

PROSPETTIVE DI RICERCA PER LA TEOLOGIA

Sarò sintetico, com'è richiesto dalla natura di questo intervento, offrendo soltanto una sorta di indice ragionato a esecuzione del compito assegnato: *quali prospettive di ricerca per la teologia?*

Articolo il mio dire, per renderlo più snello e appetibile, ovviamente senza presunzione di esaustività, in tre punti a loro volta ulteriormente declinati: 1) un *kairós* che risuona e interpella su due registri; 2) un luogo da abitare e un soggetto da rimettere al centro; 3) tre prospettive di ricerca per una teologia in uscita.

1. *Un kairós che risuona e interpella su due registri.* Anche la teologia è interpellata oggi in modo peculiare e specifico da un *kairós* – l'indagine del cui significato, per il vero, apre esso stesso una consistente e impegnativa prospettiva di ricerca. Tale *kairós* risuona su due registri.

a) Il primo è quello che investe, con vigore e freschezza, la coscienza della Chiesa a partire dalla novità colta e propiziata dal Vaticano II: «*hodie genus humanum in nova historiae suae aetate versatur*», scrive la *Gaudium et spes* (cfr. n. 4), il che implica – e le parole e i gesti di Papa Francesco lo rendono singolarmente plastico – l'entrare con fedeltà e creatività in una tappa nuova dell'evangelizzazione (cfr. Eg, 1), in una stagione nuova, cioè, nell'esperienza di grazia dell'identità e della missione della Chiesa.

Nel capitolo terzo de *Le cinque piaghe della santa Chiesa* il nostro Rosmini distingue – in forma idealtipica – due epoche nella storia della Chiesa: quella della “marcia” e quella della “stazione”. Nella prima, che 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 [provvisoria e penultima] del suo viaggio» (n. 58)¹. Nell'epoca di marcia il movimento

¹ Antonio Rosmini, *Le cinque piaghe della santa Chiesa*, Apparati e note di Nunzio Galantino, (I classici della spiritualità cristiana, 2) Periodici San Paolo, Milano 2007; cfr. l'edizione a cura di A. Valle, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, (Opere di Antonio Rosmini, 56) Istituto di Studi Filosofici – Centro di Studi Rosmini – Città Nuova Editrice, Roma 1981; parentesi nostra.

che si produce investe in profondità la figura stessa del soggetto ecclesiale per dispiegarsi in tutte le sue espressioni: poiché, «distruggendosi un qualche ordine, nel tempo stesso se ne compone un altro», essendo «nella Chiesa, la distruzione e la composizione contemporanee» (n. 59).

Ora, è già da tempo – nota Rosmini –, dagli albori del secondo millennio e con nuovo vigore dal Concilio di Trento in poi, che la Chiesa s'è messa in moto per pervenire a quella figura che, al tempo in cui egli scrive, effettivamente si dà e che oltre ancora s'è protratta. Ma – si chiede il Roveretano, con lucido istinto profetico – «chi sa che non 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!» (n. 61).

Non è difficile arguire oggi – da parte nostra – che col Vaticano II “il gran naviglio” ha sciolto le vele e che ci troviamo nel bel mezzo della traversata: in quel “tempo di moto” – dice Rosmini – in cui «lavorano due forze estremamente attive: l'una edifica, e l'altra distrugge» (*ibid.* nota 25). Il linguaggio è *tranchant*, ma inchioda la Chiesa – e, in essa, la teologia – al discernimento rigoroso e generoso, in ascolto dello Spirito e dei segni dei tempi, di ciò che va edificato, e di ciò che va distrutto. Perché, in definitiva, è lo Spirito di Cristo che invita a compiere e guida – se e quando lo seguiamo – l'una e l'altra operazione. Nell'esecuzione della quale va riconosciuta una prioritaria prospettiva di ricerca della teologia.

b) Il secondo registro sul quale c'interpella l'odierno *kairós* – lo dico sotto il profilo della responsabilità dell'intelligenza della fede e della sua figura epistemica – è quello di “*ripensare il pensiero*”. L'espressione è di Edgar Morin².

Il fatto è che oggi si rischia di non saper più che *cos'è pensare* – il “*Was heißt Denken*” di cui scriveva Martin Heidegger – e di non essere più iniziati a farne esperienza. La nostra situazione culturale e sociale sperimenta una distanza di più in più ampia e gravida di conseguenze tra: i saperi disgiunti, frazionati, blindati in discipline separate, da una parte, e le realtà e i problemi sempre più polidisciplinari, trasversali, multidimensionali, transnazionali, dall'altra.

La sfida della nostra epoca, la *globalità*, è insieme sfida della *complessità*. Le diverse componenti che costituiscono il tutto: quella economica, quella politica, quella sociologica, quella psicologica, quella scientifica, quella filosofica, quella religiosa, pur andando distinte, vanno ricondotte a quell'unità articolata, a servizio della promozione integrale della persona e del bene comune, che sono chiamate a costruire con pertinenza.

² E. Morin, *La tête bien faite*, Seuil 1999; tr. it., *La testa bene fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

Si costata invece che il sapere diventa sempre più esoterico (accessibile solo agli specialisti), anonimo (quantitativo e funzionalistico), frammentato e deludente (è così disperso che non si riesce a guadagnare la prospettiva, la sintesi, la luce e la decisione per il discernimento pratico). Senza dire che sembra smarrita la capacità di esercitare e far esercitare la punta fine del pensiero che lo immerge nell'inesauribile della verità per poi decifrare, alla luce di essa, il cammino da compiere.

Il pensiero, o meglio il ri-pensare il pensiero, diventa perciò la sfida più urgente a livello culturale e insieme il capitale più prezioso. Ma che cosa significa e che cosa implica ri-pensare il pensiero? Si domandava Thomas Eliot: «*Dov'è la conoscenza che perdiamo nell'informazione?*». Il pensiero è tale solo in quanto capacità di mettere in relazione e in contesto le moltissime informazioni che riceviamo, da cui anzi oggi siamo bombardati. Ma ciò non basta. «*Dov'è la sapienza che perdiamo nella conoscenza?*» – si domandava ancora Eliot.

Le conoscenze vanno coniugate e aperte per nutrire un pensiero che assuma con visione e responsabilità il compito e il dramma dell'esistenza, personale e sociale, nel contesto della storia e dell'ecosistema, e che possa pertanto affrontare con calibrata pertinenza e argomentata speranza di efficacia le grandi sfide del tempo. Solo *la sapienza* dà forma e unità alle conoscenze, le illumina e indirizza la vita. Di qui il compito prioritario dell'oggi in ambito culturale e formativo: lavorare per *una riforma non tanto di programma ma di paradigma* nell'accesso, nell'organizzazione e nell'esercizio del pensiero.

Il cinquantesimo, che quest'anno si celebra, della Dichiarazione *Gravissimum educationis* rappresenta, per noi, una propizia occasione. Occorre interrogarsi e aprire prospettive in questa direzione. Altrimenti si rischia di tappare solo delle falle, piuttosto che dare un contributo decisivo – perché no? l'educazione cattolica è sempre stata all'avanguardia in questo senso – a un significativo, pertinente e oggi necessario cambio di paradigma.

2. Vengo al secondo punto: *un luogo da abitare e un Soggetto da riscoprire.*

Nel contesto sin qui appena schizzato, è evidente ed è urgente, per la teologia, riconoscere e riproporre in forma specifica e appetibile *la sua identità e la sua vocazione*. La sua progressiva emarginazione – epistemica ed accademica – e la sua tendenziale relega, anche da parte nostra, nell'ambito ecclesiastico sono un dato di fatto. Ma la partita non è chiusa, anzi, si aprono oggi, se puntiamo dritta la barra dell'impegno nelle direzioni appena enunciate, delle realistiche *chances*. Ma, ripeto, occorre che la teologia ritrovi ed eserciti la sua identità: solo così può entrare in relazione anche con gli altri saperi per dare il suo insostituibile contributo a ri-pensare il pensiero e a pensare e gestire la complessità.

a) Ciò implica, innanzi tutto, re-imparare ad abitare con gratitudine e stupore e a introdurre mistagogicamente nel “luogo” della teologia.

Giovanni Bottirolì, da tempo, stigmatizza la situazione della scuola odierna dicendo che essa «è diventata oggi il luogo in cui immense potenzialità di trasformazione sono dissipate»³. Mentre Massimo Recalcati, nel suo suggestivo *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*⁴, denuncia impietosamente «la patologia propria del discorso dell'Università che ricicla un sapere che tende anonimamente alla ripetizione annullando la sorpresa, l'imprevisto, il non ancora sentito e il non ancora conosciuto, rendendo impossibile l'evento della parola»⁵, e invoca con forza il ritorno «dell'insegnante-testimone che sa aprire mondi» e «sa sostenere una promessa»⁶.

Fino a che punto valgono anche per le nostre “scuole teologiche” queste spassionate e allarmanti analisi? Senz'altro delicato e impegnativo è cercare di rispondere a questa domanda: ma altrettanto necessario è assumere con determinazione il compito che ne deriva. Perché la teologia rischia di essere snaturata o, se non altro, impoverita e snervata nella sua incisività se il luogo nel quale è esercitata e comunicata non è quello che le è proprio. Si tratta, dunque, di tematizzare e re-impiantare *questo* luogo – con le sue peculiari qualità e caratteristiche spirituali, relazionali, pedagogiche, didattiche, estetiche – per far rifiorire il gusto avvincente di una “scuola teologica”. La quale è se stessa dove e quando la si abita con interesse, con desiderio, con fascino, con gioia. Rosmini, nell'opera già citata, richiamava quattro qualità che, nella loro spontanea ma insieme consapevole e cercata sintesi, nei tempi antichi tanta incisività e tanto fascino imprimevano nella scuola teologica e che oggi vanno recuperate: «unicità di scienza, comunicazione di santità, consuetudine di vita, scambievolezza di amore» (n. 28).

Una recentissima indagine, svolta presso le facoltà teologiche in Germania, di cui presto saranno resi pubblici i risultati, offre un quadro sconcertante della situazione: oltre il 90% degli studenti intervistati ha affermato che ciò che si insegna a lezione niente o poco ha a che fare con la loro vita e la vita della società!

Mi limito appena a richiamare tre direttrici in cui può sostanziarsi questa a mio avviso fondamentale prospettiva di revisione e di ricerca, tre direttrici che – per dirlo con Adriano Fabris – sono essenzialmente *teor-etiche*, investono cioè in uno la declinazione della *forma mentis* e l'esercizio pratico:

³ G. Bottirolì, *Non sorvegliati e impuniti*, in M. Recalcati (a cura di), *Forme contemporanee del totalitarismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 136.

⁴ M. Recalcati, *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino 2014.

⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁶ *Ibid.*, p. 35.

a.1) *superare lo iato tra esperienza intellettuale ed esperienza cristiana*, non già cercando di tessere relazioni virtuose tra le due, ma collocandosi d'*emblée* nel luogo del loro congiunto e indisgiungibile sbocciare in-Cristo;

a.2) puntare a costruire, nelle nostre istituzioni accademiche, non dei semplici luoghi di lavoro e di stazione provvisoria, ma delle vere e proprie *comunità di apprendimento e di ricerca*;

a.3) avere di mira l'esercizio e la formazione a una teologia che – per dirlo con Papa Francesco – sia al tempo stesso “*contemplazione della Parola e contemplazione del Popolo di Dio*” (nel senso universale del cap. 2 della LG): che sia cioè capace di suscitare e plasmare un atteggiamento che coglie l'agire salvifico di Dio nella concretezza della storia dell'uomo.

b) Di qui il discorso fila dritto alla questione del *Soggetto della teologia* che oggi va assolutamente rimesso a fuoco e al centro.

Proprio per questo, seguendo la lezione di Tommaso d'Aquino e, se volete, anche di Karl Barth, parlo di Soggetto e non di oggetto della teologia. Il pericolo della disintegrazione multidisciplinare della teologia è sotto gli occhi di tutti. Con ciò non voglio negare la necessità del metodo e del discorso specialistico, tutt'altro!. Ma rimarcare che questo non basta, e diventa anzi fuorviante quand'è esercitato e presentato, di fatto se non di diritto, come il fine e il risultato ultimo della teologia.

Qual è il *Subiectum huius scientiae*? si chiedeva – lo sappiamo – Tommaso. Completando la sua risposta con quella di Rosmini e della teologia contemporanea, possiamo dire che è «*Deus in Christo*» e che «*omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei*» (*S.Th.*, I, 1,7). Se non si ha chiaro questo, e non se ne tirano tutte le conseguenze, il rischio – reale – è che la teologia oggi non sia più in grado di parlare di ciò di cui è chiamata a dare testimonianza con l'intelligenza e con la parola: e cioè di *Dio in Cristo come verità e libertà dell'uomo, della storia, del cosmo*.

Anche qui mi limito a registrare tre direttrici di ricerca.

b.1) La prima è colta da Angelo Bertuletti nel suo *Dio, il mistero dell'Unico*. Egli vede in atto nel momento culturale e spirituale che oggi vive l'Occidente, e che con spiazzante preveggenza è stato descritto da Nietzsche, un «evento di pensiero, che ha coinvolto la coscienza storica nel suo insieme»⁷. «Il criterio più univoco che distingue il pensiero contemporaneo dal pensiero moderno – precisa – consiste nella fine dell'identificazione della verità con la ragione»⁸. È precisamente per questo motivo che l'estenuazione di una certa concezione della metafisica e la morte dell'immagine di Dio inscritta entro il suo perimetro di senso possono di fatto

⁷ A. Bertuletti, *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014, p. 163.

⁸ *Ibid.*

disegnare lo spazio vergine per l'avvento di un esercizio della coscienza capace d'accogliere senza pregiudizio l'originalità liberante della rivelazione di Dio in Cristo Gesù, perché da e in esso *ab imis* capace di lasciarsi determinare. Occorre, penso, perseguire con tenacia questa via.

b.2) Ciò implica – ecco la seconda direttrice di ricerca – che, in Cristo e nella docilità al soffio del suo Spirito effuso “senza misura” su ogni carne, si impari ad assecondare con responsabilità e creatività l'avvento di Dio nel farsi del suo Regno, e cioè a cogliere l'agire di Dio *in actu*, esistenzialmente e socialmente,

b.3) guardando al mondo con l'occhio di Dio in Cristo crocifisso e risorto, che – come scrive Papa Francesco – sa discernere come e quando

«nel mezzo dell'oscurità comincia a sbocciare qualcosa di nuovo, che presto o tardi produce un frutto. (...) Ogni giorno nel mondo rinasce la bellezza, che risuscita trasformata attraverso i drammi della storia. I valori tendono sempre a riapparire in nuove forme, e di fatto l'essere umano è rinato molte volte da situazioni che sembravano irreversibili. Questa è la forza della risurrezione e ogni evangelizzatore è uno strumento di tale dinamismo» (Eg, 276).

«Il vero scopo – scriveva Simone Weil – non è vedere Dio in ogni cosa, ma che Dio attraverso noi veda le cose che noi vediamo. Dio deve essere dalla parte del soggetto e non dell'oggetto in tutti gli intervalli di tempo in cui abbandonando la contemplazione della luce noi imitiamo il movimento discendente di Dio per volgerci verso il mondo. Non si deve soccorrere il prossimo per (pour) Cristo, ma a causa di (par) Cristo»⁹.

È ciò che, in fondo, ci chiede Papa Francesco proponendoci la *misericordia di Dio in Cristo come «il centro della Rivelazione»* (Mv, 24) e, dunque, come la chiave ermeneutica decisiva (nella forma e nel contenuto) della dottrina cristiana: *«la via che unisce Dio e l'uomo»* (*ibid.*, 2). Anche questa – come ci ha indicato Walter Kasper – è una decisiva prospettiva di ricerca¹⁰.

3. Eccoci così giunti all'ultima, rapida stazione del percorso: *tre prospettive di ricerca per una teologia in uscita*.

La Chiesa, il cui mistero è nascosto con Cristo in Dio (cfr. Col 1,26; 3,3), è se stessa vivendo in uscita verso il suo Signore «fuori dall'accampamento», nelle periferie del mondo (cfr. Eb 13,13). La teologia è a servizio di questa uscita.

⁹ S. Weil, *Quaderni*, II, tr. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi Edizioni, Milano 2008⁴, p. 321.

¹⁰ Cfr. W. Kasper, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, tr. it., Queriniana, Brescia 2013; Id., *Papa Francesco – la rivoluzione della tenerezza e dell'amore. Radici teologiche e prospettive pastorali*, tr. it., Queriniana, Brescia 2015.

a) Una prima prospettiva di ricerca, allora, *concerne il metodo, tocca la questione cruciale dell'inter- e trans-disciplinarietà* e riprende, sul livello propriamente epistemologico, la sfida a “ripensare il pensiero” da cui abbiamo preso le mosse.

Si può del resto notare, in proposito, un significativo filo rosso che si dipana dalla *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II alla *Caritas in veritate* di Benedetto XVI: un testo a mio avviso centrale, che però ben poca e produttiva risonanza ha registrato in campo teologico.

Giovanni Paolo II esprimeva «*con forza la convinzione che l'uomo è capace di giungere a una visione unitaria e organica del sapere. Questo è uno dei compiti di cui il pensiero cristiano dovrà farsi carico nel corso del prossimo millennio*» (Fr, 85). Su questa linea, Benedetto XVI, nella *Caritas in veritate*, coglie un dato di fatto e propone una terapia:

«L'eccessiva settorialità del sapere, la chiusura delle scienze umane alla metafisica, le difficoltà del dialogo tra le scienze e la teologia sono di danno non solo allo sviluppo del sapere, ma anche allo sviluppo dei popoli, perché, quando ciò si verifica, viene ostacolata la visione dell'intero bene dell'uomo nelle varie dimensioni che lo caratterizzano. L'“allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa” è indispensabile per riuscire a pesare adeguatamente tutti i termini della questione dello sviluppo e della soluzione dei problemi socio-economici» (n. 31).

L'enciclica giunge così a individuare 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 comunità della famiglia umana», proponendo come «illuminazione decisiva» (così, al n. 54) «il rapporto tra le Persone della Trinità nell'unica essenza divina», alla cui vita – secondo la preghiera di Gesù al Padre (Gv 17) – siamo chiamati a partecipare per grazia nella Chiesa, che di questa unità è il segno e lo strumento (cfr. LG 1).

Questa indicazione rischia però di restare idealistica e astratta, se la teologia non se ne fa adeguatamente carico. Si tratta, a mio avviso, di questo: che il ritmo trinitario della relazione, in Cristo, ha da essere esperito, pensato, offerto ed esercitato non tanto, in prima istanza, come un oggetto tra gli altri, quanto piuttosto come la forma propizia dell'esistere umano e dell'esercizio dei saperi. A tutti i livelli. Pensare questo, per la teologia, è offrire il proprio indispensabile contributo alla sfida di ripensare il pensiero¹¹. Se occorre – come ha scritto Edgar Morin – *ripensare il*

¹¹ Ho sviluppato questo tema in *Il sapere di Dio e i saperi dell'uomo. Per una teologia in dialogo*, in “Sophia”, I (2008/0), pp. 35-46; e in *Learning outcomes e unità dei saperi*, in *Seminarium*, LI (2011/1), pp. 85-97; qualche spunto di fondazione, in chiave cristologico-trinitaria, in P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra*

pensiero, con Jean Daniélou¹² possiamo dire che questo cambio di paradigma può generarsi, tenendo conto delle conquiste e delle sfide della storia, dalla contemplazione del volto di Dio che Gesù ha portato nella storia: un Dio che è comunione e comunicazione, libertà e diversità, raccolte nell'amicizia di chi si riconosce figlio/a e fratello/sorella.

È infatti senz'altro positiva e promettente – come nota G. Tanzella-Nitti – la riscoperta del principio dell'interdisciplinarietà, ma non tanto

«nella sua forma “debole” di semplice multidisciplinarietà, come approccio “orizzontale” che favorisce una migliore comprensione o rappresentazione di un oggetto il cui studio completo sfugge alla presa di un singolo metodo disciplinare», quanto piuttosto «nella sua forma “forte” di metadisciplinarietà o anche di transdisciplinarietà, come indagine della dipendenza “verticale” che metodi ed oggetti di una determinata disciplina possono avere quando letti e compresi alla luce di saperi più generali e fondanti, dai quali possono anche implicitamente assumere, secondo modalità più o meno consapevoli, principi, asserti o modelli»¹³.

b) Seconda prospettiva: il servizio della teologia alla *riforma della Chiesa e alla conversione pastorale*.

Papa Francesco ha rimesso sul tappeto questa priorità, che è poi quella del Vaticano II. Non si tratta solo di un'esigenza intraecclesiale: ma di una responsabilità di fronte alla storia. E d'altra parte tra l'urgenza di ripensare il pensiero nella luce dell'intelligenza della fede, e l'esigenza di riformare la Chiesa per rendervi evidente e apprezzabile l'originaria *forma Christi* all'altezza del *kairós* dello Spirito, c'è un circolo virtuoso.

Se è vero, infatti, che il ripensare il pensiero rinvia alla figura cristica e, dunque, trinitizzata del pensare, è altrettanto vero che tale figura è radicata e si esprime in una corrispondente figura ecclesiale. Tale figura è, in una parola, quella *sinodale*. Non a caso Papa Francesco indica in essa la chiave di volta della riforma della Chiesa cui è invitato a partecipare tutto il Popolo di Dio. L'attenzione alla figura e alla dinamica della sinodalità, infatti, non intenziona, in prima istanza, una forma istituzionale di governo, ma, in forma originaria e pervasiva, quello specifico spirito e quello specifico metodo e stile di vita e testimonianza del Vangelo che sono chiamati ad assumere una specifica configurazione pratica.

storia e profezia, Città Nuova, Roma 2012²; e in P. Coda – V. Di Pilato (edd.), *Teologia “in” Gesù*, Città Nuova – Istituto Universitario Sophia, Roma 2012.

¹² Cfr. J. Daniélou, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Editrice Queriniana, Brescia 2014³.

¹³ G. Tanzella-Nitti, *Unità del sapere*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, Filosofia e Teologia*, a cura di G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002, vol. II, pp. 1410-1431, qui p. 1411; cfr. S. Rondinara, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà. Una prospettiva epistemologica*, in “Sophia”, I (2008/0), pp. 61-70.

Formazione teologica dell'intelligenza della fede e formazione nello Spirito della coscienza credente debbono andare di pari passo nell'apprendimento e nella ricerca teologica, in quanto indirizzati e coinvolgenti l'educazione di tutti i soggetti del Popolo di Dio, insieme a un più chiaro e determinato orientamento in questa direzione da parte di chi esercita il ministero della guida pastorale. Un tema strategico in questo approfondimento è senz'altro quello che Juan Carlos Scannone, recentemente, ha tratteggiato su "La Civiltà Cattolica", riferendosi all'impulso di Papa Francesco e parlando del Popolo di Dio come "soggetto comunitario"¹⁴.

La teologia in Italia da tempo riflette sulla sinodalità¹⁵, e con frutto – l'ho costatato con grata sorpresa nei lavori della CTI, che ha scelto questo tema come primo oggetto di approfondimento in questo quinquennio. Un'occasione propizia, in questa direzione, è il percorso di ricerca che si sta progettando in sinergia tra diverse facoltà teologiche della Penisola.

c) L'ultima prospettiva è plurale e aperta: investe *l'antropologia, l'ermeneutica della storia e la pratica di una socialità inclusiva, la sfida della tecnica e quella dell'ecologia*. Cerco di dire qualcosa, piuttosto che sui singoli temi, sul *filo conduttore* che li tiene insieme. L'ineludibilità della questione antropologica, del resto, non sembra ancora aver toccato il cuore della formazione e della ricerca teologica. Mentre la questione è, a tutti gli effetti, decisiva. Mi limito a tratteggiare tre fronti principali d'impegno.

c.1) Innanzi tutto, occorre *smascherare la retorica dei diritti della differenza* per dare alla luce, con una saggia e accorta maieutica teologica, la vera questione che è in ballo e che, come tale, va affrontata in tutte le sue implicazioni. La retorica dei diritti della differenza – *in primis* a livello di comprensione e di gestione della differenza sessuale –, rischia di rovesciarsi infatti nel suo contrario, se non è con pertinenza istruita, smorzando o addirittura spegnendo la ricchezza irriducibile della differenza in un *bricolage* astratto, insulso e mortifero dove, per dirla col tagliente giudizio di Hegel, «tutte le vacche sono nere».

c.2) Di qui la necessità – ecco il secondo fronte – di ripensare il modo cruciale del *rapporto tra interiorità ed esteriorità*. Riscoprire il paesaggio impervio, ma corroborante, dell'interiorità significa riscoprire che il segreto della propria sempre di nuovo cercata e arrischiata identità è custodito nel profondo e nell'"oltre": *nel conoscere, cioè, di essere conosciuti, e voluti, e desiderati, e fasciati anche nelle*

¹⁴ J.C. Scannone, *Il soggetto comunitario della spiritualità e della mistica popolari*, in "La Civiltà Cattolica", 3950/I (17 gennaio 2015), pp. 126-141.

¹⁵ Cfr. Associazione Teologica Italiana, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Atti del XIX Congresso nazionale (Camposampiero, 5-9 settembre 2005), a cura di R. Battocchio e S. Noceti, (Forum ATI, 3) Glossa, Milano 2007.

proprie più intime e dolorose ferite. Quella istituita in-Cristo è un'interiorità aperta, che attira “dentro” e “oltre” solo per re-inviare “fuori”. Un'interiorità, dunque, strutturalmente esteriorizzata. È in essa che si declina nell'umano e nella sua storia e nella vicenda del cosmo, l'ossimoro del Dio che si fa uomo, del Verbo (di Dio) che si fa carne. La relazione – di gratuità, di libertà e di reciprocità nel dono – che si cerca e s'incontra e si sperimenta in quel “dentro” di sé che è un “oltre”, si fa reale e concreta nella relazione all'altro in quanto altro.

d) Dire esteriorità significa dire: *carne*. Ecco il terzo fronte. La carne segna la differenza del maschile e del femminile, la differenza delle culture e delle espressioni dello spirito, e segna anche, su sponde che sembrano opposte ma non lo sono, le frontiere dell'ecologia e della tecnica.

d.1) Ciò esige – in prima istanza – il definitivo *congedo da una antropologia androcentrica*, unilateralmente plasmata sul e dal maschile, a favore di un'*antropologia della differenza e della reciprocità* del femminile e del maschile. Con tutto ciò che questo comporta e che, penso, ancora abbiamo in buona parte da scoprire, sul livello, ad esempio, della teologia e della pastorale della famiglia (vedi il Sinodo in corso) e del protagonismo (o, meglio, coagonismo) della donna nella Chiesa e nella società. È un compito spirituale e culturale di enorme portata. Papa Francesco ne ha parlato recentemente:

«La cultura moderna e contemporanea ha aperto nuovi spazi, nuove libertà e nuove profondità per l'arricchimento della comprensione di questa differenza. Ma ha introdotto anche molti dubbi e molto scetticismo. (...) Vorrei esortare gli intellettuali a non disertare questo tema», perché occorre oggi «*affinare l'intimità della comunione e custodire la dignità della differenza*» (Udienza generale, 15 e 22 aprile 2015).

d.2) Ciò esige, anche in teologia, il *congedo* dall'esclusività del modello culturale dell'Occidente. È ciò che è già in atto da tempo. Ma non sempre ne siamo consapevoli e ne traiamo creativamente le conseguenze. Di qui un compito esigente: l'*inter-culturalità* va declinata non nel registro piatto e in definitiva banale e improduttivo dell'in-differenza a fronte della verità, della libertà, della giustizia e della solidarietà, ma in quello forte della cultura dell'incontro.

Nel nostro tempo, si può infatti leggere in profondità un appello – ineludibile, di fronte alla tragicità di ciò che accade giorno dopo giorno – a un movimento corrispettivo, ma di segno invertito, rispetto a quello messo in atto in quell'“epoca assiale” delle civiltà che Karl Jaspers ha individuato nei secoli che hanno preceduto l'avvento di Gesù: quando sono apparsi sulla scena il Buddha e Lao-Tzu, Socrate,

Zaratustra e Isaia. Se allora la direzione di efficacia storica esibita dai semi pregni di vita e dai raggi saettanti luce che presiedono al cammino dei popoli, è stata, per dir così, *centrifuga*, nel senso che ha puntato a definire l'identità e la ricchezza delle rispettive civiltà muovendo dalla loro ispirazione ideale, nell'oggi tale direzione è chiamata a convertirsi in *centripeta*: e cioè a diventare *da divergente convergente*, favorendo l'incontro e lo scambio. Non basta più – è stato detto – un'alleanza delle civiltà: occorre lavorare per *una civiltà dell'alleanza*.

d.3) Ciò esige, in definitiva, *il congedo dall'antropocentrismo* per assumere uno sguardo capace di suscitare lo stupore e d'incentivare la cura per il mondo della natura riscoprendone il mistero e, diciamo pure, la specifica interiorità. Collocando così il senso dell'indagine scientifica e le possibilità dell'innovazione tecnica in un orizzonte sapienziale, universale, aperto, cosmicamente fraterno. Ed evitando il rischio di asservire l'uomo e la natura a ciò che – frutto dell'uomo a partire dall'esplorazione delle virtualità di essa – rischia di diventarne il fine o addirittura la fine, invece che propiziarne la promozione. Anche qui un bel compito per la teologia.