

TERRA DI CONFINI, OCCASIONE DI DIALOGO

UN POLO TEOLOGICO PER LA DIOCESI DI TRENTO

Roberto Tommasi

“La Chiesa entra in dialogo con il mondo in cui vive,
la Chiesa si fa parola,
la Chiesa si fa messaggio,
la Chiesa si fa conversazione...”
(Paolo VI, *Ecclesiam suam*, n. 67)

Sono lieto di essere con voi in occasione del *Dies academicus* del neonato Istituto Superiore di Scienze Religiose «Romano Guardini» che idealmente inaugura il «prendere il largo» del nuovo «polo teologico» della diocesi di Trento. Ringraziando dell'invito rivolgo a tutti il più cordiale saluto.

L'ampiezza dell'orizzonte tematico proposto dal tema affidatomi - *Terra di confini, occasione di dialogo. Un polo teologico per la diocesi di Trento* – è tale da costringermi a una semplificazione selettiva. Dopo un'apertura sulla condizione attuale della fede nella società ricorrerò perciò a un trittico simbolico sulle cui tavole tratterò soltanto alcuni rilievi esemplificativi volti a illuminare la «natura dialogica» della teologia cristiana, pensiero che «abita i confini».

Introduzione. Fede e storia in un tempo di transizioni

Fede cristiana e storia degli uomini e delle società si incrociano e si trovano, come sappiamo, in un tempo di significative e complesse transizioni. In tutto il mondo e anche qui da voi. Questo, che come ogni nascita e crescita comporta le fatiche del travaglio e forse anche un certo disorientamento, costituisce anche un *kairós*, un momento opportuno per quanto riguarda l'«incontro» e il «dialogo» di Dio con l'umanità e di noi tra noi in Dio, *kairós* che è connesso alla capacità di leggere/interpretare i «segni dei tempi» e la loro novità alla luce della Parola di Dio e della storia degli uomini¹. Oggi si incontrano e confrontano da un lato le istanze della secolarizzazione e della sdivinizzazione con la dichiarazione di indipendenza dell'immanente (dal trascendente) che – non senza ascendenze bibliche e cristiane – caratterizza la parabola della cosiddetta modernità², gli ambivalenti sviluppi planetari della tecnoscienza e di quella forma particolare di essa che è l'economia

¹ A. STECCANELLA, *Alla scuola del Concilio per leggere i «segni dei tempi»*, Messaggero – Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2014.

² Cfr. M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in ID, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1986, 71-101, in partic. 71-72; C. TAYLOR, *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, Dehoniane, Bologna 2014.

con i suoi progressi, le sue cicliche crisi e il suo peso antropologico, sociale e geopolitico, nonché l'ombra del nichilismo³, realtà tutte all'opera da molto tempo e oggi accelerate e globalizzate nel loro sviluppo; dall'altro l'inesausta opera di illuminazione e riconciliazione dello Spirito santo che urge nell'infinità del desiderio che abita nel cuore di tanti uomini e donne e della chiesa stessa: in questa situazione, apparentemente ambivalente, sorgono opportunità e sfide che interpellano i saperi dell'uomo, e fra di questi la teologia, e li interpellano a nuove modalità di dialogo, confronto e incontro.

Primo quadro. Il carattere «dialogico» della rivelazione biblica

Il primo quadro del nostro trittico illustra una tesi centrale e strutturale della Rivelazione biblica e in particolare evangelica. La Parola di Dio attestata nelle sacre Scritture non è una meteora sacrale piombata dal cielo, bensì l'intreccio tra *Logos* divino e *sarx* storica: «Il Verbo divenne carne» (Gv 1,14). Si tratta di una contrapposizione radicale rispetto alla concezione greca che non ammetteva che il *Logos* eterno e trascendente si confondesse immergendosi nella temporalità e materialità della storia. Nella Bibbia siamo invece in presenza di un confronto dinamico tra la rivelazione e le varie civiltà, dalla nomadica alla fenicio-cananea, dalla mesopotamica all'egizia, dall'hittita alla persiana e alla greco-ellenistica almeno per quanto riguarda l'Antico Testamento, mentre la Rivelazione neo-testamentaria si è incrociata col giudaismo palestinese e della diaspora, con la cultura greco-romana e perfino con le forme culturali pagane. Questa esperienza di osmosi feconda tra rivelazione biblica e culture è stata costante, pur con alterne vicende, anche nella storia ecclesiale a partire dai Padri della chiesa, passando per il medioevo e la modernità e giungendo fino al Vaticano II e ad oggi.

Una tale esperienza di incontro e contaminazione reciproca tra rivelazione e culture è al cuore del cristianesimo che perciò, nonostante in alcuni momenti della sua storia le cose siano andate diversamente, non è una religione di dominio, ma di incontro, di carità, di reciprocità, in una parola di dialogo.

Il principio che guida un tale dialogo (che si ispira in particolare ai tanti dialoghi e colloqui che Gesù di Nazareth intrattenne con i suoi contemporanei storici) è stato in certo senso formalizzato da san Paolo quando afferma «Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono/bello (*kalón*)» (1Ts 5,21). Come dice il vocabolo nella sua radice greca, il «dialogo» suppone l'intreccio (*dià*) tra due *lógoi*, cioè tra due prospettive o visioni diverse sulla realtà, ma senza facili irenismi e concordismi, perché la proposizione *dià*- designa anche lo scendere «giù» in profondità nel discorso. Ogni dialogo per altro nasce sempre da un esporsi all'«altro» in una interlocuzione fatta di ricevere e dare, dare e ricevere che richiede la difficile arte di tenere insieme identità e differenze. Esso come afferma F. Rosenzweig, esponente di spicco del cosiddetto pensiero dialogico, non lascia le cose come stavano.

*Nel dialogo vero – scrive Rosenzweig – qualcosa accade sul serio, io non so prima che cosa l'altro mi dirà perché in realtà non so neppure che cosa dirò io, anzi, non so neppure se parlerò; potrebbe essere l'altro a cominciare e anzi nei colloqui autentici per lo più è così*⁴.

³ F. NIETZSCHE, *Frammenti Postumi – Autunno 1887*, in *Opere Complete VIII***, Adelphi, Milano 1997, 12-14: «Nichilismo: manca il fine, manca la risposta al “perché”, i supremi valori si svalutano».

⁴ F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, Arsenale Editrice, Venezia 1983, 57-58. Il testo è stato scritto a cavallo tra le due guerre mondiali quando Rosenzweig, che si era impegnato per la simbiosi ebraico-tedesca e aveva visto fallire il suo

Prendere questo sul serio significa essere disponibili all'imprevedibile che può scaturire dialogando e al dipendere dagli altri e dal tempo che il dialogare comporta. In questo senso il dialogo in cui i cristiani e la loro teologia s'impegnano costituisce anche un azzardo, ma non è un duello e si propone piuttosto nella forma del duetto ove voci anche antitetiche, come un basso e un soprano, coesistono, si interpellano, non perdono la loro identità, ma cercano e creano armonia⁵.

Secondo quadro. Le radici «dialogiche» della teologia cristiana, «scienza della fede»

La seconda tavola del trittico mostra la vocazione dialogica della teologia cristiana. Essa – come videro pensatori del calibro di Anselmo, Tommaso e Bonaventura (e molti altri sulla scia da loro tracciata) - si è via via compresa come «intelligenza della fede» (*intellectus fidei*) o «scienza della fede» (*scientia fidei*). Una tale autocomprensione da parte della teologia da un lato dice di un suo *carattere scientifico*, dall'altro che si tratta di scienza *della fede*, come tale animata dallo studio delle Sacre Scritture⁶. Anche oggi la teologia cristiana si comprende così, pur se con una consapevolezza in parte rinnovata e diversa rispetto al suo passato, consapevolezza che nasce dal suo cammino nella storia.

In quanto «scienza della fede» la teologia cristiana - alla luce della Rivelazione attestata nelle Scritture sacre trasmesse dalla comunità dei credenti - ha dunque la formidabile responsabilità di *dire qualcosa dell'ineffabile* Dio. Essa si è di fatto costituita attraverso i secoli come serie di tentativi di argomentare un discorso sensato sul rapporto Dio-Uomo-mondo. In questa prospettiva il teologo lavora per mostrare ai suoi studenti e ai suoi interlocutori che la stessa esperienza della fede richiede una capacità critica e interpretativa non trascurabile che si manifesta nell'attitudine di argomentare⁷ e perciò anche di offrire ragioni nello spazio pubblica⁸. Di ciò fa parte anche il compito che la teologia ha di chiarire a se stessa il proprio rapporto con le scienze e con la molteplicità di stili di vita, senza di che non può aspettarsi di essere riconosciuta dai suoi interlocutori; e di confrontarsi in modo franco, libero e aperto con pensieri e cosmovisioni altri dal proprio o per la diversità dei campi/regioni del sapere, o per le differenti visioni di fondo.

Posto che nel mondo attuale tentare di parlare del suo argomento a chi non ha familiarità con il pensiero e il linguaggio ecclesiale costituisce un'impresa piuttosto «ostica e sconcertante»⁹, va detto che della voce della teologia cristiana (e delle teologie in genere) c'è *necessità* anche ai nostri giorni perché il silenzio su Dio, ovvero la situazione di un mondo e di una società dove il termine «Dio» sembra perlopiù scomparso senza lasciare traccia e senza essere sostituito da una parola che ci pro-

progetto culturale, si è spinto in maniera ardita ad ipotizzare un «nuovo pensiero», un pensare rinnovato e attivo che non rinnega la tradizione, ma la rinnova a partire dalle relazioni.

⁵ Cfr. G. RAVASI, *Vangelo, cultura ed Evangelii gaudium*, in «Studia Patavina. Rivista della Facoltà teologica del Triveneto» 2 (2017) 231.

⁶ «Lo studio della sacra Scrittura deve essere come l'anima di tutta la teologia» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Optatam totius*, n.16).

⁷ Cfr. Ch. THEOBALD, *La lezione di teologia. Sfide all'insegnamento nella postmodernità*, EDB, Bologna 2014, 14-15.

⁸ Per una iniziale riflessione su questo aspetto mi permetto rinviare a J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Etica, religione e stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005.

⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1971⁴, 11.

voci allo stesso modo, fa sì che l'uomo non trovi più posto davanti all'intero della realtà e al tutto unitario della propria esistenza correndo il forte rischio di venir ridotto a un animale ingegnoso¹⁰.

In tutto ciò la teologia cristiana mentre custodisce la «differenza teologica» tra il Creatore e le creature è «dialogica» fin nelle viscere: nasce infatti come dialogo con la Rivelazione di Dio, con l'esperienza di fede in Lui propria della comunità ecclesiale, con le vite degli uomini e delle donne e con le loro culture.

In quanto poi le Scritture ci dicono che l'uomo vivente è fatto «a immagine e come somiglianza di Dio»¹¹ mentre indaga sul mistero e la vita del Dio ineffabile la teologia cristiana illumina con ciò stesso anche le profondità e la bellezza del «mistero» fragile e potente che sono la *vita umana e del cosmo*. Lo sottolinea in modo particolare Romano Guardini, che scrive:

*Rivelazione significa che Dio ha cercato per la seconda volta di instaurare un rapporto con ciò che vi è di autentico nell'uomo, e che così facendo ha ricreato l'autentico nell'uomo. Ciò non è avvenuto per una necessità logica o storica ma in maniera spontanea, a partire dall'esclusiva iniziativa di Dio. Così egli "si è" nuovamente dato e per questo ora "è dato"; per usare le sue parole Egli si "rivela" nella figura di Cristo. Che il Dio autentico si avvicini all'uomo rende evidente chi l'uomo sia. Con il rivelarsi di Dio si rivela anche l'uomo*¹².

Il Dio che il teologo cerca e ha sempre da cercare e di cui s'azzarda con *umiltà*, *parresia* e un certo senso dello «*humor*» a dire - consapevole che il suo sapere in proposito è sempre una *docta ignorantia*¹³ - secondo la formula sintetica di *IGv* 4,16 («Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui») è il *Logos-Agape* trinitario che «ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui ... abbia la vita eterna»¹⁴. La fede nella Rivelazione ci indica dunque, se così mi è concesso di dire, che Dio si fa esso stesso «incontro», «comunicazione», «dialogo», sia in quanto è in se stesso (nella cosiddetta vita intratrinitaria) inesauribile e circolare vicenda di amore-dono tra Padre, Figlio e Spirito Santo, sia in quanto uscendo da sé per amore ha liberamente creato l'universo ed è liberamente entrato nel mondo facendosi storia per incontrare gli uomini fin nella forma più piena che un incontro può assumere, quella del dare la propria vita per la vita dell'altro.

Tale venuta e tale incontro si sono compiuti in Gesù Cristo, Verbo di Dio incarnato che nel mistero della sua divino-umanità e della sua pasqua di morte e resurrezione svela agli uomini il volto misericordioso del Padre. Ciò è avvenuto nella concretezza della realtà umana e storica di Gesù di Nazareth quale ci è mostrata dai Vangeli che è e rimane permanentemente di fondamentale importanza per la teologia cristiana che non la può bypassare prendendo scorciatoie gnostiche. Sono le Scritture stesse ad attestare che la divinità di Gesù Cristo si rivela proprio nella grandezza della sua umanità¹⁵. Come ogni uomo, Gesù di Nazareth è nato e vissuto in un contesto umano e storico, in circo-

¹⁰ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Roma 1978, 75-76.

¹¹ Cfr. *Gn* 1,27.

¹² R. GUARDINI, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, in ID., *Opera omnia III/2*, Morcelliana, Brescia 2009, 139-140.

¹³ Il tema della docta ignorantia fa capolino già in Agostino ed è sviluppato in modo interessante in N. CUSANO, *La docta ignorantia. Le congetture*, Rusconi, Milano 1998, 65-237.

¹⁴ *IGv* 3,16. Più ampiamente cfr. *Gv* 3 e *IGv* 4,7-10.

¹⁵ Cfr. J. MOINGT, *L'umanesimo evangelico*, Qiqajon, Magnano 2015, 15.

stanze precise e con uno stile proprio e tutto questo ha modellato il suo sguardo¹⁶. Proprio lo sguardo umano-divino di Gesù colto dagli indizi che ce ne offrono i Vangeli plasma lo sguardo cristiano e, per quanto possibile, ha da plasmare e riplasmare lo sguardo con cui la teologia guarda Dio, gli uomini, la storia e il mondo. In ciò viene in luce qualcosa del volto di Dio e insieme il senso del cammino dell'uomo nel mondo e del mondo stesso perché l'amore-dono, che è in certo senso il Volto di Dio rivelatosi in Gesù Cristo (Gv 12,45: IGv 4,7-9), appare come la profondità del mistero/vita abissale di Dio e come la profondità del mistero/vita del mondo e dell'uomo sue creature. La vocazione dell'uomo ad essere autenticamente umano si manifesta così per ciascuno come chiamata a vivere amando nell'amore/dono-di-sé in cui Dio ama¹⁷.

Quanto detto sin qui circa la Rivelazione del Dio *Logos-Agape* trinitario ci indica inoltre e al tempo stesso che l'ineffabile «nome di Dio», ossia la sua incatturabile vita e realtà, si è data a noi come unità di *Logos* (ragione, parola, dialogo) e *Agape* («amore» come passione e come dono di sé¹⁸). Per questo Agostino poteva affermare che «non si entra nella verità se non attraverso la carità»¹⁹ e la teologia, in quanto ricerca la verità che salva, ha da essere un *pensare con amore* in cui - poiché «... sembra che nel Vangelo sia attribuito all'azione sola il potere di manifestare l'amore e di raggiungere Dio» (M. Blondel)²⁰ - vita e riflessione, teoria e prassi s'intrecciano insieme.

In un mondo in cui al nome di Dio viene a volte collegata la vendetta, e perfino il dovere dell'odio e della violenza, questo del Dio *Logos-Agape* è dunque un messaggio di grande attualità e dai significati generativi e molto concreti in ordine al bene fondamentale della pace nella giustizia, il quale soltanto assicura una convivenza umana in cui sia rispettata e custodita la dignità di ogni creatura, in particolare dell'uomo²¹.

Terzo quadro. Passi per una teologia in dialogo

Il terzo e ultimo quadro del nostro trittico intende, sempre per abbozzi, immaginare alcuni cammini di una teologia che intenda essere all'altezza del suo compito dialogale nell'oggi e nel futuro prossimo. Accennerò in proposito a tre aspetti, ciascuno meritevole di ulteriori approfondimenti.

a) Ripensare continuamente se stessa

Entro le transizioni del nostro tempo noi cristiani siamo sempre di nuovo messi di fronte alla necessità, postaci dal Vangelo, di essere persone in cammino, capaci di riformarci e cambiare alla luce della Parola di Dio e della storia degli uomini. È così anche per la teologia. Ma va riconosciuto come sia gli uni che l'altra corriamo invece il rischio di adagiarci e chiuderci in noi stessi.

Antonio Rosmini, vostro conterraneo, aveva già avanzato delle stimolanti intuizioni in proposito. Nel terzo capitolo de *Le cinque piaghe della santa chiesa* egli distingueva infatti in forma idealtipica nella storia della chiesa due epoche, quella della «marcia» e quella della «stazione». Nella prima,

¹⁶ Cfr. L. D'AYALA VALVA, *Lo sguardo di Gesù*, Qiqajon, Magnano 2016, 34.

¹⁷ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22.

¹⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, enc. *Deus caritas est*, nn. 3-8.

¹⁹ AGOSTINO, *Contro Fausto*, 32,18.

²⁰ M. BLONDEL, *Carnet intimes*, Le Seuil, Paris 1961, 65.

²¹ Cfr. BENEDETTO XVI, enc. *Deus caritas est*, n. 1.

che egli definisce anche «critica» e di «organizzazione» la chiesa «vedesi in movimento verso qualche suo nuovo e grande sviluppo»; nella seconda «vedesi in riposo come quella che è pervenuta alla fine [evidentemente provvisoria e penultima] del suo viaggio»²². Nell'epoca di marcia ciò che si produce progressivamente investe la profondità del soggetto ecclesiale per dispiegarsi in tutte le sue espressioni poiché «distruggendosi un qualche ordine, nel tempo stesso se ne compone un altro»²³. Ora è già da molto tempo – scrive Rosmini – dagli albori del secondo millennio e con nuovo vigore dal Concilio di Trento in poi, che la chiesa si è messa in movimento per pervenire a quella figura che, nel tempo in cui egli scrive, effettivamente si dà, e che ancora oltre si è protratta. Ma – si chiede il Nostro – «chi sa che non si approssimi oggimai un tempo in cui il gran naviglio sciolga nuovamente dalle sue rive e spieghi le vele nell'alto alla scoperta di un qualche nuovo e fors'anco più vasto continente»²⁴.

Non è difficile arguire che con il Vaticano II il «gran naviglio» ha effettivamente sciolto le vele e che ci troviamo nel bel mezzo di una traversata. A fronte di ciò la chiesa (e, in essa, la teologia) è chiamata alla responsabilità del discernimento di ciò che edifica e va edificato e di ciò che distrugge e che non va promosso. Destano oggi questa coscienza anche le parole e i gesti di papa Francesco e la testimonianza che giunge alle chiese europee dal giovane e crescente cristianesimo in altri continenti, specie l'America latina e l'Africa, che ci dice come la chiesa, grazie all'incontro o reincontro con l'amore di Dio e con la concretezza della storia degli uomini e delle donne, è riscattata dalla sua coscienza isolata e dall'autoreferenzialità²⁵. Per la teologia cristiana «mettersi in marcia» significa uscire da quell'autoreferenzialità che a tratti l'ha caratterizzata. Nel 2005 inaugurando a Padova la Facoltà teologica del Triveneto ne parlò anche il card. Walter Kasper, secondo il quale

per ciò che riguarda la teologia attuale, un suo punto debole consiste nel fatto che essa, da una parte, è troppo impegnata con se stessa e coltiva troppo un positivismo biblico e magisteriale, e dall'altra ha perduto – o almeno corre il pericolo di perdere – il contatto con la realtà...²⁶.

La cosa è stata recentemente ribadita anche da papa Francesco che nel suo «documento programmatico» scrive:

*Dal momento che non è sufficiente la preoccupazione dell'evangelizzazione di giungere ad ogni persona e il vangelo si annuncia anche alle culture nel loro insieme, la teologia – non solo la teologia pastorale – in dialogo con le altre scienze ed esperienze umane, riveste una notevole importanza per pensare come far giungere la proposta del vangelo alla varietà dei contesti culturali e dei destinatari. La chiesa, impegnata nell'evangelizzazione, apprezza e incoraggia il carisma dei teologi e il loro sforzo nell'investigazione teologica, che promuove il dialogo con il mondo della cultura e della scienza. Faccio appello ai teologi affinché compiano questo servizio come parte della missione salvifica della chiesa. Ma è necessario che, per tale scopo, abbiano a cuore la finalità evangelizzatrice della chiesa e della stessa teologia e non si accontentino di una teologia da tavolino*²⁷.

²² A. ROSMINI SERBATI, *Le cinque piaghe della santa chiesa*, San Paolo, Milano 2007, n. 58.

²³ Ivi, n. 59.

²⁴ Ivi, n. 61.

²⁵ Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 8.

²⁶ W. KASPER, *Università e teologia di fronte alla questione della verità*, cit. in R. TOMMASI, *Dieci anni di teologia a servizio della chiesa e della cultura*, in «Studia Patavina. Rivista della Facoltà teologica del Triveneto» 2 (2015) 285.

²⁷ FRANCESCO, *Evangelii gaudium* n. 133.

Si tratta di questioni che meriterebbero degli approfondimenti che non ci sono possibili. Mi limito a dire che proprio l'intenzione di porre la teologia in dialogo libero, aperto e critico con la realtà, nella sua molteplicità plurale e prismatica e in un atteggiamento di dare e ricevere, ricevere e dare è stato fin dalla sua nascita uno degli obiettivi che la Facoltà teologica del Triveneto, cui il vostro polo teologico è accademicamente collegato, si è proposta²⁸.

b) Apertura agli altri saperi

Un teologo che voglia dialogare con quanti cercano la verità e la giustizia coltiva il rapporto tra la scienza teologica e le altre scienze. Lo aveva intuito in modo illuminante Antonio Rosmini.

Il principio di “dover comunicare nell’istruzione ecclesiastica la parola viva, di Cristo, e non la parola umana e una parola morta” – scrive il Roveretano – produceva ancora un’altra conseguenza. Tutte le scienze venivano spontaneamente a subordinarsi a lei e a ricever da lei l’unità, prestando ella servizio ed omaggio a Cristo e disponendo gli animi e le menti a meglio sentire la bellezza e la preziosità della sapienza evangelica²⁹.

Non si fraintenda. Ciò che il Rosmini vuole qui richiamare è che, in tutta umiltà ma consapevole del compito singolare che le è affidato, l'intelligenza della fede (ovvero la teologia) mentre concorre a plasmare la coscienza cristiana ha da essere all'opera per favorire quella integrazione dei diversi saperi e scienze che connette ciascuno di essi con il resto³⁰. Naturalmente su questo punto Rosmini è consapevole - e noi oggi lo siamo ancor più di lui - che l'autonomia delle realtà terrestri, delle figure epistemiche e dei metodi e campi del sapere è un guadagno prezioso della modernità. Tuttavia egli è convinto che la teologia cristiana, essendo se stessa, sia capace di porsi al servizio di quel dialogo tra i diversi saperi grazie al quale meglio possiamo aspirare alla verità-giustizia per tutti la quale si dà sempre in una pluralità e diversità di forme e saperi che, come suggerisce H. U. von Balthasar, non risuonano all'unisono, ma sinfonicamente³¹. Tale sinfonicità della verità ne chiede un continuo e incessante approfondimento in un processo dialogico interminabile che rende ragione all'inesauribilità della verità stessa. Qui come sostiene L. Pareyson, il dialogo diventa

l'esercizio di una comunicazione che connette le diverse prospettive fra loro senza sommarle dall'esterno, né integrarle in un sistema totale, ma facendo in modo che a ciascuna siano presenti le altre, come interlocutrici e collaboratrici in una ricerca comune nel rispetto dell'approccio proprio di ciascuna³².

La teologia deve perciò essere consapevole che la sinfonia della verità cui collabora vive sempre nel gioco di ciò che unisce e di ciò che differisce e che questo richiede grande capacità di ascolto e comprensione reciproca oltre che rispetto e conoscenza degli altrui punti di vista epistemici.

Né va per altro perso di vista come la diversità e pluralità dei saperi tocca la stessa teologia nella sua interna articolazione: infatti la teologia cristiana, alla quale attendono tutte le componenti del popolo di Dio, è attraversata essa stessa da una complessità di prospettive, forme e discipline (attestata anche dai piani di studio dei nostri istituti) che ne costituisce la ricchezza ma che può diventare

²⁸ Cfr. R. TOMMASI, *Dieci anni di teologia a servizio della chiesa e della cultura*, in «Studia Patavina. Rivista della Facoltà teologica del Triveneto» 2 (2015) 285-292.

²⁹ ROSMINI SERBATI, *Le cinque piaghe*, cit., n. 44.

³⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 85.

³¹ H.U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaca Book, Milano 1979², 13-15.

³² L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982³, 80.

ostacolo per lo studente il quale spesso fatica a orientarsi nella pluralità delle discipline esegetiche e storiche, teoretiche e pratiche che la costituiscono, ognuna con la sua propria forma e proprie esigenze metodologiche. Di qui l'invito ai teologi a saper vedere, perseguire e far vedere l'unità interna della teologia che scaturisce dalla (tri)-unità divina.

La teologia cristiana entrando nel dibattito e nel confronto critico con le Scritture e l'insegnamento della chiesa e con la pluralità dei saperi e scienze nella misura in cui saprà riformarsi potrà dare anche un contributo a quella «riforma del pensiero» che oggi si pone come una esigenza sentita. Traggo l'espressione «riformare il pensiero» da E. Morin³³ secondo il quale l'iperspecializzazione dei saperi cui oggi assistiamo - cioè la specializzazione che si ripiega su se stessa senza integrarsi in una problematica globale o in una visione d'insieme dell'oggetto di cui considera solo un aspetto o una parte - impedisce di vedere il globale (che frammenta in particelle) così come l'essenziale (che dissolve). Non solo, ma non permette la giusta correlazione tra la ragione calcolante, che mira all'utile, e il pensare meditante (che cerca il vero e il giusto)³⁴. Si crea così una situazione in cui i saperi rischiano di non aver più nulla da dire su noi uomini in quanto soggetti della libertà³⁵ il che rappresenta un pericolo per la vita democratica dei popoli e per il futuro della famiglia umana. «Riformare il pensiero» comincia con la capacità di mettere in relazione e in contesto le moltissime informazioni e prospettive che riceviamo. Si tratta di riconoscere l'unità in seno alla diversità e la diversità in seno all'unità, mediante un'attitudine a un pensare che non catturi ma si lasci plasmare mostrando e offrendo e si confronti con le possibilità e le insidie della multidisciplinarietà, dell'interdisciplinarietà, della transdisciplinarietà³⁶ e del dialogo tra le culture³⁷.

La teologia può rispettosamente partecipare a questa impresa per la coincidenza del tema dello sviluppo integrale della persona e della società con quello dell'inclusione relazionale di tutte le persone e di tutti i popoli nell'unica famiglia umana e perché questo trova una illuminazione decisiva in quel rapporto tra le persone della Trinità nell'unica essenza divina che è la radice della teologia. E lo può fare se saprà pensare la relazione trinitaria non tanto come un «oggetto» fra altri, ma quale forma dinamica delle relazioni umane e delle relazioni tra i saperi.

c) «Vedere e far vedere Dio»

Il terzo aspetto concerne più da vicino il *proprium* della teologia cristiana: *vedere Dio e far vedere Dio* su quel confine tra fede e ragione che essa per essere tale ha continuamente da attraversare nei due sensi. Nel pronunciare queste parole quasi tremano le vene ai polsi. Un teologo non dovrebbe mai dimenticare le parole di Karl Barth che scriveva:

Tra le scienze la TEOLOGIA è la più bella, la sola che tocchi la mente e il cuore arricchendoli, che tanto si avvicini alla realtà umana e getti uno sguardo luminoso sulla verità. Ma è anche la più difficile

³³ E. MORIN, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, R. Cortina, Milano 2000.

³⁴ La distinzione tra pensiero calcolante e pensiero meditante ricorre in Martin Heidegger (ad esempio in M. HEIDEGGER, *Scienza e meditazione: Che cosa significa pensare?: Costruire, abitare, pensare* in ID., *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia 1985, 28-44, 85-95, 96-108. Per il pensatore della Foresta Nera queste due modalità del pensare sembrano essere opposte e contraddittorie, noi pensiamo invece che la vera scommessa sia la loro articolazione.

³⁵ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987⁷, 34-36.

³⁶ Per un primo approccio alla questione cfr. S. RONDINARA, *Ontologia trinitaria ed epistemologia della transdisciplinarietà*, in P. CODA, A. CLEMENZIA, J. TREMBLAY, *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova, Roma 2016, 51-62.

³⁷ Cfr. F. JULLIEN, *L'universale e il comune. Il dialogo tra le culture*, Laterza, Roma-Bari 2010.

*ed esposta a rischi; in essa è più facile cadere nella disperazione o, peggio, nell'arroganza; più di ogni altra può divenire la caricatura di se stessa*³⁸.

Il rischio di fare di Dio un idolo se non una illusione perniciosa o soltanto consolatoria qui è sempre in agguato e i grandi teologi di tutte le epoche ne sono stati ben avvertiti. «Ho desiderato vedere con l'intelletto ciò che ho creduto» scrive Agostino – che pur sapeva che se *si comprehendis non est Deus*. E poiché il Cristo pasquale, crocefisso e risorto, è per la teologia la porta d'accesso a questa visione lo sguardo verso Dio è al tempo stesso sguardo sull'uomo e sulla storia sua e del cosmo.

Bisogna però riconoscerlo: l'esperienza nuova di Dio che Gesù di Nazareth ha vissuto e comunicato è stata espressa lungo i secoli attraverso categorie di vita e di pensiero che hanno propiziato grandi trasformazioni e grandi conquiste nella vita sociale e nella cultura, ma questa inculturazione per molti aspetti non sembra essere più all'altezza di sé e dei tempi. Da un lato le forme del dire e del comunicare Dio sperimentate con successo dalla cultura cristiana in passato spesso non risultano più incidenti né parlanti. Dall'altro, l'orizzonte europeo che è stato la culla di questa prima inculturazione deve confrontarsi con la diversità e gli apporti degli altri universi culturali e religiosi. Questa inedita situazione e ciò che ne deriva per la teologia non costituiscono un dato negativo e le chiedono di continuare quello sforzo di fedeltà creativa che ha via via caratterizzato molte delle generazioni di cristiani che ci hanno preceduto nel vivere ed esprimere l'esperienza della fede cristiana, la quale ha un volto sempre antico e sempre nuovo. In altre parole quella che oggi stiamo vivendo è una rinnovata forma di esperienza e di intelligenza dell'umano, la quale chiama ad una più profonda esperienza e intelligenza di Dio propiziata dalla fede. Di tale rinnovata forma dell'umano e del divino mi limito qui a indicare tre qualità emergenti che mi sembrano particolarmente importanti per il fare teologia oggi.

a) Anzitutto *la ricerca di una pienezza di vita nell'integralità del proprio essere* – corporeo, psichico, spirituale – non rimandata solo all'aldilà, ma perseguita nell'ora e nell'aldiquà. Ne è cifra riasuntiva la libertà. E considera degni di attenzione quei messaggi che toccano l'esistenza personale dell'uomo andando dall'esteriorità all'interiorità, dall'istituzione al soggetto, dall'offerta alla domanda di senso, dall'enfasi sulla legge all'enfasi sulla coscienza.

b) In secondo luogo *il rapporto con l'altro e con gli altri*. La sensazione è che la pienezza del sé accade nella reciprocità con quella del tu e del noi. È una sorta di riformulazione della regola d'oro evangelica e del precetto della carità e della giustizia condensata nelle parole «rispetto» e «cura» di ogni altro in quanto altro e della terra come casa comune (ecologia integrale)³⁹.

c) Infine *la coltivazione del senso del bene e dell'apertura al mistero*. Essa oggi per lo più non è chiusa nell'esperienza dei valori ultimi e di Dio, ma anche in esperienze come quelle degli affetti e dei legami, del sorprendente, del bello e dell'oltre che rendono consapevoli che non tutto finisce qui e non tutto si riduce alla figura di questo mondo e dello scientificamente provabile/probabile. Spesso tuttavia si cerca risposta a questo (e qualche volta la si trova) non là e non quando le proposte tradizionali pensano che ciò dovrebbe accadere. Se tutto questo è vero, significa che i «sensori» che

³⁸ K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, San Paolo, Milano 1990.

³⁹ FRANCESCO, enc. *Laudato si. Lettera sulla cura della casa comune*: J. MOLTMANN, *Uomo, terra, creazione*, Marcianum Press, Venezia 2016; R. BAUCKHAM, *L'ordine della creazione*, Marcianum Press, Venezia 2016; J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana 1976; J. MOLTMANN – P. STEFANI – P. TRIANNI, *La terra come casa comune. Crisi ecologica ed etica ambientale*, EDB, Bologna 2017.

intercettano la presenza e l'azione del vero, del bene e del bello rischiano di non trovare «campo» nelle forme e nei luoghi a noi consueti. Si tratta di ascoltare senza pregiudizi le domande che queste istanze pongono alla teologia per vedere con occhi nuovi, sentire con cuore nuovo, pensare con mente nuova ciò che ci dona e ci chiede il Vangelo di Gesù Cristo. Potremo allora constatare che Dio non è atteso o percepito come alcunché di fisso e oggettivo, ma come Colui che si rende presente a noi come sorprendente, come luce, come libertà che libera, come un invito al cammino. È Qualcuno, come testimonia Gesù annunciandolo con parole e gesti inequivoci, che si fa vicino e si affianca passo passo al nostro cammino; Qualcuno che, per dirlo con le parole di Agostino, è più intimo a me di me stesso, ma al contempo è infinitamente altro e oltre; Qualcuno che rispetta ciascuno nella sua unicità e insieme apre alla trasparenza e reciprocità verso tutti. Se le cose stanno così, la questione di Dio non è più una questione relegata nel privato della propria personale interiorità, ma è connessa al tutto, anche aggrovigliato e difficile a districarsi, del cammino di un'umanità che appare decisamente e drammaticamente indirizzata a raggiungere una nuova soglia di maturità. Ciò significa che l'«attesa di Dio»⁴⁰ passa attraverso l'umano vissuto secondo lo sguardo e la misura di Gesù, il quale, per amare l'uomo, si è spinto sino al limite, anzi è andato al di là quando sulla croce e nell'abbandono ha sperimentato la vertigine del «perdere Dio per Dio» - cioè il rapporto al Padre che aveva sperimentato dentro di sé fino a quel momento – per dividerlo e farlo sbocciare di nuovo nel cuore di ogni uomo⁴¹. Questa sembra essere la soglia della questione di Dio oggi.

In conclusione si può affermare che sia in quanto servizio alla fede ecclesiale, sia per la sua anima «dialogale» che l'apre alla società e al mondo⁴² la teologia cristiana intende essere un prezioso servizio alla verità⁴³. Nel far questo, in quanto pensiero che osa pensare Dio come *Logos* e *Agape* e nella sua luce il mistero dell'uomo e del mondo, non può che essere un pensiero umile, aperto all'Altro e agli altri. Vi auguro che questo stile animi anche le relazioni umane e il lavoro di studio, di insegnamento e di ricerca nel nuovo polo teologico che oggi prende il largo!

Trento, 14 ottobre 2017.

⁴⁰ S. WEIL, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1991.

⁴¹ P. CODA, *Per una teologia in uscita*, in «Studia Patavina. Rivista della Facoltà teologica del Triveneto» 2 (2015) 327.

⁴² Cfr. R. TOMMASI, *La vocazione ecclesiale e dialogale della teologia cristiana*, in «Studia Patavina» 2 (2013) 283-291.

⁴³ C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità 1*, Dehoniane, Bologna 2010, 423-424.