

STUDIA PATAVINA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

LXX | 2 | 2023

FOCUS

Teologia e scienze religiose
Nodi da sciogliere

cura di L. Paris-A. Toniolo

AGORÀ

A venticinque anni dalla *Fides et ratio*

L. MAGARELLI

Razionalità sapienziale e
fede cristiana in Blaise Pascal

A. PERATONER



FACOLTÀ
TEOLOGICA
DEL TRIVENETO

STUDIA PATAVINA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

ANNO LXX | N. 2 | MAGGIO-AGOSTO 2023

EDITORIALE

- 221 *Istituti superiori di Scienze religiose: hanno ancora senso?*
ANDREA TONIOLO

FOCUS Teologia e scienze religiose. Nodi da sciogliere

- 229 *Breve ricognizione storico-genetica della nascita degli Istituti superiori di Scienze religiose in Italia*
GAUDENZIO ZAMBON
- 241 *La specificità delle Scienze religiose in rapporto alla Teologia*
ALBERTO COZZI
- 255 *Il corso di laurea magistrale interateneo in Scienze delle religioni (Università di Padova-Ca' Foscari Università di Venezia)*
CHIARA CREMONESI
- 261 *La Religionspädagogik nel mondo germanofono*
ALEXANDER NOTDURFTER
- 269 *Formazione teologica in dialogo*
LEONARDO PARIS
- 279 *Centocinquant'anni dopo. Sul ritorno delle teologie nelle università italiane (1871-2021)*
ALBERTO MELLONI
- 287 *La collocazione degli studi storico-religiosi nelle università italiane. Una vicenda complessa. Dialogo con Paolo Bettiolo*
GIOVANNI TRABUCCO (A CURA)

AGORÀ

- 297 *A venticinque anni dalla Fides et ratio: un bilancio prospettico e propositivo*
LORENZO MAGARELLI
- 311 *Soumission et usage de la raison. Razionalità sapienziale e fede cristiana in Blaise Pascal*
ALBERTO PERATONER

TEMI E DISCUSSIONI

- 325 *Riscoprire la vocazione all'ascolto. Provocazioni dalla teologia e dalla prassi pastorale*
ASSUNTA STECCANELLA
- 339 *La Sacra Scrittura in Teologia pastorale. Precisazioni interdisciplinari e una loro attuazione*
GIOVANNI GIUFFRIDA
- 353 *Il ruolo della Bibbia nella prassi catechistica*
CARLO BROCCARDO

RECENSIONI

- 367 KASPER W.-AUGUSTIN G. (curr.), *Percorsi di fraternità. Per raccogliere la sfida dell'enciclica Fratelli tutti* (G. Zambon)
- 370 THOMASSET A., *Un'etica teologica delle virtù sociali. Giustizia, solidarietà, compassione, ospitalità, speranza* (G. Bozza)
- 372 ZAGO G. (cur.), *Le discipline filosofiche e pedagogiche a Padova tra positivismo e umanesimo* (L. Sandonà)
- 375 FLOURNOY T., *La psicologia della religione. Principi, ricerche, prospettive* (G. Pavan)
- 377 TOSO M., *Dimensione sociale della fede. Sintesi di Dottrina sociale della chiesa* (G. Bozza)
- 380 CIANCIO C.-GOISIS G.-POSSENTI V.-TOTARO F. (curr.), *Persona: centralità e prospettive* (G. Piaia)
- 382 GHISLERI L.-POMA I. (curr.), *Il sacro e la polis. Intersezioni simboliche* (R. Tommasi)
- 385 BORGHI E.-BUZZI F., *Coscienza, riconoscenza e azione. Per cercare di essere umani* (G. Bozza)
- 388 HAMIDOVIĆ D., *L'insostenibile divinità degli angeli. Saggio storico* (A. Magoga)
- 390 RATERIO VESCOVO DI VERONA E DI LIEGI, *Le lettere* (D. Fiocco)
- 393 BERTAZZO L.-CESCHIA M., *Un mistico vedere. «Vita et Revelationes» della beghina viennese Agnes Blannbekin († 1315)* (A. Ramina)
- 396 CAZZULANI G.-COMO G.-DALLE FRATTE S.-LUPPI L. (curr.), *Lo Spirito, le brecce e la danza. Introduzione alla spiritualità cristiana* (A. Ramina)

SEGNALAZIONI

1. FILOSOFIA

- 399 SCILIRONI C., *San Paolo filosofo* (M. Barcaro)
401 GUANZINI I., *Filosofia della gioia. Una cura per le malinconie del presente* (G. Osto)

2. STORIA DEL CRISTIANESIMO

2.1 Biblico

- 402 CLINE E.H., *Archeologia biblica. Una breve introduzione* (C. Broccardo)

2.2 Patristico e medievale

- 403 PRANDI E., *Santa Eurosia. Un culto agrario dai Pirenei spagnoli alla Pianura Padana* (G. Piaia)

3. TEOLOGIA

- 406 RUGGERI G., *Abbi cura di me. Fine corsa della formazione. Inediti modi, luoghi, tempi nella chiesa che verrà* (L. Voltolin)
408 RIVA G.-RUGGERI G., *Parole al capolinea. Come il digitale sta cambiando identità, relazioni, religione* (L. Voltolin)
408 RUGGERI G., *Teologia digitale. Internet come cultura e pensiero per-formante nell'insegnamento teologico. Prassi esperienziale* (G. Giuffrida)
410 BERGAMO M., *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon* (A. Ramina)

413 LIBRI RICEVUTI

Istituti superiori di Scienze religiose: hanno ancora senso?

ANDREA TONIOLO

«La chiesa “ha bisogno di crescere nell’interpretazione della Parola rivelata e nella comprensione della verità”, senza che ciò implichi l’imposizione di un unico modo di esprimerla. Perché “le diverse linee di pensiero filosofico, teologico e pastorale, se si lasciano armonizzare dallo Spirito nel rispetto e nell’amore, possono far crescere anche la chiesa”. Questa crescita armoniosa conserverà la dottrina cristiana più efficacemente di qualsiasi meccanismo di controllo».

Sono alcuni passaggi della lettera che papa Francesco ha indirizzato al nuovo prefetto del Dicastero per la Dottrina della fede, Víctor Manuel Fernández, nominato il 1° luglio 2023. Il mandato è quello di un cambio di stile nel custodire la fede e nel crescere nella comprensione della fede, e chiama in causa la questione strutturale delle condizioni della “scienza della fede”, che possiamo ricondurre a due, spesso in tensione, rinvenibili nel passaggio citato: la libertà di ricerca nel campo della fede – senza la quale non può crescere la comprensione e l’espressione della tradizione credente – e il servizio alla verità del vangelo. L’auspicio fa eco a quanto espresso nel programma di rinnovamento di *Veritatis gaudium*: la teologia non è chiamata semplicemente a trasferire conoscenze bibliche o dogmatiche, ma ha il compito di «concepire, disegnare e realizzare sistemi di rappresentazione della religione cristiana capace di entrare in profondità in sistemi culturali diversi» (n. 5).

Nel contesto italiano, tale compito teologico – entrare in dialogo profondo con i vari sistemi culturali – si attua soprattutto attraverso le istituzioni accademiche esistenti, articolate in due percorsi: Teologia e Scienze religiose. La strutturazione di tali percorsi è oggetto di dibattito da alcuni anni, per tanti motivi, tra cui la revisione dell’architettura delle discipline, la poca rilevanza della teologia nello spazio pubblico, l’incerta sostenibilità e sensatezza accademica di due binari quasi paralleli.

In Italia, fuori Roma (che costituisce una situazione a sé stante a motivo delle pontificie università), esistono attualmente più di ottanta centri teologici, di cui otto sono le sedi delle Facoltà teologiche regionali, e di cui 43 sono Istituti superiori di Scienze religiose (Issr). Gli studenti sono più di diecimila, la maggior parte dei quali (più di seimila) appartiene agli Issr e sono laici. Questi semplici dati fanno emergere fin da subito gli aspetti positivi e peculiari della teologia in Italia, come anche le criticità. Tra gli aspetti positivi segnalo il legame con la realtà locale ecclesiale (la presenza capillare nel territorio e il grande interesse per la teologia da parte dei laici), la buona qualità didattica dei docenti, la solidità dell’indirizzo pedagogico-didattico. La peculiarità della teologia italiana è a mio avviso *la sua forte connotazione pastorale*, ovvero il suo legame con le esigenze delle chiese, che ha permesso di formare pastori e laici non in modo “accademico” astratto, autoreferenziale, ma molto attento all’esperienza della fede.

Mi permetto però di segnalare, sempre sinteticamente, anche due criticità di fondo, *il doppio binario e la debolezza della ricerca*.

Il rapporto tra percorso teologico e di scienze religiose viene percepito come un doppione, insostenibile dal punto di vista istituzionale (docenti, economia, studenti) e segnato dall’indeterminatezza delle scienze religiose. L’incerta natura delle scienze religiose è come una spada di Damocle che pende fin dal sorgere degli istituti, anche se raccoglie la maggioranza degli studenti. Gli Issr reggono grazie allo sbocco professionale dell’insegnamento della religione, ma hanno realizzato in parte o quasi nulla il progetto iniziale, ovvero dare vita a lauree magistrali differenziate in vista di competenze da spendersi per il mondo pastorale o laico: arte, bioetica, mediazioni interculturale, ministerialità pastorali. Paradossalmente, anche l’indirizzo pastorale stenta a reggere.

La questione del doppio binario sta diventando un tema dominante nel dibattito italiano. Ci si rende conto che non può reggere e certamente si dovrà andare verso il suo superamento. Per evitare, tuttavia, di buttare via il bambino con l’acqua sporca, bisogna riflettere su due implicazioni importanti.

La prima riguarda la natura specifica delle “scienze religiose” nel contesto teologico italiano. Possiamo semplicemente abbandonarle, riducendole a qualche corso di pedagogia e didattica (per gli insegnanti di religione)? Possiamo lasciare che le scienze religiose o *religious studies* siano appannaggio solo dell’università laica? Possono avere una collocazione specifica anche in ambito teologico? Su questo dobbiamo confessare che in Italia nonostante ormai l’esistenza pluridecennale degli Issr non abbiamo sviluppato una buona riflessione in questo ambito, gestendo a volte gli Issr come dei fratelli minori della teologia.

Seconda implicazione: l’eventuale creazione di un percorso triennale unico con due licenze (Teologia e Scienze religiose) chiede una coraggiosa rivisitazione *della mappa territoriale dei nostri istituti*. Altrimenti ci sarà una implosione delle stesse facoltà teologiche, data la diminuzione degli studenti, dei docenti preti e delle risorse economiche.

Bisognerebbe risolvere anche l’equivocità terminologica e strutturale interna ai titoli canonici: esistono due tipi di baccalaureato in Teologia; le licenze in Teologia non hanno una chiara collocazione; non esiste la possibilità di un dottorato in Scienze religiose.

La seconda criticità del sistema italiano, strettamente connessa con la precedente, è la *debolezza della ricerca*, pena l’irrilevanza o insignificanza nello spazio pubblico della fede. Pur avendo già evidenziato come elemento positivo la connotazione pastorale della teologia in Italia, ritengo che la sfida della “re-inculturazione” o meglio di un nuovo incontro del cristianesimo con la cultura dell’Occidente, chieda un maggior investimento sulla ricerca, in ambiti che sono propri delle scienze religiose, e riguardano la fenomenologia del sacro, lo studio comparato delle diverse esperienze religiose, il confronto con le spiritualità di altri continenti che incrociano sempre di più la ritualità occidentale.

La debolezza appena evocata è accentuata anche dalla frammentazione delle istituzioni accademiche. Oltre alle questioni del doppio binario e della ricerca, gli altri ambiti, a mio avviso, chiamati in causa nella rivisitazione della teologia sono: *la ratio degli studi* da riformulare alla luce dei quattro criteri di *Veritatis gaudium* (soprattutto quello della inter e trans-disciplinarietà forte), il *riconoscimento civile dei titoli*, a livello di profilo e di procedura, la *solidità istituzionale* delle nostre facoltà dal punto di vista accademico ed economico, la *valorizzazione, anche professionale*, delle competenze teologiche e di scienze religiose, sia nel mondo ecclesiale che in quello laico.

Prima di fare passaggi istituzionali in merito all'opportunità o meno di superare il doppio binario – una delle preoccupazioni principali del contesto italiano, ma incalzata solo da questioni pratiche – è opportuno rendersi conto della posta in gioco che si nasconde dietro la storia e l'espressione “scienze religiose”.

Gli articoli del *Focus*, pubblicato nel presente volume, sono il frutto di un percorso di riflessione promosso dalla Facoltà teologica del Triveneto e offrono un contributo di pensiero al dibattito in atto sulla natura degli Issr.

La vicissitudine storica di tali istituti è ben rievocata dall'intervento di **Gaudenzio Zambon**. Gli Issr nascono con l'intento di formare, nel post-Concilio, dal punto di vista accademico alto (non bastavano le scuole di formazione teologica) cristiani laici, in grado di rendere ragione della speranza cristiana nel contesto culturale contemporaneo. Zambon evidenzia da un lato il grande contributo ecclesiale di queste istituzioni, soprattutto in rapporto alla formazione del laicato e degli insegnanti di religione, dall'altro la loro ambivalenza e incertezza identitaria: le scienze religiose hanno ancora un senso, specie dopo l'apertura a tutti dei percorsi teologici classici? Portano un contributo specifico rispetto a quanto viene offerto dal percorso istituzionale?

L'ampio contributo di **Alberto Cozzi** colloca storicamente tali questioni e sviluppa in maniera più teorica il dibattito sull'identità delle scienze religiose, alla luce di tre elementi: la configurazione accademica, la finalità formativa, lo spazio pubblico. La specificità delle scienze religiose è data dallo studio del religioso/sacro (esperienza, ritualità, manifestazione) dal punto di vista fenomenologico, con l'apporto particolare delle scienze umane (antropologia culturale, sociologia, psicologia, pedagogia). Va riconosciuto che questa è la potenzialità, anche se poi nella realtà i percorsi di scienze religiose si sono rilevati spesso inadeguati a sviluppare traiettorie di ricerca in tal senso (non si capisce come mai non abilitino al dottorato di ricerca in scienze religiose). Tale potenzialità mancata o debole ha come conseguenza la scarsa significanza o rilevanza del religioso nello spazio pubblico e la poca spendibilità delle competenze acquisite, nonostante un certo ritorno di interesse allo spirituale nell'ambito laico. La proposta di Cozzi, alla luce anche della lunga esperienza di guida dell'Issr di Milano, è quella di pensare il rapporto fra teologia e scienze religiose a livello di collaborazione inter e trans-disciplinare e attorno all'asse antropologico (la rilevanza per l'umano dell'esperienza religiosa).

Sul piano epistemologico si pone anche il contributo di **Leonardo Paris**, il cui intento è quello di giustificare la proposta avanzata dall'Associazione teologica italiana di superare il doppio binario, a favore di un percorso teologico unitario, che recepisca l'istanza pedagogica degli Issr attraverso qualche corso finalizzato alla formazione degli insegnanti di religione. La riflessione di Paris non intende liquidare le istanze sottese agli Issr, ovvero il ruolo determinante dato dalle scienze, umane in particolare, ma riceverlo all'interno dell'impianto teologico, che va ripensato alla luce del nuovo contesto culturale e degli orientamenti offerti dal proemio di *Veritatis gaudium*. In altre parole, non è piú adeguato strutturare il sapere teologico pensando ancora di avere un partner ben preciso, una filosofia, da studiare all'inizio per formare l'*habitus* intellettuale e per offrire contenuti, che in un secondo momento la teologia fa dialogare con la tradizione della fede. La complessità attuale (del resto, nota bene Paris, la teologia non si crea a priori la cultura con cui dialoga, ma la trova con la fiducia di poter mediare la rivelazione cristiana) e il ruolo nuovo e autonomo assunto dalle scienze (della natura e dello spirito) rispetto alle filosofie (al plurale) introduce un terzo polo nel triangolo dei saperi, quello appunto delle scienze (teologia-filosofia-scienze). A livello di metodo, poi, il dialogo inter-disciplinare non è un approccio che arriva dopo, ma è la forma costitutiva del sapere teologico, fin dall'inizio, con la consapevolezza che non si può pensare di arrivare a visioni sistematiche definitive, ma a sintesi aperte. Un esempio che mi permetto di fare: non si può pensare di tenere un corso di cristologia senza assumere fin dall'inizio anche la prospettiva dialogica con la fenomenologia della religione e delle religioni.

La proposta, dunque, del superamento del doppio binario vorrebbe recepire, non perdere, le istanze che almeno idealmente raccolgono gli Issr, con un equilibrio maggiore dei tre poli del sapere (filosofia, scienze, teologia). La proposta è certamente degna di considerazione ma la mia obiezione di fondo è che, perdendo una istituzione deputata a pensare in modo particolare il rapporto tra fede e scienze umane (come gli Issr), non si rischi di indebolire ancora di piú la circolarità dei tre poli del sapere. Piuttosto, la strada, a mio avviso piú praticabile, è quella di indagare maggiormente, soprattutto a livello di ricerca, la specificità delle scienze religiose in ambito teologico, con un confronto maggiore con i metodi comparativi assunti nei percorsi laici di scienze delle religioni. La proposta da vagliare può essere quella di creare un triennio unico di teologia, e poi articolare in maniera adeguata la specializzazione e il dottorato in scienze religiose, sempre all'interno della facoltà teologica. Insomma, non rinunciare alla dicitura "scienze

religiose”, sull’esempio di facoltà teologiche all’estero (Québec, Lovanio), che hanno la doppia dicitura: “facoltà di Teologia e di Scienze religiose”. Nel dibattito del *focus*, infatti, non poteva mancare il confronto con un percorso di “scienze delle religioni” che avviene nel mondo universitario statale, sorto anche per supplire alla trascuratezza del fenomeno religioso in ambito accademico laico. **Chiara Cremonesi** presenta l’impostazione del corso di laurea magistrale inter-ateneo in Scienze delle religioni, istituito dalle università di Padova e di Venezia, il cui intento è quello di studiare le diverse tradizioni religiose e spirituali passate e presenti, con metodo comparativo e con strumenti filologici, storici ed etnografici. La differenza rispetto alle scienze religiose “teologiche” è data proprio dal metodo: quello comparativo “neutro”, che non assume una prospettiva storica particolare come chiave di lettura della comparazione, metodo invece usato dalle scienze religiose che partono da una prospettiva storica particolare, quella cristiana, per un confronto serio, comparativo, con le altre tradizioni religiose.

Sulla trascuratezza dello studio del fenomeno religioso nelle università italiane interviene anche lo storico del cristianesimo **Paolo Bettolo** intervistato da **Giovanni Trabucco**, che richiama soprattutto le difficoltà culturali e strutturali a inserire un corso di scienze delle religioni nell’università statale italiana che fin dal 1873 non ospita più la teologia, ma solo discipline storiche o letterarie afferenti al cristianesimo. Non è stato perciò semplice trovare la collocazione adatta all’interno dei settori scientifico-disciplinari, tant’è che si è creata una laurea ad hoc (LM-64), sempre, però, fuggendo il pericolo che si accordi al cristianesimo un posto privilegiato (data anche la crisi del cristianesimo in Occidente) e utilizzando un metodo, quello comparativo “neutro”, ben diverso da quello teologico. L’oggetto di studio è il fenomeno religioso, con strumenti che provengono dalle scienze umane, antropologiche, linguistiche, storico-religiose, ma non teologiche. Dobbiamo fare i conti ancora con il retaggio che segna il rapporto tra università e teologia in Italia, da cui è difficile liberarsi ma che è ormai culturalmente superato. In contesti diversi, come la Germania, dove la teologia confessionale, cattolica ed evangelica, è di casa all’università statale, tali discorsi non hanno alcun senso e si riconosce il contributo che il metodo teologico, ormai inter-disciplinare, offre all’insieme dei saperi.

Alberto Melloni ricostruisce nel suo saggio la storia del rapporto tra stato e chiesa in materia di istituzioni teologiche. Nel dopo Concilio, pur

in un clima di immobilità e diffidenza, ci sono stati alcuni tentativi (con Lazzati e Alberigo) per reintrodurre la teologia nell'università, anche se non sono andati a buon fine. Nonostante ciò, dopo l'introduzione presso l'università laica della LM-64, ovvero di un corso di scienze delle religioni, con un approccio laico al fenomeno religioso, sono state istituite due lauree congiunte tra facoltà teologiche e università (Palermo e Bologna): una finestra che apre altre possibilità di collaborazione, molte delle quali introdotte dalla convenzione di Lisbona, anche se non ancora sfruttate.

Il dibattito sul rapporto tra teologia e scienze religiose non appartiene solo alla storia italiana. **Alexander Notdurfter**, direttore dello studio teologico di Bressanone, permette di aprire una finestra sul mondo di lingua tedesca, presentando il percorso di *Religionspädagogik*, dove si ribadisce il nesso stretto tra esperienza religiosa ed evento pedagogico, e il ruolo svolto dalle religioni nella formazione umana e nella socializzazione. La *Religionspädagogik* è quel percorso disciplinare, collocato all'interno della teologia pratica, che si confronta maggiormente con le scienze umane, in particolare la pedagogia, collocando la religione cristiana in rapporto stretto con le altre tradizioni religiose. Ha un carattere confessionale e allo stesso tempo una grande apertura dialogica e inter-disciplinare.

Anche a livello internazionale si discute sulla connotazione confessionale (teologica) o meno dei *religious studies*, segno che l'incertezza epistemologica è quasi connaturale. Dal mio punto di vista, la specificità delle scienze religiose "teologiche" (svolte all'interno delle facoltà teologiche) *consiste nell'assumere la rivelazione cristiana, nella sua forma storica, come principio interpretativo del religioso e dell'umano*. L'approccio fenomenologico comparativo è necessario – anche in questo caso, comunque, vanno dichiarati i presupposti da cui lo studioso muove, perché non esiste un metodo di indagine "neutro" – ma incompleto, perché il fenomeno religioso necessita di un punto di vista esperienziale e storico per essere compreso. Se voglio fotografare la realtà devo individuare un punto focale.

L'intento specifico degli Iss è quello di elaborare un punto di vista cristiano sui fenomeni religiosi in atto, sulle condizioni concrete dell'uomo che vive religiosamente, mostrando il nesso strutturale del fenomeno religioso con l'umano, ovviamente in una circolarità continua tra rivelazione ed esperienza religiosa (il sacro). Romano Guardini, di fronte alla crisi del cristianesimo nella modernità, aveva percorso la strada della polarità perenne tra rivelazione e religione, secondo la prospettiva della *Weltanschauung*

cristiana della realtà, ovvero secondo l'immagine del mondo così come si coglie dall'angolo visuale della rivelazione.

Andrea Toniolo
preside e docente di Teologia fondamentale
Facoltà teologica del Triveneto

Breve ricognizione storico-genetica della nascita degli Istituti superiori di Scienze religiose in Italia

GAUDENZIO ZAMBON

Le “scienze religiose” vengono talvolta presentate come un percorso riservato ai laici, di secondo livello rispetto a quello teologico che invece introduce alla ricerca scientifica e al conseguimento di tutti i gradi accademici. In realtà, da una breve ricognizione storica svolta in Italia emerge che inizialmente le “scienze religiose” sebbene pensate per la formazione teologica dei laici a cui era precluso lo studio della teologia nei seminari, hanno avuto una propria vocazione accademica di studio del rapporto “fede e cultura” e del fenomeno religioso alla luce della Rivelazione condotto con metodo inter e transdisciplinare. Successivamente l’ordinamento degli studi, con un profilo epistemologico debole, è stato orientato verso la formazione teologico-ministeriale del laicato e dei futuri insegnanti di religione. Le “scienze religiose” hanno forse perduto la loro antica vocazione?

Historical-genetic analysis on the origin of the Superior Institutes of Religious Sciences in Italy. Religious sciences are somehow presented as a course for laypeople and they are considered as a second level when compared to theological studies leading to a scientific research and opening to the achievement of all academic graduations. A short research shows that in Italy “religious sciences” were originally thought as a theological formation for laypeople who could not attend theological studies in seminars. A short historical survey found their academic *raison d’être* in studying the relationship “faith and culture” and the religious phenomena with an interdisciplinary method in the light of the Revelation. Afterwards a course of studies with a feeble epistemological path focused on the theological and ministerial formation of laypeople and future religion teachers. May religious sciences have lost their original vocation?

1. Istituti di Scienze religiose/Istituti superiori di Scienze religiose: un'idea, un progetto

La nascita degli Istituti di Scienze religiose/Istituti superiori di Scienze religiose (Isr/Issr) avviene nei primi decenni del Novecento sebbene con un'altra denominazione. Sullo sfondo, il decreto regio del gennaio 1873 con il quale l'insegnamento della teologia viene escluso dalle università statali e confinato nei seminari o nelle pontificie università romane. È un periodo in cui cresce la domanda di formazione teologico-spirituale da parte del laicato cattolico chiamato a vivere i cambiamenti della storia in modo evangelico evitando la *fuga mundi*, calandosi nella realtà e cercando un rapporto costruttivo tra fede e cultura del tempo. In tale contesto sorgono all'interno di alcune pontificie università romane delle esperienze significative di formazione teologica del laicato: il *Mater Ecclesiae*, oggi Issr della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino "Angelicum" (Roma), l'Isr della Pontificia Università Gregoriana (Roma), oggi non più presente nella sua offerta formativa, e, nell'immediato post-Concilio, l'Issr della Libera Università degli studi di Urbino.

a. L'idea del *Mater Ecclesiae* è di Luigia Tincani che nel 1913 diede vita al *Circolo universitario femminile*. L'intento era quello di una scuola di cultura religiosa a carattere universitario per aiutare, coloro che avevano fatto la scelta dello studio, a maturare la propria vocazione intellettuale e le responsabilità sociali e individuali che ne derivano. In un primo momento si era pensato a dei cicli di conferenze religiose. Successivamente venne creato il *Corso di religione* per le socie del Circolo che il 5 novembre 1923 venne denominato *Scuola superiore femminile di religione*. Il corso abilitava all'insegnamento della religione nelle scuole elementari e nelle medie inferiori. Dopo un'interruzione dovuta alla seconda guerra mondiale, nel 1954 la scuola riprende con il nome di *Istituto superiore femminile di studi religiosi e sociali* che nel 1964 verrà annesso come *Istituto superiore di cultura religiosa* alla Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino. Nel medesimo anno prese il nome di Issr *Mater Ecclesiae*¹. L'Istituto non nacque «perché voluto dall'alto

¹ Oltre al *Mater Ecclesiae*, con Luigia Tincani nacque nel 1939 Lumsa (il più antico ateneo di Roma dopo la Sapienza) con una attività accademica finalizzata alla formazione dei giovani e all'aggiornamento professionale degli adulti.

da qualche autorità istituzionale»² bensì come progetto per il «completamento della formazione delle universitarie» e per dare una visione dello studio e dell'insegnamento della teologia «in ordine a una comprensione piú profonda delle verità della fede all'interno della comunità ecclesiale e in dialogo con le domande di senso poste dal mondo e dalla cultura, pur in un contesto ostile e refrattario»³. Su questa linea si collocarono altri Istituti sorti prima del Vaticano II⁴ e anche le cosiddette *Suole di teologia per laici* che cominciarono a diffondersi un po' ovunque all'inizio degli anni Cinquanta⁵.

b. Il progetto dell'Issr della Pontificia Università Gregoriana (Pug) nacque ufficialmente nel 1966 «come risposta della Compagnia di Gesù alle nuove esigenze di promozione del laicato maschile e femminile e del suo pieno inserimento nelle università ecclesiastiche romane»⁶. Ma le sue radici risalgono al precedente «Magistero superiore di religione» del 1918. Tra i due c'era una continuità di fine ossia «lo studio della religione e la formazione nelle scienze sacre dei non candidati al sacerdozio»⁷. La sua caratteristica accademica fu quella di essere «interno all'università e non a una facoltà, in quanto accademicamente eretto nella università», e di essere «membro del

² M.G. BIANCO, *1913-2013: cent'anni da leggere*, in *Ringraziare, progettare. Centesimo anniversario della fondazione dell'Istituto superiore di Scienze religiose Mater Ecclesiae-Pust* (Roma, 19-20 aprile 2013), a cura di G.M. Schiavone, Angelicum University Press, Roma 2014, 33. Nel corso degli anni Cinquanta ha tuttavia raccolto le istanze del vicariato di Roma.

³ *Ibid.*, 34.

⁴ Ad esempio l'Issr "Donnaregina", la cui origine risale al novembre 1951, con la denominazione di *Istituto di teologia per laici e religiose dell'arcidiocesi di Napoli*, in continuità con l'insegnamento teologico per i laici nella Diocesi. Nel 1961 nacque l'*Istituto superiore di Scienze religiose di Milano* per una lungimirante intuizione del card. Montini per la preparazione dottrinale dei laici in vista dell'insegnamento della religione nelle scuole: cf. ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI MILANO, *XXV (1961-1986) di attività a servizio della chiesa e della società*, Centro Ambrosiano di Documentazione e di Studi religiosi, Milano 1986.

⁵ Nel gennaio del 1945 viene aperto a Firenze nel Convento di Santa Croce il primo *Studio di teologia per laici*; il 21 dicembre dello stesso anno sorge lo *Studio teologico per laici al Santo* (Padova); nel gennaio del 1946 viene aperto lo *Studio teologico per laici* nel Convento di S. Lorenzo Maggiore di Napoli.

⁶ G. MAGNANI, *I 25 anni dell'Istituto di scienze religiose dell'Università Gregoriana*, in *La Civiltà Cattolica* 143 (3/1992) 43. Alla sua fondazione contribuirono p. Pedro Arrupe (il generale dei gesuiti), i padri E. Dhanis e H. Carrier successivi rettori della Gregoriana e il card. G. Garrone (prefetto Cec) che si adoperò per la sua erezione accademica.

⁷ *Ibid.*, 43.

senato e del consiglio della università a parità di diritti e doveri con le facoltà, il che non avviene per gli Istituti superiori di Scienze religiose (Issr) italiani⁸. La sua configurazione accademica venne individuata «in un'organica struttura di discipline centrate sullo studio interdisciplinare e sul dialogo tra Scienze sacre e Scienze della religione»⁹. Per questo si pensò alla denominazione “scienze religiose”, non ancora esistente a Roma ma solo all'Issr dell'Università Cattolica di Lovanio, con una prospettiva simile. Il progetto venne recepito dalla Congregazione per l'Educazione cattolica e divenne un prototipo istituzionale per quegli Istituti che avevano le medesime esigenze accademiche e che si erano strutturati in un quadriennio aperto a studi ulteriori in modo «da ottenere un riconoscimento da parte dello Stato per l'identico impegno e la qualità accademica di una facoltà umanistica statale»¹⁰. Ciò era fondamentale per coloro che intendevano utilizzare il titolo di studio per l'insegnamento della religione nelle scuole superiori. Ma questo non è mai stato tra le priorità dell'Isr della Gregoriana. L'interesse era piuttosto quello di offrire a dei laici “professionisti” anzitutto la possibilità di sostenere un percorso di studi di livello accademico, in secondo luogo di conseguire il dottorato in Scienze religiose senza dover proseguire gli studi nella Facoltà di Teologia per non perdere il *proprium* laicale delle scienze religiose¹¹ e infine di riconoscere l'Istituto come interfacoltà ossia come coordinamento delle discipline specifiche di Scienze della religione presenti in varie facoltà, ma isolate. Per tale motivo è stato individuato l'oggetto formale degli Isr nella “religione” pensata non direttamente per la formazione del laicato bensì come lemma da trattare in un contesto ecumenico allargato «allo studio multidisciplinare e interdisciplinare del fenomeno religioso e al dialogo con le altre religioni»¹². Si pensò quindi di dare risalto alle discipline considerate di confine come la teologia fondamentale, la fenomenologia storico-comparata della religione e la filosofia della religione (introdotta per la prima volta nella Pug nel 1965-1966), l'epistemologia e la sociologia della conoscenza oltre alle altre scienze della religione: la storia

⁸ *Ibid.*, 44. La vicenda dell'Isr della Pug è in un certo senso paradigmatica per gli Isr italiani che sono sorti anch'essi per la formazione teologica del laicato secondo quel *proprium* che consiste nell'unire alla vita professionale una preparazione nelle scienze sacre.

⁹ *Ibid.*, 45.

¹⁰ *Ibid.*, 45.

¹¹ Magnani fa osservare che «ancor oggi [1992] c'è chi non comprende che l'oggetto formale degli Issr è diverso da quello della facoltà di teologia», *Ibid.*, 46, nota 5.

¹² *Ibid.*, 52.

delle religioni, la psicologia della religione, la sociologia della religione. Un tale ordinamento di studi portò a prendere le distanze dalle cosiddette “scienze madri” di origine positivista, poco simpatizzanti con il fenomeno religioso. In definitiva, la vocazione per così dire dell’Issr della Gregoriana fu quella di essere un “Istituto di interfacoltà” che intendeva raccogliere le discipline sparse nelle diverse facoltà in modo da coordinarle, anche in prospettiva del dottorato.

c. La caratteristica dell’Issr della Libera Università degli studi di Urbino è quella di essere nato all’interno di una istituzione universitaria civile. Lo *Statuto* e il *Regolamento* vennero approvati all’unanimità il 29 marzo 1969 dal consiglio di amministrazione dell’università e dal senato accademico composto da tutti i presidi di facoltà e dai consiglieri laici. Italo Mancini ritiene che sia stato di portata storica per il fatto di «reintrodurre la teologia nell’università, sia pure nell’umile spoglia del diploma», il solo consentito dalla legislazione di allora¹³. Era la prima volta che la teologia tornava nelle aule universitarie. Il compito che si presentava non era facile perché si trattava di tradurre in formule giuridiche e istituzionali due esigenze «quella del rispetto trepido e responsabile per la coscienza cristiana» e quella dello «statuto autonomo delle scienze». La finalità era duplice: «costituire un centro di ricerca, documentazione, analisi, riflessione» (finalità scientifica) e «maturare per “ingente fabbisogno” di professori di religione [...] persone che possano stare “al livello degli insegnamenti delle altre discipline” (salvo sempre il diritto, di chi lo ha, nella questione delle nomine)»¹⁴.

2. Scienze religiose: indicazioni per un nuovo percorso di studi

Come abbiamo visto sopra, l’idea delle “scienze religiose” muove i suoi primi passi tra due sponde: quella accademica e quella della formazione del laicato. Si tratta di un percorso nuovo che il Vaticano II aveva auspicato, non ovviamente nei termini di “scienze religiose” bensì in quelli di una completa educazione del laicato a vivere una fede adulta capace di entrare in dialogo con la cultura degli uomini del loro tempo. Nel decreto conciliare

¹³ I. MANCINI, *La teologia nell’Università*, in AA.VV., *L’Istituto superiore di Scienze religiose “Italo Mancini” (1979-1999). Vent’anni di teologia nell’Università*, a cura di S. Miccoli, Quattroventi, Urbino 2000, 19.

¹⁴ *Ibid.*, 22.

Presbyterorum ordinis, parlando dei presbiteri educatori del popolo di Dio, viene detto che «di ben poca utilità saranno le cerimonie piú belle o le associazioni piú fiorenti, se non sono volte a educare gli uomini alla maturità cristiana» (PO 6). Un laicato adulto e maturo non si forma partecipando a belle cerimonie liturgiche, bensí dandogli in mano gli strumenti con cui accedere alla Rivelazione da cui trarre luce per leggere e interpretare i fatti della storia. Non dunque devozioni, bensí conoscenze e competenze che non possono essere acquisite dalle parrocchie bensí da specifici centri di formazione promossi dalle chiese locali.

Nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, parlando del rapporto “fede e cultura” viene aggiunto che le difficoltà «non necessariamente sono di danno alla vita della fede; possono, anzi, stimolare lo spirito a una accurata e profonda intelligenza della fede» (GS 62). Per questo si raccomanda di non fare uso «soltanto dei principi della teologia, ma anche delle scoperte delle scienze profane, in primo luogo della psicologia e della sociologia cosicché anche i fedeli siano condotti a una piú pura e piú matura vita di fede» e coltivino questi studi con mezzi adeguati fino a raggiungere una «giusta libertà di ricercare, di pensare, come pure di manifestare con umiltà e coraggio la propria opinione nel campo in cui sono competenti»¹⁵. Si tratta di indicazioni molto generali che tuttavia tracciano un orizzonte di formazione e di studio entro cui ricondurre le finalità degli Isr/Issr e delle facoltà teologiche che sono state via via precisate dal 1968 dalla normativa ecclesiale e civile.

2.1 Normativa ecclesiale e civile

Il primo documento da segnalare è la lettera *Magistero e teologia nella chiesa* (16.1.1968) dell’episcopato italiano, nella quale viene espresso l’auspicio di «una seria cultura teologica fra il clero e il laicato, sia a livello di ricerca come a livello di divulgazione, prudente e sicura» (n. 1). Scabini ritiene che questo sia «il primo documento italiano che recepisce e sviluppa le indicazioni del Vaticano II» nel quale si cerca di elaborare una

¹⁵ Si tratta di indicazioni non sempre recepite in modo coerente. Lo testimoniano le diverse riforme degli studi teologici, da *Sapientia christiana* (1979) a *Veritatis gaudium* (2018) e l’Istruzione della Congregazione per la dottrina della fede *Donum veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo (1990): cf. R. BATTOCCHIO, *La promozione del progresso e della cultura*, in *Commentario ai documenti del Vaticano II*, a cura di S. Noceti-R. Repole, 8. *Gaudium et spes*, Dehoniane, Bologna 2020, 390.

nuova prospettiva nell'ambito del dialogo fede-cultura¹⁶. Seguiranno poi le Note della Conferenza episcopale italiana (Cei) del 19 maggio 1985, della Congregazione per l'educazione cattolica (Cec) del 10 aprile 1986 e la Normativa della stessa del 12 maggio 1987. In quegli anni, il 18 febbraio 1984 venne firmato l'*Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica italiana che apporta modificazioni al Concordato Lateranense* nel quale viene assicurato «l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche non universitarie di ogni ordine e grado» motivato dal fatto che «i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano»¹⁷. Nel 1985, la Nota della Cei *La formazione teologica nella chiesa particolare* si sofferma sul ruolo della teologia nella chiesa particolare, distinguendo i diversi gradi e livelli di formazione teologica (Facoltà, Isr e Sft [Scuole di formazione teologica]) e offrendo orientamenti specifici per gli Isr e per le Sft. Ora lo sguardo viene rivolto «alla crescita qualificata dei centri teologici di carattere accademico, ma soprattutto a quelle istituzioni e iniziative di più ampio accesso al mondo della teologia, come gli Isr e le scuole di formazione teologica» (n. 1) invitati a saper coniugare dimensioni scientifiche ed esigenze pastorali. A riguardo degli Isr si precisa che quelli presenti in Italia hanno varie configurazioni. Alcuni non dipendono dall'autorità ecclesiastica, altri invece sono a carattere propriamente ecclesiale. Si differenziano dalle facoltà teologiche «per la maggiore concentrazione del curriculum degli studi e per il prevalente interesse alla formazione degli studenti in relazione a un'organica e critica esposizione della dottrina cattolica, piuttosto che alla promozione della ricerca scientifica strettamente intesa» (n. 7). Da allora ebbe inizio «una vera e propria rivoluzione copernicana nella formazione teologica»¹⁸ che condusse alla distinzione di gradi e livelli accademici e non accademici

¹⁶ P. SCABINI, *Presentazione*, in P. VANZAN-S. TANZARELLA, *Nuovi orizzonti per la formazione dei laici. Guida per gli Istituti di Scienze religiose e altre scuole: normative e riflessioni*, Ave, Roma 1989, 20.

¹⁷ Art. 9 §2: www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_segst_19850603_santa-sede-italia_it.html (26.01.2023). A differenza dei Patti del 1929, che considerano la religione cattolica come religione di Stato, nel testo di revisione del 1984 l'insegnamento della religione si colloca nel «quadro delle finalità della scuola» che si differenzia da quello della catechesi.

¹⁸ A. IANNIELLO, *Società e chiesa in Italia a quarant'anni dall'Accordo. Vecchi problemi, nuove sfide*, in *CredereOggi* 42 (5/2022) 30. Ulteriori passi verso un profilo accademico degli studi ecclesiastici conforme ai parametri condivisi tra università europee sono stati fatti con la partecipazione della Santa Sede al cosiddetto «Processo di Bologna» iniziato nel 1999 che doveva concludersi entro il 2010.

di formazione teologica secondo le specificità di ciascun percorso¹⁹. Il 10 aprile 1986 la Cec con una *Nota illustrativa* preparata in pieno accordo con la Cei, circa la figura giuridico-academica degli Issr dopo l'Intesa firmata tra autorità scolastica d'Italia e la Cei (14.12.1985), precisa la natura e la finalità degli studi finalizzati alla formazione degli Irc e dei candidati a specifici ministeri e compiti ecclesiali. Successivamente, il 12 maggio 1987, la medesima Congregazione emana una *Normativa* nella quale chiarisce meglio «la fisionomia dell'Istituto superiore di Scienze religiose (Issr)» anche allo scopo di redigerne gli statuti (*Premessa*, 1). Le finalità accademiche proprie di un Issr (differenti da quelle di una facoltà teologica, *Premessa*, 2.1) sono quelle di «promuovere la formazione teologica dei laici per una loro più cosciente e attiva partecipazione ai compiti di evangelizzazione nel mondo attuale», di provvedere alla «preparazione dei candidati ai vari ministeri e servizi ecclesiali» e di provvedere alla «qualificazione dei docenti della religione cattolica nelle scuole» (*Premessa*, 2,2). Occorre tenere presente che sulla questione della fisionomia degli Issr hanno posto l'attenzione anche la XXXI Assemblea generale della Cei (15-19 maggio 1989)²⁰, il congresso dell'Ati (Associazione teologica italiana) svoltosi a Brescia nel settembre 1989 e il convegno tenuto a Roma all'inizio del 1990 presso il Pontificio Ateneo "Antoniano" sul tema *Gli Istituti di scienze religiose nella chiesa per uno statuto epistemologico*. Al congresso dell'Ati, Luigi Sartori segnalò il crescente interesse nei confronti degli Istituti di Scienze religiose «nella misura in cui questi possono stimolare un'attenzione preferenziale a problematiche di più immediata portata antropologica»²¹. Invece il convegno di Roma

¹⁹ La distinzione e la separazione tra percorsi accademici e non accademici fu uno dei criteri più importanti introdotti nella mappa dei centri di formazione teologica delle chiese locali. Ciò nonostante esistono tutt'oggi percorsi accademici di formazione teologica nei quali sono inseriti stabilmente corsi di teologia per laici gestiti dai centri diocesani. Vedi ad esempio l'Issr *Ecclesia Mater* di Roma. Il Centro diocesano di teologia per laici è una struttura al servizio della Diocesi di Roma, stabilmente inserita all'interno dei percorsi formativi del suddetto Istituto.

²⁰ Nell'Assemblea è emersa la richiesta di procedere verso una maggiore chiarificazione della natura, del ruolo e della finalità degli Issr, ciò anche alla luce delle criticità e delle linee di tendenza al ribasso segnalate dalla Segreteria generale della Cei nella Nota informativa *Gli Istituti di scienze religiose: realtà e linee di tendenza* (2-6 maggio 1988) contrariamente a quanto auspicato dalla Cec nella Normativa del 1987.

²¹ L. SARTORI, *Istanze teologiche nella cultura italiana*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e istanze del sapere in Italia*, Messaggero, Padova 1991, 30. La Commissione per gli Isr della Cei aveva chiesto all'Ati un contributo per la chiarificazione della

entrò più decisamente nel merito con contributi e comunicazioni riguardanti il profilo istituzionale e disciplinare degli Istituti sulla base di un'analisi della situazione fatta a livello nazionale e internazionale e alla luce di una riflessione di fondo sulla teologia nella chiesa. Tra le sue finalità il convegno si era proposto tre obiettivi: individuare un "paradigma" nel contesto pluriculturale per una impostazione degli Isr attraverso la ricerca di «un modello antropologico che sappia qualificare meglio e positivamente l'uomo»; proporre «una metodologia inter e transdisciplinare»; offrire «alcune ipotesi orientative per la definizione dei curricula di studio» partendo da una base comune degli Isr e degli Issr²².

3. Verso una configurazione istituzionale definitiva

Con gli anni Novanta inizia una fase di stabilizzazione degli Issr. Entrano in gioco diversi soggetti, le chiese locali e le facoltà teologiche sotto la regia della Cei (Comitato per gli Isr, successivamente Comitato per gli studi superiori di teologia e di religione cattolica, ora Comitato per gli studi di teologia e di scienze religiose) con l'intento di promuovere la rilevanza delle istituzioni teologiche nel contesto italiano, la Cec e il Ministero

natura delle "scienze religiose" che Sartori interpreta come presenza della teologia nelle scienze umane.

²² Sono questi in estrema sintesi gli obiettivi e le finalità del convegno, vedi: AA.Vv., *Gli Istituti di scienze religiose nella chiesa per uno statuto epistemologico. Una ricerca inter e transdisciplinare* a cura di C.M. Sersale, Dehoniane Bologna-Editrice Antonianum, Roma 1990, 7. I contributi offerti meriterebbero una presentazione più ampia e approfondita. Il focus del convegno era la centralità della religione nel rapporto "fede-cultura". Tra le proposte segnalò l'ipotesi di una facoltà di scienze della religione e la preferenza per la dicitura "scienze della religione" piuttosto che "scienze religiose" ritenuta ambigua perché «da una parte, può avere lo stesso significato di "scienze delle religioni, cioè le scienze che studiano la religione. Dall'altra, però, può implicare l'atteggiamento "confessionale" dello studioso; si tratterebbe di uno studio "religioso" e non "profano"»: G. PHAN TAN THANH, *La teologia e le scienze delle religioni*, in AA.Vv., *Gli Istituti di scienze religiose*, cit., 269. A suo avviso non esiste una scienza "religiosa" che adoperi un metodo scientifico specifico, diverso da quello adoperato nello studio di altri fatti. Sulla preferenza per la dicitura "scienze della religione", vedi il recente numero monografico di *CredeOggi* 42 (5/2022) su *Scuola pubblica e religione. Quale futuro?*, in particolare l'articolo di M. GIORDA, *Le scienze della religione nella scuola italiana*, 71-86.

dell'istruzione, dell'università e della ricerca²³. Le tappe più significative sono: la Nota illustrativa e la normativa *Gli Istituti di Scienze religiose al servizio della fede e della cultura* (29.04.1993) del Comitato per gli Isr. La finalità delle “scienze religiose” è quella di essere luogo di incontro tra fede e cultura nel territorio (inculturazione), «via privilegiata per la formazione teologica dei laici che oggi appare sempre più urgente per la crescita di un'autentica corresponsabilità nella vita della chiesa e per l'abilitazione a una testimonianza credibile e competente nella società» (n. 16). L'Isr può realizzarsi nella forma accademica e non accademica. La strada è tracciata. Si tratta di andare verso un profilo accademico delle “scienze religiose” adeguandosi ai parametri condivisi tra università europee concordati nel cosiddetto “Processo di Bologna” iniziato nel 1999 al quale decise di partecipare anche la Santa Sede. Con il *Progetto di riordino della formazione teologica in Italia* accompagnato dalla *Nota normativa per gli Issr* (15.02.2005) la Cei (Comitato per gli studi superiori di teologia e di religione cattolica) ha voluto prendere in mano la situazione creatasi negli ultimi vent'anni (dispersione di forze; carenze di strutture; passaggi da Sft a Isr e da Isr a Issr resi possibili dalle norme in vigore in quegli anni e talvolta attuati mediante la pratica delle convenzioni) per una maggiore razionalizzazione delle risorse presenti sul territorio italiano. È stato un lavoro prezioso che ha preparato il terreno per la recezione della *Istruzione sugli Issr* (28.06.2008) della Cec. L'*Istruzione* è ancora oggi il documento base degli Issr. Con la *Nuova intesa Miur-Cei* per l'Irc (20 luglio 2012) si è voluto togliere dall'isolamento l'insegnamento della religione e configurarlo, per quanto possibile, su parametri di uguaglianza istituzionale con gli altri insegnamenti.

4. Gli Issr nel Triveneto

La regione ecclesiastica Triveneto ha svolto un ruolo importante nella promozione e nel coordinamento dei centri di formazione teologica sin

²³ Sulla rilevanza o meno delle istituzioni teologiche nel contesto italiano, si veda: P. CIARDELLA-A. MONTAN (CURR.), *Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal concilio Vaticano II. Storia, impostazioni metodologiche, prospettive*, Elledici, Leumann (To) 2011; A. TONIOLO, *Stato e statuto della teologia in Italia in seguito al riordino degli studi teologici*, in *Studia patavina* 58 (2011) 541-556; ID., *La teologia in Italia e le istituzioni teologiche*, in *Studia patavina* 62 (2015) 331-342.

dall'inizio degli anni Settanta²⁴. Ciò ha richiesto un lavoro di riordino e di verifica della sostenibilità accademica di tali centri. Nel corso di quasi un ventennio di vita della Facoltà teologica del Triveneto (2005–2023) sono state chiuse due sedi di Issr diocesani (Portogruaro e Venezia), sono nati due Issr interdiocesani (Belluno–Feltre, Treviso, Vittorio Veneto con polo Fad a Belluno; Gorizia, Trieste, Udine con polo Fad a Trieste) ed è avvenuta la stabilizzazione di cinque Issr diocesani (Bolzano–Bressanone, Padova, Verona, Vicenza, Trento). Il dato più significativo è il loro radicamento sul territorio in collegamento con la Facoltà teologica del Triveneto secondo il “sistema a rete” nel rispetto della autonomia degli Istituti soprattutto nella ideazione degli indirizzi del biennio di specializzazione in ascolto delle istanze ecclesiali e anche delle sensibilità del loro contesto culturale.

5. Considerazioni finali

La fisionomia degli Issr si presenta con i contorni di una realtà magmatica e fluida, con un profilo epistemologico non bene approfondito. Se questo da una parte ha consentito adattamenti e modifiche dovute a fattori non riconducibili direttamente a criteri di ordine accademico, da un'altra parte ha permesso di sperimentare percorsi formativi nuovi capaci di intercettare istanze culturali dell'uomo contemporaneo e di sollecitare in modo critico la riflessione teologica e pastorale. Detto questo, rimangono aperte alcune questioni di fondo.

In primo luogo quella dell'oggetto formale e/o dello statuto epistemologico delle “scienze religiose”. L'*Istruzione sugli Issr* lo descrive in termini generali come «conoscenza degli elementi principali della teologia e dei suoi

²⁴ Un resoconto sul cammino delle istituzioni teologiche nel territorio del Triveneto con particolare attenzione agli Issr è già stato pubblicato in *Studia patavina* 62 (2015) in occasione del primo decennio della Facoltà teologica del Triveneto: cf. G. ZAMBON, *Il Veneto e il “sistema a rete” della teologia*, 347–368; G. DEL MISSIER, *La presenza della Facoltà Teologica del Triveneto in Friuli Venezia Giulia*, 369–381; P. RENNER, *Studiare teologia in Trentino Alto Adige*, 383–396. Va segnalato il contesto degli Issr a statuto speciale nelle due province altoatesine: l'Issr di Bolzano–Bressanone, collegato alla Facoltà teologica del Triveneto, attivato presso lo Studio teologico accademico di Bressanone e situato in un'area a cavallo tra il mondo tedesco e quello italiano che geopoliticamente e culturalmente consente una osmosi di contenuti e di stili ecclesiali. A tal proposito si veda la relazione di Lorenzo Zani sulla vita del C SSR dal 1986 al 2009 in <https://isr.fbk.eu/it/storia-e-attivita-ssr/>.

necessari presupposti filosofici e complementari delle scienze umane» (n. 3). A tal proposito potrebbe essere utile oggi ripensare il progetto “scienze religiose” della Gregoriana che indicava l’oggetto formale nella “religione” e nello studio del fenomeno religioso alla luce della Rivelazione in un contesto multidisciplinare e interdisciplinare, in dialogo con le altre religioni.

Una seconda questione riguarda il *proprium* del percorso di “scienze religiose” rispetto a quello teologico. Deve caratterizzare l’intero piano studi (triennio e biennio) oppure unicamente il biennio e nello specifico gli indirizzi di specializzazione? È possibile indicare come fondamentali le cosiddette “discipline di confine”?

Esiste poi la questione dei destinatari degli Issr. Da una breve ricostruzione storica del percorso di scienze religiose risulta che il *fil rouge* delle “scienze religiose” è la formazione teologico-spirituale del laicato per l’insegnamento della religione cattolica nelle scuole e per la preparazione teologico-pastorale all’esercizio di ministeri ecclesiali, compreso il diaconato permanente. Di fatto il percorso non è mai stato pensato per i candidati al sacerdozio ministeriale. Ci si potrebbe chiedere se la destinazione del percorso teologico per i futuri presbiteri e del percorso in scienze religiose per i laici non sia segno di un retaggio del passato, non ancora pienamente superato, che divide l’unico popolo di Dio in clero e laici. A distanza di oltre cinquant’anni è ancora attuale il monito dell’episcopato italiano: «La teologia non conosce confini: né di soggetti, né di oggetti, né di sussidi di ricerca. Essa infatti può e dev’essere di tutti, senza discriminazioni tra chierici e laici» (*Magistero e teologia nella chiesa*, n. 5). C’è ancora molta strada da fare a riguardo della parità istituzionale dei percorsi accademici siano essi di teologia siano essi di scienze religiose per i quali non è ancora previsto il dottorato.

Forse non si è ancora giunti alla convinzione che il rigore scientifico degli studi è richiesto in ugual misura sia per coloro che frequentano l’Issr per motivi di formazione/aggiornamento personale e di preparazione all’assunzione di ministeri ecclesiali sia per coloro che intendono prepararsi all’insegnamento della religione nelle scuole. L’antica vocazione delle “scienze religiose” a essere luogo di elaborazione culturale della fede ne deve fare degli autentici luoghi di ricerca e non semplicemente di divulgazione teologica.

GAUDENZIO ZAMBON
docente di Teologia dogmatica
Istituto superiore di Scienze religiose
Padova

La specificità delle Scienze religiose in rapporto alla Teologia

ALBERTO COZZI

Rileggendo la vicenda italiana e confrontandola con la vicenda recente di un'università svizzera, viene esplicitato quell'intreccio a tre termini, nel quale si gioca la relazione tra competenza teologica e risultati degli studi religiosi. Si tratta del nesso tra università (sapere accademico), esigenze delle istituzioni religiose del territorio (con le loro finalità formative) e spazio pubblico di riconoscimento del religioso (risorse culturali ed economiche). Occorre chiarire l'identità e l'ambito di lavoro dei soggetti in campo, le finalità della competenza da formare e le possibilità di riconoscimento pubblico. L'ambito di indagine condivisibile è quella forma dell'umano propria dell'esperienza religiosa, da indagare in un approccio transdisciplinare.

Specificity of religious sciences in relation with theology. The Italian events are compared to what was recently going on in a Swiss university. The storyline develops along three lines where theological competence meets the results of religious sciences. It is the relationship between university (academic knowledge), requirements of territorial religious institutions (with their formative aims) and the public space for a religious acknowledgement (cultural and economic resources). We need to explain the identity and role of the involved subjects, the competence targets to be formed and the possible public acknowledgement. The shared analysis ranges within that form of the human pertaining to the religious experience which must be approached with an interdisciplinary study.

Un colpo d'occhio sulla situazione italiana

La soggettività che detiene il sapere sull'esperienza religiosa è ancora essenzialmente la chiesa cattolica e le sue istituzioni formative (facoltà teologiche e istituti superiori di scienze religiose: d'ora in poi Issr). A tali istituzioni è peraltro affidato, in esclusiva, il compito di formare il personale per l'insegnamento della religione nelle scuole statali e paritarie. In questo ambito accademico si può rilevare una situazione curiosa: da un lato i nostri percorsi di teologia non hanno ancora iniziato a fare sul serio con le scienze

religiose a livello metodologico o epistemologico¹; dall'altro, però, esistono ampi spazi di "contaminazione" più o meno interdisciplinare, nel senso che in diversi ambiti di ricerca le indagini proprie della teologia si confrontano con i risultati delle scienze religiose². Certo si tratta di un confronto o dell'assunzione critica di contributi che viene fatta a partire dall'intenzionalità propria del teologo ed è quindi funzionale alla sua rilettura della tradizione di appartenenza³. Ma è innegabile che a oggi si vanno dilatando spazi oggettivi di confronto interdisciplinare. Si pone già qui la domanda se sia sufficiente questo luogo di incontro o se la stessa teologia, in ragione di

¹ Vale ancora la notazione di A.N. TERRIN, *La religione. Temi e problemi*, Morcelliana, Brescia 2008, 160: «Tali Istituti, però [...] sembrano inadeguati a fare un vero discorso storico-religioso e culturale. Gravitano infatti necessariamente attorno al classico sapere "teologico" e pertanto non sembra che possano coprire le varie domande di religiosità emergenti nel moderno e nel post-moderno, le quali per definizione fioriscono nel contesto di una "disseminazione" del religioso». La diagnosi è severa ma realista. Questa situazione, però, dipende dalla genesi dei vari Issr nelle diverse diocesi e città e dal tipo di intenzione pastorale e culturale che ne ha guidato la costituzione.

² Solo a titolo di esempio si potrebbero richiamare i contributi all'esegesi da parte degli studi sull'Antico Oriente o sulla religione egizia, fenicia/cananea, greco-romana; ma anche in cristologia un contributo ormai imprescindibile viene dalle scienze religiose nell'indagine sul Gesù storico e il cristianesimo delle origini (si veda il bel lavoro di G. THEISSEN, *La religione dei primi cristiani*, Claudiana editrice, Torino 2004); notevoli contributi dalle scienze religiose, ma anche da altri ambiti scientifici, si trovano nell'ambito della teologia liturgica e della sacramentaria, laddove ci si occupa del senso del culto/rito nell'esperienza religiosa, oppure di alcune categorie chiave (sacrificio, riti di passaggio, iniziazione); la stessa teologia pastorale vive dei contributi della sociologia della religione; mentre gli studi sulla mistica e in generale sulla spiritualità si rifanno spesso ai contributi della psicologia della religione.

³ Sintomatico di quest'impostazione è il ritornante tentativo di caratterizzare il contributo proprio degli Issr, rispetto al lavoro delle facoltà teologiche, proprio per il riferimento alle scienze religiose e alle scienze umane e quindi con maggiore apertura alla cultura laica. Dopo un'iniziale proposta di fare degli Issr i promotori di una teologia "più agile" rispetto a quella dei chierici e più sensibile alle esigenze pastorali e culturali dei laici (anni 70-80), gli Issr sono diventati le "frontiere" delle facoltà teologiche nel confronto con le varie forme di razionalità e di interpretazione dell'umano, in specie quelle delle scienze umane e delle scienze religiose (anni 90): si veda E. COMBI, *L'Istituto superiore di Scienze religiose di Milano*, in *Communio* 138 (1994) 115-129. Di recente si è invece focalizzato meglio il contributo proprio nel confronto con le varie ermeneutiche dell'umano, in un contesto di forme di razionalità plurali: si veda A. COZZI, *L'Istituto superiore di Scienze religiose di Milano: cinquant'anni al servizio di fede e cultura*, in *Teologia* 36 (2011) 573-586.

questo scambio di competenze, non debba ripensare il suo lavoro e lasciarsi provocare di più dall'approccio proprio delle scienze religiose, soprattutto se intende lavorare nello spazio pubblico di una cultura laica (universitaria). Dal canto suo, la teologia lancia alle scienze delle religioni la provocazione a superare una certa frammentazione iper-specialistica, per tentare una ripresa riflessiva e critica del lavoro sul religioso o le religioni, in dialogo con il contesto sociale e culturale attuale e puntando all'elaborazione di un'antropologia del sacro più comprensiva⁴.

Uno sguardo oltre confine: un episodio istruttivo dalla Svizzera

Può essere utile, per meglio istruire la questione, gettare lo sguardo oltre i confini nazionali, per vedere cosa succede all'estero. Troviamo un episodio significativo nella storia recente di un'università della Svizzera, che ha cercato di ripensare il rapporto tra teologia e scienze delle religioni nella direzione di un'unificazione e riorganizzazione dei percorsi di studio in un'unica facoltà, razionalizzando le risorse in rapporto al numero di alunni e all'impegno dei docenti. Si tratta delle Università di Losanna, Ginevra, Neuchâtel (il Triangolo Azzurro) e siamo nel 2007-2009⁵. Questo episodio è istruttivo per lo sforzo di articolare meglio le facoltà di teologia e di scienze delle religioni in un progetto teso a integrare le competenze, armonizzandole in un piano di studi più compatto e meno costoso. Da subito, il progetto ha navigato tra mille obiezioni e resistenze di varia natura, che hanno coinvolto, oltre le autorità accademiche competenti, anche le istituzioni ecclesiali co-finanziatrici e l'opinione pubblica. In particolare, le

⁴ Si veda ad esempio l'appello di G. ANGELINI, *Abdicazione al profilo scientifico? La nuova pubblicistica per gli istituti di "scienze religiose"*, in *Teologia* 16 (1991) 283-290, a non accontentarsi di un basso profilo nell'interpretare, con certi approcci delle scienze umane, il sistema simbolico cristiano come risorsa utile al benessere personale.

⁵ P. GISEL, *Traïter du religieux à l'université*, Editions Antipodes, Lausanne 2010. Tutta la vicenda è estremamente istruttiva dei fattori in gioco e la sua presentazione critica da parte di Pierre Gisel è tanto più feconda quanto più ha sollecitato la sua riflessione sul rapporto tra scienze religiose e teologia in una prospettiva originale, che ha fatto scuola. Più in generale F. MESSNER (éd.), *Les Théologie à l'Université. Statut, programmes et évolution*, Editions Labor et Fides, Genève 2009, dove si può notare come le questioni di fondo rimangano immutate: il rapporto tra confessionalità e laicità, neutralità scientifica e appartenenza, lettura dall'interno e/o dall'esterno, formazione dei quadri intra-religiosi e approccio culturale più generale.

reazioni polemiche emerse sia in sede accademica che nel dibattito pubblico hanno messo in luce una sorta di impossibilità a comporre gli approcci al fenomeno religioso in un percorso comune (pur nel rispetto della distinzione dei metodi), per il pericolo paventato dagli uni di perdere la neutralità scientifica e l'oggettività e per la paura manifestata dagli altri di diluire il sapere proprio della fede in un vago senso religioso, inutile per formare responsabili di comunità o ministri di culto. Taglia però trasversalmente questa contrapposizione la domanda proveniente dal contesto sociale e culturale, ovvero lo spazio pubblico, dove si verifica una situazione curiosa: da un lato appare più forte l'approccio teologico, in quanto sorretto da una presenza istituzionale più chiara (le chiese), ma dall'altro sembra più apprezzato dalla cultura un approccio nuovo al religioso, meno ideologico o meno connotato da finalità parrocchiali (intra-ecclesiali), in grado di superare una certa irrilevanza del religioso nel dibattito pubblico e quindi di rivitalizzare la percezione del nesso tra il religioso e l'umano comune⁶. Da questa esperienza emerge come le questioni in cui è implicato il religioso mettano sempre in campo una relazione a tre, non a due: una certa tradizione religiosa con le sue intenzioni formative, l'istituzione accademica (università) con le sue esigenze e il contesto pubblico in cui queste lavorano.

Ne ricaviamo la seguente indicazione, che orienta i passi successivi: per trattare adeguatamente il tema del rapporto tra teologia e scienze delle religioni nel nostro contesto occorre articolare la riflessione su tre luoghi di (possibile) emergenza del problema: l'università, le nostre istituzioni ecclesiali (anche accademiche) e lo spazio pubblico. L'ipotesi di ricerca è che la composizione dei contributi vada cercata meno in una disciplina (storia delle religioni, filosofia, fenomenologia) o in un contenuto più o meno condivisibile (definizione di religione, questione di Dio), ma neppure in un piano di studi più o meno persuasivo (logica dei contenitori). Il rapporto tra teologia e scienze religiose mette in campo (1) la questione della soggettività che si costituisce nell'esperienza religiosa, (2) il problema di quale competenza plasmare per corrispondere adeguatamente all'oggetto di studio e quindi la finalità propria delle nostre istituzioni accademiche ecclesiastiche e infine (3) la spendibilità sociale dei titoli ovvero il riconoscimento pubblico di tale competenza.

⁶ Da qui il monito di P. GISEL, *Sortir le religieux de sa boîte noire*, Editions Labor et Fides, Genève 2019, che raccomanda di non affrontare il religioso "a scatola chiusa", come un tutto da non toccare ma da prendere o lasciare così com'è. Grave errore della cultura e politica laica svizzera.

La composizione andrebbe quindi cercata nell'articolazione dei contributi provenienti dai tre ambiti e non in uno solamente. Detto altrimenti: il luogo di sintesi o composizione, piú o meno armonica, non pare essere il mondo universitario piuttosto che l'iniziativa delle nostre istituzioni accademiche oppure lo spazio culturale del dibattito pubblico presi a sé stanti e autonomamente, quanto piuttosto la loro articolazione nel rimando a un'esperienza specifica dell'umano e quindi a una soggettività (religiosa o credente), capace di esibire la legittimità del suo modo di abitare il mondo. Si tratta di fattori fortemente caratterizzati da una certa storia e da una determinata composizione confessionale e culturale.

L'articolazione di teologia e scienze delle religioni all'università: ovvero la soggettività conoscente e il suo fine

La legittimità e il senso della presenza di facoltà di teologia nel mondo universitario è rivendicata solitamente rimandando a un doveroso allargamento della razionalità scientifica o alla contestazione (profetica) di una riduzione dell'umano al sapere tecnico⁷. Ciò comporta a volte la rivendicazione della missione di tenere aperta la questione della verità, sfidando un certo relativismo della cultura postmoderna e tenendo in vista le implicazioni etiche della ricerca scientifica. Piú spesso si tratta di recuperare la dimensione simbolica, e quindi religiosa, dell'esperienza. A questo livello la teologia trova spesso un alleato nelle scienze delle religioni, nella misura in cui anch'esse difendono la specificità e originalità del fenomeno religioso, irriducibile ad altre dimensioni dell'umano. Ne deriva una specifica forma di sapere. Ma la complicità termina qui e rimane abbastanza implicita. Laddove si è cercato di mettere a tema una migliore articolazione dei due approcci al religioso ne sono scaturite scintille⁸. Le scienze religiose hanno rifiutato con forza l'idea di cercare nella teologia un'istanza sintetica o sistematica, che organizzasse il loro sapere, un po' disperso, in una certa

⁷ Si veda ad esempio il numero monografico dedicato al tema in *Ephata. Revista portuguesa de Teologia* 1 (2019) 13-267; oppure J.S. BÉJAR, *La vocación universitaria de la teología*, in *Scripta theologica* 49 (2017) 701-726; ID., *Cultura, univesitat, evangelio. Una proposta de discernimiento cristiano de las racionalidades*, in *Gregorianum* 99 (2018) 373-392; K.H. MENKE, *La teologia nelle università tedesche*, in *Rivista teologica di Lugano* 25 (2020) 495-505.

⁸ Si veda appunto GISEL, *Traiter du religieux à l'université*, cit.

forma di esperienza religiosa o in un'antropologia condivisa o ancora in una trascendentale "coscienza credente". Le scienze religiose non vogliono ridursi ad ancelle della teologia. Da parte sua la teologia teme di essere ridotta a un approccio parziale e delimitato (legato alla tradizione cristiana piuttosto che musulmana o ebraica), all'interno di un fascio di competenze più vasto sul fenomeno religioso. Del resto viene di continuo sottolineata la differenza di approccio, caratterizzato variamente come neutrale e quindi oggettivo e scientifico per le scienze religiose, ideologico o apologetico e quindi soggettivamente e affettivamente connotato per la teologia. O ancora; esterno e quindi distaccato per le scienze religiose o dall'interno e quindi compromesso per la teologia. Autonomo e quindi secondo razionalità per le scienze religiose, autoritario perché fondato su una rivelazione o un fondatore, per la teologia. Accademicamente neutrale per le scienze religiose o funzionale ai fini di chiese o comunità religiose per la teologia. Al di là delle contrapposizioni, rimane una questione: le scienze religiose devono cercare un punto sintetico in una disciplina o in una sintesi teorica sul religioso o sulla religione, quindi in un oggetto proprio oppure possono restare nell'indeterminato di un campo di lavoro che riguarda una certa forma di esperienza dell'umano, da analizzare con approcci diversi e autonomi? Ma è possibile accontentarsi di un simile studio? Non si resta nella frammentarietà? In questo spazio la teologia può avere la pretesa di tentare una ripresa sintetica, fosse pure senza istanze fondative, ma in funzione di una migliore comprensione della sua tradizione? Possono le scienze religiose concedersi a una simile finalizzazione o ripresa? Va forse sottolineato come la medesima tensione esiste anche all'interno della stessa teologia, tesa tra approcci positivi (storici, esegetici, ermeneutici) e istanze sistematiche. È istruttivo il fatto che nel dibattito svizzero si propose di considerare discipline universitarie proprio quelle positive (storia del cristianesimo, esegesi dei testi fondatori), a differenza delle sistematiche (dogmatiche ed etiche ma anche pratico-pastorali), più esposte a ideologia. Al di là della risposta che si volesse dare, resta l'impressione che sia le scienze religiose che la teologia non possano restare nell'indeterminato di una certa erudizione senza sbocchi teorici chiari e senza spendibilità pubblica, legittimata da una competenza riconoscibile, che conferisca una certa rilevanza sociale e quindi culturale al religioso, con ricadute istituzionali.

È possibile stabilire un punto di contatto o uno spazio di incontro in questa tensione? Qui emergono le diverse proposte. A.N. Terrin suggeriva come punto di incontro una sana fenomenologia dell'esperienza religiosa, che sottraesse il religioso a un approccio asettico e indeterminato (basato

sul «si crede»), dandogli un volto (il passaggio al «tu credi»)⁹. Il terreno comune su cui lavorare con metodi differenti sarebbe quello dell'esperienza religiosa. Invece P. Gisel diffida dell'idea univoca di «esperienza religiosa» e propone l'analisi di una «mise en scène», che considera il religioso come scena sociale su cui si rappresentano forme dell'umano in decomposizione e ricomposizione, nelle quali si fa esperienza di quell'eccesso che sta al cuore dell'uomo e vi lavora, inafferrabile¹⁰. Tale operazione, però, esige che non solo le scienze religiose, ma anche la teologia ripensino a nuovo il loro compito e la loro finalità. Per la teologia si tratterebbe di uscire da una logica di fondazione identitaria, centrata sull'autorità indiscutibile di una rivelazione, per studiare ciò che accade dell'umano nella sua tradizione storica concreta. Si tratta di recuperare quella sapienza del mondo, che scaturisce certo dalla rivelazione, ma che si misura col mondo di tutti (e non solo con la propria tradizione), benché sempre *sub ratione Dei*. Detto altrimenti: la teologia non deve chiudersi nella difesa e interpretazione di «beni propri da tutelare» (leggi, riti, miti, esperienze, categorie), una sorta di «mondo proprio intoccabile», ma deve saper dire, nel mondo che ci è dato, la logica che struttura e rende plausibile oggi il modo di abitare il mondo e di dargli senso, propri della sua tradizione¹¹.

Per le scienze religiose si tratterebbe invece di uscire da una certa frammentazione che si accontenta di analizzare fenomeni più o meno lontani, per impegnarsi in una diagnosi del presente (ovvero in una ricostruzione della genealogia del nostro tempo sul versante del sacro), utilizzando la ricchezza di approcci ereditati dal passato.

Il terreno di incontro sarebbe meno una disciplina, più o meno chiara, che presupporrebbe un oggetto definito o delimitato (ma cos'è religione? Non è fenomeno occidentale più che universale?), quanto un campo di ricerca, attraversato da un fascio di indagini (storia, psicologia, sociologia, fenomenologia, filosofia), che funzionerebbe più in una logica transdisciplinare, che non interdisciplinare.

⁹ TERRIN, *La religione*, cit., 151-224.

¹⁰ P. GISEL, *Du religieux, du théologique et du social*, Les Editions du Cerf, Paris 2012, in partic. 95-118; in prospettiva più vasta ID., *La Théologie face aux Sciences religieuses*, Editions Labor et Fides, Genève 1999.

¹¹ Si veda P. GISEL, *La Teologia: identità ecclesiale e pertinenza pubblica*, EDB, Bologna 2009 (l'originale francese è del 2007) e l'ampia discussione suscitata in *Revue de Théologie et de Philosophie* 140 (2008) 301-343.

Anzi, qualcuno fa l'elogio dell'«in-disciplinare», basato su quei fenomeni condivisi o trasversali che sfuggono alle competenze disciplinari e chiedono una ricerca a più voci ovvero un'intelligenza multilaterale sull'umano¹².

L'elemento che emerge da questa prospettiva è l'idea che *il religioso indagato da teologia e scienze religiose non abbia un oggetto specifico, ma rimandi a una realtà umana globale, un modo di diventare soggetti di esperienza e quindi un modo di abitare il mondo. Ma qui ritorna l'esigenza di con-costituire negli studi religiosi una soggettività che abbia una qualche affinità col fenomeno che studia, nel senso che vi coglie almeno una risorsa per abitare il mondo e fare esperienza sensata della realtà e di sé.* Lo scienziato delle religioni non può cosificare il suo oggetto di studio in regime di exteriorità asettica e indifferente. È come se insegnasse letteratura un professore che non ama la poesia o la ritiene inutile per organizzare e dare senso alla vita.

L'assunzione del contributo delle scienze delle religioni nei nostri enti accademici ovvero la questione della competenza da acquisire

Il contributo delle scienze delle religioni nell'ambito delle nostre strutture accademiche, laddove viene preso sul serio, consiste anzitutto in una provocazione ad allargare il campo dell'esperienza religiosa da studiare. Detto semplicemente: non basta il livello dottrinale, che organizza il sapere teologico attorno a trattati sistematici molto concettualizzati e strutturati. Il cognitivo non è il tutto dell'esperienza religiosa. Inoltre le scienze delle religioni offrono strumenti di interpretazione del fenomeno religioso oggi irrinunciabili per leggere adeguatamente i fattori in gioco e offrono percorsi antropologici, psicologici o sociologici che aiutano a recuperare in altre prospettive il senso e le dimensioni dell'esperienza religiosa. Senza contare la provocazione del pluralismo religioso, che costringe a confrontarsi con altre forme religiose, perdendo l'esclusiva e mettendo in prospettiva la propria tradizione. L'alternativa percepita oggi non consiste solo nell'essere cristiani (praticanti) o meno. Essere cristiani significa anzitutto non essere musulmani o buddisti... La propria appartenenza religiosa va quindi detta anche per differenza da altri modi di realizzare tale esperienza, all'interno di uno spazio condiviso. La reazione di fronte a tale situazione può essere

¹² P. GISEL, *Les Sciences religieuses: données et défis*, in *Revue des Sciences religieuses* 95/1 (2021) 71-90.

sia quella di una relativizzazione del proprio credo che quella di un'affermazione identitaria in contrapposizione ad altri (fondamentalismo, integralismo, radicalismo). Ma anche simili reazioni possono essere studiate con frutto proprio in dialogo con le scienze delle religioni.

Al di là di queste forme di convergenza, reale o possibile, *l'assunzione dei contributi delle scienze delle religioni nel lavoro teologico rimette in gioco più in radice la finalità propria delle nostre istituzioni accademiche e quindi la competenza che intendono plasmare*. In questa prospettiva, la tensione che emerge nei nostri spazi accademici riguarda l'interpretazione della *mission* costitutiva dei nostri percorsi formativi: si tratta di una finalità solo o principalmente intraecclesiale, di formazione di personale al servizio della missione della chiesa, o extraecclesiale, aperta al confronto nello spazio pubblico con la cultura laica? Si noti che questa tensione non vale solo per l'indirizzo pastorale-ministeriale degli Issr, ma anche per quello pedagogico-didattico, finalizzato all'insegnamento della religione nelle scuole. Precisiamo l'alternativa¹³. Per realizzare una finalità *ad intra*, di formazione dei quadri pastorali o culturali interni, sembrerebbe più utile una teologia fortemente identitaria, capace di tradurre oggi il senso dell'appartenenza a una certa tradizione, mentre un approccio vicino alle scienze delle religioni sarebbe più indicato per gli ambiti scolastici di confronto con la cultura. Una teologia elaborata in dialogo con le scienze delle religioni non sembra capace di garantire ancora una chiara affermazione di identità, funzionale alla formazione pastorale e in genere alle operazioni proprie del nostro mondo ecclesiastico. Ma anche per l'insegnamento della religione a scuola (Irc) l'alternativa non è così semplice, dal momento che in concreto ci si deve confrontare con famiglie di avvalentisi interessate all'identità religiosa cattolica dei ragazzi più che a spiegazioni culturalmente neutre riguardo alle religioni. Del resto gli stessi insegnanti di religione sono spesso motivati da un desiderio di testimonianza della verità e bellezza della propria fede, piuttosto che interessati a una presentazione culturale vaga dell'esperienza religiosa. Come comporre le due istanze? Certo la distinzione non è mai netta né facile. L'esperienza di molti insegnanti mostra come l'insegnamento della religione, per essere efficace, deve tradursi in una proposta chiara di interpretazione coerente del senso della vita e del mondo (come peraltro nell'insegnamento della

¹³ Questa tensione emerge chiaramente da vari casi analizzati in F. MESSNER (éd.), *Les Théologie à l'Université. Statut, programmes et évolution*, Editions Labor et Fides, Genève 2009.

filosofia o della letteratura). Non può restare a livello di erudizione astratta e quindi di presentazione storica comparata e asettica. Si fallisce il senso del religioso e non si suscita l'interesse degli alunni. Se l'Irc diventa invece provocazione sul senso dell'esperienza, la proposta diventa allettante, come attestano soprattutto adolescenti stupiti quando dicono che col prof di religione "Parliamo di noi!". Ma l'impressione dominante è che non sempre i nostri percorsi riescano a offrire strumenti per leggere in modo culturalmente responsabile l'esperienza religiosa e la sua verità e significatività. Offrono intuizioni belle, spiritualmente feconde, anche se talvolta un po' apologetiche o auto-referenziali, che recuperano il significato delle dottrine o delle regole della propria tradizione. Ma non la contestualizzano su una scena sociale e culturale più ampia, che permetta di valutarne la portata antropologica complessiva. Funzionano più in vista di una testimonianza che di un sapere condivisibile.

Qui manca un chiarimento delle competenze da formare e dei mezzi per raggiungerle. La teologia recepita è in grado di farlo così come è? Occorre ripensare qualcosa? Quando si può riconoscere una competenza scientifica sul fenomeno religioso, proprio e altrui?

La legittimità del religioso nello spazio pubblico: la questione del suo riconoscimento e della spendibilità dei titoli e delle competenze acquisite

Se infine ci dovessimo spostare in quel luogo contestuale offerto dallo spazio del dibattito pubblico, la problematica del rapporto tra teologia e scienze delle religioni cambia ancora tonalità¹⁴.

Va anzitutto segnalata la tensione tra rilevanza sociale e significatività. Da un lato infatti le chiese hanno per tradizione un maggior impatto sociale sul territorio e una più chiara identità, che permette di coglierne la rilevanza sociale e culturale (tradizionale) e di comprenderne la posizione. Ma soprattutto oggi a questa rilevanza sociale non corrisponde il riconoscimento di altrettanta significatività nel dibattito pubblico. Anzi, la delegittimazione del religioso è proporzionale al fastidio per le «ingerenze del clero» su questioni etiche o di costume o per l'impressione di una certa afasia sui problemi più

¹⁴ M. PETRICOLA, *La teologia nello spazio pubblico. Una questione «fondamentale»*, in *Urbaniana University Journal* 70 (2017) 29-54; si veda anche GISEL, *La teologia: identità ecclesiale e pertinenza pubblica*, cit., 115-174.

sentiti. D'altro lato le scienze delle religioni sembrano offrire, nell'ambito del dibattito pubblico, spazi di ascolto maggiori, anche per una certa curiosità e disponibilità a riprendere in considerazione intuizioni spirituali o mistiche da altre prospettive. Manca loro, però, un chiaro riconoscimento sociale, basato su di una qualche consistenza istituzionale e quindi non è sempre chiaro che competenza possano esibire e quale forza possano avere a livello del consenso sociale. Del resto non sempre la teologia più liberale, aperta al dialogo con la cultura e le altre religioni, suscita maggior attenzione nel dibattito pubblico. Anzi, capita spesso che risultino più interessanti e dibattute le posizioni nette e fortemente identitarie di certa teologia della rivelazione fondamentalista e radicale o di certo tradizionalismo integralista, che prendono di petto le questioni etiche e antropologiche sulle quali si scontrano le varie posizioni dell'opinione pubblica, scatenando vivaci dibattiti e suscitando schieramenti appassionati.

Questa notazione suggerisce di precisare la tensione contemporanea tra radicalizzazione e riconoscimento¹⁵. La radicalizzazione è quella reazione della tradizione religiosa al contesto culturale secolarizzato o relativista, che tende ad assolutizzare i beni propri della tradizione contro la società. Di fronte a un simile pericolo, il riconoscimento deve partire da una considerazione delle religioni non come semplici dati sociali problematici da gestire al meglio, ma come risorse di senso e quindi fenomeni antropologici complessi che hanno a che fare coi significati del vivere e i legami sociali. Si tratta di riconoscere il funzionamento antropologico proprio delle tradizioni religiose. Occorre precisare però che il riconoscimento non deve coincidere con una questione di visibilità pubblica. Né tale riconoscimento deve avere la forma dell'assimilazione forzata ai valori della cultura laica (posizione della donna, accettazione dell'eutanasia o delle famiglie arcobaleno...). L'equilibrio a questo livello è delicato e deve mantenere una certa armonia tra istanze esterne e pressioni interne alla tradizione e quindi tra cultura, ambiente e appropriazione dei simboli e significati propri. Il riconoscimento tra religioni, anche da parte della teologia, comporta lo sforzo di ridire sé con l'altro e quindi di "rinarrare" la propria storia e tradizione in relazione a questa nuova presenza e con la disponibilità a rivedere il proprio racconto anche in considerazione dell'altro. È un'operazione di ricomprensione di sé con l'altro, che favorisce una reale integrazione e rende

¹⁵ Si veda P. GISEL-PH. GONZALEZ-I. ULLNER (éds.), *Former des acteurs religieux. Entre radicalisation et reconnaissance*, Editions Labor et fides, Genève 2022.

capaci di mediazioni culturali. Ma la cultura laica è disponibile a una simile operazione?

Ritroviamo, dietro a queste dinamiche, la questione del riconoscimento sociale e quindi della legittimità a entrare nel dibattito culturale. Si tratta certo anche del riconoscimento di un titolo spendibile sul mercato dei simboli e dei significati, nei quali si concretizza una cultura condivisa. Ma più in profondità si tratta del riconoscimento di una competenza socialmente utile. L'impressione, a questo livello del problema, è che – al di là di qualche caso di sospetto anticlericale o antireligioso che tende a spingere ai margini il contributo di teologi o di esperti del religioso – in molti ambiti dell'organizzazione sociale la competenza teologica, così com'è, non offra strumenti adatti ad affrontare le sfide in cui la nostra vita oggi metterebbe in campo l'esperienza religiosa o spirituale: lo si può vedere ad esempio nella formazione di competenze nell'accompagnamento spirituale nel mondo della cura (cappellanie di ospedali o di residenze sanitarie assistite); nel bisogno di mediatori culturali capaci di fronteggiare fenomeni sociali conflittuali forti come nei casi di integralismo religioso instillato nelle carceri o in comunità di recupero; nell'elaborazione del lutto in casi drammatici (in cui non manca invece il supporto riconosciuto di psicologi); nell'interpretazione del senso e valore di apparizioni o visioni o altri fenomeni più o meno mistici; nell'affrontare fenomeni di magia o stregoneria o esperienze del “demoniaco”; di supporto spirituale di fronte a casi di crisi di senso o disperazione, legate al rifiuto ateistico del religioso. *Immaginare, a partire dalla sua spendibilità nello spazio pubblico di oggi, quale competenza plasmare con lo studio della teologia e delle scienze delle religioni potrebbe aiutare a chiarire il contributo delle scienze religiose al lavoro teologico.*

Quasi una conclusione: l'*escamotage* dell'Issr di Milano

Riprendiamo alcune questioni emerse dal percorso fatto. L'incontro tra teologia e scienze delle religioni non è garantito da una disciplina o da un metodo di lavoro che tenga in equilibrio le due prospettive. Né una storia delle religioni, né una definizione condivisa di religione, né una certa impostazione fenomenologica... Si tratta piuttosto di articolare, su un campo di ricerca complesso che riguarda l'umano, diverse competenze in una logica trans-disciplinare che coinvolga un'équipe di lavoro, a diversi livelli, su

questioni trasversali¹⁶. Le domande da tenere presenti possono essere così raccolte: quale soggettività si con-costituisce nella storia dell'esperienza religiosa? Quale finalità istituzionale va messa in campo, quale competenza plasmare? Quale spazio culturale può avere nel dibattito pubblico? Come comporre finalità intra ed extraecclesiali?

Di fronte alla complessità di questo *status quaestionis* l'Issr di Milano, consapevole delle inerzie dei nostri piani di studio e della frammentarietà e occasionalità delle docenze, ha cercato anzitutto di spostare un poco l'asse del discorso teologico sull'antropologico. La domanda chiave è semplicemente «chi è l'uomo laddove accade un'esperienza religiosa»? Perciò si è stabilito un asse nel triennio costituito da tre poli: *antropologia filosofica – antropologia del sacro – antropologia teologica*¹⁷. Tale asse dovrebbe offrire coordinate antropologiche per leggere l'esperienza religiosa, che viene poi messa a tema in un corso seminariale nel biennio dal titolo *Esperienza religiosa, religioni, pluralismo religioso*, il cui scopo è quello di costringere gli studenti a fare il punto su ciò che hanno capito dell'esperienza religiosa (dimensioni, limiti, risorse per dire l'umano oggi). In questo modo si cerca di favorire il costituirsi di quella soggettività consapevole del significato del religioso come modo di vivere la propria umanità nella cultura data. Per stimolare, inoltre, una maggior consapevolezza delle sfide culturali di oggi all'esperienza religiosa, ovvero la percezione dei luoghi in cui si gioca oggi una competenza sul religioso, viene proposto un seminario inter-religioso con voci di comunità islamiche, ebraiche, buddiste del territorio, messe a confronto su temi di grande attualità (religione e violenza, la posizione della donna, religione

¹⁶ Ci permettiamo di rimandare ancora a COZZI, *L'Istituto superiore di Scienze religiose di Milano: cinquant'anni al servizio di fede cultura*, cit., 584-585: «È un'occasione per verificare la circolarità ermeneutica tra i vari saperi ovvero tra le diverse ermeneutiche dell'umano e in particolare tra il sapere teologico e filosofico da un lato e le scienze umane e delle religioni dall'altro [...]. Si delinea con una certa chiarezza la direzione della ricerca su cui far convergere le differenti competenze: si tratta dell'«attenzione antropologica», intesa come attenzione alle forme culturali dell'umano e più precisamente al loro vistoso mutamento nella stagione recente. La sfida è quella di mostrare come il vangelo, mentre fonda la libertà del soggetto, gli offre gli strumenti per interpretare autenticamente l'umano che prende forma nei legami che lo costituiscono e nei fatti di cultura che ne intessono l'identità».

¹⁷ Il secondo corso rimanda volutamente a una certa impostazione degli studi religiosi: J. RIES, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*, Jaca Book, Milano 2009; M. MESLIN, *L'esperienza umana del divino. Fondamenti di un'antropologia religiosa*, Borla, Roma 1991; M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1965.

e cura dell'altro...). Si cerca così di rileggere il fenomeno religioso, emerso dallo studio della tradizione cristiana e delle altre religioni e confrontato con altre ermeneutiche dell'esperienza religiosa (psicologia e sociologia della religione), in relazione all'umano e a ciò che c'è in gioco, in modo da farne percepire la pertinenza antropologica. L'elemento strategico, però, in questa articolazione del percorso, rimane la capacità di collaborazione di un'équipe di docenti che si mettono in gioco a livello transdisciplinare: solo la circolarità di competenze tra professori può favorire una trans-disciplinarietà in grado di esplorare l'umano proprio dell'esperienza religiosa, offrendo un sapere all'altezza delle sfide culturali del nostro tempo.

ALBERTO COZZI
docente di Teologia sistematica
Facoltà teologica dell'Italia settentrionale

Il corso di laurea magistrale interateneo in Scienze delle religioni (Università di Padova-Ca' Foscari Università di Venezia)

CHIARA CREMONESI

Il corso di laurea magistrale in Scienze delle religioni interateneo – Università degli studi di Padova-Ca'Foscari Università di Venezia – mira a fornire agli studenti un alto grado di specializzazione che permetta loro di indagare, con adeguati strumenti teorico-metodologici, filologici, linguistici, storici ed etnografici, gli ambiti religiosi di loro interesse. In questo breve contributo si presentano gli obiettivi del corso, le modalità e i requisiti d'accesso e gli ambiti occupazionali previsti per i laureati.

The Master's Degree Program in Religious Studies (inter-university, Ca' Foscari University of Venice-University of Padua). The University of Padua-Ca' Foscari University of Venice MA programme in Religious Studies aims to provide students with the level of knowledges and skills required to investigate in an advanced and critically sophisticated way the religious traditions of interest by means of the appropriate theoretical and methodological approaches but also the tools of disciplines such as philology, linguistics, history, philosophy and ethnography. This brief paper is going to present the objectives of the MA programme, its entry requirements, and the career opportunities for MA graduates.

Storia e formazione

Nel 2004 Paolo Bettiolo e Paolo Scarpi, dell'Università di Padova, e Massimo Raveri, dell'Università Ca' Foscari di Venezia, avviarono insieme un progetto di interesse non soltanto didattico ma culturale, dando vita a un corso di laurea di secondo livello in Scienze delle religioni, fino ad allora assente nel panorama accademico italiano. A partire ciascuno dalle proprie esperienze scientifiche e didattiche – e con la collaborazione delle colleghe e dei colleghi che con loro credettero nell'iniziativa – vollero far interagire le consolidate tradizioni di ricerca e formazione delle due Università di appartenenza, per costruire un percorso “specialistico” – così era, infatti, denominato allora; oggi, in seguito al dm 207/04, viene definito “magistrale” – interateneo, che permettesse agli studenti di acquisire gli strumenti teorico-metodologici necessari a uno studio rigoroso delle differenti tradizioni

religiose e spirituali. Era, infatti, opportuno porre i fatti e le tradizioni religiose al centro di un percorso di alta formazione che ne riconoscesse l'importanza storica e culturale, a fronte della trascuratezza di cui erano – e sono – spesso oggetto in ambito universitario.

Anche per la diversità delle loro aree di indagine – Paolo Bettiolo, storico del cristianesimo, Massimo Raveri, antropologo, specialista delle religioni dell'Asia orientale e del Giappone in particolare, Paolo Scarpi, storico delle religioni del mondo antico e tardo-antico –, i tre docenti ebbero a cuore l'ideazione di un corso di laurea che consentisse agli studenti di confrontarsi con i più diversi sistemi religiosi del passato così come del presente: dai politeismi antichi ai monoteismi, dalle vie dell'India a quelle cinesi, giapponesi e dell'estremo Oriente; di vederne e indagarne le interconnessioni, gli scambi e le interazioni, talora anche conflittuali, in termini di *lunga durata*. L'offerta di un panorama di così ampio respiro fu – ed è oggi – possibile soltanto grazie all'integrazione sinergica delle tradizioni di studi e di didattica dei due atenei veneti: quest'ultima rappresenta la cifra più preziosa e peculiare di un percorso magistrale che negli ultimi anni ha visto sorgere iniziative analoghe in diversi atenei italiani.

Il corso di laurea, che vede dal 2020 presidente Fabrizio Ferrari dell'Università di Padova e responsabile per l'Ateneo veneziano Silvia Rivadossi, ha conservato – pur nei cambiamenti e negli aggiustamenti necessariamente intervenuti nel corso degli anni – lo spirito originario. Mira, infatti, a fornire agli studenti un alto grado di specializzazione, che li metta in grado di indagare, con adeguati strumenti filologici, linguistici, storici ed etnografici, gli ambiti religiosi di loro interesse; di accedere quindi direttamente alle fonti primarie, che siano testi antichi o testimoni – scritti o orali – contemporanei. Fondamentale rispetto a tale obiettivo è l'offerta di insegnamenti e laboratori di arabo classico, ebraico, siriano, greco, latino, cinese, giapponese, sanscrito, tibetano. Ciò permette di possedere delle basi solide anche per un'eventuale ricerca dottorale una volta conseguita la laurea. Il corso magistrale si propone di garantire agli allievi anche l'acquisizione degli strumenti teorico-metodologici necessari a maturare un alto grado di consapevolezza nei confronti dell'oggetto di studio, così come delle differenti strategie comparative che lo interrogano. Nel corso dei due anni curriculari gli studenti hanno, infatti, l'occasione di entrare in contatto con le principali prospettive disciplinari, dall'antropologia alla linguistica comparata, dalla fenomenologia della religione alla sociologia, dalla storia delle religioni ai più recenti approcci proposti nell'ambito contemporaneo dei cosiddetti *Religious Studies*. In questo modo sono posti nelle condizioni di

valutare criticamente e assumere consapevolmente la prospettiva disciplinare che ritengano euristicamente piú efficace rispetto al loro oggetto di studio e ai propri interessi di ricerca.

Contestualmente all'apprendimento delle specifiche conoscenze storiche, filosofiche, antropologiche, sociologiche, filologiche, linguistiche e letterarie, è possibile oggi scegliere anche una serie di insegnamenti legati a questioni di urgente attualità, quali il modo in cui le differenti tradizioni religiose si rapportano al tema della malattia, della salute e della cura; i saperi e le pratiche ascetiche, sciamaniche, esoteriche e mistiche; le relazioni tra religioni, ecologie, politiche e biopolitiche. Questo permette di affinare lo sguardo sul passato cosí come sullo scenario globale contemporaneo, estremamente complesso e densamente interculturale, indagando il modo in cui le religioni e le cosmovisioni con un forte radicamento storico da una parte e i cosiddetti nuovi movimenti religiosi dall'altra hanno pensato e pensano, hanno agito e agiscono il rapporto tra umani e ambiente.

Nel corso dei due anni gli studenti vengono guidati dai docenti, in particolare dal presidente del corso di laurea e dalla responsabile dell'unità veneziana, nella scelta del tema da sviluppare nella tesi magistrale e nell'elaborazione mirata del piano di studi, supportati nella scelta anche dalla possibilità di accedere a una ricca attività seminariale, sia all'interno dei singoli corsi sia extracurricolare cui sono invitati a prendere parte attivamente.

L'intento del corpo docente, che è avvantaggiato dalla forte motivazione della maggior parte degli allievi, è quello infatti di creare un ambiente formativo, per quanto possibile, sereno in cui la serietà degli studi si accompagni a *parole d'ordine* altre rispetto a quelle oggi dominanti, come *collaborazione* e *cooperazione* rispetto a *competizione* e *performance*: prima del ruolo che ricoprono, docenti e studenti sono persone che condividono un pezzo di vita e un percorso di ricerca, a partire da posizioni e percorsi esistenziali i piú vari ma non per questo sordi gli uni agli altri.

Sbocchi lavorativi

La laurea magistrale in Scienze delle religioni (LM-64) permette di accedere alle medesime classi di concorso delle lauree magistrali in Scienze storiche (LM-84), Scienze filosofiche (LM-78), Antropologia culturale ed Etnologia (LM-01). Previo conseguimento dei crediti indicati dalla normativa corrente, i laureati potranno quindi insegnare nelle scuole italiano, storia, geografia e filosofia.

Diversi studenti, una volta acquisita la laurea magistrale, hanno scelto e scelgono, invece, di proseguire nella strada della ricerca, accedendo a dottorati in Italia o all'estero, avvantaggiati anche dalla possibilità dell'accesso, durante il percorso di studi, agli accordi Erasmus dell'Università di Padova, allo scambio internazionale dell'ateneo patavino con la Boston University e a quelli attivati con diversi atenei giapponesi dal Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea di Ca' Foscari: Chukyo University, Kanagawa University, Nanzan University, Seikei University, Showa Women's University, Oita University, Gakushuin Women's College, Hirosaki University, University of Sacred Heart, Nishogakusha University.

Se l'insegnamento e la ricerca rappresentano gli sbocchi più "naturali" per i laureati, le competenze acquisite nell'ambito della magistrale permettono di operare all'interno di altri contesti – anche se non è certo un percorso facile: sarebbe disonesto non affermarlo a chiare lettere – come quello delle reti museali, delle fondazioni e istituzioni culturali; delle case editrici specializzate e dell'editoria digitale; del mondo del giornalismo e dei social media; nell'ambito di vari settori delle organizzazioni, relazioni e comunicazioni inter-religiose e dei contesti sociali pluriconfessionali presso strutture pubbliche e private. I laureati in Scienze delle religioni possono inoltre stipulare con le scuole statali e paritarie di ogni ordine e grado contratti per lo svolgimento di attività destinate a insegnanti, alunni o genitori, d'informazione e illustrazione delle diverse tradizioni culturali e religiose a integrazione dei normali *curricula* scolastici. Diversi studenti già lavorano – alcuni sono docenti a scuola e diversi di loro insegnano religione – e scelgono questa magistrale per approfondire i loro saperi e le loro competenze, nella volontà di integrare la formazione acquisita in altri percorsi triennali o magistrali in discipline storiche o filosofiche, in scienze religiose o in teologia, ma anche in giurisprudenza, medicina e psicologia.

Proprio in relazione agli aspetti lavorativi, negli ultimi anni, grazie all'impegno del presidente Ferrari e del Gruppo per l'accreditamento e la valutazione del corso, sono state implementate le relazioni con gli *stakeholders*, dai Musei Civici di Padova a CoopCulture, a Libreriauniversitaria.it edizioni.

Accesso e requisiti

L'accesso al corso è libero, previo un colloquio di ammissione nell'ambito del quale vengono esaminati il *curriculum*, le motivazioni e gli obiettivi di studio e lavorativi delle candidate e dei candidati. Possono accedere al corso

gli studenti in possesso di una laurea appartenente alla classe L-42 o L-5 (dm 270/2004) oppure alla classe 38 o 29 (dm 509/1999); in alternativa studenti in possesso di una laurea appartenente a qualunque classe e in possesso di almeno 50 Cfu ripartiti nei seguenti Settori scientifico-disciplinari (Ssd): Ius/11, 18, 19; L-Ant/01, 02, 03, 06, 07, 08; L-Art/01, 02, 08; L-Fil-Let/01, 02, 04, 05, 06, 07, 08, 09, 11, 13, 15; L-Or/01 a 18; L-Or/20 a 22; M-Dea/01; M-Fil/01, 03, 06, 07, 08; M-Ggr/01; M-Psi/05, 07; M-Sto/01 a 07; Sps/01, 05, 06, 08, 13, 14.

Per i candidati in possesso di un titolo italiano con ordinamento diverso da quelli disciplinati dal dm 509/99 o dal dm 270/2004, la verifica dei requisiti curriculari viene svolta dalla commissione di ammissione. Per i laureati con elevata preparazione, frutto delle conoscenze e competenze certificate nel *curriculum*, provenienti da percorsi formativi non perfettamente coerenti con i requisiti richiesti in ingresso, è previsto un percorso in ingresso differente e/o specifiche prove di ammissione.

Auspici in veste di conclusioni

Al termine di questa sintetica presentazione del corso, mi permetto di ricordare le parole di una nostra studentessa, che sono state per me di grande valore e dicono, a mio parere, più di ogni statistica di gradimento, pur sempre molto positiva nelle “classifiche” pubblicate da Almalaurea. Ringraziando la commissione al termine della difesa della tesi, che coronava un brillante percorso di studi, la studentessa disse: «Vi ringrazio perché l’esperienza vissuta è stata quella di partecipare a una comunità epistemica, di confronto, di ascolto e di apertura all’altro, anche nelle sue talvolta irriducibili differenze».

Queste, credo, siano le parole per cui vale la pena andare avanti nonostante le difficoltà, anche pesanti, di un corso di laurea che poggia su due atenei con sistemi burocratici e informatici che a volte collidono e fanno impazzire anche le “comunità epistemiche”.

L’augurio è quello di allargarsi sempre più al confronto e al dialogo con la Facoltà teologica del Triveneto che, nelle naturali differenze di intenti di studio e didattica, contribuisca a rendere questo pezzo di mondo che viviamo più *comune* e cooperante nelle pratiche e nei saperi.

CHIARA CREMONESI

*docente di Teorie e metodi dell’indagine storico-religiosa
e Storia delle religioni avanzato*

*Corso magistrale interateneo di Scienze delle religioni
Università degli Studi di Padova-Ca’Foscari Università di Venezia*

La *Religionspädagogik* nel mondo germanofono

ALEXANDER NOTDURFTER

Dopo alcuni riferimenti terminologici l'articolo porta lo sguardo verso la storia della pedagogia ossia didattica della religione come disciplina (*Religionspädagogik*). Seguono brevi riflessioni sulla concezione attuale della materia e alcune note relative ai suoi posizionamenti teorici fondamentali. L'articolo si conclude con alcuni piccoli commenti sugli sviluppi e le sfide attuali.

Religionspädagogik in the German-speaking world. After a few terminological references, this paper considers the history of pedagogy i.e the teaching of religion as a discipline (*Religionspädagogik*). Then a few short reflections are outlined on how this subject matter is currently considered while some notes are conveyed on its fundamental theoretical role. The article ends with a few remarks on its current developments and challenges.

1. Cosa si intende con *Religionspädagogik*

1.1 Lo sviluppo storico della terminologia

Il termine *Religionspädagogik* viene utilizzato per la prima volta alla fine del XIX secolo nel mondo protestante¹, chiamato a sostituire il termine “catechesi”, già allora percepito come troppo ristretto e limitante². A partire dal 1920, il termine compare in contesti cattolici e ortodossi³. Oggi si parla anche di didattica della religione ebraica e islamica⁴. Poiché la comprensione

¹ F. SCHWEIZER, *Religionspädagogik – Begriff und wissenschaftstheoretische Grundlagen*, in G. BITTER-R. ENGLERT-G. MILLER-K.E. NIPKOW (hrsg.), *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, Kösel-Verlag, München 2006², 46.

² F. SCHWEIZER, *Religionspädagogik*, in *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet* (www.wirelex.de), 2021 (22.02.2023).

³ *Ibid.*

⁴ AA.VV., *Judentum und Islam unterrichten*. Jahrbuch der Religionspädagogik (36), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020.

associata al termine è diversa a seconda dei contesti, sarebbe più appropriato parlare di didattiche delle religioni; l'espressione va quindi usata al plurale: *Religionspädagogiken*⁵.

1.2 Il significato del termine

La *Religionspädagogik* è la riflessione sull'educazione, la formazione, lo sviluppo e la socializzazione religiosa in ambito scolastico, ecclesiale e nella società⁶. La parola chiave "religione" si riferisce a un campo alquanto vasto, che non si limita solo alla chiesa e al cristianesimo, ma riguarda anche le religioni non cristiane e i fenomeni di carattere religioso⁷. La formazione della religiosità in senso lato, cioè di esperienze, convinzioni, conoscenze, orientamenti etici, rituali e simili, è intesa come un evento pedagogico che può essere colto con criteri appartenenti alle scienze educative e formative della persona⁸.

2. Lo sviluppo della *Religionspädagogik* come disciplina

2.1 Uno sguardo al passato

È possibile riscontrare diversi momenti di una pratica rilevante per la didattica della religione e la rispettiva riflessione già nei primi secoli, nel corso del medioevo, al tempo della Riforma e della cosiddetta Riforma cattolica⁹. Una teoria con linee di collegamento chiaramente riconducibili all'attuale *Religionspädagogik* è emersa solo nel

⁵ K.E. NIPKOW, *Religionspädagogik. Begriff und Geschichte*, in N. METTE-F. RICKERS (hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik II*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2001, 1716.

⁶ P. BIEHL, *Religionspädagogik. Methoden*, in METTE-RICKERS (hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik II*, cit., 1735.

⁷ J. HEGER, *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?! Eine kritische Diskussion wissenschaftstheoretischer Ansätze der Religionspädagogik*, *Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft* (22), Ferdinand Schöningh, Paderborn 2017, 518.

⁸ M. ROTHGANGEL-G. ADAM-R. LACHMANN (hrsg.), *Religionspädagogisches Kompendium*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012⁷, 28-29.

⁹ R. BOSCHKI, *Einführung in die Religionspädagogik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2012², 24-29.

XVIII secolo, dapprima nel Pietismo, poi in ambito illuminista¹⁰. Gli scritti pedagogici di Friedrich Schleiermacher hanno esercitato un'influenza così marcata, che questa figura storica è stata poi identificata come padre della *Religionspädagogik*¹¹. È caratteristico delle sue riflessioni il fatto che da un lato egli adotta un approccio antropologico partendo dal bambino, dall'altro espone le sue argomentazioni seguendo criteri teologici e pedagogici¹². Nel corso del XVIII e del XIX secolo si delineano nuovi ambiti – su cui si è riflettuto in termini di *Religionspädagogik* – al di là della catechesi tradizionale e dell'ambiente scolastico, tra cui l'educazione di bambini in istituti di carattere socio-caritativo¹³.

2.2 Nel XX secolo

La *Religionspädagogik* è diventata una disciplina teologica più o meno indipendente all'inizio del XX secolo¹⁴. Questa nuova materia teologica si è inizialmente concentrata sull'insegnamento della religione nelle scuole come oggetto di riflessione. Importante per i protagonisti di questo tempo è stato l'intenso confronto con i traguardi delle scienze non teologiche, della pedagogia, della psicologia, delle scienze religiose¹⁵. È inoltre da osservare che sono i risultati della ricerca empirica a diventare oltremodo interessanti¹⁶. La differenziazione ed elevazione a materia indipendente rappresentano nel complesso un'apertura alla società – sempre più modernizzata – dell'ambiente circostante e alla sua rispettiva cultura¹⁷. Questa apertura della *Religionspädagogik* non è tuttavia avvenuta senza resistenze; prima e dopo la seconda guerra mondiale si sono alzate voci dissenzianti: nel protestantesimo provenivano dalle file della teologia dialettica¹⁸,

¹⁰ K. WEGENAST, *Geschichte der Religionspädagogik*, in BITTER-ENGLERT-MILLER-NIPKOW, *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, cit., 40-41.

¹¹ F. SCHWEIZER, *Religionspädagogik*, in *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon*, cit.

¹² H. SCHRÖER, *Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst*, in METTE-RICKERS, *Lexikon der Religionspädagogik II*, cit., 1909-1910.

¹³ F. SCHWEIZER, *Religionspädagogik*, in *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon*, cit.

¹⁴ HEGER, *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?!*, cit., 66-69.

¹⁵ F. SCHWEIZER, *Religionspädagogik. Lehrbuch Praktische Theologie I*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006, 271-279.

¹⁶ HEGER, *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?!*, cit., 227.

¹⁷ SCHWEIZER, *Religionspädagogik*, in *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon*, cit.

¹⁸ M. DOMSGEN, *Religionspädagogik*, Lehrwerk Evangelische Theologie (8), Evangelische Verlagsanstalt 2019, 90-98.

nel cattolicesimo si è fatta strada la teologia kerigmatica¹⁹. A partire dagli anni '60, le riserve si sono gradualmente risolte²⁰. Oggi, in ambito cattolico, si distingue – in linea con la terminologia del Sinodo di Würzburg – tra didattica della religione in ambito scolastico (*Religionspädagogik*) e catechesi in ambito ecclesiale (*kirchliche Katechetik*)²¹.

3. Sull'attuale concezione della materia

3.1 I presupposti fondamentali

L'assunto centrale alla base della *Religionspädagogik* è, ovviamente, che la religione e quindi anche la fede cristiana possano essere trasmesse attraverso processi formativi²². Poiché l'istruzione è un diritto fondamentale dell'essere umano, indipendentemente dall'età, la *Religionspädagogik* come riflessione su prassi religiose non può essere limitata all'infanzia e all'adolescenza. Di conseguenza, la disciplina si occupa sempre più di questioni legate ai processi formativi in ambito ecclesiale con gli adulti e anche con gli anziani²³.

3.2 I campi di applicazione interessati

I campi di applicazione che si presentano all'attenzione sono molto diversi. Possono essere inseriti in un contesto biografico generale, cioè intesi come campi di pratica e di riflessione su particolari e peculiari momenti esistenziali, ma possono anche essere concepiti come luoghi di apprendimento più o meno specifici. Per luoghi di apprendimento si intendono: l'educazione in famiglia, la preparazione ai sacramenti, la pastorale giovanile, l'insegnamento della religione a scuola, i già citati campi della formazione degli adulti e degli anziani. La *Religionspädagogik* guarda anche – ancora con esitazione, ma nondimeno – alle scuole di gestione ecclesiastica in quanto

¹⁹ K. WEGENAST, *Geschichte der Religionspädagogik*, in BITTER-ENGLERT-MILLER-NIPKOW, *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, cit., 41.44.

²⁰ U. HEMEL, *Katholische Religionspädagogik*, in METTE-RICKERS, *Lexikon der Religionspädagogik II*, cit., 1724.

²¹ HEGER, *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?!*, cit., 79-80.

²² R. ENGLERT, *Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung*, Kohlhammer, Stuttgart 2008², 205-206.

²³ B. SCHRÖDER, *Religionspädagogik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 443-521.

tali e alla pastorale scolastica in generale; allo stesso modo considera pertinenti anche i processi di formazione religiosa nei movimenti ecclesiali, nei gruppi non-ecclesiali, nelle associazioni e nei progetti della società civile²⁴. Infine, un importante luogo di apprendimento sono i mezzi di comunicazione, che – come dimostra l'ultimo studio scientifico *Realtà di vita dei giovani nell'Euregio Tirolo-Alto Adige-Trentino 2021* – giocano un ruolo di primo piano nella vita quotidiana dei giovani²⁵.

4. Riflessioni sul posizionamento teorico

4.1 *Lo status della disciplina all'interno della Teologia*

La *Religionspädagogik* lavora in modo empirico e sistematico. Nell'ampio spettro delle materie teologiche, essa è inserita nella teologia pratica; qui, insieme alla teologia pastorale, ne costituisce il nucleo centrale²⁶. Storicamente legata al mondo germanofono, attualmente la disciplina sta cercando di acquisire un respiro più internazionale²⁷.

4.2 *Basi empiriche*

In quanto scienza empirica, la *Religionspädagogik* riprende le strategie e i metodi di ricerca delle scienze sociali. Approccia quindi i suoi oggetti di ricerca secondo una logica quantitativa²⁸ e qualitativa, nel migliore dei casi seguendo un'adeguata triangolazione di metodi.

²⁴ SCHWEIZER, *Religionspädagogik*, in *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon*, cit.

²⁵ N. JANOVSKY-P. RESINGER, *Realtà di vita 2021. Uno studio sui valori dei giovani nell'Euregio Tirolo-Alto Adige-Trentino*, Studienverlag, Innsbruck 2022.

²⁶ C.P. SAJAK (hrsg.), *Praktische Theologie. Theologie studieren – Modul 4*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2012, 13.

²⁷ M. ROTHGANGEL-D. RECHENMACHER-M. JÄGGLE (eds.), *Religious Education at Schools in Europe. Part 6: Southern Europe*. Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft / Vienna Forum for Theology and the Study of Religions (10,6), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020.

²⁸ A. UNSER-U. RIEGEL, *Grundlagen der quantitativ-empirischen Religionspädagogik. Eine anwendungsorientierte Einführung*, Waxmann, Münster 2022.

4.3 Scienze di riferimento non teologiche

La principale disciplina scientifica di riferimento non teologica è la pedagogia, ovvero le scienze dell'educazione; molto rilevanti sono tuttavia anche la psicologia, la sociologia e le scienze culturali, così come in alcuni casi le scienze organizzative e gestionali. Tutte si considerano prevalentemente scienze descrittive – anche se è risaputo che non lo sono; la *Religionspädagogik* si autodefinisce descrittiva e prescrittiva. I suoi orientamenti normativi derivano principalmente dall'antropologia cristiana²⁹.

4.4 Insediamento istituzionale

Dove si può studiare *Religionspädagogik*? Naturalmente nelle varie facoltà teologiche – appunto come una tra le materie teologiche. Gli studenti che hanno scelto la *Religionspädagogik* come indirizzo base del loro percorso di studi teologici vi affiancano di regola un'altra materia come le Lettere. L'indirizzo può essere scelto anche come seconda materia affiancando così una disciplina non teologica. In uno o nell'altro modo, si preparano alla professione di insegnante di religione. Inoltre, le future e i futuri insegnanti di religione vengono formate e formati insieme alle insegnanti e agli insegnanti di altre materie presso gli Istituti accademici di formazione per il personale docente.

5. Ulteriori considerazioni

Senza pretendere di fornire una panoramica esaustiva degli sviluppi, bisogna ricordare, prima di concludere, alcune delle sfide che la *Religionspädagogik* è e sarà chiamata ad affrontare al momento attuale e in un prossimo futuro – nei paesi di lingua tedesca e in parte anche nella diocesi di Bolzano-Bressanone.

5.1 L'insegnamento della religione come impegno comune

Ciò che si intende – almeno nel progetto di più alto profilo in questo senso, vale a dire quello di Amburgo – è che la *Religionspädagogik* venga offerta nelle classi da rappresentanti di diverse confessioni e religioni a

²⁹ B. GRÜMME, *Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2012, 497.

rotazione³⁰. Con questa proposta, le chiese e le comunità religiose reagiscono alla crescente pluralizzazione del panorama religioso nelle scuole. Gli insegnanti di religione hanno il compito di trasmettere i loro contenuti in prospettiva confessionale e allo stesso tempo di prendere in considerazione in modo dialettico le altre religioni – un’impresa non da poco. Questo modello comporta naturalmente dei cambiamenti per lo studio della *Religionspädagogik*: il *curriculum* deve diventare piú interreligioso³¹.

5.2 *Insegnamento alternativo all’ora di religione*

Come forse noto, nella Provincia di Bolzano si è deciso politicamente di introdurre un insegnamento alternativo per quelle alunne e quegli alunni nelle scuole di ogni ordine e grado che hanno chiesto di essere esonerate/i dall’insegnamento della religione cattolica. In questo contesto, è importante sapere che in Alto Adige vige una regola secondo cui non è necessario iscriversi per partecipare all’ora di religione; chi non vuole usufruire di tale ora deve chiederne l’esonero. Finora, chi si è fatto esonerare ha avuto generalmente un’ora libera, il che ha generato una serie di problemi pratici, come ad esempio la necessità di organizzare una supervisione.

In futuro, quindi, le alunne e gli alunni esonerati dovranno frequentare lezioni alternative. Emerge con cautela che a livello di contenuti si tratterà di un misto di lezioni di etica e di formazione interreligiosa. Ma bisogna dire che molti aspetti non sono ancora chiari: come sarà il *curriculum* nel concreto? Come saranno organizzate le lezioni, soprattutto nelle piccole scuole dove gli esonerati saranno pochi? Chi insegnerà la nuova materia? Si applicheranno le stesse regole vigenti per l’insegnamento della religione cattolica?

5.3 *Formazione religiosa e trasmissione di contenuti cristiani*

Non è necessario essere fautori della teoria della secolarizzazione, la questione si pone anche per coloro che interpretano in modo diverso lo *status*

³⁰ www.hamburg.de/bsb/pressemitteilungen/16119914/2022-04-28-bsb-religionsunterricht-fuer-alle/ (22.02.2023)

³¹ K. v. STOSCH, *Komparative Theologie und Religionspädagogik, Versuch einer Replik und Bestandsaufnahme aus komparativ fundamentaltheologischer Sicht*, in R. BURRICHTER–G. LANGENHORST–K. v. STOSCH (hrsg.), *Komparative Theologie: Herausforderungen für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2015, 300.

quo della religione – parola chiave: individualizzazione religiosa: come si possono gestire processi religiosi istituzionalizzati o formalizzati nelle attuali condizioni socioculturali, in modo che le persone, in prospettiva religiosa, siano ben informate e ben formate nel senso migliore del termine? E per la chiesa: come può fornire a credenti ben socializzati, ma anche ai cristiani in situazioni di ricerca, le conoscenze di base sulla loro religione?

5.4 *Formazione religiosa, cristiana ed ecclesiale in una cultura dei media*

Infine, è da citare uno sviluppo che, se continua nella direzione intrapresa, cambierà radicalmente la *Religionspädagogik*: l'avanzata trionfale dei cosiddetti nuovi media nella nostra cultura quotidiana. Come Facebook, Instagram ecc. cambieranno la trasmissione di contenuti religiosi non è ancora realmente prevedibile³². I mesi della pandemia hanno illuminato brevemente l'orizzonte, ma appunto solo per poco tempo. Le pratiche in questo campo devono prima consolidarsi, poi potranno essere oggetto di ricerca empirica. Al momento, molte cose sono ancora fluide e difficili da comprendere a livello scientifico.

Conclusioni

Concludendo, bisogna tornare con lo sguardo alla storia della *Religionspädagogik*. Si può affermare che tale disciplina si è sempre collocata e si colloca tuttora in una terra di confine, dove convergono e si incontrano l'insegnamento della religione e quello di altre materie, la chiesa e il mondo della scuola, il cristianesimo e le altre religioni, la teologia e le scienze non teologiche. Papa Francesco chiamerebbe questo spazio "periferia". "Valutando" lo sviluppo di questa ancora giovane materia teologica, si può dire che il cammino svolto finora è buono e promettente. Chiaramente, la teologia ci guadagna quando si confronta con altre realtà. Per questo si può essere fiduciosi che le sfide non diventeranno ostacoli, ma ponti e rampe di lancio.

ALEXANDER NOTDURFTER
docente di Teologia pastorale
Studio teologico accademico Bressanone

³² B. GRÜMME, *Praxeologie. Eine religionspädagogische Selbstaufklärung*, Herder, Freiburg im Breisgau 2021, 291-292.

Formazione teologica in dialogo

LEONARDO PARIS

A partire dalla *Proposta per il ripensamento integrato degli studi teologici in Italia*, nata nell'ambito dell'Associazione teologica italiana e presentata nel dicembre 2021, il contributo intende mettere a tema uno degli snodi teorici sottesi a tale proposta, ovvero il ruolo che la filosofia svolge nel *curriculum* degli studi teologici, in particolare di fronte all'emergere di altri possibili interlocutori, come le scienze naturali, le scienze sociali, la cultura di massa. Alla luce delle indicazioni presenti in *Veritatis gaudium*, si delineano tre possibili spunti di ripensamento dell'iter degli studi: un maggiore equilibrio fra filosofia, scienze e teologia; una più adeguata distribuzione delle discipline; la presenza di momenti panoramico-sintetici.

Theological formation in dialogue. First, this paper considers *The proposal for an integrated rethinking of theological studies in Italy* presented by the Italian Theological Association in December 2021. Then it intends to focus on one theoretical turning point entailed in this proposal. This means considering the role of philosophy in the *curriculum* of theological studies when it faces other emerging interlocutors such as natural sciences, social sciences and mass culture. In the light of some recommendations in *Veritatis gaudium* three possible suggestions are outlined for a rethinking of theological studies: a better balance between philosophy, sciences and theology; a more adequate distribution of these disciplines; the presence of both general and synthetic moments.

Il senso di una proposta e le sue istanze

Il ripensamento degli studi teologici in atto nella chiesa italiana dopo la pubblicazione di *Veritatis gaudium*¹ (2018) ha trovato una forma di espressione nella *Proposta per il ripensamento integrato degli studi teologici in Italia*², nata nell'ambito dell'Associazione teologica italiana e presentata nel dicembre

¹ FRANCESCO, costituzione apostolica *Veritatis gaudium circa le università e le facoltà ecclesiastiche* (2018), d'ora in poi abbreviato VG.

² Il testo è reperibile in: <https://teologia.it/> (23.01.2023).

2021 a diversi soggetti istituzionali coinvolti nel processo stesso.

Alla base di tale *Proposta* sta una chiara percezione di urgenza e il desiderio di poter offrire uno strumento di lavoro che possa essere di aiuto nello specifico contesto italiano. La direzione indicata va nel senso del superamento del doppio binario (*Teologia* e *Scienze religiose*) che caratterizza gli studi teologici in Italia, con l'intento di offrire un percorso unico, modellato nella forma del tre piú due, che possa essere riconoscibile dal contesto accademico italiano e possa altresí offrire una modalitá chiara di accesso ai gradi accademici superiori (*licenza* e *dottorato in Teologia*).

La *Proposta* offre una serie di indicazioni tecnico-architettoniche sulle quali non intendo soffermarmi, dato il loro carattere eminentemente laboratoriale. Al di sotto (o al di sopra) di questo imprescindibile livello tecnico vi è però il tentativo di intavolare un serio dialogo con il proemio di VG e con le istanze programmatiche che tale documento avanza.

Lo scopo del presente contributo è quello di esporre una di queste istanze sottese, ovvero il dialogo complesso che si profila a livello epistemologico con il panorama culturale contemporaneo e che coinvolge in modo particolare il ruolo che la filosofia assume in tale contesto, e l'emergere di altre voci – scienze religiose, scienze naturali, nuovi ambiti culturali – di cui la teologia deve tener conto. Tale dialogo epistemologico ha un impatto non superficiale con la struttura degli studi teologici e impone ripensamenti e scelte.

Le scienze e la teologia

Il ruolo che la scienza ha assunto nella definizione dell'umano non può che avere ricadute importanti sulla teologia e sui percorsi formativi, ovvero sul modo in cui la teologia si insegna e si apprende³. La disciplina teologica che sembrerebbe in prima linea nell'affrontare questo confronto è naturalmente l'antropologia teologica. Tuttavia, con il presente contributo vorrei mostrare come l'effetto dei cambiamenti avvenuti sia tale che è soprattutto l'impianto teologico generale a esserne condizionato, cosí come il percorso stesso degli studi teologici nel loro complesso.

³ Il contenuto del presente contributo è stato parzialmente presentato in occasione del convegno teologico internazionale *Teologia e scienza in dialogo al tempo della pandemia* (Trieste, 15-17 settembre 2021). Si ringraziano gli organizzatori per averne permesso la presente ripresa.

Si tratta in altre parole di capire in che modo il dialogo con le scienze – qualora voglia essere riconosciuto nel ruolo centrale che oggi svolge – potrebbe, e forse dovrebbe, indurre dei ripensamenti nel *curriculum* degli studi teologici, per evitare che le singole discipline si trovino ad affrontare le nuove sfide singolarmente, senza l'aiuto di un impianto generale che possa sostenere la struttura del dialogo proposto. Sotto attenzione risulta in modo del tutto speciale il ruolo che la filosofia svolge nel percorso di studi, come strumento di pensiero, di verità e di dialogo.

Cos'è l'uomo?

Può essere utile partire dalla domanda fondamentale dell'antropologia teologica, ovvero «Cos'è l'uomo?»⁴, cercando non tanto di rispondere direttamente a questa domanda – che ha avuto ovviamente infinite declinazioni possibili di risposta nella storia della teologia – quanto piuttosto cercando di capire su quali presupposti si basasse il metodo della risposta, nella forma classica della teologia.

Si può semplificare la posizione tradizionale nella convinzione che, per rispondere a questa domanda, si possa fare affidamento su una doppia fonte: la rivelazione teologica, da una parte, e la ragione applicata alla natura, dall'altra. Il rapporto fra queste due “fonti” ha subito diverse evoluzioni: si parte dal sostanziale presupposto della loro coincidenza in epoca patristica, per poi passare al riconoscimento di una loro autonomia – più o meno accentuata e più o meno correlata a seconda delle scuole – in particolare nel secondo millennio latino, a partire almeno da Abelardo e Anselmo. Con l'epoca moderna queste autonomie prendono i tratti di una frattura, senza però perdere mai il presupposto della loro correlazione strutturale. Da Tommaso a Galileo l'idea resta, almeno per parte teologica, quella di un unico autore di entrambi i “libri”, quello della natura e quello della Scrittura⁵.

⁴ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «*Che cosa è l'uomo?*» (Sal 8,5) *Un itinerario di antropologia biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019.

⁵ Il riferimento classico è Galileo Galilei con *Il saggiatore* (1623) e la distinzione fra *liber naturae* e *liber scripturae*. Va notato che già in epoca medioevale il quadro va arricchendosi con un terzo libro, quello della vita. L'operazione è formalizzata da Bonaventura (BONAVENTURA, *Opuscoli teologici/1*, Città Nuova, Roma 1993, 261) a partire dalla necessità di integrare nel quadro la novità apportata dal genio di san Francesco – che non è immediatamente né Scrittura né natura – e che diventa interessante oggi,

Quale ruolo svolge la filosofia in un tale impianto, prescindendo dalle sfumature che caratterizzano le varie scuole? Mi pare si possa rispondere sinteticamente che sono tre le funzioni principali: (1) costituire una *forma mentis*, un modo di ragionare, ovvero una funzione formativa; (2) fornire contenuti percepiti come relativamente omogenei e perenni, in quanto razionali, ovvero una funzione veritativa; (3) permettere il dialogo, proprio a partire dalla coerenza dei due libri e della ragione con la quale vengono letti, ovvero una funzione dialogica.

In questa prospettiva si muovono la costituzione apostolica *Sapientia christiana* (1979), che recepisce il decreto conciliare *Optatam totius* (1965) sulla formazione sacerdotale, ma anche le encicliche di Giovanni Paolo II *Veritatis splendor* (1993) e *Fides et ratio* (1998)⁶.

Le discipline filosofiche vengano insegnate in maniera che gli alunni siano anzitutto guidati all'acquisto di una solida e armonica conoscenza dell'uomo, del mondo e di Dio. Ci si baserà sul patrimonio filosofico perennemente valido [...] Così i seminaristi, provvisti di una adeguata conoscenza della mentalità moderna, potranno opportunamente prepararsi al dialogo con gli uomini del loro tempo⁷.

In quest'ottica si muove ancora il *Decreto di riforma degli studi ecclesiastici di filosofia* del 2011.

Un'adeguata formazione filosofica nell'ambito delle Istituzioni accademiche ecclesiastiche deve coinvolgere sia gli "habitus" intellettuali che i contenuti [...] Questi "habitus" permettono di pensare, conoscere e ragionare con precisione e anche di dialogare con tutti in modo incisivo e senza paura. La dimensione degli "habitus" è, comunque, collegata con l'assimilazione di contenuti saldamente acquisiti, cioè scaturisce dalla conoscenza e dall'approfondimento delle verità più importanti conquistate dall'impegno filosofico, talvolta con l'influsso della Rivelazione divina. Per arrivare alla conoscenza rigorosa e coerente dell'uomo, del mondo e di Dio, tale

in quanto integra l'istanza esistenziale/pratica e può diventare una lente per leggere tanto il confronto con le scienze, quanto le indicazioni proposte da un altro Francesco, papa, con il quale cercherò di confrontarmi nel prosieguo di questo contributo.

⁶ Si potrebbe notare come la preoccupazione maggiore della *Fides et ratio* riguardi la *ratio* più che la *fides*, proprio a testimonianza della fiducia ribadita della tradizione cristiana, non solo di matrice tomista, che lo strumento della ragione, applicato alla natura, possa fornire un presupposto e un supporto valido al pensiero teologico.

⁷ CONCILIO VATICANO II, *Decreto sulla formazione sacerdotale Optatam totius*, (1965) §15.

dimensione richiede che l'insegnamento della filosofia sia radicato "nel patrimonio filosofico perennemente valido", sviluppatosi lungo la storia, e allo stesso tempo sia aperto ad accogliere i contributi che le ricerche filosofiche hanno fornito e continuano ad apportare⁸.

Un tale quadro teorico di riferimento parte da presupposti molto chiari e ha delle richieste specifiche per lo studente che si avvicina alla teologia.

Presuppone infatti: un dato religioso e una filosofia ragionevole percepiti come universali, ovvero qualcosa di molto lontano dalla percezione attuale, e forse anche della tarda modernità; la presenza del contributo scientifico percepito come integrato in quello filosofico, ovvero qualcosa che oggi, ammesso che venga considerato possibile, è tutto da conquistare⁹; la teologia come declinazione ragionevole a partire dai presupposti filosofici.

Allo studente, di conseguenza, vengono rivolte delle richieste precise. In primo luogo la fede, intesa come dato di partenza esistenziale, e in secondo luogo una formazione filosofica che fornisca presupposti e strumenti di lavoro. A questo punto si può iniziare con la teologia, che può risultare anche molto aperta e dialogica nei confronti di filosofia e scienza, proprio perché i presupposti del loro procedere, così come quelli delle altre discipline, sono in gran parte condivisi e integrati.

Qualcosa è cambiato

Rispetto al quadro descritto, qualcosa nel panorama culturale ed epistemologico è cambiato. Si tratta di cambiamenti che non riguardano in primo luogo direttamente la teologia, ma che hanno comunque influenze profonde di cui si dovrà tenere conto nel disegnare un percorso di studi.

Il primo cambiamento, a mio modo di vedere, riguarda il ruolo assunto dalle scienze, in particolare in rapporto alla filosofia. A partire almeno da Cartesio, con passaggi significativi nel diciannovesimo secolo, basti pensare alla distinzione diltheyana fra scienze della natura e scienze dello spirito, si è assistito a una progressiva autonomizzazione delle scienze, tale per cui queste ultime non si percepiscono più come comprese e dipendenti da un

⁸ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Decreto di riforma degli studi ecclesiastici di filosofia*, (2011) §II.

⁹ Cf. L. CANDIOTTO-G. PEZZANO, *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*, Il Melangolo, Genova 2019.

quadro determinato dalla filosofia. Questo rende le scienze, di fatto, un'istanza ulteriore e indipendente rispetto alla filosofia che impone alla teologia lo sviluppo di strumenti e modalità specifiche di dialogo.

Un secondo cambiamento riguarda la complessificazione del dato esistenziale e culturale, che muta drasticamente il rapporto che si può intrattenere con la fondazione di un sapere condiviso e di un *habitus* culturale e scientifico. Si tratta della domanda di come si gestisca la *fondazione* di un sapere in un regime culturale di complessità. Sarebbe un errore vedere questo come un problema che affligge in primo luogo la teologia, in quanto si tratta piuttosto di un problema di tutti e in particolare delle scienze. Basti pensare al ruolo che assume oggi l'istanza economica all'interno del panorama della ricerca, o ancora a quello che impone la tecnologia. Il rapporto fra teoria e applicazione non è percepito come lineare in un mondo in cui il valore – anche economico – delle applicazioni tecnologiche è per molti versi maggiore di quello attribuito alla speculazione teoretico-scientifica. Tale complessità esplose quando ci si rende conto che il valore di una ricerca deve oggi accreditarsi in una realtà caratterizzata da molti più soggetti che avanzano la legittima pretesa di avere parte alla definizione di ciò che vale la pena di essere studiato e comunicato, e che tale “cultura condivisa” non è affatto univoca, ma si declina in contesti diversi, che partono da differenti presupposti valoriali e culturali di base. Da ultimo si può pensare all'emergere di nuove dignità culturali – si pensi al cinema, alla televisione, alla rete, alla musica leggera, al fumetto, al romanzo – che figure di grandi intellettuali hanno sdoganato, rendendole degne di essere ascoltate e integrate nel processo di fondazione, espressione e comunicazione del senso culturale¹⁰.

Tutto questo rende il processo di fondazione culturale e scientifica qualcosa di sempre provvisorio e *in fieri*, tale che non può essere pensato semplicemente come previo al lavoro scientifico, ma piuttosto come un compito che deve essere rinegoziato a ogni passaggio, dall'identificazione dei temi di interesse alla forma del loro svolgersi, fino alle modalità della sua comunicazione. Il risultato per la teologia è per lo meno duplice. Da una parte, viene posto un accento straordinariamente forte sulla necessità di pensare l'umano e le sue complesse esigenze di relazione con il divino. Dall'altra, il

¹⁰ Per non rendere astratto il discorso si può fare riferimento ad autori come Marc Bloch, Gilles Deleuze o Michel Foucault ma anche, per limitarsi al panorama italiano, a un autore come Umberto Eco e al ruolo che ha avuto nel porre l'attenzione sulle forme “minori” di arte e cultura.

ruolo del dialogo cambia: non è piú qualcosa di conseguente la fondazione (prima la fondazione, poi il dialogo), ma piuttosto qualcosa che accompagna ogni fase del processo, condizionandolo strutturalmente (la fondazione avviene dialogando).

Di questo stato di cose la teologia si rende conto e reagisce rafforzando il dialogo con la filosofia, come da sua tradizione, per poter essere meglio attrezzata in questo panorama a incontri variabili. Potrebbe però non essere la strategia giusta. Le istanze e la complessità che ho cercato di descrivere non si presentano infatti come riconducibili a una filosofia unica a carattere fondativo, ma piuttosto come interlocutori autonomi che abitano un paesaggio comune. Psicologia, sociologia, neuroscienze, biologia, ma anche teorie della comunicazione e del linguaggio si presentano accanto alla filosofia, spesso con loro filosofie e prospettive teoriche indipendenti, rispetto alle quali l'istanza sintetica può essere proposta, ma mai data per scontata o definitivamente acquisita. Abitare questo spazio può risultare straniante per la teologia e tuttavia non devono essere sottovalutate le opportunità. Si aprono in questo scenario occasioni inedite di dialogo, di accoglienza e credito, anche per la teologia, proprio perché diventa evidente che tutti sono nella stessa situazione e nessuno detiene semplicemente le chiavi per abitare il presente, ma deve piuttosto dialogare, incontrarsi e scontrarsi per disegnare scorci di abitabilità e sensatezza umani.

Ripensare gli studi teologici

Come sempre accade la teologia non può determinare a priori il contesto culturale in cui vive, ma soltanto coltivare la fiducia di poter annunciare il Vangelo anche in questo contesto. Questo vale anche per la situazione attuale, in cui non si possono dare per scontati i presupposti, che devono invece essere costruiti lungo la strada, proponendone la plausibilità – spesso provvisoria – e in cui l'istanza filosofico-razionale, oltre a non essere evidente, si colloca accanto ad altre istanze e altre discipline, anche legate alle scienze naturali e alle loro applicazioni tecnologiche.

Il proemio di VG cerca di andare, a mio avviso, in questa direzione, proponendo alcuni atteggiamenti e alcune scelte concrete e istituzionali che potrebbero rendere la formazione teologica maggiormente adeguata alla situazione attuale. È strategico cogliere il carattere programmatico di questo testo, del quale sono rilevanti piú le indicazioni di indirizzo che le soluzioni concrete, che dovranno essere trovate e declinate nei luoghi specifici, anche

molto diversi, in cui la formazione teologica si realizza. Tre aspetti vorrei sottolineare di questo proemio.

Il primo riguarda la centralità teologica della questione sociale, intesa come «questione antropologica che investe il destino dell'intera famiglia umana» (VG 2). Di primo acchito può stupire in un testo riguardante gli studi teologici il così ampio spazio dedicato alle encicliche sociali degli ultimi papi (*Evangelii nuntiandi* e *Populorum progressio* di Paolo VI e *Redemptor hominis* di Giovanni Paolo II). Mi pare che il motivo stia nel riconoscere al tempo stesso la necessità teologico-antropologica di pensare la socialità dell'essere umano e nella difficoltà mostrata dalla filosofia nel pensare questo “noi”¹¹. È questo il motivo per cui diventa essenziale il confronto e l'integrazione nell'impianto teologico di altre discipline oltre alla filosofia (del resto poco presente anche in *Evangelii gaudium*), come la sociologia, la psicologia, le teorie della comunicazione. L'intento non è tattico, ma strutturale, e ha come interesse la custodia dell'umano, che rischia altrimenti di restare pericolosamente esposto.

Il secondo aspetto riguarda l'invito a un «dialogo a tutto campo» (VG 4.b). Questa espressione rischia di trarre in inganno, inducendo l'idea che si tratti di un semplice aggiustamento quantitativo, come se servisse *piú* dialogo. Questo è certamente utile, ma non è il punto, che riguarda invece un cambiamento non quantitativo, ma qualitativo. Il dialogo, in questa prospettiva, passa da conseguenza a elemento strutturale e strutturante. Non è un dialogo fra soggetti e discipline che si conoscono, si posizionano e si definiscono prima del dialogo stesso, ma piuttosto che si costituiscono

¹¹ Mi permetto una lunga e lucida citazione tratta da J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001, 62-63: «Nella filosofia del XX secolo, l'ontologia heideggeriana del *Mitsein* resta solo un abbozzo (ci ritornerò). La co-esistenza o comunità husserliana si limita a essere una correlazione di *ego*, e l'egologia cosiddetta solipsistica resta ancora la filosofia prima. Fuori della filosofia, è notevole che non sia la teoria sociale o politica a essersi avvicinata maggiormente all'enigma della co-ipseità (e dunque di un'etero-ipseità). Ma lo hanno fatto invece: da una parte l'etnologia, posta sempre *piú* a confronto coi fenomeni della co-appartenenza [Augé]; e dall'altra il Freud della seconda topica, la cui triplice determinazione è dettata, in fin dei conti, da una co-esistenza di principio (che cosa sono l'“Es” e il “super-io” se non l'essere-con o la co-costituzione dell'“io”?) Si potrebbe dire altrettanto della teoria lacanianiana del significante, nella misura in cui quest'ultimo non rinvia semplicemente a un significato, ma istituisce la mutua correlazione dei soggetti (e, in questa misura, l'“Altro” laciano è davvero tutto tranne che un “Altro”: questa locuzione non è che una scoria di carattere teologico, che serve in realtà a definire la “sociozione”).»

facendosi accompagnare da esso, facendosi accompagnare dagli altri. È questa esigenza dialogica che porta a esporsi, non soltanto alla filosofia, e nell'esposizione rivedere «l'architettura e la dinamica metodica dei *curricula* di studi» (VG 4.b).

Il terzo aspetto riguarda l'invito alla inter-e trans-disciplinarietà. Tale appello riguarda tanto il dialogo interno alla teologia – ovvero il superamento di eccessive distinzioni fra le materie teologiche che conducono alla reciproca irrilevanza – quanto quello esterno alla teologia, per collocarsi in quel panorama aperto in cui si costruisce la comprensibilità del vivere umano comune – la questione sociale – insieme alle istanze plurali che la interpellano. Si tratta di un appello complesso in quanto tiene insieme due movimenti contrari e complementari. Da una parte un moto centrifugo, che spinge i teologi a uscire dai propri recinti disciplinari per esporsi a una pluralità di scienze e contributi spesso disarmonici. Al tempo stesso è presente un moto centripeto, in quanto questa pluralità si raccoglie attorno alla necessità di parlare di noi e di un nostro futuro possibile. Si tratta qui della sfida della sintesi, dell'incontro e della raccolta dei saperi nella forma del poliedro, una raccolta che non può mai essere il presupposto, ma soltanto l'orizzonte e l'indicazione di cammino. Da questo doppio movimento deriva una certa oscillazione presente in molti degli interventi di papa Francesco, che si potrebbe sintetizzare in uno slogan: “verso la sintesi, non verso il sistema”. Si tratta al tempo stesso di abbandonare la supponenza del *sistema*, che pretende di imbrigliare tutto prima di ogni confronto e dialogo, ma non perdere l'orizzonte della *sintesi*, senza la quale è la vita stessa a restare vittima della dispersione e della confusione.

A partire da questi indirizzi vorrei sbilanciarmi, in linea con quanto emerge dalla *Proposta* da cui ho preso l'avvio, a dire in che modo andrebbero ripensati gli studi teologici per essere all'altezza del proprio compito. Anche in questo caso mi limito a tre suggestioni.

1. *Un maggiore equilibrio fra filosofia, scienze e teologia.* Si tratta di prendere atto che il dialogo necessario, nell'attuale contesto culturale, non può limitarsi alla filosofia (o meglio alle filosofie), ma deve coinvolgere in modo significativo anche le scienze, con i loro metodi e la loro sostanziale indifferenza nei riguardi del pensiero teologico. Questa indifferenza è significativa in quanto ricorda che il contesto dialogico non è dato, ma deve essere costruito, cercando e creando spazi di incontro e confronto.

2. *Una più adeguata distribuzione delle discipline.* Se il dialogo è la conseguenza di un impianto culturale condiviso può essere collocato alla fine, a

compimento del percorso di studi, a condizione di aver fondato fin dall'inizio i presupposti del suo realizzarsi. Se invece il dialogo va costruito durante il percorso ed è una dimensione strutturante di questo, dovrà essere distribuito in modo progressivo nel *curriculum*, in modo da accompagnare lo studente in ogni momento. In concreto si può notare come la collocazione di un biennio filosofico propedeutico agli studi teologici sottenda, per l'appunto, una precisa impostazione epistemologica che rischia di non essere adeguata alla realtà che lo studente è chiamato ad abitare.

3. *La presenza di momenti panoramico-sintetici.* Per accompagnare la complessità e la fluidità sono necessari strumenti che permettano la sintesi. Da una parte si tratta di avere corsi e testi che introducano in ambienti diversi permettendo di orientarsi e dialogare. Il mondo scientifico ha ben chiara questa esigenza e infatti mette a disposizione testi divulgativi e introduttivi, che hanno la caratteristica di essere al tempo stesso di altissima qualità e accessibili anche ai non specialisti¹². D'altra parte, vanno offerti agli studenti momenti in cui essi stessi siano chiamati a confrontarsi con le difficoltà del processo sintetico e ne acquisiscano gli stili e la pratica. Troppo spesso tanto il momento panoramico iniziale, quanto quello sintetico finale e di percorso, sono percepiti dai docenti come dai discenti come momenti minori, di semplificazione o banalizzazione dei momenti analitici, senza porre sufficiente attenzione alle competenze specifiche e alla ricerca specifica che questi momenti richiedono¹³.

LEONARDO PARIS

docente di Teologia dogmatica

Istituto superiore di Scienze religiose "Romano Guardini"

Trento

¹² Si pensi per la fisica ai testi di Richard Feynman, Roger Penrose o, in Italia, Carlo Rovelli.

¹³ Questa istanza ha un rapporto particolare con lo sguardo sapienziale e condivide con esso un rischio, ovvero quello di percepire il momento sapienziale come il lavoro minore che si assume chi fallisce il momento scientifico.

Centocinquant'anni dopo Sul ritorno delle teologie nelle università italiane (1871-2021)

ALBERTO MELLONI

L'articolo ripercorre le conseguenze dell'accordo del 2019 sul riconoscimento dei titoli ecclesiastici fra Santa Sede e Repubblica italiana in forza non solo di un inapplicato articolo concordatario, ma della Convezione di Lisbona. In alcuni atenei ciò ha permesso l'attivazione di lauree magistrali nelle quali le facoltà teologiche portano insegnamenti, laddove ci sia spazio di conoscenza per le teologie delle altre chiese e le dottrine delle altre comunità di fede. Cessa così un reciproco ostracismo, rafforzato dalla convergenza fra culture clericali e anticlericali, che ha pesato sull'analfabetismo religioso del paese.

A hundred and fifty years after. The coming back of theologies in Italian universities (1871-2021). The article analyses the consequences of the 2019 agreement between the Holy See and the Italian Republic on the recognition of the ecclesiastical titles. These are due to an unapplied article of the Concordato and to Lisbon Convention. In a number of Universities this brought to the activation of master's degrees in theological faculties which offer their teachings as long as theologies of other churches and doctrines of other faith communities find their place there. Thus a mutual ostracism due to clerical and anticlerical cultures leading to a religious analphabetism in the country will be prevented.

Alla metà degli anni Novanta l'Università di Trento, il suo vescovo e una figura politica di primo piano come il senatore Tarcisio Andreolli, avevano accolto un'audace proposta di Giuseppe Alberigo, segretario della Fondazione per le scienze religiose di Bologna che, per impulso e con la presidenza di Nino Andreatta, aveva dato forma giuridica all'istituto di ricerca storico-religiosa iniziato da Giuseppe Dossetti nel 1953. La proposta era: sfruttare le pieghe dello statuto speciale per far nascere una facoltà di teologia nella università italiana e riportare per questa via i saperi espulsi nel 1871 dentro il tessuto accademico nazionale¹.

¹ Ho in corso la pubblicazione del dossier di quella vicenda; sul quadro cf. A. MELLONI-S. MILAZZO, *Considerazioni e prospettive storico-giuridiche sul recente accordo Santa*

Non era un'idea nuova²: essa esprimeva l'insofferenza – piú acuta nel cattolicesimo pensoso che in quello politico e devoto – per una estraneità che aveva ragioni storiche molto precise, cronicizzate dal tempo. La soppressione delle facoltà di teologia, infatti, aveva visto la convergenza non isolata fra un anticlericalismo ottuso, convinto cosí di spingere fuori dal perimetro scientifico portatori di superstizioni e ideologie antimoderne³, e un clericalismo cieco, che nel portare tutta la formazione del clero nei seminari e sotto la giurisdizione del vescovo, credeva di essersi liberato dei fastidi di un teologare che non aveva bisogno di niente, perché doveva accontentarsi di ricamare i bordi del magistero⁴.

La questione romana aveva però creato un ostacolo in piú: il papa, "l'Augusto Prigioniero" secondo la letteratura grigia cattolica, non poteva concedere nulla di questo genere e, nel primo dopoguerra, il riesplodere della persecuzione dei teologi, di cui *Humani generis* segna un apice, aveva convinto una generazione di ecclesiastici italiani che in fondo si viveva molto meglio senza una teologia, che con una teologia animata da quella che Roma definiva la "furia francese"⁵ – termine dietro al quale stavano i Congar, gli Chenu, i De Lubac, i Danielou. E anche il post-Concilio, in cui l'episcopato italiano aveva toccato con mano il suo essere sguarnito davanti

Sede-Italia in materia di riconoscimento dei titoli ecclesiastici, in *Lo Stato* 15 (2020) 277-291.

² In precedenza l'ingenua tesi di D. FAVI, *Verso la restaurazione della teologia dello Stato*, in M. GIGANTE-D. FAVI-S. LARICCIA (curr.), *Questione cattolica e scuola clericale*, Officina Edizioni, Roma 1974, 73-175.

³ F. PAZZAGLIA, *Il dibattito sulla soppressione delle facoltà teologiche nelle università di Stato*, in *Il Parlamento italiano (1861-1988)*, vol. III, 1870-1874. *Il periodo della destra: da Lanza a Minghetti*, Nuova Cei, Milano 1989, 193-194. Anche per una analisi del famoso volume di F. SCADUTO, *L'abolizione delle facoltà di teologia in Italia (1873)*, Loescher, Torino 1886, cf. B. FERRARI, *La soppressione delle facoltà di teologia nelle università di Stato in Italia*, Morcelliana, Brescia 1968 e F. LAZZARI, *Le facoltà teologiche universitarie tra il Sillabo e l'abolizione*, in A.C. JEMOLO ET AL., *Un secolo da Porta Pia*, Guida, Napoli 1970, 249-287.

⁴ Sulle ricadute si vedano le importanti osservazioni di C. SAGLIOCCO, *Il dibattito sulla soppressione delle facoltà teologiche universitarie in Italia (1859-1873) e i seminari vescovili*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 87 (2007) 292-311; sul contesto del sec. XIX, K. UNTERBURGER, *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI, die Apostolische Konstitution "Deus scientiarum Dominus" und die Reform der Universitätstheologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2010.

⁵ Cf. J.-D. DURAND, *La "Furia francese" vue de Rome: peurs, suspicions et rejets des années 1950*, in M. LAGREE-N.J. CHALINE (éds.), *Religions par delà les frontières*, Beauchesne, Paris 1997, 1535.

al livello delle discussioni del Vaticano II, aveva comunque suggerito a molti presuli in diocesi e in curia che la funzione del cattolicesimo italiano era quella di fare aura attorno a Paolo VI e non certo di aggiungere polemiche teologiche domestiche alle molte crisi create dalle misure adottate dalla nuova congregazione della dottrina della fede contro i teologi “transalpini”.

La lungimiranza di Giuseppe Lazzati nello scorcio del suo rettorato, prima della conquista a CL dell'università cattolica, aveva pensato che proprio a Largo Gemelli avrebbe potuto nascere un corso di teologia inserito nel sistema italiano⁶: ma quando la cosa arrivò nel 1975 al giudizio del sostituto, mons. Giovanni Benelli, trovò un fermo diniego, che riassumeva e riesprimeva quella diffidenza che sottovvalutava i danni del prevedibile calo della formazione intellettuale dei chierici e sopravvalutava la devoluzione a una editoria cattolica dai bilanci ancora robusti (Queriniana, Paideia, Edb, Città nuova) della disseminazione dei saperi teologici, patristici o biblici.

Il diniego che fermò Lazzati si sarebbe replicato nel 1996 rispetto alla proposta trentina disegnata da Giuseppe Alberigo e Tarcisio Andreolli, insieme ad Antonio Autiero, Peter Hünemann, Joseph Komonchak, Iginio Rogger, Giuseppe Ruggieri e alcuni altri, fra i quali chi scrive. Informato formalmente della proposta, il sostituto del tempo, mons. Giovan Battista Re, comunicò infatti per telefono al presidente del consiglio Romano Prodi la contrarietà della Santa Sede a perseguire quell'esperimento. I *Tischereden* dicono anche che venne allora evocato niente meno che un *vulnus* al Concordato. In realtà, della cosa il Concordato non fa menzione alcuna perché, sia nella versione Gasparri/Mussolini sia in quella Casaroli/Craxi⁷, esso disponeva soltanto un riconoscimento dei titoli accademici ecclesiastici che ancora a quell'epoca – *rectius*: ancora oggi – si avvale dei meccanismi congegnati nel 1929 per impedire che gli “spretati” potessero entrare nella pubblica amministrazione come laureati⁸. È tuttavia ovvio che la categoria del *vulnus* era un modo per dire la categoricità di un *no*: e l'ipotesi tridentina fu archiviata.

⁶ R. CANTALAMESSA, *Giuseppe Lazzati, la teologia e il Dipartimento di Scienze religiose*, in L. PIZZOLATO (cur.), *Fede e cultura in Giuseppe Lazzati: giornata di studi a vent'anni dalla morte*, Milano, 25 maggio 2006, Vita e Pensiero, Milano 2007, 1-9.

⁷ Cf. A. BERTO, *Gli accordi di Villa Madama: dalla Costituente a Craxi*, in A. MELLONI (cur.), *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*, vol. I, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2011, 781-792 per un quadro bibliografico aggiornato.

⁸ V.G. PILOT, *Riconoscimento civile dei titoli ecclesiastici di studio. A proposito dell'art. 10, 2 delle “proposte preliminari di intesa”, per la revisione del Concordato lateranense*, in *Iustitia* 31 (1979) 200.

L'unica cosa che dunque accadde durante il governo Prodi I fu l'inserimento nella tabella delle lauree magistrali della Repubblica di una LM64 in Scienze delle religioni, disegnata da Luciano Guerzoni⁹, entrato in politica con gli indipendenti di sinistra (solo omonimo di un dirigente del Pci emiliano) e ordinario nell'Università di Modena sulla cattedra che era stata di Dossetti¹⁰. Aperta in alcuni atenei (Roma, Padova, Camerino) la LM64 diventava così il sigillo di un *non possumus* sempre meno giustificabile davanti al montare rapidissimo di un analfabetismo religioso che, a prescindere dalle sociologie della secolarizzazione, aumentava la vulnerabilità della fede e della pratica davanti a derive fondamentaliste e/o tradizionaliste.

Questo paesaggio, la cui immobilità era garantita dal permanere di quella saldatura magnetica fra massimalismi clericali e anticlericali, sarebbe stata scossa dall'applicazione a un caso specifico dell'approccio multilateralista agli affari internazionali tipico della Santa Sede che, dopo aver percorso tutto il Novecento, sarebbe stato interpretato in quel frangente dal card. Angelo Sodano, segretario di Stato di Giovanni Paolo II. A cavallo del passaggio di secolo, infatti, egli avrebbe ampliato una politica vaticana pro-attiva nei confronti dei grandi accordi internazionali, così che la classica predilezione vaticana per i *fora* multilaterali venisse poi inverata e rafforzata dalla sottoscrizione di accordi anche vincolanti – si pensi a quelli finanziari legati ai processi di Baseli e Baseli 2 – rispetto alla organizzazione interna. Passò dunque quasi inavvertita sotto il naso dei distratti la adesione della Santa Sede alla convenzione di Lisbona e al cosiddetto “Processo di Bologna”¹¹.

Atto apparentemente formale, che avrebbe effettivamente ridisegnato il percorso baccalareato-licenza delle facoltà teologiche e condizionato le università, sia pontificie che cattoliche, incoraggiandole a una conformazione che per molte di loro era o ovvia o dovuta. In realtà atto decisivo

⁹ Cf. il suo saggio L. GUERZONI, *Gli accordi del 1984 tra la Repubblica italiana e la Santa Sede: dall'ideologia del “concordato nuovo” alla realtà del “nuovo concordato”*, in *Studi in onore di Lorenzo Spinelli*, III, Mucchi, Modena 1989, 751-804.

¹⁰ Cf. R. BOTTA, *L'insegnamento delle scienze religiose e il riconoscimento dei titoli accademici ecclesiastici in Italia*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 9 (2001/1) 103-125.

¹¹ Cf. B. ESPOSITO, *L'adesione della Santa Sede al Processo di Bologna (periodo 2003-2005): sue conseguenze immediate e prospettive future per l'ordinamento degli studi nelle università e facoltà ecclesiastiche*, in *Angelicum* 83 (2006) 143-176. Cf. *Convention on the Recognition of Qualifications Concerning Higher Education in the European Region*, Lisbon, 11 April 1997, in *The European Treaty Series*, n. 165, Council of Europe-Unesco joint Convention (ratificata in Italia con L. 148 11/7, cf. C. FINOCCHIETTI, *La Convenzione di Lisbona sul riconoscimento dei titoli*, in *Doc. Cimea* [2003] 113 consultabile online in *cimea.it*).

nel paesaggio italiano perché dissolveva quella *conventio ad excludendum* e apriva uno scenario nuovo nel quale sarebbe entrato il prefetto della Congregazione per l'Educazione cattolica card. Giuseppe Versaldi da un lato e dall'altro il ministro Marco Bussetti che aveva preso come capo di dipartimento della ricerca il prof. Giuseppe Valditara – entrambi espressione della Lega Nord nel governo Conte I¹².

Il prefetto Versaldi, infatti, vedeva come una priorità l'adeguamento delle norme all'art. 10 par. 2 del Concordato («l'Italia riconosce i titoli» ecc.): e non vedeva alcuna obiezione a che questo avvenisse *anche* in forza della convenzione di Lisbona¹³, per la quale l'Italia doveva comunque – Concordato o no – individuare il modo di riconoscimento. Non si trattava di un atto complesso, perché con molti paesi l'Italia ha stabilito una tabella di equivalenze che automatizzano la spendibilità di titoli stranieri nel nostro paese: e pur essendo arrivati a un passo da questo risultato nell'accordo Versaldi-Bussetti del 13 febbraio 2019, la commissione paritetica presieduta (da più di un terzo di secolo) dal prof. Francesco Margiotta Broglio pretese e ottenne che, nel caso dei titoli in Teologia e Scrittura, il riconoscimento avesse un passaggio dal suo tavolo dei titoli, per rimarcare una priorità concordataria che non è servita a niente, se non a ritardare una soluzione complessiva che da tempo sembra “imminente”¹⁴.

Ciò che la commissione paritetica non colse e che costituiva il nodo più rilevante dell'accordo dal punto di vista della segreteria di Stato e della Congregazione era che l'attivazione della convenzione di Lisbona consegnava a tutte le facoltà teologiche lo *status* di partner “straniero” ma paritetico rispetto agli atenei italiani¹⁵: e dunque la possibilità di avviare titoli congiunti e doppi titoli in ogni disciplina e in ogni “ciclo” della formazione universitaria nella quale gli atenei di diritto pontificio (dunque le sedi nell'Urbe e quelle *extra Urbem*, dette “regionali”) avessero titolo,

¹² Per il pessimismo del 2018 cf. L. PREZZI, *Issr: a quando il riconoscimento civile dei titoli?* che non vedeva «un orizzonte temporale a breve per la conclusione dell'intero processo», consultabile online in *SettimananeWS.it* 23 giugno 2018.

¹³ Sul tema delle tipologie e modalità di formazione e conclusione, oltre che sull'efficacia degli accordi internazionali cf. B. CONFORTI, *Diritto internazionale*, Ed. scientifica, Napoli 2014, 67-151.

¹⁴ Cf. dpr 27 maggio 2019, n. 63, recante “Approvazione dello scambio di Note verbali sul riconoscimento dei titoli accademici pontifici nelle discipline ecclesiastiche”.

¹⁵ Inoltre cf. M. DOGLIANI-R. VIRGILIO, *È diventato possibile insegnare teologia nelle università italiane?*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 9 (2001/1) 65-80.

competenza e requisiti valutativi adeguati. La cosa era interessante, ma aveva un *sed contra*: chi come il prefetto Versaldi, titolare di potestà autorizzative corpose¹⁶, conosceva l'episcopato italiano temeva giustamente che i localismi convergenti fra atenei insignificanti e vescovi spregiudicati potesse portare a una proliferazione di titoli promettenti posti nella pubblica amministrazione (e.g. formazione primaria, scienze dell'educazione) o percorsi velleitari creando situazioni che avrebbero potuto dare ansa a proteste per vere o presunte manomissioni clericali, manifesti sulla laicità del sapere e via dicendo. Per questo il cardinale salutò con favore la proposta – venuta ancora dalla Fondazione per le scienze religiose, nel frattempo passata dalle presidenze del presidente emerito della Corte costituzionale Valerio Onida a quella del presidente emerito del Consiglio di Stato Alessandro Pajno – di un “percorso modello” che prevenisse gli allarmismi proponendo un disegno serio di collaborazione, che partisse dalle facoltà, proprio nella LM64 – unica classe di laurea nella quale un domani le licenze di teologia potranno essere riconosciute, a meno che non si crei una classe di laurea LM64bis per la teologia che però metterebbe in crisi il monopolio degli istituti diocesani di formazione degli insegnanti di “religione” cattolica¹⁷.

Gli arcivescovi di Palermo, mons. Corrado Lorefice, e Bologna, card. Matteo Zuppi, sono stati dunque i primi a prendere una iniziativa concordata millimetricamente con la Congregazione, proponendo ai rispettivi rettori di sottoscrivere una dichiarazione di intenti nella quale gli atenei manifestavano interesse alla apertura di una LM64 con doppio titolo e i gran cancellieri delle facoltà teologiche la disponibilità a fornire insegnamenti delle proprie teologie “se e solo se” fossero stati attivati insegnamenti delle teologie delle altre chiese e delle dottrine delle altre fedi. In questo modo non solo si preveniva l'idea che la presenza di indirizzi o insegnamenti su

¹⁶ Per la costituzione apostolica *Veritatis gaudium* del 2017 si vedano ora sulla prima parte i saggi curati da A. SCHAVAN (hrsg.), *Relevante Theologie. “Veritatis gaudium” die kulturelle Revolution von Papst Franziskus*, Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2019; in una prospettiva critica della seconda parte B. KRANEMANN, *Veritatis gaudium auf dem Prüfstand*, in *Feinscharz.net - Theologisches Feuilleton* 12-3-2019 (ripreso anche in *SettimananeWS.it*).

¹⁷ Sul dibattito sull'ora di religione cf. A. MELLONI, *L'ora di religione*, in *La Parola e la Polis. Percorsi biblici, teologici, politici. Omaggio a Marinella Perroni*, a cura di C. Simonelli e P.-R. Tragan, Cinisello Balsamo (Mi) 2017, 197-212; un quadro descrittivo in S. CICATELLI-G. MALIZIA (curr.), *Una disciplina alla prova - Quarta indagine nazionale sull'insegnamento della religione cattolica in Italia a trent'anni dalla revisione del Concordato*, Elledici, Torino 2017.

altri universi religiosi fosse un argine imposto o opposto a una invasività chiesastica: ma i prelati cattolico-romani si facevano garanti e promotori di un adito per gli insegnamenti sull'ebraismo vivo (talmud, halakhah) e sull'islam (tafsir e fiq) che erano mai entrati nel percorso accademico del paese da sempre e per i quali l'Italia è ancora oggi sprovvista di un numero di specialisti sufficiente.

Così è stata disegnata una LM64 a Palermo, frutto dell'accordo fra Fatesi, Unipa e Fscire, che ha avuto i primi immatricolati nell'a.a. 2020/2021, denominata *Religioni e culture* e una LM64 frutto dell'accordo Fter-Unibo-Unimore, le cui lezioni si svolgono fisicamente dentro Fscire, che ha avuto i primi immatricolati nell'a.a. 2020/2021, denominata *Religioni, storia e culture*. Il piano degli studi è quello classico (e breve) di tutte le LM che occupano quattro semestri: a un semestre comune seguono due semestri di insegnamenti specifici per indirizzo (ebraismo, cristianesimo, islam a cui a Bologna si aggiunge religioni dell'Asia); i diversi partner offrono insegnamenti a proprio carico e ripartiscono le entrate delle tasse, riconoscendo alla sede amministrativa un aggio standard.

Con un emendamento a un decreto *omnibus* firmato dal sen. Roberto Rampi, approvato nel giugno 2021, è stato poi fissato che i laureati della LM64 possono accedere ai concorsi con un titolo che “produce gli stessi effetti” delle lauree in lettere, storia e filosofia: cosa che rende attrattivo un percorso più specialistico e lascia ai vescovi che vogliono attingere da quel bacino di laureati i futuri docenti dell'Irc il compito di decidere se e cosa riconoscere come credito formativo già acquisito.

Osteggiate da qualche vescovo, preoccupato che si perdesse una “specificità” che solo una formazione campanilistica può veder messa in pericolo da un contesto più aperto, e da qualche professore, convinto che l'ignoranza di un sapere essenzialissimo in contesti di pluralismo religioso possa diventare il baluardo di una laicità immaginaria, le lauree magistrali di Palermo e Bologna sono una via, non una meta. Perché possano produrre degli effetti di sistema serviranno degli anni.

Bisogna che l'arrivo nelle scuole di insegnanti di lettere, storia, filosofia formati nella LM64 restituisca il senso di un insegnamento consapevole degli spessori della storia religiosa dentro le discipline (e non una immaginaria “storia delle religioni”) nella quale affidare a un estrinsecismo comparativo del “sacro” compito di sanare l'analfabetismo che trafigge credenti e non credenti.

Bisogna che il ripensamento della formazione di un clero, che in occidente conosce un calo quantitativo e qualitativo che potrà essere ignorato

solo per poco, ridisegni il percorso di figure che, per allinearsi alla distanza fra cultura media e cultura del prete di un secolo fa, devono fare tutte un dottorato o due.

Bisogna che il Paese difenda la coltivazione di saperi specialistici nel suo sistema accademico, perché se è vero che l'università italiana non ha bisogno di 2500 siriacisti o esperti del diritto canonico post-bizantino o della cristologia di Hegel, non può nemmeno accontentarsi di zero competenze.

Però, con buona pace del sen. Correnti, il card. Versaldi, i ministri, gli atenei e i gran cancellieri hanno iniziato un percorso che potrà trovare altre repliche sulla stessa falsariga, rendendo l'anomalia italiana meno anomala. E nessuno dei dotti di oggi e di domani gliene sarà mai grato abbastanza.

ALBERTO MELLONI

docente di Storia del cristianesimo

Università di Modena-Reggio Emilia

segretario della Fondazione per le Scienze religiose, Bologna

La collocazione degli studi storico-religiosi nelle università italiane. Una vicenda complessa.

Dialogo con Paolo Bettiolo

a cura di GIOVANNI TRABUCCO

Il contributo mette brevemente in evidenza alcuni significativi mutamenti prodottisi nell'università italiana in corrispondenza con mutamenti profondi nella società italiana e nella cultura che vi prevale. Ciò comporta una tendenziale marginalizzazione dell'area umanistica almeno nei suoi assetti tradizionali, in linea con quanto avviene nel contesto occidentale. In particolare, ciò conduce a una ridefinizione dell'area storico-religiosa e ancor più di quella che tradizionalmente gravita intorno alla Storia del cristianesimo – ambiti che entrambi faticano a ottenere un riconoscimento distinto dei loro oggetti e metodi. Questa parabola evidentemente interroga le chiese e le obbliga a riprendere anche un serio tentativo di intelligenza e confronto con questa stagione della modernità.

The place of historical-religious studies in Italian universities. A dialogue with Paolo Bettiolo. This contribution briefly highlights a few significant changes in Italian universities corresponding to deep changes in the Italian society and in the there-prevailing culture. This tends to marginalize the humanistic area according to what happens in the Western world. This leads to redefine the religious studies especially those gravitating around the history of Christianity as their objects and methods are hardly recognized. This parable questions the churches and invites them to try to face and understand the challenges of modernity.

È d'obbligo segnalare, positivamente, il carattere anomalo di questo dialogo; anomalo dal punto di vista editoriale e formale, poiché si tratta di un testo a tutto campo, che eccede il mero riferimento alle domande, che nondimeno il testo non solo non elude, ma assume ben al di là di una serie di risposte, affrontando in modo originale e persino provocatorio le questioni sottese.

A Paolo Bettiolo, docente emerito di Storia del cristianesimo e Storia delle dottrine teologiche presso l'Università di Padova, abbiamo chiesto, in occasione dell'ottavo centenario dell'ateneo patavino, di riprendere il senso della genesi teologica dell'università stessa, in un'epoca e in un contesto in cui un sapere sostanzialmente unitario e condiviso aveva nella teologia il suo vertice e il suo fondamento; oggi quel contesto

appare affatto mutato, ed esso mentre non può essere obliterato non può nemmeno essere semplicemente rimpianto o riproposto.

È possibile oggi un sapere unitario? Vi è un'unità del soggetto – eventualmente da perseguire – anche sotto il profilo accademico e istituzionale, tanto che si possa ancora parlare di “studia” – com'è alluso anche nel titolo della nostra rivista – per designare un'unità sempre da promuovere, ovvero si deve assumere, anche positivamente e in che modo, la mancanza di unità, la frammentazione e persino la dispersione che caratterizza la temperie contemporanea?

Perché, accanto e oltre al primato che nel “sapere della fede” deve essere riconosciuto alla Scrittura, rivolgersi alla patristica – l'ambito di interesse e di studio di Paolo Bettolo – cioè perché privilegiare un'epoca tra le altre della storia della grande tradizione teologica e spirituale? E che cosa conduce in particolare allo studio dell'ambiente e dei testi dei padri siriaci e più precisamente della tradizione siro-orientale?

Come mantenere anche oggi – facendo propria la lezione dei padri, ma anche del grande dibattito scolastico medievale – il debito con una dimensione più radicale del concetto e nello stesso tempo elaborare pur sempre una “concettualità” che sia in grado di pensarla nella sua irriducibilità?

Quale pertinenza e quali ambiguità è possibile e doveroso ravvisare nella possibilità di una soluzione o risoluzione mistica del cristianesimo, se si considera il tratto inevitabilmente soggettivo e, in questo senso, “moderno” della mistica e nello stesso tempo la sua dimensione “assoluta”, che perseguono insieme una sottrazione o una negazione di sé e una autoaffermazione e assolutizzazione dell'io? In questo senso la mistica e la questione che la riguarda hanno anche un rilievo specificamente filosofico oltre che teologico?

La situazione italiana, diversamente da altre, come quella tedesca, conosce una separazione tra università statale e facoltà teologiche ecclesiastiche o meglio un'assenza della teologia nelle università pubbliche; una separazione che ha una storia remota e che trova le sue radici nell'espulsione della teologia dalle università a motivo del presupposto o, in realtà, del pregiudizio moderno della distinzione, divenuta poi separazione quando non contrapposizione, tra ragione e fede, o dell'alternativa tra la fede e il sapere critico o “positivo”, con la conseguente assegnazione della dimensione dell'universalità o della criticità alla “sola” ragione e la rinuncia, da parte della fede o nei confronti della fede, all'argomentazione della dimensione veritativa della sua singolarità o, più semplicemente, del suo “contenuto” teologico o della sua “res”. Si deve dare per scontato che un avanzamento della questione debba procedere nella direzione di una semplice acquisizione della teologia nelle università non ecclesiastiche, se si tiene conto che anche la tradizione riformata ha conosciuto una stagione liberale, che ha secolarizzato la teologia, ma successivamente anche la reazione barthiana, che l'ha ricondotta alla dogmatica ecclesiale e perciò alla fede?

Non si tratta piuttosto di colmare un deficit culturale di carattere generale e, d'altro lato, di recepire il superamento di una figura univocamente magisteriale della teologia stessa?

Come il lettore potrà vedere con utilità, l'intervento di Paolo Bettiolo è di ampio respiro e si presenta come una "confessione" autobiografica che si inoltra anche sul terreno di una interpretazione del Concilio, decisamente feconda e originale, da parte di un protagonista della vita dell'università, come una riflessione sulla collocazione degli studi di storia del cristianesimo nelle università, oggi. Si tratta di un testo prezioso, che dà da pensare e che può avviare un dibattito fecondo anche sul tema della libertà di ricerca; ciò, non da ultimo, se si è disposti a raccogliere la provocazione con la quale il testo si chiude rivolgendo un invito alla teologia e al compito del pensiero da coltivarsi proprio da parte delle chiese anche, se non soprattutto, "nel tempo della loro povertà".

Negli ultimi vent'anni le università hanno conosciuto profondi mutamenti a un tempo nelle strutture di governo, nell'organizzazione e valutazione della ricerca, nelle forme della didattica e nelle stesse procedure di reclutamento del personale docente. Complessivamente si è trattato di un processo che mirava ad allinearle a modelli europei e a renderle competitive a livello internazionale per la qualità della formazione degli studenti e della ricerca. Questa "rivoluzione" ha comportato anche un nuovo equilibrio tra i diversi ambiti disciplinari che, in conformità ai processi culturali, sociali ed economici prevalenti nel nostro tempo, ha significato tra l'altro una tendenziale marginalizzazione dell'ambito degli studi umanistici e, al loro interno, della centralità della tradizione greco-romana (e cristiana) e dei metodi sui quali si erano fondati – filologici, filosofici e storico-critici. Al declino di quest'ambito, inoltre, ha contribuito significativamente sia l'allargamento della base di coloro che potevano iscriversi ai corsi di laurea di quella che un tempo era la facoltà di lettere e filosofia (la grande maggioranza di loro non aveva più conoscenza alcuna del greco e del latino e ridotto, se non nullo, apprendimento della storia, della filosofia e dell'italiano stesso) sia l'assottigliamento del numero degli iscritti, dato che spesso gli sbocchi professionali apparivano del tutto incerti. A quest'ultimo aspetto, aggiungo, spesso si è voluto porre rimedio con l'invenzione di corsi di laurea "leggeri", non sempre felici e ben strutturati, utili all'inserimento dei loro frequentanti nel settore del turismo o delle imprese e ancor più utili all'area umanistica stessa per mantenere un vitale livello di finanziamento da parte dell'ateneo, legato anche alla numerosità degli iscritti (dato che da altre fonti era difficile ottenerlo).

Poste queste veloci premesse, con le note che seguono vorrei dare concreta illustrazione di cosa quel processo ha comportato in un caso che concerne da vicino gli studi storico-religiosi, quello dell'attivazione di una laurea magistrale interateneo in Scienze delle religioni che ha visto e vede coinvolte le Università di Padova e Venezia Ca' Foscari.

Nel riordino dell'offerta didattica delle università che portò all'articolazione dei corsi in triennali e magistrali, in quest'ultimo ambito si prevedeva anche una classe LM-64 posta sotto il cartello: Scienze delle religioni. Tra alcuni colleghi padovani e veneziani si ritenne allora utile studiare la possibile attivazione in comune di questa magistrale. Da parte veneziana, la spinta proveniva da docenti di discipline dell'area del vicino ed estremo Oriente che rilevavano negli studenti che seguivano i loro corsi triennali un vivace interesse a proseguire i loro studi in un ambito storico-religioso; da parte padovana, l'iniziativa procedeva da studiosi del mondo "classico", del cristianesimo e di una serie di discipline che intersecavano il fenomeno religioso: antropologia, sociologia, filosofia della religione e psicologia, soprattutto. Si pensava dunque a un percorso che, corrispondendo alle indicazioni del ministero, fornisse agli iscritti sia degli strumenti generali d'interpretazione del fenomeno religioso sia, in *curricula* distinti, quelle conoscenze linguistiche, culturali e storico-religiose necessarie all'approfondimento del suo prodursi nei diversi contesti della vicenda umana.

Un problema preliminare fu costituito dai requisiti d'accesso alla laurea magistrale. Non c'era un corso triennale che garantisse il passaggio automatico a Scienze delle religioni, ma si dovevano individuare i Cfu, cioè i crediti formativi universitari corrispondenti agli esami sostenuti nel precedente triennio, che la declaratoria ministeriale riteneva necessario aver acquisiti in quelle discipline, delle quali una conoscenza di base era condizione preliminare al proseguimento del percorso di studi nella magistrale. Ora le lauree triennali delle lingue orientali spesso non consentivano il conseguimento di quei crediti, per un problema di strutturazione dei loro settori scientifico-disciplinari. Quelli in cui si articolavano i loro ambiti di ricerca e insegnamento, infatti, non distinguevano sempre le storie in senso stretto e le storie delle religioni, delle filosofie o dell'arte da un complessivo studio della lingua e letteratura vuoi della Cina o del Giappone, per cui un esame di Storia della Cina, ad esempio, non poteva essere considerato un esame di storia, dato che non apparteneva a un settore scientifico-disciplinare di storia, ma di lingua e letteratura. Risolvere questo problema richiese l'intervento dei rettori e poi del Cun e diversi mesi di confronti prima di ottenere l'autorizzazione a computare quegli esami, a motivo della loro

denominazione e dei loro programmi, tra quelli dei settori indicati nella declaratoria. Solo dopo questo passo si poté avviare il lungo e faticoso lavoro di accurata messa a punto del programma.

Faccio ora un esempio delle difficoltà strettamente culturali, questa volta, che a questo punto fecero problema – un problema rimasto irrisolto. La tabella prevedeva la distribuzione degli insegnamenti caratterizzanti la laurea magistrale in diversi ambiti: storia delle religioni, antropologia, ecc. Ora la prima di queste sezioni prevedeva due soli settori scientifico-disciplinari i cui corsi sembravano essere ritenuti fondamentali per tutti gli iscritti: Storia delle religioni e Storia del cristianesimo. Se sul primo non c'era alcunché da obiettare, l'indicazione del secondo parve invece il residuo di una cultura che scontava che il cristianesimo fosse o la "religione assoluta" o quella religione la cui conoscenza era imprescindibile per un qualsiasi studioso *occidentale* di storia delle religioni – il che risultava scientificamente inaccettabile in un'università statale e di fatto anche empiricamente incomprensibile, dato che in Occidente ormai da tempo, se non si dava eclissi del sacro, certo si dava eclissi del cristianesimo, come poi dimostrò l'esperienza. Gli iscritti al corso, infatti, non risultarono il più delle volte motivati dal desiderio di una conoscenza approfondita del cristianesimo, che manifestamente ritenevano esaurito nelle forme dogmatiche e istituzionali in cui sopravviveva ed eventualmente interessante solo per gli scritti di quei mistici, eccedenti ogni religione positiva – si diceva –, che potevano trovare ospitalità in essa. L'istanza non meramente conoscitiva che li muoveva corrispondeva grosso modo a quel rifiuto dell'"Occidente", segnato dal cristianesimo, che li induceva, come tanti altri nella modernità, a cercare *prima* del suo configurarsi o *altrove* da esso un'intelligenza del mondo e una *forma vitae* a un tempo individuale e comunitaria che meglio corrispondesse al buon vivere che ci è possibile.

Segnalavo la doppia motivazione che stava alla base dell'istituzione del corso e della sua fortuna: per i docenti, uno studio scientifico del momento religioso della vicenda umana; per gli studenti *anche* una ricerca di *Heimat*, se così posso dire, di un terreno sul quale poggiare e crescere. Vorrei di qui in poi indugiare sul primo aspetto. Come ogni accostamento storico-filologico al passato (e al presente), anche quello "religioso" deve in primo luogo dar ragione della legittimità dell'oggetto stesso della sua indagine. Ora, l'autonomia del "religioso", se così posso dire, è quanto meno messa in dubbio negli studi, così che nei corsi di laurea gli insegnamenti che lo concernono assumono sempre più un carattere tendenzialmente residuale. Di fatto, nelle discussioni che hanno accompagnato la ridefinizione dei

settori scientifico-disciplinari presenti nelle università si è a lungo considerata l'opportunità di includere, ad esempio, gli insegnamenti di storia del cristianesimo e delle chiese nei settori di storia corrispondenti ai diversi periodi in cui essa si segmentava: Storia romana, medievale, moderna o contemporanea. Nessuna "autonomia" si riconosceva all'oggetto e ai metodi delle sue ricerche, benché gli studiosi del settore sottolineassero come non fosse possibile non considerare *unitariamente* i diversi momenti di quella storia, nonostante le fratture e le diversità che nel suo sviluppo il cristianesimo aveva conosciuto in relazione ai tempi e luoghi del suo radicamento (e benché spesso le sue origini fossero iscritte in una pre-istoria sottratta alla *sua* storia, che avrebbe avuto inizio solo nel II secolo C.E.). In questa unitarietà della sua bimillennaria vicenda che aveva accompagnato l'Occidente (ma non solo l'Occidente) si trovava dunque a loro avviso una ragione sufficiente al mantenimento della sua distinta fisionomia. D'altra parte, i professori di Storia delle religioni, consapevoli della differenza di oggetto e metodo che opponeva i loro studi a quelli di una disciplina prettamente storica qual era la Storia del cristianesimo, avevano cercato un appiattimento con il settore di Antropologia, che fallì, in parte per ragioni di statuto scientifico, in parte, come pure accade, per motivi legati ai percorsi e a volte anche ai caratteri dei singoli studiosi. Infine, con una proposta che garantiva a diverse specialità "minori" (nel numero dei loro cultori accademici) un'alleanza che ne salvaguardasse una specificità altrimenti compromessa (soprattutto nelle dinamiche concorsuali), Storia del cristianesimo e Storia delle religioni si trovarono appaiate in uno dei sottoinsiemi di un'improbabile area di Scienze del libro, del documento e scienze storico-religiose, in attesa di una loro migliore collocazione, dipendente dal maturare di più condivise valutazioni "scientifiche" e di politica universitaria.

Tornando ora al punto da cui avevano preso le mosse queste considerazioni, mi sembra opportuno segnalare una conseguenza di quella decisione relativa all'esclusione di Storia del cristianesimo dall'offerta formativa delle discipline caratterizzanti il settore di Storia delle religioni della tabella ministeriale. Chi aveva approntato quest'ultima, in una sua sezione successiva, lì dove tra i vari "mondi" religiosi si indicava anche quello cristiano, aveva ommesso di ripetere il settore di Storia del cristianesimo tra quelli lì segnalati così che nessuno dei decisivi insegnamenti afferenti a esso (Storia della chiesa antica, medievale, moderna e contemporanea, Storia delle dottrine teologiche, ecc.) potevano essere inclusi nell'offerta formativa – cosa che, aggiungo, aveva obbligato a soluzioni pasticciate... Il che evidenzia, così come l'insieme di queste note suggerisce, la complessità ed eterogeneità

dei processi che portano alla definizione di molte scelte nell'ambito della ricerca e dei percorsi didattici praticabili nelle università statali – e anche la “casualità” cui sono talora soggetti. Né va dimenticato, come si è già ricordato, quanto ancora gli atenei statali dipendano dal finanziamento pubblico e dalle priorità che vengono individuate dai criteri nazionali di allocazione delle risorse, che possono promuovere o deprimere intere aree di ricerca e insegnamento. Gli stessi finanziamenti “privati” o frutto delle politiche culturali di altri Stati, quando si diano, possono accentuare squilibri tra le diverse discipline o orientamenti al loro interno che, se non pregiudicano la correttezza delle loro pratiche, possono richiedere interventi compensativi nei confronti di quei settori che si potrebbero altrimenti trovare “indebitamente” mortificati. D'altra parte, il livello di specializzazione delle discipline e l'onere crescente degli investimenti richiesti per lo sviluppo della ricerca, soprattutto nell'area scientifica e tecnologica, di fatto rende difficile agli atenei il poter garantire ai loro docenti *in ogni settore* condizioni ottimali di prosecuzione degli studi, con la ricaduta positiva che ciò comporta sulla qualità dell'offerta didattica erogata. Questo fatto, in passato, quando si consentiva la moltiplicazione degli atenei a compensazione di strutture inadeguate a ospitare in quelli già presenti il numero crescente di immatricolati, ma anche a volte su insistente richiesta di città che volevano ospitarli a riconoscimento del dinamismo economico acquisito o a promozione del proprio sviluppo, comportava spesso la fondazione di università a basso costo di investimento – e quindi prevalentemente di area umanistica. Oggi, invece, si traduce nella tendenza a differenziare crescentemente università a prevalente (se non esclusiva) “vocazione” didattica da università a forte specializzazione (almeno in alcuni loro settori) – e quest'ultima variante sembra prevalere negli atenei privati, quando non siano telematici. Un orientamento problematico, tuttavia, che porta a distinguere tra atenei di serie B e atenei di serie A, e che richiede forse un ripensamento dell'organizzazione e distribuzione delle sedi universitarie e delle loro “vocazioni” nelle regioni e nel paese.

Potrei considerare conclusi questi appunti, ma penso opportuno aggiungere a queste pagine alcune note personali, relative al mio percorso universitario, perché forse possono risultare utili a meglio illustrare alcuni dei problemi sopra esposti o accennati.

All'indomani di una laurea in Filosofia a Padova, conseguita nel 1971 con una tesi in Storia del cristianesimo dedicata ad alcune letture patristiche di Gal 4, 21-31, che mi era stata proposta dal prof. Giuseppe Alberigo,

segretario del Centro di documentazione di Bologna, decisi di proseguire gli studi grazie a una borsa che mi fu offerta presso quell'Istituto. Fondato da Giuseppe Dossetti, il Centro aveva conosciuto notorietà e autorevolezza durante la stagione conciliare ed era stato questo tratto (rigoroso impegno scientifico congiunto a impegno ecclesiale) ad avermi orientato a quella scelta. La ricerca che mi fu proposta verteva sulle accese discussioni intorno alla divino-umanità del Cristo nella chiesa tardo-antica, nella convinzione dossettiana che il Concilio si fosse chiuso prima di aver affrontato il nodo decisivo della cristologia, appunto. Per prepararsi a una nuova, necessaria convocazione conciliare era dunque bene avere una comprensione esatta del dibattito svoltosi tra V e VI secolo e della definizione dogmatica che ne era scaturita, e mi fu chiesto di individuare un oggetto di ricerca all'interno di quest'ambito. I mesi di preparazione del lavoro convinsero me, i giovani colleghi chiamati con me ad assolvere allo stesso compito e i più anziani ricercatori dell'Istituto della necessità della preliminare conoscenza delle lingue del cosiddetto Oriente cristiano, che conservavano molti testi perduti nel greco a causa del loro contenuto giudicato eterodosso. Passai quindi tre anni presso l'Institut orientaliste dell'Université catholique de Louvain seguendo i corsi previsti per la *licence* in Storia e filologia dell'Oriente cristiano, studiando in particolare siriano, armeno, copto e georgiano. Per via, però, anche a seguito di un accidente sopraggiunto dopo i primi due anni di lavoro (avevo raccolto molti testi inediti relativi a un episodio del dibattito cristologico del VI secolo traditi in versione siriana che si rivelarono essere già da anni oggetto di studio da parte di uno studioso nei cui contributi non mi ero mai imbattuto), l'obiettivo della ricerca si venne a modificare. Limitati gli studi cristologici all'edizione della sezione di un manoscritto sinaitico fin lì non segnalata, a seguito delle letture della versione armena degli *Apoftegmi* e dei suggerimenti del docente di siriano, il professore André de Halleux, con cui avevo un rapporto privilegiato, mi dedicai allora all'esplorazione di alcuni scritti monastici di area siriana. Personalmente, lo spostamento dell'attenzione dipendeva da un disincanto nei confronti della chiesa del dopo Concilio, correlato a un difficile dibattito che si era aperto nel Centro bolognese sulle linee della ricerca dell'Istituto e, forse prevalentemente, dalla forte impressione che l'"aria della libertà" che si respirava nei detti e negli scritti degli Anziani del deserto aveva provocato in me. La ricerca avviata a Lovanio si concluse con la discussione di una tesi di dottorato sugli *Scritti siriani di Nilo il solitario* che vi sostenni nel 1982, in un momento in cui ero già uscito dal Centro e cercavo altrove un lavoro che mi consentisse di continuare gli studi. Mi si diede poco dopo,

per lo sblocco dei concorsi universitari, la possibilità di vincere un posto di ricercatore in Storia del cristianesimo a Venezia. Avevo allora solo l'obbligo di seminari in margine al corso del docente e poco più. Solo dopo alcuni anni, infatti, si diede ai ricercatori confermati la possibilità di tenere propri corsi, e da allora insegnai Letteratura cristiana antica, un corso che apparteneva a un altro settore scientifico-disciplinare (talora in vivace polemica con quello di Storia del cristianesimo), ma che ebbi l'autorizzazione a tenere. Sull'indirizzo degli studi avevo piena libertà e così per dieci anni mi interennai sempre più nella lettura e nello studio dei testi monastici della chiesa siro-orientale, con esiti in qualche caso felici. Aggiungo che quei decenni (mi riferisco agli anni Settanta-Ottanta del secolo passato) erano per gli studi sul cristianesimo in Italia decenni di straordinaria vivacità che trovava modo di maturare, sotto la guida di buoni maestri, in convegni e progetti di ricerca nazionali che coordinavano i più diversi orientamenti della ricerca, in particolare – ma non solo – quelli “patristici”, con un crescente coinvolgimento degli studi italiani nel contesto internazionale, allora prevalentemente europeo. Questo slancio, aggiungo, si accompagnava a un'accresciuta attenzione in alcuni ambienti del mondo ecclesiale (penso alla dossettiana Piccola famiglia dell'Annunziata o al Monastero di Bose) e laico non solo per la letteratura patristica, ma anche, in particolare, per quella monastica, in quelle sue correnti siriane che hanno una connotazione più contemplativa o, come oggi spesso si dice, con sensibilità moderna, mistica. Una tendenza, questa, che in quei mondi (universitari, intellettuali ed ecclesiali) aveva le sue radici nel “ressourcement” avviato dalla “nouvelle théologie” francese fin dagli anni Trenta del XX secolo, ma anche in quell'attenzione nei confronti dei testi mistici che si era affermata con forza nelle stesse università (laiche!) francesi, ad esempio, fin dagli inizi di quel secolo e aveva trovato forma negli scritti di Louis Massignon su Hallaj (1922), di Jean Baruzi su Giovanni della Croce (1924), di Henri Bremond sulla storia letteraria del sentimento religioso in Francia (1916-1933) o nelle opere teoriche più significative di quella stagione, *Le Due fonti della morale e della religione* di Henri Bergson (1932) e gli scritti di Simone Weil, ad esempio, che iniziano a circolare in Italia dapprima con la traduzione dell'*Enracinement* di Franco Fortini per i tipi delle Edizioni di Comunità nel 1949.

Una svolta, comunque, per me si produsse un decennio dopo, quando concorsi a un posto di prima fascia di Storia del cristianesimo e delle chiese bandito dall'Università di Padova. Non ero certo il candidato dal profilo più coerente a quello degli studi di cristianistica già presenti nell'ateneo, che allora nel settore ospitava un professore ordinario, due professori associati e

quattro ricercatori (ora ci sono un ricercatore e un professore associato). Il concorso, tuttavia, mi vide vincitore e fu così che a Padova si affiancarono, in modo del tutto imprevisto, ad altre ricerche anche quelle relative all'area siriana, che peraltro interessarono anche colleghi grecisti e, soprattutto, alcuni studiosi di filosofia tardo-antica, con collaborazioni che restano ancora attive e feconde.

Certo, il quadro che queste pagine presentano è del tutto insufficiente e problematico. L'orientamento di una nuova generazione di studiosi abbandona spesso quei temi che la mia generazione ha frequentato. Gli argomenti che raccolgono ogni novembre a Parigi i siriacisti trattano sempre meno argomenti teologici o monastici e sempre più investono aspetti del sapere e della sua organizzazione un tempo meno trattati, ad esempio quelli del diritto, delle scienze, della filosofia o della medicina nelle scuole e nei monasteri delle chiese siriane, che furono tra VI e IX secolo il luogo del transito (ma non di solo transito!) della cultura filosofica e scientifica greca al mondo islamico – una stazione importante della via che l'ha portata da Alessandria a Baghdad, come si dice (e di qui, attraverso la Spagna araba, ha raggiunto nel XIII secolo Parigi, dove quei saperi hanno ritrovato quel confronto con il mondo cristiano che si era prodotto creativamente già nell'oriente del V-IX secolo). Tuttavia, osservo, questo allargamento del quadro stimola salutarmente a un di più di lavoro e intelligenza sia nell'ambito della storia del cristianesimo in senso stretto sia, più in generale, in quello delle stesse discipline storiche nel loro insieme (che peraltro non hanno più quel ruolo egemone nel sapere umanistico e nella comune cultura che avevano anche solo mezzo secolo fa). Può pure aiutare, aggiungo, a una riflessione che l'università non ospita e certo ora non intende ospitare, quella teologica. La stessa filosofia, del resto, si è fatta problematica in essa, ma per il suo statuto mondano (essa pensa nell'orizzonte dell'umano, avrebbero detto gli antichi), lì dove si produce (e non è mera storia del suo percorso), vi ha casa. La teologia no, ha altri luoghi, che la cura delle chiese non deve abbandonare, pur nel tempo della loro povertà.

Testo a cura di
GIOVANNI TRABUCCO
docente di Teologia fondamentale
Facoltà teologica dell'Italia settentrionale