverso quella preziosa indicazione che Benedetto XVI ha incastonato nella sua prima enciclica (*Deus caritas est*), relativa alla necessità della "purificazione della ragione" (n.28), dove si gioca il ruolo dei credenti nel mondo a livello etico e, anche politico-sociale.

L'istanza formativa in questo orizzonte risulta prioritaria: "La Chiesa ha il dovere di offrire attraverso la purificazione della ragione e attraverso la formazione etica il suo contributo specifico, affinché le esigenze della giustizia diventino comprensibili e politicamente realizzabili" (*ib.*). Ma non si può neppure dimenticare quella giusta autonomia degli ambiti dell'umano, di cui dicevamo sopra: "la formazione di strutture giuste non è immediatamente compito della Chiesa, ma appartiene alla sfera della politica, cioè all'ambito della ragione autoresponsabile. In questo, il compito della Chiesa è mediato, in quanto le spetta di contribuire alla purificazione della ragione e al risveglio delle forze morali, senza le quali non vengono costruite strutture giuste, né queste possono essere operative a lungo" (n.29).

Da questo punto di vista mi sembra molto importante raccogliere la sfida di chi ha recentemente definito la fede una "pubblica virtù" (M. Walzer), con la consapevolezza che, quando ciò accade, non esprime il tutto della fede. Essa resta in effetti una realtà complessa e al tempo stesso misteriosa, sempre oltre le espressioni storico-culturali e politiche, che a lei esplicitamente o implicitamente si rifanno. Ma la fede risulta misteriosa, in un'altra sua polarità fondamentale: è un paradosso credere e tale paradosalità si esprime nel bipolarismo della fede come dono e come scelta. Noi siamo credenti perché abbiamo avuto il dono della fede. Questo dono è stato accolto in una scelta, ma attenzione a non separare l'aspetto del dono da quello della scelta, del coinvolgimento affettivo e dell'esercizio della ragione, e viceversa. Se continuiamo a credere è perché siamo sostenuti dalla grazia di Dio, che individualmente e comunitariamente dobbiamo sempre invocare ed accogliere, con la speranza che il Figlio dell'uomo, al suo ritorno trovi ancora autentica fede sulla terra (cf *Lc* 18,8).

II. La marginalità dell'IRC e del sapere teologico come opportunità feconda nell'itinerario formativo.

1. La coscienza dei margini

La marginalità o perifericità che la fede e il sapere che da essa sgorga sembra chiamata a sopportare nell'attuale contesto può paradossalmente contribuire a dissolvere la paura in particolare di una deriva ideologica della teologia, ma anche non può non risultare istruttiva per la comunità credente, chiamata all'abbandono di atteggiamenti imperialistici e trionfalistici, dovendo appunto coltivare la coscienza della propria marginalità a partire dalla quale sempre di nuovo annunciare la Parola che salva. Ma tale coscienza può anche a mio avviso offrire alla teologia validi motivi e preziose occasioni per uscire dalla propria autoreferenzialità.

La riflessione sui mutamenti culturali in atto che qui proponiamo non potrà che risultare in ultima analisi provvisoria ed ipotetica, dato a) il carattere estremamente frammentario e frammentato del quadro culturale in cui il nostro tentativo volente o nolente si inserisce; b) la velocità dei processi che l'areopago mediatico contemporaneo ospita e promuove; c) il limite derivante dalla prospettiva adottata e naturalmente dagli strumenti utilizzati per descrivere la situazione, ma anche per delineare un minimo di progettualità culturale a partire dalla stessa analisi e lasciandosi da essa interpellare e provocare. Un elemento di riflessione, che non si può eludere a costo di risultare superficiali, è dato dalla presa di coscienza della marginalità del nostro punto di vista rispetto all'inquietante fenomeno della globalizzazione¹ e alle sfide di cui essa è portatrice. Si tratta di una triplice marginalità:

¹ «Con il termine "globalizzazione" si fa riferimento al rapido sviluppo nel campo della tecnologia delle comunicazioni e alla concomitante crescita nella trasmissione delle conoscenze e delle informazioni, che permette di raggiungere facilmente anche le aree più remote del mondo, ponendo virtualmente fine alla comunità isolata» [S. FERRARI,

a) *Marginalità geopolitica*

Nonostante il dato evidente secondo cui lo strumento mediatico, protagonista della globalizzazione, non tanto rispetto ai suoi contenuti, quanto intesa come *forma mentis* appunto “mentalità globalizzata”, rende onnipresenti i fenomeni, in quello che si continua a chiamare con espressione certamente approssimativa “tempo reale”, bisogna riconoscere che i centri decisionali e propulsori della nuova cultura non sono certo nel meridione del mondo, né nel nostro vecchio continente, né hanno presenti le istanze delle autentiche appartenenze religiose e credenti. In più essi non sembrano avere tanto connotazione politica e culturale, quanto meramente economica e strutturale, dove allora la politica e la stessa cultura vengono assorbite e risucchiate, nonché adeguatamente strumentalizzate, in ordine a finalità e obiettivi che nulla hanno a che fare col bene comune e con la verità e la felicità delle persone. Da questo punto di vista il mutamento culturale sarebbe inarrestabile e non orientabile da parte di soggetti culturali marginali, quali appunto noi europei siamo. Non va infatti assunta in maniera acritica e generalizzante la tesi relativa alla fine delle ideologie e al loro frantumarsi in rivoli autonomamente navigabili. Dalle ceneri dei grandi racconti sembra infatti emergere e farsi strada una più potente e pertanto pericolosa ideologia di regime: quella appunto globalizzante, vero Moloch o gigante Golia (secondo una metafora utilizzata dal card. Martini) dei nostri tempi². Il rischio della omologazione e della omogeneizzazione delle culture è sempre più incalzante e il prodotto culturale e religioso che ne deriva sembra sempre più connotato da un sincretismo facile e a buon mercato, nel quale tutte le proposte sono al tempo stesso accettabili e falsificabili e tutte le religioni sono vere, perché sono tutte false.

b) *Marginalità credente*

Ciò consente il passaggio al secondo elemento di riflessione che intendo proporre e che riguarda una sorta di “ritorno del sacro”, in forme certamente diversificate e polivalenti rispetto al sacro tradizionale e che viene ad incrociare proprio le nostre appartenenze e le nostre espressioni religiose insieme alla mentalità razionalistica e tecnocratica veicolata dalle nuove tecnologie³. In tempi di “globalizzazione” il discorso sulla peculiarità delle appartenenze, anche di tipo religioso, in un certo senso si trova spiazzato, mentre sarebbe interessante se la teologia si lasciasse di nuovo interpellare, in maniera diversa da quella dialettica tra fede e religione, messa in campo spesso contrapponendo i due termini e comunque radicalizzando talvolta le posizioni e notando come questa dialettica non sia emersa spesso nelle valutazioni sociologiche ed anche teologiche del fenomeno religioso, tendenti troppo spesso a far coincidere il nuovo sacro con la fede. Essa è comunque passata nelle valutazioni socio-culturali più attente, per esempio nel momento in cui F.

“Autodisciplina delle religioni”, in *Il regno attualità* 45 (2000) 136-140]. Sul tema della “globalizzazione” cf M. FEATHERSTORE, *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, London 1990; P. BEYER, *Religion and Globalization*, Sage, London 1994; M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL (edd.), *Quale globalizzazione? L’“uomo planetario” alle soglie della mondialità*, Las, Roma 2000. Abbiamo, grazie alla copiosa letteratura in proposito, tutti gli elementi per descrivere, senza alcuna pretesa definitoria, la globalizzazione secondo i suoi elementi costitutivi e strutturali: si tratta 1) di un processo di espansione-estensione 2) verso il mondo intero 3) dell’economia capitalistica 4) attraverso le potenzialità delle nuove forme comunicative (es. rete informatica). Tale descrizione ci sembra molto condivisa e trova una sua espressione sintetica nella definizione che Emanuele Severino ha adottato della globalizzazione: «estensione all’intero pianeta dell’economia capitalistica nel suo strutturarsi secondo le potenzialità della rete telematico-informatica» [E. SEVERINO, «Globalizzazione e tradizione», in AA.VV., “Filosofia (e critica della) globalizzazione”, in *MicroMega* 5/2001, 108].

² Cf anche Cf P. GHEDDO - R. BERETTA, *Davide e Golia*. I cattolici e la sfida della globalizzazione, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

³ Una lettura teologica nel bel saggio di P. SEQUERI, “Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?”, in AA. VV., *La religiosità postmoderna*, Glossa, Milano 2003, 55-97.

Garelli, riferendosi al contesto italiano, ha scritto un volume sulla “debolezza della fede e la forza della religione”⁴.

Accanto all’esempio della “religiosità popolare”, che interessa piuttosto l’ambito della pastorale, il nostro campo di discernimento teologico può essere quello dell’immagine di Dio, colta per esempio in rapporto alla domanda religiosa dei giovani. Di tanto in tanto fa capolino nei media la notizia secondo cui il numero dei giovani che si connettono ad Internet per “cercare Dio” è decisamente elevato. Un esperimento promosso dall’Osservatorio sui diritti dei minori, ha rilevato anche che “fra sicurezze ed incertezze sull’esistenza di Dio è emersa forte l’esigenza dei dialoganti di trovare nel mistero quelle certezze che la contemporaneità socio-politica non offre. [...] Da rilevare – sottolinea il curatore della ricerca Antonio Marziale – una commistione fra sacro e profano resa intelligibile dalla stragrande maggioranza degli intervistati con argomentazioni a sfondo magico-miracolistico nel tentativo di esorcizzare le paure incombenti di una guerra che al momento sembra non trovare sbocchi per una rapida conclusione”⁵. Ma forse il campo più macroscopico in cui si rende necessario il discernimento teologico a partire dalla distinzione tra fede e religione è quello della cosiddetta “religione civile”⁶. Il rischio di remare controcorrente sembra notevole, ma non credo che la riflessione teologica contemporanea possa sottrarsi dall’operare un adeguato discernimento a riguardo, da mettere a disposizione di coloro che hanno responsabilità pastorale e della stessa Santa Sede, perché non si continui a perpetrare l’equivoco della identificazione tra domanda religiosa e professione di fede, ma soprattutto perché si sappiano adeguatamente prendere le distanze da forme nelle quali la “cattura mondana”, più che la teologia, finisce col riguardare la stessa trascendenza.

c) *Marginalità epistemologica*

Il terzo margine di cui non possiamo non tener conto è dato dalla prospettiva stessa della nostra riflessione, che intende iscriversi e appartenere alla sfera del sapere della fede, nella sua pretesa scientificità, tutt’altro che riconosciuta ed accolta nell’areopago contemporaneo. Tale marginalità si nutre di una rete di diffidenze reciproche caratterizzanti atteggiamenti e comportamenti del rapporto teologi/pastori, teologi/scienziati, teologi/media ecc. ecc. con la nefasta conseguenza di portare acqua all’autoreferenzialità del sapere teologico e alla sua definitiva messa fuori campo anche dal punto di vista del linguaggio. Vorrei semplicemente indicare tre aspetti – a mio avviso particolarmente significativi – della marginalità epistemologica che il presente riserva al sapere teologico.

La prima riflessione riguarda il fatto che in questa marginalità la teologia non è sola, ma, se si vuole, in buona o cattiva compagnia. Il contesto culturale contemporaneo sembra infatti sempre più caratterizzato dall’idea dominante di un sapere meramente funzionalistico e la cui validità e corrispondente cittadinanza si misura dalle “applicazioni” che ne scaturiscono. In questo senso allora risultano marginalizzate non solo forme di sapere come quello teologico e filosofico o genericamente umanistico (i criteri soggiacenti alla destinazione delle risorse mostrano con chiarezza questa tendenza marginalizzante), bensì anche i settori non immediatamente tecnologicamente spendibili delle stesse scienze empiriche e ad esempio di quelle matematiche. Come teologi, filosofi ed umanisti, gli stessi scienziati più attenti denunciano l’esiguità delle risorse che le Università destinano alla cosiddetta ricerca di base.

⁴ F. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996.

⁵ Da *La Stampa* del 20 maggio 2004, estratto da p. 13.

⁶ L’espressione, che si fa risalire a J. J. Rousseau è stata introdotta nel dibattito socio-religioso e politico contemporaneo da R. N. BELLAH in un articolo, *Civil Religion in America*, apparso nel 1967 sulla rivista *Daedalus* (vol. 96, n. 1, 1-21). Sull’argomento ritorneremo nel momento in cui rifletteremo sulla libertà della fede (cf il cap. VIII di questo volume).

E qui si può introdurre la seconda riflessione che in questo ambito intendevo proporre, quella relativa al rapporto fra teologia e Università. Paradossalmente un momento forte in cui si rivela il carattere “secolare” del sapere teologico è proprio quello nel quale esso lascia l’ambito monastico e le cattedrali e viene a situarsi nella *Universitas studiorum*, dove peraltro è chiamato ad autogiustificare la propria presenza e il proprio statuto epistemologico anche in rapporto agli altri ambiti del sapere. Un esempio, tra gli altri, molto interessante è quello riportato da Jacques Le Goff a proposito della razionalizzazione o secolarizzazione del libro nel momento in cui il sapere, anche teologico, si struttura accademicamente: “il libro monastico, ivi compreso nella sua funzione spirituale e intellettuale, è prima di tutto un tesoro. Il libro universitario, invece, è principalmente uno strumento”⁷. E non ancora si verifica la grande svolta culturale apportata dalla scoperta della stampa. E a tal proposito si potrebbe ipotizzare che stiamo vivendo un ulteriore passaggio, nel senso della profanazione-razionalizzazione-secolarizzazione del libro con l’avvento e la sempre più rapida diffusione dei supporti magnetici. In ogni caso l’esodo della teologia dai monasteri e dalle cattedrali per approdare all’Università è da considerarsi un processo irreversibile, né sembra ragionevolmente auspicabile un abbandono di questa struttura fondamentale per un ritorno a quella monastica o “ecclesiastica”.

L’Università dovrebbe costituire la porta o l’accesso che la teologia attraversa per potersi esprimere nella sua dimensione pubblica e sociale nella e per la città. Prescindo qui dalla questione della presenza della teologia nell’Università di Stato, limitandomi a notare come la valenza accademica del sapere teologico sia comunque fuori discussione, in quanto anche dove esso non si esercita in luoghi statali, trova certamente la sua espressione scientifica nell’ambito accademico. Il riconoscimento pubblico della dimensione scientifica del sapere della fede dovrebbe passare attraverso la qualità dei suoi prodotti, a prescindere dal luogo (Università di Stato o ecclesiastiche) in cui vengono confezionati. E qui ritornano le riflessioni svolte or ora sullo stato del sapere in generale e quelle che andiamo a svolgere in rapporto alla filosofia.

Una terza ed ultima riflessione, riguarda infatti la marginalizzazione che il sapere teologico oggi subisce nel nostro contesto europeo da parte del sapere filosofico, che pure si va sempre più esercitando su tematiche religiose e spesso propriamente teologiche, ma che – vuoi nella sua versione continentale, vuoi in quella analitica – il massimo che sembra poter concedere alla teologia è e resta quello dell’ambito ontico del sapere scientifico, secondo la famosa accezione heideggeriana (semplifico naturalmente), che finisce con l’attribuire scientificità e quindi cittadinanza soltanto al momento positivo del sapere teologico⁸. Il deficit speculativo proprio del nostro tempo – e che avrebbe radici molto lontane – in ogni caso accomuna il sapere teologico e quello filosofico e dovrebbe essere causa di preoccupazione di entrambi se da un lato è vero che “il più considerevole nella nostra epoca preoccupante è che noi ancora non pensiamo”⁹ (personalmente direi che non pensiamo più); e d’altra parte che “quando il pensiero non è puro e vigile, quando la venerazione dello spirito non è più valida, anche le navi e le automobili incominciano presto a non funzionare, anche il regolo calcolatore dell’ingegnere e la matematica delle banche e della borsa vacillano per mancanza di valore e di autorità, e si cade nel caos. Certo ci volle del tempo prima che si arrivasse a comprendere che anche il lato esteriore della civiltà, anche la tecnica, l’industria e il

⁷ J. LE GOFF, *La civiltà dell’Occidente medievale*, Einaudi, Torino 1981, 368-369.

⁸ La questione può senz’altro essere dibattuta, qui non mi riferisco solamente alle note tesi presenti in M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, La Nuova Italia, Firenze 1974, ma anche l’affermazione, connessa al divieto di cittadinanza filosofica alla “filosofia cristiana”, secondo cui “Esiste senza dubbio una elaborazione problematica riflessa dell’esperienza cristiana nel mondo, vale a dire della fede. Ma questa è teologia” (M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1979, 19).

⁹ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, Sugarco, Milano 1971, 39.

commercio e via dicendo hanno bisogno del comune fondamento di una morale e di un'onestà spirituali"¹⁰.

Un'ultima annotazione mi sia consentita riguardo alla presenza del sapere teologico nell'opinione pubblica ovvero nei *media*. Le esperienze di dialogo con colleghi, diciamo volgarmente "scienziati", rivelano quasi ad ogni occasione come i più avvertiti fra loro denunciano con forza la costante mistificazione che i *media* operano in rapporto ai risultati del loro lavoro o di quello di altri colleghi. In questo senso gli strumenti della comunicazione sociale contribuirebbero a creare un "mito della scienza", decisamente fuorviante e palesemente falsificante, spesso in omaggio ai poteri economici, che perseguono ben altri fini rispetto a quelli degli scienziati stessi. Credo che questa esperienza possa in ogni caso offrirci qualche criterio di valutazione circa le possibilità e la reale presenza di contenuti teologici e di teologi nell'opinione pubblica attraverso gli strumenti della comunicazione sociale e che la diffidenza reciproca fra operatori dei *media* e teologi abbia qualche ragione a suo favore, anche se forse il giudizio negativo non è generalizzabile.

2. La teologia e alcuni suoi compiti nel villaggio globale

Se la coscienza della marginalità, almeno nelle tre forme sopra descritte, non intende coltivare assurdi complessi d'inferiorità, né esprimersi in forme di rivendicazione utopicamente adolescenziali, penso che da essa possa emergere la responsabilità del teologo nell'attuale contesto socioculturale e che a partire da esso possano individuarsi, almeno in maniera approssimativa e generica, alcuni compiti imprescindibili emergenti dalla paradossale condizione che il credente e il teologo oggi, come sempre, sono chiamati a vivere.

In connessione con la marginalità geopolitica del sapere credente e della teologia, mi sembra di poter individuare il primo di questi compiti nella necessità di riprendere e ripensare il nesso fra la fede cristiana e l'Occidente. Nesso complesso e di difficile interpretazione, in più occasioni ed in epoche diverse indagato e riflesso dal sapere teologico, ma che chiede oggi di essere ripensato in rapporto alla tesi-pretesa del "destino dell'Occidente", espressa nei termini del "declino", cui soggiacerebbe ovviamente anche il Cristianesimo e la fede stessa. Il falso presupposto dell'identificazione della fede cristiana con la cultura occidentale non sembra difficile da smascherare, mentre impresa certamente ardua è quella di adeguatamente interpretare la profonda e strutturale connessione dei due fattori messi in campo. Certamente l'esercizio della teologia intorno a questo argomento contribuirà a complicare le cose e a problematizzare le terminologie, ma in tempi di facili semplificazioni e banalizzazioni (talvolta neppure tanto innocenti) tale *complexio* potrebbe risultare provvidenziale. Le tematiche connesse a questa riflessione di fondo sono ovviamente molteplici, mi limito ad indicarne alcune, problematizzando: - la necessità di una ripresa non ideologica del progetto di deellenizzazione del Cristianesimo, non per perseguirlo, ma almeno per il fatto che le questioni connesse a questo problema possono diventare particolarmente istruttive in ordine alla necessità di pensare il nesso fra Cristianesimo e Occidente; - all'interno di questa questione si porrebbe la tematica del canone cattolico, in quanto comprensivo di testi provenienti dalla diaspora ebraica e pensati e scritti appunto in greco (con i relativi problemi ecumenici che sorgono a riguardo); - la problematica della distinzione fra fede cristiana, Cristianesimo e Cristianità e, all'interno di questa, una volta escluso il ritorno a forme integralistiche di *Christianitas*, - la necessità di declinare storicamente il cristianesimo, ma anche di individuare il nucleo meta-storico della fede cristiana, quel "nocciolo duro" che la rende irriducibile a qualsiasi forma culturale storica, pur legandola intimamente alla storia; in questo senso credo possa interpretarsi il paradosso della marginalità del Cristianesimo come luogo da cui o in cui il

¹⁰ H. HESSE, *Il giuoco delle perle di vetro*. Saggio biografico sul Magister Ludi Josef Knecht pubblicato insieme con i suoi scritti postumi, Mondadori, Milano 1981³, 32.

metastorico si fa storia, secondo la stessa modalità biblica del darsi di Dio nella storia; - il paradigma cristologico dell'incarnazione spesso evocato a proposito del rapporto Vangelo/culture penso abbia bisogno di un ripensamento capace di differenziare i livelli e quindi anche i diversi strati della cosiddetta inculturazione della fede.

Abbiamo così incrociato, come si potrà notare, il secondo ambito della marginalità: quello che riguarda la stessa fede cristiana. La globalizzazione, infatti, interessa il teologo fondamentale in quanto chiama in causa e mette in crisi la stessa identità cristiana, chiamata a vivere ed esprimersi nella forma di sempre, ma anche nei linguaggi e nelle modalità dell'oggi. La città terrena che l'esistenza "paradossale" dei credenti è chiamata oggi ad abitare, senza ad essa omologarsi, è il villaggio globale, con le sue enormi potenzialità tecniche e comunicative, ma anche con i suoi inquietanti rischi in ordine alla capacità di saper essere se stessi fino in fondo, senza nulla cedere di quanto attiene alla nostra identità credente, ma anche con la capacità di instaurare un dialogo autentico con appartenenze culturali diverse e differenziate. Una cultura della rete-ragnatela, che esaspera il nesso, la connessione e la relativa relazionalità, rischia infatti di dimenticare il soggetto (nel senso etimologico del termine) disperdendolo nella molteplicità delle relazioni virtuali o più o meno reali che quotidianamente nascono e muoiono. E ciò vale anche per le appartenenze sociali, etniche e religiose, che rischiano di diluirsi nel magma di un pluralismo, che relativizza ed indebolisce i loro nuclei vitali. Non a caso i temi dell'appartenenza, dell'identità e della cittadinanza tornano spesso nella letteratura sulla globalizzazione, segnalando le problematiche ed evidenziandone i rischi.

Tra i compiti pubblici della teologia oggi mi sembra particolarmente urgente quello di sostenere con adeguata riflessione critica la consapevolezza dell'identità credente, a partire dal fatto che l'identità cristiana è un'identità dinamica e pertanto ha a che fare con la storia¹¹ e quindi con la diacronia. L'orizzonte antropologico, che si va disegnando a partire dalle nuove forme di razionalità scientifica e dalle nuove tecnologie da esse indotte, sia in rapporto al settore delle neuroscienze, sia in rapporto alle scienze dell'informazione (rete informatico-telematica), soprattutto se ci si sofferma sui racconti che intorno a certi eventi si producono, sembra provocare la fede cristiana per il suo profondo carattere strutturale-sincronico. La logica della fede, che la teologia è chiamata ad esprimere, invece è una logica profondamente diacronica, o meglio nella quale la sincronia nasce dalla diacronia. Karl Löwith ci ha aiutato a riflettere sul fatto che, al di là delle riprese filosofiche della modernità compiuta, la coscienza storica come possibilità di profondo nesso fra passato-presente-futuro nasce nel grembo della rivelazione biblica, con particolare riferimento alla dimensione profetica della Rivelazione stessa¹².

Oggi le dimensioni dell'umano, o addirittura del post-umano (questo fantasma che minacciosamente incombe su di noi) vengono sempre e comunque individuate, descritte e proposte all'interno di un eterno presente, in cui il *kairòs* laico dell'attimo fuggente sottrae ogni rapporto autentico col passato e di conseguenza col futuro. Questo ritorno dello strutturalismo risulta tanto più preoccupante, in quanto molto più invasivo e pervasivo rispetto alle filosofie strutturaliste che il secolo scorso ha prodotto e proposto in Occidente. Allora eravamo di fronte a prospettive filosofiche tutto sommato accademiche ed elitarie, che poco avevano a che fare col sentire quotidiano e coll'agire del cosiddetto uomo della strada, oggi siamo di fronte al fatto che i comportamenti indotti dalle nuove tecnologie risultano improntati da una *forma mentis* strutturalmente sincronicistica, che va sempre più innestandosi nella cultura diffusa. Allora le

¹¹ Particolarmente istruttivo a riguardo il recente libro di R. PENNA, *Il DNA del cristianesimo*. L'identità cristiana allo stato nascente, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

¹² Cf K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*. I presupposti teologici della filosofia della storia, Il Saggiatore, Milano 1991², 38.

strutture fondamentali dell'umano venivano cercate e descritte a partire da forme originarie ritenute in certo senso pre-culturali o prototipiche, oggi tali strutture vengono indagate e descritte a partire dalla presenzialità tecnico-scientifica dei dati e dei loro nessi. Il dibattito sulla capacità delle nuove tecnologie in rapporto alla dimensione spazio-temporale dell'esistenza è tuttora in corso e si presenta vivace: tra quanti sostengono che esse (con particolare riferimento al *cyberspazio*), cambiano i concetti di spazio e tempo e quanti invece ritengono che modificano la stessa realtà spazio-temporale¹³, mi sembra più plausibile ritenere che ciò che stia subendo una modifica non di facciata non sia né il concetto né la realtà spazio-temporale, bensì la nostra "percezione" dello spazio-tempo, che non si dà se non in relazione all'uomo e alla sua corporeità (nel senso del "corpo soggetto"). A questo proposito la teologia potrebbe sentirsi particolarmente interpellata.

Siamo così ai compiti che la marginalità epistemologica pone alla teologia. Si tratta da un lato dell'attivazione di una profonda e autentica circolarità tra fede e ragione. In questo senso – come ha rilevato ancora una volta il card. Ratzinger nella sua relazione-dialogo con J. Habermas a Monaco – il lume della ragione può costituire un importante antidoto a forme "patologicamente pericolose" della religione e viceversa, la fede può contribuire a mostrare i limiti della ragione stessa, perché a sua volta non cada in pericolosi dogmatismi¹⁴. Ma direi che bisogna fare un passo avanti, un passo nel quale la teologia può svolgere un ruolo fondamentale, che poi è il suo lavoro di sempre: quello di mediare ragionevolmente la fede, senza affidarsi a schemi stereotipati o prodotti in precedenti epoche della storia, ma inventando sempre di nuovo i termini e le categorie di una mediazione tanto più urgente quanto più i credenti possono sentirsi tentati da forme di fondamentalismo.

III. Dimensione religiosa e prospettiva teologica dell'IRC nell'orizzonte della teologia delle religioni.

Le riflessioni che seguono intendono sviluppare quanto già dichiarato in altri momenti relativamente al sapere teologico come forma strutturata di sapere di riferimento dell'IRC, il che ovviamente non intende escludere, ma includere l'attenzione alle altre forme del conoscere che si occupano del fatto / fenomeno religioso e che pure rientrano nella preparazione curricolare degli insegnanti di religione cattolica. Tale inclusione si attua a partire dalla prospettiva adottata, che in maniera plausibile e, a nostro avviso, peculiare indichiamo in quel settore del sapere teologico denominato "teologia fondamentale". La prospettiva qui proposta tende a smascherare una diffusa e fuorviante idea della laicità, secondo cui questa abbia sempre e comunque a significare neutralità rispetto all'appartenenza credente, laddove se autenticamente intesa la laicità stessa implica ed esige il coinvolgimento nelle appartenenze religiose.

Mi limiterò a notare che la *teologia delle religioni* è dal suo sorgere situata in quel settore del sapere teologico, che risponde al nome di teologia fondamentale. Un documento della Commissione Teologica Internazionale su "Il Cristianesimo e le religioni", dell'autunno 1996, dal quale non si può prescindere nella trattazione di queste tematiche, richiama una certa indecisione epistemologica concernente lo statuto di questa disciplina. La sua connotazione fondamentale ci sembra comunque acquisita sia nel caso in cui si preferisse impostare la problematica nell'ambito della dimensione cosmica della rivelazione e dell'alleanza, sia nel caso in cui si preferisse trattarla in chiave trascendentale, seguendo una delle due direzioni impresse al trattato nella teologia pre-conciliare, che tanto rilievo ha avuto nel suggerire l'impostazione del Vaticano II a riguardo. Ecco come il documento

¹³ Cf dibattito fra Derrick De Kerckhove e Pierre Levy, del 27 marzo 1998, reperibile *on line* nel sito di *MediaMente* (www.mediamente.rai.it).

¹⁴ I testi di J. Habermas e di J. Ratzinger sono pubblicati nel fasc. 2 di *Humanitas* 2004.

stesso descrive tali orientamenti: "Nella teologia cattolica anteriore al Vaticano II si rilevano due linee di pensiero in relazione al problema del valore salvifico delle religioni. Una, rappresentata da Jean Daniélou, Henri de Lubac e altri, ritiene che le religioni si fondino sull'alleanza con Noè, alleanza cosmica che comporta la rivelazione di Dio nella natura e nella coscienza, e che è diversa dall'alleanza con Abramo. In quanto conservano i contenuti di questa alleanza cosmica, le religioni contengono valori positivi, che però, in quanto tali, non hanno valore salvifico. Sono «segnali di attesa» (*pierres d'attente*), ma anche «pietre di inciampo» (*pierres d'achoppement*), dovute al peccato. Essi, da soli, vanno dall'uomo a Dio: soltanto in Cristo e nella sua Chiesa raggiungono il loro compimento ultimo e definitivo. L'altra linea, rappresentata da *Karl Rahner*, afferma che l'offerta della grazia, nell'ordine attuale, raggiunge tutti gli uomini e che essi hanno la coscienza certa, non necessariamente riflessa, della sua azione e della sua luce. A motivo della caratteristica di socialità propria dell'essere umano, le religioni, in quanto espressioni sociali della relazione dell'uomo con Dio, aiutano i propri seguaci ad accogliere la grazia di Cristo (*fides implicita*) necessaria per la salvezza e ad aprirsi all'amore del prossimo che Gesù identifica con l'amore di Dio. In tal senso, esse possono avere valore salvifico, sebbene contengano elementi di ignoranza, di peccato e di perversione"¹⁵.

Se nel prosieguo del documento prevale - come d'altronde è normale in una presa di posizione quasi magisteriale - la preoccupazione di evitare atteggiamenti di relativismo, di pluralismo o di malinteso inclusivismo, cui soggiace una concezione debolistica della verità e della salvezza di cui l'evento Cristo è portatore per il mondo intero (altre religioni comprese), gli stimoli alla elaborazione di una corretta teologia delle religioni sono certo notevoli, soprattutto perché tale trattazione, per essere fedele alla propria vocazione teologica, non può ridursi alla semplice descrizione delle esperienze religiose e dei valori di cui sono foriere, senza alcun riferimento al Salvatore unico ed universale. D'altra parte bisogna anche registrare che il testo del documento non intende assolutamente riproporre un'impostazione di tipo ecclesiocentrico ed esclusivista nella trattazione di una problematica così delicata.

Il riferimento sia alla verità che alla rivelazione è esplicitamente richiamato in due passaggi dedicati a queste dimensioni fondamentali che una sana teologia delle religioni non può eludere: "La questione della verità comporta seri problemi di ordine teorico e pratico, tanto che in passato ebbe conseguenze negative nell'incontro tra le religioni. Di qui la tendenza a sminuire o a relativizzare tale problema, affermando che i criteri di verità valgono soltanto per la propria religione. Alcuni introducono una nozione più esistenziale di verità, considerando soltanto la condotta morale corretta della persona, senza dare importanza al fatto che le sue convinzioni religiose possano essere condannate. Si crea così una certa confusione tra «essere nella salvezza» ed «essere nella verità»: bisognerebbe piuttosto collocarsi nella prospettiva cristiana della *salvezza come verità e dell'essere nella verità come salvezza*. Tralasciare il discorso sulla verità conduce a mettere superficialmente sullo stesso piano tutte le religioni, svuotandole in fondo del loro potenziale salvifico. Affermare che tutte sono vere equivale a dichiarare che tutte sono false: sacrificare la questione della verità è incompatibile con la visione cristiana"¹⁶. E, a proposito della rivelazione, ecco come si esprime il documento: "La specificità e l'irripetibilità della rivelazione divina in Gesù Cristo si fonda sul fatto che soltanto nella sua persona si dà l'autocomunicazione del Dio trino. Perciò, in senso stretto, non si può parlare di rivelazione di Dio, se non in quanto Dio dà se stesso: così Cristo è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione (*Dei Verbum*, n. 2). Il concetto teologico di rivelazione non si può confondere con quello della fenomenologia religiosa (sono religioni di rivelazione quelle che si considerano fondate su una rivelazione divina). Solamente in Cristo e nel suo Spirito, Dio si è dato completamente agli uomini; quindi soltanto quando questa autocomunicazione si fa conoscere, si dà la rivelazione di Dio in senso pieno. Il

¹⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, 4.

¹⁶ *Ib.*, 13.

dono che Dio fa di se stesso e la sua rivelazione sono due aspetti inseparabili dell'evento di Gesù"¹⁷. La teologia fondamentale si sentirà interpellata a mettere a tema il rapporto fra *verità come adaequatio* e *verità come revelatio* in modo che non venga semplicemente dissolta la prima istanza nella seconda e senza d'altra parte tornare su posizioni neoscolastiche ormai superate.

Se ben compreso, l'itinerario qui proposto a partire dall'approccio alle scienze della religione incrocia felicemente la prospettiva epistemologica da noi adottata ed espressa nell'assunto fondamentale tendente ad esprimere la dimensione sapienziale e scientifica del sapere teologico, nel cui orizzonte deve muovere l'insegnamento della religione cattolica, anche perché, qualora assumesse come proprio riferimento scientifico-accademico le non meglio precisate "scienze della religione" finirebbe col produrre e proporre un approccio frammentato e difficilmente componibile con l'oggetto stesso che si propone di indagare e trasmettere. Tale assunto risulta chiaramente espresso dalla tesi, altrove esplicitata e così formulata: *l'IRC è chiamato a mediare – in situazione di "frontiera" – sentinella – il sapere teologico, in quanto sapere della fede nei diversi momenti della formazione scolastica*. Solo chi ritenesse non scientifico il sapere teologico, perché credente, potrebbe contestare questo riferimento fondamentale, ma tale contestazione non solo confligge coi principi di una sana, anche laica, epistemologia, ma anche con la tradizione europea e, in genere, occidentale, sempre attenta alla teologia e disponibile ad accoglierla nel quadro dei saperi strutturati e pubblicamente riconoscibili.

¹⁷ *Ib.*, 88.