

«Ex corde Ecclesiae»
La teología nell'università

- 3-7 Editorialis
Paul O'CALLAGHAN
- STUDIA**
- 9-22 «Ex Corde Ecclesiae». Stimolo per la fioritura dell'insegnamento superiore cattolico
Zenon GROCHOLEWSKI
- 23-35 Teología y universidad en el contexto de la nueva evangelización
Antonio ARANDA
- 37-52 L'essenza della relazione tra università cattolica e autorità ecclesiastica. Profili giuridici nei discorsi di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI
Iñigo MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA
- 53-68 Overcoming Secular Reason's Flatness: Catholic Theology and Philosophy – the Key to Restoring the Mission of the Catholic College and University in America Today
Reinhard HÜTTER
- 69-93 The Role of Theology in the Promotion of a Pluralistic University
Paul O'CALLAGHAN
- 95-115 Un sapere per il bene dell'umanità. Annotazioni sulla Costituzione apostolica *Ex corde Ecclesiae*
Margherita Maria ROSSI
- 117-127 El gran reto de la universidad (católica)
Sergio SÁNCHEZ-MIGALLÓN - José Manuel JIMÉNEZ AMAYA
- 129-148 La doble identidad de las universidades de inspiración cristiana según *Ex corde Ecclesiae*
José M. TORRALBA
- 149-157 Il ruolo della teologia nell'università cattolica
Patrick VALDRINI

- 159-167 «Universitas magistrorum et scholarium culturam provehit».
Uniti nell'amore del sapere
Manlio SODI

COLLECTANEA

- 169-202 «In chiave di "cultura materna [...] di dialetto materno"».
Nell'ordine simbolico della madre una ricomprendimento
del femminile
Marcella FARINA
- 203-229 L'«analogie de l'être» dans sa relation à la «différence ontologique».
Métamorphose contemporaine d'une notion théologique
Vincent HOLZER

RECENSIONES

- 231-236 ANGELA ALES BELLO, *Il senso del sacro. Dall'arcaicità
alla desacralizzazione* (Studi), Castelvechi, Roma 2014, 134 pp.
ISBN 978-88-6826-896-1 (Shahid MOBEEN).
- 237-239 RÉAL TREMBLAY - STEFANO ZAMBONI (edd.), *Fils dans le Fils. Une
théologie morale fondamentale* (Essais du Collège des Bernardins,
23), Parole et Silence, Paris 2014, 604 pp. (EAN 9782889183401)
(Ermanno BARUCCO).
- 239-243 MAREK JĘDRASZEWSKI - JAN SŁOWIŃSKI (edd.), «*Quod iustum est
et aequum*». *Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per
il cinquantesimo di sacerdozio*, Arcidiocesi di Poznań - Facoltà di
Teologia dell'Università A. Mickiewicz a Poznań e Hipolit Cegielski
Society di Poznań, Poznań 2013, 614 pp. (Manlio SODI).
- 243-246 MANLIO SODI - DAMÁSIO MEDEIROS - BOGUSŁAW MOGUT - DAVID
FAGERBERG - FÉLIX MARÍA AROCENA, *La teologia liturgica tra
itinerari e prospettive. L'economia sacramentale in dialogo vitale con
la scienza della fede* (= *Sapientia ineffabilis* 1), IF Press, Roma 2014,
197 pp. (Damiano PASSARIN).
- 246-250 KRZYSZTOF NYKIEL - MANLIO SODI - PAOLO CARLOTTI - SABATINO
MAJORANO - AGOSTINO MONTAN - SOFIA TAVELLA, *Divorzi, nuove
nozze, convivenze. Quale accompagnamento ministeriale e pastorale?*
(= *Sapientia ineffabilis* 3), IF Press, Roma 2014, 152 pp. (Valeria
TRAPANI).
- 251-255 FREZZA FORTUNATO (ed.), *La Sacra Bibbia. Testo bilingue latino-
italiano*, Lev, Città del Vaticano 2015, pp. LVII + 4417, ISBN 978-
88-209-9454-9 (Manlio SODI).

EDITORIALIS

PATH 14 (2015) 3-7

È passato un quarto di secolo dalla promulgazione della Costituzione apostolica *Ex corde Ecclesiae* (ECE) di san Giovanni Paolo II sulle università cattoliche (15 agosto 1990).

Si tratta di un documento sorto da un'intima e vissuta convinzione del Pontefice, il quale nel n. 2 così si esprimeva: «Una benefica esperienza, che mi ha interiormente arricchito, di ciò che è proprio della vita universitaria: l'ardente ricerca della verità e la sua trasmissione disinteressata ai giovani e a tutti coloro che imparano a ragionare con rigore, per agire con rettitudine e servire meglio la società umana».

1. «Ricerca della verità» e «trasmissione disinteressata»

La *ricerca della verità*, scrive il Papa, va di pari passo con la *trasmissione disinteressata* della verità. Si tratta di due elementi inseparabili della visione che presenta.

Altrove scrive ancora san Giovanni Paolo II: «È onore e responsabilità dell'università cattolica consacrarsi senza riserve alla causa della verità... la libera ricerca di tutta la verità intorno alla natura, all'uomo e a Dio» (ECE 4).

E subito dopo afferma: «La nostra epoca, infatti, ha urgente bisogno di questa forma di servizio disinteressato» (*ibid.*). «Per una sorte di universale umanesimo, l'università cattolica si dedica completamente alla ricerca di tutti gli aspetti della verità nel loro legame essenziale con la Verità suprema, che è Dio» (*ibid.*).

2. Come e dove cercare la verità?

Però la domanda che si presenta impellente è questa: *è possibile cercare e trovare la verità?* L'esperienza universitaria globale odierna, impostata in molti casi in chiave postmoderna, sembra indicare il contrario.

La frammentazione della vita universitaria, il fenomeno dell'iperspecializzazione, la volontà di una cultura pluralistica, parlano piuttosto dell'inaccessibilità della verità; sembrano rendere vano lo sforzo di raggiungere una verità completa e unitaria. Anzi, qualcuno penserà che la ricerca della "verità" può diventare sinonimo del fondamentalismo, della visione unica, dell'integralismo.

O, più ancora, può serpeggiare la domanda: *è possibile attuare una «trasmissione disinteressata» della verità ai giovani, con tutte le sue conseguenze e implicazioni? È possibile fare qualcosa di così profondo, com'è la scoperta e la comunicazione della verità, senza interessi previi, senza contesto soggettivo?*

La questione di fondo è ben impostata nell'opera di Jürgen Habermas del 1968, *Conoscenza e interesse*. Tutti vogliono sapere, tutti desiderano situarsi nel vero, ma inevitabilmente il loro sapere è condizionato da quello che cercano, appunto dal proprio interesse.

3. Il decisivo apporto di *Fides et ratio*

A livello filosofico e teologico la risposta alle domande sulla ricerca disinteressata della verità si trova più ampiamente sviluppata nella successiva Enciclica del medesimo Pontefice, la *Fides et ratio*, del 14 settembre 1998. Però la *Ex corde Ecclesiae* ha voluto occupare un posto di particolare rilievo nel magistero pontificio: voleva rispondere a una sfida più perentoria e urgente e cioè, la situazione delle università cattoliche, o anche di quelle di ispirazione cristiana, venticinque anni fa.

Nei confronti di una cultura universitaria dominante sempre più secolarizzata, sofisticata e frammentata, le università cattoliche e cristiane avvertivano la tentazione conformista di seguire i "canoni" metodologici ed epistemologici delle università civili. E san Giovanni Paolo II ha voluto ricordare alle università fondate dalla Chiesa (e spesso finanziate da credenti) la loro originaria vocazione quali luoghi di ricerca disinteressata della verità. E siccome la verità non è scollegata dal discorso sulla «Verità

suprema», Dio (cf. ECE 4), fonte di ogni verità, ricorda che l'università che la cerca non può trascurare l'argomento teologico.

Al contempo, però, bisogna affermare che lo studio della teologia non va *monopolizzato* dalle università cattoliche o d'ispirazione cristiana. La medesima storia dell'istituzione universitaria, sin dai tempi medioevali, ci ricorda il fatto innegabile del coinvolgimento diretto della Chiesa nella fondazione dell'università. Forse possiamo dire che la parabola temporale dell'università moderna rispecchia in buona parte quella della secolarizzazione. E si può pensare che una parte non indifferente dell'evangelizzazione odierna della Chiesa dovrà passare attraverso l'università e, più specificamente, attraverso le università d'ispirazione cristiana.

4. Il presente fascicolo

Sono molte le questioni trattate nell'*Ex corde Ecclesiae*. Non tutte vengono considerate in questo fascicolo. La maggior parte, infatti, trattano il tema del ruolo della teologia nell'università a livello più ampio.

Il fascicolo si apre con una lunga riflessione introduttiva del Card. Zenon GROCHOLEWSKI, Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica, istituzione che segue con speciale cura le università cattoliche ed ecclesiastiche. L'articolo offre uno sguardo d'insieme sulla recezione del documento lungo l'ultimo quarto di secolo. E il Prefetto sottolinea un frutto importante del documento: «È un segno provvidenziale il fatto che dalla promulgazione della Costituzione apostolica *Ex corde Ecclesiae* siano sorte a livello globale moltissime istituzioni accademiche cattoliche. Questo inaspettato risultato, frutto della vitalità della Chiesa e del sostegno prodigioso dello Spirito Santo, possa essere un ulteriore incoraggiamento nell'opera di apostolato nel campo educativo e un rinnovato stimolo a ravvivare la fede tra chi, in ogni ordine e grado, offre quotidianamente i propri talenti al servizio della cultura e delle scienze».

Il prof. Antonio ARANDA, dell'Università di Navarra (Pamplona, Spagna), centra la sua spiegazione sul tema dell'unità di vita, tema spirituale e antropologico che si situa in modo privilegiato nella vita universitaria. «Presentarla dinanzi al mondo vuol dire innanzitutto dimostrare la straordinaria forza umanizzante dell'unità di vita, compreso come vincolo nel soggetto tra verità e amore per la verità».

La presentazione del prof. Ignazio MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, dell'Università della Santa Croce (Roma), si sofferma invece sulle implicazioni del *Ex corde Ecclesiae* nel contesto del diritto canonico, specificamente per quanto riguarda la garanzia ecclesiastica dell'identità cattolica delle università. Allo stesso tempo l'autore si rende conto del rischio di voler gestire la vita delle università cattoliche in maniera troppo circoscritta.

Gli studi dei proff. Reinhard HÜTTER (della Duke University Divinity School, Durham [USA]) e di Paul O'CALLAGHAN (dell'Università della Santa Croce [Roma]) in realtà dicono la stessa cosa: lo studio serio della teologia non può essere assente dall'università, appunto perché essa sia davvero università. Se l'apertura al divino è sistematicamente esclusa, la ricerca della verità rimarrà sempre rinchiusa in una strettoia di frammentazione e iper-specializzazione.

Il prof. Hütter parla di ciò che chiama «the pernicious flatness of secular reason», la «nociva assenza di rilievi della ragione secolare». Senza la presenza della teologia, si possono trovare senz'altro istituzioni del sapere specializzato, funzionale, ovvero interessato, che servono per la formazione tecnica e pratica delle persone, però non delle *università* in senso stretto, ovvero istituzioni aperte alla verità universale e capaci di formare intelligenze con buon orizzonte critico.

Il prof. O'Callaghan afferma che solo una ragione aperta alla rivelazione cristiana potrà mantenere in vita a lungo la *cultura pluralista* tipica dell'istituzione universitaria. Suggerisce altresì che la teologia può essere studiata validamente anche da chi non crede come cristiano, se segue il metodo giusto, allo stesso modo che Habermas si considerava un «ateo metodologico» quando si applicò allo studio del ruolo pubblico della religione.

Il contributo della prof. Margherita ROSSI (della Pontificia Università «Angelicum» di Roma), mentre commenta l'*Ex corde Ecclesiae*, si sofferma specialmente sul luogo della «teologia vivente» nelle università cattoliche, chiamate «ad attrezzarsi per il futuro, non in concorrenza di mercato con le altre istituzioni, ma per sottolineare lo specifico del suo mandato, che abbraccia tanto il mondo interiore dello studente quanto il mondo esterno con le sue interpellanze».

I proff. Sergio SÁNCHEZ-MIGALLÓN (dell'Università di Navarra, Pamplona [Spagna]) e José M. JIMÉNEZ AMAYA (dell'Università Autonoma di Madrid; Massachusetts Institute of Technology) offrono un ampio resoconto delle ori-

gini dell'università, del suo sviluppo e del suo ruolo attuale nella società. In questo contesto situano l'università cattolica, e osservano che «un'università chiamata cattolica dovrebbe offrire in un modo esemplare uno spazio di ritrovamento, di comunità, di accoglienza, dove l'amore alla verità e agli altri possa produrre frutti di sapienza che, come l'amore stesso, sono sempre dono».

Il prof. Patrick VALDRINI, della Pontificia Università Lateranense di Roma, offre una riflessione sul ruolo della teologia nell'università, tracciando la dinamica della perdita della centralità della teologia nella vita universitaria, insieme al consolidamento dell'università in cui la riflessione teologica si esclude sempre di più.

5. Nell'orizzonte dell'umanesimo cristiano

Nel anno 2007 la rivista «Path» pubblicò un fascicolo sul ruolo della teologia. L'editoriale si intitolava: *La teologia a servizio di un nuovo umanesimo*. In esso l'allora Presidente dell'Accademia, il prof. Manlio SODI, scrisse: «È la visione originaria dell'*universitas* del sapere che interpella la missione di ogni istituzione accademica; ma è anche la visione che permea il lavoro del teologo (con il suo *auditus et intellectus fidei*) quando nella sua ricerca intende portare un contributo vivace a quella dialettica del sapere (frutto dell'*auditus hominis et culturae*) che è veramente tale se ogni conquista della scienza costituisce un momento di crescita per una sapienza di vita» (p. 269). Alcune di quelle idee sono state riprese e sviluppate in questa occasione, e sono confluite nell'ultimo studio.

Si tratta di espressioni che riassumono con precisione ciò che si è voluto approfondire in questo primo fascicolo del 2015, originariamente intitolato: «Ex corde Ecclesiae, 25 anni dopo. Le università cattoliche di fronte alla loro missio». Un titolo che – pur ridotto nella forma –, invita a mantenere alta l'attenzione culturale in ambito universitario.

Anche per coloro che non operano direttamente in simili contesti ma che si devono continuamente confrontare con le sfide proprie dell'*universitas*, riflettere sull'*Ex corde Ecclesiae* costituisce un invito a cogliere ancora più in profondità una delle forme di *missio* proprie della Chiesa, in vista di quell'umanesimo cristiano cui è finalizzato l'impegno di ogni istituzione culturale cattolica.

PAUL O'CALLAGHAN

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

SACRIFICIUM ET CANTICUM LAUDIS

PAROLA, EUCARISTIA
LITURGIA DELLE ORE, VITA DELLA CHIESA



A cura di
DAMÁSIO MEDEIROS

Presentazione di
S. Em. il card. GIANFRANCO RAVASI



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

**«EX CORDE ECCLESIAE».
STIMOLO PER LA FIORITURA
DELL'INSEGNAMENTO SUPERIORE CATTOLICO**

ZENON CARD. GROCHOLEWSKI

PATH 14 (2015) 9-22

La Costituzione apostolica *Ex corde Ecclesiae*, dedicata all'identità e alla missione dell'università cattolica e promulgata da san Giovanni Paolo II nel suo dodicesimo anno di pontificato,¹ si appresta a celebrare il venticinquesimo anniversario. La validità del suo contributo nella riflessione contemporanea sul futuro delle istituzioni accademiche appare ancora oggi molto attuale non solo nell'ambito dell'università di natura confessionale, ma anche nell'ottica più generale di una pericolosa *deriva educativa*,² causata da un'eccessiva frammentazione, o in alcuni casi cupa contrapposizione, tra i saperi e le molteplici discipline da essi derivate.

In questa cornice, senza dubbio impegnativa e ricca di sfide, sono in discussione i fondamenti stessi dell'università, che appare, giorno dopo giorno, snaturata della sua funzione primaria e intrappolata in logiche, eti-

¹ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Ex corde Ecclesiae* (15 agosto 1990) (ECE), in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 12, EDB, Bologna 19932, 414-492.

² «A differenza di quanto avviene in campo tecnico o economico, dove i progressi di oggi possono sommarsi a quelli del passato, nell'ambito della formazione e della crescita morale delle persone non esiste una simile possibilità di accumulazione, perché la libertà dell'uomo è sempre nuova e quindi ciascuna persona e ciascuna generazione deve prendere di nuovo, e in proprio, le sue decisioni. Anche i più grandi valori del passato non possono semplicemente essere ereditati, vanno fatti nostri e rinnovati attraverso una, spesso sofferta, scelta personale». BENEDETTO XVI, *Lettera alla Diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione* (21 gennaio 2008).

camente e deontologicamente, estranee alle sue caratteristiche originarie. Se questo aspetto tocca in modo più o meno aggressivo le istituzioni culturali laiche, statali o private, non meno ne sono interessate le università cattoliche, le quali si dovrebbero differenziare per una visione peculiare dove il desiderio di conoscenza non si ferma all'analisi strutturale e materiale, ma cerca di proporre una *sintesi unitaria e armonica*.³

È necessario, a questo punto, soffermarsi più a lungo su questioni spinose e affrontare alcuni temi essenziali. San Giovanni Paolo II sostiene molto chiaramente nell'*Ex corde Ecclesiae* che le università cattoliche sono

un segno vivente e promettente della fecondità dell'intelligenza cristiana nel cuore di ogni cultura. Esse mi danno la fondata speranza di una nuova fioritura della cultura cristiana nel molteplice e ricco contesto del nostro tempo di mutazione, il quale si trova certamente di fronte a gravi sfide, ma è anche portatore di tante promesse sotto l'azione dello Spirito di verità e di amore (ECE 2).

L'università cattolica, nel corso dei secoli, ha contribuito in modo sostanziale all'avanzamento delle scienze e alla loro diffusione, facendosi veicolo del fecondo dialogo tra fede, scienza e cultura nonché promuovendo accanto alla plurale universalità anche l'unità del sapere con primario riferimento alla *persona*. Per questo motivo, l'università cattolica assume un ruolo di grande importanza per il futuro della Chiesa e della società. La sua missione si dipana su una serie di piani prospettici, intimamente legati tra loro, in cui si va a sottolineare (1) l'identità cattolica, (2) la relazione con la Chiesa sia particolare che universale, (3) la sua autonomia e libertà, (4) la missione di servizio agli studenti e (5) la sua missione per la società.

³ Benché si riferisca principalmente alle facoltà ecclesiastiche, il principio esposto nella seguente citazione può essere esteso, in linea di massima, anche alle università cattoliche: «La sapienza cristiana, che la Chiesa insegna per mandato divino, è di continuo incitamento ai fedeli, perché si sforzino di raccogliere le vicende e le attività umane in un'unica sintesi vitale insieme con i valori religiosi, sotto la cui direzione tutte le cose sono tra loro coordinate per la gloria di Dio e per l'integrale sviluppo dell'uomo, sviluppo che comprende i beni del corpo e quelli dello spirito». GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Sapientia christiana* (29 aprile 1979), n. 1, in EV 6, 1330.

1. Identità cattolica

Già nella prima metà del secolo XIX, il beato John Henry Newman, professore nella prestigiosa università di Oxford, si è trovato a essere spettatore inerme di una nuova concezione dell'educazione, sradicata dalla fede e dai costumi tradizionali, fortemente influenzata dal razionalismo e dallo scetticismo, figlia di una certa forma di illuminismo intransigente. Comprendendo, in modo tanto profetico quanto provvidenziale, che tale fenomeno sarebbe stato causa di un cambiamento epocale dell'istruzione stessa, oramai profondamente secolarizzata, ne nota ed elenca, in modo dettagliato, le nefaste conseguenze e i gravi effetti per il singolo individuo e la società.⁴

Nel secolo XX il summenzionato processo non si è arrestato, ma ha influito, a volte in maniera estrema, nella radicale trasformazione di non pochi centri di studi superiori in luoghi di scetticismo nei confronti della realtà metafisica, di profondo «liberalismo» nelle questioni religiose e di relativismo assoluto nei confronti della Verità. Non si può affatto negare che tale processo abbia interessato anche molte università cattoliche, che si sono allontanate dal pensiero cristiano e dalla stessa Chiesa.

Questa è una delle principali ragioni perché il Santo Padre ha voluto ribadire tanto fortemente l'identità cattolica di queste università. La Costituzione *Ex corde Ecclesiae* elenca, quindi, le caratteristiche essenziali che l'università cattolica deve possedere:

⁴ «Di conseguenza, quando manca questo processo di analisi, di distribuzione e di armonizzazione, la mente non sperimenta alcun arricchimento e non è ritenuta illuminata o capace di comprendere, qualsiasi cosa possa aggiungere alla sua conoscenza. Ad esempio, una grande memoria, come ho già detto, non fa un filosofo più di quanto si possa chiamare grammatica un dizionario. Ci sono uomini che abbracciano nelle loro menti una vasta moltitudine di idee, ma con poca sensibilità riguardo alle reali relazioni dell'una verso l'altra. Possono essere antiquari, annalisti, naturalisti, possono essere esperti di diritto o di statistica, utilissimi al loro posto, e mi guarderei dal parlarne senza rispetto, ma non vi è nulla nelle loro competenze che ci garantisce dall'assenza di ristrettezza mentale. Se non sono niente più che persone erudite, o uomini ben informati, non hanno ciò che merita particolarmente il nome di cultura mentale o risponde al modello di educazione liberale. In maniera simile, qualche volta incontriamo persone che hanno visto molto del mondo e che hanno giocato un ruolo di primo piano nella loro epoca, ma che non sanno generalizzare e non hanno capacità di osservazione, nel vero senso della parola. [...] Niente ha un significato o un rapporto, niente ha una storia o una promessa. Ogni cosa sta per conto suo e viene e va secondo il suo turno, come le mutevoli scene di uno spettacolo che lasciano lo spettatore dove era». J.H. NEWMAN, *L'idea di università*, Edizioni Studium, Roma 2005, 132-133.

1. Un'ispirazione cristiana da parte non solo dei singoli, ma anche della comunità universitaria come tale;
2. un'incessante riflessione, alla luce della fede cattolica, sul crescente tesoro della conoscenza umana, al quale cerca di offrire un contributo con le proprie ricerche;
3. la fedeltà al messaggio cristiano così com'è presentato dalla Chiesa;
4. l'impegno istituzionale al servizio del popolo di Dio e della famiglia umana nel loro itinerario verso quell'obiettivo trascendente che dà significato alla vita (ECE 13).

L'università cattolica è, in primo luogo, un'istituzione accademica, cioè un luogo in cui si esamina a fondo la realtà con i metodi propri di ogni disciplina, contribuendo così all'arricchimento del tesoro delle conoscenze umane (cf. ECE art. 2, § 1). Ciò che distingue l'università cattolica dalle altre università, è proprio la sua identità. Di conseguenza, la ricerca, l'insegnamento e le altre attività dell'università cattolica devono ispirarsi e svolgersi secondo gli ideali, i principi e gli atteggiamenti ispirati al Vangelo (cf. ECE art. 2, § 2) tanto che

L'insegnamento cattolico e la disciplina cattolica devono influire su tutte le attività dell'università, mentre deve essere pienamente rispettata la libertà della coscienza di ciascuna persona. Ogni atto ufficiale dell'università deve essere in accordo con la sua identità cattolica (ECE art. 2, § 4).

In un contesto di indifferenza immanentista, di relativismo scettico e di positivismo scienziato si necessita di un rinnovato coraggio e di una maggiore consapevolezza della propria identità al fine di aprirsi in modo creativo verso il mondo e rendere testimonianza. La fede, a differenza di quanto si voglia far credere, non impedisce la vera ricerca e il vero progresso, al contrario, essa ci illumina e ci fortifica a conservare, ad approfondire e a trasmettere i grandi valori dell'umanesimo, che stanno alla base di una cultura davvero integrale.

2. Comunione con la Chiesa

Per rimanere fedele alla sua identità, l'università cattolica non deve perdere il suo originale legame di comunione con la Chiesa, il quale

è essenziale alla sua identità istituzionale. Come tale, essa partecipa più direttamente alla vita della Chiesa particolare in cui ha sede; ma nello stesso tempo – essendo inserita, come istituzione accademica, nella comunità

internazionale del sapere e della ricerca – partecipa e contribuisce alla vita della Chiesa universale, assumendo, pertanto, uno speciale legame con la Santa Sede in ragione del servizio di unità, che è chiamata a compiere per l'intera Chiesa (ECE 27).

L'università cattolica «è collegata alla Chiesa o per il tramite di un formale legame costitutivo e statutario, o in forza di un impegno istituzionale assunto dai suoi responsabili» (ECE art. 2, § 2). Ciò significa che il carattere cattolico dell'università dipende non soltanto dalla convinzione personale dei professori, del corpo amministrativo e degli studenti cattolici che ne fanno parte, ma è garantito e assicurato istituzionalmente. Da questo legame particolare con la Chiesa

derivano quali conseguenze la fedeltà dell'università, come istituzione, al messaggio cristiano, il riconoscimento e l'adesione all'autorità magisteriale della Chiesa in materia di fede e morale (ECE 27).

Tutti i membri della comunità universitaria hanno la responsabilità di promuovere o, almeno, di non porsi in contrasto con l'identità cattolica dell'università stessa (cf. ECE art. 4, § 2). I docenti cattolici sono tenuti ad accogliere fedelmente la dottrina e la morale cattolica nella loro ricerca e nel loro insegnamento. I docenti non cattolici, che non dovrebbero costituire una componente maggioritaria all'interno dell'istituzione, devono almeno rispettare l'insegnamento della Chiesa cattolica (cf. ECE 27; art. 4, § 3).

Di particolare e primaria importanza è l'apporto della teologia. Attraverso tale insostituibile contributo si cerca di comprendere meglio, di sviluppare ulteriormente e di comunicare più efficacemente il senso della rivelazione cristiana, com'è stata trasmessa dalla Sacra Scrittura, dalla tradizione e dal magistero della Chiesa. La teologia cerca la comprensione della verità rivelata, la cui autentica interpretazione è affidata ai vescovi della Chiesa. Pertanto

è elemento intrinseco ai principi e al metodo propri della ricerca e dell'insegnamento della loro disciplina accademica che i teologi debbano rispettare l'autorità dei vescovi e aderire alla dottrina cattolica secondo il grado di autorità con cui essa è insegnata (ECE 29).

I teologi e i vescovi devono, quindi, sviluppare e alimentare una mutua collaborazione, una reciproca fiducia e un dialogo costruttivo rispettando i rispettivi compiti e ruoli. I vescovi sono tenuti a promuovere le università

cattoliche e a incoraggiare il dovuto contributo delle scienze ecclesiastiche avendo presente la realtà dei tempi. Il «mandato» che i teologi cattolici devono avere (cf. ECE art. 4, § 3), non è espressione di sfiducia da parte dei vescovi, ma della necessaria comunione con la Chiesa. Esso garantisce il carattere ecclesiale sottolineando, allo stesso tempo, l'universalità e l'unità delle discipline teologiche. Il «mandato», inoltre, tutela il diritto degli studenti a un insegnamento pienamente conforme all'identità dell'università cattolica.

3. Autonomia e libertà

Il legame dell'università cattolica con la Chiesa non impedisce in alcun modo la sua autonomia e la libertà della coscienza dei suoi membri. Questo aspetto non deve essere causa di incomprensioni, in modo speciale per chi dall'esterno o da una certa distanza si avvicina a un'istituzione accademica cattolica. Essa, infatti,

gode di quell'autonomia istituzionale che è necessaria per assolvere efficacemente le sue funzioni e garantisce ai suoi membri la libertà accademica nella salvaguardia dei diritti dell'individuo e della comunità, entro le esigenze della verità e del bene comune (ECE 12).

La suddetta autonomia istituzionale deve essere rispettata e promossa a tutti i livelli e da tutti i membri, docenti e amministrativi, dell'università stessa. Essa costituisce un presupposto necessario perché l'università possa compiere la sua missione specifica e alimentare la sua ispirazione autentica e originaria. Nell'alimentare e nutrire la sete di conoscenza, l'autonomia non diviene un mezzo per l'esercizio assoluto del potere, ma la pone al servizio di una sapienza più alta che non ignori la responsabilità e i doveri nei confronti del prossimo:

La libertà di propria ricerca e di insegnamento è riconosciuta e rispettata secondo i principi e i metodi propri di ciascuna disciplina, sempre che siano salvaguardati i diritti degli individui e della comunità, ed entro le esigenze della verità e del bene comune (ECE art. 2, § 5).

Tale pregnante ammonimento vale anche per la scienza teologica.

Essa [...] ha principi e metodi propri che la definiscono appunto come scienza. Purché aderiscano a tali principi e ne applichino il rispettivo metodo, i teologi godono anch'essi della medesima libertà accademica (ECE 29).

In sintesi, appare chiaramente che l'autonomia e la libertà di ogni membro della comunità universitaria si completino a vicenda in un percorso in cui tutti gli interessati, dicenti e discenti, sono chiamati a far sì che la stessa università possa consacrarsi senza riserve alla causa della verità, fondamento della dignità dell'uomo e del bene della società.

Senza per nulla trascurare l'acquisizione di conoscenze utili, l'università cattolica si distingue per la sua libera ricerca di tutta la verità intorno alla natura, all'uomo e a Dio. La nostra epoca, infatti, ha urgente bisogno di questa forma di servizio disinteressato, che è quello di proclamare il senso della verità, valore fondamentale senza il quale si estinguono la libertà, la giustizia e la dignità dell'uomo (ECE 4).

4. Missione per gli studenti

L'università cattolica ha la missione primordiale di contribuire all'educazione integrale degli studenti offrendo loro gli strumenti necessari per essere in grado di saper decifrare le sfide dei tempi, tenendo a mente i cambiamenti sociali e l'evoluzione tecnico-scientifica. Oltre alla condanna per ogni visione settaria e ideologica, vi è la ferma volontà di non dimenticare la persona come baricentro della riflessione filosofica in tutte le sue ampie sfaccettature. È importante, in un'epoca di disorientamento e inquietudine, riaffermare, con voce ferma, la necessità di una seria formazione intellettuale, ribadendo nel contempo l'urgenza di superare una concezione unilateralmente intellettualistica dell'educazione.

A questo proposito può essere utile il concetto della *cultivation of mind*, preso a prestito dal cardinal Newman,⁵ in cui confluiscono tutte le dimensioni della persona umana: il suo intelletto, il suo carattere, la sua religione, il suo *modus vivendi*. Mantenendo fermo il valore universale

⁵ «Quando ci rivolgiamo, certo, ai tipi particolari di perfezione intellettuale, ci si offrono parole adatte al nostro scopo come, ad esempio, giudizio, gusto e abilità, tuttavia anche queste appartengono, per la maggior parte a poteri o a abitudini relative alla pratica o all'arte e non a una condizione perfetta dell'intelletto considerato in sé. Saggezza, ancora, è certamente una parola ricca di significato più di qualsiasi altra, ma ha una diretta relazione con la condotta e con la vita umana. Conoscenza e scienza, inoltre, esprimono idee puramente intellettuali ma non ancora uno stato o una qualità dell'intelletto poiché la conoscenza, nel suo senso ordinario, non è che una delle sue circostanze, che denota un possesso e un'abitudine». NEWMAN, *L'idea di università*, 123-124.

dell'insegnamento evangelico, non si può dimenticare o mettere al margine il *fattore antropologico* e le sue ricchissime manifestazioni, le quali contribuiscono, in modo non secondario, a formare e modellare le culture attraverso atteggiamenti quotidiani, comportamenti rituali, espressioni artistiche e spirituali.⁶ Questo aspetto si lega indissolubilmente alla centralità di un metodo orientato all'incontro e al dialogo dove grazie al rispetto cresce una reciproca comprensione e stima.⁷

La nostra era è caratterizzata, tra l'altro, da un immenso incremento del sapere e da un crescente frazionamento della conoscenza in seno alle singole discipline accademiche (cf. ECE 16). I rapidi sviluppi della scienza e della tecnologia sono, molto spesso, scollegati da una necessaria riflessione etica e non si accompagnano con un'indispensabile ricerca del significato ultimo. Al fine di garantire che le nuove scoperte siano davvero al servizio del bene autentico dei singoli e delle comunità, appare urgente un esercizio della ponderazione affinché scelte inopportune non si impongano nella loro natura distruttiva come minaccia costante alla pace e all'armonia dell'intera società (cf. ECE 7).

⁶ «Ogni realtà umana, individuale e sociale, è stata liberata da Cristo: le persone, come le attività degli uomini, di cui la cultura è l'espressione più alta e incarnata. L'azione salvifica della Chiesa sulle culture si compie, anzitutto, mediante le persone, le famiglie e gli educatori. [...] Gesù Cristo, nostro Salvatore, offre la sua luce e la sua speranza a tutti coloro che coltivano le scienze, le arti, le lettere e i numerosi campi sviluppati dalla cultura moderna. Tutti i figli e le figlie della Chiesa, dunque, devono prendere coscienza della loro missione e scoprire come la forza del Vangelo può penetrare e rigenerare le mentalità e i valori dominanti, che ispirano le singole culture come anche le opinioni e gli atteggiamenti mentali che ne derivano». GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Pontificio Consiglio per la Cultura* (13 gennaio 1989).

⁷ «Il dialogo è molto importante per la propria maturità, perché nel confronto con l'altra persona, nel confronto con le altre culture, anche nel confronto sano con le altre religioni, uno cresce: cresce, matura. Certo, c'è un pericolo: se nel dialogo uno si chiude e si arrabbia, può litigare; è il pericolo di litigare, e questo non va bene perché noi dialoghiamo per trovarci, non per litigare. E qual è l'atteggiamento più profondo che dobbiamo avere per dialogare e non litigare? La mitezza, la capacità di trovare le persone, di trovare le culture, con pace; la capacità di fare domande intelligenti: "Ma perché tu pensi così? Perché questa cultura fa così?". Sentire gli altri e poi parlare. Prima sentire, poi parlare. Tutto questo è mitezza. E se tu non la pensi come me – ma sa... io la penso in maniera diversa, tu non mi convinci – ma siamo amici lo stesso, io ho sentito come pensi tu e tu hai sentito come penso io. E sapete una cosa, una cosa importante? Questo dialogo è quello che fa la pace. Non si può avere pace senza dialogo. Tutte le guerre, tutte le lotte, tutti i problemi che non si risolvono, con cui ci scontriamo, ci sono per mancanza di dialogo. Quando c'è un problema, dialogo: questo fa la pace». FRANCESCO, *Discorso agli studenti e ai professori del Collegio Seibu Gakuen Bunri Junior High School di Saitama*, Tokyo (21 agosto 2013).

Se ogni università deve affrontare tale situazione, l'università cattolica è chiamata in modo speciale a rispondere a questa sfida. Ciò avviene prima di tutto con la ricerca di una valida sintesi del sapere, che rispetta la collocazione di ciascuna delle diverse discipline, ma le integra in una visione d'insieme, illuminata dalla luce del Vangelo. Per tale ragione

in una università cattolica la ricerca comprende necessariamente: *a)* il perseguimento di un'integrazione della conoscenza; *b)* il dialogo tra fede e ragione; *c)* una preoccupazione etica; *d)* una prospettiva teologica (ECE 15).

Mai come oggi, la scissione tra la scienza e l'etica appare foriera di tristi presagi. L'università cattolica è chiamata a impegnarsi attivamente per andare incontro alle sfide contemporanee e superare questa grave dicotomia nell'educazione moderna.

L'educazione degli studenti deve integrare la maturazione accademica e professionale con la formazione ai principi morali e religiosi e con l'apprendimento della dottrina sociale della Chiesa. Il programma di studi per ciascuna delle diverse professioni deve includere un'appropriata formazione etica nella professione, alla quale esso prepara. A tutti gli studenti, inoltre, dovrà essere offerta la possibilità di seguire corsi di dottrina cattolica (ECE art. 4, § 5).

La vera educazione si rivolge non soltanto all'intelletto, ma include anche la dimensione morale, spirituale e religiosa. Pertanto, l'università cattolica deve promuovere una cura pastorale

che offre ai membri della comunità stessa l'occasione di coordinare lo studio accademico e le attività para-accademiche con i principi religiosi e morali, integrando così la vita con la fede. Essa concretizza la missione della Chiesa nell'università e fa parte integrante della sua attività e della sua struttura (ECE 38).

La pastorale universitaria non è un elemento secondario dell'università cattolica, essa è invece la naturale espressione della sua identità cattolica e un sostegno efficace affinché gli studenti possano crescere non soltanto nel sapere, ma anche nella virtù e nella fede.

5. Missione per la società

Nella società contemporanea, globalizzata e secolarizzata, la cultura universitaria resta ancora un punto di riferimento da un punto di vista

esperienziale ed esistenziale. Nonostante subisca un massiccio condizionamento da parte dei mezzi di comunicazione di massa, non deve perdere la sua dimensione orientativa al servizio della comunità. Se questo è valido in linea generale per ogni istituzione accademica, non si può sottovalutare il ruolo che l'università cattolica assume oggigiorno specialmente alla luce delle sfide della nuova evangelizzazione.

Il suo impegno, infatti, è fortemente caratterizzante e affronta, nel solco del magistero, i gravi problemi contemporanei

quali la dignità della vita umana, la promozione della giustizia per tutti, la qualità della vita personale e familiare, la protezione della natura, la ricerca della pace e della stabilità politica, la condivisione più equa delle risorse del mondo e un nuovo ordinamento economico e politico, che serva meglio la comunità umana a livello nazionale e internazionale (ECE 32).

Studiando in profondità le radici e analizzando le cause dei gravi problemi del nostro tempo, l'università cattolica

dovrà avere il coraggio di dire verità scomode, verità che non lusingano l'opinione pubblica, ma che pur sono necessarie per salvaguardare il bene autentico della società (ECE 32).

Nella sua enfasi missionaria, la Chiesa e l'università cattolica sono chiamate ad *andare fuori* con coraggio e speranza e impegnarsi attivamente al servizio della giustizia e della pace, offrendo proposte e trovando soluzioni effettive contro il giogo della fame, della miseria, dell'ignoranza e della discriminazione in tutte le sue forme ed espressioni (cf. ECE 34). Quando si mette al centro la dignità di ogni essere umano – con tutte le sue contraddizioni, le tribolazioni fisiche e i tormenti morali – si devono avere le «porte spalancate» al fine di includere non solo l'aspetto scientifico e l'enfasi analitica, senza dubbio importanti e fondamentali, ma anche tutta quella svariata gamma di situazioni che ogni azione genera toccando in profondità le umane sensibilità e gli equilibri sociali.

Si tratta, usando una terminologia mutuata dalle scienze sociali, di una *prasseologia assiologica* dove l'azione, saldamente ancorata e sostenuta dai valori e senza disperdersi agli antipodi di inutili nominalismi,⁸ trovi nell'in-

⁸ «Esiste anche una tensione bipolare tra l'idea e la realtà. La realtà semplicemente è, l'idea si elabora. Tra le due si deve instaurare un dialogo costante, evitando che l'idea finisca per separarsi dalla realtà. È pericoloso vivere nel regno della sola parola, dell'immagine, del

segnamento evangelico e nel magistero una bussola per aprirsi a nuovi orizzonti e una fonte di perenne ispirazione per affrontare con coraggio e determinazione tutti i gradualità passaggi di investigazione.

È quanto mai necessaria una reale e veritiera integrazione del progresso tecnico con una cultura pienamente umana e aperta alla trascendenza (cf. ECE, 43). L'epistemologia si struttura in modo ancora più convincente ed efficace, alla luce di una razionalità interdisciplinare e non ignara della storia, se alle procedure metodiche delle prove fallibili unisce una ricerca che sappia guardare oltre la contingenza dei risultati e la mera prospettiva utilitaristica.⁹ Ci si riferisce, tra l'altro, a tutti quegli importanti studi nel campo medico e biologico che, molto spesso, provocano una serie di do-

sofisma. Da qui si desume che occorre postulare un terzo principio: la realtà è superiore all'idea. Questo implica di evitare diverse forme di occultamento della realtà: i purismi angelicati, i totalitarismi del relativo, i nominalismi dichiarazionisti, i progetti più formali che reali, i fondamentalismi antistorici, gli eticismi senza bontà, gli intellettualismi senza saggezza». FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 231, in «Il Regno-Documenti» 21 (2013) 683.

⁹ «Nei tempi moderni si sono dischiuse nuove dimensioni del sapere, che nell'università sono valorizzate soprattutto in due grandi ambiti: innanzitutto nelle scienze naturali, che si sono sviluppate sulla base della connessione di sperimentazione e di presupposta razionalità della materia; in secondo luogo, nelle scienze storiche e umanistiche, in cui l'uomo, scrutando lo specchio della sua storia e chiarendo le dimensioni della sua natura, cerca di comprendere meglio se stesso. In questo sviluppo si è aperta all'umanità non solo una misura immensa di sapere e di potere; sono cresciuti anche la conoscenza e il riconoscimento dei diritti e della dignità dell'uomo, e di questo possiamo solo essere grati. Ma il cammino dell'uomo non può mai dirsi completato e il pericolo della caduta nella disumanità non è mai semplicemente scongiurato: come lo vediamo nel panorama della storia attuale! Il pericolo del mondo occidentale – per parlare solo di questo – è oggi che l'uomo, proprio in considerazione della grandezza del suo sapere e potere, si arrenda davanti alla questione della verità. E ciò significa allo stesso tempo che la ragione, alla fine, si piega davanti alla pressione degli interessi e all'attrattiva dell'utilità, costretta a riconoscerla come criterio ultimo. Detto dal punto di vista della struttura dell'università: esiste il pericolo che la filosofia, non sentendosi più capace del suo vero compito, si degradi in positivismo; che la teologia col suo messaggio rivolto alla ragione, venga confinata nella sfera privata di un gruppo più o meno grande. Se però la ragione – sollecitata della sua presunta purezza – diventa sorda al grande messaggio che le viene dalla fede cristiana e dalla sua sapienza, inaridisce come un albero le cui radici non raggiungono più le acque che gli danno vita. Perde il coraggio per la verità e così non diventa più grande, ma più piccola. Applicato alla nostra cultura europea ciò significa: se essa vuole solo autocostruirsi in base al cerchio delle proprie argomentazioni e a ciò che al momento la convince e – preoccupata della sua laicità – si distacca dalle radici delle quali vive, allora non diventa più ragionevole e più pura, ma si scompone e si frantuma». BENEDETTO XVI, *Allocuzione per l'incontro all'Università degli studi di Roma La Sapienza* (17 gennaio 2008).

mande la cui risposta richiede un serio discernimento, non mettendo in secondo ordine la centralità della vita e del suo valore assoluto.

In un *milieu culturale* caratterizzato da un generale secolarismo e da indifferenza religiosa¹⁰ l'opera dell'università cattolica appare ancor più ricca di significato nell'ottica della nuova evangelizzazione non solo dei singoli, ma anche delle comunità. La *decostruzione ontologica* sembra aver privato di senso ogni iniziativa, lasciandola alla deriva edonistica della fruizione o del piacere momentaneo. Questa impronta fortemente immanentista compromette la crescita personale e lo sviluppo integrale con effetti negativi nei rapporti interpersonali e intergenerazionali. Ciò è evidente nella crisi dell'istituto familiare; la tradizione cattolica con il suo patrimonio secolare ha il dovere di preservare, rendere visibili e alimentare i valori e la bellezza della famiglia, che è la cellula primaria di ogni cultura umana (cf. ECE 45).

6. Conclusione

Unitamente ad altre istituzioni private e pubbliche, l'università cattolica svolge un servizio valido e importante per il progresso armonioso della società intera. Essa, pertanto, ha tutto il diritto di attendersi, da parte della società civile e delle autorità pubbliche, il riconoscimento e la difesa della sua autonomia istituzionale e della sua libertà accademica (cf. ECE 37).

¹⁰ «La filosofia moderna, dimenticando di orientare la sua indagine sull'essere, ha concentrato la propria ricerca sulla conoscenza umana. Invece di far leva sulla capacità che l'uomo ha di conoscere la verità, ha preferito sottolinearne i limiti e i condizionamenti. Ne sono derivate varie forme di agnosticismo e di relativismo, che hanno portato la ricerca filosofica a smarrirsi nelle sabbie mobili di un generale scetticismo. Di recente, poi, hanno assunto rilievo diverse dottrine che tendono a svalutare perfino quelle verità che l'uomo era certo di aver raggiunte. La legittima pluralità di posizioni ha ceduto il posto a un indifferenziato pluralismo, fondato sull'assunto che tutte le posizioni si equivalgono: è questo uno dei sintomi più diffusi della sfiducia nella verità che è dato verificare nel contesto contemporaneo. A questa riserva non sfuggono neppure alcune concezioni di vita che provengono dall'Oriente; in esse, infatti, si nega alla verità il suo carattere esclusivo, partendo dal presupposto che essa si manifesta in modo uguale in dottrine diverse, persino contraddittorie tra di loro. In questo orizzonte, tutto è ridotto a opinione. Si ha l'impressione di un movimento ondivago: la riflessione filosofica mentre, da una parte, è riuscita a immettersi sulla strada che la rende sempre più vicina all'esistenza umana e alle sue forme espressive, dall'altra, tende a sviluppare considerazioni esistenziali, ermeneutiche o linguistiche che prescindono dalla questione radicale circa la verità della vita personale, dell'essere e di Dio». GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), n. 5, in EV 17, 1184-1186.

La libertà nell'indipendenza si contraddistingue, in primo luogo, per la testimonianza quotidiana nel segno della fedeltà al magistero, anche in contesti di evidente contrapposizione e, non secondariamente, per il profondo senso di responsabilità nei confronti della persona e delle comunità.¹¹ Nella sua missione resta primaria la volontà di intraprendere il cammino verso la Verità¹² e annunciare con un linguaggio comprensibile alle nuove generazioni la *buona novella* che sconvolge «i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita».¹³

È un segno provvidenziale il fatto che dalla promulgazione della Costituzione *Ex corde Ecclesiae* siano sorte a livello globale moltissime istituzioni accademiche cattoliche. Questo inaspettato risultato, frutto della vitalità della Chiesa e del sostegno prodigioso dello Spirito Santo, possa

¹¹ «Ogni università cattolica sente la responsabilità di contribuire concretamente al progresso della società, entro la quale opera: potrà cercare, ad esempio, i modi per rendere l'educazione universitaria accessibile a tutti quelli che possono trarne profitto, specialmente i poveri o i membri dei gruppi minoritari, che ne sono stati tradizionalmente privati. Essa, inoltre, ha la responsabilità – nei limiti delle sue possibilità – di aiutare a promuovere lo sviluppo delle nazioni emergenti» (ECE 34).

¹² «Nella pratica e nell'approfondimento teorico del dialogo tra la fede cristiana e le altre tradizioni religiose sorgono domande nuove, alle quali si cerca di far fronte percorrendo nuove piste di ricerca, avanzando proposte e suggerendo comportamenti, che abbisognano di accurato discernimento. [...] Il perenne annuncio missionario della Chiesa viene oggi messo in pericolo da teorie di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo de facto ma anche de iure (o di principio). [...] Le radici di queste affermazioni sono da ricercarsi in alcuni presupposti, di natura sia filosofica, sia teologica, che ostacolano l'intelligenza e l'accoglienza della verità rivelata. Se ne possono segnalare alcuni: la convinzione dell'inafferrabilità e inesprimibilità della verità divina, nemmeno da parte della rivelazione cristiana; l'atteggiamento relativistico nei confronti della verità, per cui ciò che è vero per alcuni non lo sarebbe per altri; la contrapposizione radicale che si pone tra mentalità logica occidentale e mentalità simbolica orientale; il soggettivismo di chi, considerando la ragione come unica fonte di conoscenza, diventa "incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'essere"; la difficoltà a comprendere e ad accogliere la presenza di eventi definitivi ed escatologici nella storia; lo svuotamento metafisico dell'evento dell'incarnazione storica del Logos eterno, ridotto a mero apparire di Dio nella storia; l'eclettismo di chi, nella ricerca teologica, assume idee derivate da differenti contesti filosofici e religiosi, senza badare né alla loro coerenza e connessione sistematica, né alla loro compatibilità con la verità cristiana; la tendenza, infine, a leggere e interpretare la Sacra Scrittura fuori dalla tradizione e dal magistero della Chiesa». CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus* (6 agosto 2000), nn. 3-4, in EV 19, 1146-1150.

¹³ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 19, in EV 5, 1611.

essere un ulteriore incoraggiamento nell'opera di apostolato nel campo educativo e un rinnovato stimolo a ravvivare la fede tra chi, in ogni ordine e grado, offre quotidianamente i propri talenti al servizio della cultura e delle scienze.¹⁴

¹⁴ «La missione che con grande speranza la Chiesa affida alle università cattoliche riveste un significato culturale e religioso di vitale importanza, perché concerne l'avvenire stesso dell'umanità. Il rinnovamento richiesto alle università cattoliche, le renderà più capaci di rispondere al compito di portare il messaggio di Cristo all'uomo, alla società, alle culture» (ECE Conclusione).

TEOLOGÍA Y UNIVERSIDAD EN EL CONTEXTO DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

ANTONIO ARANDA
Facoltà di Teologia
Università di Navarra (Spagna)

PATH 14 (2015) 23-35

1. Introducción

En un ámbito social y cultural respetuoso con los valores religiosos, y más específicamente con los cristianos, la cuestión de las relaciones entre teología y universidad¹ – fijando la atención en Occidente y en buena parte del siglo pasado – era perfectamente planteable, en términos teóricos y prácticos, con independencia de la confesión religiosa dominante en cada país. Era un tema interesante para ambos sujetos de la relación; más deseable quizás desde el lado de la teología, y tal vez simplemente aceptable para algunos desde el lado de la universidad. La presencia de facultades teológicas en entornos universitarios civiles no confesionales se admitía, con mayor o menor facilidad legal; el diálogo entre la teología y los saberes seculares se aceptaba asimismo, como algo normal en un ambiente

¹ Retomo y continúo en estas páginas algunas reflexiones sobre las que ya me he expresado en trabajos anteriores. Cf. A. ARANDA, *La nuova evangelizzazione come esigenza per la teologia*, en H. FITTE (ed.), *Fermenti nella teologia alle soglie del terzo millennio*, LEV, Città del Vaticano 1998; ID., *Recomenzar desde Cristo*, en «Scripta Theologica» 35 (2003) 355-377; ID., *Sobre la identidad cristiana: reflexiones preliminares*, en ID. (ed.), *Identidad cristiana: Coloquios Universitarios*, Universidad de Navarra, Pamplona 2007; ID., *Renovación de la Iglesia y nueva evangelización*, en «Scripta Theologica» 44 (2012) 675-692; ID., *La nueva evangelización, horizonte de trabajo teológico y pastoral*, en ID. (ed.), *María, camino de retorno. Nueva evangelización y piedad mariana*, Eunsa, Pamplona 2012, 13-32; ID., *Fede & Ragione nel lavoro intellettuale*, en «Studi Cattolici» 628 (2013) 404-414.

universitario serio; era permitida incluso, en algunos lugares, la oferta de enseñanza teológica con cierta validez académica. Se guardaba, en fin, memoria más o menos amable de la matriz cristiana y, como tal, embebida de teología, de las universidades. Todo eso era un reflejo en el sector intelectual de la sociedad, o simplemente en sus parcelas más cultas, de un mundo de raíces antropológicas cristianas, abierto y respetuoso – aunque se sostuviesen otras ideas – con las opciones personales y las tradiciones religiosas sociales. Las cosas hoy no son ya enteramente así, si bien quedan vestigios y deseos de mantener esas relaciones, sobre todo por parte de la teología. La cuestión está en cómo hacerlo eficazmente.

En los comienzos del siglo XXI – permítaseme una descripción genérica, y hasta trivial –, se asiste a una evolución de los modelos antropológicos y culturales, que inciden ampliamente en la mentalidad y en la forma de existencia de los hombres, y en particular, por lo que respecta a nuestro tema, de los universitarios, incluidos los que se consideran creyentes. El hombre real, los ciudadanos corrientes que pueblan la tierra, y entre ellos los cientos de millones de bautizados que viven en nuestra época, son influidos de modo permanente por ciertos modelos de vida ajenos, y hasta sistemáticamente contrarios, a la verdad liberadora de la revelación cristiana. Con frecuencia, esos modelos confunden y sustituyen lo espiritual del hombre con el simple ejercicio de la inteligencia en la dirección de un conocimiento científico y un dominio técnico indiciariamente agnósticos, y no dudan en colocar sus fundamentos en un confuso terreno de afirmaciones materialistas. La luz del intelecto, la voluntad, la libre capacidad de amar, de tender hacia el bien, de alcanzar la verdad, todo lo que, en fin, define al espíritu humano y le conduce naturalmente a Dios, es con frecuencia presentado – en la universidad y fuera de ella –, con apariencia de ciencia, en un sentido puramente material. Y bajo tales *inputs*, socialmente muy activos, la cuestión que estudiamos (relación entre teología y universidad; presencia de la teología en la universidad civil; diálogo entre la teología y los otros saberes; etc.) parece haber perdido carta de naturaleza. Sencillamente, casi ni se plantea, pues las inquietudes de la sociedad occidental – en cierto medida, postcristiana – se reflejan en el ambiente intelectual y cultural (y, en parte, hasta en el teológico) con otros centelleos.

Ahora bien, que la cuestión no sea fácil de proponer en una sociedad como la actual, sometida a la presión de formas culturales religiosamente

indolentes, y que a casi nadie le resulte sugestivo plantearla dentro de los ateneos universitarios (incluso en algunos de imprecisa «inspiración cristiana»), no significa que haya perdido su intrínseco interés. Esa dificultad denota más bien que, para un gran número de universitarios (autoridades académicas, profesores y estudiantes), incluso existencialmente cristianos, aunque quizás intelectualmente no lo sean, el diseño de la cuestión en términos del siglo pasado carece hoy de contenido y de significación. En esto, como en todo, la teología, al estar convocada con la entera Iglesia a una nueva evangelización, está llamada también a realizar un esfuerzo de imaginación, a renovar sus iniciativas y propuestas, y a esforzarse por encontrar formas de diálogo social y de lenguaje, culturalmente significativas para la universidad.

2. Necesidad de una teología renovada de la identidad cristiana

El magno proceso de la nueva evangelización, si quiere alcanzar ciertas cotas de audiencia en la sociedad culta en general, y en la universidad en particular, requiere estar acompañado de una teología renovada en aquello en que la teología es renovable, sobre todo, en los modos de presentar los contenidos de la verdad revelada, pero también en una adecuada evaluación de los signos de los tiempos. En este sentido, quizás, y a la vista de que la «cuestión identitaria» goza de alta prioridad, no solo en el terreno político-social sino también en el cultural y profesional, se hace cada vez más necesaria *una teología renovada de la identidad cristiana*, contemplada ésta tanto en su dimensión existencial (como inserción personal en el dinamismo de la caridad, llena de consecuencias prácticas), como en su dimensión intelectual, es decir, como discurso de raíz trinitario-cristológica y de fuerte acentuación antropológica. La nueva evangelización universal, *sine tempore*, y en concreto la evangelización del mundo universitario, sólo se podrá llevar a cabo a partir de la evidencia, en las articulaciones de la sociedad y de los centros académicos, de una presencia positiva y operativa de los cristianos (todas las formas de realización de la doctrina social de la Iglesia), y de una presentación renovada, por parte de la teología, de las dimensiones culturales de la fe.

En la convocatoria a una nueva evangelización está resurgiendo y resonando con nuevo vigor, el contenido perenne de la vocación de la Iglesia a salir al encuentro de los hombres – en primer lugar los que se han alejado

de ella –, para atraerlos amablemente a Cristo. En realidad, ante la urgencia de un anuncio renovado del Evangelio, en un mundo que no lo conoce o que, conociéndolo someramente, le ha dado la espalda, resulta apremiante saber dar razón con hondura y convicción de la visión cristiana del hombre, en la que, a su vez, están contenidas las inquietudes esenciales que animan desde sus orígenes al espíritu universitario: amor a la verdad, amor a la belleza, amor al bien. Pero, para alcanzar la operatividad que el tiempo presente está pidiendo, se requiere que esa visión cristiana sea teológicamente reconsiderada y manifestada.

El proceso de la nueva evangelización, aunque contemple toda la sociedad, se ha de llevar a cabo paulatinamente en espacios pequeños y concretos, en los que Cristo se hace presente a través de los cristianos. De ahí la esencial importancia de que muchos de éstos se atrevan a dar el paso – en el orden del propio auto-conocimiento y auto-aceptación – desde la condición de «bautizado» a la de «discípulo»: es como pasar de la infancia o adolescencia a la edad de la madurez (cf. 1Co 13,11; cf. Ef 4,14), de una identidad cristiana puramente contextual o sociológica, a una identidad cristiana personal. Ese cristiano consciente de su condición de discípulo es el que, además de haber asumido el deber de evangelizar su mundo – también el mundo universitario –, está en condiciones de hacerlo. La invitación de Cristo a evangelizar concierne a todos los bautizados, a cada uno según su propia vocación y situación en la sociedad.

El compromiso apostólico es un deber y también un derecho irrenunciable, expresión propia de la libertad religiosa, que tiene sus correspondientes dimensiones ético-sociales y ético-políticas.²

Se necesita, pues, una teología renovada y renovadora, una seria propuesta a partir de los mismos fermentos que, principalmente desde el Vaticano II, la han hecho capaz de concebir y promover una nueva obra de evangelización. Hay necesidad de una teología trinitaria de fuerte acento antropológico – en cuanto inseparablemente interesada en el destino trinitario del hombre y de la entera creación –, que permita penetrar más profundamente en el sentido cristiano del hombre y, en consecuencia, facilite el desarrollo de un discurso teológico renovado sobre la identidad cristiana,

² CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la evangelización* (3 diciembre 2007), III, 10.

capaz de influir positivamente sobre las concepciones culturales del tiempo presente. Valores esenciales de esta reflexión antropológica fundada sobre el misterio trinitario, son, entre otros, el compromiso con la verdad, el testimonio personal de unidad de vida, la defensa de la continuidad entre fe y razón, y un vivo sentido de la solidaridad. En cuanto claves de la autoconciencia cristiana, y con ello de la influencia cultural cristiana, esos valores iluminan las vías de la nueva evangelización.

Se necesita asimismo – en realidad, es algo inherente a lo anterior – una teología fundada sobre el «redescubrimiento» de la unidad e inseparabilidad en Cristo (y consecuentemente en la Iglesia y en el bautizado) entre persona y función. De ahí también la necesidad de una teología fuertemente apologética, que profundice en el contenido del misterio de la redención y en el concepto de misión. Una teología, en fin, orientada, por esas razones, a la explicitación renovada de la identidad cristiana a través de la inmersión en sus raíces trinitarias.

He aquí, pues, a mi entender, el contenido esencial de las exigencias teológicas planteadas por la nueva evangelización. Es preciso más que nada favorecer y consolidar un nuevo estilo, un nuevo clima en la teología científica, capaz de presentar hoy *una propuesta renovada y culturalmente atractiva – como lo fue la primera – de la identidad cristiana*. Este es en verdad uno de los mayores desafíos de la nueva evangelización.

3. Necesidad de personalidades cristianas, de intelectuales que piensen desde Cristo

Llamo aquí «personalidad» al conjunto de elementos, tanto innatos como adquiridos, en cuya unidad, paulatinamente alcanzada y siempre abierta a una más honda maduración, se refleja de algún modo en cada momento de la existencia lo más íntimo e incommunicable de cada persona. Partiendo de esa descripción, podemos denominar «personalidad cristiana» a la que va siendo progresivamente configurada en el sujeto merced a su estable decisión de seguir e identificarse con Cristo.³ Formar, en particular,

³ Ese mismo es, a mi entender, el sentido en que la usa san Josemaría Escrivá, de quien la tomo, cuando escribe en *Es Cristo que pasa*, 31e: «Señor [...] haz que el fundamento de mi personalidad sea la identificación contigo». También en *Forja*, 468: «Debes tener personalidad, pero la tuya ha de procurar identificarse con Cristo».

personas cristianas (personas de cabeza y corazón cristianos) querrá decir, en consecuencia, cooperar en el desarrollo de personalidades y estilos de vida en los que esté latiendo la conciencia de ser discípulos de Jesucristo, hombres y mujeres llamados a vivir, trabajar, razonar establemente en él. Se trata, pues, de formar personas en quienes las bases más hondas de su personalidad, comenzando por el conocimiento y aceptación de sí mismos, estén enraizadas y sostenidas en la adhesión por la fe a Jesucristo, vivo, amante y cercano, Señor, único Salvador y supremo Juez. Tal objetivo impone, como es lógico, sus propias condiciones. Contribuir a la formación de una personalidad cristiana significa, pues, yendo al fondo de la cuestión, ayudar al asentamiento y maduración en el bautizado de su vocación bautismal, o en otras palabras del sentido vocacional de su existencia.

Hace unos años, el papa Juan Pablo señalaba – en Salamanca, y ante un grupo de teólogos españoles⁴ – que la situación de la cultura actual, dominada por los métodos y por la forma de pensar propios de las ciencias naturales, y fuertemente influenciadas por las corrientes filosóficas que proclaman la validez exclusiva del principio de verificación empírica, tiende a dejar en silencio la dimensión trascendente del hombre, y por eso, lógicamente, la cuestión de Dios. Y exhortaba a la elaboración de un pensamiento cristiano creativo capaz de responder de nuevo, significativamente, a la pregunta de qué es el hombre. Un pensamiento de esas características – que es siempre también atrayente desde el punto de vista intelectual, como testimonia la historia de la cultura europea –, pide intercambio de reflexiones, interdisciplinariedad, entre la teología, la filosofía y las ciencias. ¡Quiera Dios que muchos intelectuales cristianos se sientan interpelados por esa tarea, y quieran aceptar desde su propio terreno personal y profesional ese gran desafío!

¿Qué es lo específico del cristianismo? ¿Qué elementos principales han de configurar, por tanto, la actitud creyente? ¿Qué significa, en definitiva, que una persona – en su entendimiento, en su capacidad de amar, en su libérrima actuación – sea y se comporte como un discípulo de Cristo en medio de una sociedad pluralista? Y en ese sentido, ¿qué aporta el cristianismo (el pensamiento, el comportamiento, las actitudes cristianas) a la

⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los profesores de teología en la Universidad Pontificia de Salamanca* (1 noviembre 1982), en www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821101_universita-salamanca_sp.html (27.1.2015).

universidad (a su trabajo de docencia e investigación, etc.)? La aportación, sin duda, es Cristo mismo, y en Cristo el sentido del hombre, etc. Pero, ¿cuáles son las claves del mensaje, de las actitudes, etc.? Pienso que hoy como siempre es útil, pero sobre todo necesario, meditar qué es una cabeza cristiana, cómo se forma en clave cristiana sin desnaturalizar lo propio de la formación universitaria, sino precisamente a través de ella.

¿Qué aporta lo cristiano a la buena enseñanza de la medicina, o del derecho, o de la comunicación, o de la filosofía, etc.? La irrupción de lo cristiano en cualquier ámbito se caracteriza siempre por asumir todo lo humanamente noble que encuentra, sin desnaturalizarlo (en el caso que tratamos, los principios, inspiración, identidad, funciones y valores del trabajo universitario personal y colectivo). Lo cristiano se entreteje con todos esos aspectos y les comunica su aliento y, por así decir, su sustancia. Al aportar una visión nueva y profunda del hombre, alza también los puntos de mira de las actividades humanas, situándolas en un orden de significación más elevado: el de la relación con Cristo, con cuanto él representa y realiza. Es decir, en el caso de la actividad docente e investigadora en la universidad, sin cambiarla la sitúa en el orden de la salvación y del bien integral de las personas; en el orden de la unidad e inseparabilidad entre el ejercicio de la fe y el ejercicio de la inteligencia; en el orden de la caridad y del servicio a los colegas, a los alumnos y a los empleados; en el orden del reconocimiento de la dignidad de cada persona desde su concepción hasta su muerte, y de la dignidad de la entera creación; en el orden del respeto a la libertad de la persona y de sus convicciones; en el orden, en fin, de la alegría: del estar a gusto en mi trabajo conmigo mismo, con Dios y con los demás.

4. Necesidad, en fin, de superar por elevación la desolación cultural del relativismo

Se advierte en la sociedad contemporánea una actitud contraria a la fe y difusamente extendida, que consiste, en esencia, en negar con argumentos teóricos la existencia misma de cualquier verdad objetiva, y en rechazar toda autoridad que diga transmitirla. La prolongada hegemonía de esa postura intelectual, provocada por el relativismo, y que ha desembocado en el indiferentismo imperante en el mundo occidental, está causalmente presente en esa actitud de no-creer, que muchos han adoptado en la sociedad

y en la universidad occidentales. Es preciso subrayar la dificultad que esto trae consigo.

De hecho, la doctrina de fe y la praxis moral que transmite la Iglesia en estas materias parecen haber perdido plausibilidad en la estructura de pensamiento del mundo moderno, y son presentadas y tenidas por bastantes de nuestros contemporáneos como algo ya superado en el tiempo. Pero, siendo esto grave, lo es aún objetivamente más el hecho de que esos modos de entender al hombre – que en el fondo plantean la alternativa entre fe y oposición a la fe, entre creer y no creer – se hayan convertido en habituales, y encuentren eco e incluso aceptación entre los cristianos. ¿En qué hacer hincapié frente a la cultura del relativismo y la increencia?

Detrás del creer y del no creer se esconde siempre una determinada visión del hombre (una antropología), que necesariamente desemboca en una teoría del comportamiento moral (una ética) congruente con ese punto de partida, y que, como consecuencia última, acaba convergiendo en una concepción de la vida social, cultural, política, etc. (un sentido del hacerse de la sociedad). Por ese motivo, en la desafección de muchos bautizados respecto a la doctrina y al sentido de la vida transmitidos por la Iglesia – y respecto a la Iglesia misma –, o lo que es lo mismo, tras el porqué del alejamiento y hasta del no creer teórico o práctico de tantos, hay que saber descubrir la debilitación en ellos – por ignorancia, por falta de formación – del sentido cristiano de la persona, bajo el influjo dominante de otras concepciones antropológicas y, en concreto, del relativismo que se respira en la sociedad y en los medios de comunicación.

No es tarea fácil presentar una síntesis ordenada de lo que ese oscurecimiento está representando en la vida real de los creyentes, y menos aún indicar soluciones particulares a los problemas que plantea. Sin embargo, por razón de su importancia, mencionamos, sólo a modo de ejemplo, dos ámbitos en los que la debilitación del sentido cristiano del hombre está contribuyendo a fomentar entre los creyentes actitudes morales y sociales de increencia, es decir, un solapado pasar en la práctica del creer al no creer. Son: *a)* la falta de compromiso personal con la verdad; *b)* la indiferencia ante la crisis provocada en contra del matrimonio y la familia.

Conocer y abrazar la verdad es la gran capacidad y, al mismo tiempo, la gran tentación del hombre, pues también puede libremente no abrazarla. Tal capacidad se halla inscrita – enfocando la cuestión desde la luz de la fe – en

el hecho de ser el hombre una criatura a imagen de Dios. En Dios mismo, la Verdad conocida (el Verbo) es siempre Verdad amada; más aún, el Amor en Dios es Amor a la Verdad. Al haber puesto su imagen en nosotros nos ha hecho capaces de amar libremente la verdad, pero también de rechazarla. En ese sentido, cuando se niega la existencia de la verdad como tal, y se rechaza en consecuencia la tendencia natural hacia ella de la inteligencia humana, su cualidad de fundamento de la libertad personal, etc., ... se está también negando de raíz la condición del hombre como imagen de Dios.

Conocer la verdad y no amarla – lo que conduce a rechazarla – supone un serio daño para la conciencia, y desemboca de manera inevitable en una fractura de la unidad interior de la persona. Es ésta un grave enfermedad espiritual, padecida hoy por muchos ciudadanos nacidos y educados en sociedades tradicionalmente cristianas. Quien así se conduce en materia de fe y de moral, contrapone su pertenencia genérica a la comunidad de los creyentes con una actitud existencial de increyente. Fácilmente acaba también postulando una «doble moral» y admitiendo una «doble verdad», lo que está a un paso del puro no creer. Por el contrario, el compromiso del hombre creyente con la verdad, se traduce en actitudes morales de gran relieve personal y social, capaces de remontar el actual conformismo ético, dominante en casi todos los países. Dejamos así aludida, aunque no la desarrollemos, la trascendencia evangelizadora de la unidad de vida del cristiano.

En el ámbito del matrimonio y la familia – y también en el de la educación primaria y secundaria –, se realiza ordinariamente la primera y decisiva transmisión del modelo de vida creyente. El recto despliegue de su función educadora encierra importantes razones del por qué se cree, como también, de manera semejante, su quebranto alimenta las raíces del por qué no se cree. Merecen ser resaltadas, a este respecto, unas recientes palabras de Benedicto XVI: «Hay una evidente correspondencia entre la crisis de la fe y la crisis del matrimonio».⁵ En efecto, todo lo que daña la verdad del matrimonio y de la familia, hiere también la transmisión de la fe como actitud religiosa y como adhesión confiada a unas verdades.

Cuando es combatido activamente el sentido cristiano del matrimonio y de la familia, como sucede hoy de manera implacable, y su imagen

⁵ BENEDICTO XVI, *Homilía* en la Misa de inauguración del Sínodo de los Obispos sobre la nueva evangelización (8 octubre 2012).

se presenta desfigurada ante la opinión pública, se está dejando también malherida su capacidad de propagar los fundamentos básicos de la formación de la conciencia y de las actitudes morales: la referencia filial a Dios y a la Iglesia, la importancia de la sinceridad, los deberes de fidelidad, de caridad y de justicia, el sentido del pecado, la obligación de obrar el bien, etc. Es ahí, en la asimilación de esos elementos básicos de responsabilidad moral, transmitidos en la familia por la vía más eficaz, que es la del amor, donde comienza a forjarse la personalidad del creyente. De ahí la urgente necesidad de proteger la verdad del matrimonio y la familia cristiana para contribuir a conservar y propagar la riqueza de la fe, sin la cual también lo humano como tal se pierde. Queda así señalada, aunque, como en el caso anterior, no desarrollada, la centralidad de una realidad esbozada también por Benedicto XVI: en la actual situación, «el matrimonio está llamado a ser no sólo objeto, sino sujeto de la nueva evangelización».⁶

5. Hacer presente en la universidad la imponente fuerza humanizadora de la unidad de vida

El entonces Cardenal Ratzinger – hemos aludido a esta idea en otro lugar⁷ – se refería hace algunos años al paso que hizo Juan Pablo II del «nos», propio del estilo pontificio, al «yo» personal e inmediato del escritor y del orador. Tal revolución estilística pide ser entendida en toda su profundidad, pues el «nos» no era simplemente una fórmula de retórica cortesana. Señalaba el Cardenal:

Quien se ha tomado el trabajo de estudiar atentamente todos los escritos del papa Juan Pablo II, comprende enseguida que sabe distinguir muy bien entre las opiniones personales de Karol Wojtyła y su enseñanza magisterial en cuanto Papa. Pero sabe también reconocer que las dos cosas no son entre sí heterogéneas, sino que reflejan una única personalidad embebida de la fe de la Iglesia. El «yo», la personalidad, ha entrado enteramente al servicio del «nosotros». No ha degradado el «nos» al plano subjetivo de las opiniones privadas, sino que le ha conferido con sencillez la densidad de

⁶ *Ivi.*

⁷ Cf. A. ARANDA, *La unidad entre cristología y antropología en Juan Pablo II. Un análisis del tema en sus catorce encíclicas*, ponencia en el «Coloquio Teológico Internacional sobre Jesucristo en Juan Pablo II, de Redemptor hominis a Mane nobiscum Domine», Universidad Católica de Argentina - Cátedra Juan Pablo II, septiembre 2005.

una personalidad plasmada enteramente por ese «nosotros», dedicada por entero a su servicio. Yo creo que tal fusión entre el «nosotros» y el «yo», madurada en la vida y en la reflexión, fundamenta de modo esencial el atractivo de esta figura de Papa. La fusión le permite moverse en su sagrado oficio de manera completamente libre y natural; le permite ser como Papa enteramente él mismo, sin el temor de hacer deslizar demasiado el oficio hacia lo subjetivo.⁸

Subrayaba así el Cardenal, en una visión de conjunto del pontificado y de la figura de Juan Pablo II, una cuestión digna de ser destacada: la íntima unidad entre el pensador y el Pontífice, dentro de un camino personal de fe, de pensamiento y de vida que le condujo de la mano de Dios hacia el centro mismo del misterio de la Iglesia, y le permitió identificarse con su altísimo ministerio sin sombra alguna de doble personalidad.

Es evidente que estas ideas reflejan esa característica singular del alma cristiana que puede denominarse «unidad de vida», y que tan patente era en Juan Pablo II. Unidad entre vida de oración y vida intelectual, que alimentaba su vida pastoral, es decir, el cotidiano ejercicio del ministerio pontificio. Lo expresaba también con mucha agudeza el Cardenal Ratzinger al decir:

Muy probablemente se conoce mejor a Juan Pablo II cuando se ha concelebrado con él y nos hemos dejado atraer por el intenso silencio de su oración, que cuando se han analizado sus libros o sus discursos. Es precisamente participando en su oración, cuando se alcanza lo que es propio de su naturaleza, más allá de cualquier palabra. A partir de ese centro se explica porqué él, siendo un gran intelectual, que posee una voz propia en el diálogo cultural del mundo contemporáneo, ha conservado también la sencillez que le permite comunicar con cualquier persona.⁹

En su realidad más honda la vida espiritual cristiana es un proceso activo de conformación personal con Cristo. Constituye, por tanto, la vertiente práctica del compromiso de fe, su compañía habitual e inseparable. Completa la experiencia de fe con una aportación específica: cierta connaturalidad con las cosas de Dios. De la experiencia espiritual brota esa cualidad peculiar de la existencia cristiana que es la *sabiduría*, un hondo mirar sobrenatural sobre la realidad que permite penetrar hasta lo más profundo, ver en la perspectiva de Dios. La sabiduría del cristiano es, esencialmente,

⁸ J. RATZINGER, *Giovanni Paolo II. Vent'anni nella storia*, San Paolo, Cinisello B. 1998, 11.

⁹ *Ibid.*, 10.

como enseña san Pablo (1Cor 1,3), sabiduría de la cruz: del misterio de donación, de perdón y de gloria, que revela la cruz del Salvador. A la sabiduría cristiana, conjunción entre la fe en Cristo y el amor a Cristo, le acompaña también un profundo y específico sentido del hombre y del mundo.

El profundo entrelazamiento entre fe y amor que se manifiesta como sabiduría es una cuestión ampliamente tratada por el pensamiento cristiano. San Agustín, por ejemplo, ha dejado constancia escrita de la admiración que despertaba en él la fe de su madre a la que veía en la cima de la sabiduría, con capacidad para juzgar las cosas desde el centro mismo. San Buenaventura dice refiriéndose a una anciana de profunda fe que tiene más sabiduría que el mayor de los teólogos. Sto. Tomás – que usa también el ejemplo de la fe de la anciana y la ciencia de los filósofos –, hace notar que el amor, la caridad, es para el hombre como un ojo que le permite ver... En un terreno más teológico, las reflexiones de Tomás de Aquino en la II-IIae, sobre el don de la caridad como *forma virtutum* y como causa de los dones de sabiduría y de entendimiento, hablan de ese entrelazamiento.¹⁰

La caridad en cuanto amor al bien que es Dios, es la raíz sobrenatural de la recta ordenación de la voluntad humana y la causa de conocer y amar la verdad como un bien, con el deseo de poseerla. El don de la caridad, por el que la voluntad del hombre se somete libremente a Dios, origina a través de la voluntad – a la que pertenece mover las demás facultades y potencias de la persona hacia el fin – una dinámica de unidad en las operaciones del hombre. Nace así, a causa de la presencia intencional del fin sobrenatural en todo el actuar de la persona, una verdadera *experiencia de unidad interior* o, en otros términos, un fenómeno espiritual que puede denominarse como *unidad de vida*.¹¹ La caridad, como amor a Dios y en Dios, trasvasa a cada acción de la persona la trascendencia del fin, hace presente allí la intención suprema de someterse voluntariamente a Dios y a su gloria: alumbraba, en definitiva, cada paso humano con la sabiduría de la cruz y hace del caminar terreno una imitación del modelo que es Cristo.

¹⁰ Cf. S. *Tb.*, II-IIae, q. 4, a.2 (la caridad como *forma fidei*); q. 8, a.4 (relación entre caridad y don de entendimiento); q. 23, a.8 (la caridad como *forma virtutum*); q. 45, aa.2.4 (relación entre caridad y sabiduría).

¹¹ Cf. R. LANZETTI, *L'unità di vita e la missione dei fedeli laici nell'Esortazione apostolica «Christifideles laici»*, en «Romana» 5 (1989) 300-312.

En este sentido, hablar de la experiencia cristiana como experiencia de unidad significa reflexionar sobre la fuerza unificadora – ante todo interior a la persona, consiguientemente exterior – de la caridad. Pienso que todavía no se ha reflexionado de manera suficiente sobre este punto dentro de la teología católica, y que, por más que se medite sobre él, nunca podremos dar esa reflexión por concluida.

Así como cabe reflexionar sobre la lógica de la fe, entendiendo por tal su coherencia intelectual de sus enseñanzas, es decir, en la razonabilidad de la imagen que la doctrina de fe ofrece de la realidad a la luz de Cristo, así también debe ser pensada la lógica de la caridad, que es la lógica de la unidad de vida. Presentarla ante el mundo quiere decir ante todo mostrar la imponente fuerza humanizadora de la unidad de vida, entendida como la vinculación en el sujeto entre verdad y amor a la verdad.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

ANTONIO STAGLIANÒ

L'ABATE CALABRESE

FEDE CATTOLICA NELLA TRINITÀ
E PENSIERO TEOLOGICO DELLA STORIA
IN GIOACCHINO DA FIORE



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

**L'ESSENZA DELLA RELAZIONE
TRA UNIVERSITÀ CATTOLICA E AUTORITÀ ECCLESIASTICA
Profili giuridici nei discorsi di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI ***

IÑIGO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA

PATH 14 (2015) 37-52

1. La missione della Chiesa nell'ambito universitario

Nei loro discorsi alle istituzioni universitarie dei cinque continenti, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI hanno cercato di evidenziare i diversi modi in cui ogni università è chiamata a essere una comunità legata dalla ricerca, approfondimento e trasmissione scientifica della verità, al servizio della dignità dell'uomo.¹ Con questa affermazione, entrambi i Pontefici, non si limitano a constatare un determinato profilo istituzionale, ma sottolineano altresì un dato nettamente giuridico, che offre un importante appoggio per definire in modo adeguato le relazioni che la Chiesa è chia-

* Estratto dell'articolo *L'ispirazione cristiana con garanzia ecclesiastica nell'ambito universitario: gli accordi di garanzia dottrinale e morale*, in «Ius Ecclesiae» XXIV (2012) 51-72.

¹ Cf., in particolare, GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura* (Parigi, 2 giugno 1980); ID., *Discorso ai docenti universitari a San Domenico* (Bologna, 18 aprile 1982); BENEDETTO XVI, *Discorso al mondo della cultura all'Università di Ratisbona* (Ratisbona, 12 settembre 2006); ID., *Allocuzione per l'incontro con l'Università degli Studi «La Sapienza» di Roma* (Roma, 17 gennaio 2008); ID., *Incontro con giovani docenti universitari nella Basilica di San Lorenzo de El Escorial* (Madrid, 19 agosto 2011), dove il Santo Padre diceva espressamente: «Questa “universitas”, che ho vissuto, di professori e discepoli che assieme cercano la verità in tutti i saperi, o, come avrebbe detto Alfonso X il Saggio, tale “riunione di maestri e discepoli con volontà e obiettivo di apprendere i saperi” (*Siete partidas, partida II*, tit. XXXI), rende chiaro il significato e anche la definizione dell'università».

mata a intrattenere con le università. Di fatto, una delle principali sfide che si presenta al giurista nell'ambito universitario è la confluenza in esso del bene comune consistente nella conoscenza scientifica condivisa, e del bene comune ecclesiale della fede. L'articolazione giuridica di entrambi i beni in ogni *universitas magistrorum et scholarium* richiede canali specifici capaci di rispettare i diritti – civili ed ecclesiali – dei soggetti protagonisti dell'avventura universitaria.

1.1. *L'ispirazione cristiana dell'attività universitaria*

L'insieme dei profili istituzionali che caratterizzano la Chiesa e l'università fanno sorgere quasi spontaneamente la domanda su quale sia la differenza tra le loro missioni. Entrambe infatti sono comunità chiamate a sviluppare il proprio compito con un senso di universalità e con apertura alla trascendenza; ambedue sono chiamate a lavorare al servizio della dignità umana; cercano di compiere la propria missione con l'autonomia che gli è propria; ecc.²

Rispondendo a questa domanda, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI sottolineano che l'università e la Chiesa si dedicano alla ricerca della verità, al progresso dello spirito, ai valori universali, alla comprensione e allo sviluppo integrale dell'uomo, all'esplorazione dei misteri dell'universo, ognuna secondo il modo che le è proprio.

A questo riguardo è significativo ciò che affermava Giovanni Paolo II in uno degli ultimi discorsi che ha pronunciato nel contesto universitario, nel febbraio del 2004:

Se la Chiesa anima i processi dell'unificazione in base alla fede comune, i comuni valori spirituali e morali, la stessa speranza e la stessa carità che sa perdonare, l'università per parte sua possiede a tal fine mezzi propri, di particolare valore, che pur crescendo sullo stesso fondamento, hanno carattere diverso; si potrebbe perfino dire, un carattere più universale. Dato che tali mezzi si fondano sull'approfondimento del patrimonio della cultura, del tesoro del sapere nazionale e universale e sullo sviluppo di vari rami della scienza, sono accessibili non soltanto a coloro che condividono lo stesso Credo, ma anche a coloro che hanno convinzioni diverse.³

² Cf. BENEDETTO XVI, *Incontro con il mondo accademico* (Praga, 27 settembre 2009).

³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti dell'Università di Opole* (Roma, 17 febbraio 2004), n. 1.

Questa diversa natura del lavoro universitario – più universale, nel senso summenzionato – si deve al fatto che l'università ha come missione propria e specifica l'integrazione sociale attraverso la ricerca costante dei valori che sono comuni a tutti gli uomini, sebbene abbiano origini diverse. Per questo è chiamata – fedelmente alla natura specifica del suo compito – a contribuire all'alta responsabilità di formare la coscienza della società.⁴

La Chiesa, da parte sua, condividendo la passione dell'università per la verità sull'uomo, serve la società in modo distinto. Innanzitutto, tramite l'esposizione della verità rivelata cerca di purificare la ragione umana, assicurando che questa rimanga aperta alla trascendenza; in secondo luogo, fa luce sul fondamento della moralità e dell'etica umana, e ricorda a tutti i gruppi sociali – anche all'università – che «non è la prassi a creare la verità ma è la verità che deve servire come base della prassi».⁵ Con questo servizio la Chiesa non pretende di sostituire la ragione etica della società con la fede, ma di contribuire alla configurazione di detta ragione, ispirandola con la conoscenza sull'uomo e la creazione di cui è depositaria.⁶

Nel contesto di questo servizio alla società civile, la Chiesa non si limita a ricordare all'università la sua missione di difesa dell'uomo – i suoi diritti e libertà – ma, consapevole dell'importanza del lavoro universitario, rivendica il «diritto e la libertà di offrire a chi è impegnato nella cultura quel nucleo di verità che è emblematicamente espresso nel termine *Vangelo*».⁷ In effetti se la Chiesa reclama il proprio diritto a che il messaggio cristiano contribuisca a modellare la ragione etica pubblica, come non reclamare quello stesso diritto nell'università, istituzione che ha il compito di ispirare secondo giustizia l'ordine sociale?⁸

1.2. Servizio proprio dei fedeli laici

Proprio perché non vuole imporre le proprie convinzioni a chi non ha il dono della fede, la Chiesa reclama il diritto ad apportare il proprio

⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti del mondo della cultura cilena* (Santiago del Cile, 3 aprile 1987), nn. 2 e 3.

⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione dell'incontro con gli educatori cattolici* (Washington DC, 17 aprile 2008).

⁶ Cf. BENEDETTO XVI, *Allocuzione per l'incontro con l'Università degli Studi «La Sapienza»*.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al «forum» dei Rettori delle Università europee* (Roma, 19 aprile 1991), n. 2.

⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti del mondo della cultura cilena*, nn. 5 e 6.

messaggio nella configurazione della ragione etica pubblica, ma assume allo stesso tempo il dovere – secondo la natura della propria missione – di portarlo nel modo adeguato in ogni ambito dell'ordine temporale in ogni momento storico.⁹

Per Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, questo diritto della società civile a che la Chiesa adegui il modo di trasmettere il proprio messaggio alle caratteristiche di ogni ambito istituzionale, si concretizza nel caso dell'università in tre principali esigenze: la presentazione scientifica del messaggio cristiano; il rispetto e il dialogo con le altre tradizioni etiche, umanistiche e religiose; il carattere prioritario dell'azione dei fedeli laici che si dedicano in modo professionale all'università.

– In primo luogo, la necessità di adeguare l'azione ispiratrice del messaggio cristiano alle caratteristiche di ogni ambito sociale esige che nel contesto universitario tale messaggio sia presentato in modo scientifico, con la scientificità che le è propria.¹⁰

– In secondo luogo, la Chiesa è cosciente del fatto che nell'epoca attuale contribuisce alla conformazione della ragione etica – in ogni società e nell'ambito universitario – in un contesto pluralista, che richiede un dialogo tra diverse tradizioni spirituali che cercano di nuovo armonia e collaborazione.¹¹ Ciò richiede, dalla Chiesa e da tutti i fedeli cristiani che lavorano nel contesto universitario, una particolare attenzione per rispettare le coscienze di tutti coloro che partecipano all'integrazione del sapere – anche del sapere etico – da tradizioni spirituali diverse, e uno sforzo per scoprire l'unione in ciò di autenticamente umano che in esse è presente.¹²

– In terzo luogo, sarà opportuno che coloro che cercano di ispirare cristianamente il lavoro universitario siano propriamente i fedeli cristiani che si dedicano in maniera professionale ad esso. Nel discorso rivolto nell'aprile del 2009 ai partecipanti alla Plenaria della Pontificia Commissione Biblica,

⁹ Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), n. 28.

¹⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale delle università cattoliche e degli Istituti di Studi Superiori* (Roma, 25 aprile 1989), n. 5.

¹¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla comunità universitaria svedese nell'Aula Magna dell'Università di Uppsala* (Svezia, 9 giugno 1989), n. 3.

¹² È significativo che Giovanni Paolo II, nel suo discorso all'UNESCO nel 1980, si sia riferito a queste altre tradizioni religiose, umanistiche ed etiche che confluiscono nell'ambito dell'educazione e della cultura con l'espressione «altre fonti d'ispirazione» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Organizzazione delle Nazioni Unite*, n. 9).

Benedetto XVI segnalava che l'esegeta cattolico, svolgendo il proprio compito di approfondimento razionale della fede, non si sente soltanto membro della comunità scientifica, ma soprattutto membro della comunità di credenti di tutti i tempi.¹³ A nostro avviso, l'affermazione è applicabile, con gli opportuni adattamenti del caso, a tutti i fedeli cristiani che portano avanti il proprio lavoro in un'università, e non solo a coloro che in essa si dedicano alla teologia. E ciò perché tutti quei fedeli, partecipando al bene comune universitario attraverso la conoscenza scientifica condivisa e trasmessa, contribuiscono allo stesso tempo a ispirare cristianamente quella ricerca e quella trasmissione sviluppandola alla luce della fede, fatto, questo, che non è qualcosa di meramente personale, ma autentico bene comune di tutti i fedeli cristiani di ogni tempo. Per questo motivo, il compimento della missione del fedele cristiano nell'università passa per lo svolgimento del proprio dovere scientifico rimanendo sempre nella comunione ecclesiale.¹⁴ Questo non significa che i fedeli debbano impegnarsi nel proprio dovere universitario da posizioni di ufficialità, come se rappresentassero la Chiesa, ma che devono svolgerlo coltivando contemporaneamente i mezzi di comunione che la Chiesa mette a loro disposizione.

È qui che entra in gioco un altro aspetto della comunione organica con cui la Chiesa compie la propria missione nell'ambito universitario, aspetto che attiene direttamente all'autorità ecclesiastica competente nel caso concreto.¹⁵ Questa, in primo luogo, dovrà incoraggiare i laici che lavorano nell'ambito dell'università a intraprendere il proprio compito da una prospettiva e con la serietà professionale necessaria, e cercherà di sostenerli nel loro impegno professionale e apostolico. Dovrà inoltre fornire ai fedeli cristiani universitari un'attenzione pastorale adatta al servizio professionale e apostolico che hanno intrapreso, attenzione che deve includere, insieme alla dimensione sacramentale, una dimensione dottrinale specifica, che gli permetta di compiere il proprio dovere di coltivare una formazione adeguata alla propria capacità e condizione.¹⁶

¹³ Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri della Pontificia Commissione Biblica* (Roma, 23 aprile 2009).

¹⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla Giornata Accademica organizzata dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi* (Roma, 24 gennaio 2003).

¹⁵ Così prevede il can. 813 del *Codice di Diritto Canonico* (CIC), elencando diverse possibilità pastorali.

¹⁶ Cf. CIC can. 229 § 1.

In questo contesto di libertà nella dedizione al dovere universitario e di comunione organica con i pastori e gli altri fedeli, i fedeli cattolici universitari devono essere coscienti del fatto che con la loro fede non sono uniti semplicemente a frammenti di tradizione, a buoni sentimenti o a un'ideologia religiosa generica.¹⁷ L'effettiva ispirazione cristiana delle loro azioni passa per un'autentica fedeltà alla dottrina cristiana proposta dal magistero, che li porterà inoltre a evitare di presentare come dottrina della Chiesa il proprio pensiero in materie opinabili.¹⁸ D'altra parte, come parte del diritto di tutti i fedeli a una trasmissione integra del deposito della fede, l'autorità ecclesiastica competente in ogni caso dovrà vegliare perché si compiano i predetti doveri di comunione, ed emettere quando necessario il corrispondente giudizio morale sull'attività di un fedele o di un gruppo di fedeli che li contravvengano.¹⁹

In questo modo, l'articolazione dei diritti e doveri nella cura pastorale dei fedeli cattolici universitari diventa manifestazione concreta della comunione organica tra pastori e fedeli laici, comunione imprescindibile per qualunque dovere evangelizzatore nell'ordine delle realtà temporali.²⁰

2. L'ispirazione cristiana con garanzia ecclesiastica: la formula delle università cattoliche

2.1. *L'ispirazione cristiana con garanzia ecclesiastica come elemento specifico d'identità delle università cattoliche*

Si è molto discusso sulla possibilità di parlare di un'identità specifica delle università cattoliche, e di quali siano gli elementi essenziali di detta identità.²¹ Benedetto XVI, da parte sua, all'inaugurazione del primo corso

¹⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti del mondo universitario accademico e della ricerca* (Madrid, 3 novembre 1982), n. 7.

¹⁸ Cf. CIC can. 227; inoltre: GIOVANNI PAOLO II, *Discorso durante la visita all'Università Cattolica portoghese a Lisbona* (Lisbona, 14 maggio 1982), n. 8.

¹⁹ Cf. CIC can. 747 § 2 e can. 227.

²⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio al Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense* (Roma, 21 marzo 2002), n. 3.

²¹ Si possono consultare i seguenti articoli, così come la bibliografia in essi citata: G.M. GARRONE, *Nature d'une Université Catholique*, in «Seminarium» 14 (1974) 764-773; F. MORRISEY, *What Makes an Institution «Catholic»?*, in «The Jurist» 47 (1987) 531-544; E. CORECCO, *La Chiesa, luogo di cultura. La Chiesa e le sue Università*, in «Il Nuovo Aereopogo» VII (4/1988) 22-40; A. GALLIN, *On the road towards a definition of a Catholic University*, in

accademico che iniziava durante il suo pontificato, ribadiva che l'università cattolica è innanzitutto un'università, facendo riferimento al patrimonio di insegnamenti raccolto da Giovanni Paolo II, patrimonio culminato con la Costituzione apostolica *Ex corde Ecclesiae*.²²

In effetti, così come in ogni università, i membri della comunità universitaria in un'università cattolica sono chiamati a realizzare il proprio dovere come sviluppo della propria dignità personale e come servizio di particolare importanza alla dignità di ogni persona umana e alla società in generale;²³ così come in ogni università, coloro che fanno parte della comunità universitaria in un'università cattolica sono chiamati a creare una vera integrazione del sapere, realizzando un compito intellettuale aperto alla trascendenza.²⁴ Per compiere tale sintesi, i membri della comunità universitaria in un'università cattolica sono chiamati, come i membri di ogni università, a mantenere un continuo dialogo interdisciplinare, dialogo che deve includere – come dovrebbe essere in ogni università, secondo entrambi i Pontefici – la partecipazione della scienza teologica.²⁵ In questo ambito, pertanto, il più significativo degli insegnamenti di entrambi i Pontefici è la coincidenza degli elementi fondamentali di ogni università, sia essa catto-

«The Jurist» 48 (1988) 536-558; P. VALDRINI, *Les Universités catholiques: exercice d'un droit et contrôle de son exercice (canons 807-814)*, in «Studia Canonica» 23 (2/1989) 445-458; P. GUIBERTEAU, *Le rôle de l'Université Catholique dans la Société civile*, in «Seminarium» 30 (1990) 679-708; A. BAUSOLA, *La Costituzione Apostolica Ex corde Ecclesiae: una chance per le Università Cattoliche*, in «Seminarium» 30 (1990) 677-686; P. DE POOTER, *L'Université catholique: au service de l'Église et de la société*, in «Ius Ecclesiae» IV (1/1992) 45-78; I. GRAMUNT, *Autonomy and identity of Catholic Universities in the United States*, in «Ius Ecclesiae» 4 (1992) 463-493; J. OTADUY, *La experiencia de la universidad católica en Europa*, in «Ius Canonicum» XLI, 76 (2001) 75-101; J.J. CONN, *L'applicazione della Ex corde Ecclesiae negli Stati Uniti: analisi e valutazione delle Ordinationes*, in D. CITO - F. PUIG (edd.), *Parola di Dio e missione della Chiesa: aspetti giuridici*, Giuffrè, Milano 2008, 193-215; C.J. ERRÁZURIZ M., *L'ispirazione cristiana globale dell'università e le modalità del suo rapporto con la Chiesa come istituzione*, in ID., *La parola di Dio quale bene giuridico ecclesiale*, Edusc, Roma 2012.

²² Cf. BENEDETTO XVI, *Inaugurazione dell'Anno Accademico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, (Milano, 25 novembre 2005); GIOVANNI PAOLO II, *Costituzione apostolica Ex corde Ecclesiae* (15 agosto 1990) (ECE), in «Acta Apostolicae Sedis» (AAS) 82 (1990) 1475-1509.

²³ Cf. ECE 7, 18 e 32-34.

²⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in occasione della celebrazione del 600° anniversario della Facoltà Teologica e dell'Università Jagellonica* (Cracovia, 8 giugno 1997), n. 4.

²⁵ Cf. ECE 15, 19 e 35.

lica o meno.²⁶ L'unica differenza che si riscontra è che entrambi i Pontefici vogliono sottolineare il particolare dovere dei membri delle università cattoliche di sviluppare pienamente le caratteristiche esigibili a ogni istituzione universitaria.²⁷

Come conseguenza di ciò, non cambiano i profili di base della relazione della Chiesa con l'università nel caso delle università cattoliche. Così come ogni altra università, l'effettiva ispirazione cristiana dell'università cattolica è un dovere che – senza dimenticare la rilevanza dell'apostolato sviluppato dagli istituti di vita consacrata nell'insegnamento superiore²⁸ – riguarda in modo speciale i laici, alla cui formazione dottrinale si deve prestare una particolare attenzione perché siano capaci di affrontare in prima persona le questioni epistemologiche a livello di relazioni tra fede e ragione.²⁹ Al pari di ogni università, i fedeli che lavorano in un'università cattolica sono chiamati a compiere il proprio dovere in comunione organica, quella propria della loro condizione – che rende possibile l'effettiva ispirazione cristiana della sua ricerca e della sua docenza –, e i pastori devono accompagnarli con un'adeguata cura pastorale.³⁰

Qual è pertanto l'elemento specifico d'identità dell'università cattolica secondo gli insegnamenti di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI?

A primo acchito si può dire che, con la sua attività garante attraverso la formula delle università cattoliche, l'autorità ecclesiastica cerca di protegge-

²⁶ «Voi che avete vissuto come me l'università, e che la vivete ora come docenti, sentite senza dubbio il desiderio di qualcosa di più elevato che corrisponda a tutte le dimensioni che costituiscono l'uomo. Sappiamo che quando la sola utilità e il pragmatismo immediato si ergono a criterio principale, le perdite possono essere drammatiche: dagli abusi di una scienza senza limiti, ben oltre se stessa, fino al totalitarismo politico che si ravviva facilmente quando si elimina qualsiasi riferimento superiore al semplice calcolo di potere. Al contrario, l'idea genuina di università è precisamente quello che ci preserva da tale visione riduzionista e distorta dell'umano» (BENEDETTO XVI, *Incontro con giovani docenti universitari nella Basilica di San Lorenzo*).

²⁷ Cf., per esempio, ECE 7, in cui si dice che sebbene sia responsabilità di ogni università cercare il significato ultimo della sua ricerca, «l'università cattolica è chiamata in modo speciale a rispondere a questa esigenza». Anche ECE 34, in cui si dice che lo spirito di servizio agli altri nella promozione della giustizia sociale «riveste particolare importanza per ogni università cattolica» (corsivo nostro). Cf. anche BENEDETTO XVI, *Inaugurazione dell'Anno Accademico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*.

²⁸ Cf. ECE 25.

²⁹ Cf. ECE 46.

³⁰ Cf. ECE 39-41.

re l'autonomia dell'istituzione universitaria nei confronti della pretesa di un lavoro intellettuale chiuso alla trascendenza. Per compiere questa missione, l'università cattolica non si accontenta con la generale apertura alla trascendenza esigibile – secondo entrambi i Pontefici – a ogni attività universitaria. Benché questa generale apertura sia di per sé un passo avanti rispetto a una qualunque pretesa identificazione dello scientifico con lo sperimentale – e potrebbe essere offerta come modello a tutte le altre università – nel seno di un'università cattolica si aggiunge un'apertura alla trascendenza che include allo stesso tempo, come risposta a detta apertura, il messaggio offerto da Dio nella Persona di Cristo.³¹

Così, nell'università cattolica si fa un ulteriore passo nel punto di riferimento offerto a tutte le università. Si cerca di dare un modello di apertura alla trascendenza che, allo stesso tempo, mostri l'effettiva armonia tra la fede e la ragione. Vale a dire, un modello di fare scienza che presupponga un ritorno alla questione che ha dato origine all'università: la questione della verità e del bene.³²

In questo modo, attraverso il lavoro universitario compiuto pienamente alla luce dell'ispirazione cristiana si cerca di offrire a tutte le università un modello di lavoro intellettuale che contribuisca a superare la diffusa convinzione che la possibilità di raggiungere la verità sia un'illusione della metafisica tradizionale, e anche la grave spaccatura che detta convinzione crea tra il progresso scientifico e i valori dello spirito.³³

³¹ Cf. ECE 1 (con cit. letterale di GIOVANNI PAOLO II, *Visita all'«Institut Catholique»* [Parigi, 1 giugno 1980], n. 4). Cf., inoltre, BENEDETTO XVI, *Discorso ai docenti e agli studenti della Libera Università Maria Santissima Assunta (LUMSA)* (Roma, 12 novembre 2009); ID., *Discorso al gruppo degli Ecc.mi Presuli della Conferenza dei Vescovi Cattolici degli Stati Uniti d'America, in visita «ad limina Apostolorum»* (Roma, 26 novembre 2011).

³² Anche in relazione a questo punto si usano nell'*Ex corde Ecclesiae* e nei discorsi dei due Pontefici espressioni con cui la promozione del dialogo tra fede e ragione non sono compiti esclusivi delle università cattoliche: «Nel promuovere detta integrazione l'università cattolica deve impegnarsi, più specificamente, nel dialogo tra fede e ragione, in modo che si possa vedere più profondamente come fede e ragione si incontrino nell'unica verità» (ECE 17). Cf. anche BENEDETTO XVI, *Inaugurazione dell'Anno Accademico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*.

³³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al sesto gruppo di vescovi degli Stati Uniti in visita «ad limina Apostolorum»* (Roma, 30 giugno 1998), n. 6; BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione dell'incontro con gli educatori cattolici*.

2.2. *Ispirazione cristiana con garanzia ecclesiastica: conseguenze giuridiche*

Perché sia possibile il lavoro universitario aperto pienamente all'ispirazione cristiana, detta ispirazione deve essere assunta da tutti i membri della comunità universitaria, cattolici o non cattolici, nel suo doppio aspetto di purificazione della ragione e di illuminazione della moralità umana. Allo stesso modo, il generale dovere di rispettare in ogni comunità universitaria le diverse ispirazioni intellettuali che non contravvengono all'ordine pubblico, si trasforma per i docenti e gli studenti non cattolici nelle università cattoliche in un dovere specifico in relazione all'ispirazione che deriva dalla dottrina cristiana.³⁴ Com'è logico, questi non assumono l'obbligo di professare la fede cattolica, ma fanno comunque proprio il dovere che il proprio lavoro sia effettivamente ispirato dai contenuti antropologici della dottrina cristiana. Da questa stessa prospettiva – e con la consapevolezza del fatto che la loro funzione non si limita alla mera trasmissione di conoscenze – tutti i docenti ritengono anche che l'ispirazione cristiana del proprio lavoro debba includere l'integrità morale della propria vita.³⁵

Inoltre, nell'università cattolica si aggiunge in modo vincolante l'ispirazione scientifica cristiana che deriva dalla presenza al suo interno di una facoltà di teologia, a differenza di quanto accade nelle università non cattoliche: queste ultime, se ammettono al loro interno una facoltà di teologia, devono assumere necessariamente le conseguenze giuridiche che derivano dall'approfondimento razionale della fede in un'università – erezione della facoltà di teologia, nomina di professori, garanzia magisteriale, ecc. –, ma non hanno l'obbligo di introdurre istituzionalmente il dialogo della teologia con il resto delle facoltà. Nelle università cattoliche, invece, questo dialogo si introduce istituzionalmente e si concretizza nei contenuti curriculari delle diverse facoltà, che dovranno includere materie obbligatorie nelle quali si affrontano gli aspetti morali di ogni ramo del sapere alla luce dell'ispirazione cristiana, insieme all'offerta di materie che permettano a tutti membri della comunità universitaria di approfondire liberamente la fede cristiana.³⁶

Con questa apertura alla trascendenza, che accetta esplicitamente in ogni lavoro universitario l'ispirazione che deriva dal deposito cristiano, si realizza in ogni attività scientifica dell'università cattolica lo stesso fenome-

³⁴ Cf. ECE, art. 4 § 3.

³⁵ Cf. ECE 22 e 26; ECE arts. 2 § 4 e 4 §§ 3 e 4, così come CIC can. 810 § 1.

³⁶ Cf. ECE 33 e ECE art. 4 § 5.

no che provoca l'entrata della teologia in qualunque università: così come con l'ammissione della scienza teologica in un'università, cattolica o meno, si deve accogliere allo stesso tempo l'istanza garante che presuppone il magistero ecclesiale – come istanza necessaria per un'integra trasmissione del deposito rivelato –, con l'apertura generalizzata del lavoro universitario all'ispirazione che deriva dalla dottrina cristiana si deve accogliere l'istanza garante di questa dottrina.³⁷ Se così non fosse, e se si presentasse come ispirazione cristiana quella derivante da alcuni contenuti indeterminati o quella realizzata soggettivamente in un vago contesto di fede, si starebbe violando il diritto della Chiesa ad assicurare che la messa a disposizione della sua dottrina per ispirare il lavoro di un'università non sia a detrimento della fedele trasmissione del deposito rivelato: così come la teologia non può essere data in possesso all'università in modo esclusivo, neppure può esserlo la dottrina cristiana giuridicamente assunta come ispiratrice del lavoro universitario.³⁸

Pertanto, nel rapporto con le università cattoliche, l'autorità ecclesiastica competente si impegna non solo a prestare l'assistenza pastorale necessaria ai membri della comunità universitaria, ma anche a garantire gli aspetti dottrinali e morali di tutte le attività dell'università – non solo degli insegnamenti teologici –, così come a prendere le misure necessarie per risolvere i problemi che possono sorgere in relazione all'ispirazione cristiana dell'insegnamento e della ricerca.³⁹

L'università cattolica, da parte sua, s'impegna a predisporre i mezzi necessari perché questo confronto sulle sue attività sia possibile e la garanzia

³⁷ Cf. ECE 49; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Conferenza internazionale su «Globalizzazione ed educazione cattolica superiore»* (Roma, 5 dicembre 2002), n. 6.

³⁸ Cf. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, 100-101. A questo proposito, cf. anche CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Donum veritatis* (24 maggio 1990), in AAS 82 (1990) 1550-1570.

³⁹ «Una particolare responsabilità si impone ai vescovi per quanto riguarda le istituzioni cattoliche. Si tratti di organismi per la pastorale familiare o sociale, oppure di istituzioni dedicate all'insegnamento o alle cure sanitarie, i vescovi possono erigere e riconoscere queste strutture e delegare loro alcune responsabilità; tuttavia non sono mai esonerati dai loro propri obblighi. Spetta a loro, in comunione con la Santa Sede, il compito di riconoscere, o di ritirare in casi di grave incoerenza, l'appellativo di "cattolico" a scuole (cf. CIC can. 803 § 3), università (cf. CIC can. 808), cliniche e servizi socio-sanitari, che si richiamano alla Chiesa» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* [6 agosto 1993], n. 116, in AAS 85 [1993] 1133-1228). Cf. anche ECE art. 5 § 2 e CIC can. 810 § 2.

sia pertanto efficace.⁴⁰ Inoltre, dato che l'università cattolica s'impegna a manifestare pubblicamente l'ispirazione cristiana del suo lavoro – e posto che sarebbe normale che queste università ottenessero il riconoscimento civile –, la garanzia magisteriale dell'ispirazione cristiana del suo lavoro formerà parte dell'offerta di servizi dell'università, e quindi i diritti e doveri che da quella garanzia derivano saranno giuridicamente esigibili anche in ambito civile.⁴¹

2.3. *Rischi delle formule di gestione ecclesiastica oltre la garanzia dottrinale e morale: verso un rinnovato sforzo di concretizzazione giuridica del legame tra università cattolica e autorità ecclesiastica*

Come abbiamo già mostrato, l'ispirazione cattolica assunta ufficialmente da un'università crea un legame con l'autorità magisteriale della Chiesa nelle implicazioni etiche e morali dell'insegnamento, nella testimonianza dell'integrità intellettuale e di vita dei docenti, e in tutti gli altri aspetti della vita istituzionale.⁴² L'ispirazione cattolica presuppone in questi casi un vincolo istituzionale il cui contenuto fondamentale è la garanzia da parte dell'autorità ecclesiastica che insegnamento, ricerca e integrità di vita dei professionisti universitari siano conformi ai principi del magistero.⁴³

Sin dalle sue origini, grazie alla formula delle università cattoliche, si è potuto garantire nell'ambito dell'educazione superiore la trasmissione della cultura alla luce dell'ispirazione cristiana in luoghi in cui altrimenti tale trasmissione non sarebbe stata possibile. In particolare, le università cattoliche hanno portato specifici vantaggi a quei paesi in cui le culture sono più fortemente contrassegnate dal secolarismo, o là dove Cristo e il suo messaggio di fatto non sono ancora conosciuti.⁴⁴ Inoltre, è spesso avvenuto che

⁴⁰ Cf. la linea generale offerta da ECE art. 2 §§ 2 e 3, così come ECE art. 5 § 3, sull'informazione periodica che i diversi tipi di università cattoliche devono inviare all'autorità ecclesiastica competente.

⁴¹ Cf. ECE art. 2 § 3.

⁴² Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai vescovi del Michigan e dell'Ohio in visita «ad limina Apostolorum»*, (Roma, 24 aprile 1993), n. 6.

⁴³ Cf. CIC can. 810 § 2.

⁴⁴ Cf. ECE 49. Nelle Esortazioni apostoliche che seguirono i Sinodi convocati da Giovanni Paolo II per i cinque continenti, si possono incontrare alcuni profili e obiettivi specifici, previsti dal Pontefice per l'ispirazione cristiana dell'ambito universitario nelle diverse aree del mondo. In concreto, può essere utile consultare: GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica Ecclesia in Africa* (14 settembre 1995), nn. 64 e 103; ID., *Esortazione apostolica Ecclesia in*

paesi che richiedessero la creazione di questo tipo d'istituzioni fossero allo stesso tempo paesi in via di sviluppo. In questi, la fondazione di università cattoliche è stata incoraggiata da Giovanni Paolo II e Benedetto XVI sul fondamento aggiunto dell'azione di carità intellettuale che tali istituzioni presuppongono.⁴⁵

Insieme al moltiplicarsi di questa formidabile manifestazione di servizio intellettuale e apostolico che sono le università cattoliche, già prima della promulgazione dell'*Ex corde Ecclesiae* non sono mancati inconvenienti derivati da alcune formule di gestione ecclesiastica di dette istituzioni. E ciò perché, in non poche occasioni, la creazione di queste università – attraverso l'erezione, l'approvazione o con il consenso ecclesiastico⁴⁶ – è stata preceduta, accompagnata o seguita da formule giuridiche di gestione che comportano un intervento dell'autorità ecclesiastica in ambiti che vanno oltre la vigilanza necessaria per poter garantire il lavoro universitario di queste istituzioni dal punto di vista dottrinale e morale. Vale a dire, un intervento che va oltre ciò che – come abbiamo spiegato e come risulta esposto nella parte introduttiva dell'*Ex corde Ecclesiae* –, è l'essenza dell'azione di garanzia dell'autorità ecclesiastica in relazione all'ispirazione cristiana delle università cattoliche.

Il motivo fondamentale che ha potuto giustificare la messa in pratica di questo tipo di formule lo spiegava Giovanni Paolo nel 1993 a un gruppo di vescovi statunitensi: a volte può accadere che l'autorità ecclesiastica competente voglia assumere un ruolo giuridicamente riconosciuto nella gestione interna di un'università cattolica, con l'obiettivo di assicurare l'ispirazione cri-

America (22 gennaio 1999), nn. 18, 54 e 71; ID., Esortazione apostolica *Ecclesia in Asia* (6 novembre 1999), n. 37; ID., Esortazione apostolica *Ecclesia in Oceania* (22 novembre 2001), nn. 33 e 34; ID., Esortazione apostolica *Ecclesia in Europa* (28 giugno 2003), n. 59.

⁴⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Vescovi della Conferenza Episcopale del Sudan in occasione della visita «ad limina Apostolorum»* (Roma, 15 dicembre 2003), n. 3.

⁴⁶ Secondo quanto previsto nella ECE art. 2 § 2, un'università cattolica «è collegata alla Chiesa o per il tramite di un formale legame costitutivo e statutario, o in forza di un impegno istituzionale assunto dai suoi responsabili». In ECE art. 3 sono concretizzate le diverse forme di legame dell'università cattolica con l'autorità ecclesiastica: erezione o approvazione da parte della Santa Sede, di una Conferenza episcopale o altra assemblea della gerarchia cattolica, o di un vescovo diocesano (§ 1); erezione da parte di un istituto religioso o altra persona giuridica pubblica, con il consenso del vescovo diocesano (§ 2); erezione da parte di altre persone ecclesiastiche o laici, con il consenso dell'autorità ecclesiastica competente, secondo le condizioni concordate (§ 3).

stiana dell'istituzione.⁴⁷ Ma allo stesso tempo, gli inconvenienti che derivano dall'adozione di vincoli di questo tipo tra l'autorità ecclesiastica e le università cattoliche danno un'idea del carattere eccezionale che dovrebbero avere.⁴⁸

Innanzitutto, tali formule di gestione ecclesiastica – che a volte saranno raccomandabili o perfino inevitabili secondo il contesto civile in cui si trova l'università – hanno l'inconveniente che in esse la relazione che unisce l'università cattolica all'autorità ecclesiastica non è una relazione esclusivamente di garanzia magisteriale, ma che si estende ad altri aspetti dell'attività universitaria. In questo modo si corre il rischio di alterare l'essenza della relazione che la Chiesa è chiamata ad avere con le università cattoliche, vale a dire, una relazione di garanzia dottrinale e morale del lavoro universitario che in esse si realizza. E, in definitiva, si ha la possibilità che le università cattoliche così gestite siano percepite come strumenti che estendono all'ordine temporale un'azione diretta dell'autorità ecclesiastica, che in alcune di queste configurazioni può apparire, in un'ultima istanza, come il soggetto giuridico che offre la prestazione universitaria nel suo insieme.

In questo senso bisogna segnalare che Giovanni Paolo II ha insistito numerose volte nel carattere pubblico dell'ispirazione cristiana assunta dalle università cattoliche, chiarendo sempre che deve essere pubblica nel senso di notoria e istituzionale, conosciuta ed effettiva.⁴⁹ Può comunque accadere che nelle formule di gestione ecclesiastica che vanno aldilà della garanzia dottrinale e morale, il carattere pubblico dell'ispirazione cristiana dell'università possa non essere inteso nel suo significato originario di notorio ed effettivo – vale a dire, come dato a conoscere corporativamente all'esterno e all'interno della comunità universitaria, e come effettivamente presente nella vita

⁴⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai vescovi del Michigan e dell'Ohio*, n. 6.

⁴⁸ Com'è noto, il problema è stato accentuato nell'ambito statunitense. Per una visione d'insieme degli inconvenienti causati da alcune forme di *sponsorship* di istituzioni cattoliche nel detto ambito è utile consultare R. SMITH - W. BROWN - N. REYNOLDS (edd.), *Sponsorship in the United States Context: Theory and Praxis*, Canon Law Society of America, Washington 2006.

⁴⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Gravissimum educationis* (28 ottobre 1965) n. 10; ECE 9. Grazie a un lavoro intellettuale ispirato alla dottrina cattolica secondo gli insegnamenti de magistero, le università cattoliche offrono un servizio apostolico di prim'ordine nel mondo della cultura, realizzando «una presenza, per così dire, pubblica, continua e universale del pensiero cristiano in ogni sforzo volto a promuovere la cultura superiore» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso delle Università cattoliche e degli Istituti di Studi* [Roma, 25 aprile 1989], n. 9).

dell'istituzione –, ma come elemento che trasforma in un certo qual modo la natura di dette istituzioni e il lavoro che in esse si realizza.

A questo problema di percezione esterna dell'università – con fondamento reale – si sono aggiunti in altre occasioni i problemi di percezione interna che, com'è noto, in alcune università hanno portato a vedere in queste forme di gestione ecclesiastica oltre alla garanzia dottrinale e morale una limitazione della propria autonomia istituzionale.⁵⁰

In alcuni casi, ciò ha fatto sì che chi partecipasse alla direzione di queste università abbia cercato formule giuridiche civili con cui limitare le possibilità di controllo dell'autorità ecclesiastica.⁵¹ In altri casi, ha portato alcuni docenti di tali università a manifestare un dissenso pubblico rispetto certi aspetti dell'insegnamento morale della Chiesa, come mezzo per sottolineare una malintesa autonomia intellettuale e scientifica.⁵² Si è verificato pure un fenomeno di segno contrario parimenti anomalo: che alcuni docenti di quelle università cattoliche abbiano cercato di trasformare il proprio potenziale servizio al dialogo della Chiesa con la società in un ruolo attivo di coscienza critica dell'autorità magisteriale e della Chiesa nel suo insieme.⁵³

Infine, le formule di gestione ecclesiastica oltre l'ambito dottrinale e morale presentano un altro inconveniente giuridico nei casi in cui l'ispirazione cristiana dell'università smette di essere effettiva, o quando tale ispirazione smette di essere in sintonia con l'autorità magisteriale. E ciò perché un vincolo di gestione interna oltre la garanzia dottrinale e morale rende particolarmente difficile in quei casi qualunque volontà dell'autorità ecclesiastica di distaccarsi dall'università, per l'inadempimento contrattuale che

⁵⁰ Una conferma dalla sintesi di J. Conn sul problema dell'applicazione dell'*Ex corde Ecclesiae* nelle università cattoliche statunitensi: «La chiave per capire il problema di fondo delle *Ordinationes* statunitensi dell'*Ex corde Ecclesiae* è, in poche parole, il disagio dei *leaders* universitari col concetto che le loro università sono strumenti della Chiesa» (CONN, *L'applicazione della Ex corde Ecclesiae*, 195).

⁵¹ Cf. *ibid.*, 200-201.

⁵² «Le università cattoliche si distribuiscono oggi secondo questa linea di divisione: alcune giocano la carta dell'adattamento e della cooperazione con la società secolarizzata, a costo di trovarsi costrette a prendere le distanze in senso critico nei confronti di questo o quell'aspetto della dottrina o della morale cattolica; altre, d'ispirazione più recente, mettono l'accento sulla confessione della fede e la partecipazione attiva all'evangelizzazione» (J.-L. BRUGUÈS, *Formazione al sacerdozio, tra secolarismo e modelli ecclesiali*, in «L'Osservatore Romano» del 3 giugno 2009).

⁵³ Cf. F.J. HOFFMAN, *The Apostolic Constitution Ex corde Ecclesiae and Catholic Universities in the United States of America*, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Roma 1996, 50.

un allontanamento anticipato può configurare nella relazione con i diversi membri della comunità universitaria.⁵⁴

Già nel documento *Presenza della Chiesa nell'università e nella cultura universitaria*, elaborato congiuntamente nel 1994 dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica, il Pontificio Consiglio per i Laici e il Pontificio Consiglio della Cultura, si sottolineava che la trasformazione vissuta dalle istituzioni universitarie nella seconda metà del secolo XX rendeva necessario un ponderato adeguamento delle «forme di presenza della Chiesa» in tale contesto.⁵⁵

Allo stesso modo, Giovanni Paolo II, nel 1998, indicava alla Plenaria della Congregazione per l'Educazione Cattolica come gli anni trascorsi dall'approvazione dell'*Ex corde Ecclesiae* avessero reso evidente la necessità di continuare a cercare espressioni adeguate del legame che unisce le università d'ispirazione cristiana alla Chiesa.⁵⁶

A nostro avviso, l'intessersi di vantaggi e inconvenienti – appena descritti –, che riguardano alcune forme di legame delle università cattoliche con le autorità ecclesiastiche, richiede oggi un rinnovato sforzo di concretizzazione giuridica, per essere in grado di plasmare correttamente, negli statuti di ogni università cattolica, l'essenza della sua relazione con l'autorità ecclesiastica e di proteggere, quindi, il ruolo di entrambi in un ambito cruciale dell'ordine temporale.

⁵⁴ Cf. il quadro che per queste misure prevede ECE art. 5 § 2, che abbiamo già citato: «Ogni vescovo ha la responsabilità di promuovere il buon andamento delle università cattoliche nella sua diocesi e ha il diritto e il dovere di vigilare sulla preservazione e il rafforzamento del loro carattere cattolico. Se dovessero sorgere problemi circa tale requisito essenziale, il vescovo locale prenderà le iniziative necessarie a risolverli, d'intesa con le competenti autorità accademiche e in accordo con le procedure stabilite e – se necessario – con l'aiuto della Santa Sede».

⁵⁵ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA - PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI - PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Presenza della Chiesa nell'università e nella cultura universitaria* (22 maggio 1994), I.

⁵⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Assemblea Plenaria della Congregazione per l'Educazione Cattolica* (26 ottobre 1998), n. 4: «A questo proposito, vorrei ricordare che con l'approssimarsi del Duemila, si avvicina il decennio della Costituzione apostolica *Ex corde Ecclesiae*, con la quale ho voluto dare un segno della mia particolare sollecitudine nei confronti delle università cattoliche. Indubbiamente, queste hanno un compito specifico nel testimoniare la sensibilità della Chiesa per la promozione di un sapere globale, aperto a tutte le dimensioni dell'umano. Ma, con il passare degli anni, appare sempre più chiaramente come questa funzione specifica dell'università cattolica non possa essere realizzata fino in fondo senza un'adeguata espressione della sua natura ecclesiale, del suo legame con la Chiesa, a livello sia locale che universale».

**OVERCOMING SECULAR REASON'S FLATNESS:
CATHOLIC THEOLOGY AND PHILOSOPHY –
THE KEY TO RESTORING THE MISSION
OF THE CATHOLIC COLLEGE AND UNIVERSITY
IN AMERICA TODAY**

REINHARD HÜTTER
*Duke University Divinity School
Durham, NC/USA*

PATH 14 (2015) 53-68

1. Introduction

The twenty-fifth anniversary of Pope St. John Paul II's Apostolic Constitution *Ex corde Ecclesiae* (15 August 1990) (ECE) offers the welcome opportunity to reflect in the early twenty-first century upon the specific challenge Catholic colleges and universities face today in America. This challenge, rightly understood, affords the unique opportunity boldly to reclaim and re-envision the distinctly Catholic identity and mission of these institutions of higher learning. I shall argue that the very key to reclaiming the Catholic identity and mission, to restoring the coherence and unity of the core-*curriculum*, and last but not least to recovering the intellectual and spiritual health of the Catholic college and university are the combined disciplines of Catholic theology and of philosophy in the tradition of the *philosophia perennis*.¹

¹ In the following I presuppose the sapiential nature of the *philosophia perennis* along the descriptive as well as prescriptive lines of Pope St. John Paul II's Encyclical Letter *Fides et ratio* (14 September 1998) (FR) §§ 76-77; 82-85. Furthermore, in the following I will leave to the side the discussion of Catholic research universities in America. These institutions pose

My essay will fall into four parts.² I will first name what I regard the currently pressing problem for many if not most Christian colleges and teaching universities in general and for most Catholic colleges and teaching universities in particular – their currently uncomfortable position between a rock and a hard place. I will, secondly, name the deeper problem with which they have to wrestle – the unquestioned socio-cultural dominance of “secular reason”. Third, I will proceed to the center, the essence of a Catholic college and teaching university, what I call its «third» or depth-dimension – a dimension sustained first and foremost by Catholic theology in essential cooperation with the *philosophia perennis*. Finally, I will conclude with some reflections on the essential characteristics of a Catholic college or teaching university.

2. The Pressing Problem: The Christian College and Teaching University in America Today – between a Rock and a Hard Place

Perhaps in earlier years the landscape was different, but it is now undeniably the case that higher education in the United States is organized along the lines of the free-market principles of supply and demand: certain highly developed, time-intensive, and costly products are offered, and indeed aggressively advertised, and in the end purchased by those desiring the “product”.³ One can fairly say that currently the education market in the United States is a buyers’ market with stiff competition between the various and arguably too numerous sellers. Simultaneously, with a slow-

separate challenges, and there are only three Large Catholic research universities: University of Notre Dame, Georgetown University, and Boston College. Next to Catholic colleges I shall rather focus exclusively on the numerous Catholic teaching universities – universities with large undergraduate programs, some master programs, and few small if any doctoral programs.

² For essays in which I offer a more developed argument, see R. HÜTTER, *University Education, the Unity of Knowledge – and (Natural) Theology: John Henry Newman’s Provocative Vision*, in «Nova et Vetera» (English Edition) 11 (4/2013) 1017-1056; ID., *The University’s Cutting Edge – Source of Its Flatness, Or: Reclaiming the University’s Third Dimension*, in «Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture» 5 (4/2012) 36-56; and ID., “*Seeking Truth on Dry Soil and under Thornbushes*” – *God, the University, and the Missing Link: Wisdom*, in ID., *Dust Bound for Heaven: Explorations in the Theology of Thomas Aquinas*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2012, 387-419.

³ For an informative account of the present state of American undergraduate education – its history, its present crisis, and its opportunities – see A. DELBANCO, *College: What It Was, Is, and Should Be*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2012.

ing economy, a very tough employment market, and skyrocketing tuition rates, many if not most students and parents are increasingly operating in an unsurprisingly pragmatic way: as educated consumers seeking the best product for the lowest price. In short, those colleges or universities will be chosen that offer the least expensive training or education combined with the best placement record for their graduates in well-paying jobs. This is the great moment for community colleges, distant learning programs, and state college and university systems that specialize in offering affordable programs of training and certification in specific skills and competencies. For quite good reasons these colleges can promise to deliver what many buyers seek – advanced training and certification that positions them well, after graduation, to land a job, ideally a well-paying job.

Only a relatively small and distinguished group of institutions of higher learning are minimally affected by this trend on the education market. The institutions I have in mind, are, first and foremost, the top-tier American research universities, those that, according to the Carnegie Classification of Institutions of Higher Learning in the United States, are called RU/VH – doctorate granting research universities with very high research activity. About seventy of the roughly one hundred universities of this category have endowments that in 2012 exceeded one billion dollars, Harvard leading the list with 30 billion plus dollars. Next to these top-tier research universities, there is yet one other set of institutions of higher learning that is relatively unaffected by the present trend. This set is made up of the small and exclusive club of private liberal arts colleges with large endowments. These colleges can afford to be extremely selective in their admissions and are consequently able to make a viable promise that most if not all of their graduates will be accepted by prestigious professional schools and PhD programs of the RU/VH universities. Many if not most of these colleges have a Protestant origin but long since have cut their ties to any visible form of Christianity. They are profoundly secular, remarkably wealthy, and extremely successful in placing their students in the elite research universities.

Finally the category of institutions that are the most affected by the present trend in the education market – smaller and mid-size Christian liberal arts colleges and universities, including most Catholic ones, that have comparatively small endowments and are consequently by and large

tuition-driven and hence dependent on a stable and ideally increasing student enrollment. They find themselves often in a tight squeeze financially. To relieve the pressure by increasing tuition would make them less competitive and endanger the critical mass of student enrollment. Yet to release the pressure by making the education more affordable for students and thus hopefully increase the total enrollment might result in non-competitive faculty salaries and other financial restraints that again would weaken the institution's competitiveness. The only way forward often seems to be an aggressive increase of the endowment by way of increasing the pool of wealthy donors. This also has its downside for nowadays most of the large gifts are increasingly purpose-bound. Therefore the college or teaching university might end up with a chair or program it really neither wants nor needs but for which there is a donor available. If this strategy is followed, colleges could develop in rather haphazard ways depending on where donors want to "invest".

There is a further significant challenge worth mentioning. A push of often thirty to forty years of emancipation from identifiable ecclesial ties and expectations as well as central Catholic commitments has in many Catholic colleges and teaching universities produced increasingly professionalized administrative staffs, as well as specialized and guild-committed faculties that turn out to be considerably estranged from the original mission and vision of the Catholic institutions they serve.⁴ Add to this phenomenon the broader secularizing trend in the United States in the last ten years, and the temptation becomes overwhelming for not a few board of trustees members, administrators and faculty to regard the very remnants of Christian commitments still present in their respective Catholic colleges or teaching universities to be the one single obstacle that stands between them and the presumptive increase of viability of their institution or, in some more advanced cases of estrangement, its overdue success as a rising star in the secularist sky of "polytechnic utiliversities".⁵

⁴ The most comprehensive and sobering study of this sad story remains J.T. BURTCHAELL, *The Dying of the Light: The Disengagement of Colleges and Universities from their Christian Churches*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1998. For his treatment of Catholic institutions of higher learning, see pages 557-742.

⁵ See R. HÜTTER, *Polytechnic Utiliversity*, in «First Things» 237 (2013) 47-52.

Christian colleges and teaching universities – and most of the Catholic ones among them that give in to this temptation to develop a self-understanding on exclusively economic terms, will sort themselves out into two groups. A most likely smaller and wealthier first group will attempt at competing with the rich but completely secularized colleges that serve as feeder institutions for the RU/VH universities. They will attempt to go for the expensive product that promises a greater professional yield for the buyer. A most likely larger second group will compete with the state university system and the best among the community colleges for those students who look for a more affordable product with a tangible practical yield of immediate post-graduation employment. Christian colleges and teaching universities of this group consequently present themselves as private “polytechnic utiliversities” competing with the state- or community-funded versions. Both of these groups of Christian colleges and teaching universities will likely be hospitable to Christian campus ministry of a broad variety, will welcome all other religious traditions and, as experience shows, tolerate or even celebrate the “brave new world” of practical sexual inquiry, experimentation, and self-definition among students and faculty. And, as long as enrollment warrants it, they will, of course, maintain a department of religion. In all of this they will not differ notably from the state-funded system of “polytechnic utiliversities”. They will, however, differ from the state-funded system in one small way: for obvious reasons of recruitment they will maintain a vague but discernible Christian image on their official websites. But for both groups of colleges and teaching universities, the interior hard-core structure of the institution, the diversification of degree programs, the ideological plurality of their faculty and student bodies, and the pragmatic bent of the curriculum will be completely disconnected from the Christian or value-related veneer, not unlike certain postmodern architecture, where the aesthetics of the façade covers up a completely different interior structure.

I regard this development as eventually suicidal for the identity and vocation of each group of Catholic institutions of higher learning. The smaller and more ambitious first group of colleges will most likely never fully catch up with the secular liberal arts colleges graced with old money and superb connections. Rather, in the attempt of closing the gap, these colleges will most likely lose what they have going for themselves, which makes them different

from state universities and secular private colleges – precisely their Catholic identity and vocation that enables them to offer a coherent and integral liberal arts education. Similarly, colleges and teaching universities in the larger second group will never be able to offer degree programs as inexpensively as community colleges that cooperate with proximate state universities and their combined long-distance learning offerings, nor will they ever be able to offer the spectrum of programs in the sciences, engineering etc. that large state universities can afford to offer. In the attempt of mimicking these institutions, the Catholic colleges and teaching universities will most likely not gain the competitive edge they seek; furthermore, in the process of the attempt they will, however, most likely lose their unique identity and character, in short, the difference that makes them attractive in the first place. In both cases, the objective economic and social pressures are seen rather stoically as fate – you either accommodate to it willingly, or you will be dragged along by it, or worse, crushed by it. A loss of nerve is often due to a loss of vision.⁶ But the loss of vision is often due to a deeper problem, the tacit capitulation to secular reason. For only after this tacit capitulation has occurred, does the economic pressure seem to turn into the issue of paramount importance and the submission to a purely economic and managerial model the only way of “survival”. But such a survival strategy on purely economic terms will in the end unleash a more rapid self-secularization. For the problem – much more pernicious than the pressing economic situation most Catholic colleges and teaching universities find themselves in – is the pervasive and invasive character of secular reason.

3. The Pernicious Problem: The Imperious Claims of Secular Reason

For many decades a well-documented secularizing trend – first subtle, eventually increasingly overt – has been afoot in Christian institutions of

⁶ For an informative and encouraging study that looks at six American colleges that have successfully fought to maintain or regain their vision, see R. BENNE, *Quality with Soul: How Six Premier Colleges and Universities Keep Faith with Their Religious Traditions*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2001. The Catholic institution of higher learning Benne focuses on is the University of Notre Dame. In light of developments and events at the University of Notre Dame in the last fifteen years – that is, between the time Benne composed his study and the present – might lead to a more qualified and less positive assessment than Benne was able to offer in 2001.

higher education in America, including most of the Catholic colleges and universities. The contemporary battle cries of the agents of secularization are “diversity”, “tolerance”, “universal acceptance”, “personal authenticity”, and most recently “epistemic justice”, but also “practical pay-off” along the lines of tangible professional skills and competencies that guarantee a well-paying job and hence advanced standing in the “goods life” of the American consumer culture.⁷ Pope Emeritus Benedict XVI regarded these deeply entrenched attitudes as specific expressions of the wide-spread tyranny of relativism, and many Catholic colleges and teaching universities in America have long since capitulated to it. But there is a price to pay for this capitulation. In his 2009 talk prepared for the formerly papal university «La Sapienza» in Rome, Benedict XVI poignantly states:

The danger for the western world – to speak only of this – is that today, precisely because of the greatness of his knowledge and power, man will fail to face up to the question of the truth. This would mean at the same time that reason would ultimately bow to the pressure of interests and the attraction of utility, constrained to recognize this as the ultimate criterion. To put it from the point of view of the structure of the university: there is a danger that philosophy, no longer considering itself capable of its true task, will degenerate into positivism; and that theology, with its message addressed to reason, will be limited to the private sphere of a more or less numerous group. Yet if reason, out of concern for its alleged purity, becomes deaf to the great message that comes to it from Christian faith and wisdom, then it withers like a tree whose roots can no longer reach the waters that give it life. It loses the courage for truth and thus becomes not greater but smaller.⁸

What the Pope Emeritus indicts here is the unexamined negative framework of a “secular reason” – uncritically reductive and in the end unscientific because unhistorical and anti-hermeneutical – as the everyday default working paradigm for contemporary colleges and universities, including Christian colleges and teaching universities.

⁷ For an incisive analysis and critique of the American pursuit of the “goods life”, see chapter 6, *Manufacturing the Goods Life*, in B.S. GREGORY, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2012, 235-297.

⁸ For the full text of this speech, see the Vatican Website at http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_en.html (28.1.2015).

It is interesting – to say the least – that Pope Emeritus Benedict’s concern is echoed in unexpected and surprising ways by those of the postmodern avant-garde who have come to realize that “secular reason” is a figment unable to account for itself. Stanley Fish, once upon a time chair of the English department at Duke and more recently a professor of humanities and law at Florida International University in Miami, recently introduced and discussed a noteworthy book by University of San Diego Warren Distinguished Professor of Law Steven D. Smith, *The Disenchantment of Secular Discourse*.⁹ In this remarkable book Smith attempts to break open from the inside what Charles Taylor once aptly called “the citadel of modern secular reason”.¹⁰ Fish observes that according to Smith’s persuasive line of argumentation “there are no secular reasons ... of the kind that could justify a decision to take one course of action rather than another”. Consider Fish’s apt summary of Smith’s argument:

Secular reason can’t do its own self-assigned job – of describing the world in ways that allow us to move forward in our projects – without importing, but not acknowledging, the very perspectives it pushes away in disdain. While secular discourse, in the form of statistical analyses, controlled experiments and rational decision-trees, can yield banks of data that can then be subdivided and refined in more ways than we can count, it cannot tell us what that data means or what to do with it. No matter how much information you pile up and how sophisticated are the analytical operations you perform, you will never get one millimeter closer to the moment when you can move from the piled-up information to some lesson or imperative it points to.¹¹

This profound incapability to move from the amassment of facts to the consideration of the true, the good, and the beautiful, let alone to any substantive moral or spiritual orientation, is in fact just what one should expect from secular reason and colleges and universities committed to it. Secular reason and the ensuing strictly limited secular discourse have intentionally

⁹ S.D. SMITH, *The Disenchantment of Secular Discourse*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2010.

¹⁰ C. TAYLOR, *A Philosophical Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason*, in P.J. GRIFFITHS - R. HÜTTER (edd.), *Reason and the Reasons of Faith*, T&T Clark, New York/London 2005, 339-53.

¹¹ For the full text of Fish’s article, see <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/02/22/are-there-secular-reasons?/> (28.1.2015).

cut themselves off from the intellectual and moral sources that would allow to acknowledge and advance the overarching teleology that gives intrinsic value to a liberal arts education and the unity of knowledge that a Catholic college and teaching university at its best is able to provide.

The consequences of the consistent secularism that secular reason spreads are dire. Pope Emeritus Benedict did not exaggerate in his proposed speech for «La Sapienza» University:

If our culture seeks only to build itself on the basis of the circle of its own argumentation, on what convinces it at the time, and if – anxious to preserve its secularism – it detaches itself from its life-giving roots, then it will not become more reasonable or purer, but will fall apart and disintegrate.

The Catholic college and teaching university is uniquely positioned to overcome secular reason’s flatness by a sustained search for meaning which connects reason again to its life-giving roots and by thus eventually showing through its integrated *curriculum* how indeed faith perfects reason. By doing precisely this, the Catholic college and teaching university will make an indispensable contribution not only to the integral Christian intellectual formation of the students but also to the overall health of the surrounding culture.¹² If Catholic colleges and teaching universities do not pick up this crucial task again in America’s increasingly secularized culture, very few, if any other institutions of higher learning will do it. Yet in order to undertake this task effectively, the Catholic college and teaching university must cultivate first and foremost its “third” or depth dimension.

4. The Catholic College and Teaching University *contra saeculum*: Overcoming the Flatness of “Secular Reason” by Opening Up Reason’s “Third Dimension”

The flatness of secular reason is due to the two-dimensionality of the correlation between research as data production and theory-configuration and teaching as the communication of these data and their theoretical configurations for the purpose of further data production. Many of the contemporary research universities and their feeder institutions celebrate this understanding of reason and its scientific productivity as the epitome of

¹² See ECE § 7.

human progress. Only the most thoughtful and perceptive secular thinkers in these research universities are beginning to have second thoughts about this very construal of secular reason. Some even come to the realization that it is inherently flawed. The Catholic college and teaching university at its best is in a position not only to perceive the inherent flaw of secular reason but beyond that to sustain a third or depth dimension – a unifying and integrating inquiry that transcends each particular discipline and the acquisition of specific competencies. It is the dimension that attends to the whole, to the order and coherence of all academic disciplines, to their governing principles and hence to the unity of a liberal arts education. The third dimension makes an integrative and ordered view of the first two dimensions possible (which prevents the demonization as well as the idolization of the modern natural sciences) and hence enables coherence, orientation, and formation of intellect and character, in short what classical *paideia* intended.

It is clear that the college's or university's third dimension can only overcome the pernicious flatness of secular reason, insofar as this third dimension is philosophically established from below and theologically enlightened from above. Only as long as God, First Cause and Final End, is the true end of the pursuit of knowledge (such that all knowledge is perfected as wisdom) and only as long as Catholic theology in cooperation with the *philosophia perennis* form the very core of college's or teaching university's core curriculum will the third dimension (to which all disciplines are ordered and in which all disciplines participate) remain immune to the danger of collapsing into the flatness of secular reason.¹³

The Catholic thinker who articulated most succinctly this “third dimension” was Bl. John Henry Cardinal Newman. In his classic *The Idea of a University* he advances a provocative vision against which every Catholic college and teaching university must measure itself lest it foregoes its Christian identity and vocation. Newman argues compellingly that theology is indispensable for the university's integrity: Liberal education carries its end in itself. Liberal education is a potentially universal education. While it is impossible to embrace all or even most fields of contemporary knowledge, liberal education fosters reflection upon one's knowledge in relation to other fields and to the whole. This interrelatedness makes lib-

¹³ See ECE § 4.

eral education a potentially universal education. Such universal education requires a horizon of transcendence, a horizon that affords interconnectedness and coherence. But such a horizon of transcendence can only be attained, if theology is central in university education.¹⁴ Newman states:

Religious Truth is not only a portion, but a condition of general knowledge. To blot it out is nothing short ... of unravelling the web of University Teaching. It is, according to the Greek proverb, to take the Spring from out of the year, it is to imitate the preposterous proceeding of those tragedians who represented a drama with the omission of its principal part.¹⁵

According to Newman, the greatest danger to the inner coherence of the university is a self-imposed normative secularism. Such a normative secularism undermines the inner unity of knowledge and furthermore, by submitting the university to ends extrinsic to the truth it pursues, destroys the very notion of an education in the liberal arts.

In light of the knowledge that the third dimension yields, Newman in his typically succinct way formulates a serious reservation that indicates the limitations of even the best kind of college and university education one can hope for, the best kind yielded by a Catholic university whose third dimension is in full bloom, so to speak. Newman warns:

Knowledge is one thing, virtue is another; good sense is not conscience, refinement is not humility, nor is largeness and justness of view faith. Philosophy, however enlightened, however profound, gives no command over the passions, no influential motives, no vivifying principles. Liberal Education makes not the Christian ... but the gentleman. [...] Quarry the granite rock with razors, or moor the vessel with a thread of silk; then may you hope with such keen and delicate instruments as human knowledge and human reason to contend against those giants, the passion and the pride of man. [...] Liberal Education, viewed in itself, is simply the cultivation of the intellect, as such, and its object is nothing more or less than intellectual excellence.¹⁶

It was this theological knowledge that has kept Christian colleges and universities for a long time aware of the fact of the primordial human es-

¹⁴ See ECE § 16.

¹⁵ J.H. NEWMAN, *The Idea of a University*, ed. with pref. and intr. by C.F. HARROLD, Longmans, Green and Co., New York/London 1947, 62 (*Discourse III*, 10).

¹⁶ *Ibid.*, 106-107 (*Discourse V*, 9).

trangement from God, a fundamental estrangement that left a wound in the human being, a wound that affected most strongly of all the human faculties the will. On one level, the most fundamental one from a theological point of view, Newman is right: the liberal education is meant not for the cultivation of Christian faithfulness, but for the cultivation of the intellect. Nevertheless, Newman also insists that education “implies an action upon our mental nature, and the formation of a character”.¹⁷ *Paideia*, the formation of character, is indeed integral to a genuine liberal arts education.¹⁸ The best fostering of intellectual excellence goes hand in hand with the formation of character; differently put: a deficient or absent character formation complicates and even obstructs the fostering of intellectual excellence.

The present crisis of Catholic colleges and teaching universities in America might be a unique opportunity – an opportunity to rediscover and reclaim intentionally, creatively, and joyfully the Catholic vision and vocation of the college and its importance for the individual student, the culture, and the Catholic Church. This is not a matter simply of projecting and marketing another image on the institutional web page but first and foremost a matter of a spiritual, intellectual, and curricular rediscovering, reclaiming, and re-visioning of the Christian identity and vocation.

This vision seems to me to entail three fundamental aspects. *First*, the truth of God, as well as the unity of the created cosmos, the dignity of human persons, their salvation through Christ’s death and resurrection and their call to a life of faith, hope, and love. The Catholic philosopher Alasdair MacIntyre states in his important book *God, Philosophy, Universities*:

The ends of education [...] can be correctly developed only with reference to the final end of human beings and the ordering of the curriculum has to be an ordering to that final end. We are able to understand what the university should be, only if we understand what the universe is.¹⁹

On the supposition that creation and salvation come from the same source, it must, *secondly*, not only be possible but indeed desirable to teach universal truth, to receive a comprehensive and integrated education in the

¹⁷ *Ibid.*, 101 (*Discourse V*, 6).

¹⁸ See ECE §§ 18, 21, 23.

¹⁹ A. MACINTYRE, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD 2009, 95.

truth instead of some accidental agglomeration of facts and skills to serve immediate utility.

Third, the truth always transcends utility. The human being is capable of the truth and seeks the truth. Therefore, faith and reason complement each other—indeed, faith is not the destruction, but the perfection of reason. In order to remain healthy and not to overreach by puffing itself up as “secular reason”, human reason needs to realize its intrinsic orientation to transcendence and its need to be perfected by faith. Furthermore, for the Christian faith not to turn into superstition or myth it needs the encounter with reason – faith seeking understanding.²⁰

A liberal arts education that aims at universal knowledge is, first and foremost, intrinsically desirable, and constitutes therefore, secondly, a mandate for a Catholic higher education, and finally turns out to be of a profound assistance for a faithful Catholic existence in a highly developed secular civilization: universal truth as received in a liberal arts education ideally results in a solid grounding in the Sacred Scriptures and the central truths of the Catholic faith, in philosophy and science, history and literature, languages and art – combined with a moral formation in conformity with the truth.²¹

²⁰ See ECE §§ 37, 46.

²¹ What J.H. Newman argued for in *The Idea of a University* has become programmatic in ECE §§ 17-20. Because of their importance, I will cite in §§ 19-20 full: “19. *Theology* plays a particularly important role in the search for a synthesis of knowledge as well as in the dialogue between faith and reason. It serves all other disciplines in their search for meaning, not only by helping them to investigate how their discoveries will affect individuals and society by also by bringing a perspective and an orientation not contained within their own methodologies. In turn, interaction with these other disciplines and their discoveries enriches theology, offering it a better understanding of the world today, and making theological research more relevant to current needs. Because of its specific importance among the academic disciplines, every Catholic University should have a faculty, or at least a chair, of theology. 20. Given the close connection between research and teaching, the research qualities indicated above will have their influence on all teaching. While each discipline is taught systematically and according to its own methods, *interdisciplinary studies*, assisted by a careful and thorough study of philosophy and theology, enable students to acquire an organic vision of reality and to develop a continuing desire for intellectual progress. In the communication of knowledge, emphasis is placed on how *human reason in its reflection* opens to increasingly broader questions, and how the complete answer to them can only come from above through faith. Furthermore, the *moral implications* that are present in each discipline are examined as an integral part of the teaching of that discipline so that the entire educative process be directed towards the whole development of the person. Finally, Catholic theology, taught in a man-

5. Essential Characteristics of a Catholic College or Teaching University

Restoring, maintaining, and strengthening the third dimension of the Catholic college and teaching university is, of course, not a panacea for economic ailments. Rather, the question of the restoration, the maintenance, and the improvement of the third dimension addresses a more fundamental point: to be or not to be – to be a Catholic college or teaching university essentially from the root up in a way that tangibly informs the *curriculum*, the faculty, and the student life – or not to be, that is, to be a Catholic college or teaching university by name only, to allow the flair of Christianity to hang around campus like the aroma of an empty bottle, a nostalgic acknowledgement of a bygone age of faith but otherwise to have capitulated to the imperious demands of secular reason.

As *Ex corde Ecclesiae* amply testifies, the Catholic Church is clearly in the business of “to be”.²² Hence, the Christian identity and vocation of Catholic colleges and teaching universities is a constitutive supposition of its educational enterprise. Obviously this vocation has a spiritual, intellectual, and professional component. The *curriculum* of a Catholic college and teaching university ideally integrates all three aspects – all three are indispensable, but the central pillar of the college education is the middle one – pertaining to the intellectual formation. The first belongs primarily to the Church,²³ the third to the professional school. Neither the one nor the other can step in when the Catholic college or teaching university fails to provide the central pillar: an integrated formation of intellect and character in the context of a robustly executed “third” dimension. In other words, the Catholic college and teaching university betrays its Christian vocation and abandons the third dimension when it gives room to typically Catholic forms of anti-intellectualism (fideism and traditionalism) as well as when it succumbs to fundamentally anti-Christian forms of idolizing the dazzling

ner faithful to Scripture, Tradition, and the Church’s Magisterium, provides an awareness of the Gospel principles which will enrich the meaning of human life and give it a new dignity. Through research and teaching the students are educated in the various disciplines so as to become truly competent in the specific sectors in which they will devote themselves to the service of society and of the Church, but at the same time prepared to give the witness of their faith to the world”.

²² See ECE § 27.

²³ See ECE §§ 38-42.

efficiency of secular reason (rationalism, naturalism, materialism).²⁴ For the Catholic college and teaching university it is imperative to display precisely in its robustly executed third dimension the complementarity of faith and reason and not the presumptive enmity between both (an enmity wrongly assumed by secularists as well as fideists and traditionalists).

The third dimension, the depth-dimension offers internal coherence to a liberal arts education and is best realized in the form of some team-taught required “studium generale” course that forms the backbone of the freshman and the sophomore years, a core course that integrates Catholic theology, philosophy in the tradition of the *philosophia perennis* (including philosophy of nature), history (including art history), and literature. Core faculty, ideally senior faculty, from theology, philosophy, and other humanities teach these courses together in teams of three. In the fall term of the senior year, an integrative advanced elective (involving theology, philosophy, and science) will allow to introduce constructively the “faith and science” dialogue. The pre-professional and professional education is to be integrated in a curriculum that is suffused by the third or depth dimension.

Catholic colleges and teaching universities in America are faced with a rather obvious choice: *Either* they decide to drift comfortably down-stream following the dominant current of the secular *Zeitgeist* by continuing to “emancipate” themselves from their Catholic identity and mission and by simultaneously capitulating to the imperious demands of secular reason. Embracing this alternative, Catholic colleges and teaching universities in America will become nothing but second-rate copies of secular private colleges or of equally secular state universities. Or Catholic colleges and teaching universities in America decide to take the arduous journey up-stream to the source and origin, a journey against the current of the secular *Zeitgeist*, by reclaiming their Catholic identity and vocation. Embracing this alternative, Catholic colleges and teaching universities in America will become a compelling and indeed superior intellectual and educational alternative to the pernicious flatness of secular reason and to those institutions of higher learning that have long capitulated to its iron grip. There is no better blueprint for this latter alternative than St. John Paul II’s Encyclical Letter *Fides et ratio* and his Apostolic Constitution *Ex corde Ecclesiae*. This latter alternative can take off and become alive only if Catholic theology, assisted by

²⁴ See FR §§ 53-55.

the *philosophia perennis*, becomes again the cap-stone discipline that forms the arch of the Catholic liberal arts curriculum. But in order to be able to take up again this position, Catholic theology stands in need of its own renewal along the lines of FR §§ 92-99. Arguing for the necessity and sketching the contours of such a renewal is however, the task of another essay.²⁵

²⁵ For assaying into this direction, see the chapter “A Forgotten Truth?” – *Theological Faith, Source and Guarantee of Theology’s Inner Unity*, in HÜTTER, *Dust Bound for Heaven*, 313-46, and the essay HÜTTER, *University Education, the Unity of Knowledge*, 1017-1056.

THE ROLE OF THEOLOGY IN THE PROMOTION OF A PLURALISTIC UNIVERSITY¹

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 14 (2015) 69-93

Unum studium vere liberale est quod liberum fecit (Seneca)²
Religious Truth is not only a portion, but a condition of general knowledge
(J.H. Newman)³
Las humanidades sufren cada día una nueva humillación (M. Delibes)

1. The falling away of theology in the university

Theology plays a minor role in the university nowadays. There is no denying that. Christian conviction, Christian doctrine, Christian revelation and values, may be present, to a greater or lesser extent, implicitly, in (and through) the lives of Christian believers, in and through those who have absorbed and live off Christian categories they are often unconscious of (that is, almost all of us). Still, the systematic consideration of Christian revelation plays a decidedly minor role in modern universities.

¹ Paper read at a special conference in the University of Asia and the Pacific, Manila, 23 July 2013.

² SENECA, *Ep.* 88,2: “Unum studium vere liberale est quod liberum fecit” (“a truly liberal study is one that makes one free”).

³ J.H. NEWMAN, *The Idea of a University*, Longmans - Green and Co., London 1925, 70. On the position of Newman, cf. R. HÜTTER, *University Education, the Unity of Knowledge, and (natural) Knowledge: John Henry Newman's Prophetic Provocation*, in «Acta Philosophica» 22 (2/2013) 235-56.

Understandably, things are different at Pontifical ones... but that is another story. James Turner states:

The decidedly non-theistic, secular understanding of knowledge characteristic of modern universities will not accommodate belief in God as a working principle.⁴

And the philosopher Alisdair MacIntyre has the following to say in a 2009 essay on university life, not without a suggestion of irony: “The irrelevance of theology to the secular disciplines is a taken-for-granted dogma”.⁵

Still, this fact constitutes simply an anomaly from the historical point of view. Universities as centers of research and learning – as they continue being nowadays – were in fact founded by the Church during the Middle Ages. We have all heard of Paris, Bologna, Oxford, Cambridge... And in these centers of learning, theology was considered to be the ‘queen of all sciences’, *parens scientiarum*, to cite the title of Pope Gregory XI’s 1231 bull, often called the *Magna Carta* of the university. Card. John Henry Newman, the first rector of University College Dublin, explains in his collection of conferences, *The Idea of a University*, that a university would not *be* a university should theology be absent, for it would no longer be a center of *universal* learning, but rather one of partial or sectorial learning. “University Teaching without Theology is simply unphilosophical. Theology has at least as good a right to claim a place there as Astronomy”, he says.⁶ St Josemaría Escrivá had the following to say in a interview on university education:

The study of religion is a fundamental need. A man who lacks religious formation is a man whose education is incomplete. That is why religion should be present in the universities, where it should be taught at the high,

⁴ J. TURNER, *Language, Religion, Knowledge: Past and Present*, University of Notre Dame, Notre Dame 2003, 120. The essay cited is entitled: *Catholicism and Modern Knowledge: A Historical Sketch*.

⁵ A. MACINTYRE, *God, Philosophy, Universities: a Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman and Littlefield, Lanham (MD) 2009, 135.

⁶ NEWMAN, *The Idea of a University*, 42. “If the various branches of knowledge, which are the matter of teaching in a University, so hang together, that none can be neglected without prejudice to the perfection of the rest, and if Theology be a branch of knowledge, of wide reception, of philosophical structure, of unutterable importance, and of supreme influence, to what conclusion are we brought from these two premisses but this? That to withdraw Theology from the public schools is to impair the completeness and to invalidate the trustworthiness of all that is actually taught in them”, *ibid.*, 69.

scholarly level of good theology. A university from which religion is absent is an incomplete university, it neglects a fundamental facet of human personality, which does not exclude but rather presupposes the other facets.⁷

And the philosopher Jean-Luc Marion has the same thing to say when he writes: “no authentic university can dispense with theology”.⁸

Yet we may ask: why did this falling away take place? And why did theology lose out so strongly over recent centuries? It is interesting to note that, to some degree, the process of side-lining theology was already under way during the Middle Ages. Two examples should suffice to show this is the case. In the year 1270 the Faculty of Arts of the University of Paris prohibited philosophers from discussing God, since, it was said, a God who reveals himself to humanity may only be studied by believing theologians. Nominalism had a important part to play in this perception and its effects.⁹ In the opposite direction, a law enacted in the University of Paris prohibited clerics from studying medicine, given the distinction between the soul (which is the province of theology) and the body (that of medicine).¹⁰ We can see how fragmentation in university life went side by side with the

⁷ ST. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Conversations with Msgr Josemaría Escrivá de Balaguer*, Four Courts, Dublin 1993, n. 73.

⁸ J.-L. MARION, *The Universality of the University*, in «Communio» 40 (1/2013) 64-75, 74 (English ed.). On the role of Theology in the University in the writings of John Paul II, cf. G. TANZELLA-NITTI, *Passione per la verità e responsabilità del sapere: un'idea di università nel magistero di Giovanni Paolo II*, Piemme, Casale M. 1998; and in the context of Canon Law, cf. Í. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, *La relación de la Iglesia con la Universidad en los discursos de Juan Pablo II y Benedicto XVI: una nueva aproximación jurídica*, Edusc, Roma 2010.

⁹ “Nominalism is key to the transmission of the idea of a secular universe, with Duns Scotus’ attempt to show that being was univocal, a property shared by both God and the creature. The consequence of this was that being could eventually be explained without recourse to God and seen entirely as autonomous”, G. D’COSTA, *Theology in the Public Square: Church, Academy and Nation*, Blackwell Publishing, Malden, MA - Oxford - Victoria 2005, 12. The same point is made by F. MARTIN, *The Feminist Question: Feminist Theology in the Light of Christian Tradition*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1994, 49-52. So does J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1991, 302-306; H.U. VON BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, vol. 5: *The Realm of Metaphysics in the Modern Age*, Ignatius, San Francisco 1991, 9-47, especially 19-21, and M.A. GILLESPIE, *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago 2008.

¹⁰ Cf. D’COSTA, *Theology in the Public Square*, 11; J.F. WIPPEL, *The Condemnation of 1270 and 1277 at Paris*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies» 7 (1977) 169-201.

consolidation of a dualistic anthropology.¹¹ Nonetheless, in the medieval university, for all its limitations,

theology was given a prime place in harmonizing and integrating the other three faculties of arts, medicine, and law. At least the vision of a proper relation between the disciplines had become institutionally embedded. However, as Allen, Martin and Leclercq have argued, a price was to be paid on all three fronts: theology became disassociated from prayer and contemplation, it was eventually possible to do theology without any Christian commitment, and the establishment of the Aristotelian divisions provided the possibility for the modern fragmentation of disciplines.¹²

Thomas à Kempis, in his famous XV century work *The Imitation of Christ*, confirmed this, saying in real terms that it is enough for the believer to simply *practice* Christian life, while taking no real interest in theology:

What is the point of learned disputation on the Trinity if you lack humility and consequently displease the Trinity? Indeed, sophisticated words do not make us holy or righteous, but a virtuous life makes us beloved by God. I would choose rather to experience compunction than to know its definition. Everyone by nature desires to know, but without the fear of God what good is knowledge? Indeed a humble peasant who serves God is better than a proud philosopher who neglects himself but contemplates the course of the heavenly bodies.¹³

This marked the beginning of a long process of fragmentation and hyper-specialization that we still encounter today.¹⁴ The Lutheran rejection of metaphysics and rational thought just reinforced this tendency.¹⁵ And when in the XIX century the Lutheran pietist Friedrich Schleiermacher managed

¹¹ On the question of dualistic and monistic anthropologies, cf. P. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo. Un trattato di antropologia teologica*, Edusc, Roma 2013, 508-50.

¹² D'COSTA, *Theology in the Public Square*, 13f. See also the important classic work of J. LECLERCQ, *The Love of Learning and the Desire for God: a Study of Monastic Culture*, New American Library, New York 1961.

¹³ THOMAS À KEMPIS, *The Imitation of Christ*, I/1, 2.

¹⁴ See the overview of J. HALDENE, *The Future of the University: Philosophy, Education, and the Catholic Tradition*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 87 (4/2013) 731-749.

¹⁵ P. O'CALLAGHAN, *Fides Christi. The Justification Debate*, Four Courts, Dublin 1997, 218-220; C. MOREROD, *La philosophie dans le dialogue catholique-luthérien*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 44 (1997) 219-240.

to get theology accepted as a university discipline in Prussian universities, it was justified on the shaky grounds that it was necessary for the professional training of pastors.¹⁶

But the biggest material factor in the sidelining of theology in recent centuries was the exponential growth of natural sciences. Not only did they absorb the greater part of the intellectual energy and economic resources available for university education, but also, more importantly, altered the 'acceptable' method of research. "Theology gives way to Cartesianism", Michael Buckley observes, "which gives way to Newtonian mechanics. The great argument, the only evidence for theism, is design, and experimental physics reveals that design".¹⁷ In other words, theology as such is made redundant because science is seen to provide sufficient ground for understanding both the world *and God!* And Nicholas Lash offers the following diagnosis: "In the self-assured world of modernity, people seek to make sense of the Scriptures, instead of hoping, with the aid of Scripture, to make some sense of themselves".¹⁸ And the theologian Gavin D'Costa observes: "The Enlightenment *Wissenschaft* dictated to theology the pre-conditions and limits of its enquiry and also regulated its agenda".¹⁹ It is what Hans Frei calls "the great reversal".²⁰ Perhaps Brad Gregory gives the key to the process:

The natural sciences... have been an extraordinary success; but because of the self-imposed limitations that have *made* them successful, by definition they can offer no answers to any of the Life Questions.²¹

¹⁶ See especially Schleiermacher's 1808 work F. SCHLEIERMACHER, *A Brief Outline on the Study of Theology*, John Knox Press, Richmond Virginia 1966, as well as ID., *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen: Kritische Ausgabe*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973. On this period, cf. the final chapter of B.S. GREGORY, *The Unintended Reformation: how a Religious Revolution Secularized Society*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA 2012, 298-364, entitled *Secularizing Knowledge*.

¹⁷ M.J. BUCKLEY, *At the Origins of Modern Atheism*, Yale University Press, New Haven - London 1987, 202.

¹⁸ N. LASH, *The Beginning and the End of "Religion"*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1999, 148.

¹⁹ D'COSTA, *Theology in the Public Square*, 17.

²⁰ H.W. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative: a Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven, CT - London 1974, 120.

²¹ GREGORY, *The Unintended Reformation*, 377.

Prudence Allen concludes:

This process of fragmentation has continued to the present time. Universities now consist of a plethora of disciplines all vying for the central place in the determination of truth. Aristotle had correctly argued for the need to make significant distinctions in the search for truth. However, the institutionalization of Aristotle turned these distinctions into rigidly defined areas of knowledge that made a unified approach to the person nearly impossible. The shadow of the institutionalization of Aristotle haunts the corridors of the contemporary academic world like a ghost from the thirteenth-century University of Paris.²²

A lot more could be said about the issue... though in real terms, the falling away in the relevance of theology has gone hand in hand with the modern, apparently unstoppable, process of secularization.²³ Conversely, we can suggest that the *renewed intellectual presence* of theology in the university may well become one of the prime factors in overcoming the process of secularization. After all,

a Catholic university is not just a matter of liturgical celebrations on feast days, social work oriented to the poor, or a large number of faculty as Catholics. While these are all important, the vital intellectual relation of the disciplines unified under a theological vision is central to the nature of a Catholic university.²⁴

²² P. ALLEN, *The Concept of Woman*, vol. 1: *The Aristotelian revolution, 750 B.C.- A.D. 1250*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, MI - Cambridge 1997, 419. "Consistent with the academy's commitments to the open pursuit of intellectual inquiry without ideological restrictions, to critical rationality, to the importance of rethinking and reconsidering, to the questioning of assumptions, to academic freedom and motivated by the desire to shed light on our current problems and to seek more fruitful ways to address, the contemporary academy should unsecularize itself. It should become less ideologically narrow and closed-minded, opening up the Weberian 'iron cage of secular discourse'. Those who bring religious perspectives to bear must be prepared to argue for their claims in intellectually coherent ways and based on knowledge of the assumptions and findings of the academic disciplines with which they engage. But the *a priori* exclusion of religious truth claims from research universities is no longer intellectually justifiable and might well be closing off potentially important avenues for addressing some of our many contemporary problems", GREGORY, *The Unintended Reformation*, 386, citing S.D. SMITH, *The Disenchantment of Secular Discourse*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2010, 25.

²³ Cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 73-89; ID., *La relación entre modernidad y evangelización*, in «Scripta Theologica» 45 (2013) 41-64.

²⁴ D'COSTA, *Theology in the Public Square*, 47f. See the analysis undertaken by P. GLEASON, *Contending with Modernity: Catholic Higher Education in the Twentieth Century*, Ox-

2. Pluralism and a Liberal University Education

The title of this conference contains the term “liberal”: a *liberal education*, an education in the liberal arts. For many Christians nowadays, the term “liberal” has somewhat negative connotations... “Liberal” seems to be synonymous with “antinomian”, with an ‘anything goes’ attitude. However, the origin of the term in a university context is very different... it refers of course to the so-called “liberal arts”. They were already part of formal education commonly imparted in the Roman Empire. The fifth century writer Martianus Capella proposed the seven liberal arts as: grammar, dialectic, rhetoric, arithmetic, geometry, music and astronomy. In Medieval universities, the study of the liberal arts was structured doubly as *Trivium* (grammar, logic, rhetoric) and *Quadrivium* (arithmetic, geometry, music, astronomy). Students would subsequently proceed to study law, medicine or theology. Modern liberal arts typically include the following areas: visual arts, history, language, linguistics, literature, mathematics, music, philosophy, political science, psychology, religious studies, natural science, social science, performing arts.²⁵ It would seem that *Trivium* (grammar, logic, rhetoric) have become “trivial pursuits”.

However, the term “liberal” in real terms has something more to say: it can only mean *liberating*... Seneca said as much: *Unum studium vere liberale est quod liberum fecit* (a truly liberal study is one that makes one free).²⁶ And in that sense a liberal education, one that is meant to train free, responsible and critically-minded citizens, requires necessarily an appreciation for and acceptance of *pluralism*. Structural pluralism, in the first place, in curriculum, in approach, in research... and psychological pluralism, in the sense that staff and students appreciate (or should appreciate) the complexity of the issues they are studying, and the myriad of different solutions and explanations that can be offered...

ford University Press, New York - Oxford 1995; J.T. BURTCHAELL, *The Dying of the Light: the Disengagement of Colleges and Universities from their Christian Churches*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, MI - Cambridge 1998; and in a Protestant context: G.M. MARSDEN, *The Soul of the American University: from Protestant Establishment to Established Nonbelief*, Oxford University Press, Oxford 1994; D. SLOAN, *Faith and Knowledge: mainline Protestantism and American Higher Education*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 1994.

²⁵ On the notion of a liberal education, cf. the bibliography presented by J.M. TORRALBA, *La educación liberal como misión de la universidad. Introducción bibliográfica al debate sobre la identidad de la universidad*, in «Acta Philosophica» 22 (2/2013) 257-276.

²⁶ SENECA, *Ep.* 88,2.

But we must ask: what is “pluralism”? Is it a fact, or is it a duty? As a simple fact, as a description of reality, the proper term should probably be “plurality”. But “pluralism” is seen as something more than a mere fact: it is normally considered as a positive and living plurality, as something to be fostered and accepted,²⁷ also – perhaps especially – in the university.

Yet it would seem that Catholic universities, or universities inspired by Christian faith, cannot live happily with pluralism. According to George B. Shaw, ideological restrictions and a lack of academic freedom makes the very idea of a “Catholic university” a contradiction in terms.²⁸ And perhaps one of the most interesting and ambivalent moments in the recent history of Christian-inspired universities was the Land O'Lakes statement subscribed to by a wide variety of US Catholic colleges and universities in 1967. Under the guidance of Theodore Hesburg, then president of Notre Dame University, it had the following to say:

To perform its teaching and research function effectively the Catholic university must have a true autonomy and academic freedom *in the face of authority of whatever kind, lay or clerical*, external to the academic community itself.²⁹

According to Philip Gleason, Land O'Lakes was “a declaration of independence from the hierarchy and a symbolic turning point”.³⁰ It gave rise to a long and painful process culminating in John Paul II's 1990 apostolic constitution *Ex corde Ecclesiae*.³¹ And Gleason concludes:

²⁷ Speaking of the spirit of Opus Dei, the Founder says: “Because the Work's aims are exclusively supernatural, its spirit is one of freedom, of love for the personal freedom of all men. And since this is a sincere love for freedom and not a mere theoretical statement, we love the necessary consequence of freedom which is pluralism. In Opus Dei pluralism is not simply tolerated. It is desired and loved, and in no way hindered. When I see among the members of the Work so many different ideas, such a variety of points of view in political, economic, social or cultural matters, I am overjoyed at the sight, because it is a sign that everything is being done for God, as it should be”, *Conversations*, n. 67. On the issue, cf. F. OCÁRIZ, *Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de la libertad*, in «Scripta Theologica» 27 (1995) 865-884.

²⁸ Cf. GREGORY, *The Unintended Reformation*, 361.

²⁹ In N.G. MCCLUSKEY, *The Catholic University: a Modern Appraisal*, University of Notre Dame Press, Notre Dame - London 1970, 336. Emphasis added.

³⁰ GLEASON, *Contending with Modernity*, 317.

³¹ On this document, cf. B.D. MARSHALL, *The Theologian's Ecclesial Vocation*, in «First Things» 236 (2013) 41-45, as well as the papers included in this volume of «Path».

The identity problem that persists is... not institutional or organizational, but ideological. That is, it consists in a lack of consensus as to the substantive content of the ensemble of religious beliefs, moral commitments, and academic assumptions that supposedly constitute Catholic identity.³²

The contention – and common conviction of many – is that the presence of theology in a university context is simply inimical to pluralism. Theology draws on authority – both divine and human – and, we are told, authority can have no proper place in a university context. *Theologia pariens scientiarum* (theology, the queen of all sciences)... but what kind of queen? What role would she play?

Still we may look at things from another angle: if theology is absent from the university, will pluralism necessarily flourish? Will the university itself flourish? Many would doubt it. It is true that more people go to university nowadays than ever before. They are convinced that intellectual training of some kind is necessary to get on in life. If around the world the services sector is growing, while the manufacturing sector diminishes, it would seem, in the words of Gavin D’Costa, that

university culture in England and the United States is in deep recession, with funding ever tighter and a market-led economy becoming pervasive, even in the Ivy League institutions... Apart from professional training (law, medicine, engineering, and so on), and scientific research where results are tangible, produce revenue, and finance themselves, the Arts are seen increasingly as a luxury... The university has become part of the instrumentalist culture of modernity.³³

For pluralism is not the same thing as fragmentation. Speaking of the contemporary university Brad Gregory speaks of an “ideological imperialism masquerading as an intellectual inevitability”.³⁴ A recent blogosphere article by a Harvard law graduate pointed out that the massive presence of so-called “liberal” staff at Harvard Law School has all but stifled pluralism, and is placing the future role of this prestigious university in serious danger.³⁵ It would seem that university education in many places does not

³² GLEASON, *Contending with Modernity*, 320.

³³ D’COSTA, *Theology in the Public Square*, 18.

³⁴ GREGORY, *The Unintended Reformation*, 386.

³⁵ Cf. J. ALICEA, *Where Are the Students of Truth? How Much Intellectual Diversity is there in the Ivory Tower of American Law Schools?*, in <http://www.mercatornet.com/articles/>

ensure that students develop sufficient critical skills, probably because they are not exposed to and challenged by the historical richness and variety of thought and experience. The latter indeed should be the aim of a liberal education, an education that *liberates*.

3. The advent and future of “religious studies”

During the second half of the twentieth century, the tendency in many cases has been for theology departments in English- and German-speaking universities to be replaced by “religious studies” programs. The object of study is no longer theology in the classical sense, but rather the presence and dynamics of religion in general, considered through the prism of history, psychology, sociology, anthropology, archeology, etc. This focus has been around for some time. The idea that religions were simply species of a common genus was already well developed in the XVII century.³⁶ The comparative study of religions is a solidly established discipline. Its founder, Friedrich Max Müller, published an influential work on the subject in 1873, called *An Introduction to the Science of Religion*.³⁷ In more recent times the notion that theology involves principally the critical study of religious texts may attributed to the Protestant historian of theology Adolf von Harnack.³⁸ Thus, for religious studies the starting point would not be faith, for this would be seen as unscientific and unscholarly. In order to obtain the Enlightenment goals of objectivity and universality the starting point should be what phenomenologists later called *epochē*, that is, “standing back”, “reserve”, “bracketing”, “suspension of belief”...

The author who was principally responsible for the consolidation of “religious studies” in the English-speaking world was Prof. Ninian Smart, the first head of the corresponding department founded in 1967 at the University of Lancaster in the UK. From that time onwards religious studies departments gradually but steadily replaced theology departments. Smart claimed that the “theological establishment is... a problem in that it is a kind of con-

view/where_are_the_students_of_truth (28.1.2015). The article was published on 3.6.2013.

³⁶ Cf. P. HARRISON, *“Religion” and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1990.

³⁷ Cf. P. O'CALLAGHAN, *Is Christianity a Religion? The Role of Violence, Myth and Witness in Religion*, in «Fellowship of Catholic Scholars Quarterly» 29 (4/2006) 13-28.

³⁸ Cf. D'COSTA, *Theology in the Public Square*, 18.

ceptual albatross around the neck of religious studies”.³⁹ The same position was developed by Donald Wiebe.⁴⁰ “The secular respectability of doing religious studies” gradually consolidated.⁴¹ Religion should not be eliminated, it was said in a somewhat patronizing way, but should be understood. In recent years the study of what is called “religious literacy” has become popular,⁴² the idea being that citizens need to appreciate the presence and role of religion in history, science, public policy, health care, etc.

However the important thing to be said about “religious studies” is that they are just that: religious studies, the study of religious life from different scientific viewpoints. But that is not theology, which commences with the authority of God’s word received in faith. Materially, the content may coincide, but formally no: the method is simply different. Thus D’Costa speaks – elegantly – of “the oedipal relationship between theology and religious studies”, for the “problematic nature” of these studies “lies in their Enlightenment marriage to objectivity and scientific neutrality”.⁴³ The Anglican theologian, John Webster, does not accept the view he claims is common among Oxford academics that “theology’s place in the university is to be won by its conformity to the ideal of disengaged reason”.⁴⁴ For this, he says, would no longer be theology.

If we apply Thomas Kuhn’s notion of the shifting of scientific paradigms to the question, we have to conclude that there is no such thing as scientific neutrality, in the humanities or in the sciences of nature.

³⁹ N. SMART, *Religious Studies in the United Kingdom*, in «Religion» 18 (1988) 1-9, 8. His other works include: ID., *The Phenomenon of Religion*, Herder and Herder, New York 1973; ID., *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge: some Methodological Questions*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1973. Milbank shows that “religions” and “religious studies” are both related to the notion that all religions are equal paths to the divine: J. MILBANK, *The End of Dialogue*, in G. D’COSTA (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1990, 174-191, 176f.

⁴⁰ Cf. D. WIEBE, *The Politics of Religious Studies: the Continuing Conflict with Theology in the Academy*, Macmillan, Basingstoke 1999.

⁴¹ Thus D’COSTA, *Theology in the Public Square*, 20-25.

⁴² By way of example, cf. M.R. DIAMOND (ed.), *Fostering Religious Literacy Across the Campus*, New Forums Press, Stillwater, OK 2007; S.R. PROTHERO, *Religious Literacy: What Every American Needs to Know – and Doesn’t*, Harper San Francisco, San Francisco 2007; D.G. JACOBSEN - R.H. JACOBSEN, *No Longer Invisible: Religion in University Education*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2011.

⁴³ D’COSTA, *Theology in the Public Square*, 24.

⁴⁴ J. WEBSTER, *Theological Theology*, Clarendon, Oxford 1998, 20.

Scientific method is shaped necessarily by the paradigm the scientist lives within.⁴⁵ Werner Heisenberg reminded us many years ago of this in the area of physics.⁴⁶

Perhaps the most important contribution in this area in recent years has been made by Alisdair MacIntyre, in several works of his, but especially in his 1990 work *Three Rival Versions of Moral Enquiry*.⁴⁷ After considering the serious lacunae of the Encyclopedic movement (he takes the ninth edition of the *Encyclopedia Britannica* as an example of this) and the genealogy of Nietzsche which is a follow-through of the Enlightenment, MacIntyre insists on the tradition-specific and contextualized nature of *all* moral and philosophical intellectual enquiry. Pure, universal, objectivity is simply an illusion. All we say is based on what has been handed on to us. There is simply no such thing as disengaged reason. Horton and Mendus summarize MacIntyre's position as follows:

The Enlightenment project which has dominated philosophy during the past three hundred years promised a conception of rationality independent of historical and social context, and independent of any specific understanding of man's nature and purpose. But not only has that promise in fact been unfulfilled, the project is itself fundamentally flawed and the promise could never be fulfilled. In consequence, modern and political thought are in a state of disarray from which they can be rescued only if we revert to an Aristotelian paradigm, with its essential commitment to teleology, and construct an account of practical reason premised on that commitment.⁴⁸

Whereas the modern university has become "a place of rational discussion, without adequate attention to tradition-specific forms of enquiry

⁴⁵ Cf. T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, IL - London 1996.

⁴⁶ W. HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowohlt, Hamburg 1955, especially 15-23.

⁴⁷ A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990. Other works of MacIntyre on the same issue include: ID., *Catholic Universities: Dangers, Hopes, Choices*, in R.E. SULLIVAN (ed.), *Higher Learning & Catholic Traditions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 2001; ID., *The End of Education. The Fragmentation of the American University*, in «Commonweal» 20 October 2006; ID., *God, Philosophy, Universities; The Very Idea of a University: Aristotle, Newman, and Us*, in «British Journal of Educational Studies» 57 (4/2009) 347-362.

⁴⁸ J. HORTON - S. MENDUS (edd.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994, 3.

or the *telos* of *ratio*”,⁴⁹ theology reminds us that our *telos*, our end or purpose, is a given, it is something we have to discover, not invent, and freely identify ourselves with... The Enlightenment’s rationalistic difficulties with the notion of finality or purpose were apparently ‘solved’ by the advent of Nietzsche’s postmodernism that in real terms is parasitic upon the Enlightenment. The author *A Genealogy of Morals* discovered that the Enlightenment offered no real foundation for ethics, and thus began to celebrate what he called the “will-to-power”:⁵⁰ things are true and good because I want them to be so. This provides a shift from “man-as-he-happens-to-be” to “human-nature-as-it-could-be-if-it-realized-its-*telos*”.⁵¹ And MacIntyre claims that only a return to a tradition-specific study of morals and politics will provide what he calls “the flourishing of the whole”.⁵²

The same idea is brought out by the theologian Bernard Lonergan who speaks of “the rationalist individualism of the twentieth century”, which

seems to have infected our educationalists. Students are encouraged to find out things for themselves, to develop originality, to be creative, to criticize, but it does not seem that they are instructed in the enormous role of belief in the acquisition and the expansion of knowledge. Many do not seem to be aware that what they know of science is not immanently generated but for the most part simply belief.⁵³

And the theologian Baron Friedrich von Hügel writes to his niece, a century ago, encouraging her to read classical texts:

I want to teach you through history. History is an enlargement of personal experience, history pressing the past. We must have the closest contact with the past. How poor and thin a thing is purely personal religion.⁵⁴

Besides, D’Costa observes that

⁴⁹ D’COSTA, *Theology in the Public Square*, 13.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, 25-33.

⁵¹ Cf. K.M. KNIGHT (ed.), *The MacIntyre Reader*, Polity Press, Oxford 1998, *Introduction*, 8.

⁵² MACINTYRE, *Three Rival Versions*, 227.

⁵³ B. LONERGAN, *A Second Collection*, University of Toronto Press, Toronto 1975, 185f.

⁵⁴ F. VON HÜGEL, *Letters from Baron von Hügel to a Niece*, ed. G. GREEN, Dent & Sons, London 1929, XIV. This text and the previous one are cited in HALDENE, *The Future of the University*, 735.

epochē is not only epistemologically impossible (for how could one suspend one's beliefs?), but actually undesirable, for it both masks the operative set of beliefs held by the investigator (thinking they are neutral), and obscures the forceful eviction of contenders for intellectually respectable methods of study (in my case, the dead mother – theology).⁵⁵

The final product of religious studies, undertaken from the prism of history, psychology, sociology, anthropology etc., *is*, no more and no less, history, psychology, sociology and anthropology. It is not theology. Something of a kind may be said of the more radical forms of liberation theology:⁵⁶ a Marxist analysis with a Christian veneer.

4. Theology based on the authority of God who reveals

Indeed, the issue is method. Nietzsche already said it: “The most valuable insights are *methods*”,⁵⁷ not so much contents. And theological method necessarily involves authority, the authority of God who reveals, the authority of the Church which speaks in God's name. The word of God comes to us authoritatively through Sacred Scripture, the writings of the Fathers, the Church's liturgical life, the life of Christians and especially of martyrs, and the Church's teaching office.⁵⁸ It might be said that Protestant theology has attempted to hold on to *divine* authority, the power and truth of the word of God, while letting go of the *human* authority that derives from it and ensures it reaches human beings integrally and in full respect of their humanity. However, the exclusion of an ecclesiastical, mediating, authority leaves the “word of God”, such as it is, under the sway of an enormous variety of arbitrary interpretations. As we know nowadays, the Lutheran principle of *sola Scriptura* – “Scripture interprets itself” – has produced, to say the least, but modest fruits.⁵⁹

⁵⁵ D'COSTA, *Theology in the Public Square*, 25.

⁵⁶ The position of P. Richard is typical.

⁵⁷ F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, vol. 6/3, W. de Gruyter, Berlin 1977, 12f.

⁵⁸ Cf. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Instruction *Donum Veritatis* on the Ecclesial Vocation of the Theologian (24 May 1990); INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria* (29 November 2011).

⁵⁹ Cf. my study on the Protestant principle “Scripture alone”: P. O'CALLAGHAN, *Sola Scriptura o tota Scriptura? Una riflessione sul principio formale della teologia protestante*, in M. TÁBET (ed.), *La Sacra Scrittura, anima della teologia. Atti del IV Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce*, 1998, LEV, Città del Vaticano

However the idea that certain texts and doctrinal positions possess a kind of ‘divine’ authority and an absolute truth is purely and simply proscribed from modern empirically based university research and teaching.

No text or ways of reading them are to be seen as authoritative because of spiritual authority or traditions deem them so. Rather, all texts were to be critically scrutinized, using methods that were accessible to all rational men, and methods that could allow the repetition of tests to authenticate and establish results.⁶⁰

The notion of truth, of common truth that all can share, is taboo. Pope Francis in his first encyclical *Lumen fidei*, co-written with Benedict XVI, frankly admits as much:

But Truth itself, the truth which would comprehensively explain our life as individuals and in society, is regarded with suspicion. Surely this kind of truth – we hear it said – is what was claimed by the great totalitarian movements of the last century, a truth that imposed its own world view in order to crush the actual lives of individuals. In the end, what we are left with is relativism, in which the question of universal truth – and ultimately this means the question of God – is no longer relevant. It would be logical, from this point of view, to attempt to sever the bond between religion and truth, because it seems to lie at the root of fanaticism, which proves oppressive for anyone who does not share the same beliefs.⁶¹

This accounts for the understandable fear many people have: that theology and faith will open the path to “incontrovertible” truth, that overzealously dominates the lives and intellect of individuals, and brakes intellectual progress and pluralism.⁶²

Of course the issue is not just one of authority and its possible abuse, which has had a stormy history throughout the XX century. The real issue is as follows: truth, common truth, binding truth, is not *contained* within

1999, 147-168, and the fundamental role it has played in the modern process of secularization, according to GREGORY, *The Unintended Reformation*: “The Reformation is the most important distant historical source for contemporary Western hyperpluralism with respect to truth claims about meaning, morality, values, priorities, and purpose”, *ibid.*, 369.

⁶⁰ D’COSTA, *Theology in the Public Square*, 16.

⁶¹ FRANCIS - BENEDICT XVI, Encyclical letter *Lumen fidei* (29 June 2013) (LF), n. 25.

⁶² See the recent document of the INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *God the Trinity and the Unity of Humanity. Christian Monotheism and its Opposition to Violence* (6 December 2013).

the human spirit (though Plato and the Gnostics would suggest it is), but sooner or later *requires faith*, openness, relationship, reception. It is impossible to know and understand without first accepting, without first receiving, just as it is impossible to digest food without eating, and to reason without first believing. Whereas “reason” in the Enlightenment sense of the word is essentially individualistic and autonomous, faith and reason go necessarily side by side.⁶³ As Bishop Philip Egan of Portsmouth recently commented on *Lumen fidei*:

We believe that faith and reason go together. They are two forms of knowing and essentially there is no conflict between them since each in their own way is needed. Indeed, in every form and activity of human knowing, reason and belief are blended together in varying degrees and manners, from pure maths to systematic theology, from using a computer to loving your spouse. *All our knowing is social*; it involves elements of faith, trust and belief. Think of education and how we have to trust our parents and teachers. Or think of daily life and how we have to rely on what experts such as doctors and lawyers advise us. We believe others and trust them, at least until they show themselves to be unreliable or misleading, and our trust blends in with, and assists our own judgments and decision.⁶⁴

5. Does theology promote pluralism?

Earlier on we mentioned that the modern university (and the medieval one for that matter) has developed essentially in the context of *pluralism*, a pluralism that guarantees freedom in research as well as a sense of personal responsibility. We know more or less *what* pluralism is: a condition or system that fosters the coexistence of two or more states, groups, principles, sources of authority. But the question to be asked is: *why* pluralism? Or, what is it that makes pluralism possible and desirable? Two possible solutions may be given to this.

The *first* is that pluralism is made possible by the fact that truth, common truth, does not exist, or is inaccessible, which for us humans comes to the same thing. This kind of pluralism is dead-ended, of course, like

⁶³ Cf. P. O'CALLAGHAN, *L'incontro tra fede e ragione nella ricerca della verità*, in G. MASPERO - M. PÉREZ DE LABORDA (edd.), *Fede e ragione: l'incontro e il cammino. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et ratio*, Cantagalli, Siena 2011, 35-59.

⁶⁴ P. EGAN, *Pastoral Message to welcome "Lumen Fidei"* (9 July 2013).

Buridan's donkey who died because he was unable to choose between two equal piles of hay. Pluralism in this sense may ensure what Isaiah Berlin called "freedom from", but does not guarantee what he called "freedom for". Where will a pluralism lead that excludes truth? Sooner or later, perhaps, to erudition or eclecticism. After that, only to a dead end. Peter Berger observes:

Secularization fosters the civil arrangements under which pluralism thrives, while the plurality of world-views undermines the plausibility of each one and thus contributes to the secularizing tendency.⁶⁵

The *second* way of focussing pluralism is to accept that truth, universal, unitary truth, *does* exist, and is *accessible...* though not *easily* accessible. Nobody would attempt to claim they have a "monopoly on truth". Yet pluralism is made possible for two reasons that theology itself accepts and defends: because *truth – which derives ultimately from God – is infinitely rich*, and *because our access to truth, to God, is the access of a limited, created mind, weakened besides by sin*. This is the central thesis of this study. Let us elaborate it somewhat.

God indeed, the source of all truth, is infinitely rich in his being. In that sense there is no limit to the truth that can be known by a finite intellect. The IV Council of Lyons (1215) memorably said that whatever likeness there may be between creatures and God, greater is the difference,⁶⁶ greater is the richness, and beauty, and love, and power as yet undiscovered. And this applies not only to our earthly sojourn, but also to heaven, to the afterlife. St. Irenaeus says that in heaven the Son will eternally recount ever new things about the Father.⁶⁷ Likewise St. Gregory of Nyssa held that eternal life will involve never-ending growth in knowledge and love.⁶⁸ St. Bernard was of a like mind.⁶⁹ For this reason it may be said that theology, coming

⁶⁵ P.L. BERGER, *From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity*, in M. DOUGLAS - S. TIPTEN (edd.), *Religion and America: Spiritual Life in a Secular Age*, Beacon Press, Boston 1983, 8-24, 15.

⁶⁶ H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. HÜNERMANN, EDB, Bologna 1995, 806.

⁶⁷ ST. IRENAEUS, *Adversus Haereses* II, 20:5-7; II, 28:3.

⁶⁸ Cf. ST. GREGORY OF NYSSA, *In cant. Hom.*, 9; on this work, cf. H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942, 67-80.

⁶⁹ ST. BERNARD, *Tractatus de vita sol.*, Ep. 253.

to know God on account of his self-revelation, is essentially open-ended. There will always be new things to learn about God, about ultimate truth. In other words, pluralism is possible and desirable because truth is infinite. Theologians are – or should be – those most convinced of that. It may be observed that in the 1782 seal of the United States of America we read: *e pluribus unum*, “from the many, the one”, though from 1956 onwards the motto became “in God we trust”. The intuition is an important one: pluralism is guaranteed by unity, and ultimately by faith in God.

And the other side: the human intellect is open to all truth (Aristotle says that *anima est quodammodo omnia*), but it is weak, faltering, slow, often obtuse. We all know that through experience. But it is possible to know, however slowly, however ploddingly... we should not put aside Aesop's fable of the hare and the tortoise. Besides, Christian revelation is not communicated merely through an univocal ‘word’ that drops down from heaven, but through a complex process of word and event and witness that inspires a convinced and free response on the part of the listener.⁷⁰

6. The restrictiveness of theology

Still, it cannot be denied that theology is restrictive. We're told what to believe and what not to. The Church has been quite happy to issue an abundance of *anathema sit* throughout history. Truth may be open-ended, but it is not arbitrary. Restrictiveness, of if you wish concreteness, is written into the Christian dynamic, entirely based on God's Son – God's only Word – becoming incarnate, becoming like one of us. This perhaps is greatest scandal Christianity offers: the fact that God's only Word, who is infinite and eternal, who represents open-endedness and promotes pluralism, would become so concrete as to be identifiable with a particular human being, Jesus, son of Mary, born in Nazareth of Galilee two thousand years ago. This is what the theologian Hans Urs von Balthasar has called the *universale concretum*: the fact that the universal has taken on a totally specific profile. And the Church Christ founded, his own Body as it were throughout time and space, has taken on some of this specificity, structure and restrictiveness.

⁷⁰ See note 73.

In a sense Hinduism as a religion is in a better position to maintain an open-ended pluralism in terms more in keeping with modern thought, that is, as essential provisionality. For Christianity the incarnation of the Word, though prepared for over an extended period of time, has taken place once and for all. Although the inner power of the incarnation has still to reach its supreme expression when Christ returns in glory at the end of time, no further incarnation will occur. Likewise, Hindu religion speaks of something like incarnation, what is called *avatāra*, literally “descent”, or manifestation of a deity – Narayana, Vishnu, Krishna and others – in bodily form, who come in order to teach, to save, to console. But *avatāras* are multiple and provisional. Once they have carried out their task, once they have played their role, they leave behind their bodily appendage, which is instrumental and temporary. Hence the ‘incarnation’ process, *avatāra*, though perpetual, is essentially provisional. Or to put it another way: concreteness never becomes permanent. Truth is essentially open-ended. In the *Bhagavad Gita* we read:

Whenever righteousness wanes and unrighteousness increases I send myself forth.

For the protection of the good and for the destruction of evil,
and for the establishment of righteousness,
I come into being age after age (*Bhagavad Gita* 4:7-8).

As Christians we ask: can universal truth become so concrete and tangible in Jesus Christ and still leave ample space for pluralism? Does the concreteness of Christian revelation not turn the Church into a sect? Here lies perhaps the central mystery of Christian revelation, that St Paul sums up with the term *kenosis* (Phil 2:7), the self-emptying of God in Jesus Christ. God has wished that Truth would come close to human beings, addressing them in their own language, categories and culture, *because* Truth in a Christian context is inseparable from Love, to which humans are invited to respond personally and freely. Thomas Aquinas, following Augustine, tells us that God’s Word, his vehicle of truth, is not only the Word, Truth as contemplated intellectually by the believer, but *Verbum spirans amorem*,⁷¹ the eternal Word that exhales love. Pope Benedict speaks “of a love that is full of intelligence and intelligence that is full of love”.⁷² As humans we

⁷¹ ST. THOMAS AQUINAS, *S.Th. I*, q. 43, a. 5 ad 2.

⁷² BENEDICT XVI, *General Audience* (17 October 2012).

may attempt to twist and abuse this divine process, but truth is not lost in the process, for God is all-powerful and just too interested in the salvation of human beings, one by one, to allow his works be made sterile by awkward, fallen, slow-witted human beings. The infinite divine source of life and light will never be conditioned or prejudiced by the concreteness and poverty of the human condition.⁷³ It will always prevail. Put in other words, what we may perceive as restrictiveness is really concreteness, that is, one-to-one loving communication. And we will discover that just as we cannot manipulate the word of God, neither can we substantially manipulate the created mediations God uses to communicate truth and love to us without them coming back in our face. Christian revelation in that sense is obstinately ecological.

7. Is faith and Christian life needed to do theology?

Theology, to be *scientific*, to be methodologically rigorous, must accept the authority of divine revelation that comes to us through the light of faith as a starting point. Thus the acceptance of this light is an essential part of the fatigue of theologians. It is understandable therefore that many authors in recent times have insisted on the need for prayer and deep spirituality for those who cultivate the sacred sciences. Among them especially Hans Urs von Balthasar, who spoke of the need to “study on your knees”, to begin theology with the lives of the saints.⁷⁴ Gavin D'Costa suggests three reasons why prayer and spirituality are necessary to do theology properly:

first, that it facilitates cohabitation with the “object” of study – the triune God; second, that it guides this study; and third, that it helps theologians assess the truthfulness of their study.⁷⁵

⁷³ On the critical notion of witnessing in the communication of truth, cf. P. O'CALLAGHAN, *El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico*, in «Scripta Theologica» 38 (2005) 501-568; ID., *L'articolazione tra parola e evento nella Dei Verbum, chiave della testimonianza cristiana*, in Á. GRANADOS - P. O'CALLAGHAN (edd.), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II*, Edusc, Roma 2013, 299-322.

⁷⁴ Cf. also D'COSTA, *Theology in the Public Square*, 112-144. On the importance of the lives of the saints in theology, cf. F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'amour de Jésus: écrits sur la théologie des saints*, Éditions du Carmel, Venasque 1996.

⁷⁵ D'COSTA, *Theology in the Public Square*, 116.

There is a lot to be said for this approach. Doubtless, the believer will end up doing the best theology. However, I would forward the suggestion that it should be possible for people without a fully developed faith to accept authoritative divine revelation on face value, at a *hypothetical* level, as dedicated scientists and historians do with the data proper to their professions. Certainly a personally lived faith *helps*, it guides, it serves as a guarantee. But as long as the scientific premises of theology are observed – the proper use of Scripture, Church Fathers, the witness of liturgy and Christian life, the acceptance of Church teaching – there is no ultimate reason why a non-believer could not be in a position to carry out a serious and fruitful theological reflection. Even the believer can lose his or her way in the labyrinth of Christian revelation; to get started, it should be enough for a non-believer to have an initial sympathy for the Christian message and a sincere openness to the truth it contains. Besides, certain fundamental categories have been deeply and harmoniously developed within Christian theology: the human person, the notion of gift, the dynamic of forgiveness. And in spite of their Christian roots, non-believers understand and recognize them when they see them, though they may be unable to explain them fully. The deepest Christian truths resonate with their soul. The non-believer appreciates what it means to be a person – albeit at a hypothetical level –, he recognizes a gift when he receives it, he understands what it means to be forgiven. This thesis may be considered reasonable if we note the distinction Blessed Cardinal Newman carefully made between “real” and “notional” assent in his 1870 *Essay in Aid of a Grammar of Assent*.

Besides, Christian theology must be structured according to *reason*, which is shared by all humans. Christian life is the fruit of faith, whereas theology is the result of faith thought out reasonably: it is a *fides quaerens intellectum*. It is interesting to note that Thomas Aquinas develops his thought rationally, very rationally at times, and does not have open recourse to mystical experiences and religious convictions he (or others) might have had in order to further his position. He was remarkably reserved in respect of the exceptional spiritual experiences he enjoyed, but was very clear-minded in explaining Christian doctrine, because he appreciated that what we have in common with other humans is precisely *reason*. That is why he can still be understood today, nearly seven centuries after he lived.

Of course the person who dedicates his or her life to theology will sooner or later be confronted with the need to convert and to change... but perhaps this path of conversion will have been prepared for, for many, by serious theological reflection. The example of St Justin Martyr comes to mind here.⁷⁶

8. The contribution of theology to a liberal education

So far we have attempted to elaborate two theses. *First*, that theology accounts for and fosters an open-ended pluralism, and thus provides an essential though indirect basis for a liberal education. And *second*, we have suggested that theological reflection can be undertaken to some degree by those on their way to full belief. But a final issue should be dealt with: what can theology actually *contribute* to humanistic disciplines and to thought in general? This is an ample question and a lot could be said about it. I would just mention three words.

– The first word, *unity*. The motto of the University of Asia and the Pacific is just that, *Unitas*. We have seen that the problem with the modern university is one of fragmentation, dispersion, a spirit of closed-off specialization. And faith is what gives unity, coherence to the whole. Benedict XVI said so some time ago:

Our world today is a rationalist and thoroughly scientific world, albeit often somewhat pseudo-scientific. But this scientific spirit, this spirit of understanding, explaining, know-how, rejection of the irrational, is dominant in our time. There is a good side to this, even if it often conceals much arrogance and nonsense. The faith is not a parallel world of feelings that we can still afford to hold on to, rather *it is the key that encompasses everything*, gives it meaning, interprets it and also provides its inner ethical orientation: making clear that it is to be understood and lived as tending towards God and proceeding from God.⁷⁷

The same message is to be found in Francis' encyclical *Lumen fidei*:

The light of faith is unique, since it is capable of illuminating *every aspect* of human existence... For Abraham, faith in God sheds light on the depths

⁷⁶ Cf. BENEDICT XVI, *General audience* (21 March 2007) on Justin.

⁷⁷ BENEDICT XVI, *Address Meeting with Seminarians*, Freiburg im Breisgau (24 September 2011).

of his being, it enables him to acknowledge the wellspring of goodness at the origin of all things and to realize that his life is not the product of non-being or chance, but the fruit of a personal call and a personal love... Faith knows that God has drawn close to us, that Christ has been given to us as a great gift which inwardly transforms us, dwells within us and thus bestows on us the light that illumines the origin and the end of life (LF 4, 6, 20).

In an intellectual world dominated by the post-modern denial of the “metanarrative” (Jean-Francois Lyotard), of the predominance of “weak thought” (Gianni Vattimo), theology has the capacity to unite, to bring things together, to resolve polarities and tensions, to integrate all the parts... without forgetting the “eschatological reserve” that avoids theology becoming fundamentalist.⁷⁸ An important effort has been made in recent years in this direction by theologians belonging to the so-called “Radical Orthodoxy” school.⁷⁹

– Second, *love*. How can we study and teach biology, statistics, semiconductor physics, literature and history with passion, perseverance and professionalism? Ken Bain in his 2004 work *What the Best College Teachers Do*, explained that humanistic disciplines suffer during utilitarian times such as our own because teachers themselves look for and are satisfied with short-term results, getting their students to learn the stuff... But he says that the key to proper, effective, teaching is to identify oneself with the subject, and as a result to teach it *for its own sake*. That is what theology aims at: making God known and making God loved. Christian life, indeed, is a love story. And teaching theology is teaching to love. But something of a kind can and should happen with other academic disciplines. It is a question of love.

⁷⁸ Card. Newman observes: “According as we are only physiologists, or only politicians, or only moralists, so is our idea of man more or less unreal; we do not take in the whole of him, and the defect is greater or less, in proportion as the relation is, is or is not, important, which is omitted, whether his relation to God, or to his king, or to his children, or to his own component parts”, NEWMAN, *Idea of a University*, 48. I have attempted to explain the unifying role of theology in greater detail in my work *Figli di Dio nel mondo*, especially section IV, 483-703; cf. also *ibid.*, 15-18.

⁷⁹ Cf. J. MILBANK - C. PICKSTOCK - G. WARD (edd.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Routledge, London - New York 1999; J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, Routledge, London - New York 2001. See also, recently O.-T. VENARD, *Litany of Truth and Scholia on Reason according to Radical Orthodoxy*, in «Ephemerides theologicae lovanienses» 90 (2/2014) 287-322.

– Third and last, *dialogue*. Maybe this is the delicate one. We take it for granted that dialogue is part of life. Yet dialogue, deep dialogue, is often missing, even in the university, for people do not talk enough, do not risk disagreement, do not understand one another, and put on an act. Dialogue is relatively easy in the exact sciences, for the common language used is simple: molecular biologists in France, Argentina and South Korea all speak the same language and follow more or less the same protocols. They understand one another because they are satisfied with a limited, finite horizon. But dialogue is not so easy in the humanities, because of the complexity of language and languages. Yet theology clarifies dialogue not only because it promotes the idea of an over-arching truth that gives dialogue and pluralism meaning, but also because it offers a very interesting contribution to understanding the inner nature of dialogue itself. For dialogue is not just between ideas or systems, but between persons and traditions. This makes it more demanding, not less so, sometimes more conflictual, not less so.⁸⁰ Let me explain this.

For Aristotle, dialogue is possible because individuals, though beginning life as *tabulae rasae*, share the same “possible intellect” (and perhaps also the same “agent intellect”), and because they draw their knowledge through abstraction from empirical observation of the same material world.⁸¹ For Plato things are different, but also relatively simple: all humans at the outset of their existence contemplated the divine world of ideas. Knowledge and understanding consolidates by means of a process of dialogue by which people are provoked into remembering what they *all* had ‘seen’ at the beginning of time. For the Greeks, in other words, dialogue is possible – though not always easy – because all have ultimately seen the same thing. For Christians things are more complicated, for the simple

⁸⁰ According to John Webster, “what is needed is a renewed ‘conflict of the faculties’, though not one driven by ‘the quest for commensuration’ (Rorty), but by the confident sense of the importance of nonconformity”, WEBSTER, *Theological Theology*, 22f. On this author, cf. D’COSTA, *Theology in the Public Square*, 69-73. Webster holds that theology’s voice should provide a deeply critical dynamic in today’s secular university, an articulation of “Christian difference”, a kind of thorn in the flesh (WEBSTER, *Theological Theology*, 29). The object of theology is “nothing less than the eschatological self-presence of God in Jesus Christ through the power of the Holy Spirit... In a very important sense, the notion of the Word of God undertakes the duty which in later theology will be performed by epistemology and anthropology: it shows how it is that knowledge of God is possible and real”, *ibid.*, 18.

⁸¹ Cf. O’CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 65f., note 40.

reason that each individual is a person, with an intellect of his or her own, actively capable of knowing the whole of reality, and with a life, tradition and culture of his or her own, and not a common intellect.

Scientific knowledge is easier to obtain and share because it is simpler, and even more so for a Christian who lives with a spirit of trust towards reality and lack of fear that has been inculcated by faith in God as creator of the world. But *hic homo intelligit*,⁸² Thomas Aquinas says: “this man thinks”, “this person acts autonomously, freely”. Dialogue takes place between people (and cultures) that are, that should be, very different from one another. That’s why the Christian view of the human person opens out, like no other philosophy or religion, to pluralism, to a pluralism much wider and richer and sweeter and demanding than we can dream of.

Let us finish with the following observation of Bernard Lonergan:

The secular university is caught in the ambiguities of civil and cultural development-and-decline; it may lag in consenting to aberrations but in the long run it has to yield, for it recruits its students and their professors from the socio-cultural situation that exists. No doubt the same situation constrains the Catholic university and the Catholic community. But the latter is armed against the world. The supernatural virtues of faith, hope and charity are named theological because they orientate man to God as he is in himself.⁸³

⁸² ST. THOMAS AQUINAS, *S.Th. I*, q. 76, a. 1, c.

⁸³ B. LONERGAN, *Collection*, University of Toronto Press, Toronto 1988, 112.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

«RELAZIONE»?
UNA CATEGORIA
CHE INTERPELLA



a cura di
MANLIO SODI - LLUÍS CLAVELL



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

UN SAPERE PER IL BENE DELL'UMANITÀ.¹
ANNOTAZIONI SULLA COSTITUZIONE APOSTOLICA
EX CORDE ECCLESIAE

MARGHERITA MARIA ROSSI

Docente di Teologia tomista

Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma

PATH 14 (2015) 95-115

1. Introduzione

Il venticinquesimo anniversario della Costituzione apostolica di Giovanni Paolo II *Ex corde Ecclesiae*, del 15 agosto 1990, sulle università cattoliche offre l'opportunità di condividere osservazioni, proposte, suggerimenti, punti di vista su un tema che, in realtà, non ha bisogno di attendere un anniversario per ricollocarsi nell'attenzione dei soggetti implicati, centrale e ineludibile come è per chiunque si interessi dell'insegnamento. Del resto, il documento è stato sicuramente tanto antesignano quanto esigente se, a venticinque anni dalla sua pubblicazione, non ha ancora esaurito la sua spinta alla riflessione, né sempre trovato modalità attuative rispondenti alla missione che tratteggia.

Nel presente saggio vorrei offrire qualche riflessione di metodo e di merito, soffermandomi soprattutto sui nn. 13 e 15, per limitare il campo

¹ Il titolo riecheggia le prime tre righe del documento: «Nata dal cuore della Chiesa, l'università cattolica si inserisce nel solco della tradizione risalente all'origine stessa dell'università come istituzione, e si è sempre rivelata un centro incomparabile di creatività e di irradiazione del sapere per il bene dell'umanità»: GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Ex corde Ecclesiae* (15 agosto 1990) (ECE), n. 1.

della mia indagine;² in particolare, le mie osservazioni saranno un'eco a quattro snodi essenziali individuati dalla Costituzione: in primo luogo, «l'incessante riflessione, alla luce della fede cattolica, sul crescente tesoro della conoscenza umana» (ECE 13), che viene profilata come nota distintiva dell'università cattolica in quanto cattolica e che pongo in relazione alla frase di poco oltre: «L'università cattolica [...] è il luogo in cui gli studiosi esaminano a fondo la realtà con i metodi propri di ogni disciplina accademica, e in tal modo contribuiscono all'arricchimento del tesoro delle conoscenze umane» (ECE 15); in secondo luogo, «il dialogo tra fede e ragione» (ECE 15); in terzo luogo, «una preoccupazione etica» (ECE 15); in quarto luogo, «una prospettiva teologica» (ECE 15), che vengono, invece, indicate come caratteristiche fondamentali della ricerca in un'università cattolica.

² Riporto i rispettivi testi dalla Costituzione apostolica *Ex corde Ecclesiae*: «Poiché l'obiettivo di un'università cattolica è quello di garantire in forma istituzionale una presenza cristiana nel mondo universitario di fronte ai grandi problemi della società e della cultura (la nozione di cultura usata in questo documento, comprende una duplice dimensione: quella umanistica e quella socio-storica. "Col termine generico di 'cultura' si vogliono indicare tutti quei mezzi, con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti spirituali e fisiche; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano. Di conseguenza, la cultura presenta necessariamente un aspetto storico e sociale, e la voce 'cultura' assume spesso un significato sociologico ed etnologico" [*Gaudium et spes*, n. 53]), essa deve possedere, in quanto cattolica, le seguenti essenziali caratteristiche: 1) un'ispirazione cristiana da parte non solo dei singoli, ma anche della comunità universitaria come tale; 2) un'incessante riflessione, alla luce della fede cattolica, sul crescente tesoro della conoscenza umana, al quale cerca di offrire un contributo con le proprie ricerche; 3) la fedeltà al messaggio cristiano così come è presentato dalla Chiesa; 4) l'impegno istituzionale al servizio del popolo di Dio e della famiglia umana nel loro itinerario verso quell'obiettivo trascendente che dà significato alla vita» (n. 13). E, poco oltre: «L'università cattolica, quindi, è il luogo in cui gli studiosi esaminano a fondo la realtà con i metodi propri di ogni disciplina accademica, e in tal modo contribuiscono all'arricchimento del tesoro delle conoscenze umane. Ciascuna disciplina viene studiata in modo sistematico, le varie discipline poi vengono portate a dialogo tra loro al fine del reciproco arricchimento. Tale ricerca, oltre ad aiutare uomini e donne nel perseguimento costante della verità offre un'efficace testimonianza, oggi tanto necessaria, della fiducia che ha la Chiesa nel valore intrinseco della scienza e della ricerca. In un'università cattolica la ricerca comprende necessariamente: a) il perseguimento di un'integrazione della conoscenza; b) il dialogo tra fede e ragione; c) una preoccupazione etica; e d) una prospettiva teologica» (n. 15).

1. Non solo conoscere, ma «meta-conoscere»: l'indagine sulla realtà e sulla conoscenza della realtà

Mi pare assai interessante (e non certo casuale) che la Costituzione sottolinei due distinti oggetti dell'indagine scientifica portata avanti in un'università cattolica, quali emergono dai due passi che ho di proposito accostato: da una parte, la riflessione sul patrimonio delle conoscenze umane, che è piuttosto una meta-conoscenza o, se si vuole, una riflessione squisitamente epistemologica; dall'altra parte, la conoscenza della realtà, condotta con rigore metodologico e – aggiungerei fin da subito – caratterizzata come sapere sapienziale, oltre che scientifico. Se l'università cattolica ha, dunque, il compito di riflettere sul patrimonio della conoscenza umana, in quale modo va intesa tale indicazione? Anzitutto, come riaffermazione costante della legittimità e della ragionevolezza di coltivare quei saperi scientifici che si situano sul *limen* epistemico in cui le domande scientifiche esorbitano nell'ambito filosofico e quelle filosofiche nell'ambito religioso-teologico.³ Solo una visione «dal basso», per così dire, della costituzione dei saperi trova difficoltà nel concepire l'originaria unità di essi come esercizio della razionalità umana, mentre una visione ispirata a quella che definirei un'«ermeneutica dell'unità» dei saperi stessi, quale tematizzata da Benedetto XVI,⁴ non trova alcuna difficoltà a concepire la tendenziale, naturale convergenza di ogni ambito dell'indagine razionale e scientifica nelle domande filosofiche e religiose.

Accanto a questo compito fondamentale, un ulteriore aspetto di rilievo viene profilato dalla Costituzione come compito di riflessione sul patrimonio della conoscenza umana ed esso risiede, a mio avviso, nel fatto che la ricerca condotta in un'università cattolica sia aperta al confronto, anch'esso

³ Si tratta sostanzialmente della teologia, in altre epoche ben presente e operante nella costruzione della cultura, oggi relegata a subcultura: sul tema si può vedere M.M. ROSSI - T. ROSSI, *La teologia come sistema: una «quaestio quodlibetalis», non una «questione qualsiasi»*, in «Angelicum» 78 (2001)179-199. Ma si tratta anche della morale (ovviamente cattolica, nel caso dell'università cattolica), che con acutezza MacIntyre poneva in una sua forte parentela con la teologia, a causa del suo carattere apodittico, dunque assoluto, nel suo A. MACINTYRE, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993, cap. 10.

⁴ Si veda M.M. ROSSI - T. ROSSI, *L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di san Tommaso nei temi-chiave di Papa Ratzinger: un'eredità per la Chiesa del futuro*, Angelicum University Press, Roma 2013, 124-132.

costante, delle varie discipline con i loro rispettivi approcci alla conoscenza della realtà, sia per contribuire all'avanzamento della scienza in ogni ambito, che per osservare e riflettere sul modo in cui ogni scienza accosta la realtà per conoscerla (modo che è diverso nelle diverse epoche e secondo le diverse sfide culturali poste alla conoscenza umana dalla ricchezza e trascendenza della realtà). Tale consapevolezza esplicita del "processo" del sapere, oltre che del suo "prodotto", non solo favorisce l'individuazione di ambiti convergenti per l'indagine sapienziale, che costituisce un contributo decisivo anche all'investigazione teologica, ma aiuta a cogliere quella modalità concreta che esprime la cifra del sapere in una determinata epoca e che ne tipizza la relazione soggetto (conoscente)/oggetto (da conoscere).

In ordine al raggiungimento della finalità di meta-conoscenza, assai complessa ed esigente, sarà fruttuoso procedere allo stesso tempo con due metodologie diversificate: da un lato, tenere desta l'avvertenza epistemologica sulla correttezza degli approcci di metodo delle diverse scienze, come hanno fatto, ad esempio, Benedetto XVI e Francesco intervenendo direttamente per dialogare con scienziati atei proprio sul metodo scientifico;⁵ dall'altro, confrontarsi direttamente sul piano del merito, ossia dei contenuti di una scienza, non interferendo nel metodo, ma mostrando *in re*, per così dire, in quale modo la teologia offre risposte (o indica direzioni per la risposta) a determinati quesiti lasciati irrisolti dalla scienza e/o dalla filosofia.⁶ Adottando tale metodologia, la teologia entra in dialogo con la scienza attraverso la convergenza dell'indagine razionale su determinati ambiti della realtà, che costituiscono tanto l'oggetto della scienza, quanto della teologia, sebbene con un formale diverso.⁷

⁵ Cf. rispettivamente: BENEDETTO XVI, *Risposta al matematico Odifreddi*, in «La Repubblica» 24 settembre 2013, inserto *La Repubblica delle idee*; E. SEVERINO, *Se Cesare non è dalla parte di Dio. Il problema dell'assoluto e l'eterno scontro tra legge e dottrina*, in «Il Corriere della Sera» 25 settembre 2013, 35.

⁶ Paradigmatico, in tale prospettiva, il dibattito sulle ragioni del credere: cf. A. FLEW - R.A. VARGHESE, *Dio esiste. Come l'ateo più famoso del mondo ha cambiato idea*, Alfa e Omega, Caltanissetta 2010, cc. 4, 5 e 6; A. MCGRATH, *Dio e l'evoluzione. La discussione attuale*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2006. Si vedano, inoltre, le note risposte al libro di R. DAWKINS, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Oscar Mondadori, Milano 2008 da parte di: T. CREAN, *Non di sola materia. In risposta all'«illusione di Dio» di Richard Dawkins*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008; R.G. TIMOSSO, *L'illusione dell'ateismo. Perché la scienza non nega Dio*, San Paolo, Cinisello B. 2009.

⁷ Si può vedere, a titolo di esempio, l'ottimo lavoro di A. SALUCCI, «*In principio...*». *Variazioni sul tema della Creazione*, IF Press, Roma 2011; cf. anche P. CARLOTTI - P. BENANTI

A proposito di questo compito occorrerà, dunque, essere sempre più consapevoli del fatto che l'indagine scientifica in un'università cattolica non differisce sostanzialmente da quella di altre università, ma se ne distingue per un'attenzione esplicita all'integrazione delle conoscenze in un sistema coerente e più ampio,⁸ in un certo senso attento non tanto a porsi come istanza qualitativamente più elevata, ma come istanza qualitativamente più estesa e, soprattutto, come esplicita «ricerca della verità».

2. Un'edizione inedita del dialogo tra fede e ragione

Il secondo snodo tematico che attira la mia riflessione concerne il rapporto tra fede e razionalità nella sua edizione contemporanea.

Nel pensiero di Benedetto XVI emerge un approccio originale al tema del recupero e del rapporto tra tutte le varie e diverse funzioni della razionalità⁹ rispetto ad alcune edizioni passate del problema: il suo non è solo un monito a contrastare le conseguenze della povertà antropologica di una cultura tecnocratica; nemmeno solo un invito a considerare che spetti agli scienziati l'onere della prova della presunta unidimensionalità della razionalità (piuttosto che ai credenti dimostrare il contrario); e non è nemmeno un'affermazione della compatibilità tra fede e ragione basata sulla possibilità di argomentare razionalmente i termini (benché non i nessi) delle verità di fede;¹⁰ senza rinunciare a tutta questa ricchezza apologetica, maturata

(edd.), *Teologia morale e scienze empiriche. Atti del Seminario di Studio dell'Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (Atism)*, LAS, Roma 2012.

⁸ Cf. E. DAL COVOLO, *La teologia: una sfida per le «scienze altre»?*, in M. SODI (ed.), *Theo-loghìa. Risorsa dell'Universitas scientiarum*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 23-36; P. O'CALLAGHAN, *Il compito della teologia: porre domande o elaborare risposte?*, in *ibid.*, 37-55.

⁹ Per un'analisi storico-teoretica del rapporto tra fede e ragione si veda l'ottimo: P.A. SEQUERI, *Fede*, in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 4, Fondazione Centro studi filosofici di Gallarate - Bompiani, Milano 2006, 3991-4011.

¹⁰ Sebbene egli affermi, riguardo la differenza e la compatibilità a un tempo tra il contributo della fede e quello della scienza: «[...] il metodo scientifico stesso, nel suo raccogliere dati, nell'elaborarli e nell'utilizzarli nelle sue proiezioni, ha dei limiti insiti che necessariamente restringono la prevedibilità scientifica a contesti e approcci specifici. La scienza, pertanto, non può pretendere di fornire una rappresentazione completa, deterministica, del nostro futuro e dello sviluppo di ogni fenomeno da essa studiato. La filosofia e la teologia potrebbero dar un importante contributo a questa questione fondamentalmente epistemologica, per esempio aiutando le scienze empiriche a riconoscere la differenza tra l'incapacità matematica di prevedere determinati eventi e la validità del principio di causalità, o tra l'indeterminismo

dalla tradizione cristiana sempre chiamata a ridefinire e risolvere in ogni epoca la tensione tra fede e ragione, il percorso euristico ed ermeneutico di Benedetto XVI focalizza l'esistenza di una dialettica intrinseca nella ragione umana fra «sapere» e «non sapere», che caratterizza l'investigazione razionale in ogni sua modalità e che, pertanto, fonda la plausibilità dell'assunzione di premesse aprioristiche anche nella scienza e nella filosofia così come, nell'ambito simbolico ed esistenziale, la plausibilità dell'opzione di fede. In tale visione, la dialettica intrinseca fra sapere e non sapere che abita l'ambito della fede non è tanto diversa da quella che abita l'ambito dell'indagine razionale scientifica e filosofica: nell'ambito tecno-scientifico essa si manifesta come problema dello statuto veritativo delle teorie scientifiche e nell'ambito filosofico come premessa metodologica e attitudine alla dimostrazione non evidente (benché argomentata) nella ricerca del fondamento del reale; nell'ambito religioso la suddetta dialettica si manifesta in quella che viene chiamata *cogitatio fidei*, ossia la riflessione razionale su un oggetto non evidente di per sé, ma della cui esistenza reale e oggettiva si è assolutamente certi:¹¹

o la contingenza (casualità) scientifici e la causalità a livello filosofico o, più radicalmente, tra l'evoluzione come origine ultima di una successione nello spazio e nel tempo e la creazione come prima origine dell'essere partecipato nell'Essere essenziale. Al contempo, vi è un livello più alto che necessariamente trascende le previsioni scientifiche, ossia il mondo umano della libertà e della storia. Mentre il cosmo fisico può avere un proprio sviluppo spaziale-temporale, solo l'umanità, in senso stretto, ha una storia, la storia della sua libertà. La libertà, come la ragione, è una parte preziosa dell'immagine di Dio dentro di noi e non può essere ridotta a un'analisi deterministica. La sua trascendenza rispetto al mondo materiale deve essere riconosciuta e rispettata, poiché è un segno della nostra dignità umana»: BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze* (6 novembre 2006). Si veda pure ID., *Discorso ai partecipanti al Convegno di Verona* (19 ottobre 2006).

¹¹ La fede, infatti, si può definire come la posizione assunta da una persona in merito ad alcune proposizioni ritenute vere e designanti realtà oggettivamente esistenti. In tale esatta, seppur generale, definizione, emergono due aspetti: il primo è l'opzione esistenziale che scaturisce da un atto della volontà della persona, la quale decide di credere – anche se le proposizioni credute non sono evidenti per la razionalità – e crede con assoluta certezza, come l'esistenza del martirio mostra in ogni epoca; il secondo aspetto è, appunto, la mancanza di familiarità (o evidenza) delle proposizioni credute, sebbene gli aspetti “misteriosi” riguardino i nessi fra i termini delle proposizioni, non i termini stessi, di cui il credente possiede una certa idea. Se le proposizioni di fede fossero totalmente incomprensibili o inintelligibili, l'atto di fede sarebbe inumano. Nel contempo, la ragione umana non cessa di interrogarsi anche sugli aspetti creduti per fede, al fine di comprenderne quanto è comprensibile: cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992, nn. 150-157.

Proprio perché la cosa stessa è già presente, questa presenza di ciò che verrà crea anche certezza: questa «cosa» che deve venire non è ancora visibile nel mondo esterno (non «appare»), ma a causa del fatto che, come realtà iniziale e dinamica, la portiamo dentro di noi, nasce già ora una qualche percezione di essa. [...] Desideriamo in qualche modo la vita stessa, quella vera, che non venga poi toccata neppure dalla morte; ma allo stesso tempo non conosciamo ciò verso cui ci sentiamo spinti. Non possiamo cessare di protenderci verso di esso e tuttavia sappiamo che tutto ciò che possiamo sperimentare e realizzare non è ciò che bramiamo. Questa «cosa» ignota è la vera «speranza» che ci spinge e il suo essere ignota è, al contempo, la causa di tutte le disperazioni come pure di tutti gli slanci positivi o distruttivi verso il mondo autentico e l'autentico uomo. La parola «vita eterna» cerca di dare un nome a questa sconosciuta realtà conosciuta.¹²

Ecco tratteggiata la dialettica fondamentale fra sapere e non sapere che caratterizza l'auto-percezione del credente non come due prerogative rispettivamente del pensare e del credere, bensì come tensione intrinseca a ciascuna modalità del pensiero. Pertanto, la natura di *homo quaerens* dell'essere umano assume la forma noetica di un «non sapere che cosa si cerca, ma sapere che si cerca»; un percorso che evidenzia come la razionalità umana possa essere tanto tesa alla luce dell'evidenza quando si interroghi sul modo della realtà, quanto tenuta in scacco dall'oscurità della nescienza quando si interroghi sul perché di essa. Suddetta modalità razionale diventa sapienziale nella misura in cui è vissuta come via di accesso a più profonde dimensioni del vero – del tutto precluse alla pur gratificante e legittima esperienza dell'evidenza razionale della scienza¹³ – e come possibilità per le conoscenze empiriche di intercettare il senso dell'esistere nell'agire sapienziale.¹⁴

¹² BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (30 novembre 2007) (SpS), nn. 7; 11-12.

¹³ Che, dal punto di vista antropologico, potrebbe profilare un *homo carens*, piuttosto che un *homo quaerens*.

¹⁴ «[...] vorrei, nella mia qualità di credente, fare una proposta ai laici. Nell'epoca dell'Illuminismo si è tentato di intendere e definire le norme morali essenziali dicendo che esse sarebbero valide *etsi Deus non daretur*, anche nel caso che Dio non esistesse. [...] il tentativo, portato all'estremo, di plasmare le cose umane facendo completamente a meno di Dio ci conduce sempre di più sull'orlo dell'abisso, verso l'accantonamento totale dell'uomo. Dovremmo, allora, capovolgere l'assioma degli illuministi e dire: anche chi non riesce a trovare l'accettazione di Dio dovrebbe comunque cercare di vivere e indirizzare la sua vita *veluti si Deus daretur*, come se Dio ci fosse»: J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*, Conferenza per la consegna del «Premio San Benedetto per la promozione della vita e della famiglia in

Pur possedendo molte valenze, come si è visto, in epoca contemporanea la razionalità è ancora celebrata soprattutto per la sua potenza nel cogliere con evidenza le verità di ordine scientifico a spese delle altre dimensioni strutturali e legittime che la connotano; Benedetto XVI, invece, profila il caso costituito dall'assenso di fede, destinato non solo ad afferrare il senso, ma ad accogliere la rivelazione del *Logos*¹⁵ e, dal punto di vista più strettamente epistemologico, come declinazione della dialettica intrinseca della razionalità, dunque come forte «prova di trazione»¹⁶ della medesima razionalità.

In questa prospettiva viene necessariamente chiamata in causa la comunità dei credenti, ed ecco la rilevanza per le università cattoliche che in quanto *universitas* sono intrinsecamente collettive e in quanto «cattoliche» sono inserite nel ministero della Chiesa; per cui, al di là della loro alta azione sociale e culturale devono rispecchiare privilegiatamente il carattere soprannaturale dell'istituzione ecclesiale.

Se la Chiesa vive dell'Eucarestia e ne racchiude il mistero, la sua azione in ogni campo sociale non potrà mai essere considerata alla stregua di quella delle tante agenzie o istituzioni umane, ma manterrà sempre una formalità propria e irriducibile.¹⁷ La sottolineatura della dimensione soprannaturale è quanto mai opportuna negli odierni contesti culturali: è l'amore di Dio lo specifico del cristianesimo ed è l'amore di carità verso Dio a motivare i singoli cristiani ad agire nel mondo, dove essi operano con le disposizioni di Cristo, nell'accoglienza dell'essere umano come un fratello, consapevoli di essere tutti figli di un solo Padre.

Europa», Subiaco, 1° aprile 2005. E, sempre in quest'ottica, va letto quanto afferma: «Io penso che la Chiesa dovrebbe anche oggi aprire una sorta di "cortile dei gentili" dove gli uomini possano in una qualche maniera agganciarsi a Dio, senza conoscerlo e prima che abbiano trovato l'accesso al suo mistero, al cui servizio sta la vita interna della Chiesa»: BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia romana per la presentazione degli auguri natalizi* (21 dicembre 2009).

¹⁵ Che istituisce anche una possibilità di razionalità aperta alla sapienza divina: «[...] Perché Dio non dovrebbe essere in grado di far scaturire la vita in una Vergine? Perché Cristo non potrebbe risorgere? Certo, se sono io stesso a fissare quello che può e quello che non può essere, se sono io e nessun altro a definire i limiti del possibile, allora fenomeni simili sono da escludere. È un'arroganza dell'intelletto, dire: questo ha in sé qualcosa di contraddittorio, di insensato, già per questo è impossibile»: BENEDETTO XVI, *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, LEV, Città del Vaticano 2010, 232.

¹⁶ RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*.

¹⁷ Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005) (DCE), nn. 29-31.

Sviluppando potentemente l'enciclica del suo predecessore *Ecclesia de Eucharistia* – ispirata dallo «stupore eucaristico»¹⁸ e imperniata sull'annuncio del Vangelo a ogni essere umano – Benedetto XVI focalizza lucidamente il punto d'innesto tra appartenenza ecclesiale e impegno nel mondo (in cui leggo anche la missione delle università cattoliche), in virtù di un amore che chiede d'irradiarsi a ogni essere umano in quanto fratello di Cristo, e, perciò, un amore che assimila a un mistero:

L'Eucarestia ci attira nell'atto oblativo di Gesù. Noi non riceviamo soltanto in modo statico il *Logos* incarnato, ma veniamo coinvolti nella dinamica della sua donazione [...]. La «mistica» del sacramento che si fonda nell'abbassamento di Dio verso di noi è di ben altra portata e conduce ben più in alto di quanto qualsiasi mistico innalzamento dell'uomo potrebbe realizzare.¹⁹

Vale, dunque, per le università cattoliche quanto vale per la comunità ecclesiale stessa: configurarsi come una comunità di persone raggiunta e sorpresa, se così si può dire, da un annuncio tanto esiziale quanto vitale: Cristo, sapienza del Padre incarnata, crocifisso, morto e risorto. Un annuncio «inaudito»,²⁰ che sconvolge i lidi lambiti dalla potenza della razionalità e la costringe all'accettazione della verità della salvezza, follia e scandalo (cf. 1Cor 1,23), cioè afasia della mente umana e riduzione al silenzio di ogni tipo di razionalità²¹ che non accetti l'ardire di pensare la fede.

In questa prospettiva, la contrapposizione che Benedetto XVI vede fra credenti e non credenti in un futuro prossimo non è altro, dopotutto, che la polarizzazione già vista per quanto concerne le modalità della razionalità, che assume anche il carattere dell'esito estremo della radicale libertà

¹⁸ «Questo “stupore” eucaristico desidero ridestare con la presente Lettera enciclica»: GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* (17 aprile 2003), n. 6.

¹⁹ DCE 13. Si veda pure BENEDETTO XVI, *La rivoluzione di Dio*, LEV - San Paolo, Città del Vaticano - Cinisello B. 2005, 69-76.

²⁰ Il termine è testuale di Benedetto XVI: «La vera novità del Nuovo Testamento non sta in nuove idee, ma nella figura stessa di Cristo, che dà carne e sangue ai concetti – un realismo inaudito»: DCE 12.

²¹ Appare naturale il richiamo a quanto affermato da Giovanni Paolo II: «La ragione non può svuotare il mistero di amore che la croce rappresenta, mentre la croce può dare alla ragione la risposta ultima che essa cerca»: GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998) (FR), n. 23. Su alcuni snodi essenziali dell'enciclica si può vedere R. DI CEGLIE, *Ragione e incarnazione. Indagine filosofica sulla razionalità richiesta dal Vangelo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2006.

dell'essere umano, al di là della corrispondenza fondamentale fra intelligenza umana e sapienza divina, che la Chiesa vede come reale: accettare che il *Logos* sia all'origine di tutto il reale significa includere tutte le valenze positive della razionalità umana, ma anche e soprattutto accettare che la realtà porti lo stigma della visita di Dio.

Su questo allacciamento del tema del rapporto tra fede e ragione con la visione ecclesiological riposa, a mio parere, uno dei pilastri del senso delle università cattoliche e del loro servizio dell'evangelizzazione attraverso le dinamiche intrinseche dell'*inquisitio humana*:

[...] viviamo in un'epoca nella quale è necessaria una nuova evangelizzazione; un'epoca nella quale l'unico Vangelo deve essere comunicato nella sua razionalità grande e immutata, e insieme in quella sua potenza che supera quella razionalità, in modo tale da giungere in modo nuovo al nostro pensare e alla nostra comprensione.²²

3. La ricerca della verità e la sua *partnership*

La «preoccupazione etica» profilata dalla Costituzione *Ex corde Ecclesiae* come tratto distintivo della ricerca in un'università cattolica assume vari volti. In primo luogo, ritengo che essa si possa intendere come responsabilità etica da parte dell'università stessa di instillare nello studente una visione della conoscenza che diviene una «compagna di viaggio», una contemplazione, uno stupore, una meditazione continua, qualcosa che non termina con la laurea. Si tratta, in altri termini, di formare, più che studenti, amanti del sapere, e ciò appare come un tratto decisivo della formazione specifica di un'università cattolica. Infatti, la fisionomia stessa del sapere, finalisticamente orientato all'apertura al trascendente (oltre che, naturalmente, autonomo nella sua metodologia), esige di suo una *partnership* per certo verso simmetrica nel conoscente, ossia una disponibilità virtualmente aperta all'infinito, una disponibilità a conoscere lunga una vita. Il sapere scientifico, specialmente nell'ottica di un'università cattolica, che – come tratteggiato nel primo paragrafo – conduce una riflessione delle diverse discipline scientifiche alla luce della conoscenza sapienziale pre- o para-teologica, include un aspetto esistenziale, una sfumatura vitale della

²² BENEDETTO XVI, *Luce del mondo*, 192.

conoscenza di Dio attraverso la scienza sul creato, che in qualche modo pone in rapporto con lui e per ciò stesso chiede una continuità di relazione, analoga – sebbene diversa – a quella della vita di fede, che per l'appunto accompagna il credente nella vita.

Naturalmente, la dimensione esistenziale della conoscenza tipica di un'università cattolica dovrà scaturire dai percorsi formativi, ossia non solo dall'ordinamento degli studi, opportunamente strutturato per fornire quelle caratteristiche che già MacIntyre indicava molto precisamente e profeticamente,²³ ma dovrà scaturire anche dall'attenzione a coltivare la spiritualità quale dimensione esplicita di appartenenza cristiana, e/o quale dimensione in cui si sedimentano le domande di senso, soprattutto la meditazione sul rapporto fra attese di senso e risposte della morale. Infatti, è probabilmente proprio nello scarto fra una scienza condotta con rigore metodologico e la scoperta di interrogativi sempre più profondi che si palesa l'insufficienza della scienza in ordine al bene e alla salvezza dell'essere umano, come acutamente richiamato nel magistero di Benedetto XVI,²⁴ e

²³ «Ciò di cui noi abbiamo bisogno, almeno per quanto riguarda l'insegnamento, è un piano formativo che soddisfi tre condizioni: deve fornire agli studenti non un'accozzaglia di tematiche e materie da studiare, bensì qualche cosa di strutturato e ordinato in modo intelligente: deve far toccare con mano agli studenti il meglio che è stato detto, scritto, fatto nelle culture che hanno preceduto la nostra, e di cui noi siamo gli eredi altrimenti diseredati: e, così facendo, deve ripristinare in loro un senso di legame con le tradizioni culturali del passato, per poter capire quanto loro stessi dicono, scrivono, fanno, alla luce di questo legame»: MACINTYRE, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione*, 316-317. Sul tema si può vedere anche M.M. ROSSI, *Teologia e Saperi*, in G. DALLA TORRE - P. LILLO - M.G. SALVATI (edd.), *Educazione e religione*, LEV, Città del Vaticano 2011, 11-20.

²⁴ Sul binomio tra la verità e il bene ha offerto una preziosa riflessione proprio in un contesto direttamente universitario: «Verità significa di più che sapere: la conoscenza della verità ha come scopo la conoscenza del bene. Questo è anche il senso dell'interrogativo socratico: qual è quel bene che ci rende veri? La verità ci rende buoni, e la bontà è vera: è questo l'ottimismo che vive nella fede cristiana, perché ad essa è stata concessa la visione del Logos, della Ragione creatrice, che, nell'incarnazione di Dio, si è rivelata insieme come il Bene, come la Bontà stessa»: BENEDETTO XVI, *Allocuzione del Santo Padre Benedetto XVI per l'incontro con l'Università degli Studi di Roma «La Sapienza»* (17 gennaio 2008); cf. anche ID., *Lettera alla diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione* (21 gennaio 2008). Il tema della dimensione etica del sapere è ricorrente nella sua riflessione: «Vediamo che il potere dell'uomo è cresciuto in modo abnorme. Quello che però non è cresciuto di pari passo è il suo potenziale etico. [...] A fronte della minaccia incombente, tutti ormai si sono resi conto che è necessario fare scelte di ordine morale. Esiste perfino una coscienza comune, più o meno sviluppata rispetto a una responsabilità globale; il che significa che l'istanza etica non può più riferirsi soltanto al proprio gruppo o alla propria nazione ma che invece deve considerare la

si apre nello studente la disponibilità alla sapienza, rendendolo un cercatore della verità per tutta la vita, più che un professionista o un laureato che concepisce terminato con il titolo accademico il proprio percorso conoscitivo. In altre parole, l'*ordo studiorum* di un'università cattolica dovrà proporre una visione metodologica della scienza che mantenga l'apertura alla verità rivelata e la dimensione di non conclusività della conoscenza scientifica in ordine al senso. A questo tratto del dialogo fra i saperi è stato molto attento il magistero di Benedetto XVI, soprattutto nella sottolineatura di come l'essere umano sia essere redento solo dall'amore, non dalla scienza (cf. SpS 26).

La preoccupazione etica dell'università cattolica assume, inoltre, il volto della trasmissione effettiva di un patrimonio in studenti destinati a divenire attori della scena sociale e che, dunque, debbano apprendere con convinzione la rilevanza di un sapere che orienta la vita (non singoli atti), e qualifica una condotta; lo studente di un'università cattolica diviene, quindi, un soggetto che agisce responsabilmente dal punto di vista etico nella costruzione e nell'affermazione dei valori sociali realmente tali.²⁵

Accanto a questo carattere basilare dell'università cattolica in ordine alla preoccupazione etica occorre aggiungere l'obiettivo di formare lo studente alla ricerca continua della verità attraverso quella modalità didattica che investe anche sulla fisionomia comunitaria dell'impresa formativa. Gli

terra intera e tutti gli uomini. [...] Un certo potenziale di coscienza morale esiste. Convertirla in volontà politica e in scelte politiche è però di fatto reso impossibile dalla mancanza di disponibilità alla rinuncia. Tutto dovrebbe trovare espressione nei bilanci delle singole nazioni ed essere in definitiva sostenuto dai singoli; e rispetto ad essi, si pone la questione della diversa distribuzione dei carichi. Ne deriva che la volontà politica, in definitiva, non può divenire efficace sin tanto che non nascerà nell'intera umanità – e soprattutto nei grandi attori dello sviluppo e del progresso – una nuova e più profonda coscienza morale, una concreta disponibilità alla rinuncia che, per il singolo, diventi criterio morale che decide del proprio stile di vita. La questione è dunque la seguente: in che modo, la grande volontà morale alla quale tutti aderiscono e che tutti reclamano, può diventare scelta personale? Perché, sin tanto che questo non accadrà, la politica sarà impotente. Chi può far sì che questa coscienza generale penetri veramente in ogni singola persona? Può farlo solo un'istanza che tocca le coscienze, che è vicina al singolo e che non chiama a raccolta solo per la manifestazione di facciata»: ID., *Luce del mondo*, 71-72; 73-74.

²⁵ Sulla nozione di «valore non negoziabile» si veda: GRUPPO DI STUDIO SULLA BIOETICA (M. CHIODI - G. COSTA - S. CUCCHETTI - P. FONTANA - M. PICOZZI - M. REICHLIN), *Valori non negoziabili: una categoria che fa discutere*, in «Aggiornamenti Sociali» 9-10 (2012) 656-670; M. IVALDO, *La Chiesa e i politici. «Valori non negoziabili» e mediazione*, in «Il Regno Attualità» 4 (2007) 75-78.

attori di un'università – soprattutto quella cattolica – costituiscono una comunità: la convergenza di ogni sapere nell'unica ricerca della verità e nell'esercizio di quell'attività specifica dell'essere umano che è la conoscenza, infatti, è un'impresa geo-storicamente collettiva, per cui docenti e studenti perseguono i fini specifici di un'università, ma riconoscendosi e nutrendosi come comunità, come cenacolo di studiosi e di amanti del sapere, convocati dalla naturale sete di conoscenza di ogni essere umano, incaricati di perseguire un avanzamento del sapere umano in ogni ambito e responsabilmente consapevoli di condurre la ricerca anche a nome di chi non ha accesso alla formazione universitaria.²⁶

La ricerca della verità nella comunità universitaria cattolica dovrà svolgersi nel segno peculiare di una ricerca di ciò che è bene per l'essere umano: come acutamente osservato da Aristotele e opportunamente richiamato da Benedetto XVI, ogni sapere contiene o esita in una domanda circa che cos'è bene sapere per vivere come esseri umani.²⁷ In questa prospettiva il sapere è di suo eticamente connotato, perché la ricerca della verità in ogni ambito della realtà apporta e comporta una nuova comprensione di sé da parte dell'essere umano e del senso dell'esistenza.

²⁶ E che, tuttavia, coltiva gli interrogativi più fondanti: «Può essere utile, ora, fare un rapido cenno a queste diverse forme di verità. Le più numerose sono quelle che poggiano su evidenze immediate o trovano conferma per via di esperimento. È questo l'ordine di verità proprio della vita quotidiana e della ricerca scientifica. A un altro livello si trovano le verità di carattere filosofico, a cui l'uomo giunge mediante la capacità speculativa del suo intelletto. Infine, vi sono le verità religiose, che in qualche misura affondano le loro radici anche nella filosofia. Esse sono contenute nelle risposte che le varie religioni nelle loro tradizioni offrono alle domande ultime. Quanto alle verità filosofiche, occorre precisare che esse non si limitano alle sole dottrine, talvolta effimere, dei filosofi di professione. Ogni uomo, come già ho detto, è in certo qual modo un filosofo e possiede proprie concezioni filosofiche con le quali orienta la sua vita. In un modo o in un altro, egli si forma una visione globale e una risposta sul senso della propria esistenza: in tale luce egli interpreta la propria vicenda personale e regola il suo comportamento. È qui che dovrebbe porsi la domanda sul rapporto tra le verità filosofico-religiose e la verità rivelata in Gesù Cristo. Prima di rispondere a questo interrogativo è opportuno valutare un ulteriore dato della filosofia» (FR 30).

²⁷ «A differenza di quanto avviene in campo tecnico o economico, dove i progressi di oggi possono sommarsi a quelli del passato, nell'ambito della formazione e della crescita morale delle persone non esiste una simile possibilità di accumulazione, perché la libertà dell'uomo è sempre nuova e quindi ciascuna persona e ciascuna generazione deve prendere di nuovo, e in proprio, le sue decisioni. Anche i più grandi valori del passato non possono semplicemente essere ereditati, vanno fatti nostri e rinnovati attraverso una, spesso sofferta, scelta personale»: BENEDETTO XVI, *Lettera alla diocesi e alla città di Roma*; cf. anche ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1.980a-982a.

In tal modo, l'educazione impartita in un'università cattolica si prepara a formare persone che vogliano non solo impegnarsi individualmente per bene vivere, ma anche adoperarsi a livello politico per realizzare una società in cui i valori autenticamente riconosciuti come tali siano promossi, tutelati e vissuti.²⁸ A questa chiamata specifica dell'università cattolica si affianca la necessità che in essa venga impartito un insegnamento che abbia risonanza esistenziale negli studenti; un sapere che venga trasmesso in modo da favorire – in situazioni di fruitori provenienti sempre più da contesti multiculturali e pluralistici e, soprattutto, da culture molto diverse da quella occidentale²⁹ – la significatività di quei saperi insegnati. Questo non è un tratto facoltativo, per così dire, della dimensione didattica, giacché nell'atto di apprendimento lo studente conosce qualcosa che non sapeva, ma allo stesso tempo riconosce un senso, che già gli appartiene, per cui la significatività dell'acquisizione gli si disvela unitamente all'atto con cui acquisisce la conoscenza, ma tale avvertenza deve entrare a far parte esplicitamente delle abilità didattiche richieste al docente.

Diversi studi sono stati condotti sul tema,³⁰ e l'esperienza e la prassi ordinaria dei docenti possono confermare che occorre attrezzarsi metodo-

²⁸ Recita il documento: «Una specifica priorità sarà data all'esame e alla valutazione, dal punto di vista cristiano, dei valori e delle norme dominanti nella società e nella cultura moderna e alla responsabilità di comunicare alla società di oggi quei principi etici e religiosi che danno pieno significato alla vita umana. È questo un ulteriore contributo che l'università può dare allo sviluppo di quell'autentica antropologia cristiana, che ha origine nella persona di Cristo e che permette al dinamismo della creazione e della redenzione di influire sulla realtà e sulla retta soluzione dei problemi della vita» (ECE 33). E, poco oltre: «Lo spirito cristiano di servizio agli altri per la promozione della giustizia sociale riveste particolare importanza per ogni università cattolica, e deve essere condiviso dai docenti e sviluppato tra gli studenti. La Chiesa si impegna fermamente per la crescita integrale di ogni uomo e di ogni donna [...]. Il Vangelo, interpretato dalla dottrina sociale della Chiesa, chiama urgentemente a promuovere "lo sviluppo dei popoli che lottano per liberarsi dal giogo della fame, della miseria, delle malattie endemiche, dell'ignoranza; di quelli che cercano una partecipazione più larga ai frutti della civiltà e una più attiva valorizzazione delle loro qualità umane; che si muovono con decisione verso la meta della loro piena realizzazione" [...]. Ogni università cattolica sente la responsabilità di contribuire concretamente al progresso della società, entro la quale opera: potrà cercare, ad esempio, i modi per rendere l'educazione universitaria accessibile a tutti quelli che possono trarne profitto, specialmente i poveri o i membri dei gruppi minoritari, che ne sono stati tradizionalmente privati. Essa, inoltre, ha la responsabilità – nei limiti delle sue possibilità – di aiutare a promuovere lo sviluppo delle nazioni emergenti» (ECE 34).

²⁹ Si pensi, ad esempio, all'utenza proveniente da paesi in via di sviluppo.

³⁰ Cf. gli interventi apparsi sulla rivista «Origins» circa l'educazione cattolica, in particolare: P.S. LOVERDE, *Catholic Schools: their roles and challenges*, in «Origins» 35 (2006)

logicamente ed epistemologicamente per far sì che studenti appartenenti a diversi contesti possano apprendere sì la cultura e il meglio della tradizione di pensiero su un determinato tema, ma allo stesso tempo siano posti in grado di esprimere nei termini della loro cultura quei medesimi concetti, affinché si realizzi in loro un apprendimento significativo e un'incisività esistenziale di quanto studiano. Ai tradizionali percorsi formativi propedeutici previsti per tali studenti (corsi di lingua, alfabetizzazione concettuale, ecc...) vanno senz'altro aggiunti percorsi di didattica e di matetica per porli in grado di apprezzare la tradizione di pensiero occidentale e di esprimere il proprio contributo, arricchente l'intera comunità accademica.

Nell'attenzione alla preoccupazione etica in tutte le sue ramificazioni un ruolo insostituibile assume la figura del docente, oltre e accanto all'*ordo studiorum* e alla dimensione comunitaria della ricerca. Il docente si configura sempre più come un "portale" che favorisce lo scambio fra le istanze culturali e scientifiche specifiche della disciplina che insegna e la creatività propria e irripetibile di ciascuno studente, realizzato attraverso quel canale delicatissimo che è l'intelligenza dello studente. È attraverso l'intelligenza che il docente raggiunge e attiva non solo la conoscenza come prodotto, ma la ricerca della verità come processo destinato a rifluire nella realtà culturale con stimate nuove date dalla specificità e individualità di un determinato studente.

Tale compito del docente può essere visualizzato come una spirale che dall'esterno della cultura raggiunga l'interiorità dell'intelligenza e – via la conoscenza e la ricerca della verità – ponga in grado di "risalire" o ripercorrere la spirale in senso inverso e immettere nei circuiti culturali nuove visioni e conoscenze della realtà. L'universo mentale dell'alunno diviene allora – unitamente alla disciplina insegnata – l'oggetto proprio della funzione di insegnamento, al fine di consentire nello studente la riformulazione di contenuti e prospettive ermeneutiche, di archetipi e quadri noetici per uscire da sé e interagire con quel mondo esterno che si è interiorizzato attraverso la conoscenza.

La metafora che può aiutare in questa concezione dell'insegnamento è quella di una città: all'interno dell'interiorità dello studente, nella mente

587-590; J.M. MILLER, *Three Megatrends Influencing Catholic Higher Education Globally*, in «Origins» 36 (2007) 562-572; ID., *Catholic Universities and their Catholic Identity*, in «Origins» 15 (2005) 451-458.

da formare, si trovano elementi cognitivi, informazioni, convinzioni, quadri di riferimento, elementi logici e tutta la ricchezza della vita interiore, fatta di scelte, azioni, atteggiamenti, relazioni, ossia un mondo che si attiva, si ordina e si programma per essere autonomo.

Ma esiste anche ciò che è fuori dalla città: opportunità, realtà altre, talvolta pericoli, che si deve saper far entrare o lasciar fuori, in un continuo scambio in cui la vita interiore in qualche modo già rispecchia e contiene l'universo esterno ma anche lo alimenta, rifluisce in esso, lo riconcepisce e amplifica attraverso la conoscenza e persino lo rimodella e lo corregge con la propria azione. Questo scambio, questo riferimento reciproco e continuo fonda la spirale dell'insegnamento, dal mondo esterno a quello interno e viceversa; la società, il sapere e la mente si alimentano vicendevolmente, oppure inaridiscono e scompaiono.

Il docente ha il compito di proteggere dall'incompetenza, dall'insignificanza, dall'errore, dalla parzialità, dalla mistificazione che il mondo può produrre e proporre, ma anche dalle tentazioni interiori della superficialità, del piacere, del dubbio, della disperazione e dell'abbandono. Lungi dal configurarsi come compito alimentato esclusivamente da strategie didattiche e metodologiche, questa mediazione del docente trae motivo e ragione d'essere dal rapporto con la verità, eminente oggetto che non è solo un referente nell'ordine del fine della conoscenza ma è anche l'oggetto stesso del sapere e un oggetto che condiziona tutte le facoltà e le attività dello studente.

Il rapporto alla verità comporta altre due relazioni essenziali che un'università cattolica concepisce come fondanti: una ontologica nei confronti della realtà che si trasmette; l'altra antropologica, verso la mente di ogni essere umano, costituita cosciente dalla partecipazione dell'essere umano alle prerogative di *imago Dei*.

Collocato in questa prospettiva, il ruolo del docente non è meramente quello *didattico* consistente nel trasmettere informazioni, ma quello *ermeneutico* consistente nell'aiutare a decifrare i problemi teoretici e quelli esistenziali, le verità della realtà e i sistemi di interpretazione di essa, le sfide culturali e il pluralismo di soluzioni. Sarà anche un ruolo *maieutico*, consistente nel supportare lo studente a raggiungere le sue intuizioni più vere e difficili da esprimere e a riconoscere quella verità che risponde alle aspirazioni più profonde del suo cuore; e un ruolo *esemplare* nella misura

in cui saprà trasmettere a livello meta-didattico le virtù che caratterizzano lo studioso innamorato della verità e, in essa, dell'umanità; sarà un ruolo *profetico* nella misura in cui saprà intercettare i bisogni intellettuali e le direzioni della cultura, anticipandone soluzioni; e, infine, sarà un ruolo *euristico* nella misura in cui saprà contribuire a far comprendere allo studente la propria vocazione, attraverso una trasmissione del sapere che è sapienza e ministero.

Il grande dottore della Chiesa Tommaso d'Aquino utilizza l'espressione «causare una conoscenza» riferito all'atto di insegnare,³¹ e sottolinea che può effettuare tale atto solo chi conosce una causa, cioè lo studioso: questi conosce la causa di una realtà e ciò lo abilita non solo a trasmettere una determinata conoscenza, ma a causare quel fenomeno consistente nel generare un nuovo rapporto tra la realtà e la mente, nel quale quest'ultima viene saldata alla realtà nel momento stesso in cui la conosce nelle sue cause ed è in grado di riconcepirla nelle sue rappresentazioni e sistemi di pensiero, così come può modificarla attraverso la scienza e la cultura. In questa prospettiva, il compito del docente-portale di ingresso allo scambio fra realtà, mondo, cultura e vita interiore, intelligenza, mente dello studente si profila come la causazione di nuovi rapporti fra questi due attori, in un'attenzione continua alla scoperta di nuove conoscenze, di nuovi paradigmi del sapere e nuovi sistemi di pensiero.³²

Nei contesti universitari contemporanei il problema dell'insegnamento esplose in alcune delle sue componenti essenziali: la verità è sottoposta alla revisione epistemologica che pone sul tappeto il tema della certezza e la natura del sapere;³³ lo studente e le sue disposizioni all'apprendimento sono stimolate dalle nuove tecnologie che condizionano il mentale;³⁴ la cultura

³¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de veritate*, q.1, a.1.

³² Non è tuttavia – e anche ai tempi di sant'Agostino e di san Tommaso d'Aquino lo si era intuito, tanto che la loro visione del docente è sempre collegata al concetto di maestro interiore, che è lo Spirito Santo o anche gli angeli – necessaria, dato che il maestro agisce e causa comunque dall'esterno, ma esiste un causare una conoscenza per via interiore, possibile a Dio e alle creature spirituali.

³³ A. SALUCCI, *Epistemologia e verità nel XX secolo*, Angelicum University Press, Roma 2005.

³⁴ Sulla tecnoliquidità della mente e la socializzazione virtuale si può vedere: T. CANTELEMI, *Tecnoliquidità*, San Paolo, Cinisello B. 2013; T. CANTELEMI - M.B. TORO - M. TALLI, *Avatar*, Edizioni Magi, Roma 2010.

viene ricondotta all'immediatamente spendibile o alle meta-competenze che prescindono dal sapere stesso.³⁵

In questo contesto la riflessione sull'università e sull'università cattolica, che si sta già muovendo sul piano del ripensamento delle finalità e dei mezzi, sulla qualità formativa, sui *curricula* e sulle attese sociali e professionali relative all'istituzione universitaria, necessita più che mai di essere ancorata alle grandi linee dell'evangelizzazione e della ricostituzione dell'identità cristiana, così come emergono in modo sempre più lucido e incalzante nel magistero degli ultimi tre Pontefici, e di abbandonare almeno per il momento le piste verso cui si incamminano tutte le istituzioni universitarie, parimenti travolte dalla crisi della trasmissione culturale. Queste ultime, investite dalla logica di mercato, tendono a concepire l'università come un servizio di cui si fruisce, un'istituzione in cui viene riprodotto un modello «emittente/ricevente» simile a quello vigente nelle relazioni economiche o contrattuali. Suddetto paradigma, per molti versi comprensibile, conduce presto a una crescente estraneità dell'«utente» alla «comunità» che offre il servizio, e conseguentemente allo spirito di collaborazione, alle logiche di condivisione delle conoscenze e all'esercizio di virtù sociali e comunitarie che dovrebbero strutturare e vivificare la formazione accademica. Inoltre, la molteplicità di appartenenze, l'effetto dromologico, la mentalità cosiddetta «acquisitivista», di cui siamo a un tempo vittime e artefici, spingono verso un'interpretazione del rapporto con gli altri e della comunicazione interpersonale come «perdita di tempo» in confronto alla possibilità di lavorare individualmente per via informatica e telematica (verosimilmente garante di «efficienza produttiva»). Da ciò, la tendenza a ridurre lo scambio interpersonale di opinioni, per lasciar spazio a fasi di programmazione generalmente effettuate con macchine (ovvero da soli), e a controllare il processo didattico attraverso formalizzazioni standardizzate e burocratizzate dei singoli segmenti. A queste difficoltà generali si aggiungono difficoltà di autopercezione dell'istituzione universitaria: l'impossibilità di comporre praticamente impostazione teoretica e impostazione di ricerca applicata e il disorientamento epistemologico circa gli obiettivi della stessa

³⁵ Sui nuovi paradigmi dell'educazione si può vedere il contributo di Ken Robinson nel dibattito pubblico attorno ai sistemi educativi e le politiche pubbliche.

istituzione;³⁶ per conseguenza, la percezione dell'università come comunità ne risulta evidentemente impoverita, ma soprattutto dell'università come missione sociale e storica.

Se, dunque, l'università cattolica è chiamata ad attrezzarsi per il futuro, non è per concorrenza di mercato con le altre istituzioni, ma per sottolineare lo specifico del suo mandato, che abbraccia tanto il mondo interiore dello studente quanto il mondo esterno con le sue interpellanze.

4. Teologia: sapere «vivente»

Il documento richiama alla necessità che la ricerca in un'università cattolica contempli una prospettiva teologica. La teologia è, naturalmente, il sapere che intrinsecamente, per statuto epistemico, esprime l'apertura alla domanda sull'assoluto, a quelle dimensioni soteriologiche cui la scienza non può né intende rispondere; un'università cattolica dovrebbe poter avere un corso di teologia fondamentale, come ricordato dal documento (cf. ECE 19), che sottolinei l'origine, oltre che l'esito, di ogni ricerca sapienziale oltre che scientifica della verità sul reale.

La teologia gode di una fisionomia epistemologica a se stante, dal momento che le premesse – che di norma in nessuna scienza costituiscono oggetto discusso dalla scienza medesima³⁷ – non sono empiricamente verificabili, identificandosi con proposizioni ritenute vere per fede. Il profilo della teologia viene così a configurarsi come un sapere che definirei “vivente” per più di una ragione.

– In primo luogo, in quanto prende avvio dall'auto-comunicazione di colui che è il Dio vivente,³⁸ rivelatore, somma sapienza e amore: la teologia riguarda anzitutto Dio e un Dio vivo.

³⁶ «The Economist» ha dedicato spazio al problema: cf. *How to be ethical, and still come top*, in «The Economist», June 5th-11th, 1993, 69; *Universities, Towers of Babble*, in «The Economist», Dec. 25th-Jan. 7th, 1993, 38-40; *Turning students into customers*, in «The Economist», Oct. 19th-26th, 1996, 5-6. Per quanto attiene alla situazione dell'università italiana, si veda nel volume di G. MARTINOTTI - R. MOSCATI, *Lavorare nell'università oggi. Esperienze di didattica nella crisi dell'istruzione superiore*, Franco Angeli, Milano 1982, 11-35.

³⁷ Come Kurt Gödel ha messo in evidenza nei suoi «teoremi di incompletezza».

³⁸ Dt 5,26; Gs 3,10; 1Sam 17,26 e 17,36; 2Re 19,4 e 19,16; Est 6,13; Sal 42,3; Sal 84,3; Is 37,3 e 17,37; Ger 10,10 e 23,36; Dn 6,21 e 6,27 e 14,24 e 14,25; Os 2,1; Mt 16,16 e 26,63; At 14,15; Rm 9,26; 2Cor 3,3 e 6,16; 1Tm 3,15 e 4,10; Eb 3,12 e 9,14 e 1,31 e 12,22; Ap 7,2.

– In secondo luogo, la teologia è un sapere “vivente” in quanto coinvolge necessariamente l’essere umano come destinatario e contenuto stesso della riflessione teologica, e ne viene compreso con la totalità delle sue prerogative di essere creato a immagine di Dio. *Ab origine* la teologia pre-contiene quale carattere intrinseco la verità della libertà umana, che si potrebbe definire un «bersaglio mobile». Pertanto, il sapere teologico possiede l’illimitatezza della libertà umana come elemento decisivo e per certo verso costitutivo di sé come sapere. E quale altra scienza è altrettanto onnicomprensiva? Quale altro sapere è così esteso? Se è vero che lo studio della verità è centrale e fondamentale come via all’affermazione dell’insufficienza della realtà e, quindi, all’affermazione di un sapere che oltrepassi la scienza, e tale sapere è la filosofia, è pur vero che il sapere teologico non si occupa solo di investigare razionalmente e logicamente quanto è comprensibile nelle verità di fede, ma anche di accogliere quella dimensione antropologica consistente nella presenza dell’essere umano nel disegno di Dio come interlocutore reale e vivente e inserito “dentro”, per così dire, l’auto-rivelazione da parte di Dio, che si manifesta anche come rivelazione dell’essere umano a se stesso.³⁹ L’essere umano è interno all’indagine teologica come in nessun’altro sapere, in cui è, anzi, assolutamente esterno e, per certo verso, passivo.

– In terzo luogo, la teologia è un sapere “vivente” in quanto – svolgendo le conclusioni dalle premesse – cresce attraverso la risposta dell’essere umano, destinatario dell’auto-rivelazione da parte di Dio, alla salvezza, di cui la teologia è illustrazione. Per questa ragione un teologo è, in prima istanza, un credente e non può che essere così se questo sapere deve lumeggiare le parole e gli eventi⁴⁰ con cui Dio innesta nella sua vita; questo rilievo pone la teologia come una scienza caratterizzata dall’inclusione epistemica dell’iniziativa divina e dell’interlocuzione umana in correlazione così forte che nella scienza teologica ogni possibile elemento di «indeterminatezza» non proviene solo dalla natura di un oggetto (o piuttosto, soggetto) divino ma anche dalla considerazione della libertà umana, e ogni possibile elemento di «limitatezza» alla razionalità non proviene tanto dalle premesse

³⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (29 giugno 1966), n. 22.

⁴⁰ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965), nn. 4; 14.

accolte per fede quanto dall'assurdo del rifiuto (sempre possibile all'essere umano) di Dio.

Un approfondimento in questa direzione potrebbe risultare interessante e proficuo, credo, sia ai fini del dialogo con le scienze,⁴¹ sia ai fini di un approfondimento *ad intra* dello statuto della teologia, perché consente di delineare e mettere a fuoco in modo più accurato il tipo di «limite» intrinseco che si reperisce nell'indagine teologica, quando si consideri l'indiscutibilità delle premesse di fede che sono, come si è detto, irrinunciabile punto di partenza dell'investigazione teologica. Infatti, la natura della verità, che coincide con la sapienza divina, esige un'affermazione implicita di assolutezza che esclude il relativismo, benché accolga, invece, la possibilità che essa venga conosciuta parzialmente, nell'arco spazio-temporale e in modo distributivo nelle culture, nel pensiero e nelle religioni umane, tanto che, da questo punto di vista, la Verità divina, fondamento della verità che si ricerca mediante la conoscenza non può che rivelarsi nella duplice accezione di rivelazione e velamento, quindi presentandosi anche con un connotato limitante; ma un'indagine più estesa è in grado di lumeggiare assai opportunamente come ciò che a tutta prima appare un limite noetico sia piuttosto uno stigma vitale.

Nata *Ex corde Ecclesiae*, dunque, l'università cattolica vanta un lignaggio intellettuale di indubbio valore storico e noetico e, ancor più importante, una missione e un mandato che la precedono, la connotano, la alimentano, la accompagnano e ne lasciano impronta.

⁴¹ «La teologia svolge un ruolo particolarmente importante nella ricerca di una sintesi del sapere, come anche nel dialogo tra fede e ragione. Essa porta, altresì, un contributo a tutte le altre discipline nella loro ricerca di significato, non solo aiutandole a esaminare in qual modo le rispettive scoperte influiranno sulle persone e sulla società, ma fornendo anche una prospettiva e un orientamento che non sono contenuti nelle loro metodologie. A sua volta, l'interazione con queste altre discipline e le loro scoperte arricchisce la teologia, offrendole una migliore comprensione del mondo di oggi e rendendo la ricerca teologica più aderente alle presenti esigenze. Attesa la specifica importanza della teologia tra le discipline accademiche, ogni università cattolica dovrà avere una facoltà o, almeno, una cattedra di teologia» (ECE 19).

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

GIANCARLO CARONELLO

ERIK PETERSON

LA PRESENZA TEOLOGICA
DI UN *OUTSIDER*



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

EL GRAN RETO DE LA UNIVERSIDAD (CATÓLICA)

SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN
JOSÉ MANUEL GIMÉNEZ AMAYA*

PATH 14 (2015) 117-127

1. ¿Secularización o mutación de la universidad?

Como nos recuerda la Constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae*, la universidad católica nació «del corazón de la Iglesia» insertándose «en el curso de la tradición que se remonta al origen mismo de la universidad como institución».¹ Es decir, la universidad específica y públicamente «católica» no surgió como tal a la manera de algo posterior a la tradición universitaria, como algo añadido o superpuesto a la esencia de la universidad. Sino que, más bien, se entroncaba en la génesis misma de la institución universitaria. Más aún, podría decirse que, puesto que la universidad misma nació en el seno de la Iglesia, la universidad (católica) trata de retomar ese origen y así rejuvenecer la tradición genuina entonces forjada.²

En efecto, es oportuno recordar que la universidad como institución, que se consolidó en un proceso dilatado en el tiempo, fue germinando en

* Sergio Sánchez-Migallón y José Manuel Giménez Amaya son miembros del Grupo de Investigación Ciencia, Razón y Fe (CRYF), y profesores de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

¹ JUAN PABLO II, Constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae* (15 de agosto de 1990) (ECE), n. 1.

² Especialmente lúcido en este contexto es el filósofo A. MACINTYRE, *Dios, filosofía, universidades: historia selectiva de la tradición filosófica católica*, Editorial Nuevo Inicio, Granada 2012.

los núcleos urbanos medievales donde los obispos contaban con escuelas catedralicias. Mientras que la nobleza no necesitaba formación profesional alguna (aparte del arte de las armas y la urbanidad, que cultivaban privadamente), los monjes disponían ya de los monasterios para cultivar su formación, y los campesinos y artesanos no necesitaban más que una formación práctica, en la sociedad urbana iban apareciendo grupos sociales que requerían una formación específica (comerciantes, juristas, médicos, clérigos seculares y mendicantes, etc.). Esos nuevos colectivos necesitaban un lugar donde formarse y aprender, y, al carecer de los medios de que disponía la nobleza o el monacato, fueron los obispos quienes los acogieron alrededor de las catedrales.

Las universidades hacia el siglo XII se iniciaron en el seno de la Iglesia por un interés en formar profesionales. Pero – a diferencia de como se entiende hoy – la formación de suyo se comprendía siempre de un modo integral, o sea, impregnada sobre todo por la teología. La ciencia teológica unificaba la formación en diversas áreas en las distintas sedes o ciudades. Aunque ciertamente esas escuelas catedralicias nacen enraizadas en lo local, bajo el impulso del Ordinario del lugar, rápidamente abrieron sus miras a lo universal y, por eso, pudo empezar a hablarse de universidades. Esto sucede de un modo natural por dos motivos. En primer lugar, es connatural al obispo unir la preocupación local con la visión universal; en segundo término, la teología era un factor uniformador y trascendente, y además el uso del latín como lengua vehicular común, especialmente en esta ciencia, favorecía el intercambio de personas e ideas.

En conclusión, las universidades nacen de la unión entre la formación religiosa y la profesional; se originan ya como cristianas y como seculares, como auspiciadas por la Iglesia y como abiertas al mundo. Desde esta perspectiva, ¿por qué, entonces, habría que reclamar hoy una reivindicación de la universidad católica, del espíritu cristiano de la universidad? Son varias las respuestas que suelen darse.

Con frecuencia se dice que la universidad se ha secularizado. Pero, según muestra la historia, la universidad fue secular desde el principio. Es más, el término «secular» procede – como se sabe – del lenguaje eclesiástico para denotar las realidades del mundo ajenas a lo monacal, pero no a lo cristiano. No; el proceso que se suele denominar «secularización» (en el ámbito que nos ocupa, el universitario) no es un proceso de «mundani-

zación», ni de «profesionalización»: las universidades siempre estuvieron y siempre estarán volcadas al mundo y a las profesiones. Lo que sin duda se quiere dar a entender con esa expresión es que la universidad moderna prescindió de la teología, bien institucionalmente, bien intelectualmente (de diversos modos y en distintos momentos según países: en España se suprimen las facultades de teología en el ámbito estatal durante el reinado de Isabel II).³ No nos detenemos más aquí en examinar la parte de responsabilidad que tuvo la teología misma en su periodo tardomedieval, ni tampoco la influencia de las circunstancias político-religiosas – a menudo desafortunadas y dramáticas – que fueron sucediéndose posteriormente.

Hay también quien dice que el papel de la teología fue sustituido por la filosofía, y que esa sustitución es conforme a la modernidad y ha resultado beneficiosa. Pero, prescindiendo del frecuente prejuicio antiteológico de esa posición, tampoco esto es correcto al menos en dos puntos fundamentales. Primero, la filosofía no ha ocupado el puesto que tenía la teología, pues no conforma ni informa de hecho los diversos saberes, según puede observarse en los planes de estudio actuales. Y además, la filosofía desgajada de la teología no cumple la misma función que desempeñaba y se confiaba a la teología. Como señalaba Max Scheler: «De “libre sirviente” de la fe, la filosofía pasó a ser, a grandes pasos, usurpadora de la fe, pero al mismo tiempo *ancilla scientiarum*».⁴ En efecto, hoy la filosofía ha tomado en muchos sitios el camino de la fundamentación y análisis de las ciencias naturales, históricas, lingüísticas, etc. Y las llamadas ciencias sociales (comunicación, pedagogía, politología, sociología, antropología cultural, economía...), trastocando el planteamiento tradicional de las humanidades, se consideran ya como alternativa a las genuinas humanidades.

En efecto, sí parece innegable la conclusión de que la universidad ha ido perdiendo la unidad del saber que garantizaba de algún modo la

³ Cf. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *El lugar de la teología en la universidad*, en «Boletín del Departamento de Pastoral Universitaria y Pastoral de la Cultura. Conferencia Episcopal Española» 1 (2000) 13-21; y también: L. ROMERA, *La razón responsable y la universidad. El lugar de la teología*, en S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN - J.M. GIMÉNEZ AMAYA (eds.), *La fe en la universidad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2013, 45-53; y J.M. GIMÉNEZ AMAYA, *Diagnóstico de la universidad: un paradigma de la fragmentación (omni)presente. Apuntes para una reconstrucción*, en «Acta Philosophica» 22 (2013) 239-256.

⁴ M. SCHELER, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico (con otros escritos sobre el método fenomenológico)*, Ediciones Encuentro, Madrid 2011, 27.

teología, viniendo a imponerse inevitablemente el panorama de diversos saberes no integrados ni armonizados. Como se ha señalado con frecuencia recientemente,⁵ tal desintegración y fragmentación es contraria a la idea misma de formación, y tiene necesariamente un efecto devastador en las personas que así se instruyen. Juan Pablo II también advertía de ese peligro, que no es sólo académico, sino vital y espiritual:

El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo. ¿Cómo podría no preocuparse la Iglesia?⁶

De esta suerte, las ciencias quedan mutiladas de origen y fin, de sentido y fundamento; al tiempo que se van incorporando a la universidad formaciones prácticas sin contenidos de saberes propiamente teóricos. Pero también la teología (y la filosofía) sufren al quedar aisladas: «La separación del espacio común del pensamiento, de la creación científica y artística, fue mortal para la teología».⁷ Sin embargo, aunque se dé esa fragmentación, institucional y personal, académica y vital, la persona humana posee una tendencia a la unidad enormemente fuerte. El hombre no puede dejar de elegir o forjarse un fin más o menos último, un sentido de algún modo global (aunque a menudo busque uno que le permita adoptar camaleónicamente comportamientos cambiantes). En otras palabras, como dice Scheler, el hombre no puede dejar de estimar un valor absoluto y superior como cumbre de la jerarquía de valores que ama y a la que se adhiere, no puede dejar de creer en algo supremo: «Todo espíritu finito o bien cree en Dios o bien en un ídolo».⁸ Y si por abandonar la supremacía de la teología se renuncia a Dios, ¿cuál será el nuevo «ídolo» de la universidad? Nos atrevemos a sostener que la modernidad ilustrada nos da la respuesta: el

⁵ Cf. LL. CLAVELL, *Razón y fe en la universidad: ¿oposición o colaboración?*, en «Serie Sphaera del Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala» 17 (2010) 3-15; J.M. GIMÉNEZ AMAYA - S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *Diagnóstico de la universidad en Alasdair MacIntyre*, EUNSA, Pamplona 2011, 323-342; J.M. GIMÉNEZ AMAYA, *La fragmentación y «compartimentalización» del saber según Alasdair MacIntyre*, en M. PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Sapienza e libertà. Studi in onore del Prof. Lluís Clavell*, EDUSC, Roma 2012, 193-202.

⁶ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), n. 85.

⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología en España (1959-2009)*, Ediciones Encuentro, Madrid 2010, 43.

⁸ M. SCHELER, *De lo eterno en el hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 2007, 222.

poder.⁹ El saber de la universidad aparece ciertamente fragmentado, sí; pero, al menos cuando así se acepta, pervive una unidad: no de saber, no de contenido, sino de aspiración, de voluntad. La universidad quiere hoy «saber para poder», conforme al ideal cientificista de la modernidad; un poder que la posmodernidad ha desenmascarado aún más en su raíz no ya racionalista sino esencialmente voluntarista.¹⁰

Como conclusión de estas respuestas, puede decirse que no es que la universidad se haya secularizado, ni que se haya desintegrado o desmembrado; más bien, la universidad ha mutado su fin, su ideal supremo y unificador: ha migrado de la verdad (que se eleva a la Verdad divina, al *Logos*) a la voluntad de poder, de dominio, de utilidad. Romano Guardini vio muy claramente esta transformación en la universidad, en la sociedad y, en definitiva, en el interior de cada persona:

Es una decisión esencial, continuamente exigida, la de si una época – no; un hombre, cada hombre – quiere el primado de la existencia, el sentido último de la existencia, como voluntad de poder o como voluntad de verdad.¹¹

No se trata, por tanto, de algo meramente formal o procedimental, sino de una mutación esencial, radical. Es lo que Dietrich von Hildebrand denominaba «el destronamiento de la verdad»,¹² en favor de la entronización de la utilidad, del éxito, del poder.

2. Causas y efectos de la mutación de la universidad

Resulta poco menos que temerario identificar con precisión las causas de la mencionada transformación, pues una primera aproximación advierte ya factores de muy diversa índole (intelectual, religiosa, social, política, etc.) que incluso han operado ambiguamente de diferentes formas en distintas

⁹ Puede ser enriquecedora la lectura del análisis que sobre el poder y el mal desarrolla von Balthasar en: H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 4: *La acción*, Ediciones Encuentro, Madrid 1995, 137-184.

¹⁰ Cf. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *¿Qué rasgos definen la cultura emergente?*, en *Qué tipo de persona queremos educar para el nuevo milenio*, Bruño, Madrid 2000, 9-19.

¹¹ R. GUARDINI, *¿Voluntad de poder o voluntad de verdad? (La cuestión de la universidad)*, en ID., *Tres escritos sobre la universidad*, EUNSA, Pamplona 2012, 79.

¹² Cf. D. VON HILDEBRAND, *Die Entthronung der Wahrheit*, en ID., *Idolkult und Gotteskult, Gesammelte Werke VII*, J. Habel, Regensburg 1974, 309-339; y también, en el mismo volumen: *Die Idee der katholischen Universität*, 341-364.

épocas y aun en distintos lugares. Además, disponemos ya de extensos estudios al respecto.¹³ Aquí tan sólo queremos señalar dos causas que afectan más al plano existencial que al intelectual o al cultural.

La primera causa es la pérdida del sentido del misterio y de la trascendencia. El hombre moderno cree poder saberlo todo, y lo que le supera piensa que es cuestión de tiempo y de método el desentrañarlo. El hombre contemporáneo – que se da en llamar posmoderno – es más modesto (o desengañado): no piensa saberlo todo, y renuncia enseguida a intentarlo, pero cree que no necesita ese género de respuestas globales y trascendentes. Hoy la fuerte tendencia es a vivir en la superficialidad, en la mediocridad, en la masa anónima camuflada de falsa humildad. Como decía Max Weber, la ciencia ha «desencantado» el mundo,¹⁴ lo ha rebajado, lo ha trivializado.

La segunda causa que queremos mencionar es el espectáculo del mal moral, del mal causado por los hombres. Toda la historia está poblada de crímenes sin cuento, pero la magnitud y la atrocidad de lo ocurrido a manos de los hombres en el siglo XX supera toda medida conocida. Es ya de sobra conocido el argumento de que esas barbaridades se han cometido en nombre de doctrinas o ideales, y que por tanto lo que necesitamos ahora es precisamente un «pensamiento débil». Pero este argumento – que no es sino una aplicación de los postulados de Nietzsche – es tan débil, por arbitrario e inconsistente, como el pensamiento que propone. Más grave, y dolorosa, es la constatación de que la teología y la filosofía cristianas (o más bien la vida misma de los cristianos) no fueron, ni al parecer son, capaces de detener tantos y tan graves males. Si la religión no pudo servir para frenar la barbarie, no sirve realmente para nada.

Hay además un factor que actúa como causa y efecto a la vez, porque se alimenta a sí mismo de un modo curioso. Se trata de la fascinación que ejercen los medios como tales, lo útil. La técnica pone en nuestras manos, de modo vertiginosamente creciente, posibilidades insospechadas hace tan sólo pocas décadas. Lo cual produce y alimenta una sensación de poder inédita, nueva. Al mismo tiempo, como el saber renuncia a cuestiones últimas, se centra en la producción de lo útil. Y puesto que hay que olvidarse también de grandes verdades para vivir en paz, los esfuerzos se dirigen a

¹³ Ver nota 5, entre otros trabajos.

¹⁴ Cf. M. WEBER, *La ciencia como profesión*, Biblioteca Nueva, Madrid 2009, 51-108.

proveer a la sociedad de los medios necesarios para mantener un equilibrio de intereses y un nivel general de bienestar.

El efecto inmediato de tal conjunción de elementos es el rebajamiento de aspiraciones. Permítasenos una extensa cita de Scheler donde describe magistralmente este proceso:

¿Qué hacen los hombres a los que une en unidad vital un destino histórico común, un territorio, un origen u otra fuerza elemental, si ya no pueden unirse en lo supremo y último respecto a lo cual los hombres son capaces de unirse, a saber, en su fe, en su relación con *el fundamento y el sentido de este mundo*? Piensen ustedes, por ejemplo, en un matrimonio entre creyentes de diversa fe que contrajeron matrimonio por un profundo amor recíproco, y que tienen la sincera y buena voluntad de estar juntos, de permanecer juntos y de conllevar mutuamente la lucha de la vida. De pronto, se enfrentan violentamente; y ven con el alma dolorosamente consternada que una unión ahí es imposible. Y así una segunda, una tercera, una cuarta vez. Cada vez queda un *recuerdo* profundamente doloroso en ese dilema entre sus creencias y su voluntad de amarse. Cada vez crece más en ellos una fuerza que les empuja a no tocar ya más este punto máximamente vulnerable y delicado de su relación, a apartarlo de la vista, por así decir. ¿Cuál será la consecuencia? Respondo: La consecuencia será que estas personas, finalmente, llevarán a cabo el acto de *renuncia* fundamental – al principio doloroso, pero externamente pacificador – a la unión en lo que para ellos debe ser lo *supremo*. *Quieta non movere*, dirán. [...] El *proceso* que ocasiona la renuncia a la unión en la toma de postura respecto al bien *supremo* no puede, por su naturaleza, detenerse. [...] ¿Cuál será la situación final de este proceso? Un organismo espiritual comunitario [...] de condición sumamente extraña: magníficamente organizado en todo lo técnico, extraordinariamente disciplinado en todas las cuestiones del «cómo hago algo cuando quiero hacer algo»; un organismo de fortísima cohesión en estas cosas. Pero las fuerzas *más centrales* del espíritu humano, las que marcan objetivos y normas, las configuradoras, las fuerzas que tienen que resolver las preguntas por el «qué» (*qué* debo hacer, *qué* es lo que constituye mi misión en el mundo); esas fuerzas – puesto que no se usan – retrocederán lentamente como todo órgano que no funciona, incluso caerán, al final, en un proceso de atrofia.¹⁵

Un reflejo de tal rebajamiento, que puede leerse tanto para la sociedad en general como para la universidad, es la atención muy predominante a la

¹⁵ M. SCHELER, *La idea cristiana del amor y el mundo actual*, en ID., *Amor y conocimiento y otros escritos*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 173-174.

burocracia y a lo económico. Elementos imprescindibles – se dirá con razón –, y sólo medios sin convertirlos en fines – se añadirá – pero a la hora de la verdad faltan fines auténticamente regidores de la actividad. La lógica economicista se impone, y constituye la principal preocupación de jóvenes y adultos. Así, el gobierno de las universidades imita cada vez más el mundo de las empresas. So capa de viabilidad, en muchas universidades impera la mentalidad de ganar alumnos, que se conciben como clientes a quienes hay que satisfacer con el producto que se ofrece; y los docentes son equiparados a meros profesionales (y no formadores de profesionales o maestros) que «trasladan» conocimientos.

Pero el peor efecto, desde un punto de vista existencial, no es éste, sino su nefasta consecuencia: el miedo. Muchos de quienes viven con mayor grado de reflexión comprenden y sienten que la humanidad va hoy a la deriva, a remolque de fuerzas impersonales e impredecibles que no controla. Se vive entre el miedo a que se repitan monstruosidades que ya han sido una realidad (porque lo peor de esos males es que nos ha hecho conscientes de la profundidad posible de la perversidad humana) y la ingenuidad de que los medios de que disponemos – más una buena voluntad fundada no se sabe dónde – detengan lo que supuestamente nadie desea; entre la seguridad de las experimentadas instituciones que han tratado de curar heridas y enmendar errores y la incertidumbre ante las nuevas generaciones que nada saben ni han aprendido del pasado; entre la ilusión por reconstruir un nuevo orden de cosas y la resignación a dejarse llevar por una inmensa maquinaria social que funciona inexorablemente. La seguridad se busca en la economía, en el bienestar material, pero aquí también cunde la sensación de que no cabe sino aplicar soluciones parciales provisionales, parches, renunciando a un utópico cambio de paradigma. Pero sobre todo, el miedo es peligroso, porque paraliza, impide confiar, creer; lleva a renunciar a la verdad y empuja a echarse en brazos del prestigio, de la imagen que otros tengan de uno; mueve, en definitiva, a obrar contra la propia conciencia.

Claro está que los menos reflexivos – acaso la mayoría – eluden ese miedo, ese equilibrio inestable y contradictorio, mediante la distracción, que la industria del ocio no cesa de facilitar y alimentar. Pero ya Platón nos enseñó que, a la larga, eso sólo significa aumentar la necesidad sin dar satisfacción alguna.

Y este diagnóstico – no se olvide – no es sólo de la sociedad. Es también de la universidad. La universidad forma a los miembros de la sociedad y a la vez se nutre de ellos; vive entre la ilusión de dirigir la sociedad y la servidumbre a ella debida.

3. La oportunidad y el desafío de la universidad (católica)

Si tal es el panorama, la tarea de la universidad que se denomina católica – aunque la tesis que sostenemos se refiere a toda genuina universidad – es inmensa, hercúlea, pero más oportuna y necesaria que nunca.

La universidad debe ofrecer sentido, verdad, frente al sinsentido de la situación, extremadamente paradójica, antes descrita; debe ofrecer sentido frente al mal, real o amenazante, que se sufre o que se teme. Hoy la filosofía y la teología han de ser ante todo una respuesta al mal.¹⁶ Una respuesta que sea real; porque el peligro de hoy no es tanto el ateísmo clásico, sino pensar que la religión, la fe, es un mero consuelo sin pretensión de verdad (por eso no cabría en la universidad). Y una respuesta trascendente; porque la radicalidad del sinsentido y del mal (físico y sobre todo moral) de nuestro mundo exige ya una búsqueda más allá de éste. Por eso la tarea de la teología en la universidad no es racionalizar lo divino, sino profundizar en lo divino como verdad superior.¹⁷

Para eso la teología – y la filosofía con ella – ha de defender y explicar su presencia en la universidad, tiene que mostrarse capaz de suscitar y acoger las preguntas profundas que todos tienen, y debe esforzarse sinceramente por apuntar a una respuesta. Esa respuesta se acoge con fe porque supera las soluciones humanas, se abriga la esperanza de que esa respuesta la escuchemos y la dejemos operar, y en consecuencia se actúa caritativamente ya con la convicción de la existencia de tal horizonte de sentido.

¹⁶ Cf. M. GARCÍA-BARÓ, *Amar la vida. Entrevista a Miguel García-Baró*, en «Open Insight» V, 7 (enero 2014) 343-373; ver también nota 9.

¹⁷ Resultan iluminadoras las siguientes palabras de von Balthasar: «El hombre positivista-ateo de hoy, cegado, no sólo para la teología, sino incluso para la filosofía, debía, situado ante el fenómeno de Cristo (el resplandor del Dios glorioso y sublime), aprender a “ver” de nuevo» (H.U. VON BALTHASAR, *Teológica. Verdad del mundo*, vol. 1, Ediciones Encuentro, Madrid 1997, 22). Cf. también H. DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones*, BAC, Madrid 1985, 78-79.

Pero, como enseguida se echa de ver, este ofrecer y hacer operativo un sentido no es cuantificable. Cuando la tendencia hoy en la universidad – por la analogía empresarial mencionada – trata de cuantificar todo (mediante créditos, programas y cronogramas, número de trabajos y publicaciones, etc.), corre el peligro de perder de vista lo esencial. Y lo esencial es que el descubrimiento de la verdad no se enseña propiamente, no es un simple conocimiento que sin más se transmite. Las verdades existenciales y últimas, a diferencia de los meros conocimientos técnicos, se acogen, se reciben; y por parte de los maestros, se iluminan, se señalan. Se trata de un contacto intelectual y vital personal, muy lejos de formalismos y reglas.

La universidad, pues, simplemente puede – y debe – crear las condiciones para que ese encuentro se produzca, favorecerlo, prepararlo. Cómo ese fruto tenga lugar, cómo se logre la fecundación sapiencial entre maestro y alumno, es algo imprevisible e improgramable. En cierto sentido es un don, una participación de lo divino. (Y la universidad debe ser consciente de que no todos los estudiantes lograrán ese enriquecimiento, de que – como la semilla del sembrador de la parábola – mucha enseñanza quedará sin fructificar; ese éxito sólo parcial, lento e incluso minoritario ha de asumirse pese a que los economicistas lo consideren un fracaso).

Pues bien, lo más valioso que posee la universidad para posibilitar y catalizar ese encuentro con la verdad es precisamente lo que la define: el ser una comunidad.¹⁸

Por su vocación la *Universi magistrorum et scholarium* se consagra a la investigación, a la enseñanza y a la formación de los estudiantes, libremente reunidos con sus maestros, animados todos por el mismo amor del saber.¹⁹

Y es que si el sentido buscado ha de ser un sentido absoluto, si ha de colmar completamente el anhelo humano y dar respuesta a todas las perplejidades, no puede depender sólo de uno, no puede verlo sólo uno. La búsqueda común, la cooperación, la pasión (el *eros*) intersubjetiva e interdisciplinar por la verdad son absolutamente necesarias. De lo contrario se acaban fabricando verdades e ídolos a la medida de cada uno, parciales, que responden a unos problemas, pero no a todos los posibles ni a los

¹⁸ Como es conocido, MacIntyre ha destacado agudamente este punto.

¹⁹ ECE 1, que remite en la nota a la «carta del Papa Alejandro IV a la Universidad de París, 14.IV.1255, *Bullarium Diplomatum...*, t. III, Turín 1858, 602».

más radicales. El creyente está en condiciones óptimas para advertir esto, porque la fe es siempre personal y comunitaria a la vez; y porque la fe es audaz – la *parresía* de la fe – al plantear con radicalidad los problemas, sin cerrar los ojos a lo negativo, y al buscar conjuntamente soluciones en diálogo franco con los otros.²⁰

Por eso mismo, también una universidad denominada católica debe ofrecer de manera ejemplar un espacio de encuentro, de comunidad, de acogida, donde el amor a la verdad y a los demás produzca los frutos de sabiduría que, como el amor mismo, son siempre don. La verdad es algo ante lo que hemos de estar abiertos para dejarnos poseer por ella.²¹ Y la verdad amada es el bien: la auténtica respuesta al mal no es simple sentido o verdad, es bien. El amor al bien abre el camino de y a la verdad; vence el miedo al sinsentido y a la incertidumbre; crea la comunidad más fuerte posible, que llena de sentido una vida, al poder amar y ser amado.

Pero todo esto requiere no una dedicación simplemente profesional o una mera afición de eruditos: exige una entrega total, una auténtica consagración.

Es un honor y una responsabilidad de la universidad católica consagrarse sin reservas a la causa de la verdad (ECE 4).

Así, la Iglesia, el cristiano en la universidad, no hace sino colaborar a que Dios Padre realice la petición de Jesús: «Conságralos en la verdad» (Jn 17,17).

²⁰ «La universidad [...] contribuye así, con su labor universal, a quitar barreras que dificultan el entendimiento mutuo de los hombres, a alejar el miedo ante un futuro incierto, a promover – con el amor a la verdad, a la justicia y a la libertad – la paz verdadera y la concordia de los espíritus y de las naciones» (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La universidad ante cualquier necesidad de los hombres* [7.X.72], en *Josemaría Escrivá de Balaguer y la universidad*, EUNSA, Pamplona 1993, 98).

²¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en el encuentro con profesores universitarios jóvenes*, Basílica de San Lorenzo de El Escorial (Madrid), 19.VIII.2011.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

ANGELO AMATO

MARIA LA THEOTOKOS

CONOSCENZA ED ESPERIENZA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

LA DOBLE IDENTIDAD DE LAS UNIVERSIDADES DE INSPIRACIÓN CRISTIANA SEGÚN *EX CORDE ECCLESIAE*

JOSÉ M. TORRALBA
Universidad de Navarra

PATH 14 (2015) 129-148

1. Introducción

Se van a cumplir veinticinco años de *Ex corde Ecclesiae* (ECE), la Constitución apostólica de san Juan Pablo II acerca de las universidades católicas, fechada el 15 de agosto de 1990. Una década antes, en 1979, se había publicado *Sapientia christiana*, la Constitución apostólica acerca de las universidades y facultades pontificias. En esos dos documentos son una parte principal del magisterio pontificio posterior al Concilio Vaticano II acerca de las universidades erigidas o aprobadas por la jerarquía de la Iglesia, tanto las que tienen como fin principal ofrecer estudios eclesiásticos como las que ofrecen otro tipo de estudios. Tales son las universidades que reciben oficialmente el nombre de católicas, con las implicaciones canónicas correspondientes. Además, existen otros tipos de universidades que también poseen un ideario católico, pero que no dependen de la jerarquía eclesiástica ni tienen el nombre oficial de «católicas». A estas últimas se les puede dar el nombre de universidades de inspiración cristiana.

En el presente artículo emplearé, de modo equivalentes, los nombres de universidad «católica», universidad de «inspiración cristiana» y universidad de «ideario católico o cristiano», algunos de los cuales utiliza el

propio documento (cf. ECE §7).¹ Tal licencia queda justificada porque no pretendo ofrecer una reflexión de tipo canónico (donde tales diferencias son decisivas),² ni siquiera una contribución teológica, sino únicamente considerar la aportación que *Ex corde Ecclesiae* puede hacer a los debates que hay actualmente abiertos acerca de la naturaleza de la institución universitaria en general. Es decir, mi contribución se hace desde el ámbito de la filosofía.³

En concreto, lo que me propongo es tratar de comprender lo afirmado en ECE §14:

En una universidad católica, por tanto, los ideales, las actitudes y los principios católicos penetran y conforman las actividades universitarias según la naturaleza y la autonomía propias de tales actividades. En una palabra, siendo al mismo tiempo universidad y católica, ella debe ser simultánea-

¹ En este punto, sigo las precisiones que se hacen en J.M. MORA, *Universidades de inspiración cristiana: identidad, cultura, comunicación*, en «Romana» 28 (enero-junio 2012) 196. Ese artículo se ocupa de las universidades de inspiración cristiana en sentido restringido (como distintas de las dependientes de la jerarquía de la Iglesia). Es cierto que en el presente artículo, en cambio, me ocupo del *Ex corde Ecclesiae* que va dirigido específicamente a universidades dependientes de la autoridad eclesial. Sin embargo, resulta patente que los principios expuestos en *Ex corde Ecclesiae* son también relevantes, *mutatis mutandis*, para cualquier universidad de identidad católica. Dicha relevancia no procede únicamente de la autoridad magisterial del documento, sino también de su profundidad y riqueza conceptual, de modo que incluso quienes no comparten nuestra fe encontrarán en él una excelente descripción de la naturaleza de las universidades, así como de la contribución de la Iglesia y del cristianismo al mundo universitario actual. En el documento *L'université catholique dans le monde moderne. Document final du 2ème Congrès des Délégués des Universités Catholiques* (Rome, 20-29 noviembre 1972) se hace una referencia a ese tipo de universidades, de las que se dice: «...elles maintiennent les caractéristiques essentielles de toute université catholique» (n. 15), que son las que aparecen en la parte I, A de ese documento, luego literalmente recogidas en ECE §13. Por otra parte, también usaré como sinónimos «cristianismo» y «catolicismo», bien entendido que lo aquí expuesto se hace desde la perspectiva católica, aunque buena parte de lo que se afirma podría ser plenamente aplicable a universidades de otras confesiones cristianas.

² Cf. Í. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, *La relación de la Iglesia con la universidad en los discursos de Juan Pablo II y Benedicto XVI: una nueva aproximación jurídica*, EDUSC, Roma 2010.

³ Con anterioridad he publicado dos trabajos, complementarios, acerca de la identidad y misión de la universidad, aunque sin una discusión expresa de la relación entre cristianismo y universidad. Cf. J.M. TORRALBA, *La idea de educación liberal. De cómo se inventaron las humanidades*, en J. ARANA (ed.), *Falsos saberes. La suplantación del conocimiento en la cultura contemporánea*, Biblioteca Nueva, Madrid 2013, 61-74; ID., *Formación humanística en la universidad. Los tres rasgos de la educación liberal*, en M. HERRERO - A. CRUZ - R. LÁZARO - A. MARTÍNEZ (eds.), *Escribir en las almas. Estudios en honor del Rafael Alvira*, Eunsa, Pamplona 2014, 921-938.

mente una comunidad de estudiosos, que representan diversos campos del saber humano, y una institución académica, en la que el catolicismo está presente de manera vital.

Por ello, me ocuparé de la doble identidad característica de toda universidad católica, es decir, de su doble naturaleza como institución universitaria y como institución de ideario católico. Según habrá ocasión de mostrar, esa doble identidad no debe conducir a una visión dualista, como si tratara de dos elementos yuxtapuestos, ni tampoco a una concepción en la que uno de los dos aspectos queda subordinado al otro (lo universitario a lo católico o viceversa), como si fuera posible una relación extrínseca entre ellos. Al contrario, se trata de dos caras de una misma moneda. Por un lado, ser católica contribuye a que una universidad sea más y mejor universidad, porque refuerza su misión de buscar desinteresadamente la verdad y servir desinteresadamente a la persona; y, por otro lado, todo quehacer auténticamente universitario incluye una dimensión sapiencial, es decir, la reflexión acerca de los últimos porqués de la persona y el mundo. Aunque el cristianismo no puede reducirse a una cosmovisión (es, ante todo, el misterio del Verbo hecho carne), es cierto que la revelación ofrece, de modo completo, las respuestas a la cuestiones últimas.

Dada la relevancia de la institución universitaria no es extraño que surjan debates acerca de ella. Es más, resulta muy apropiado a la naturaleza de una institución dedicada al conocimiento que en su seno y alrededor de ella haya reflexión y el diálogo. Si se puede decir que la universidad es el lugar de los *porqués*, el primero y fundamental que debe responder es el de por qué y para qué hay universidades. En países como los Estados Unidos de América, al menos en este último siglo, los debates acerca de la naturaleza de la universidad han ocupado un lugar destacado en la esfera pública.⁴ Sin embargo, en Europa y – por lo que sé – en el resto de América el debate ha sido más bien escaso y centrado en cuestiones poco fundamentales y más bien prácticas: demandas de los empleadores, financiación, tasas académica, etc. Son ya varias las voces que lamentan que la creación del Espacio Europeo de Educación Superior no haya dado lugar a una re-

⁴ Cf. J.M. TORRALBA, *La educación liberal como misión de la universidad. Introducción bibliográfica al debate sobre la identidad de la universidad*, en «Acta Philosophica» 22 (2/2013) 257-276.

flexión de más calado.⁵ Según parece, en los últimos años la tendencia está cambiando y, afortunadamente, el debate también se está enriqueciendo con las aportaciones que se hacen desde el catolicismo.⁶

El artículo, además de esta introducción, consta de tres apartados y una breve conclusión. El primer apartado presenta dos modelos de concebir la identidad institucional, el funcionalista y el interpretativo. En el segundo se analiza el modo en que la doble identidad de la universidad católica aparece en *Ex corde Ecclesiae*, así como la doble dimensión de dicha identidad: individual e institucional. Y se argumenta que el modelo de relación más apropiado entre ellas es el de integración. En el siguiente, y último, apartado se describen algunos modos concretos de integrar la doble identidad, tanto en el nivel institucional como en el personal, de profesores, alumnos y personal de administración y servicios. El enfoque del presente artículo es fundamentalmente interpretativo: se proponen algunos conceptos y distinciones que puede facilitar la lectura y comprensión de *Ex corde Ecclesiae*, desde la perspectiva de la teoría de la identidad de las universidades.⁷

2. Identidad institucional: modelos funcionalista e interpretativo

El de identidad es uno de los conceptos básicos de la comprensión de la realidad. Identidad y diferencia son categorías fundamentales del pensamiento. Habitualmente conocemos distinguiendo y, por tanto, definiendo e identificando. La identidad es la respuesta que se da a la pregunta acerca de qué o quién soy. Ahora bien, este concepto posee sentidos diversos cuando se refiere a individuos (en especial, a las personas) y cuando lo hace a las instituciones.

La identidad de las personas viene, en último término, definida por algo interno a ellas: su naturaleza. Las personas poseen una identidad humana pues tal es su forma de ser o esencia. Dicha identidad incluye la dimensión cultural, entendida como el modo peculiar de estar en el mundo y

⁵ Cf. M. VAN DER WENDE, *Trends Towards Global Excellence in Undergraduate Education. Taking the Liberal Arts Experience into the 21st Century*, en *Center for Higher Studies in Education - Research & Occasional Paper Series*, University of California, Berkeley 2012.

⁶ Cf. Número monográfico *L'idée d'université*, en «Communio» XXXVII/1, 225 (2013).

⁷ Por eso, y por razones de espacio, el artículo se centra casi exclusivamente en la primera parte de *Ex corde Ecclesiae*.

relacionarse con él que poseen los seres humanos. Nuestra identidad queda *expresada* en la cultura y es precisamente a través de ella como *desarrollamos* lo que es propio de nuestra identidad. Ser humano no es meramente una cualidad abstracta, sino un modo de ser que lleva a vivir de una determinada manera.

A diferencia de la identidad personal, la identidad de las instituciones – salvo algunos casos, como la familia – no depende tanto de un principio interno natural como de un elemento artificial: el fin para que el surgen dichas instituciones y, en consecuencia, del bien que se proponen alcanzar (piénsese en la institución del comercio, por ejemplo). Tales fines pueden variar e incluso desaparecer a lo largo de la historia. Por ejemplo, en el caso de la institución universitaria se puede trazar con cierta precisión su origen histórico, así como los fines que perseguía.⁸

La cuestión que aquí interesa considerar es el modo en que una institución define y transmite su identidad. Se podría decir que es al gobierno de una institución (en sentido amplio) quien tiene la responsabilidad de dicha tarea. Según explicaba ya Aristóteles, el régimen político estructura el cuerpo social de modo similar a cómo el alma estructura el cuerpo natural.⁹ Sin embargo, no es suficiente con la existencia de una estructura, puesto que la vida de una institución no depende de ella sino de la vida de las personas que la conforman. En este sentido, el gobierno de una institución debe ser capaz de integrar en el proyecto común a todos los que forman parte de ella.

En los estudios contemporáneos sobre identidad en las organizaciones se ha señalado que mientras que la identidad personal es fundamentalmente estable, la identidad de las organizaciones es mucho más «fluida», según atestigua la experiencia ordinaria.¹⁰ En las organizaciones se pueden

⁸ Una breve, pero excelente, exposición se puede encontrar en H.H. GRAY, *Searching for Utopia. Universities and their Histories*, University of California Press, Berkeley 2012, 31-60.

⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1276b 1-9. Cit. en A.M. GONZÁLEZ, *La identidad de la institución universitaria*, en «Aceprensa» Servicio 90/10, 1 de diciembre de 2010, 3.

¹⁰ D.A. GIOIA, *From Individual to Organizational Identity*, en D.A. WHETTEN - P.C. GODFREY (eds.), *Identity in organizations. Building theory through conversations*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA 1998, 22. No es necesario considerar aquí la distinción entre organización y institución. Para el propósito del presente artículo se pueden tomar como equivalentes. Diversas organizaciones, con sus peculiaridades, pueden constituir modos igualmente válidos de ser una misma institución. Así sucede en el caso de las universidades, donde a pesar de la enorme variedad es posible establecer un criterio identificatorio.

distinguir varios modelos de análisis de su identidad, de entre los que aquí nos interesa destacar dos: el funcionalista y el interpretativo.¹¹

– El *modelo funcionalista* considera que la identidad es ante todo una propiedad que la organización «posee» y que un observador interesado puede constatar y expresar en términos objetivos. Desde esta perspectiva, la identidad se establecería principalmente por medio de la estructura, los principios y las reglamentaciones de una institución. Por así decir, bastaría con leer sus estatutos para captarla. Y en el caso de que la realidad de la institución no se correspondiera con ellos, la lógica funcionalista llevaría a buscar los procedimientos y normativas más adecuados para modificarla. La identidad es algo externo a las personas que conforman la institución, es decir, lo decisivo son los aspectos objetivos.

– Por su parte, el *modelo interpretativo* considera que la identidad es fundamentalmente de naturaleza simbólica y que la constituyen los miembros de la institución, para dar sentido a su actividad; por ello, el modo más adecuado de expresarla es narrativamente, es decir, no tanto por medio de formulaciones abstractas y objetivas, como concretas y expresivas. Aquí se pone el énfasis en el sentido y significado que los miembros de una institución dan o encuentran a sus acciones. La identidad es algo interno a las personas, es decir, lo decisivo son los aspectos subjetivos.

Tomados en sus versiones extremas (objetivista y subjetivista, respectivamente), ambos modelos probablemente sean de poca ayuda, pero habrá ocasión de mostrar que cada uno tiene su parte de razón, particularmente la insistencia en el carácter significativo o simbólico de la identidad. Según ha afirmado Mora refiriéndose al tema del presente artículo,

la identidad de una institución depende ante todo de las personas que la componen. Las universidades de inspiración cristiana no son estructuras, sino instituciones vivificadas por católicos que realizan su trabajo de forma coherente con su fe.¹²

Por tanto, para mantener la identidad de una institución será necesario, en primer lugar, que las personas que la constituyen formen una comuni-

¹¹ GIOIA, *From Individual to Organizational Identity*, 26-30. El tercer modelo es el post-moderno, según el cual la propia noción de identidad es una ilusión, ya que la realidad (tanto personal como institucional) es fragmentaria y carente de significado propio.

¹² MORA, *Universidades de inspiración cristiana*, 204.

dad en la que sea posible dialogar acerca del significado de la tarea que todos comparten y, en segundo lugar, que cada persona haga propio el fin de la institución, es decir, lo tome como uno de sus fines.

3. La doble identidad de la universidad católica

La reflexión sobre la identidad de las universidades católicas es relativamente reciente. Probablemente el origen se puede situar en los Estados Unidos, en el momento en que «lo católico» se comenzó a percibir – por algunos – como un problema para competir en el ámbito académico y científico. Según explica Philip Gleason,¹³ uno de los detonantes pudo ser el artículo de John Tracy Ellis, *American Catholics and the Intellectual Life*, publicado en 1955.¹⁴ Se echaba en cara a las universidades de identidad católica que no fueran capaces de competir con las grandes universidades de investigación que, aunque mayoritariamente de origen protestante, habían abandonado en la primera mitad del siglo XX su filiación religiosa (al menos, formalmente).

No es este el lugar para analizar los debates que provocó el artículo, ni para detenerse a considerar las características propias del catolicismo estadounidense en esos años.¹⁵ Lo que puede ayudar a comprender el trasfondo de nuestro tema es advertir que en los últimos años ese mismo debate ha invertido sus términos: no son pocos quienes señalan que un buen número de universidades católicas han tomado como referente los modelos institucionales de esas otras universidades. Y que, al hacerlo, han perdido algo de lo que les era propio y característico.

El modelo *standard* de universidad de investigación lo definió Clark Kerr mediante el concepto de «multiversidad», es decir, ante todo como una institución crucial en la moderna sociedad de mercado por su contribución a la industria del conocimiento.¹⁶ Se le llama «multiversidad» por-

¹³ P. GLEASON, *What made Catholic Identity a Problem?*, en T.M. HESBURGH (ed.), *The Challenge and Promise of a Catholic University*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994, 91-102.

¹⁴ J.T. ELLIS, *American Catholics and the Intellectual Life*, en «Thought» 30 (1955) 351-388.

¹⁵ Cf. P. GLEASON, *Contending with modernity. Catholic higher education in the twentieth century*, Oxford University Press, New York 1995.

¹⁶ Cf. C. KERR, *The Uses of the University*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2001⁵, 5.

que, a diferencia de las «universidades» de tiempos pasados, carece de un misión unitaria. Quienes la conforman se dedican a fines – investigación, formación profesional y educación general – independientes, pues responden a intereses y necesidades que, con frecuencia, resultan incompatibles entre sí. Según Kerr, esta evolución de la universidad es un producto del desarrollo histórico (principalmente de tipo socio-económico) y, por tanto, un hecho incontestable ante el que lo único que cabe hacer es adaptarse.¹⁷

En contra de lo que inicialmente pudiera parecer, el problema en la asimilación de algunas universidades católicas al modelo de la multiversidad no residiría *tanto* en la pérdida de su identidad católica (aunque este sea también un problema grave y, en ocasiones, muy grave), *como* en el daño causado a su identidad en cuanto institución universitaria, es decir, como un proyecto intelectual unitario cuyo foco es la formación integral de los estudiantes, alrededor del cual se organizan las tareas de investigación, preparación profesional, transferencia del conocimiento a la sociedad y contribución a la movilidad social. En este sentido, ha afirmado Ralph McInerny – con una formulación algo enrevesada – que

uno podría decir que Ellis estaba criticando a las universidades católicas por no hacer «algo» (es decir, lo que las instituciones seculares y secularizadas estaban haciendo), pero ese «algo» no era lo que ellas estaban tratando de hacer; y [paradójicamente] lo que ellas estaban haciendo era, en opinión de muchos observadores [*outsiders*], precisamente aquello que era necesario para resucitar las universidades no católicas.¹⁸

Parece, por tanto, que el modo en que en los últimos cincuenta años se ha reflexionado sobre la naturaleza e identidad de las universidades católicas viene, en parte, definido por su contraste con las universidades que carecen de filiación religiosa. Sobre este trasfondo encaja bien la perspectiva de la doble identidad adoptada en *Ex corde Ecclesiae*: en cuanto católicas y en cuanto instituciones universitarias. Según habrá ocasión de

¹⁷ Una visión algo distinta, y mucho más matizada, de la «evolución» de la institución universitaria se puede encontrar en B.R. MARTIN, *Are universities and university research under threat? Towards an evolutionary model of university speciation*, en «Cambridge Journal of Economics» 11 (2012) 1-23.

¹⁸ R. MCINERNY, *The Advantages of a Catholic University*, en HESBURGH (ed.), *The Challenge and Promise of a Catholic University*, 179. Una tesis similar es la que mantiene en A. MACINTYRE, *The End of Education: The Fragmentation of the American University*, en «Commonweal» 133/18, October 20, 2006, 10-14.

explicar, no se trata de dos elementos contrapuestos, ni incompatibles, pero sí diferenciados, hasta el punto de que no resulta evidente (ni, en ocasiones, pacífico) cómo deben conjugarse. En lo que se sigue se propone un modo de entender esa relación.

3.1. *La doble identidad y su doble dimensión: como universidad y como católica, individual e institucionalmente*

La primera parte de *Ex corde Ecclesiae* se titula *Identidad y misión* y en sus primeros puntos (§12-13) se define la doble identidad. Por una lado, se afirma que «la universidad católica, *en cuanto universidad*, es una comunidad académica, que, de modo riguroso y crítico, contribuye a la tutela y desarrollo de la dignidad humana y de la herencia cultural» (ECE §12) a través de la investigación, la enseñanza y los diversos servicios que presta. Y, por otro lado, se afirma que, *en cuanto católica*, su objetivo es «garantizar de forma institucional una presencia cristiana en el mundo universitario frente a los grandes problemas de la sociedad y de la cultura» (ECE §13).

La identidad cristiana se comprende adecuadamente – según se explica al final del documento – desde la misión evangelizadora de la Iglesia. En ECE §48 se explica que

la misión primaria de la Iglesia es anunciar el Evangelio de manera tal que garantice la relación entre fe y vida tanto en la persona individual como en el contexto sociocultural en que las personas viven, actúan y se relacionan entre sí.

Para el propósito de nuestra argumentación es importante notar que la relación entre fe y vida posee una doble dimensión: individual e institucional. Las universidades forman parte de la misión evangelizadora de la Iglesia precisamente porque, de modo institucional, son «testigos de Cristo y de su mensaje» (ECE §49) y se convierten así en interlocutores con la cultura y la ciencia. Además, ellas facilitan que las personas individuales – en particular los profesores y los estudiantes – realicen una síntesis vital de razón y fe.

Los cuatro elementos que marcan las coordenadas del análisis que aquí se ofrece de *Ex corde Ecclesiae* son, por lado, la doble identidad como universidad y como católica y, por otro, la doble dimensión de cada una de esas identidades: individual e institucional. Una universidad de inspiración

cristiana debe ser una auténtica universidad que ofrezca un testimonio de Cristo en el mundo actual. Para ello, es necesario que sus profesores (y, en la medida que les corresponde, también sus alumnos) acepten y realicen personalmente esa misión. Pero esto no es suficiente, si no implica la creación de una comunidad de profesores y alumnos con un proyecto intelectual compartido. La universidad, como institución, no es la mera suma de sus miembros y, por tanto, su identidad no es sólo el resultado de la agregación de las identidades individuales de quienes la componen.

Es fácil advertir en el trasfondo de estas ideas lo que Juan Pablo II indicó de diversas maneras: «Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no enteramente pensada y fielmente vivida».¹⁹ Las universidades desempeñan una función de primer orden en ese «hacerse la fe cultura», pues ellas son lugares apropiados para que la fe de las personas – profesores y estudiantes – germine en la cultura y la ciencia, de modo que las fermente como si fuera levadura.²⁰ Para ello es necesario que la dimensión cristiana de una universidad sea una característica «no sólo de cada miembro, sino también de la comunidad universitaria como tal» (ECE §13). Es decir, la existencia de una comunidad intelectual entre profesores y alumnos es condición de posibilidad de cualquier universidad de inspiración cristiana. La fuente de la identidad de dicha comunidad son las creencias compartidas por sus miembros (cf. ECE §21). Aparece aquí claramente el elemento interpretativo de la identidad institucional.

En diversos lugares del documento se hace referencia al modo en que las personas que componen la comunidad universitaria deben conjugar las dos identidades. Acerca de los estudiantes se dice que, por un lado, «mediante la investigación y la enseñanza [...] deberán ser formados en las diversas disciplinas de manera que lleguen a ser verdaderamente competentes en el campo específico al cual se dedicarán en servicio de la sociedad y de la Iglesia» y que, por otro lado, «al mismo tiempo, deberán ser preparados para dar testimonio de su fe ante el mundo» (ECE §20). Acerca de los

¹⁹ JUAN PABLO II, *Discurso fundacional del Consejo pontificio para la cultura* (20 de mayo de 1982).

²⁰ La misión de evangelizar exige «no sólo predicar» sino también «informar la cultura» con el Evangelio. Cf. J.L. ILLANES, *Teología y ciencias en una visión cristiana de la universidad*, en «Scripta Theologica» 14 (3/1982) 883.

profesores o investigadores (en referencia al diálogo entre cristianismo y ciencias) se indica que deben ser personas

competentes en cada una de las disciplinas, dotadas de una adecuada formación teológica y capaces de afrontar las cuestiones epistemológicas [en el nivel de las] relaciones entre fe y razón. [...] El investigador cristiano debe mostrar cómo la inteligencia humana se enriquece con la verdad superior, que deriva del Evangelio (ECE §46).

3.2. *Búsqueda de la verdad y unidad existencial entre razón y fe*

Desde las cuatro coordenadas recién descritas: lo universitario y lo católico, lo individual y lo institucional, adquiere un sentido más concreto ECE §1, donde se explica que la tarea de la universidad de inspiración cristiana es «unificar existencialmente» la «búsqueda de la verdad» y la certeza de «conocer ya la fuente de la verdad» (cf. ECE §30). Se reconoce que se trata de unificar «dos órdenes de realidades». Por tanto, parece importante que cada orden (natural y sobrenatural) mantenga su propia naturaleza pero que, a la vez, se alcance una unidad existencial entre ellos, es decir, en la vida de la institución; ahora bien, esto sólo es posible si dicha unidad se realiza *primero* en la vida de las personas que conforman la institución.²¹

Otro modo de decir lo mismo es sosteniendo que las universidades de ideario católico hacen suya «la causa de la verdad» (ECE §4). En el ámbito universitario, la causa de la verdad consiste en no reducir la búsqueda de conocimiento al ámbito de lo útil, sino en «proclamar el sentido de la verdad, valor fundamental sin el cual desaparecen la libertad, la justicia y la dignidad del hombre» (ECE § 4). Por eso, no es difícil comprender que lo que mueve a las universidades de inspiración cristiana es una «especie de humanismo universal» para dedicarse «por entero a la búsqueda de todos los aspectos de la verdad en sus relaciones esenciales con la Verdad suprema, que es Dios» (ECE §4). La doble identidad aparece aquí de la siguiente manera: por un lado, en cuanto universidad, se orienta a la búsqueda de *todos* los aspectos de la verdad (y no sólo de los útiles) y, en cuanto católica, se ocupa de las relaciones de todos esos aspectos con la Verdad suprema,

²¹ Ciertamente, la propuesta de alcanzar esa unidad existencial no es algo exclusivo de las instituciones de identidad cristiana, sino que se puede realizar allí donde haya católicos dedicados a la docencia y la investigación (cf. ECE §2).

Dios. De este modo, mediante «el esfuerzo conjunto de la inteligencia y de la fe» los seres humanos pueden alcanzar «la medida plena de su humanidad» (ECE §5). Este último es un aspecto de gran relevancia: el cristianismo no es algo «añadido», sino la plenitud de lo humano (según se afirmó *Gaudium et spes*, n. 22), también de la docencia y la investigación en la universidad. Una universidad en la que la pregunta por Dios está ausente es una universidad incompleta, pues ignora un ámbito – y un ámbito decisivo – de la vida de las personas y del mundo.

El documento explicita las cuatro características esenciales de la identidad de la universidad *en cuanto católica* (ECE §13). En primer lugar, que la inspiración cristiana no sea algo sólo individual, sino de la comunidad universitaria, según se ha explicado ya. No basta con que cada miembro, individual y aisladamente, alcance la «unidad existencial» de razón y fe, sino que también es preciso que dicha unidad se exprese de modo comunitario. Por ejemplo, no sería coherente con su identidad católica una universidad cuya oferta de estudios, actividades y programas de investigación no se diferenciara de otras universidades que carecieran de dicha inspiración.²² O en la que la fe, aún viva, quedara *restringida* al ámbito privado de la práctica religiosa y, por tanto, de las actividades de la capellanía universitaria.²³ El estilo universitario, la cultura institucional, las relaciones entre los miembros de la comunidad universitaria deben expresar su identidad propia.

En segundo lugar se señala la necesidad de que haya «una reflexión continua a la luz de la fe católica, sobre el creciente tesoro del saber humano». En cuanto universidad, compartirá con sus iguales los contenidos y planteamientos en investigación y docencia, pero, se espera que *además* aporte a los diversos campos del saber la luz de la fe. Esa aportación sólo es posible – y esta es la tercera característica – mediante la «fidelidad al

²² Así lo explica D'Souza: «If the epistemological questions in a Catholic university are no different from those of a secular university, then its mission is open to question. And secondly, if the questions of curricular coherence, independence, and interdependence of a Catholic university are no different from those of a secular university, then its mission is open to question» (M.O. D'SOUZA, Ex corde Ecclesiae, *Culture and the Catholic University*, en «Journal of Catholic Education» 6 [2/2002] 230).

²³ Según explica Villar, «no basta “tener fe”, “ser creyente” para que sin más se pueda calificar cualquier tarea universitaria de “cristiana”. Es necesario el estudio filosófico y teológico de los temas, porque la teología (con la filosofía) constituye la mediación que dota de inteligibilidad y posibilita la comunicación de la fe con las ciencias» (J.R. VILLAR, *Transmisión de la fe y universidad*, en «Scripta Theologica» 33 [1/2001] 190).

mensaje cristiano tal como es presentado por la Iglesia». Se podría decir que, de modo semejante a cómo debe ser fiel a la verdad por su identidad *en cuanto universidad*, también debe ser fiel al magisterio de la Iglesia por su identidad *en cuanto católica*. Por último, sirve asimismo a la sociedad contribuyendo al «objetivo trascendente que da sentido a la vida», es decir, la universidad no es sólo comunidad intelectual, sino que incluye la dimensión existencial: ayudar a las personas – en primer lugar, a sus profesores, alumnos y personal de administración y servicios – a encontrar a Cristo.

3.3. Modelos de relación entre las dos identidades: yuxtaposición, subordinación o integración

El reto del planteamiento de *Ex corde Ecclesiae* es conseguir la *integración* de la identidad católica en la identidad universitaria «según la naturaleza y la autonomía propias de tales actividades» (ECE §14).²⁴ Acerca de la relación entre ambas identidades podría decirse que hay tres posibles modelos:

- a) *Dualista*, como si lo cristiano y lo universitario fueran dos elementos extraños entre sí y sólo fuera posible establecer una relación extrínseca entre ellos.
- b) *De subordinación* de una de las dos identidades a la otra. Podría suceder que lo universitario quedara subordinado a lo católico, como si lo primero se tratara de algo circunstancial o meramente accidental de lo segundo. Y viceversa.
- c) *De integración* de ambas identidades.

Por lo explicado hasta ahora, parece claro que el modelo que se propone en *Ex corde Ecclesiae* es el de integración, donde lo universitario y lo católico no sólo no son elementos extraños entre así, sino que se fecundan mutuamente. En el documento se emplea en siete ocasiones el término «integrar» o «integración» para referirse a la doble identidad o a sus elementos correspondientes (cf. ECE §§ 15-17, 22, 38).²⁵ Y las siguientes palabras así lo dan a entender:

²⁴ Sobre esta cuestión, cf. A. LLANO, *Universidad y cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II*, en «Scripta Theologica» 17 (1985) 811-816.

²⁵ Además, se utiliza 5 veces el término «integral» para referirse a la formación integral que la universidad debe ofrecer, en el sentido de «completa» (cf. ECE §§ 20, 34, 45; en la segunda parte: ECE art. 4, § 5 y art. 5 § 1).

[La] universidad católica, «debe ser unidad viva de organismos, dedicados a la investigación de la verdad. [...] Es preciso, por lo tanto, promover tal superior síntesis del saber, en la que solamente se saciará aquella sed de verdad que está inscrita en lo más profundo del corazón humano» (ECE § 16).

La integración es posible porque el ámbito propio de ambas identidades es el mismo: la verdad. En las universidades de inspiración cristiana tienen lugar de un modo privilegiado (aunque no exclusivo) el diálogo entre las verdades naturales y las sobrenaturales y, además, donde se pregunta de modo radical, en la teología, por la fuente común de ambas verdades: Dios.

Ahora bien, la integración de las dos identidades no es algo «dado» o presupuesto, sino que se trata más bien de un adquisición que cada persona y cada institución deben alcanzar. Precisamente porque la unidad existencial de razón y fe es algo vivo, no puede hacerse de una vez para siempre, sino que siempre se encuentra *in fieri*. El saber y la cultura se desarrollan en la historia y, del mismo modo, una fe que se hace cultura debe fecundar continuamente esos desarrollos. Por eso se ha hablado con acierto en este contexto de la presencia de una cierta «tensión» entre ambas identidades.²⁶ Pero tensión no debe entenderse aquí de modo negativo, sino más bien en el sentido de la tensión características de todo lo viviente. El viviente posee ya una identidad (es decir, un modo de ser) definida, pero no es todavía *completamente* (en el sentido de terminado) lo que está llamado a ser.

Desde un punto de vista institucional es conveniente cuidar los que podríamos llamar «aspectos funcionalistas» de la identidad, y así lo hace la propia *Ex corde Ecclesiae* de modo expreso en su segunda parte, al establecer una serie de normas generales o, también, cada universidad con sus estatutos o idearios.²⁷ Por así decir, esos aspectos objetivos trazan un marco identitario, que ofrece unos referentes o principios. A la vez, según se ha

²⁶ Así lo indica Mora al ocuparse de estos temas: «Al final del razonamiento [de J. Ratzinger acerca de la relación entre fe y razón] encontramos esta palabra: *tensión*. No hay que extrañarse de que el intento de ser plenamente universitario y plenamente cristiano sea una cuestión difícil, que sólo puede resolverse en el ámbito de la propia conciencia, mediante un crecimiento de esas dos dimensiones: la maduración cristiana y la maduración profesional» (MORA, *Universidades de inspiración cristiana*, 200).

²⁷ En el ECE §26 de afirma explícitamente que la universidad católica mantiene una vinculación con la Iglesia, que es «esencial para su identidad institucional». Esta vinculación no es de naturaleza exclusivamente jurídica, sino que consiste en la «adhesión a la autoridad magisterial de la Iglesia», la «fidelidad personal al mensaje cristiano» y, en el caso de los no católicos, el «respeto al carácter católico de la institución».

explicado ya, de poco serviría todo eso si la vida de la institución no fuera coherente con tales principios. La identidad de la universidad dependerá de la vida de las personas que la componen, entre otras razones porque la unidad entre fe y razón de la que se habla en *Ex corde Ecclesiae* es existencial y, por tanto, concreta.

4. La «ventaja» de la universidad católica y las maneras de integrar la doble identidad

4.1. La situación contemporánea: la fragmentación del saber y la «ventaja» de la universidad católica

La fragmentación del saber es uno de los grandes males de nuestro tiempo y de nuestras universidades.²⁸ *Ex corde Ecclesiae* aborda explícitamente esta cuestión. Los enormes desarrollos científicos y tecnológicos han permitido un gran desarrollo económico e industrial, pero hacen acuciante la «búsqueda del significado» para que dicho desarrollo sea para el «el auténtico bien de cada persona y del conjunto de la sociedad humana» (ECE §7). Y añade algo que es clave para nuestro tema:

Si es responsabilidad de toda universidad buscar este significado, la universidad católica está llamada de modo especial a responder a esta exigencia su inspiración cristiana le permite incluir en su búsqueda, la dimensión moral, espiritual y religiosa, y valorar las conquistas de la ciencia y de la tecnología en la perspectiva total de la persona humana (ECE §7).

Podríamos decir que esta es la «ventaja» la universidad de inspiración católica que, por definición, incluye entre sus fines ese tipo de reflexión. Se trata de una reflexión característica de toda auténtica universidad, pero que las instituciones católicas sienten como un deber «especial». De hecho, en el documento se llega a afirmar que

por su carácter católico, la universidad goza de una mayor capacidad para la búsqueda *desinteresada* de la verdad; búsqueda, pues, que no está subordinada ni condicionada por intereses particulares de ningún género (ECE §7).

²⁸ Cf. J.M. GIMÉNEZ AMAYA - S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *Diagnóstico de la universidad en Alasdair MacIntyre*, EUNSA, Pamplona 2011, 225-245.

4.2. Integración de la doble identidad en el nivel institucional: organización del plan docente

a) Un plan docente con propósito formativo

Probablemente uno de los modos más efectivos que una universidad tiene de expresar su identidad es a través de su plan de estudios, puesto que en él confluyen profesores y alumnos como sujetos activos. Las clases ofrecen un marco de reflexión y estudio apropiado (aunque no exclusivo) para cultivar la unidad existencial de razón y fe de la que se viene hablando. La docencia es el foco de la vida universitaria y, por tanto, el ámbito apropiado para desarrollar la vida intelectual comunitaria que define la identidad de la institución. Además, la preparación docente de los profesores necesariamente incluirá aquellos principios que la institución desea que se transmitan por medio de la enseñanza. Y, por su parte, la investigación – en la medida en que está relacionada con la docencia – también se verá influida por tales principios. La docencia, por tanto, crea una «espiral» de relaciones intelectuales entre los miembros de la universidad que, propiamente, nunca termina, ya que con cada curso escolar se pone de nuevo en movimiento.

En este sentido, ECE §§16-20 contienen una serie de principios acerca del modo propio de organizar la investigación y la docencia en una universidad de ideario cristiano. Es necesario promover la interdisciplinariedad, ayudar a tomar conciencia del carácter limitado de la razón humana (así como de su apertura a lo trascendente), reflexionar acerca de las implicaciones morales de la investigación y la profesión y, por último, cuidar la formación teológica.

Muy brevemente, se podría decir que, según *Ex corde Ecclesiae*, el plan de estudios de cualquier titulación debería incluir los siguientes elementos: (a) una serie de materias que ofrezcan una perspectiva transversal de modo que se facilite la integración de los diversos saberes y el diálogo fe-razón, es decir, algo similar a lo que en las universidades estadounidenses llama *core curriculum* (cf. ECE §16-17); (b) algunas materias dedicadas a los presupuestos e implicaciones de las materias propias de la titulación, como pueden ser asignaturas de deontología o de historia de la disciplina (cf. ECE §18); y (c) asignaturas teológicas (cf. ECE §19). Además, se debe procurar que el plan de estudios tenga una unidad formativa global, de manera que no se trate

de una mera agregación de asignaturas diversas, algunas de las cuales serían «formativas» (las mencionadas en *a*, *b* y *c*) y otras no (cf. ECE §19).

b) La centralidad de la teología

Según se ha explicado anteriormente, la doble identidad corresponde al doble nivel de conocimiento (natural y sobrenatural) de la única verdad y no a la existencia de una doble verdad. Toda verdad tiene su origen último en Dios. Esta tesis, de carácter teológico, es la que asegura la posibilidad de integrar las dos identidades. Podría decirse que con esta integración se trata de recuperar el antiguo ideal de la sabiduría, que consistía en el determinar el lugar que correspondía a cada ámbito de conocimiento y su relación con los demás.²⁹ En la actualidad, la sabiduría es, en buena medida, una cuestión propia de la metodología de las ciencias, es decir, de la reflexión de cada ciencia acerca de su objeto de estudio y su método propio. Esta reflexión debe mostrar los límites y presupuestos de cada ámbito científico, así como los diversos sentidos de verdad y objetividad que hay en las ciencias experimentales, sociales y humanas.³⁰ En esta tarea, la dimensión filosófica y teológica realizan una contribución imprescindible, pues ellas se sitúan en el nivel de reflexión de los presupuestos básico de cada ciencia (qué es la vida, la materia, la persona humana, la sociedad, la libertad, etc.) y, además, permiten trazar un marco integrador de los diversos saberes.³¹ La «búsqueda de significado» tan necesaria hoy día encuentra sus últimas respuestas precisamente en el nivel de reflexión filosófico y teológico (cf. ECE §18).

De todos modos, la filosofía y la teología no deberían considerarse como si ellas tuvieran una función directiva a la que los demás saberes estuvieran *meramente subordinados*. Ni tampoco la teología debe entender su relación con la filosofía como de «límite», como si lo *único* decisivo fuera que la teología alcanza donde la filosofía no llega. Más bien parece que el modelo adecuado que se propone en *Ex corde Ecclesiae* es el que más tarde formulará Juan Pablo II con su imagen de la circularidad entre razón y fe.³² Esta cir-

²⁹ «Los estudios universitarios se esforzarán constantemente en determinar el lugar correspondiente y el sentido de cada una de las diversas disciplinas en el marco de una visión de la persona humana y del mundo iluminada por el Evangelio» (ECE §16).

³⁰ Cf. K. JASPERS, *La idea de la universidad*, Eunsa, Pamplona 2013, 23-55.

³¹ Cf. L. ROMERA, *La razón responsable y la universidad. El lugar de la teología*, en S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN - J.M. GIMÉNEZ-AMAYA (eds.), *La fe en la universidad*, Universidad de Navarra, Pamplona 2013, 23-53.

³² JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), n. 73.

cularidad tiene un correlato en el lugar que corresponde a las facultades de teología en el seno de las universidades católicas. No pueden ser meramente una facultad más entre otras, ni tampoco deberían convertirse en el lugar al que queda *relegada* o *restringida* la reflexión sobre Dios.³³ A la vez, es decisivo el modo en que se cultiva la teología que, según afirma Illanes,

no es una ciencia histórica, sino filosófica o teórica. [...] En ella, en la palabra divina, se desvela el sentido último y radical de las cosas, la verdad suprema del hombre y del mundo. Es de esa verdad de lo que la teología habla.³⁴

4.3. Integración de la doble identidad en el nivel personal: vida intelectual del profesorado y el alumnado

Según se ha afirmado ya en repetidas ocasiones a lo largo del artículo, lo decisivo para la identidad de una universidad es la comunidad intelectual de profesores y alumnos. Según explica ECE §22, los profesores, a la vez que son competentes en sus materias académicas deben ser capaces de «encuadrar el contenido, los objetivos, los métodos y los resultados de la investigación de cada una de las disciplinas en el contexto de una coherente visión del mundo». Este «encuadre» es precisamente el objetivo de las asignaturas presentes en todos los planes de estudio a las que nos hemos referido en el apartado anterior. No es que las asignaturas *por sí mismas* aseguren ese encuadre, sino que ellas ofrecen la ocasión propicia para que cada profesor dedique atención a esas cuestiones y, además, a que no lo

³³ Según explica Villar, «la presencia institucional de la teología no dispensa, sino que promueve aquel proceso – estrictamente personal – de “circularidad” [...], de manera que la unidad vital entre fe y razón es consecuencia de una fe que se ha hecho cultura en los miembros del conjunto de la comunidad universitaria» (VILLAR, *Transmisión de la fe y universidad*). Debe haber un diálogo constante y fluido entre la teología y los demás saberes, entre los profesores de teología y los demás profesores. A los teólogos corresponde una labor insustituible en el logro de la unidad existencial de razón y fe en la comunidad universitaria.

³⁴ ILLANES, *Teología y ciencias*, 880. La teología es la forma suprema de sabiduría, pero por sabiduría puede entenderse tanto la «comunidad con la verdad» (san Buenaventura), como la «capacidad de valoración (o juicio)» (santo Tomás). Illanes sugiere que en el quehacer teológico de la universidad es preciso aunar ambos sentidos de sabiduría: «...pasando a través de la función judicativa o valorativa de la teología, debemos volver a su dimensión contemplativa. Y esto porque ese fin de la existencia humana, desde el que la teología juzga nuestras acciones y nuestros saberes, no es un acontecimiento futuro presagiado en el presente pero carente en sí mismo todavía de actualidad, sino el encuentro en plenitud con un ser, Dios mismo, que llena con su presencia la entera realidad» (*ibid.*, 886).

haga aisladamente, sino en colaboración con sus colegas, puesto que la enseñanza de los contenidos de un plan de estudios es una tarea compartida.

Además, es preciso que los profesores sean «testigos y educadores de una auténtica vida cristiana, que manifieste la lograda integración entre fe y cultura, entre competencia profesional y sabiduría cristiana» (ECE §22). No basta sólo con tener una visión coherente del mundo, en la que se encuadre la propia tarea pastoral, sino que debe ir acompañada del ejemplo de vida cristiana. La razón parece clara: la unidad existencial de razón y fe no puede limitarse a lo intelectual sino, que puesto que la persona es un ser unitario, debe manifestarse también en su vida. Y, al revés, la propia práctica del cristianismo es una fuente de integración de lo profesional y lo espiritual.

Acerca de los alumnos, se proponen tres niveles complementarios en su formación universitaria. En primer lugar, que adquieran una preparación profesional especializada. En segundo lugar, que «armonicen» dicha preparación con la formación humanística y cultural, de manera que «se sientan animados a buscar la verdad durante toda su vida» (ECE §23), en todas sus dimensiones: moral, social y religiosa. Y, en tercer lugar, lo anterior les pondrá en disposición de adquirir – o, si ya la tienen, de desarrollar – una forma de vida cristiana. Resulta significativo el paralelismo entre estos objetivo y la estructura del plan de estudios mencionada anteriormente.

En la integración personal de la doble identidad es decisiva la tarea de la capellanía o pastoral universitaria, que ofrece consejo y dirección espiritual, así como la participación en los sacramentos (ECE §38). Del mismo modo que no bastaría con «tener fe» o «ser creyente» (en el sentido de práctica religiosa) para que una universidad tuviera identidad cristiana, tampoco sería suficiente con alcanzar una adecuada síntesis *intelectual* de fe y razón, si esta no fuera acompañada de la práctica religiosa. La unidad existencial de fe y vida requiere ambos elementos: intelectual y vital.³⁵

³⁵ A lo largo del artículo, al hablar de la comunidad universitaria se ha hecho referencia casi exclusivamente a los profesores y estudiantes. La razón es que lo *esencial* de la universidad es el tipo de comunidad que se forma entre ellos. Sin embargo, el personal de administración y servicios no desempeña una labor menos importante (de hecho, es imprescindible para el buen funcionamiento), ni deja de aportar a la identidad de una universidad. Al contrario, precisamente porque la identidad depende de *todas* las personas que conforman la institución, también es decisivo que contribuyan a integración de ambas identidades y que eso se refleje en la cultura de organización.

5. Conclusión

La identidad propia de la de las universidades de inspiración cristiana es su compromiso con la búsqueda de la verdad, lo cual incluye las verdades parciales de las diversas ciencias y profesiones, las verdades generales acerca de la vida humana y la verdad sobre la razón última de la existencia: Dios. La causa de la universidad es la verdad, pero toda la verdad. En este sentido, la identidad cristiana ayuda a ser más y mejor universidad y, en concreto, previene contra los riesgos de la moderna multiversidad.

La identidad de una universidad católica depende principalmente de la vida de las personas que conforman la institución y se expresa en la unidad existencial de fe y razón. Para poder alcanzar dicha unidad es preciso que la universidad sea, ante todo, una comunidad intelectual. Un medio apropiado (aunque no único) para establecer y desarrollar dicha comunidad es el diseño del plan de estudios, pues en él participan todos y tiene lugar el necesario intercambio intelectual del que pueden surgir las creencias compartidas que son la fuente de la identidad de una institución.

En cuanto institución, que tiene vida propia, la universidad es capaz de mantener y transmitir su identidad a las nuevas generaciones de estudiantes y profesores. En cierto sentido, la identidad de una universidad es una tarea nunca completa del todo, que constantemente debe actualizarse. De modo similar la fe se hace cultura no de una vez para siempre, sino que cada nueva generación tiene esa tarea por delante.

IL RUOLO DELLA TEOLOGIA NELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA

PATRICK VALDRINI
Pontificia Università Lateranense

PATH 14 (2015) 149-157

Due articoli della Costituzione *Ex corde Ecclesiae* (1990)¹ trattano esplicitamente del ruolo della teologia nell'università cattolica. Il primo è di carattere istituzionale. Appoggiandosi sul Concilio Vaticano II² impone che in ogni università cattolica venga creata una facoltà o, almeno, una cattedra di teologia (ECE 19). Il secondo articolo evoca la libertà accademica dei docenti che si dedicano all'insegnamento della teologia, poiché, pur avendo «un suo legittimo posto nell'università accanto alle altre discipline» la teologia «ha principi e metodi propri che la definiscono appunto come scienza» (ECE 29).

Queste disposizioni si iscrivono nella tradizione della Chiesa che non solo ha incoraggiato la creazione delle università ma vi ha impartito l'insegnamento della teologia prima di organizzarlo in istituzioni proprie cioè le università cattoliche che ha costituito. Così si è realizzata la sua concezione del rapporto tra fede e ragione, costitutivo dell'atto di credere, che viene approcciato e trattato con gli strumenti propri delle scienze insegnate nelle università. Infine, l'insegnamento della teologia nelle università cattoliche

¹ IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica *Ex corde Ecclesiae* de universitatibus catholicis (15 augusti 1990) (ECE), in «Acta Apostolicae Sedis» (AAS) 82 (1990) 1475-1509.

² CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Declaratio *Gravissimum educationis* de educatione christiana (28 octobris 1965), n. 10.

è un'opera ecclesiale esercitata in nome della Chiesa come partecipazione specifica al *munus docendi* che essa ha ricevuto da Cristo.

1. La testa del corpo universitario

La questione della presenza di un insegnamento di teologia nell'ambito delle scienze profane si pose allorché la Chiesa cattolica, a partire dal XIX secolo, creò le proprie università. Nel XII secolo, alle origini dell'università in Occidente, non si pensava neppure di riuscire a comprendere i fatti e le idee senza l'apporto della scienza teologica. Tra le discipline che si insegnavano, la teologia fu promossa al ruolo di «regina delle scienze», a testimoniare la naturale convivenza tra essa e le scienze non ecclesiastiche. La teologia aveva uno statuto naturale di scienza.

Prima della nascita delle università medievali, la teologia si esercitava soprattutto nella diffusa pratica del commentario biblico e della lettura dei testi allo scopo di edificazione interiore. Il suo insegnamento universitario nacque quando si volle rispondere alla sfida che rappresentò per la fede cristiana il passaggio dal Medioevo alla società post-feudale. Si fu costretti a fare i conti con un nuovo modo di pensare il rapporto con il patrimonio testuale fino ad allora trasmesso nelle tradizionali scuole ecclesiastiche, ricercando una conciliazione con la tradizione del primo millennio. Questa ricerca si fece nelle istituzioni che riunivano in una corporazione docenti e allievi, le quali da quest'epoca costituirono dei luoghi di trasmissione del sapere e di vita intellettuale fervente, votati alla *disputatio*, ovvero al confronto di idee e concetti. In un contesto politico, culturale e religioso in piena trasformazione, emersero nuovi metodi di studio dei testi del patrimonio religioso, dialettico e di ricerca, che introdussero un nuovo rapporto tra fede e ragione. Così la teologia come scienza universitaria, dovendo lavorare costitutivamente e liberamente con le altre discipline, fu opera di chierici regolari e secolari, intellettuali animati dalla volontà di dar vita a nuovi concetti in un dialogo esigente con le altre discipline. Esercitava il ruolo di promuovere un significato, mentre l'unità del mondo feudale si spezzava.

Questo posto le fu contestato quando crebbero in Europa le controversie sull'esercizio della giurisdizione della Chiesa negli stati nazionali. Nei luoghi ove i teologi esercitavano, divenne una questione di principio che metteva in discussione lo statuto intellettuale della teologia, poiché, si affer-

mava, veniva insegnata senza libertà di pensiero, controllata in virtù del suo rapporto con il magistero che impone degli elementi a cui credere e legata alla fede che si diceva privata. In alcuni casi, dei concordati, delle convenzioni o degli accordi permisero di organizzare un insegnamento della teologia nelle università di alcuni paesi. Tuttavia, il contesto di opposizione politica e culturale portò la Chiesa a sviluppare luoghi universitari propri, nell'ambito delle istituzioni ecclesiastiche, finalizzati all'insegnamento delle scienze sacre (soprattutto teologia, filosofia ecclesiastica e diritto canonico). Si voleva non solo sfuggire al potere statale, intellettualmente avverso, ma dimostrare che l'insegnamento delle scienze profane poteva essere svolto senza che il potere di riflessione venisse limitato dal fatto che i docenti fossero credenti o riferissero il proprio pensiero a una trascendenza. Nel XIX secolo l'iscrizione delle università cattoliche in questa tradizione non era di certo esente da uno spirito apologetico. Vi era il timore derivante dal fatto di vedere studenti di famiglie cattoliche formati in università la cui filosofia non si ispirava ai principi cristiani. Si voleva però garantire che la formazione e la ricerca in tutte le discipline profane potevano svolgersi senza rigettare le affermazioni del magistero della Chiesa.

Così, per quanto riguarda la Francia, senza dubbio la nazione più ostile alla giurisdizione della Chiesa sulle scienze, la volontà pubblica dei vescovi francesi fu, nel 1875, di evitare che gli studenti cattolici seguissero dei corsi offerti nelle università statali. Non si contestava la preparazione dei professori, ma la loro ispirazione. A Parigi, vennero create tre facoltà: una di diritto, poiché si temeva il positivismo giuridico delle università statali, una di scienze per evitare lo scientismo che spiegava i fenomeni senza ricorrere all'idea di trascendenza e una di lettere perché l'insegnamento della storia doveva dare spazio alla provvidenza divina, contrariamente a ciò che faceva lo storicismo.

In questa operazione di rottura con il mondo dell'insegnamento nazionale, la Santa Sede volle che fosse creata una facoltà di teologia, contro il parere dei vescovi, che volevano accontentarsi dell'insegnamento della teologia nei propri seminari. Un'università cattolica senza facoltà di teologia era, si disse, un «corpo senza testa». La Santa Sede si iscriveva nella tradizione della Chiesa, che aveva favorito la presenza istituzionale della teologia nell'università perché essa vi ritrovava il suo luogo naturale, una coerenza universitaria che si realizza in un'istituzione propria. L'esigenza sottolineata

dalla Santa Sede si ricollegava alla storia. A questa tradizione si riferisce la Costituzione *Ex corde Ecclesiae* quando dichiara che la teologia

porta, altresì, un contributo a tutte le altre discipline nella loro ricerca di significato, non solo aiutandole a esaminare in qual modo le rispettive scoperte influiranno sulle persone e sulla società, ma fornendo anche una prospettiva e un orientamento che non sono contenuti nelle loro metodologie (ECE 19).

La teologia è candidata a essere la prima interlocutrice di tutte le discipline.

2. Un'opera universitaria di ragione e di fede

L'università è un luogo ove delle persone riuniscono i loro sforzi, da un lato per trattare problemi che riguardano una disciplina particolare a un livello di scientificità e di ricerca, dall'altro, per inserire delle persone in un'attività intellettuale che si rinnova continuamente. La garanzia del mantenimento di un livello universitario dipende da due criteri principali. Il primo è l'uso di strumenti d'analisi di alto livello riservati a coloro che hanno negli anni trattato una materia, la trattazione dei concetti, il confronto di sistemi di pensiero e di teorie, la conoscenza delle epistemologie e della storia delle idee. Il secondo è l'accettazione dei costumi universitari, ovvero l'abitudine al dialogo e al confronto di idee con coloro che riflettono nella stessa o in altre discipline, il progresso della conoscenza attraverso il dibattito e il rimettere in causa le conoscenze acquisite.

Per appartenere all'insieme delle discipline universitarie, la teologia deve rispettare questi due criteri, che le garantiscono una ricezione del suo statuto di scienza da parte di coloro che li ritengono un'esigenza fondamentale della partecipazione al mondo universitario. Lo afferma anche l'Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo:

Nel corso dei secoli la teologia si è progressivamente costituita in vero e proprio sapere scientifico. È quindi necessario che il teologo sia attento alle esigenze epistemologiche della sua disciplina, alle esigenze di rigore critico, e quindi al controllo razionale di ogni tappa della sua ricerca.³

³ CONGREGATIO DE DOCTRINA FIDEI, *Instructio Donum veritatis de ecclesiali theologi vocatione* (24 maii 1990) (DVe), n. 9, in AAS 82 (1990) 1553.

ECE 19 si fonda su questo statuto di scienza per definire il ruolo della teologia nell'università cattolica: «La teologia svolge un ruolo particolarmente importante nella ricerca di una sintesi del sapere, come anche nel dialogo tra fede e ragione». Come ogni ricercatore, anche se lavora da solo su un proprio argomento, punta alla sintesi, ovvero a comprendere tutti gli elementi della propria materia, è tenuto a esaminare tutto, a conoscere tutto, a immaginare tutto, quindi a non abbandonare dei campi d'investigazione, anche se spesso gli è impossibile penetrarli lui stesso. La teologia ha un «oggetto proprio», come è descritto nell'Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo: «La scienza teologica, che, rispondendo all'invito della voce della verità, cerca l'intelligenza della fede» (DVe 6), che fonda la funzione che essa riceve nell'università cattolica.

Una facoltà di teologia

ha lo scopo di approfondire e di trattare sistematicamente, secondo il metodo scientifico ad essa proprio, la dottrina cattolica, attinta con la massima diligenza dalla divina rivelazione; e quello, ancora, di ricercare accuratamente le soluzioni dei problemi umani alla luce della stessa rivelazione [...] Le singole discipline teologiche devono essere insegnate in modo tale che, dalle interne ragioni dell'oggetto proprio di ciascuna e in connessione con le altre discipline, anche filosofiche, nonché con le scienze antropologiche, risulti ben chiara l'unità dell'intero insegnamento teologico, e tutte le discipline convergano verso la conoscenza intima del mistero di Cristo, perché sia così annunciato con maggiore efficacia al popolo di Dio e a tutte le genti.⁴

Integrata nell'insegnamento universitario e nei dibattiti che vi si svolgono naturalmente la teologia è portatrice dell'apertura alla trascendenza. Come afferma anche l'Enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*:

Ciò che il pensiero patristico e medievale aveva concepito e attuato come unità profonda, generatrice di una conoscenza capace di arrivare alle forme più alte della speculazione, venne di fatto distrutto dai sistemi che sposarono la causa di una conoscenza razionale separata dalla fede e alternativa ad essa.⁵

⁴ IOANNES PAULUS PP II, Constitutio apostolica *Sapientia christiana* de studiorum universitatibus et facultatibus ecclesiasticis (15 aprilis 1979), art. 66, 67 §2, in AAS 71 (1979) 491-492.

⁵ IOANNES PAULUS PP II, Litterae encyclicae *Fides et ratio* cunctis catholicae Ecclesiae episcopis de necessitatibus natura inter utramque (14 septembris 1998), n. 45, in AAS 91 (1999) 41.

L'esercizio di tale funzione è favorito dal fatto che le università cercano di far uscire dai propri confini le discipline che hanno una naturale tendenza a organizzare i dibattiti all'interno del loro ambito e promuovono la trasversalità degli insegnamenti e delle ricerche. È in questo quadro intellettuale e istituzionale che la teologia trova un luogo naturale nelle università cattoliche, poiché si dimostra così la concezione che la Chiesa cattolica ha della formazione universitaria. Mentre dei giovani ingegneri o futuri specialisti di scienze umane, insegnanti o professionisti, acquistano un livello di conoscenza nell'ordine della scienza nella quale si sono formati, abituati alla comprensione della propria disciplina, è essenziale che facciano l'esperienza della teologia come scienza, vale a dire del patrimonio che offre alle persone la possibilità di pensare e ricercare, senza trascurare l'apporto del campo d'investigazione coperto dalla teologia. Essa costituirà un baluardo contro le riduzioni o le militanze intellettuali o contro le ideologie riduttive che organizzano i valori in sistema nell'ambito di una prospettiva di persuasione più che di ricerca.

La Chiesa vuole che la fede delle persone da essa formate sia nutrita di una coscienza di livello pari a quello delle scienze cui si dedicano e rispondente alle medesime esigenze di razionalità. Da una parte, l'università cattolica presenta come necessaria la conoscenza dell'esperienza cristiana nell'approccio della tradizione della Chiesa, nei suoi testi e nel suo patrimonio. Dall'altra, in virtù di questa essenziale razionalità della teologia cristiana, considera normale che nell'università essa abbia un posto in di tutti i dialoghi intellettuali che si svolgono al suo interno.

3. Un'opera ecclesiale

ECE 29 fa parte di un insieme di norme che trattano del posto dell'università cattolica nella Chiesa. Essa ha una missione iscritta nel suo essere e tradotta dal fatto che è eretta dall'autorità ecclesiastica. La sua qualificazione di «cattolica», che, in applicazione del diritto canonico, non può essere utilizzata senza il consenso dell'autorità, le attribuisce il dovere fondamentale di essere un luogo ove si esercita la missione della Chiesa:

Affermandosi come università, ogni università cattolica mantiene con la Chiesa un rapporto che è essenziale alla sua identità istituzionale. Come tale, essa partecipa più direttamente alla vita della Chiesa particolare in cui ha sede; ma, nello stesso tempo, essendo inserita, come istituzione accademica, nella comunità internazionale del sapere e della ricerca, partecipa

e contribuisce alla vita della Chiesa universale, assumendo pertanto uno speciale legame con la Santa Sede in ragione del servizio di unità, che è chiamata a compiere per l'intera Chiesa (ECE 27).

Questa concezione si iscrive nella tradizione giuridica della Chiesa, che ha permesso che si creassero delle corporazioni o delle comunità di adesione, all'interno delle quali i fedeli si sono riuniti per compiere delle opere sotto la vigilanza dell'autorità e con un vincolo istituzionale più o meno esteso con l'autorità medesima. Una università cattolica, invece, impegna sempre il nome della Chiesa. Essa esercita i suoi scopi *in nomine Ecclesiae*, sotto la propria responsabilità e attraverso tre elementi che costituiscono la sua essenza: è stata creata dalla Chiesa o almeno con il suo parere o accordo; esercita la sua missione in riferimento esplicito alla tradizione della Chiesa e al suo magistero; ha il dovere di essere cattolica, ovvero universale, accogliendo tutti coloro che richiedono una formazione.

Si comprende così come la Costituzione esiga che i riferimenti al messaggio cristiano e al magistero ecclesiale siano espressi dall'istituzione stessa e dai soggetti che ad essa appartengono:

Da questo suo essenziale rapporto con la Chiesa derivano quali conseguenze la fedeltà dell'università, come istituzione, al messaggio cristiano, il riconoscimento e l'adesione all'autorità magisteriale della Chiesa in materia di fede e morale. I membri cattolici della comunità universitaria, a loro volta, sono anch'essi chiamati a una fedeltà personale alla Chiesa, con tutto quanto questo comporta. Dai membri non cattolici, infine, ci si attende il rispetto del carattere cattolico dell'istituzione in cui prestano la loro opera, mentre l'università, a sua volta, rispetterà la loro libertà religiosa (ECE 27).

Questi elementi essenziali riguardano i teologi che insegnano nell'università cattolica. Il documento pontificio rinvia all'Istruzione della Congregazione per la dottrina della fede sulla vocazione ecclesiale dei teologi e, più ampiamente, alle disposizioni canoniche contenute nel terzo libro del *Codice di Diritto Canonico* (1983). Dei *tria munera* che Cristo ha conferito alla sua Chiesa, è il *munus docendi* a essere coinvolto, più che il *munus sanctificandi* e il *munus regendi*. Afferma l'Istruzione:

Il teologo, non dimenticando mai di essere anch'egli membro del popolo di Dio, deve nutrire rispetto nei suoi confronti e impegnarsi nel dispensargli un insegnamento che non leda in alcun modo la dottrina della fede (DVe 11).

Si nota che ECE 29 menziona esplicitamente la libertà accademica propria degli insegnanti delle università cattoliche senza mutare l'approccio contenuto nel documento della Congregazione per la dottrina della fede, che afferma:

la libertà propria alla ricerca teologica si esercita all'interno della fede della Chiesa. L'audacia pertanto che si impone spesso alla coscienza del teologo non può portare frutti ed «edificare» se non si accompagna alla pazienza della maturazione. Le nuove proposte avanzate dall'intelligenza della fede «non sono che un'offerta fatta a tutta la Chiesa. Occorrono molte correzioni e ampliamenti di prospettiva in un dialogo fraterno, prima di giungere al momento in cui tutta la Chiesa possa accettarle» (DVe 11).

Se la teologia è una scienza e figura tra le discipline insegnate nell'università, l'oggetto ad essa proprio, che attiene alla fede della Chiesa, richiede di essere presentato e offerto alla conoscenza di tutti nel rispetto del magistero ecclesiale. La teologia è espressione di una comunità di credenti. Il suo rapporto con la trascendenza le attribuisce una caratteristica particolare, che non si ritrova nelle altre discipline e la sua appartenenza alla missione di unità alla quale collabora le impongono il fondamentale dovere di servire l'unità della comunità ecclesiale, fondata su Cristo della quale essa rappresenta l'immagine storica. La conseguenza è il mandato che ricevono i docenti:

La collaborazione fra il teologo ed il magistero si realizza in modo speciale quando il teologo riceve la missione canonica o il mandato di insegnare. Essa diventa allora, in un certo senso, una partecipazione all'opera del Magistero al quale la collega un vincolo giuridico (DVe 22).

In questa prospettiva si ritrova la generale attitudine della Chiesa, quando costituisce delle comunità gerarchiche o attribuisce una qualificazione canonica alle associazioni e ai gruppi istituiti dai fedeli. Quando le comunità ricevono la qualifica di «cattolica», essa garantisce a coloro che ne faranno parte, per appartenenza oggettiva (come nel caso delle parrocchie) o volontaria (come nel caso delle associazioni pubbliche di fedeli e delle università cattoliche) che l'insegnamento ivi impartito è conforme alla tradizione ecclesiale e fa riferimento al magistero della Chiesa.

Questa concezione conferisce un'identità istituzionale all'università cattolica, senza restringere i criteri di accoglienza delle persone che, co-

noscendo la natura propria dell'istituzione, possono chiedere di entrare a farne parte e di ricevervi una formazione anche se non sono membri della Chiesa cattolica. È questa stessa concezione che spiega in quale spirito le università devono organizzare un insegnamento teologico. Dice l'Istruzione della Congregazione per la dottrina della fede:

La ricerca della verità è insita nella natura dell'uomo, mentre l'ignoranza lo mantiene in una condizione di schiavitù. L'uomo infatti non può essere veramente libero se non riceve luce sulle questioni centrali della sua esistenza, e in particolare su quella di sapere da dove venga e dove vada (DVe 1).

L'insegnamento della teologia nell'università cattolica è un'opera che si indirizza all'intelligenza. Lascia le persone libere e rispetta le coscienze. È quindi all'università che spetta il dovere di permettere agli studenti di fare l'esperienza spirituale degli elementi propri dell'insegnamento e della ricerca in teologia. La parte preponderante che tale approccio attribuisce all'esperienza intellettuale del mistero cristiano non rappresenta una negazione dell'esperienza interiore, personale e comunitaria del mistero, ma una ripartizione delle funzioni che la tradizione non ha mai smentito. In primo luogo, in tutte le università cattoliche, una cappellania esercita un ruolo essenziale di luogo di celebrazione della fede (*munus sanctificandi*) e dall'università stessa vengono prese delle decisioni per garantire la propria azione (*munus regendi*). Quindi, la teologia offre una visione dell'uomo amato e rispettato da Dio, che gli attribuisce uno statuto inalienabile, che nessuno può sottrargli. La fonda nella fede e l'esprime nell'etica cristiana, che rappresenta un motore dell'azione e delle opere a dimensione sociale e profetica, che ispirano opere di carità e azioni di evangelizzazione.

Infine, in virtù della sua presenza nell'università, la teologia offre una ragion d'essere, un fondamento alle attitudini etiche nei confronti delle persone. Poiché le facoltà di teologia, che traducono una volontà millenaria della Chiesa di partecipare alla ricerca del bene dell'umanità nell'ordine dell'intelligenza, saranno giudicate sulla loro capacità di essere dei luoghi ove ciascun uomo, con le sue ricerche, sia riconosciuto, amato e rispettato.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

MARCELLO BORDONI

CHRISTUS OMNIUM REDEMPTOR

SAGGI DI CRISTOLOGIA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

**«UNIVERSITAS MAGISTRORUM ET SCHOLARIUM
CULTURAM PROVEHIT»
UNITI NELL'AMORE DEL SAPERE**

MANLIO SODI

PATH 14 (2015) 159-167

«... consapevole che la cultura umana
è aperta alla rivelazione e alla trascendenza,
l'università cattolica è luogo primario e privilegiato
per un fruttuoso dialogo tra Vangelo e cultura» (ECE 43).

Rileggere a distanza di un quarto di secolo il documento sulle università cattoliche *Ex corde Ecclesiae* (ECE) permette di delineare alcune osservazioni che interpellano il presente e il futuro di uno degli aspetti della *missio* della Chiesa, quello relativo alla promozione e allo sviluppo della cultura.

I 46 paragrafi del testo, completati poi dalle «norme generali», rivelano senza ombra di dubbio la dimensione «profetica» del testo stesso, soprattutto quando si considera quanto è stato operato negli anni successivi al Concilio Vaticano II in ordine sia allo sviluppo della cultura e sia, soprattutto, al dialogo tra Vangelo e cultura. Le prospettive conciliari codificate soprattutto nella *Gaudium et spes* trovano anche in questo documento le essenziali linee di attualizzazione.

Scorrere gli elementi portanti della Costituzione apostolica è cogliere una pagina di attualità, la cui forza risulta quanto mai urgente per tutte le Istituzioni culturali che in qualche modo afferiscono alla Chiesa. Il discorso ivi elaborato vale, infatti, per qualunque contesto accademico universitario, secondo un'ottica evidenziata quasi fin dall'inizio quando in ECE 7 si legge:

[...] l'università cattolica è chiamata in modo speciale a rispondere a questa esigenza: la sua ispirazione cristiana le consente di includere nella sua ricerca la dimensione morale, spirituale e religiosa, e di valutare le conquiste della scienza e della tecnica nella prospettiva della totalità della persona umana.

Il sottotitolo con cui si aprono queste riflessioni – «uniti nell'amore al sapere» – diventa pertanto il motivo dominante, capace di accomunare professori, studenti, ricercatori e personale ausiliario nello specifico servizio della cultura e a tutto ciò che può contribuire allo sviluppo della persona in umanità.

1. Per una «diaconia alla verità»

Quasi in apertura dell'Enciclica *Fides et ratio* (FR), dopo aver accennato ai grandi interrogativi che l'uomo si pone, Giovanni Paolo II scriveva (14 settembre 1998):

La Chiesa non è estranea, né può esserlo, a questo cammino di ricerca. Da quando, nel Mistero pasquale, ha ricevuto in dono la verità ultima sulla vita dell'uomo, essa s'è fatta pellegrina per le strade del mondo per annunciare che Gesù Cristo è «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). Tra i diversi servizi che essa deve offrire all'umanità, uno ve n'è che la vede responsabile in modo del tutto peculiare: è la *diaconia alla verità*. Questa missione, da una parte, rende la comunità credente partecipe dello sforzo comune che l'umanità compie per raggiungere la verità; dall'altra, la obbliga a farsi carico dell'annuncio delle certezze acquisite, pur nella consapevolezza che ogni verità raggiunta è sempre solo una tappa verso quella piena verità che si manifesterà nella rivelazione ultima di Dio: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente» (1Cor 13,12) (FR 2).

È su questa «diaconia alla verità» che si muove la responsabilità del teologo – come pure il professore che opera in un'Istituzione accademica ecclesiale – in dialogo costruttivo e dialettico con le ricchezze della tradizione, con gli orientamenti offerti dal magistero, e con qualunque tipo di «sapere» scientifico. Il dovere di «indagare sui diversi aspetti della verità» comporta l'impegno di «partecipare alcune riflessioni sul cammino che conduce alla vera sapienza, affinché chiunque ha nel cuore l'amore per essa

possa intraprendere la giusta strada per raggiungerla e trovare in essa riposo alla sua fatica e gaudio spirituale» (FR 6).

Parole programmatiche e dense di valori, che riecheggiano quanto era già stato espresso nel contesto dell'*Ex corde Ecclesiae* soprattutto nel n. 17 dove – a partire dall'*incipit* del n. 16 – tra l'altro di legge:

L'integrazione della conoscenza è un processo che rimane sempre da perfezionare [...]. Nel promuovere detta integrazione l'università cattolica deve impegnarsi [...] nel dialogo tra fede e ragione, in modo che si possa vedere più profondamente come fede e ragione si incontrino nell'unica verità. Pur conservando ciascuna disciplina accademica la propria integrità e i propri metodi, questo dialogo mette in evidenza che la «ricerca metodica in ogni ramo del sapere, se condotta in maniera veramente scientifica e secondo le leggi morali, non può mai trovarsi in reale contrasto con la fede. Le cose terrene e le realtà della fede, infatti, hanno origine dal medesimo Dio» (*Gaudium et spes* 36). La vitale interazione dei due distinti livelli di conoscenza dell'unica verità conduce a un maggior amore per la verità stessa e contribuisce ad una più ampia comprensione del significato della vita umana e del fine della creazione.

In questa «diaconia alla verità» rientra a pieno titolo l'impegno per il dialogo tra pensiero cristiano e scienze moderne. Al riguardo in ECE 46 possiamo rileggere affermazioni emblematiche la cui attualità non ha bisogno di ulteriori sottolineature:

Questo compito richiede persone particolarmente versate nelle singole discipline, che siano dotate anche di un'adeguata formazione teologica e capaci di affrontare le questioni epistemologiche a livello dei rapporti tra fede e ragione. Tale dialogo concerne tanto le scienze naturali quanto le scienze umane, le quali pongono nuovi e complessi problemi filosofici ed etici.

Il ricercatore cristiano deve mostrare come l'intelligenza umana si arricchisce della verità superiore, che deriva dal Vangelo: «L'intelligenza non viene mai sminuita, ma, al contrario, è stimolata e rafforzata da quella fonte interiore di profonda comprensione che è la parola di Dio e dalla gerarchia di valori che ne risulta... Nel suo modo unico, l'università cattolica contribuisce a manifestare la superiorità dello spirito, che non può mai, senza il rischio di perdersi, acconsentire a mettersi al servizio di qualcos'altro che non sia la ricerca della verità» (Paolo VI, *Discorso* del 27 novembre 1972).

Infine, nel notissimo *Discorso* di Benedetto XVI nell'Aula magna dell'Università di Regensburg (12 settembre 2006), vi sono alcune affer-

mazioni che possono illuminare ulteriormente il senso anche di quanto percorso nell'insieme dei contributi raccolti in queste pagine:

Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza: è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica entra nella disputa del tempo presente. «Non agire secondo ragione, non agire con il *logos*, è contrario alla natura di Dio», ha detto Manuele II, partendo dalla sua immagine cristiana di Dio, all'interlocutore persiano. È a questo grande *logos*, a questa vastità della ragione, che invitiamo nel dialogo delle culture i nostri interlocutori.

Ed ecco perché possiamo affermare che l'*universitas scientiarum* è sempre in cammino, non solo nello specifico della ricerca intradisciplinare, ma anche nel contesto più ampio del dialogo tra scienze, spesso contrastato da notevoli difficoltà nella condivisione dei risultati. In questo orizzonte il ruolo dell'università cattolica assume un significato quanto mai strategico ed esemplare; per questo la rilettura delle idee portanti dell'*Ex corde Ecclesiae* costituisce un motivo in più per accogliere prospettive sempre attuali, al di là dello scorrere del tempo.

2. L'università: comunità in cammino per un nuovo umanesimo

Un umanesimo «nuovo» non è né una chimera né una realtà che si può conseguire in una sola generazione. Le pagine della storia relative a quel primo umanesimo che ha segnato poi il passaggio dal Medioevo al Rinascimento e quindi all'Età Moderna, insegnano a ridimensionare eventuali attese «immediate». Però è sempre la lezione della storia a sorreggere questo grande progetto in cui le università ricoprono un ruolo strategico perché unico.

Un «uomo nuovo» per l'oggi e per il domani è l'obiettivo che si può raggiungere già nel presente quando il docente universitario (all'interno di una struttura in cui attenzione e accoglienza allo studente sono tenuti in attenta considerazione), si pone a servizio della scienza con la disponibilità a mettersi in discussione e a lavorare con onestà intellettuale per uno sviluppo autentico della cultura e della persona, sempre considerata nella sua integralità (fisica, morale, intellettuale...).

Si tratta, dunque, di ritrovare la capacità di elaborare cultura e di saperla comunicare, come traspare dalla storia, le cui pagine ricche di letteratura, di arte, di musica, di scienza, di pedagogia, di filosofia, di teologia...

hanno finora contribuito allo sviluppo di un patrimonio di scienza e sapienza di cui è sempre più difficile – per non dire «impossibile» nonostante l'aiuto del *web* – cogliere i confini.

In questa linea di azione si potrà, pertanto, continuare a parlare di:

- a) un nuovo umanesimo come di un «pensiero collegiale» frutto di tante fonti e capace di espandersi;
- b) un «pensare insieme» e un «condividere insieme» che permetta alla persona di essere sempre più tale;
- c) una personalità ben strutturata che possa costituire un «centro irradante» di cultura in cui unità e universalità siano le caratteristiche e le coordinate portanti per un nuovo umanesimo, o – forse – per un «rinascimento» purché costantemente illuminato dalla lezione, sia pur complessa, offerta dalla storia.

La prospettiva che si delinea per la *missio* dell'università cattolica richiede formazione ed educazione costante. La sfida ardua ma sublime, qual è quella propria del docente universitario, resta oggi più aperta che mai. Incontri e confronti tra esperti ne rilanciano di tanto in tanto la consapevolezza e soprattutto ne riqualificano la missione.

Qui si pone la sfida urgente e indilazionabile anche per il teologo. Non sono numerose le Istituzioni universitarie laiche che annoverano nella propria offerta formativa anche la teologia. Questo dato di fatto evidenzia una certa incomunicabilità dei saperi (talvolta rilevata perfino all'interno delle stesse specifiche Istituzioni filosofico-teologiche). È un elemento che non contribuisce a elaborare cultura, cioè a entrare in dialettica con quelle prospettive di ricerca che – nel rispetto di una corretta metodologia scientifica – sappiano confrontarsi con una visione filosofica elevata.

Il dialogo costruttivo tra filosofia e teologia ha le sue ricadute nei più diversi ambiti propri della ricerca universitaria quando si tracciano prospettive di studio, e si offrono lezioni veramente «accademiche», costantemente tese alla crescita in umanità di chiunque vi si lasci coinvolgere.

È la visione originaria dell'*universitas* del sapere che interpella la missione di ogni Istituzione accademica; ma è anche la visione che permea il lavoro del teologo (con il suo *auditus et intellectus fidei*) quando nella sua ricerca intende portare un contributo vivace a quella dialettica del sapere (frutto dell'*auditus hominis et culturae*) che è veramente tale quando ogni conquista della scienza costituisce un momento di crescita per una sapienza di vita.

3. La teologia: sfida ai saperi o risorsa dell'*universitas scientiarum*?

La verità è sinfonica recita il titolo di una delle tante opere di Hans Urs von Balthasar. Ed è a questa sinfonia che ogni ricercatore è invitato a dare un contributo attivo e costruttivo, in quanto «nonostante tutte le specializzazioni, che a volte ci rendono incapaci di comunicare tra di noi – sono ancora le parole pronunciate da Benedetto XVI a Regensburg –, formiamo un tutto e lavoriamo nel tutto dell'unica ragione con le sue varie dimensioni, stando così insieme anche nella comune responsabilità per il retto uso della ragione».

In questa linea la Costituzione *Ex corde Ecclesiae* affermava nel n. 15:

L'Università cattolica [...] è il luogo in cui gli studiosi esaminano a fondo la realtà con i metodi propri di ogni disciplina accademica, e in tal modo contribuiscono all'arricchimento del tesoro delle conoscenze umane. Ciascuna disciplina viene studiata in modo sistematico; le varie discipline poi vengono portate a dialogo tra loro al fine del reciproco arricchimento. Tale ricerca, oltre ad aiutare uomini e donne nel perseguimento costante della verità, offre un'efficace testimonianza, oggi tanto necessaria, della fiducia che ha la Chiesa nel valore intrinseco della scienza e della ricerca. In una università cattolica la ricerca comprende necessariamente:

- a) il perseguimento di un'integrazione della conoscenza;
- b) il dialogo tra fede e ragione;
- c) una preoccupazione etica;
- d) una prospettiva teologica.

Le quattro scansioni indicano un metodo di lavoro. E allora sorge l'interrogativo: *in che modo la teologia può farsi comprendere dalle scienze altre? Come si può riguadagnare una fiducia?* I tentativi già realizzati in tempi recenti hanno offerto dei percorsi e conseguito dei risultati di alto interesse scientifico e, di riflesso, illuminante in ordine all'agire umano.

Al già classico dialogo tra filosofia e teologia oggi si aggiungono numerose scienze «altre» come la psicologia, la sociologia e, in modo particolare, tutto ciò che concerne la bioetica considerata nelle sue molteplici articolazioni.

Inoltre, la riapertura del «Cortile dei Gentili» può costituire di fatto un'occasione preziosa – se non unica – per questo dialogo tra il *credere* e l'*intelligere*. L'iniziativa – aperta a chiunque voglia entrare in questa dialettica con serenità, con coraggio e con verità – può trovare proprio nell'*universitas* il luogo per un incontro perché chi cerca e chi s'interroga possa

individuare, anche se non sempre una risposta completa, per lo meno un metodo di ricerca per giungere a quella Verità che non è scritta in nessun manuale universitario, ma che viene declinata nel libro vivente qual è l'esistenza di ogni persona in ricerca.

Nel contesto, possiamo rilevare nell'*Ex corde Ecclesiae* un passaggio illuminante – il n. 19 – circa la responsabilità e la missione della scienza teologica in dialogo con tutto il resto dello scibile umano. La sua rilettura può risultare quanto mai foriera di attenzioni che possono far maturare ulteriori sviluppi già in seno alla stessa scienza teologica:

La teologia svolge un ruolo particolarmente importante nella ricerca di una sintesi del sapere, come anche nel dialogo tra fede e ragione. Essa porta, altresì, un contributo a tutte le altre discipline nella loro ricerca di significato, non solo aiutandole a esaminare in qual modo le rispettive scoperte influiranno sulle persone e sulla società, ma fornendo anche una prospettiva e un orientamento che non sono contenuti nelle loro metodologie. A sua volta, l'interazione con queste altre discipline e le loro scoperte arricchisce la teologia, offrendole una migliore comprensione del mondo di oggi e rendendo la ricerca teologica più aderente alle presenti esigenze. Attesa la specifica importanza della teologia tra le discipline accademiche, ogni università cattolica dovrà avere una facoltà o, almeno, una cattedra di teologia (cf. *Gravissimum educationis*, n. 10).

4. Conclusione

Al di là della rilettura attualizzante della Costituzione *Ex corde Ecclesiae*, permangono vivi e vitali i principi che hanno animato il documento; documento che va affiancato – e in questa linea potrebbe essere ulteriormente analizzato – all'altra Costituzione apostolica *Sapientia cristiana*, emanata il 15 aprile del 1979. Si tratta di due Costituzioni apostoliche che hanno cercato di cogliere gli elementi portanti perché la Chiesa sia orientata nello specifico di questa sua missione in ordine alla cultura.

Le parole conclusive con cui termina l'*Ex corde Ecclesiae* possono essere assunte come *manuductio* per tutti coloro che vi sono in qualche modo coinvolti:

La missione che con grande speranza la Chiesa affida alle università cattoliche riveste un significato culturale e religioso di vitale importanza, perché concerne l'avvenire stesso dell'umanità.

Il rinnovamento richiesto alle università cattoliche, le renderà più capaci di rispondere al compito di portare il messaggio di Cristo all'uomo, alla società, alle culture: «Ogni realtà umana, individuale e sociale, è stata liberata da Cristo: le persone, come le attività degli uomini, di cui la cultura è l'espressione più alta e incarnata. L'azione salvifica della Chiesa sulle culture si compie, anzitutto, mediante le persone, le famiglie e gli educatori... Gesù Cristo, nostro Salvatore, offre la sua luce e la sua speranza a tutti coloro che coltivano le scienze, le arti, le lettere e i numerosi campi sviluppati dalla cultura moderna.

Tutti i figli e le figlie della Chiesa, dunque, devono prendere coscienza della loro missione e scoprire come la forza del Vangelo può penetrare e rigenerare le mentalità e i valori dominanti, che ispirano le singole culture come anche le opinioni e gli atteggiamenti mentali che ne derivano» (Giovanni Paolo II, *Discorso al Pontificio Consiglio per la cultura*, 13 gennaio 1989) (ECE, *Conclusioni*).

Nel contesto della conclusione del 50° del Concilio Vaticano II risulta quanto mai opportuno rileggere parte del messaggio «agli uomini di pensiero e di scienza» rivolto da Paolo VI l'8 dicembre 1965; quelle parole si rivelano quanto mai attuali e vive, tali da dover essere considerate come una falsariga e un incoraggiamento per andare avanti nel contesto della perenne costruzione della cultura:

Un saluto tutto speciale a voi, ricercatori della verità, a voi, uomini di pensiero e di scienza, esploratori dell'uomo, dell'universo e della storia, a voi tutti, pellegrini in marcia verso la luce, e anche a quelli che si sono fermati nel cammino, affaticati e delusi da una vana ricerca.

Perché un saluto speciale per voi? Perché qui tutti noi [...] siamo in ascolto della verità. Che cosa è stato il nostro sforzo durante questi quattro anni, se non una ricerca più attenta e un approfondimento del messaggio di verità affidato alla Chiesa, se non uno sforzo di docilità più perfetta allo Spirito di verità?

Noi dunque non potevamo non incontrarci con voi. Il vostro cammino è il nostro. I vostri sentieri non sono mai estranei ai nostri. Noi siamo gli amici della vostra vocazione di ricercatori, gli alleati delle vostre fatiche, gli ammiratori delle vostre conquiste e, se occorre, i consolatori dei vostri scoraggiamenti e dei vostri insuccessi.

Anche per voi abbiamo dunque un messaggio, ed è questo: *continuate a cercare, senza stancarvi, senza mai disperare della verità!* Ricordate le parole di uno dei vostri grandi amici, sant'Agostino: «Cerchiamo con il desiderio di trovare, e troviamo con il desiderio di cercare ancora».

Felici coloro che, possedendo la verità, la continuano a cercare per rinnovarla, per approfondirla, per donarla agli altri. Felici coloro che, non avendola trovata, camminano verso essa con cuore sincero: che essi cerchino la luce del domani con la luce d'oggi, fino alla pienezza della luce! Ma non dimenticatelo: se il pensare è una grande cosa, *pensare è innanzitutto un dovere*; guai a chi chiude volontariamente gli occhi alla luce!

Pensare è anche una responsabilità: guai a coloro che oscurano lo spirito con i mille artifici che lo deprimono, l'inorgoliscono, l'ingannano, lo deformano!

Qual è il principio di base per uomini di scienza, se non sforzarsi di pensare giustamente?

Per questo, senza turbare i vostri passi, senza accecare i vostri sguardi, *noi vogliamo offrirvi la luce della nostra lampada misteriosa: la fede*. Colui che ce l'ha affidata è il Maestro sovrano del pensiero, colui di cui noi siamo gli umili discepoli, il solo che abbia detto e potuto dire: «Io sono la luce del mondo, io sono la via, la verità e la vita».

Questa parola vi riguarda. Forse mai, grazie a Dio, è apparsa così bene come oggi la possibilità d'un accordo profondo fra la *vera scienza e la vera fede, l'una e l'altra a servizio dell'unica verità*. Non impedite questo prezioso incontro! Abbiate fiducia nella fede, questa grande amica dell'intelligenza! Rischiaratevi alla sua luce per afferrare la verità, tutta la verità!

**«IN CHIAVE DI “CULTURA MATERNA
[...] DI DIALETTO MATERNO”».
NELL’ORDINE SIMBOLICO DELLA MADRE
UNA RICOMPRESIONE DEL FEMMINILE**

MARCELLA FARINA

PATH 14 (2015) 169-202

La Chiesa riconosce l’indispensabile apporto della donna nella società, con una *sensibilità*, un’*intuizione* e certe *capacità peculiari* che sono solitamente più proprie delle donne che degli uomini. Ad esempio, la *speciale attenzione femminile verso gli altri*, che si esprime in modo particolare, anche se non esclusivo, nella *maternità*. Vedo con piacere come *molte donne condividono responsabilità pastorali insieme con i sacerdoti*, danno il loro contributo per l’accompagnamento di persone, di famiglie o di gruppi e *offrono nuovi apporti alla riflessione teologica*. Ma c’è ancora bisogno di *allargare gli spazi per una presenza femminile più incisiva nella Chiesa*. Perché «il genio femminile è necessario in tutte le espressioni della vita sociale; per tale motivo si deve garantire la presenza delle donne anche nell’ambito lavorativo» e nei diversi luoghi dove vengono prese le decisioni importanti, tanto nella Chiesa come nelle strutture sociali.¹

Le rivendicazioni dei legittimi diritti delle donne, a partire dalla ferma convinzione che uomini e donne hanno la medesima dignità, pongono alla Chiesa domande profonde che la sfidano e che non si possono superficialmente eludere (EG 104).

Papa Francesco con queste espressioni interpella non solo i cristiani, ma tutte le persone di buona volontà ad aprire nuovi percorsi di riflessione e di azione nella ricomprensione dei processi di identità femminile – ovvia-

¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), LEV, Città del Vaticano 2013, n. 103.

mente anche maschile – per una loro autentica e propositiva riespressione in una società sempre più globalizzata e dalle identità liquide. Tali percorsi dovranno tradursi in una riqualificazione vocazionale missionaria delle donne alle quali nella società e nella Chiesa è affidato in modo speciale l'uomo. Il Pontefice rimanda al meraviglioso progetto del Creatore, che ha fatto la creatura umana a sua immagine, maschio e femmina, come suo tu nell'amore, come rivelazione della sua misericordia.

In questo saggio considero qualcuna delle sue interessanti pro-vocazioni che, da una parte, si raccordano con i percorsi dell'autocoscienza delle donne e con gli apporti della teologia al femminile, e, dall'altra, possono aprire nuovi sentieri di umanizzazione del mondo e, quindi, nuovi spazi per il genio femminile. Organizzo le riflessioni nei seguenti nuclei tematici: *Le rivendicazioni dei legittimi diritti delle donne* (EG 104); *Nella nostra lingua materna* (EG 139); *Nuovi apporti alla riflessione teologica* (EG 103).

1. «Le rivendicazioni dei legittimi diritti delle donne» (EG 104)

Giovanni XXIII ha qualificato un segno dei tempi

*l'ingresso della donna nella vita pubblica: più accentuatamente, forse, nei popoli di civiltà cristiana; più lentamente, ma sempre su larga scala, tra le genti di altre tradizioni o civiltà. Nella donna, infatti, diviene sempre più chiara e operante la coscienza della propria dignità. Sa di non poter permettere di essere considerata e trattata come strumento; esige di essere considerata come persona, tanto nell'ambito della vita domestica che in quello della vita pubblica.*²

Egli non si è limitato a segnalare un dato di fatto, ma ha richiamato la comunità cristiana a riconoscere la donna nella sua dignità, a valorizzarne e promuoverne i talenti nella sua presenza nella famiglia e nella vita pubblica.³

² GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris* (11 aprile 1963), in *Enchiridion Vaticanum* (EV), EDB, Bologna 1976¹⁰, n. 19 sottolineature mie.

³ È eloquente la testimonianza di Rosangela Vegetti a proposito di Giovanni XXIII. Parlando dell'Archivio storico del Movimento sociale cattolico in Italia presso l'Università cattolica di Milano, intitolato ad Adelaide Coari, riporta un fatto relativo a Giovanni XXIII: «Il riferimento della sezione femminile dell'Archivio storico alla Coari [...] non è casuale, perché fu un personaggio di spicco del femminismo cristiano di inizio secolo, impegnata fin dalla prima ora nel Partito Popolare di Sturzo, appassionata promotrice dell'educazione popolare

1.1. *Nei sentieri della storia*

L'emergere di questa nuova coscienza non è improvviso. Nei secoli vi sono state sempre donne illustri, donne semplici e coraggiose, donne che hanno tessuto i fili tra le generazioni. Nella sua espressione moderna tale coscienza è il risultato di un processo faticoso che abbraccia almeno i tre ultimi secoli, in una difficile ed eloquente coniugazione di valori cristiani e istanze socio-culturali e politiche. Essa si distingue dalle altre epoche per il fatto che progressivamente da esperienza di singole diventa espressione del soggetto storico collettivo. Di questo percorso richiamo qualche coordinata, ponendo in rilievo istanze e utopie, desideri e appelli che papa Francesco evoca sulla scia dei suoi predecessori. Data la vastità della letteratura mi limito prevalentemente al contesto italiano, che nel panorama internazionale presenta una sua peculiarità.

Disponiamo di consistenti ricerche storiche. Infatti «l'esigenza di conoscenza storica è stata una delle richieste più diffuse e tra le più valide» del femminismo.⁴ Questa letteratura «improvvisamente dà senso, dà l'idea dei mutamenti che ci sono».⁵ Documenta che la riflessione sulla donna è frequentemente «ripresa, discussa, combattuta nella sua interezza, con gli

e assidua operatrice dell'Opera dei figli di don Orione, anticipatrice di posizioni ecumeniche e di dialogo tra le Chiese; ancora ricordata da chi le fu scolaro, ma ignorata da chi redige la storia. Bisogna dire lo scandalo di tale memoria perduta all'interno del Movimento cattolico femminile. E pensare che fu Giovanni XXIII a trasmettere, tramite don Giuseppe De Luca, alla studiosa Paola Gaiotti «le carte da lui gelosamente custodite, che testimoniavano di una presenza femminile cattolica, consapevole, agguerrita, dialogante, entro la vicenda complessiva delle donne italiane. *Fu lui* – testimonia la stessa Paola Gaiotti che negli anni Sessanta produsse il primo studio sul femminismo cattolico – *a volere riaccendere la nostra memoria*» [...]. *La storia moderna delle donne, pur attraversata da tante differenze di propositi, di stili, di linguaggi, di valori, è stata una storia comune; un cammino su cui si sono ritrovate fondatrici di congregazioni, umili operatrici di molteplici azioni di solidarietà, donne di grande esperienza religiosa e non credenti. Un'unica storia costruita e costituita da molte storie individuali*» (R. VEGETTI, *Il genio femminile: una storia mancata. Donne cattoliche del '900*, in «Orientamenti Sociali Sardi» 1 [2000] 183-184, sottolineature mie).

⁴ G. CONTI ODORISIO, *Storia dell'idea femminista in Italia*, ERI, Torino 1980, 7; cf. A. VALERIO, *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese*, d'Auria, Napoli 1990; M. ADDIS SABA - G. CONTI ODORISIO - B. PISA, *Storia delle donne. Una scienza possibile*, Felina, Roma 1986; G. ZARRI, *La memoria di lei. Storia delle donne, storia di genere*, SEI, Torino 1996.

⁵ P. GAIOTTI, *Il movimento femminile in Italia dagli inizi del secolo ai giorni nostri, in Donne e uomini a servizio del Vangelo. La donna associata allo zelo sacerdotale*, Paoline, Roma 1993, 175; cf. VALERIO, *Cristianesimo*, 30 s.

stessi argomenti, le stesse accuse e gli stessi timori»,⁶ sovente con gli stessi stereotipi nelle varie epoche e nei molteplici contesti socio-culturali e socio-religiosi.

Giovanni Paolo II ha incoraggiato a

guardare con il coraggio della memoria e il franco riconoscimento delle responsabilità alla lunga storia dell'umanità, a cui le donne hanno dato un contributo non inferiore a quello degli uomini, e il più delle volte in condizioni ben più disagiate [...]. Della molteplice opera delle donne nella storia, purtroppo, molto poco è rimasto di rilevabile con gli strumenti della storiografia scientifica. Per fortuna, se il tempo ne ha sepolto le tracce documentarie, non si può non avvertirne i flussi benefici nella linfa vitale che impasta l'essere delle generazioni che si sono avvicendate fino a noi. Rispetto a questa grande, immensa «tradizione» femminile, l'umanità ha un debito incalcolabile.⁷

Proseguendo rileva come i due millenni documentano nella Chiesa la fecondità del «genio della donna» non solo di prima grandezza che hanno lasciato larga e benefica impronta di sé nel tempo» (LD 11). Il pensiero va non solo alla schiera delle martiri, delle sante, delle mistiche, ma anche di tante donne che, spinte dalla fede, hanno operato nel sociale a servizio soprattutto dei più poveri. Il futuro della Chiesa «non mancherà certo di registrare nuove e mirabili manifestazioni del “genio femminile”» (LD 11).

Papa Francesco con nuovo slancio incoraggia a valorizzare la specificità femminile che emerge dalla storia, guardando in avanti, *per una presenza femminile più incisiva nella Chiesa*. La Chiesa, infatti, ha una peculiare responsabilità, in quanto è portatrice di un messaggio, che risulta una singolare risorsa di emancipazione, promuovendone l'identità, la dignità e la missione, non come un segmento umano isolato, ma *in reciprocità con l'uomo*. Le *storie binarie* sono appunto un «singolare fenomeno della storia cristiana»,⁸ Che spinge a oltrepassare contrapposte e ideologiche polarità.

La storia dell'*emancipazione femminile* è percorsa dalla *dimensione religiosa*. Il femminismo d'inizio '900, ad esempio, non è solo un evento po-

⁶ G. CONTI ODORISIO, *Donna e società nel Seicento: Lucrezia Marinelli e Arcangela Tarabotti*, Bulzoni, Roma 1979, 21.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne* (29 giugno 1995) (LD), LEV, Città del Vaticano 1995, n. 3.

⁸ P. GAIOTTI, *Presentazione*, in C. MAZZUCCO - C. MILITELLO - A. VALERIO, *E Dio li creò... Coppie straordinarie nei primi 13 secoli di cristianesimo*, Paoline, Milano 1990, 5.

litico sociale rivendicazionista; è anche ed essenzialmente un fenomeno spirituale. I movimenti liberali, socialisti, cattolici «traggono linfa da variegata e complesse motivazioni tra le quali la riflessione religiosa gioca un ruolo non secondario»; intrecciano tra loro «esperienze e rapporti complessi tra ripensamento religioso e attività emancipazionista».⁹ Il riferimento più ricorrente è al *cristianesimo*. La storia sconfessa lo stereotipo della Chiesa antifemminista e mette in luce che essa è l'*humus* fecondo del femminismo.¹⁰

Singolare è l'affermazione di Palmiro Togliatti in un discorso del 1945 ove annotò che l'arretratezza delle donne italiane non dipendeva dal fatto che erano cattoliche,

perché vi sono Paesi in Europa e in America, dove le donne, pur essendo profondamente legate alla religione cattolica o a quella protestante, hanno fatto grandi passi avanti nella vita del progresso civile e politico, conquistandosi una netta personalità e un posto onorevole nella vita della nazione. Inoltre, se cercate bene nella storia del nostro Paese, trovate che le sole donne che ebbero una loro personalità marcata, inconfondibile, furono delle religiose come santa Chiara [...], santa Caterina [...]. Non credo, dunque, che la religiosità delle donne italiane sia la causa della loro arretratezza, come non credo che questa religiosità possa essere un ostacolo alla lotta delle donne per la loro emancipazione e per la loro democrazia, a meno, s'intende, che non intervengano elementi di propaganda conservatrice e reazionaria estranei all'animo della donna ed estranei anche al vero sentimento religioso.¹¹

La storia propone figure esemplari di donne che costituiscono un luogo prezioso per individuare le ricchezze del genio femminile quale DNA spirituale da tramandare alle future generazioni. La forza emancipatrice del vangelo esplose nelle martiri, nelle vergini, nelle mistiche, in tante donne spose, madri, sorelle, figlie, in tante religiose, nelle fondatrici di congregazioni religiose moderne, nel lavoro di umanizzazione svolto da loro e dalle istituzioni da loro fondate. La fede dà libertà, autonomia, apre nuove

⁹ A. VALERIO, *La tensione irrisolta*, in C. MILITELLO (ed.), *Donna e teologia: bilancio di un secolo*, EDB, Bologna 2004, 65, cf. 61-73.

¹⁰ L. SCARAFFIA - G. ZARRI, *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma - Bari 1994; cf. L. ROSSI, *Antifemminismo ecclesiale?*, in *Chiesa femminista e anti*, Marietti, Torino 1977; A. MILANO (ed.), *Misoginia. La donna vista e malvista nella cultura occidentale*, Dehoniane, Roma 1992.

¹¹ P. TOGLIATTI, *L'emancipazione femminile*, Ed. Riuniti, Roma 1965, 24s. L'opera raccoglie discorsi pronunciati dal 1945 al 1956.

possibilità di realizzazione, instaura vincoli nuovi, diventa la base di nuove solidarietà e appartenenze, unifica la vita; costituisce un motore silenzioso che «aiuta la coscienza a maturare, ad acquisire autoconsapevolezza, a ridefinire identità».¹²

Nel percorso della nuova coscienza femminile moderna si individuano *tre tipologie* con rispettivi itinerari e caratteristiche.

Una prima procede dalla rivendicazione dell'uguaglianza all'affermazione della diversità; dalla diversità tende alla ricerca e attuazione della reciprocità. Nel mondo cattolico si afferma la diversità della donna dall'uomo e insieme si sottolinea l'uguaglianza e la parità, denunciando la concezione che la inferiorizza o la omologa. L'uguaglianza, soprattutto a partire dal Vaticano II, grazie all'accesso delle donne nelle Facoltà teologiche, favorisce il ricentrimento del messaggio evangelico con il contributo di donne e di uomini. La vita religiosa femminile per molti aspetti precede le prime due, almeno fino alla seconda metà del XIX secolo. In seguito subisce un progressivo disciplinamento, ma, nonostante ciò, testimonia la forza profetica del vangelo, che, di fatto, conduce oltre tale disciplinamento nei sentieri della carità. Il Concilio in tal senso segna una svolta indicando il ritorno alle origini evangeliche e carismatiche delle fondazioni precedenti e riconoscedone altre. Si delineano, così, nuovi profili femminili.

Non a caso a partire dagli anni '70 del secolo scorso i tre percorsi trovano linee di convergenza e arricchimento reciproco a livello di competenze scientifiche, e di strategie operative, favorendo il «contagio» propositivo e fecondo tra ordini simbolici diversi, incidendo positivamente nella ricomprensione dell'identità e missione della donna. Alcuni tratti caratterizzano il confronto: l'interdisciplinarietà, la trasversalità, l'ecumenicità, l'universalità.

L'Esortazione apostolica *Mulieris dignitatem* di Giovanni Paolo II¹³ valorizza gli aspetti di questi percorsi e li socializza per un pubblico più ampio. L'Esortazione – caratterizzata da papa Francesco come documento storico e primo del magistero dedicato interamente alla donna, alla sua dignità e missione – è attraversata dal *filo rosso* dell'*ethos* dell'amore, che rimanda al fondamento ontologico della persona – uomo e donna – e sot-

¹² VALERIO, *Cristianesimo*, 15.18.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), in EV 11, 1206-1345.

tolinea l'*umanesimo integrale*: la creatura umana è fatta a immagine di Dio Amore, quindi l'*ethos* dell'amore, struttura l'uomo e la donna anche se esso trova una singolare espressività nella donna.

In questa direzione vanno vari studi del femminismo della seconda fase. Dopo la IV Conferenza mondiale dell'ONU sulle donne, svoltasi a Pechino dal 4 al 15 settembre 1995, l'ingresso forzato delle teorie di *gender*¹⁴ e la loro propaganda provocano la rimozione di molte acquisizioni scientifiche raggiunte le quali sono state «sommerse dai movimenti ideologici»¹⁵ relativi alla sessualità e a temi affini, provocando l'affievolirsi della coscienza delle donne di costituire un soggetto storico collettivo tratto dal femminismo della seconda fase.¹⁶

Nella mia riflessione valorizzo alcuni degli apporti propositivi teorici e pratici di questa fase del femminismo perché convergono nella ricerca ed elaborazione di una antropologia integrale individuale, attenta all'identità e missione della donna, e sono in sintonia con il messaggio di papa Francesco.

Papa Francesco sta spingendo la Chiesa nel riconoscimento teorico e pratico dell'uguaglianza e parità tra donna e uomo, come pure nella valorizzazione delle rispettive peculiarità. A proposito dell'identità sessuale invita a distinguere i percorsi difficili delle persone dalle lobby e mistifica-

¹⁴ Cf. D. O'LEARY, *Maschi o femmine? La guerra del genere*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006. L'autrice documenta i punti di svolta anche nelle Conferenze internazionali con la sostituzione della parola «genere» a «sesso» / «sessualità»; G. GALEOTTI, *Gender Genere. Chi vuole negare la differenza maschio-femmina? L'alleanza tra femminismo e Chiesa cattolica*, Viverein, Roma 2009. È emblematico vedere come la smentita alle teorie di John Money (cf. *Man and Woman, Boy and Girl*, Aronson, Northvale 1972) sia stata pubblicata in Italia solo dopo 14 anni (J. COLAPINTO, *As Nature Made Him: the Boy who was Raised as a Girl*, Harper Collins, New York 2000; tr. it. *Bruce, Brenda e David. Il ragazzo che fu cresciuto come una ragazza*, San Paolo, Cinisello B. 2014), mentre quello di Money fu propagandato dopo 4 anni (*Uomo, donna, ragazzo, ragazza*, Feltrinelli, Milano 1976).

¹⁵ L. BUCCI, *Basi scientifiche della sessualità: distinzioni metodologiche*, in P. MARTINELLI (ed.), *Maschile e femminile. La vita consacrata, francescanesimo. Scritti per l'VIII Centenario dell'ordine di Santa Chiara (1212-2012)*, EDB, Bologna 2012, 117.

¹⁶ L. PALAZZANI, *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*, Giappichelli, Torino 2011; ID., *Identità di genere? Dalla differenza alla in-differenza sessuale nel diritto*, San Paolo, Cinisello B. 2008; M. SCHOONYANS, *Nuovo disordine mondiale. La grande trappola per ridurre il numero dei commensali alla tavola dell'umanità*, San Paolo, Cinisello B. 2000; E. RHODES STEVEN, *Uguali mai. Quello che tutti sanno sulle differenze tra i sessi ma non osano dire*, Lindau, Torino 2006; F. BOTTURI (ed.), *Quale futuro per il pensiero femminile*, in P. RICCI SINDONE - C. VIGNA (edd.), *Di un altro genere: etica al femminile*, Vita e Pensiero, Milano 2008, 209-237; I. CRESPI - E. RUPPINI (edd.), *Genere e religioni in Italia. Voci a confronto*, Franco Angeli, Milano 2014.

zioni.¹⁷ Sottolinea con stupore la bellezza del progetto divino sulla creatura umana, ma anche la sua fragilità e, soprattutto, la permanente e onnipotente misericordia divina da cui è avvolta.¹⁸

Meditando sulla scienza, dono dello Spirito Santo, nell'udienza del 21 maggio 2014, richiama la Genesi per ribadire

che Dio si compiace della sua creazione, sottolineando ripetutamente la bellezza e la bontà di ogni cosa. Al termine di ogni giornata, è scritto: «Dio vide che era cosa buona» (Gen 1,12.18.21.25): se Dio vede che il creato è una cosa buona, è una cosa bella, anche noi dobbiamo assumere questo atteggiamento e vedere che il creato è cosa buona e bella. Ecco il dono della scienza che ci fa vedere questa bellezza [...]. E quando Dio finì di creare l'uomo non disse che «era cosa buona», ma disse che «era molto buona» (v. 31). Agli occhi di Dio noi siamo la cosa più bella, più grande, più buona della creazione [...]. Il dono della scienza ci pone in profonda *sintonia con il Creatore* e ci fa partecipare alla limpidezza del suo sguardo e del suo giudizio. Ed è in questa prospettiva che riusciamo a cogliere nell'uomo e nella donna il vertice della creazione, come compimento di un disegno d'amore che è impresso in ognuno di noi e che ci fa riconoscere come fratelli e sorelle.¹⁹

Il dono della scienza ci aiuta pure a non cadere nella presunzione di essere padroni del creato e nella tentazione di cercare dalle creature la risposta a tutte le nostre attese. Circa la presunzione, annota che quando

sfruttiamo il creato, distruggiamo il segno dell'amore di Dio. Distruggere il creato è dire a Dio: «Non mi piace». E questo non è buono: ecco il peccato. La custodia del creato è proprio la custodia del dono di Dio ed è dire a Dio: «Grazie, io sono il custode del creato ma per farlo progredire, mai per distruggere il tuo dono» [...], perché se noi distruggiamo il creato, il creato ci distruggerà! [...]. Una volta ero in campagna e ho sentito un detto da una persona semplice [...]: «Dobbiamo custodire queste cose belle che Dio ci ha dato; il creato è per noi affinché ne profittiamo bene; non sfruttarlo, ma cu-

¹⁷ Cf. FRANCESCO, *Conferenza stampa* durante il volo di ritorno da Rio De Janeiro (28 luglio 2013), in http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa_it.html (27.9.2014).

¹⁸ Cf. FRANCESCO, *Udienza generale* (2 aprile 2014), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140402_udienza-generale.html (27.9.2014).

¹⁹ FRANCESCO, *Udienza generale* (21 maggio 2014), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140521_udienza-generale.html (27.9.2014).

stodirlo, perché *Dio perdona sempre, noi uomini perdoniamo alcune volte, ma il creato non perdona mai e se tu non lo custodisci lui ti distruggerà*.²⁰

Sull'unione uomo donna si costruisce la famiglia prima cellula della società: la coppia è l'immagine di Dio:

Siamo creati per amare, come riflesso di Dio e del suo amore. E nell'unione coniugale l'uomo e la donna realizzano questa vocazione nel segno della reciprocità e della comunione di vita piena e definitiva [...]. Quando un uomo e una donna celebrano il sacramento del Matrimonio, Dio, per così dire, si «rispecchia» in essi, imprime in loro i propri lineamenti e il carattere indelebile del suo amore. Il matrimonio è l'icona dell'amore di Dio per noi.²¹

Questo disegno stupendo si attua nella semplicità e anche nella fragilità della condizione umana. Esso è possibile se la coppia si radica nell'amore di Dio e prega. Alle tantissime difficoltà che si presentano nel matrimonio è sempre possibile trovare la soluzione nell'amore. E per fare la pace non è necessario chiamare a casa le Nazioni Unite; basta un piccolo gesto, una carezza, un ciao. Basta la pratica di tre parole magiche: *permesso, grazie, scusa*.

1.2. *Una nuova mappa culturale*

Dal femminismo della seconda fase emergono alcune istanze che documentano come sia maturata una *nuova mappa culturale*. Ne richiamo qualcuna che può favorire i processi che papa Francesco auspica. Si profila una nuova mappa culturale alla quale le donne individualmente e collettivamente contribuiscono elaborando « un nuovo codice culturale in cui si trovino espressi i fondamenti di un ordinamento culturale, manifestazione di un nuovo modello che ha al centro la ridefinizione delle identità di genere delle donne». Esse hanno percorso un lungo itinerario caratterizzato in gran parte da un processo di liberazione che le ha portate alla soggettività piena e consapevole, «“liberazione da”, che, si è trasformata, però, in un processo di “libertà per” affermare valori considerati fondamentali nella vita propria e di tutti». ²²

²⁰ *Ivi.*

²¹ *Ivi.*

²² G. DE CRISTOFARO LONGO, *Codice madre. Orientamenti, sentimenti e valori nella cultura della modernità*, Armando, Roma 1992, 30-31. L'autrice ha ripreso in altri suoi studi la riflessio-

Le più consapevoli hanno inteso essere agenti efficaci di trasformazione, trasmettendo nuovi elementi culturali, valorizzando le diversità come risorse, rifiutando la cultura dell'omologazione, riformulando la propria identità e il proprio sistema di valori con realismo e alta spinta ideale, coniugando diritto e responsabilità, autonomia e rispetto, giustizia e gratuità nell'accogliere il diverso, specie i più deboli, libertà di scelta e capacità\possibilità di autodeterminazione nell'esprimere e vivere il proprio modo di pensare e operare.

Hanno individuato nella persona la coesistenza di istanze e bisogni differenziati da gerarchizzare.²³ Nel mondo del lavoro si sono impegnate a umanizzare i tempi e gli spazi, rivedendo ritmi e gestione.²⁴ Sono andate oltre il femminismo della protesta e della denuncia, ponendosi come nuova risorsa nella storia. Nella crisi contemporanea con la loro alta spinta ideale hanno visto nuove opportunità per collaborare realisticamente con i propri talenti e le proprie competenze al bene comune tenendo presenti i limiti propri e altrui. Hanno chiesto nuovi spazi di azione non in sostituzione degli uomini, ma per operare insieme a loro, mettendo in circolo nuove modalità nello svolgere – da donne – sia i compiti tradizionali sia le nuove mansioni.

Papa Francesco incoraggia ad accettare e gestire le fragilità che fanno parte della condizione umana, perché l'amore divino è più forte e più grande.²⁵ Su questa strada la fede è luce. Non solo illumina le relazioni umane, la loro solidità e affidabilità, ma ne fa comprendere l'architettura, ne fa cogliere il fondamento ultimo e il destino definitivo.²⁶ In particolare illumina l'unione stabile dell'uomo e della donna nel matrimonio, nella famiglia. Fortifica il reciproco amore degli sposi. Apre orizzonti e dilata il cuore nel riconoscimento e valorizzazione della bontà della differenza sessuale; dà luce nel comprendere il senso del generare una nuova vita, collaborando

ne su questo sistema culturale realista, ma carico di utopia (cf. ID., *Identità di genere femminile e maschile*, in A. NESTI - P. DE MARCO - A. JACOPOZZI [edd.], *Religioni e crisi sociale. Oriente e Occidente d'Europa a confronto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, 135-149).

²³ DE CRISTOFARO LONGO, *Codice madre*, 14.

²⁴ Purtroppo con nostra sorpresa la flessibilità auspicata dalle donne per conciliare tempi di vita e tempi di lavoro è stata sovente intesa come flessibilità nel lavoro, ossia la possibilità di cambiare lavoro e persino di perderlo, inflazionando, così, competenze culturali e professionali.

²⁵ FRANCESCO, *Udienza generale* (2 aprile 2014).

²⁶ FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013) (LF), n. 51, in «Il Regno-Documenti» 13 (2013) 401.

con il Creatore. Radicati su quest'amore, uomo e donna possono prometter-si l'amore mutuo per tutta la vita, una promessa possibile perché

si scopre un disegno più grande dei propri progetti, che ci sostiene e ci permette di donare l'intero futuro alla persona amata. La fede poi aiuta a cogliere in tutta la sua profondità e ricchezza la generazione dei figli (LF 52).

La famiglia oggi è attraversata da una crisi profonda provocata dall'individualismo postmoderno e globalizzato che alimenta «uno stile di vita che indebolisce lo sviluppo e la stabilità dei legami tra le persone, e snatura i vincoli familiari» (EG 67). La fragilità dei legami familiari è particolarmente grave perché si colpisce la cellula fondamentale della società e il luogo «ove si impara a convivere nella differenza e ad appartenere ad altri, «ove i genitori trasmettono la fede ai figli». In questo clima culturale il matrimonio è considerato «una mera forma di gratificazione affettiva che può costituirsi in qualsiasi modo e modificarsi secondo la sensibilità di ognuno. Ma il contributo indispensabile del matrimonio alla società supera il livello dell'emotività e delle necessità contingenti della coppia»; si costruisce sulla «profondità dell'impegno assunto dagli sposi che accettano di entrare in una comunione di vita totale» (EG 66).

Dalle autentiche relazioni tra i coniugi e nella famiglia la capacità di accoglienza si apre alla società. Il vangelo al riguardo dischiude nuovi orizzonti; ci fa

scoprire e trasmettere la «mistica» di vivere insieme, di mescolarci, di incontrarci, di prenderci in braccio, di appoggiarci, di partecipare a questa marea un po' caotica che può trasformarsi in una vera esperienza di fraternità, in una carovana solidale, in un santo pellegrinaggio (EG 92); ci invita sempre a correre il rischio dell'incontro con il volto dell'altro, con la sua presenza fisica che interpella, col suo dolore e le sue richieste, con la sua gioia contagiosa in un costante corpo a corpo. L'autentica fede nel Figlio di Dio fatto carne è inseparabile dal dono di sé, dall'appartenenza alla comunità, dal servizio, dalla riconciliazione con la carne degli altri. Il Figlio di Dio, nella sua incarnazione, ci ha invitato alla rivoluzione della tenerezza (EG 88).

Egli genera relazioni nuove che portano ad amare fino al dono della vita. Dalla relazione personale e impegnata con Dio impariamo «a scoprire Gesù nel volto degli altri, nella loro voce, nelle loro richieste [...]»; a soffrire in un abbraccio con Gesù crocifisso [...] senza stancarci mai di scegliere la

fraternità» (EG 91). «L'umanità avrà la peggio in ogni scelta egoistica che facciamo» (EG 87). Dall'egoismo ci risana

una fraternità *mistica*, contemplativa, che sa guardare alla grandezza sacra del prossimo, che sa scoprire Dio in ogni essere umano [...], che sa aprire il cuore all'amore divino per cercare la felicità degli altri come la cerca il loro Padre buono (EG 92).

Ogni persona è degna della nostra dedizione [...] perché «è opera di Dio, sua creatura» [...]. Al di là di qualsiasi apparenza, ciascuno è *immensamente sacro e merita il nostro affetto e la nostra dedizione* [...]. Acquistiamo pienezza quando rompiano le pareti e il nostro cuore si riempie di volti e di nomi! (EG 274).

Papa Francesco fin dalla sua prima omelia propone l'atteggiamento del custodire il mondo e custodirci reciprocamente.²⁷ La prospettiva teologale alla quale rimanda costantemente è presente nel femminismo come domanda e luogo di discernimento nel costruire il futuro.

La scoperta della femminilità porta, infatti, anche alla riscoperta della religiosità. Lo ha sottolineato Edith Stein con grande autorevolezza, considerando gli aspetti più profondi della femminilità che emergono solo se sono coltivati e rimandano a una globalità ricercata vitalmente come risposta al significato ultimo della vita. Se esaminate fino in fondo, queste sono

le connotazioni proprie dell'esperienza religiosa trasferite in seguito sul piano filosofico. Forse appare utopica l'affermazione secondo la quale la crisi del nostro tempo possa risolversi attraverso il binomio femminilità/religiosità [...]. Si tratta di un compito che può essere portato a termine o può fallire e una delle cause del fallimento è il ruolo ancora troppo subordinato della donna alla mascolinità presa come modello di comportamento. La liberazione da questo schema e la scoperta dell'autonomia del femminile è conseguente ad una approfondita riflessione su un'antropologia «duale» che finalmente sostituisca il ruolo finora assunto da un'antropologia prevalentemente maschile.²⁸

²⁷ Cf. FRANCESCO, *Omelia* nella Messa di inizio del ministero petrino (19 marzo 2013), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.html (27.9.2014).

²⁸ A. ALES BELLO, *Le culture del femminile di fronte alla crisi*, in NESTI - DE MARCO - JACOPOZZI (edd.), *Religioni e crisi sociale*, 134, cf. 121-134.

2. «Nella nostra lingua materna» (EG 139)

Che cosa significa questo «speciale affidamento» dell'essere umano alla donna? Mi pare evidente che il mio Predecessore si riferisca alla maternità. Tante cose possono cambiare e sono cambiate nell'evoluzione culturale e sociale, ma rimane il fatto che è la donna che concepisce, porta in grembo e partorisce i figli degli uomini. E questo non è semplicemente un dato biologico, ma comporta una ricchezza di implicazioni sia per la donna stessa, per il suo modo di essere, sia per le sue relazioni, per il modo di porsi rispetto alla vita umana e alla vita in genere. Chiamando la donna alla maternità, «Dio le ha affidato in una maniera del tutto speciale l'essere umano».²⁹

Papa Francesco richiama e fa propria l'espressione della *Mulieris dignitatem*, ponendo in guardia da possibili equivoci e da due pericoli opposti che mortificano la donna: ridurre la maternità a un ruolo sociale, anche se nobile, che emargina la donna con le sue potenzialità; cercare come reazione una forma di emancipazione che mira a occupare gli spazi sottratti all'uomo, svalorizzando i tratti peculiari del femminile. Pertanto l'interrogarsi sulla maternità porta

a scavare all'origine dei processi di formazione dell'io, laddove la differenza fra i generi incontra più sintonie che conflitti. È la madre il primo tu della relazione umana, che trasmette e insegna il linguaggio ai figli e alle figlie, e con esso una prospettiva, un codice di lettura della realtà, col quale ciascuno, venendo al mondo e crescendo, dovrà fare i conti. La figura madre-figlio è simbolo di una unità edenica, la cui memoria resta stratificata nella formazione della personalità di base e torna nella nostalgia degli adulti, che guardano a questo mistero originario dell'essere personale non solo con quei sentimenti di stupore attonito che contraddistinguono gli artisti, ma anche come ad un segno significante, un implicito messaggio da interpretare per poter sviluppare un'ermeneutica dell'umano, a partire da quel vissuto.³⁰

La madre è portatrice di un linguaggio, di un codice di ordine simbolico, che porta al trascendente.

²⁹ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al Seminario in occasione del 25° anniversario della Mulieris dignitatem* (12 ottobre 2013), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131012_seminario-xxv-mulieris-dignitatem.html (27.9.2014)..

³⁰ G.P. DI NICOLA, *Il linguaggio della madre*, Città Nuova, Roma 1994, 10-11.

2.1. *La nuova frontiera dell'uguaglianza*

Il femminismo della differenza vede nella maternità la nuova frontiera dell'uguaglianza, nel passaggio dalla maternità come destino alla maternità simbolo dell'amore.³¹

Fin dai secoli XIX e XX il femminismo ha posto una particolare attenzione sulla maternità e sulla famiglia, ricomprendendole criticamente. Ne ha messo allo scoperto le ambiguità, le mistificazioni, le contraddizioni. Ha messo in crisi le polarità stereotipate: «Donna-natura-sessualità-maternità-vita domestica», «uomo-razionalità-cultura-vita pubblica». Nella stessa direzione ha denunciato le contrapposizioni: onori-oneri, esaltazioni-umiliazioni, privilegi-marginalizzazioni, subordinazione-sfruttamento, perché la realtà è molto più complessa. E nonostante tutte le contraddizioni e ambiguità, molte donne manifestano un profondo desiderio di maternità, alcune rivendicandola come privilegio e difendendola dai vari tentativi di espropriazione; tutte chiedono che sia libera scelta e abbia condizioni di vita migliori.

L'essere madre chiama in causa le molteplici e complesse dimensioni dell'esistere, i complessi processi di crescita realizzati dinamicamente o bloccati nella concretezza del quotidiano, le svariate relazioni interpersonali che oltrepassano il rapporto madre-figlia/figlio.³²

Le ricerche documentano pure i disastri della «cattiva madre». Ma, nonostante tutte le durezza, ambiguità, delusioni, drammi, la maternità rimanda a una ricca mappa simbolica che evoca l'esistere nella sua origine e nel suo mistero, con una risonanza interiore che tocca le corde profonde del cuore dell'uomo che, se attento, vi riconosce il codice della cura verso tutto ciò che è fragile e chiede donazione e servizio.

Egli contrae un debito verso la donna-madre così profondo, che nessun programma di parità potrebbe fissare, perché il diritto è inadeguato a

³¹ Cf. M. FARINA, *Dalla maternità-destino alla maternità simbolo dell'amore*, in «Theotokos» 2 (1994) 394-422. «In ambito femminista, la riapertura del dibattito sulla maternità, come nocciolo della differenza e come privilegio di genere, ha costretto a rivedere gli obiettivi della prima fase non solo da parte dell'ala più autarchica [...] ma anche di quella più morbida, attraversata dal disincanto sulla maternità come vocazione onnicomprensiva della donna» (DI NICOLA, *Il linguaggio della madre*, 8).

³² Cf. M. STEVANI, *Aspetti evolutivi e psicodinamici della relazione filiale*, in M. FARINA - R. SIBOLDI - M.T. SPIGA (edd.), *Filialità. Percorsi di riflessione e di ricerca*, LEV, Città del Vaticano 2014, 140-201.

esprimere la logica sovrabbondante della gratuità iscritta nel codice materno. Attraverso il codice che lega madre e figlio, ciascun essere che viene al mondo recepisce un paradigma di socialità orientato alla cura, entro un quadro di interdipendenza tra gli esseri umani, in cui ciascuno è da, con e per qualcun altro. Codice misterioso e affascinante, che l'adulto crede di poter abbandonare con l'infanzia,³³

ma lo accompagna sempre, anche quando intesse relazioni di altro tipo. È necessario, quindi, riconiugare le due logiche delle relazioni interpersonali e del codice materno soprattutto oggi, perché la qualità della vita si gioca sui rapporti. La maternità è «una sfida ai valori dominanti e la molla che spinge a sollevare la realtà all'altezza dell'utopia, dove la reciprocità dell'amore impregna la paternità di sfumature materne e la maternità di sfumature paterne.»³⁴

Gioia Di Cristofaro Longo, commentando la sua ricerca sugli orientamenti, sentimenti e valori della nuova cultura, annota che la maternità, risulta

una scelta di amore, un'esperienza bella e stupenda, il completamento della persona, un pezzo dell'identità della donna, rimanda al concetto di vita, di dono, è una scelta, è uno strumento di realizzazione. [Talvolta si coglie] come esperienza ambivalente e in pochissimi casi come esperienza negativa. I sentimenti [...] vanno dalla dolcezza, all'ansia, alla felicità, alla gioia; mentre i valori testimoniano la fundamentalità dell'esperienza e richiamano la coscienza, la responsabilità, la consapevolezza, l'impegno, la scelta. È proprio la scelta [...] il perno, il *focus* della nuova concezione culturale della maternità, scelta vista come essenziale per tutelare i diritti propri e dei figli chiamati in causa dalla maternità.³⁵

La rimozione della maternità ha alla base diversi fattori. Talvolta è il bisogno di autorealizzazione personale in specifici campi professionali, ove l'essere madre è avvertito come una minaccia ai propri progetti. Più radicalmente può derivare da modelli antropologici che dissociano la sessualità dalla fecondità. Può essere causata da esperienze drammatiche di subordinazione, umiliazione, sfruttamento, stupro. A questo riguardo il dramma spesso si trasforma in tragedia. È il caso delle bambine costrette

³³ DI NICOLA, *Il linguaggio della madre*, 11.

³⁴ *Ibid.*, 11-12.

³⁵ DE CRISTOFARO LONGO, *Codice madre*, 36.

a matrimoni e a maternità frutto di violenze, una tragedia che colpisce in varie regioni bambine e ragazze cristiane alle quali, una volta rapite, si impone di rinnegare la fede e sposare islamici.³⁶ Questa terribile sorte solo episodicamente e con enormi difficoltà viene allo scoperto e non poche volte trova società e istituzioni internazionali indifferenti.

Papa Francesco riconosce che non sempre la Chiesa ha colto le sofferenze delle donne:

Abbiamo fatto poco per accompagnare adeguatamente le donne che si trovano in situazioni molto dure, dove l'aborto si presenta loro come una rapida soluzione alle loro profonde angustie, particolarmente quando la vita che cresce in loro è sorta come conseguenza di una violenza o in un contesto di estrema povertà. Chi può non capire tali situazioni così dolorose? (EG 214).

Contro le donne sono pure le strategie e le propagande che svalorizzano la maternità vista come patologia del corpo femminile, come anche la pretesa del figlio come diritto. Sono mentalità e pratiche che potrebbero nascondere un nuovo modo di controllare il corpo femminile, espropriando le donne della loro femminilità e dei valori inclusi nell'ordine simbolico della madre.

Con Pechino è stata messa in atto una «guerra alla maternità» con l'obiettivo della parità statistica 50/50 della popolazione. Ogni donna che vedeva nella maternità la sua vocazione primaria, era ritenuta un ostacolo. Non a caso la bozza del documento di Pechino considerava negativamente la maternità e non offriva un solo programma per le donne madri e casalinghe a tempo pieno [...]. La Piattaforma di azione assumeva l'atteggiamento del femminismo radicale verso la famiglia e la maternità: *la maternità è ritenuta la causa di un pensiero di classe, e le classi sono la causa di tutti i mali. L'unico modo per salvare il mondo è l'eliminazione della maternità*.³⁷

Ma essa in ogni luogo, in ogni tempo, in tutte le culture, nonostante tutte le pressioni ideologiche, è centrale non solo nell'esperienza della donna, titolare di una differenza che appartiene a tutte le donne ovunque e sempre, ma è fondamentale per l'umanità quale evento unico che ci riguarda tutti da sempre direttamente, ci appartiene come memoria quale

³⁶ Cf. D. GERBER, *Non mi rimaneva che pregare e piangere*, Paoline, Milano 2013.

³⁷ O'LEARY, *Maschi o femmine*, 129 cf. tutto il cap. 11: *La guerra alla maternità*, 127-136.

versante essenziale della storia culturale e sociale dell'umanità, radicato nel pensiero e nell'esperienza umana, indipendentemente dalle sue gestioni culturali. Infatti, la sua storia e quella delle sue concezioni nelle varie culture e nelle diverse epoche, «offre un osservatorio privilegiato attraverso il quale ricostruire il senso stesso della vita, tra memoria e mutamento in un presente che coniuga, in maniera sempre diversa ed originale, il passato e costruisce il futuro. L'esperienza della maternità è condizione stessa di vita nella sua continuità e nella sua poliedricità».³⁸

2.2. Una specificità epistemologica

Il codice materno implica il legame tra conoscenza e valore, azione e controllo delle previsioni, esplicitazione di ciò che si ritiene buono o cattivo, giusto o ingiusto, subordinazione delle regole dei sistemi ai valori della persona.³⁹

Gli studi riflettono sul simbolo materno per scoprire se esiste una specificità epistemologica femminile, perché *la relazione madre figlia* – quindi filiazione e maternità – pur nella tensione e nel contrasto tra donne, è un nucleo originario di conoscenza ove soggettività e oggettività si fondono insieme. La coscienza vede al tempo stesso il sé come proiezione dell'Altro e l'Altro come appartenente al sé in una relazione di separazione e fusione. Aquisisce, così, una concreta comprensione dell'universale nel particolare.

Ciò che in via preliminare appare evidente è un piano particolare di logica non formale dell'intuizione, sul quale la coscienza si proietta sia in direzione intenzionale sia in direzione riflessiva, e dal quale ha origine una forma di conoscenza insieme soggettiva e oggettiva, che, svelando il mondo interpersonale, riguarda l'essere dell'umanità.⁴⁰

Raccorda, così, razionalità e relazionalità, ragione e sentimento, universale e singolare, coscienza del limite e saggezza nel percepire ciò che è vita-

³⁸ DI CRISTOFARO LONGO, *Codice madre*, 13. cf. 27-35; cf. L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1992.

³⁹ DI NICOLA, *Il linguaggio della madre*, 10.

⁴⁰ G. MORSELLI, *La donna come soggetto conoscente e il logos della compenetrazione dei soggetti*, in G. CONTI ODORISIO (ed.), *Gli studi sulle donne nelle università: ricerca e trasformazione del sapere*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1988, 151s; ID., *Divenire madri in filosofia*, in «Comunicazione filosofica» 29 (2012) 169-172.

le. Nel corpo della donna, infatti, si manifesta con più evidenza l'intrinseca relazionalità dell'essere umano, il principio femminile messo in rilievo in contrapposizione all'astratto universale del principio maschile.

Il processo generativo femminile contiene – come iscritti nella natura – significati paradigmatici della relazionalità della persona [...] che superano i limiti della natura per divenire costitutivi dell'esperienza umana in generale e dell'identità di ciascuno in particolare [...]. Sul piano dei rapporti sociali è stata riconosciuta alla femminilità l'arte di tessere i rapporti, dalle relazioni familiari, a quelle dei mondi vitali [...], agli influssi e intrighi politici [...]. Sul piano del pensiero, l'esperienza femminile invita al trapasso dalla razionalità alla relazionalità, come un modello flessibile di considerare l'esperienza umana.⁴¹

Le neuroscienze stanno confermando queste istanze, iniziando a scoprire il misterioso e meraviglioso funzionamento del cervello. Ovviamente l'accento sullo specifico non deve rimuovere l'appartenenza alla comune umanità. Inoltre, un'accentuazione unilaterale sul femminile genererebbe il disinteresse maschile al confronto in una ricerca svolta in reciprocità, portando le risorse delle psico-storie femminile e maschile.

2.3. *Il materno e le religioni*

Il femminile e il materno occupano un posto eccezionalmente grande, pieno di fascino e di mistero, nella storia delle religioni. Basta andare agli albori dell'umanità, oltre gli stessi miti delle origini, e scavare nel nostro inconscio per trovare le particolari configurazioni archetipiche che ne delineano i tratti.⁴² Per questo essi andrebbero valorizzati nelle religioni. Gabrielle Zarrì nota che comunemente è ritenuto femminile tutto ciò che, come grembo, contiene qualcosa, ciò che è percepito in gestazione, come ad esempio, il seme nella terra, ciò che muta periodicamente o si trasforma con il lavoro, ciò che si produce e riproduce, ciò che nutre. In natura si scorgono forme di sacralità femminile in ciò che sorge senza l'intervento umano

⁴¹ DI NICOLA, *Il linguaggio della madre*, 189-190.

⁴² Cf. A.N. TERRIN, *L'archetipo del femminile nella storia comparata delle religioni*, in «CredereOggi» 68 (2/1992) 26; M. GIMBUTAS, *Il linguaggio della Dea. Mito, culto della dea madre nell'Europa neolitica*, Longanesi, Firenze 1990; ZARRI, *La memoria di lei*. Edith Stein l'ha tematizzato in modo particolare (cf. E. STEIN, *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, Città Nuova, Roma 2012⁶).

senza l'intervento umano, «come la terra, organismo vivente che può essere considerato come madre di tutti gli esseri animati».⁴³

Altri elementi naturali sono la caverna, originale grembo della terra, l'acqua, matrice da cui è nata la terra, le montagne e le rocce, il buio, la notte e la luna. Femminili sono percepiti gli agenti di crescita e di trasformazione. Sono ritenute azioni femminili il giardinaggio, la tessitura, il cucinare. Anche il sapere e la saggezza in molte culture, specie nel bacino mediterraneo, appartengono al genere femminile.

Nell'Occidente cristiano pure la trasformazione spirituale è espressa con metafore femminili. La Chiesa, sposa di Cristo, è una madre, nutre i suoi figli. Un posto speciale occupa nella Chiesa cattolica e nelle Chiese ortodosse la Vergine-Madre Maria in quanto esprime in modo eminente il genio femminile e soprattutto il senso della maternità come maternità universale. Tuttavia, nonostante l'alto potere simbolico di queste e di molte loro attività femminili, in numerose culture antiche, soprattutto della regione mediterranea, le donne sono escluse dalla gestione rituale del sacro.

Pure, come annota Giulia Paola Di Nicola, il bambino intuisce il volto di Dio attraverso il volto della madre.⁴⁴

2.4. *La donna madre - la Chiesa madre*

Papa Francesco ritorna sovente sulla figura della madre, sulla «cultura materna» nella quale ricomprende la paternità, la genitorialità, la famiglia, la famiglia umana, la salvezza, la nuova creazione, la Chiesa. Vi ritorna non solo per i bisogni, carenze, fragilità presenti dell'attuale socio-cultura, ma soprattutto per condividere il senso dell'esistere secondo il progetto divino, per porre in rilievo la centralità dell'amore nella sua peculiare connotazione femminile: la misericordia, la tenerezza. Egli coniuga il mistero della creazione con il mistero della salvezza: contempla con stupore la bellezza del creato e in specie della persona umana avvolte nella cascata delle tenerezze divine, nell'abbraccio del Padre, nelle sue carezze. Considera la cultura, la lingua materna, che in modo imprevedibile percorre i secoli, struttura le generazioni e trova il compimento sul Golgota, in Maria e nel Crocifisso.

⁴³ ZARRI, *La memoria di lei*, 75.

⁴⁴ Cf. DI NICOLA, *Il linguaggio della madre*, 217.

E la Chiesa madre nasce proprio «dal gesto supremo di amore della croce, dal costato aperto di Gesù da cui escono sangue e acqua».⁴⁵

Relativamente alla maternità il Papa segnala tre compiti particolari. La mamma

prima di tutto *insegna a camminare nella vita*, [...] sa come orientare i figli, cerca sempre di indicare la strada giusta nella vita per crescere e diventare adulti. E lo fa con tenerezza, con affetto, con amore, sempre anche quando cerca di raddrizzare il nostro cammino perché sbandiamo un poco nella vita o prendiamo strade che portano verso un burrone. Una mamma sa che cosa è importante perché un figlio cammini bene nella vita, e non l'ha imparato dai libri, ma l'ha imparato dal proprio cuore. L'Università delle mamme è il loro cuore!⁴⁶

Il suo secondo compito è *accompagnare anche il figlio adulto* che

prende la sua strada, si assume le sue responsabilità, cammina con le proprie gambe, [...] e, a volte, capita anche di uscire di strada, capita qualche incidente. La mamma sempre, [...] ha la pazienza di continuare ad accompagnare i figli [...]; sa seguire con discrezione, con tenerezza il cammino dei figli e anche quando sbagliano trova sempre il modo per comprendere, per essere vicina, per aiutare [...]; sa «metterci la faccia» per i propri figli, cioè è spinta a difenderli, sempre. Penso alle mamme che soffrono per i figli in carcere o in situazioni difficili: non si domandano se siano colpevoli o no, continuano ad amarli e spesso subiscono umiliazioni, ma non hanno paura, non smettono di donarsi.⁴⁷

⁴⁵ FRANCESCO, *Udienza generale* (29 maggio 2013), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130529_udienza-generale.html (28.9.2014).

⁴⁶ FRANCESCO, *Udienza generale* (18 settembre 2013), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130918_udienza-generale.html (28.9.2014). In EG 139 paragona l'omelia alla madre che parla al figlio: «Una madre che parla a suo figlio, sapendo che il figlio ha fiducia che tutto quanto gli viene insegnato sarà per il suo bene perché sa di essere amato. Inoltre, la buona madre sa riconoscere tutto ciò che Dio ha seminato in suo figlio, ascolta le sue preoccupazioni e apprende da lui. Lo spirito d'amore che regna in una famiglia guida tanto la madre come il figlio nei loro dialoghi, dove si insegna e si apprende, si corregge e si apprezzano le cose buone».

⁴⁷ FRANCESCO, *Udienza generale* (18 settembre 2013). Ancora in EG 169-173 considera l'arte dell'accompagnare come compito materno ecclesiale.

Il terzo è il saper chiedere, *bussare* senza calcolo a ogni porta per i figli, in particolare le mamme sanno bussare «*alla porta del cuore di Dio!*», come *testimonia* santa Monica.⁴⁸

Quante preghiere ha elevato a Dio [...] per il figlio, e quante lacrime ha versato! Penso a voi, care mamme: quanto pregate per i vostri figli, senza stancarvi! Continuate a pregare, ad affidare i vostri figli a Dio; lui ha un cuore grande! Bussate alla porta del cuore di Dio con la preghiera per i figli.⁴⁹

I tratti materni devono avere più spazi non solo nella società, ma anche nella Chiesa. Nell'udienza del 25 gennaio 2014, il Papa mentre ringrazia il Centro italiano femminile per tutto il bene che ha fatto e fa nella formazione e promozione umana, pone l'attenzione sul ruolo della donna nella società e nella Chiesa. Nuovi spazi si sono aperti e altri dovranno aprirsi per la sua presenza, senza emarginare il suo ruolo insostituibile nella famiglia.

Le doti di delicatezza, peculiare sensibilità e tenerezza, di cui è ricco l'animo femminile, rappresentano non solo una genuina forza per la vita delle famiglie, per l'irradiazione di un clima di serenità e di armonia, ma una realtà senza la quale la vocazione umana sarebbe irrealizzabile. [...] Senza questi atteggiamenti, senza queste doti della donna, la vocazione umana non può essere realizzata. Se nel mondo del lavoro e nella sfera pubblica è importante l'apporto più incisivo del genio femminile, tale apporto rimane imprescindibile nell'ambito della famiglia, che per noi cristiani non è semplicemente un luogo privato, ma quella «Chiesa domestica», la cui salute e prosperità è condizione per la salute e prosperità della Chiesa e della società stessa.⁵⁰

La conciliazione tra i compiti nella famiglia e quelli sempre più complessi e talvolta totalizzanti che comporta la sua attiva presenza nella società esige un profondo discernimento, reso possibile da una preghiera assidua e perseverante.

⁴⁸ FRANCESCO, *Udienza generale* (18 settembre 2013). «Penso alla fede salda di quelle madri ai piedi del letto del figlio malato che si afferrano a un rosario anche se non sanno imbastire le frasi del Credo; o a tanta carica di speranza diffusa con una candela che si accende in un'umile dimora per chiedere aiuto a Maria, o in quegli sguardi di amore profondo a Cristo crocifisso. Chi ama il santo popolo fedele di Dio non può vedere queste azioni unicamente come una ricerca naturale della divinità. Sono la manifestazione di una vita teologale animata dall'azione dello Spirito Santo che è stato riversato nei nostri cuori (cf. Rm 5,5)» (EG 125).

⁴⁹ FRANCESCO, *Udienza generale* (18 settembre 2013).

⁵⁰ FRANCESCO, *Discorso* (25 gennaio 2014).

È nel dialogo con Dio, illuminato dalla sua Parola, irrigato dalla grazia dei sacramenti, che la donna cristiana cerca sempre nuovamente di rispondere alla chiamata del Signore, nel concreto della sua condizione. Una preghiera, questa, sempre sostenuta dalla presenza materna di Maria. Lei, che ha custodito il suo Figlio divino, che ha propiziato il suo primo miracolo alle nozze di Cana, che era presente sul Calvario e alla Pentecoste, vi indichi la strada da percorrere per approfondire il significato e il ruolo della donna nella società e per essere pienamente fedeli al Signore Gesù Cristo e alla vostra missione nel mondo.⁵¹

La comunità cristiana deve interrogarsi sul tipo di presenza della donna e su come valorizzarla maggiormente. Il Papa soffre nel constatare nella Chiesa o in alcune organizzazioni ecclesiali che il ruolo di servizio scivola verso un ruolo di *servidumbre*.

Quando io vedo donne che fanno cose di *servidumbre*, è che non si capisce bene quello che deve fare una donna [...]. È una realtà che mi sta molto a cuore.⁵²

Il Papa vuole le donne più coinvolte nell'evangelizzazione, non solo perché in essa realizzano la loro generatività,, ma soprattutto perché aiutano la Chiesa a cogliere il senso del suo essere e della sua missione. Nell'udienza del 3 aprile 2013 parla delle donne, prime testimoni del Cristo risorto. È la loro missione, la missione

delle mamme, delle donne! Dare testimonianza ai figli, ai nipotini, che Gesù è vivo, è il vivente, è risorto. Mamme e donne, avanti con questa testimonianza! [...]. Questo ci fa riflettere anche su come le donne, nella Chiesa e nel cammino di fede, abbiano avuto e abbiano anche oggi un ruolo particolare nell'aprire le porte al Signore, nel seguirlo e nel comunicare il suo volto, perché lo sguardo di fede ha sempre bisogno dello sguardo semplice e profondo dell'amore. Gli apostoli e i discepoli fanno più fatica a credere. Le donne no. Pietro corre al sepolcro, ma si ferma alla tomba vuota; Tommaso deve toccare con le sue mani le ferite del corpo di Gesù.⁵³

⁵¹ *Ivi*.

⁵² FRANCESCO, *Discorso* ai partecipanti al Seminario in occasione del 25° anniversario della *Mulieris dignitatem* (12 ottobre 2013).

⁵³ FRANCESCO, *Udienza generale* (3 aprile 2013), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130403_udienza-generale.html (28.9.2014).

Il Papa sottolinea il legame singolare che esiste tra donna e Chiesa. Parlando della coppia, quindi della sponsalità, richiama Ef 5,21-33 che mette in risalto come negli sposi cristiani si rifletta sul rapporto «instaurato da Cristo con la Chiesa».⁵⁴ Gli sposi sono investiti di una vera e propria missione: «Rendere visibile, a partire dalle cose semplici, ordinarie, l'amore con cui Cristo ama la sua Chiesa».⁵⁵

E tra gli sposi è la donna il punto di riferimento più eloquente. La Chiesa è femminile, per questo molto può imparare dalla donna. Dalla

sua sensibilità particolare per le «cose di Dio» può aiutarci a comprendere la misericordia, la tenerezza e l'amore che Dio ha per noi. In questa direzione vi è un legame tra donna-Chiesa. Non diciamo «il» ma «la» Chiesa. [...]: la Chiesa è donna, è madre.⁵⁶

Questo tratto materno affascina papa Francesco. Dalla sua prima *Intervista* ha confidato che sogna una Chiesa madre, una Chiesa pastora.⁵⁷ Così, iniziando un ciclo di catechesi sulla Chiesa, nell'udienza del 18 giugno 2014 confessa che per lui parlare della Chiesa

è un po' come un figlio che parla della propria madre, della propria famiglia. [...] La Chiesa siamo tutti, tutti famiglia, tutti della madre.

Richiamando il profeta Osea e commentando l'immagine del Padre che insegna al suo bambino a camminare, aggiunge:

Bella questa immagine di Dio! E così è con noi: ci insegna a camminare [...]. Essere Chiesa è sentirsi nelle mani di Dio, che è padre e ci ama, ci accarezza, ci aspetta, ci fa sentire la sua tenerezza. E questo è molto bello!⁵⁸

⁵⁴ FRANCESCO, *Udienza generale* (2 aprile 2014).

⁵⁵ *Ivi.*

⁵⁶ FRANCESCO, *Discorso* ai partecipanti al Seminario in occasione del 25° anniversario della *Mulieris dignitatem* (12 ottobre 2013).

⁵⁷ Cf. A. SPADARO, *Intervista al papa Francesco*, in «La Civiltà cattolica» III (2013) 460, 462.

⁵⁸ FRANCESCO, *Udienza generale* (18 giugno 2014), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140618_udienza-generale.html (28.9.2014); ugualmente ID., *Omelia* nella Messa con i seminaristi, i novizi e le novizie (7 luglio 2013), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130707_omelia-seminaristi-novizie.html (28.9.2014).

È immediato il rimando ai tre compiti svolti dalla mamma nei confronti del figlio. Così la Chiesa in primo luogo

orienta la nostra vita, ci dà degli insegnamenti per camminare bene. Pensiamo ai dieci Comandamenti: ci indicano una strada da percorrere per maturare, per avere dei punti fermi nel nostro modo di comportarci. E sono frutto della tenerezza, dell'amore stesso di Dio che ce li ha donati [...]. Provate a vederli così e a considerarli come se fossero le parole, gli insegnamenti che dà la mamma per andare bene nella vita.⁵⁹

Come la mamma, la Chiesa comprende:

È una mamma misericordiosa, che capisce, che cerca sempre di aiutare, di incoraggiare anche di fronte ai suoi figli che hanno sbagliato e che sbagliano, non chiude mai le porte della Casa; non giudica, ma offre il perdono di Dio, offre il suo amore che invita a riprendere il cammino anche a quei suoi figli che sono caduti in un baratro profondo, la Chiesa non ha paura di entrare nella loro notte per dare speranza; la Chiesa non ha paura di entrare nella nostra notte quando siamo nel buio dell'anima e della coscienza, per darci speranza! Perché la Chiesa è madre!⁶⁰

Inoltre, la Chiesa prega per i figli,

mette nelle mani del Signore, con la preghiera, tutte le situazioni dei suoi figli. Confidiamo nella forza della preghiera di Madre Chiesa: il Signore non rimane insensibile. Sa sempre stupirci quando non ce l'aspettiamo. La Madre Chiesa lo sa!⁶¹

In *Evangelii gaudium* esplicita questi compiti della Chiesa come madre nella predicazione.

Come a tutti noi piace che ci si parli nella nostra lingua materna, così anche nella fede, ci piace che ci si parli in chiave di «cultura materna», in chiave di dialetto materno [...], e il cuore si dispone ad ascoltare meglio. Questa lingua è una tonalità che trasmette coraggio, respiro, forza, impulso (EG 139).

Anche nei casi in cui l'omelia risulti un po' noiosa, se si percepisce questo spirito materno-ecclesiale, sarà sempre feconda, come i noiosi consigli di una madre danno frutto col tempo nel cuore dei figli (EG 140).

Come la mamma accompagna così la Chiesa deve

⁵⁹ FRANCESCO, *Udienza generale* (18 settembre 2013).

⁶⁰ *Ivi.*

⁶¹ *Ivi.*

accompagnare con misericordia e pazienza le possibili tappe di crescita delle persone che si vanno costruendo giorno per giorno [...]. Un piccolo passo, in mezzo a grandi limiti umani, può essere più gradito a Dio della vita esteriormente corretta di chi trascorre i suoi giorni senza fronteggiare importanti difficoltà. A tutti deve giungere la consolazione e lo stimolo dell'amore salvifico di Dio.⁶²

Di consolazione e di cascata di tenerezza parla ai seminaristi, ai novizi e alle novizie il 7 luglio 2013, commentando l'espressione di Is 66,13. Incoraggia ad accogliere la gioia del Signore, la sua «cascata» di consolazione e di tenerezza materna, per portarla a tutti.

Ogni cristiano e soprattutto noi, siamo chiamati a portare la consolazione di Dio, la sua tenerezza verso tutti [...]. Il Signore è padre e farà con noi come una mamma con il suo bambino, con la sua tenerezza. La missione è trovare il Signore che ci consola e andare a consolare il popolo di Dio. La gente oggi ha bisogno soprattutto di misericordia, della tenerezza del Signore, che scalda il cuore, che risveglia la speranza, che attira verso il bene.⁶³

Per la gente assetata di senso, di bontà, siamo chiamati a essere «persone-anfore per dare da bere agli altri» (EG 86). E l'anfora come immagine rimanda al femminile.

La Chiesa è chiamata a essere una madre dal cuore aperto (EG 46-49), dalle porte sempre aperte; non è una dogana, è la casa paterna ove si fa l'esperienza mistica della fraternità (EG 92). È posta dal Signore quale

luogo della misericordia e della speranza, dove ognuno possa sentirsi accolto, amato, perdonato, incoraggiato a vivere secondo la vita buona del vangelo. E per far sentire l'altro accolto, amato, perdonato, incoraggiato la Chiesa deve essere con le porte aperte, perché tutti possano entrare.⁶⁴

⁶² EG 44. «Dare priorità al tempo significa occuparsi di *iniziare processi più che di possedere spazi*. Il tempo ordina gli spazi, li illumina e li trasforma in anelli di una catena in costante crescita, senza retromarcie. Si tratta di privilegiare le azioni che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti, finché fruttifichino in importanti avvenimenti storici. Senza ansietà, però con convinzioni chiare e tenaci» (EG 223).

⁶³ FRANCESCO, *Omelia* (7 luglio 2013).

⁶⁴ FRANCESCO, *Udienza generale* (12 giugno 2013), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130612_udienza-generale.html (28.9.2014).

Il vangelo è come un seme che cresce lentamente, cresce in mezzo alla zizzania; ha la vitalità pasquale (EG 83, 278). Non sempre vediamo questi germogli si bene,

abbiamo bisogno di una certezza interiore, cioè della convinzione che Dio può agire in qualsiasi circostanza [...]. Questa certezza è quello che si chiama «senso del mistero». È sapere con certezza che chi si offre e si dona a Dio per amore, sicuramente sarà fecondo (cf. Gv 15,5). Tale fecondità molte volte è invisibile, inafferrabile, non può essere contabilizzata (EG 279).

La risurrezione

non è una cosa del passato; contiene una forza di vita che ha penetrato il mondo. Dove sembra che tutto sia morto, da ogni parte tornano ad apparire i germogli della risurrezione. [...] Ogni giorno nel mondo rinasce la bellezza, che risuscita trasformata attraverso i drammi della storia. I valori tendono sempre a riapparire in nuove forme, e di fatto l'essere umano è rinato molte volte da situazioni che sembravano irreversibili. Questa è la forza della risurrezione (EG 276).

2.5. «Una donna, Maria, è più importante dei vescovi» (EG 104)

La Chiesa è riferita in maniera singolarissima a Maria. Ella «crea qualcosa che non possono creare i preti, i vescovi e i Papi. È lei l'autentico genio femminile». ⁶⁵ Papa Francesco riprende il n. 65 della *Lumen gentium* indicando Maria come «l'esempio di quell'affetto materno che dovrebbe ispirare tutti quelli che cooperano nella missione apostolica che ha la Chiesa di rigenerare gli uomini». Pertanto, invita a pregarla perché ci insegni a incontrarci ogni giorno con Gesù. ⁶⁶

Alla luce di Maria e con il suo aiuto possiamo ricomprendere il progetto del Creatore portato a compimento dal Signore nella sua Pasqua, per irradiare nel mondo, specie tra le nuove generazioni, la forza trasformante della sua risurrezione. Ella ci insegna a essere persone di memoria: «La memoria del popolo fedele, come quella di Maria, deve rimanere traboccante delle meraviglie di Dio» (EG 142). Guardando a lei, discepola e credente,

⁶⁵ FRANCESCO, *Discorso* (25 gennaio 2014).

⁶⁶ FRANCESCO, *Omelia* nella XXVIII GMG (27 luglio 2013), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130727_gmg-omelia-rio-clero.html (28.9.2014).

«torniamo a credere nella forza rivoluzionaria della tenerezza e dell'affetto. In lei vediamo che l'umiltà e la tenerezza non sono virtù dei deboli ma dei forti, che non hanno bisogno di maltrattare gli altri per sentirsi importanti» (EG 288). Impariamo da lei, donna orante e lavoratrice, a lodare il Signore, a contemplarne operativamente il mistero. Ella

che lodava Dio perché «ha rovesciato i potenti dai troni» e «ha rimandato i ricchi a mani vuote» (Lc 1,52.53) è la stessa che assicura calore domestico alla nostra ricerca di giustizia. È anche colei che conserva premurosamente «tutte queste cose, meditandole nel suo cuore» (Lc 2,19). Maria sa riconoscere le orme dello Spirito di Dio nei grandi avvenimenti e anche in quelli che sembrano impercettibili. È contemplativa del mistero di Dio nel mondo, nella storia e nella vita quotidiana di ciascuno e di tutti (EG 288).

Ella, nostra Signora della premura, senza indugio parte da Nazaret per aiutare gli altri; è modello ecclesiale per l'evangelizzazione. Nella sua missione la Chiesa deve apprendere da lei e praticare lo *stile mariano*, ossia la «dinamica di giustizia e di tenerezza, di contemplazione e di cammino verso gli altri» (EG 288). Non a caso è nel Cenacolo in mezzo ai discepoli per invocare lo Spirito Santo, «così ha reso possibile l'esplosione missionaria che avvenne a Pentecoste. Lei è la *Madre della Chiesa evangelizzatrice*» (EG 284), senza di lei non possiamo comprenderne pienamente lo spirito.

La comunità cristiana e ogni singolo credente, specie le donne, le mamme, si rivolgono a lei, in ogni necessità. Papa Francesco è speciale testimone di questa preghiera e di questo filiale affidamento. Lo ha espresso nei suoi sistematici pellegrinaggi al santuario di Maria Ausiliatrice di Buenos Aires e a Roma, fin dal giorno successivo alla sua elezione, andando pellegrino alla basilica di Santa Maria Maggiore. A lei si affida e affida tutta la Chiesa:

Le chiediamo che con la sua preghiera materna ci aiuti affinché la Chiesa diventi una casa per molti, una madre per tutti i popoli e renda possibile la nascita di un mondo nuovo. È il Risorto che ci dice, con una potenza che ci riempie di immensa fiducia e di fermissima speranza: «Io faccio nuove tutte le cose» (EG 288).

3. «Nuovi apporti alla riflessione teologica» (EG 103)

Papa Francesco interpella pastori e teologi perché esplorino e mettano in atto il mistero nascosto nella grande sfida della struttura ecclesiale: la duplice dimensione petrina e mariana, istituzionale e generativa. Quale il senso di Maria che «è più importante dei vescovi»? Cercare e trovare la risposta «può aiutare a meglio riconoscere ciò che questo implica rispetto al possibile ruolo della donna lì dove si prendono decisioni importanti, nei diversi ambiti della Chiesa» (EG 104). Per la risposta un peculiare apporto può venire dalle donne, grazie alla svolta conciliare che ha aperto a loro l'accesso alle Facoltà teologiche.

L'apporto femminile nel pensare e comunicare la fede attraversa tutta la storia del cristianesimo, perché la rivelazione, quale realtà teoantropologica, interpella la persona umana, quindi la donna, nella sua totalità. Prima del Vaticano II si tratta di un contributo di donne «senza cattedra», non per questo meno rilevante.

In queste poche pagine è possibile segnalare solo qualche aspetto. Rimando a studi nei quali sono proposte opportune indicazioni bibliografiche. Come nelle riflessioni precedenti, pongo l'attenzione prevalentemente sull'Italia e in particolare sul rapporto con la categoria *gender*.

3.1. *La teologia al femminile*

All'espressione *teologia femminista* in Italia si preferisce *teologia al femminile*,⁶⁷ mostrando, così, un senso di moderazione, di cautela e di presa di distanza «nei confronti di alcune tendenze più radicali presenti all'interno di tale orientamento di pensiero».⁶⁸ È una teologia che si caratterizza per l'interdisciplinarietà e l'inclusività. Non è elaborata in contrapposizione al pensiero maschile, ma sovente in reciprocità e non raramente con il sostegno fattivo degli uomini. Molte Facoltà teologiche sono state aperte ai laici, quindi alle donne, con l'incoraggiamento di Paolo VI e della Congregazione per l'educazione cattolica.

⁶⁷ Fin dal primo Colloquio dell'Istituto «Costanza Scelfo», che ha posto il confronto su *Donne, studio, ricerca, insegnamento della teologia*, è stata usata questa espressione: C. MILITELLO (ed.), *Teologia al femminile*, EDI Oftes, Palermo 1985.

⁶⁸ M.C. BARTOLOMEI, *Prefazione. Genere versus corpo e simbolo?*, in M. PERRONI (ed.), *Non contristate lo Spirito. Prospettive di genere e teologia: qualcosa è cambiato?*, Il Segno dei Gabrielli Editori, S. Pietro in Cariano 2007, 10, cf. 9-15.

Molte volte gli studi abbracciano vari ambiti disciplinari all'interno del teologare in un confronto costruttivo con le altre scienze, soprattutto antropologiche. Nel percorso che porta al Vaticano II non mancano le donne che hanno accolto e comunicato la fede con grande passione e responsabilità.

Nel 1998 nel Colloquio promosso dall'Istituto «Costanza Scelfo» per i problemi dei laici e delle donne nella Chiesa è stato tentato un bilancio del XX secolo su *Donna e teologia*. Cettina Militello annota che tale secolo è testimone «della lunga e vittoriosa marcia che ha condotto le donne consapevolmente al cuore della Chiesa e perciò stesso al cuore del sapere teologico». ⁶⁹

Del primo trentennio del Novecento Adriana Valerio delinea un interessante spaccato storico. Parte dall'esperienza della scrittrice ebrea Rahel Levin (1771-1833), che vive la tensione tra la «propria nascita infame» e l'essere donna colta nel mondo maschile borghese. Nonostante i suoi numerosi sforzi per esserci in modo appropriato, non superato il senso di inferiorità e di solitudine. Valerio vede in questa tensione «una spia significativa della svolta che il Novecento rappresenta nell'evoluzione della soggettività femminile». ⁷⁰ In tal periodo il rapporto donna-teologia va collocato al di fuori dei luoghi accademici e della forte esperienza mistica medievale e moderna, al di fuori dello schema dei movimenti femminili emancipazionisti; va collocato e compreso nella *tensione irrisolta*

tra la ragione critica verso le Chiese di appartenenza e al contempo l'inquieto indagare di *nuovi modi* di vivere la fede, il cercare un rinnovato relazionarsi con il trascendente; tra richieste provocatorie di uguaglianza e richiami appassionati alla diversità, tra, dunque, attrattiva dell'omologazione e necessità dell'autosignificazione. ⁷¹

Il loro apporto nella comprensione e condivisione della fede può essere raccolto intorno a due nodi: la Sacra Scrittura e la sfida etica. «Le donne, pur nei mutevoli e complessi scenari della storia religiosa, hanno dovuto relazionarsi con la Bibbia e con le sue interpretazioni». ⁷² Hanno arricchito

⁶⁹ C. MILITELLO, *Presentazione*, in ID. (ed.), *Donna e teologia: bilancio*, 5.

⁷⁰ VALERIO, *La tensione irrisolta*, 62, cf. 61-73.

⁷¹ *Ibid.*, 63-64.

⁷² A. VALERIO, *Introduzione generale*, in ID. (ed.), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, EDB, Bologna 2006, 13, cf. 8-20. L'autrice soprattutto con la «Fondazione Valerio. Per la storia delle donne» porta avanti una preziosa opera di «scavo» delle fonti bibliche e storiche, indi-

così la fede della Chiesa con specifiche linee interpretative: *profetica, mistica, pedagogica, apologetica*. Circa la sfida etica, oltre al rifiutare la doppia morale, hanno cercato di ricomprendere il senso dell'essere donna e della propria missione nella storia, fuori dalle speculazioni teologiche, in una religione pratica aperta alla discussione religiosa. Purtroppo il loro contributo si è disperso per due fattori: *non hanno trovato parole nuove* per dirsi ed è *mancata loro quella forte solidarietà* che invece gli uomini hanno inteso, creando una *tradizione* a garanzia del loro potere. Non sono riuscite «a creare quella trasmissione necessaria per la costruzione di un'identità collettiva».⁷³ Il fascismo ha fatto il resto. È questo «un elemento significativo del ritardo nel formarsi di una forte identità di genere all'interno soprattutto della ricerca teologica».⁷⁴ Pure nel trentennio successivo vi sono

teologhe originali senza titolo e senza cattedra che con gesti, azioni, atti di linguaggio hanno saputo e potuto tramandare a loro modo il messaggio [...]. È un vero dire Dio al plurale, al molteplice, che promette altro da vedere [...]. La ricerca deve per l'oggi proseguire anche altre strade per monitorare chi parla responsabilmente del Dio vivente.⁷⁵

La donna credente che pensa la fede è come una pupilla ([...] categoria di santa Caterina da Siena) che vede altre cose e le vede in modo diverso. Grazie a Dio. Voglio però anche difendere la dignità degli uomini. Solo due occhi che vedono «insieme» hanno la percezione dell'orizzonte completo e della profondità delle cose, *amor ipse est commixtio*. Che si ami insieme, che si ami e si conosca Iddio!⁷⁶

In epoca conciliare è stata certamente significativa la presenza *per nulla silenziosa* delle uditrici al Vaticano II. Tra queste ricordo l'italiana madre Costantina Baldinucci, che ci ha lasciato un interessante resoconto.⁷⁷

viduando l'apporto delle donne nei diversi contesti e nelle diverse epoche (cf. <http://www.fondazionevalerio.org/>).

⁷³ *Ibid.*, 73.

⁷⁴ *Ibid.*, 72.

⁷⁵ S. MAGGIANI, «Dire Dio» oltre la lingua, in MILITELLO (ed.), *Donna e teologia: bilancio*, 91, cf. 75-91.

⁷⁶ A. MILANO, *Negli anni dei totalitarismi*, in MILITELLO (ed.), *Donna e teologia: bilancio*, 127-128, cf. 117-128.

⁷⁷ Cf. C. BALDINUCCI, *Il postconcilio e la suora. Documentazione relativa all'attività di madre Costantina Baldinucci come «uditrice» al Concilio Vaticano II nella III e IV sessione*, Scuola tipografica San Benedetto Viboldone, S. Giuliano Milanese 1967; A. VALERIO, *Madri del Concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, Carocci Editore, Roma 2012.

Nel post-concilio, soprattutto a partire dagli anni '70, la ricerca teologica italiana al femminile ha offerto e continua a offrire un proprio contributo. In questi anni non solo le donne sono entrate ed entrano nelle Facoltà teologiche, ma anche sono entrate come docenti, quindi hanno avuto e hanno l'opportunità di un'elaborazione teologica al femminile nei vari campi disciplinari: dalla ricerca storica alle varie scienze bibliche, alla morale, alla pastorale – in particolare sui ministeri –, alla teologia fondamentale e sistematica, al diritto. Esiste, quindi, una ricca, propositiva e abbondante letteratura. Al riguardo vi sono vari bilanci.⁷⁸

Si sono costituite pure associazioni, movimenti, gruppi di riflessione; vi sono donne che operano in istituzioni accademiche e donne singole, talvolta autodidatte. Da tutte, in modo diversificato, sono offerte acquisizioni, appelli, spinte profetiche. Vi è anche un significativo patrimonio didattico ancora «invisibile» che sarebbe interessante far circolare, perché essenziale nel tessere un più solido rapporto tra nuove generazioni e teologia, tra ricerca scientifica ed elaborazione di un nuovo e universale umanesimo, tra domanda religiosa e proposta evangelica.

Come accennavo in precedenza in questi contributi vi è pure l'apporto significativo del mondo maschile.

Bisogna proseguire nel cammino, accogliendo le sempre nuove provocazioni della fede che si fa storia, coniugando memoria e profezia, mettendo in circolo l'*ethos* dell'amore come principio ermeneutico e come criterio metodologico. Le teorie di genere possono interrogativi e avanzano domande che interpellano al discernimento per offrire in ambito soprattutto antropologico le risorse della rivelazione divina.

⁷⁸ Rimando ad alcuni miei studi in cui, con una certa sistematicità, ho fatto dei bilanci bibliografici: M. FARINA, *Donne e teologia: dibattito aperto*, in A. COLOMBO (ed.), *Verso l'educazione della donna oggi*, LAS, Roma 1989, 87-132; ID., *Sentieri profetici femminili*, in A. VALERIO (ed.), *Donna, potere e profezia*, d'Auria, Napoli 1995, 235-276; ID., *Di generazione in generazione. Un cantiere per la riflessione teologica di genere*, in C. MILITELLO (ed.), *Che differenza c'è? Fondamenti antropologici e teologici dell'identità femminile e maschile*, SEI, Torino 1996, 199-238; ID., *Le antropologie di genere. Verso una prospettiva di reciprocità*, in P. CAVAGLIA H-CHU A CHANG - M. FARINA - E. ROSANNA (ed.), *Donne e umanizzazione della cultura alle soglie del terzo millennio. La via dell'educazione*, LAS, Roma 1998, 133-178; ID., *Donne e teologia*, in RICCI SINDONE - VIGNA (edd.), *Di un altro genere*, 189-208.

3.2. «Genere» e teologia

La parola «genere» è entrata in teologia come in altri campi scientifici,⁷⁹ senza una verifica *ad hoc*. È assunta per indicare la consapevolezza che l'identità sessuale non è un fatto automatico, una semplice trascrizione biologica, ma un processo che coinvolge tutta la persona nei suoi molteplici e complessi fattori, dal piano bio-psicologico, a quello morale, spirituale, vocazionale. In un certo senso la parola è vista come più espressiva di questo dinamismo ove natura, cultura, libertà s'intrecciano. Non ho riscontrato negli studi l'idea che tale termine sia più nobile di «sessualità» e meno compromesso politicamente, né che sessualità sia un po' volgare e legata al mondo patriarcale.

Joan Scott nel 1986 propose la categoria *gender* come strumento metodologico per costruire un'autentica *storia femminista* diversa dalla *storia delle donne* connessa alla cultura patriarcale. La proposta ha avuto un successo inatteso nel mondo anglosassone e di lì è entrata in altri contesti. Soprattutto con la Conferenza mondiale di Pechino (1995), la parola si carica di ideologie e, grazie a *lobby* operanti in organismi internazionali, vuole penetrare ovunque, per proporre la sessualità come un *continuum* ai cui estremi stanno maschile e femminile. Nei tanti studi italiani consultati, di vari ambiti scientifici, ho riscontrato rilievi critici e precisazioni sia sull'uso di *gender*, sia soprattutto sulle teorie che media.⁸⁰ Le derive sono evidenti e sono segnalate da molte ricerche relative alla vita personale, familiare, sociale, ecologica.

La teologia al femminile è interpellata fundamentalmente per due motivi: accoglierne la sfida «ancora più radicale del femminismo»; esercitare un discernimento critico. in una triplice operazione. Essa consiste nel

criticarla nel suo punto essenziale che è la liquidazione della rilevanza del corpo; [...] visitarla e riferirvisi in modo da rinsaldarla e non opporla alla sua matrice storica, che è il pensiero della differenza sessuale; [...] trovare

⁷⁹ Nei testi da me riportati in precedenza ricorre senza il peso ideologico di cui è caricato dalle *theories multi/post/trans-gender*.

⁸⁰ Oltre agli studi riportati nelle note 14 e 16, cf. A. POSSIERI, *Il cambiamento di senso comune sui temi bioetici*, in L. SCARAFFIA (ed.), *La bioetica come storia. Come cambia il modo di affrontare le questioni bioetiche nel tempo*, Lindau, Torino 2011, 17-71; M. SCHOOYANS, *Nuovo disordine mondiale. La grande trappola per ridurre il numero dei commensali alla tavola dell'umanità*, San Paolo, Cinisello B. 2000; F. TANZILLI, *Per la donna contro le donne. Margaret Sanger e le origini culturali del movimento per il controllo delle nascite*, Studium, Roma 2012.

all'interno di essa nuove spinte verso il punto di fuga stesso della critica femminista [...], sapere che, consapevole della sessuazione, voglia e possa essere a due voci.⁸¹

In tal senso si può operare in modo propositivo con coloro che in sede teorica e pratica vogliono offrire un apporto alla riflessione sull'identità e dignità della persona, specie della donna.

Circa l'utilizzo della parola «genere» nel mio bilancio del 1989, ho constatato che i termini ricorrenti sono *femminista, femminile, del e al femminile, Her-Story, Women's Studies*. Nei bilanci del 1995, 1996 e del 1998 ricorre pure *genere* (utilizzato anche da me) sempre in rapporto a *donna* e *femminile* e in contesti di riflessione al femminile e al maschile, nella coscienza che l'identità sessuale è un dono e un compito che dura tutta la vita. Vi è un chiaro rilievo critico nell'uso di «genere» in termini oppositivi a maschile e femminile. L'ho riscontrato pure nell'opera curata da Kari Elisabeth Børresen, che raccoglie saggi nei quali si analizza la dottrina giudaica e cristiana della somiglianza divina con esplicito riferimento *ai due generi, maschile e femminile*, superando i modelli tradizionali.⁸² Ella rileva che l'inclusione dell'uomo e della donna nell'immagine divina non è esplicito nella Bibbia; emerge dalla sua rilettura alla quale il femminismo ha dato un grande contributo, trasformando radicalmente l'antropologia cristiana precedente.

Negli scritti teologici registrati nel 1998 più che il riferimento al genere vi è l'attenzione ai contesti multiculturali e multireligiosi. Le femministe dell'America Latina sono più legate alla teologia della liberazione e alle comunità di base che alle idee nordamericane e anglosassoni; anzi, da queste prendono le distanze. Le asiatiche coltivano di più il dialogo con le religioni, i temi della povertà, delle classi sociali e dell'ecologia. In Africa prevale il senso dell'autonomia: «donne in piedi» e il richiamo a tradizioni culturali e religiose arcaiche con un esplicito distacco dalla «colonizzazione occidentale».

Forse non a caso Rosino Gibellini, grande divulgatore in Italia del femminismo internazionale, sembra prendere una certa distanza, in quanto

⁸¹ BARTOLOMEI, *Prefazione. Genere*, 10,14. Cf. EAD., *Prospettive per il terzo millennio*, in MILITELLO, *Donna e teologia: bilancio*, 263-271.

⁸² Cf. K.E. BØRRESEN (ed.), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Carocci, Roma 2001 (or. 1995).

nell'opera *Prospettive teologiche per il XXI secolo* raccoglie i contributi teologici per contesti e ambiti.⁸³ Solo il breve saggio di Elizabeth Green parla di teologia femminista che, pur provvisoria, è ancora importante perché si colloca all'incrocio di tre realtà: le università, le Chiese, il movimento delle donne. Anche qui «genere» ricorre accanto a «femminista».⁸⁴ Lo stesso accade per *Teologhe: in quale Europa?*. Teologhe italiane, insieme ad altre studiose e studiosi, si interrogano sulla fede nell'Europa plurale ove s'intrecciano spiritualità, culture, Chiese. Le teologhe, essendo ai margini e contemporaneamente al centro, possono favorire in Europa una dinamica di integrazione.⁸⁵

Come si può notare siamo di fronte a un cantiere aperto con lavori in corso, anzi in viaggio o pellegrinaggio, non come soggetti isolati o contrapposti, ma come il Creatore ha voluto l'umanità fin dalle origini: composta di donne e uomini nella reciprocità.

La ricerca e il dialogo in questo campo è singolare, perché chiama in causa la struttura radicale e fondamentale della creazione e della salvezza, l'intera rivelazione quale realtà teo-antropologica. Il teologare viene interpellato in tutti i suoi ambiti disciplinari e nelle svariate prospettive di ricerca, perché viene posta in termini nuovi e più radicali la questione antropologica. La fede la illumina dilatando gli orizzonti, arricchendola di senso e di speranza, offrendo occhi nuovi per contemplare con stupore e gratitudine la creazione, in particolare quella che è posta nell'universo come il tu del Dio Trinità.

L'evento dell'incarnazione culminante nel mistero pasquale ci apre a una singolare reciprocità costituita da Dio e la persona umana, grazie al sì libero e responsabile di una donna. La corporeità entra con tutta la sua consistenza prolungandosi nell'Eucaristia. *E caro Christi caro Mariae.*

Cristo risorto ci dice [...]: «Io faccio nuove tutte le cose» [...]. Con Maria avanziamo fiduciosi verso questa promessa (EG 288).

⁸³ Cf. R. GIBELLINI (ed.) *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003.

⁸⁴ Cf. E. GREEN, *Al crocicchio delle strade. Teologia femminista all'inizio del XXI secolo*, in GIBELLINI (ed.) *Prospettive teologiche*, 169-182.

⁸⁵ Cf. S. MAZZOLINI - M. PERRONI, *Teologhe: in quale Europa?*, Effatà, Cantalupa 2008.

L'«ANALOGIE DE L'ÊTRE» DANS SA RELATION À LA «DIFFÉRENCE ONTOLOGIQUE»

Métamorphose contemporaine d'une notion théologique

VINCENT HOLZER

*Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses
de l'Institut Catholique de Paris*

PATH 14 (2015) 203-229

1. *L'analogia entis* et sa grande rivale: la «différence ontologique»

La dispute au sujet de l'existence supposée ou avérée d'une analogie de l'être – pièce maîtresse de la rationalité théologique moderne – a eu des conséquences théologiques dont il est éclairant de retracer quelques moments d'histoire. Partons d'un jugement critique émis par Pierre Aubenque, interprète reconnu d'Aristote et pourfendeur de l'origine aristotélicienne d'une analogie de l'être:

Une tradition longtemps dominante a prétendu trouver chez Aristote les origines et même les linéaments d'une doctrine qui n'a été en fait soutenue et développée qu'au Moyen Âge: celle de l'analogie de l'être.¹

¹ Le caractère hypothétique de la présence d'une analogie de l'être chez Aristote a été soutenu et défendu dans les travaux de P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1962; une série de travaux complémentaires ont été regroupés dans le volume ID., *Problèmes aristotéliciens. Philosophie théorique*, Vrin, Paris 2009, en particulier l'étude: *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens*, 239-265. On consultera également les travaux archéologiques et prospectifs de J.-F. COURTINE, *Différence ontologique et analogie de l'être*, in ID., *Les catégories de l'être. Etudes de philosophie ancienne et médiévale*, PUF, Paris 2003, 191-211; ID., *La critique heideggerienne de l'analogia entis*, in *ibid.*, 213-239.

Sans doute est-il trop faible de parler d'une dispute, car il s'agit de bien plus qu'une dispute. Ce fut une mise en question radicale:

L'analogie de l'être – cette détermination n'est pas une solution à la question de l'être, ce n'est même pas une véritable élaboration de sa mise en question (*eine wirkliche Ausarbeitung der Fragestellung*), mais bien le titre de l'aporie la plus dure, de l'impasse (*die härteste Aporie, die Ausweglosigkeit*) en laquelle la philosophie antique s'est emmurée, et avec elle toute celle qui a suivi jusqu'à aujourd'hui.²

La dispute en cause – exprimée non sans radicalité par Martin Heidegger –, s'est transformée en un problème théologique. En effet, les théologiens ne furent pas en reste quant à l'ambivalence d'une analogie de l'être reçue, notamment dans les milieux protestants, comme la pièce maîtresse ou la quintessence d'une théologie catholique cherchant en elle les fondements d'une assise rationnelle aussi vaste et universalisable qu'autorise sa *ratio formalis* (*ens rationis*) ou son concept (*conceptus entis*).

Dans la période médiévale, trois thèses au sujet de l'être se développèrent comme en une succession problématique. Dans le cours professé à l'Université de Marburg durant le semestre d'été 1927, paru dans le tome 24 de la *Gesamtausgabe. Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Martin Heidegger en déploie successivement les formes et les incompatibilités relatives. Dans cette tentative, il montre que le dernier moment – le moment «suarézien», celui qui annonce la naissance d'une science moderne appelée «ontologie» –, coïncide aussi avec le premier moment, décisif, d'un délitement de l'analogie de l'être, délitement qui correspond à la perte de sa fonction théologique comme analogie de référence, impliquant les notions corrélatives d'exemplarisme, de causalité créatrice et de participation. Heidegger admet l'origine théologique de la notion d'analogie de l'être, forme exacerbée de l'onto-théologie à laquelle satisfait toute philosophie occupée à la compréhension de l'étant en tant qu'étant. Dans son *opus* intitulé, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Jean-Luc Marion en décrit avec précision les principes constituants, tels qu'ils ont cours dans la période médiévale:

² M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, t. 33, 46, cité par COURTINE, *La critique heideggérienne*, 239.

L'analogie prise au sens général utilise une *duplex impositio et significatio*: d'abord elle détermine la perfection plénière, telle que seule le premier analogué la possède, ensuite procédant par métaphore, elle attribue indirectement cette perfection aux autres analogués; il s'agit là de l'analogie (d'attribution) courante, telle que Cajetan la critiquait, telle que saint Thomas la pratiquait. Il en va autrement avec l'analogie de l'*ens* pratiqué par Suarez: elle n'utilise qu'une seule *impositio*, qui déploie «une signification commune à tous les étants», parce que l'*ens* attribué «de soi est commun et intrinsèque à tous les étants réels».³

En dépit de divergences qui ne se ramènent pas à de simples différences d'accents – car c'est évidemment trop peu dire – le seul consensus qui semble néanmoins se dégager entre les trois moments que scande la période médiévale au sujet de l'analogie de l'être pourrait approximativement revêtir la formulation que voici: l'analogie de l'être signifie répartition proportionnelle de l'être (*esse*) entre les étants (*entia*) selon le degré de perfection de leur essence (*essentia*). Mais il n'est pas nécessairement requis que la transcendance causatrice de Dieu soit conçue comme produisant en son entendement éternel les similitudes des choses créées comme autant d'exemplaires conçus dans le Verbe. Chaque étant réalise pour soi une essence qui ne fait qu'affirmer sa position d'être, sa position absolue d'existence. L'analogie de l'être déplace son centre de gravité de Dieu qui donne participation à l'être, à une logique de l'essence qui suffit à affirmer et à rendre compte de l'essence d'une chose en tant qu'elle est telle chose et non pas une autre, selon le fameux principe: *omne ens est aliquid*. Ce que Marion appelle la «marche à l'univocité» est à l'œuvre, et il faut faire preuve de beaucoup de subtilité pour détecter la pressante mutation qui affecte l'analogie d'attribution. De la possession intrinsèque de son *ens* par chaque créature, il faut conclure, en effet, que «la créature, comme elle est *ens*, ne se définit pas par le créateur ou par l'*esse* divin; elle est comme telle et parce qu'elle est sortie du néant».⁴ Exemplarisme et participation deviennent dès lors des motifs théologiques inutiles, qui apportent plus de confusion qu'ils ne servent à la clarté du concept. On connaît, à ce sujet,

³ J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris 1981, 132-133.

⁴ F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae* XXVIII, s. 3, n. 14 et 15, (1), 26, pp. 17-18, in ID., *Opera Omnia*, Vivès, Parisii 1861. Pour Marion, «l'*ens* ut sic précède l'*ens creatum*», MARION, *Sur la théologie blanche*, 101-102.

le mot célèbre de Francisco Suarez, repris par le théologien Hans Urs von Balthasar qui s'en est profondément ému, et tant d'autres avec lui:

Tout ce que nous avons dit de l'unité du concept d'*ens* semble beaucoup plus clair que le fait que l'*ens* soit analogue; et donc il n'est pas correct, pour défendre l'analogie, de nier l'unité du concept; au contraire, si l'un des termes devait être abandonné, ce serait l'analogie, qui est incertaine, plutôt que l'unité du concept que soutiennent des raisons très sûres.⁵

Voilà où surgit la difficulté, l'établissement du concept objectif d'être. Si cet établissement parvient à lever les obscurités dont est affectée l'incertaine doctrine de l'analogie de l'être, la référence analogique n'en sera pas pour autant niée, mais elle ne concernera que l'inégalité des modes de réalisation de la perfection et aucunement la perfection elle-même, à savoir l'*ens*. Dans sa lecture un tantinet tendancieuse des origines de l'analogie de l'être, Karl Barth ne s'y était pas trompé. Ce qui est en germe, c'est l'idée d'un *conceptus analogus*, expression que l'on rencontre sous la plume de Thomas Cajetan,⁶ expression évidemment ignorée par saint Thomas, de la même manière qu'il ignore l'expression d'*analogia entis*. Il écrira de préférence, *ens analogice dicitur*.⁷

La question de fond touche à la possibilité d'établir un concept objectif d'être qui ne soit analogue que sous le rapport de la «modalité» et non plus de la participation, cette dernière incluant l'exemplarité et la dynamique spirituelle, voire théologale, de la conformation. Dans le cours de 1927 de M. Heidegger, cette alternative est aperçue.

[...] Dans le possible une fois effectué (actualisé), dans l'*essentia actu existens*, y a-t-il place pour une différence, et dans ce cas laquelle?⁸

A la question ainsi posée correspondent quatre thèses:

- la thèse kantienne selon laquelle l'être n'est pas un prédicat réel;

⁵ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae* XXVIII, s. 3, n. 17, (1), 26, p. 19. On pourra suivre ici le commentaire avisé de MARION, *Sur la théologie blanche*, 103.

⁶ CAJETAN, *De Nominum Analogia*, III, 27; III, 28. Henri Bouillard a produit de ces textes un commentaire particulièrement incisif et subtil: H. BOUILLARD, *Karl Barth. Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Tome I., Aubier, Paris 1957, 190-217.

⁷ SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 13, a. 10, ad 4m; *Contra Gentiles*, II, 15: «Ens dicitur de multis per analogiam».

⁸ M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris 1985, 117.

- la thèse médiévale d'origine aristotélicienne qui partage l'être en *essentia et existentia*;
- la thèse de l'ontologie moderne qui scinde l'être en nature (*res extensa*) et esprit (*res cogitans*);
- la thèse de la logique qui réduit l'être à la copule du jugement.

La thèse thomiste est ainsi définie par le philosophe de Marbourg: «L'effectivité (*Wirklichkeit / existentia*) vient s'ajouter au *quid (essentia)* d'un étant (*ens*)», en vertu du principe qui veut que «tout ce qui n'est pas prédicat réel d'une *res* doit être causé – soit à partir des principes de l'essence elle-même, soit par un autre (*vel ab aliquo exteriori*)».⁹ Duns Scot et F. Suarez opteront pour une position moins sujette à la dépendance divine. Les choses sont ce qu'elles sont en vertu des principes de leur essence respective. Le concept d'être est bien analogue, mais sous le seul rapport de la modalité.

2. Se défaire de l'analogie comme *conceptus entis* et de son corrélat, la *theologia naturalis*

Après que K. Barth eût détecté dans la doctrine de l'analogie de l'être l'essence de la théologie du *Vaticanum*, essentiellement développée dans les énoncés de la Constitution dogmatique *Dei Filius* de Vatican I, les théologiens catholiques se mirent en devoir de dépasser, par l'intermédiaire d'une critique de la métaphysique, les formes indues qu'avaient revêtues les développements les plus subtils – et les plus avantageux en apparence – d'une science de l'être dénommée de son nom moderne d'*ontologie*, et pour laquelle il était concevable d'admettre ce que F. Suarez avait déjà énoncé: *Deus cadit sub objectum hujus scientiae*.¹⁰ Il n'est sans doute pas erroné d'affirmer que la théologie contemporaine, dans ses efforts de recomposition épistémologique, a paradoxalement accordé à la notion controversée d'analogie de l'être non seulement une place de choix, mais une place à vrai dire déterminante. On ne pouvait décemment laisser à ce qui fut toujours reçu et conçu comme le premier *nom* de Dieu, l'Être, une forme conceptuelle qui en dénature le caractère insaisissable et singulier, au profit d'une seule et unique science de l'étant en tant qu'étant (*ens in quantum ens*), englobant derechef

⁹ *Ivi.*

¹⁰ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae* XXVIII, s. 5, n. 15, (1), 19, p. 9 a.

Dieu et la créature sous un seul concept. C'est précisément la doctrine qu'il fallait combattre, mais avec un paramètre pour le moins paradoxal.

L'analogie de l'être était à la fois la grande incomprise et le concept prometteur par excellence. Seule la «récupération» et la transformation théologiques de la notion controversée semblait en mesure de répondre au choc que constitua sa grande rivale philosophique de l'époque, *la différence ontologique* de M. Heidegger. *L'analogia entis* possède en effet une rivale, jugée parfois plus attrayante et plus ajustée à la question de l'être. Il suffit de lire, sous la plume de H.U. von Balthasar, le nombre de fois où *analogia de l'être* et *différence ontologique* finissent par se recouper, se rejoindre, voire s'identifier. Erich Przywara, Clemens Kaliba, Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich, Hans Urs von Balthasar, Bernard Welte ne s'y étaient pas trompés. Une pensée théologiquement réassumée de l'analogie de l'être pourrait supporter aisément la comparaison, voire la contradiction que la différence ontologique heideggérienne venait de signifier de manière aussi vertigineuse qu'intense. L'infrastructure métaphysique de la théologie catholique n'était-elle pas en péril? La théologie pouvait-elle renoncer si facilement à une pensée de l'être? N'avait-elle pas des lettres à faire valoir dans le domaine d'une tradition métaphysique allant d'Aristote à Thomas d'Aquin? Quoi qu'il en soit, il fallut trancher en faveur d'une nouvelle formulation de l'analogie de l'être, plus respectueuse du *Deus tanquam ignotus*, comme le réclamait E. Przywara.

Que l'être puisse être prédiqué de Dieu et de la créature, que la dénomination d'étant leur revienne selon la formalité la plus étendue qui soit, non seulement la moderne ontologie le conçoit, mais la *theologia naturalis* se charge de le confirmer. Ainsi, dès que l'on s'attache à une tentative d'historiographie au sujet de l'analogie de l'être et de sa transformation en une ontologie, il faut aussi considérer son corrélat, la *theologia naturalis*. Nous ne sommes donc pas au bout de nos peines. Le terme apparaît dans la philosophie moderne, sous la plume de Christian Wolff¹¹ au XVIII^e siècle. L'équivalence des concepts d'ontologie et de *theologia naturalis* y est clairement attestée.

¹¹ CH. WOLFF, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, tr. fr. par TH. ARNAUD, Vrin, Paris 2006: «*Entia quae cognoscimus sunt Deus, animae humanae ac corpora seu res materiales*», § 55. Cf. ID., *Theologia naturalis I, Praefatio*. «In Theologia naturali agitur de existentia, attributis et operibus Dei».

Dans la théologie naturelle, on s'occupe de l'existence, des attributs et des œuvres de Dieu [...]. S'il faut s'en occuper selon la méthode démonstrative, il faut inférer les (choses) prédiquées de Dieu à partir de principes certains et immuables [...]. Ces principes immuables, à partir desquels on conclut fermement à l'existence de Dieu ainsi qu'à ses attributs, il faut les extraire de la considération du monde; en effet, nous argumentons de leur existence contingente à l'existence nécessaire de Dieu, au moyen d'une conséquence nécessaire, et il faut lui attribuer les attributs à partir desquels on le comprend comme l'unique Auteur du monde. C'est pourquoi, puisque la cosmologie générale enseigne la considération générale du monde à partir de laquelle sa dépendance à l'égard des attributs divins est rendue visible [...], la théologie naturelle tire ses principes de la cosmologie. Nous formons les notions des attributs divins dans la mesure où nous libérons de leurs limites les notions de ceux qui conviennent à l'âme. C'est pourquoi, puisque la connaissance de l'âme se puise dans la psychologie [...], la théologie naturelle extrait également ses principes de la psychologie. Enfin, puisqu'il est au plus haut point besoin, dans les démonstrations de la théologie naturelle, des notions générales développées dans l'ontologie [...], celle-là n'emprunte pas moins ses principes à l'ontologie.¹²

Pour mémoire, rappelons que l'organisation des traités de la métaphysique au XVIII^e siècle s'est faite au profit d'une distinction entre métaphysique générale et métaphysique spéciale, distinction héritée de la bipartition déjà imposée par F. Suarez. La métaphysique générale se confond avec l'ontologie ou philosophie première, alors que la *metaphysica specialis* se divise en doctrine de l'âme, doctrine du monde et doctrine de Dieu, communément appelée théologie naturelle. Cette dernière présuppose que l'ontologie ait fourni l'universalité d'un principe et d'un objet de connaissance qui se confondent avec la science de l'étant en général. Dieu tombe ainsi sous la raison commune d'être, la *ratio entis*. Dès lors, il n'est nullement étonnant que Dieu lui-même entre, à titre d'objet, dans la *metaphysica specialis*:

Les étants que nous connaissons sont Dieu, les âmes humaines et les corps, ou les choses matérielles [...] Et dès que nous jugeons que les corps et les âmes humaines ne sont pas des étants par soi, c'est-à-dire des choses naissant et persévérant par leur propre vertu, nous admettons également un Auteur tant des corps que des âmes, par la vertu duquel l'un et l'autre genre d'étants ont été produits [...].¹³

¹² WOLFF, *Discursus praeliminaris*, 43 s.

¹³ *Ibid.*, § 55, p. 28.

Il importe cependant d'ajouter que dans la théologie naturelle, tout n'est pas objet de démonstration: «En théologie naturelle, il faut présupposer quelque définition nominale de Dieu (*In theologia naturalis supponenda est aliqua definitio Dei nominalis*)».¹⁴

La définition nominale de Dieu, à savoir qu'il est un être indépendant, en qui est contenue la raison suffisante de l'existence de ce monde visible, est en conformité avec la Sainte Écriture, ou est la même que la Sainte Écriture admet.¹⁵

L'ensemble des démonstrations de Wolff est commandé par le principe énoncé par Gottfried Wilhelm von Leibniz selon lequel *nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit*:

Tout ce qui est, (doit) avoir une raison suffisante, pourquoi il est, c.a.d. toujours il doit y avoir quelque chose d'où l'on peut comprendre pourquoi cela peut devenir actuel.¹⁶

Le principe de raison suffisante englobe tous les étants connaissables, si bien que la raison suffisante de l'existence est toujours contenue dans l'essence d'un être. Tel être existe parce qu'il a cette essence. L'existence est ainsi déterminée par l'essence. La connaissance indubitable d'un être peut donc être déduite de son essence, et à ce titre, Dieu est éminemment connaissable, car la modalité d'être de l'*ens necessarium* est obtenue par le principe de raison suffisante. Cette forte infrastructure métaphysique, triomphe moderne de l'onto-théologie, n'allait pas tarder à subir les coups de boutoir que lui infligea Georg Wilhelm Friedrich Hegel dans des invectives célèbres. Le philosophe de Berlin vise d'abord la *theologia naturalis*, auxiliaire de l'ontologie:

[...] La *theologia naturalis* était un objet de la philosophie wolffienne, qui fait de la nature de Dieu un contenu de la philosophie [...] Nous avons affaire ici seulement à Dieu en tant que tel, en tant qu'objet.¹⁷

¹⁴ WOLFF, *Theologia naturalis* I, § 5, p. 5.

¹⁵ *Ibid.*, § 68, p. 53.

¹⁶ Le texte est une libre traduction par Wolff d'un principe énoncé par Leibniz, traduction que l'on trouve dans la *Métaphysique allemande* de Ch. Wolff, § 30.

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, 1^{ière} partie, Introduction: *Le concept de la religion*, PUF, Paris 1996, 31.

Cette *theologia naturalis* est également appelée théologie rationnelle, elle correspond à «la manière universelle de dire de Dieu ce que l'on sait de Dieu [...] C'est cette théologie rationnelle que l'on a appelée globalement théologie de l'*Aufklärung*».¹⁸ Elle n'est qu'une abstraite entité d'entendement. Elle ne pense pas à partir de l'Absolu s'auto-constituant en sa différence trinitaire, comme le «Vivant» (*das Lebendige*). D'origine philosophique, la *theologia naturalis* va devenir, sous l'injonction de principes kantien, un concept critique visant à purifier et à réguler le discours humain sur Dieu:

La théologie transcendantale, ou bien pense dériver l'existence de l'être originaire à partir d'une expérience en général (sans déterminer quoi que ce soit de plus précis sur le monde auquel elle appartient), et elle s'appelle *cosmothéologie*; ou bien elle croit connaître son existence par simples concepts, sans l'aide complémentaire de la moindre expérience, et elle s'appelle *onto-théologie*.¹⁹

Dans un premier temps, Immanuel Kant distingue la théologie naturelle de la théologie transcendantale et, dans un deuxième temps, il les identifie en manifestant leur commune impuissance et leur commune illusion. Kant réduit en effet toutes les preuves à l'argument ontologique, c'est-à-dire à l'effort pour déduire l'existence de Dieu à partir de son concept. Pourtant, à quelques pages d'intervalle, il va revenir sur son propos initial en le nuancant. La théologie transcendantale s'avère d'un usage possible, dans la mesure où son rôle régulateur l'apparente à une activité légitime de la raison. L'acte de neutralisation de la théologie transcendantale est amorcé par Kant, dans un texte des plus étonnants qui soit.

La théologie transcendantale demeure donc, en dépit de tout ce qu'elle a d'insuffisant, susceptible d'un important usage négatif et qu'elle est une constante censure de notre raison, quand cette dernière n'a affaire qu'à des Idées pures qui, justement pour cela, n'admettent nul autre critère d'appréciation qu'un critère transcendantal [...] La théologie transcendantale,

¹⁸ *Ibid.*, 36-39.

¹⁹ E. KANT, *Critique de la raison pure. Dialectique transcendantale*, ch. III, section 7, tr. A. RENAULT, Aubier, Paris 1997, 553: Critique de toute théologie issue de principes spéculatifs de la raison; «Die transzendente Theologie [...] glaubt durch blosser Begriffe, ohne Beihilfe der mindesten Erfahrung, sein Dasein (Gottes) zu erkennen, und wird *Ontotheologie* genannt», cité par B. MABILLE, *Hegel, Heidegger et la métaphysique. Recherches pour une constitution*, Vrin, Paris 2004, 133.

jusqu' alors problématique, montre alors ce qu'elle a d'indispensable à travers la détermination qu'elle procure à son concept et la manière dont elle se soumet à une censure incessante de la raison.²⁰

L'ensemble de ces mutations qui affectent et précisent en même temps les champs de compétence de l'ontologie va évidemment affecter l'usage théologique de l'ontologie, cette dernière se voyant soustraite à tout usage possible quant à la connaissance de Dieu et le rapport de celui-ci à la créature. Si l'onto-théologie – syntagme de création kantienne – est autorisée, elle ne l'est que sous la forme d'une théologie transcendante dont Kant définit les usages régulateurs. L'être n'est ni le premier nom de Dieu, ni le concept opératoire d'une science qui procède par déduction, car l'être n'est pas un «prédicat réel», en d'autres termes, il n'est rien d'étant et ne s'ajoute pas à quelque étant que ce soit sous la forme d'une *res* ou d'un acte. Kant semble reproduire ici ce que Suarez avait déjà parfaitement déterminé. Chaque étant possède de lui-même la forme qui le définit. Rien n'autorise à lui ajouter quoi que ce soit. Dans une version kantienne, cela signifie que l'être définit toujours et simplement une position d'existence. L'être peut parfaitement revêtir une universalité logique et formelle, en tant qu'*ens commune*, mais nous n'atteignons là que son concept, et aucune réalité en sus:

[...] Le concept commun d'être, objectif et formel, qui rompt la continuité de l'*ens* à l'*esse* divin, met en question la création même; car, de la possession intrinsèque de son *ens* par chaque créature, il faut conclure que «la créature, comme elle est *ens*, ne se définit pas par le créateur ou par l'*esse* divin; elle est comme telle et parce qu'elle est sortie du néant»; la mention de Dieu, comme créateur, ne concerne pas l'*ens* de la créature comme tel [...] En un mot, la création devient extrinsèque à l'*ens ut sic*, puisqu'en lui ajoutant sa participation à l'*esse* divin «la créature n'est pas définie pour autant qu'elle est *ens*, mais pour autant qu'elle est tel *ens*; à savoir: créé».²¹

Nous nous éloignons de plus en plus de l'univers thomasiens, jusqu'à ce que l'ontologie finisse elle-même par être identique aux seules positions issues du suarézianisme. La critique que K. Barth adresse à l'ontologie du *Vaticanum* concerne à l'évidence cette forme de conceptualisation, dans laquelle Dieu et la créature peuvent être connus sous la raison commune

²⁰ KANT, *Critique de la raison pure*, ch. III, section 7, 558-559.

²¹ MARION, *Sur la théologie blanche*, 101; pour les références à SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae* XXVIII, s. 3, n. 14 et 15, (1) 26, 17-18.

d'être, non pas au sens de la participation et de la dépendance de l'un à l'égard de l'autre, mais au sens où l'être a enfin retrouvé sa clarté conceptuelle et s'est défait de son ambiguïté analogique. Cette critique de fond ne viendra pas à bout des espérances théologiques qui continuent de s'alimenter à la source d'une *analogia entis* réformée, au prix cependant d'ambivalences conceptuellement inconfortables. C'est précisément ce que nous allons pouvoir vérifier en explorant le *corpus* balthasarien et ses sources.

3. La réception théologique et les ambivalences de l'*analogia entis*

Afin de réfuter la conception catholique de l'analogie,²² appelée théologie du *Vaticanum*, K. Barth se sert de la pensée de Johannes Andreas Quenstedt, théologien protestant du XVII^e siècle, pensée consignée dans la *Theologia didactico-polemica* et publiée à Wittenberg en 1685. La thèse énoncée par Quenstedt se présente ainsi:

Essence, substance, esprit et conséquemment tous les attributs qui de Dieu et de la créature sont attribués de manière concomitante, sont prédiqués de Dieu et de la créature rationnelle non pas de manière univoque, ni équivoque, mais de manière analogique.²³

Ce type d'analogie, appelé *analogia attributionis*, implique les notions concomitantes de causalité et de proportionnalité. Ce qui est commun à deux objets réside premièrement et proprement dans l'un d'eux, ensuite, en dépendance de lui, dans le second. On dira que l'*analogia* est *analogans* dans le premier, *analogata* dans le second. Quenstedt précise qu'il s'agit bien d'une *analogia attributionis intrinsecae*, autrement dit l'analogie appartient en propre aussi bien à Dieu qu'à la créature, bien qu'elle appartienne à celle-ci *per dependentiam*. La thèse de Quenstedt reproduit une formule

²² Sur tous ces points, on se référera à la synthèse de BOUILLARD, *Karl Barth*, 205-217 (cf. *supra*).

²³ J.A. QUENSTEDT, *Theologia didactico polemica*, I, ch. VIII, sect. 2, Q.1: «Essentia, substantia, spiritus et consequenter reliqua attributa, quae Deo et creaturis simul tribuuntur, de Deo et creaturis rationalibus non univoce, nec aequivoce, sed analogice praedicantur», cité par K. BARTH, *Dogmatique ecclésiastique. La doctrine de Dieu*, 2^{ème} vol., Tome 1^{er}, Labor et Fides, Genève 1956, 80-81: § 26 *La cognoscibilité de Dieu*: «[...] On pose en principe que Dieu et l'homme possèdent un dénominateur commun – l'idée d'être précisément – et l'on croit pouvoir de ce fait envisager leurs relations d'un point de vue parfaitement neutre et désintéressé».

que l'on retrouve dans les *Disputationes metaphysicae* de Suarez de 1597.²⁴ A l'instar de Cajetan, Suarez défend, contre la conception scotiste de l'univocité de l'être, la doctrine thomasiennne de l'analogie. Mais il comprend la thèse thomasiennne en l'identifiant à une analogie d'attribution intrinsèque, si bien que l'être, commun au Créateur et à la créature, devient une *représentation* possible de Dieu, quoiqu'imparfaite. En méconnaissant la dimension «négative» qui affecte tout discours analogique, Suarez risque de soumettre Dieu et la créature à un commun dénominateur, l'être (*esse*) étant considéré comme un troisième terme auquel ils se rapportent l'un et l'autre. Dans *Analogia entis*, E. Przywara s'efforcera de montrer que la position de Thomas inclut une forme de théologie négative,²⁵ même s'il y a bien chez Thomas une relation entre analogie d'attribution et analogie de proportionnalité, cette dernière signifiant le mode d'actualisation *propre* de l'être. A contrario, l'analogie de l'être, chez Cajetan et Suarez, tend à devenir un mode de *représentation* de l'être de Dieu, ce qui ne serait qu'une notion «vulgaire» d'analogie, instauration d'une ressemblance imparfaite mais néanmoins directe entre Dieu et la créature. Dans les *Disputationes metaphysicae*, Suarez emploie en effet une expression qui consacre l'avènement d'un concept objectif d'être, autorisant la «division de l'être en infini et fini», si bien que Dieu lui-même «ne peut être compris sans la connaissance préalable des raisons communes de l'être».²⁶

K. Barth s'insurgera contre de telles ambitions métaphysiques et usera du substantif *Vorstellung* pour les caractériser dans leur prétention à connaître Dieu. Cette connaissance par *représentation* est apparentée à la représentation conceptuelle déterminant l'essence d'une chose, son identité logique, parfaitement déductible. La connaissance par concept – et de plus par concept univoque –, est reçue comme l'expression de l'idolâtrie conceptuelle par excellence. Mais K. Barth visait-il juste et que proposait-il en retour? Il était autant en débat avec les tenants du protestantisme libéral qu'avec la théologie catholique de l'analogie de l'être. Ce à quoi il ne voulut jamais renoncer, c'est à la pleine intégration de la christologie dans une

²⁴ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae* XXVIII, sect. 3, n. 22; XXXI, sect. 2, n. 11.

²⁵ «Il existe certes un jugement positif sur Dieu, mais il ne fait que fonder le jugement négatif sur son altérité radicale», E. PRZYWARA, *Analogia entis*, PUF, Paris 1990, 114-115.

²⁶ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae* XXVIII, sect. 3, n. 13, (1), 25, p. 41a. Sur tous les points que nous venons de mentionner, on consultera l'étude magistrale de J.-F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris 1990.

doctrine de Dieu. Sur ce point, on peut pourtant le prendre en défaut. H.U. von Balthasar, son contemporain et son génial interprète, ne se priva pas de le faire remarquer dans la monographie qu'il lui consacra dès 1942, mais parue quelque dix années plus tard. Si les théologiens catholiques furent suspectés de soumettre Dieu et la créature à la raison commune d'être, K. Barth lui-même n'aurait pas échappé à la pression qu'exerça une présupposition à sa doctrine de Dieu, présupposition puisée, quant à elle, dans la philosophie de l'idéalisme d'inspiration schellingienne et hégélienne.

4. Quand l'analogie se lie le plus possible à la théologie: analogie de l'être, Trinité et mission (*Auftrag*)

Pour von Balthasar, la question au sujet de l'*analogia entis* ne peut prendre qu'une direction, la bonne, car

le syntagme de *conceptus entis* est une contradiction dans les termes [...] L'ouverture au mystère ineffable de l'être est le présupposé transcendantal pour toute formation de concept [...] Si l'on ne rend pas justice à cette structure, sans laquelle aucune pensée humaine ne peut être conçue, la qualité même de la révélation divine, la condescendance (*das Gefälle*) de la voix (*Stimme*) divine ne saurait être reconnue comme absolue. Assurément, Karl Barth rétorquera que seule la voix divine elle-même peut contenir (*enthalten*) et promulguer la hauteur de cette condescendance, faute de quoi l'homme connaîtrait et serait en mesure d'évaluer préalablement (*vorgängig*) à la révélation les dimensions de la distance (*die Dimensionen des Abstandes*) entre l'homme et Dieu. Mais cela ne serait vrai que si l'on voulait concevoir l'*esse* comme un concept [...] sans que l'on admette que l'ontologie formelle (élaborée par les manuels de scolastique) est le *mysterium tremendum* de la divinité [...].²⁷

Von Balthasar reconduit très nettement son dialogue avec Barth sur le terrain de l'être en sa différence, de l'*esse* non commensurable à une propriété de la divinité. Que Dieu, en qui l'être trouve la plénitude de sa réalisation à tel point qu'il ne convient qu'à lui seul, se fasse partenaire d'une alliance sous la forme paradoxale de la relation bipolaire «je - tu» est

²⁷ Der Ausdruck «Seins-Begriff» (*conceptus entis*) ist ein Widerspruch in sich selbst, was jede anständige abendländische Philosophie sofort zugeben wird, in H.U. VON BALTHASAR, *Christlicher Universalismus*, in ID., *Skizzen zur Theologie I: Verbum caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, 271-272.

l'incompréhensible par excellence. Ce que le théologien de Lucerne appellera d'un nom peu usité en parlant d'analogie *katalogique*, prend quelque liberté avec la doctrine traditionnelle de l'analogie de l'être et en réforme presque intégralement le sens, mais à quel prix?

C'est là un fait d'histoire, si l'on peut dire. La doctrine de l'analogie de l'être, y compris lorsqu'elle demeure attachée à la notion de *proportionnalité*, perd toute référence mathématique (égalité de deux rapports), s'en tient à des considérations strictement métaphysiques, considérations métaphysiques qui sont elles-mêmes élargies à des considérations théologiques de nature trinitaire et christologique. Sous la plume de H.U. von Balthasar, la «suprême analogie de l'être» est une polarité dans l'être. Elle s'identifie avec la *composition réelle* entre l'être et l'essence. La notion d'analogie de l'être est en quelque sorte vidée de sa signification mathématique, et dans une certaine mesure, elle l'est aussi de sa signification métaphysique d'analogie d'attribution pour s'en tenir à une forme renouvelée d'*analogie de proportionnalité*. Sous cette forme, très apparentée au modèle platonicien,²⁸ l'analogie de l'être tend à signifier une répartition proportionnelle de l'être (*esse*) entre les étants (*entia*) selon le degré de perfection de leur essence (*essentia*). Chaque étant participe à l'*esse* à proportion de son *essentia*. Cette forme d'analogie, qui combine proportionnalité et attribution, repose sur deux décisions fondamentales:

La première est que l'être infinitif (*esse*) soit exhaussé au-delà de l'étant comme ce à quoi la substance elle-même (*ousia*) participe à proportion de son essence; la seconde, plus importante encore, est la dissociation, ignorée par Aristote, de l'être et de l'essence [...] Cette «composition» [...] caractérise en réalité le statut ontologique des étants créés qui ne sont pas leur être (seul Dieu est *ipsum suum esse*), mais ont l'être, c'est-à-dire le reçoivent, non de façon arbitraire, mais à la mesure de leur essence.²⁹

²⁸ Cf. PLATO, *Républ.*, VI, 508b-c. Le Soleil y est appelé l'analogie (*analogon*) du Bien, et s'il l'est, c'est parce qu'il en est le rejeton. Comme le souligne P. Aubenque, l'analogie, dès son surgissement, est conçue sous la forme d'un rapport de dépendance. Aristote aurait refusé cette association entre l'analogie et la dépendance. Le *pros hèn légesthai* se comprend comme une «unité focale de signification» et n'inclut aucune espèce de dépendance dans l'être ou à partir de l'Un: «Les significations multiples de l'être, en particulier ses significations catégoriales, possèdent entre elles une certaine parenté, qui réside en ceci que l'une de ces significations – celle de l'essence (*ousia*) – est première et que toutes les autres impliquent dans leur définition une relation à cette signification primordiale», in AUBENQUE, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, 240.

²⁹ AUBENQUE, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, 246.

H.U. von Balthasar retient cette forme d'analogie comme une présupposition métaphysique utile à l'événement central de la révélation: ne pas abandonner le thème de l'incompréhensibilité divine dans son rapport à la créature, afin que cette dernière ne puisse élever à l'endroit de Dieu aucune prétention de nature noétique. *Wahrheit der Welt*, texte publié dans sa première version en 1947, établit avec clarté cette nouvelle conception de l'analogie de l'être. Elle récuse toute forme de conceptualisation et toute forme d'objectivation de l'être.

[...] La vérité de Dieu n'est pas ouverte au sujet fini sous la figure d'une forme *a priori* ordinaire et disponible que le sujet pourrait simplement utiliser afin de poser son acte fini de connaissance – à la manière par exemple de la perception sensible subsumée sous la forme d'un concept universel [...] Elle se présente expressément sous la figure de quelque chose de replié sur son mystère *intérieur* (*in der Gestalt der Verschlossenheit in ihrem innern Geheimnis*) [...] Il n'y a pas d'abstraction ni de formalisation qui puisse dénaturer la suprême analogie de l'être [...] Nous sommes bien plutôt renvoyés à cette attitude que nous avons décrite en parlant de sujet et d'objet, cette *attitude de disponibilité* (*die Haltung des Dienstes*) source du mouvement créé de la connaissance.³⁰

L'analogie de l'être se rapproche ici indirectement de la différence ontologique et se relie à des exigences théologiques plus hautes, de telle sorte que cette forme d'analogie puisse être intégrée dans un ordre singulier de *praeambula fidei*. Quel est au juste le modèle d'analogie retenu à cette fin? Il est très clairement dépendant de la conception originelle que Thomas retint de l'analogie, en lui donnant l'aspect de la *proportionnalité*, autrement dit une analogie *per prius et posterius*. Cette forme d'analogie d'attribution est fondée sur la proportion, non au sens purement mathématique d'une «égalité» des rapports, mais au sens où, en introduisant un principe d'ordre, saint Thomas la conçoit comme une participation graduelle des termes dérivés à un terme premier, participation graduelle dans la mesure où elle est proportionnée à l'essence, c'est-à-dire à la perfection propre d'un étant:

On parle alors d'attribution analogique, c'est-à-dire proportionnelle (*illud dicitur analogica praedicari, idest proportionaliter*), pour autant que chaque

³⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Theologik*, I: *Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 291-292.

terme se rapporte à proportion de sa manière d'être (*secundum suam habitudinem*) à ce quelque chose de premier.³¹

Thomas finira, dans des œuvres plus tardives, par abandonner ce modèle d'analogie, impuissant à remonter des effets créés à leur cause. Von Balthasar y demeurera quant à lui indéfectiblement attaché, comme il demeurera attaché à la doctrine de la *distinctio realis* entre l'*esse* et l'*essentia*, telle que Thomas en établit la première synthèse dans le *De ente et essentia*.³² Certes, il s'agira d'établir le sens obscur d'un texte de Thomas, dans le *De Veritate*: «Bien qu'il ne puisse y avoir de proportion de la créature à Dieu, il peut néanmoins y avoir entre eux de la proportionnalité».³³ Ce qui importe pour von Balthasar, c'est d'une part, la thèse selon laquelle l'essence, distincte de l'être (*esse*), exprime la vocation de l'étant à l'être, et d'autre part, la thèse selon laquelle l'être paraît avoir besoin de l'essence pour se réaliser, puisque c'est «en elle et par elle» que «l'étant a l'être» (*Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse, De ente et essentia*, c. I, 19). L'influence qu'a exercée sur von Balthasar cet opuscule thomasien est manifeste, j'en veux pour preuve ce texte éloquent:

L'ensemble de la réalité n'existe jamais que chaque fois dans le fragment d'une essence finie (*das Ganze der Wirklichkeit existiert nur je im Fragment eines endlichen Wesens*); mais le fragment n'existe pas, sinon à travers la totalité de l'être réel (*aber das Fragment existiert nicht, es sei denn durch das Ganze des Wirklichseins*).³⁴

En reprenant la thèse classique selon laquelle l'être n'est pas un genre, von Balthasar lui donne une expression quasi phénoménologique en usant

³¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *In Metaph.*, IV, I, I, n. 535 Cathala, cité par AUBENQUE, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, 244-245.

³² «Tout ce qui n'appartient pas au concept de l'essence ou de la quiddité lui advient de l'extérieur, et constitue une composition avec l'essence [...] Or toute essence ou quiddité peut être conçue sans qu'il soit besoin de concevoir quelque chose quant à son être: je puis en effet concevoir ce qu'est l'homme ou le phénix tout en ignorant si cela a l'être dans la nature des choses. Il est donc évident que l'être est autre chose que l'essence ou quiddité, à moins qu'il n'y ait quelque chose dont la quiddité soit son propre être lui-même», SAINT THOMAS D'AQUIN, *De ente et essentia*, c. V, éd. par C. CAPELLE, Vrin, Paris 1947, 57. Seule dans le cas de Dieu, la prédication de l'être est dite *analytique*, «Deus, cujus essentia est ipsum suum esse», *ibid.*, V, 63.

³³ SAINT THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, Q. 3, a. 1, ad 7m: «Quamvis non possit esse aliqua proportio creaturae ad Deum, tamen potest esse proportionalitas».

³⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Epilog*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 38.

d'un lexique personaliste. Si l'être (*Sein*) donne à l'essence (*Wesen*) son indivisibilité (*Unteilbarkeit*), l'essence, quant à elle, donne à l'être sa réalisation (*Ver-wircklichung*). Ce processus de réciprocité est exprimé à l'aide du vocabulaire du don (*ein gegenseitiges Sich-Beschenken*).³⁵ H.U. von Balthasar ne se contentera pas de donner à cette polarité un sens métaphysique; il en recueillera les sources dans un originaire trinitaire, faisant passer ainsi l'*analogia entis* dans la sphère de l'interprétation théologique. Cette opération ne fera que renforcer les ambivalences de l'analogie, non seulement soustraite à sa signification mathématique, mais aussi à sa signification métaphysique, pour entrer dans une forme de compréhension immédiatement théologique. Ce phénomène de transfert de signification aboutira à la création du syntagme christologique selon lequel le Christ est l'*analogia entis* concrète. Une forme inédite d'*analogia entis* théologique finit par supplanter sa fonction métaphysique.

A l'intérieur du monde il y a une différence qui traverse (*eine durchwaltende Differenz*) toute chose et qui constitue ce qu'il y a de plus mystérieux dont la philosophie ait à s'occuper: la différence entre l'unité (*Einheit*) de tous les essences existantes (*seienden Wesen*) dans l'unité commune de l'être, et l'unité de chaque essence particulière dans l'unicité (*Einmaligkeit*) et l'incommunicabilité (*Unmittelbarkeit*) de son être [...] Cette constitution ontologique spécifiquement créée (*spezifisch kreatürliche Seinsverfassung*) a manifestement quelque chose à voir avec la différence en Dieu, entre l'essence identiquement commune aux personnes et les caractères distinctifs de ces dernières, même si la distinction réelle (*Realdistinktion*) caractérise le créé en son irréductible altérité par rapport à Dieu.³⁶

Le texte est intéressant, car il est l'aveu d'une thèse originale, que le manifeste d'ontologie trinitaire de Klaus Hemmerle exploitera sous la forme de thèses prospectives capables de délivrer une forme nouvelle d'ontologie³⁷ puisée à même l'événement de révélation. Sur ce point, les théologiens demeurent partagés. La révélation n'a pas à produire une ontologie *sui generis*, car ce faisant, elle se priverait d'une assise rationnelle acceptable par tous. D'autres rétorquent que, l'idée de faire correspondre au domaine spécifique

³⁵ *Ibid.*, 43.

³⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, IV: *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, 59-60.

³⁷ K. HEMMERLE, *Thèses pour une ontologie trinitaire. Un manifeste*, Ad Solem, Paris 2014 (tr. de: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976).

de la révélation une ontologie «naturelle» ne fait qu'accréditer la thèse de leur séparatisme, fondant ainsi deux ordres de vérité difficiles à relier. Les thomismes allemands trouveront néanmoins dans le domaine de l'ontologie trinitaire un lieu de prédilection pour leur développement, avec des œuvres très largement inconnues des lecteurs francophones. Elles ont profondément marqué la réactivation du lien à Thomas d'Aquin, ou plus exactement à la tradition thomiste de l'*esse* d'une part, et à l'*analogon* psychologique comme similitude appropriée à l'intelligence des processions intra-trinitaires, d'autre part. J'use d'un vocabulaire qui, assurément, ne saurait parfaitement convenir à la tradition textuelle sur laquelle s'appuient ces synthèses entre *Sein* et *Trinität*. Il n'en demeure pas moins que ces syntagmes sont bien ceux dont usent les études consacrées à l'ontologie trinitaire.³⁸ Le titre de l'une des œuvres les plus représentatives de ce courant suffira, pour le moment, à en indiquer l'orientation: *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie*, publiée chez Otto Müller à Salzburg en 1952 par Clemens Kaliba (1902-1979). Dans ce domaine précis, les théologiens n'ignorent pas les difficultés que représente la thèse selon laquelle il est possible de faire «dériver» les polarités dans l'être à partir de la vie trinitaire. En 1940, dans une appréciation fort critique et teintée d'inquiétude, E. Przywara avoue son embarras en évoquant l'essai de Theodor Haecker, véritable manifeste d'ontologie trinitaire:

Theodor Haecker projette une anthropologie qui exalte une analogie de ressemblance jusqu'au sommet d'une *analogia Trinitatis*, mais pour ensuite considérer la finitude de l'homme comme une déchéance.³⁹

Les oscillations quasi contradictoires de Th. Haecker ne seront levées que sous la forme d'une nouvelle synthèse opérée notamment par les travaux de Gustav Siewerth sur le rôle médiateur du néant conçu comme pure ouverture du possible et espace propre de la réalité créée.⁴⁰ Les prolon-

³⁸ M. SCHULZ, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegel im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, Karl Rahner und H.U. von Balthasar*, EOS Verlag, St. Ottilien 1997.

³⁹ E. PRZYWARA, *Reichweite der Analogie als katholische Grundform*, in ID., *Sein Schrifttum* (1912-1962), éd. L. ZIMNY - H.U. VON BALTHASAR, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963, note 6, p. 12. Texte paru initialement dans «Scholastik» 15 (1940) 339-362.

⁴⁰ G. SIEWERTH, *Das Thomismus als Identitätssystem*, Schulte-Bulmke Verlag, Frankfurt 1961². Je renvoie ici aux travaux incontournables et magistraux d'Emmanuel Tourpe, et no-

gements théologiques de cette «idéalité» du néant iront jusqu'à la session du vocabulaire «kénotique» dans la vie divine, comme l'atteste l'œuvre magistrale de von Balthasar. Si Dieu ne se pensait pas en quelque sorte par rapport à une idée du néant – l'Absolu portant en soi-même la différence comme détermination positive de son unité –, il s'égalerait lui-même sans possibilité de faire surgir un monde fini:

La différence originare en Dieu concerne la distinction révélée des personnes et de la nature divine. Essentiellement positive, elle comprend et *possibilise* toute explicitation du négatif dans la résolution de Dieu à soi. Elle n'est pas une contrainte imposée à l'être, mais au fondement originare de l'être, en Dieu, règne déjà cette différence qui ne le finitise pas ni ne le nécessite mais qui est son être même, [si bien que la] non-subsistance de l'acte est, sous le mode de la négation et de l'idéalité, la désappropriation positive et amoureuse de Dieu qui n'advient à soi, à la subsistance, que dans les étants.⁴¹

C'est dans la *Théologique*, au moment où il traite du rapport entre Trinité et transcendants que H.U. von Balthasar mentionne, de manière fort atténuée, le caractère audacieux des sources siewerthiennes sur lesquelles il s'appuie pour refonder la *Seinsfrage*, littéralement englobée dans une théologie trinitaire:

La théologie médiévale, il est vrai, est entrée sur ce terrain avec quelque réticence, dans la mesure où elle a d'abord laissé de côté la question centrale de la relation entre la différence trinitaire (*trinitarische Differenz*) et la différence fondamentale dans l'être du monde, pour commencer avec la question apparemment la plus facile des propriétés fondamentales de tout être, à savoir les transcendants.⁴²

tamment à E. TOURPE, *Siewerth après Siewerth*, Ed. Peeters, Louvain-Paris 1998; M. CABADA CASTRO, *L'être et Dieu d'après Gustav Siewerth*, Ed. Peeters, Louvain-Paris 1997.

⁴¹ J. LAMBINET, *Introduction au concept d'analogie de l'être chez G. Siewerth*, in «Revue Philosophique de Louvain» 3-4 (1999) 537-538.

⁴² H.U. VON BALTHASAR, *Théologique II. Vérité de Dieu*, Culture et Vérité, Bruxelles 1995; ID., *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 159-160. Il faudrait se reporter ici à la section intitulée *Trinitarische Differenz und Seinsdifferenz* (159-170): «On ne doit, en aucun cas, partir de l'expérience existentielle du sujet, comme l'a fait le modèle augustinien de *imago trinitatis in mente* [...] Il faut commencer par quelque chose de bien plus universel, et se demander comment l'être absolu de Dieu, qui ne peut exister que de façon trinitaire [...] se reflète dans l'être du monde (*im Sein der Welt widerspiegelt*). Il faut donc sérieusement s'interroger au sujet de *imago trinitatis in ente creato* [...]. Et comme la question de l'être comme tel (*die Frage nach dem Sein als solchem*) est la question fondamentale de la

Il faut concevoir la différence *de* l'être et *dans* l'être créé (*Seinsdifferenz*) – ce que von Balthasar appelle à la suite d'E. Przywara la polarité (*Schwebe*) entre *esse* et *essentia* –, à partir de la différence intra-trinitaire.⁴³ Ces articulations pour le moins complexes ont été amplement nourries et inspirées par les essais d'ontologie trinitaire qui ont marqué les premières décennies du XX^e siècle, tout d'abord avec Th. Haecker [1949], G. Siewerth [1958], C. Kaliba [1952], et plus tardivement avec K. Hemmerle [1976],⁴⁴ puis Michael

métaphysique, le théologien ne saurait l'esquiver [...]», p. 159. Le théologien von Balthasar nourrit ses propres démonstrations en s'appuyant sur quelques textes du *Breviloquium* de saint Bonaventure: «Toute créature est posée dans l'être par la cause efficiente (*wirkende Ursache*), conformée d'après un exemplaire (*Urbild*), ordonnée à sa fin, et c'est ainsi qu'elle est une, vraie et bonne», ST. BONAVENTURE, *Brevil.* II, 1, in VON BALTHASAR, *Theologie II*, 161.

⁴³ C'est l'une des questions que traite Siewerth dans *Der Thomismus als Identitätssystem*. Comment la différence intramondaine (*innerweltliche Differenz*) peut-elle subsister si cette différence (*Differenz*) ne possède pas en Dieu un fondement qui ne contredise pas son identité absolue? Siewerth parlera de l'«absolu positif de la différence» (*absolut Positiven der Differenz*), si bien que l'acte d'être (*der Akt des Seins*) est «gleichursprünglich Einheit wie Nichteinheit. Soll da aber nicht ein einfacher Widerspruch sein, so ist es notwendig, die Einheit als einigenden Grund der ihr gleichursprünglichen Nichteinheit [...] zu begreifen» (l'acte d'être est au même titre originaire, unité comme non-unité. Mais pour que cela ne soit pas conçu comme une pure contradiction, il est nécessaire de concevoir l'unité comme le fondement unificateur de la non-unité qui lui est intrinsèquement unie), SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, 91.

⁴⁴ TH. HAECKER, *Analogia Trinitatis*, in ID., *Schöpfer und Schöpfung*, Jakob Hegner, Leipzig 1949; G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg 1958; C. KALIBA, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1952; K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976. L'un des exemples les plus significatifs de cette forme d'ontologie trinitaire apparaît dans l'œuvre novatrice de HAECKER, *Schöpfer und Schöpfung*, à laquelle il faut ajouter celle de KALIBA, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*. L'édition de 1952 énonce avec clarté ce dessein: «Das Werk steht an der Wende von der mittelalterlichen zu einer neuzeitlichen Gestalt der *Summa Theologica* und stellt in dieser Richtung einen ersten umfassenden Aufbruch dar». On pourra se reporter à la 2^{ème} partie de *Die Welt als Gleichnis des Dreieinigen Gottes*, 123s.: «Das Dasein, das Bewusstsein und das Ichsein sind die dreifache Selbstheit des Seins». La triade *Sichsetzen* - *Sichwissen* - *Sichfühlen* correspond, dans une analogie de l'être qui se transcende en une *analogia Trinitatis*, aux hypostases trinitaires que dénombre le discours de foi. L'influence de Kaliba sur von Balthasar se laisse aisément établir à partir de la triade précédente, bien que von Balthasar lui substitue une triade «économique» correspondant à la manifestation de Dieu: *Sichzeigen* (Esthétique) - *Sichgeben* (Dramatique) - *Sichsagen* (Logique). La triade que retient Kaliba doit être attribuée à Haecker (1949): «Das Sein Gottes ist ein *Überfließen* (écoulement; fluidité); dieses gehört zu Seinem Sein, ihm soll der Mensch, als Ebenbild Gottes, antworten durch das *Überfließen* seines erschaffenen Seins nicht bloss im Einzelnen, sondern im Ganzen, also in sein Fühlen, Denken und Wollen; denn das ist die Trinität des menschlichen Seins in der Einheit seines

Schulz (1997). Ces essais se veulent le «pendant», voire le contrepoint théologique de *Sein und Zeit* de M. Heidegger.⁴⁵ Kaliba revendique explicitement ce positionnement. J'ajoute que ce courant, de grande ampleur, aura pour but avoué de renouveler la doctrine de l'analogie de l'être, E. Przywara ayant accompli à ce sujet une œuvre d'initiateur, en même temps qu'une forme de synthèse déjà aboutie. Pour ne pas en rester à des considérations trop indéterminées, je me propose d'énoncer la thèse de l'ontologie trinitaire⁴⁶ (*trinitarische Ontologie*), telle qu'elle apparaît dans les débats renaissants sur la *katholische Denkform*, et dont la marque demeure indéfectiblement liée à l'*analogia entis*. L'ontologie trinitaire naît dans le contexte d'une philosophie réflexive qui cherche, dans un premier temps, à établir une relation constitutive entre l'être et l'esprit, en menant le *cogito* trinitaire d'Augustin vers de nouvelles possibilités expressives. Nombre de théologiens de cette époque cherchent, en effet, une conciliation entre les possibilités qu'offre la philosophie allemande de l'Absolu subjectif et la conception thomasienne de l'être comme acte (*actus, energiea*). En outre, ils cherchent aussi à fonder dans une «nouvelle» philosophie de l'être, la rationalité du dogme trinitaire. La notion d'analogie de l'être, conçue dans la ligne d'une dynamique de ressemblance dans une dissemblance plus grande encore, est intégrée à cette forme inédite d'ontologie, appelée ontologie trinitaire. *Analogia entis* et ontologie trinitaire se conditionnent étroitement.

Physis signifie pour lui (Heidegger) l'être se manifestant ou surgissant de son fondement originaire ou de son abîme (*Ur – oder Ab – Grund*) originel et antérieur à toute subjectivité⁴⁷ [...] Sa *physis* fataliste se situe plutôt [...] au sein de l'horizon de la pensée grecque essentialiste et même naturaliste [...] La structure temporelle de l'être-là mène à une finitude de l'Être et de la vérité [...] Là où l'analogie immanente d'être entre *actus essendi* et *essen-*

erschaffenen Geistes [...] Der Mensch fühlt, denkt, will. Gefühl, Verstand, Wille machen den einen Menschen [...] Hier ist die echte Dreiteilung [...] Seine wesentliche Einheit teilt sich in Fühlen, Denken, Wollen», HAECKER, *Schöpfer und Schöpfung*, 149, 150-151.

⁴⁵ B. WELTE, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'Être chez Heidegger*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 4 (1966) 602-614.

⁴⁶ Thomisme ontologique, thomisme transcendantal, ontologie trinitaire pourraient être considérés comme les trois formes essentielles qui caractérisent les thomismes allemands au XX^e siècle.

⁴⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band III, 1, *Im Raum der Metaphysik*, Teil 2, *Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 772.

tia ne s'approfondit pas en analogie transcendantale d'être entre Dieu et le monde, elle se supprime elle-même en se transformant en identité [...].⁴⁸

L'analogie transcendantale d'être entre Dieu et le monde contredit les seules possibilités qu'autorise l'être univoque de Scot. N'en rester qu'à la distinction *modale* entre *esse* et *essentia*, autrement dit ne la comprendre qu'à partir d'un mode toujours singulier de réalisation dans une essence concrète qui en épuise le mode de réalisation, c'est évidemment couper court avec toute pensée d'une transcendance de l'être, pour tenter d'atteindre à un concept objectif d'être, d'usage rationnel et scientifique pour la connaissance universelle des étants. La logique de l'essence interdit toute fiction d'une transcendance de l'*esse*. Il y a peu, j'évoquais cette thèse balthasarienne selon laquelle *l'essence exprime la vocation de l'étant à l'être*, vocation inscrite dans la «polarité» que constitue la relation de distinction entre *esse* et *essentia*. Cette idée-force est puisée chez Przywara. *L'analogia entis* est décrite dans l'œuvre du philosophe de Pullach *telle une «analogie illimitée mouvante» qui fonde une nouvelle analogie d'attribution*: non plus de bas en haut, mais de haut en bas. C'est du «haut» du *Deus semper maior* qu'est désormais attribué à la créature un «espace de service», une forme de mission. Ici, l'analogie se lie le plus possible au domaine de la théologie, *la mesure de la créature (analogia mensurae) transitant de l'être donné à la mission reçue*, double transitivité, ontologique et théologique, mais n'en faisant pourtant qu'une. L'«envoi en mission» (*Sendung/Auftrag*) signifie que «l'on est par essence fondé du haut du *Est* divin».⁴⁹ On comprend dès lors pourquoi l'essence (*Sosein*) exprime la vocation à l'être (*Sein*). Cette polarité métaphysique s'appelle précisément «insaisissable analogie mouvante», expression que von Balthasar reprendra entièrement à son compte. Transposer une polarité métaphysique dans un domaine qui ne lui est guère familier, c'est accroître son ambivalence, au point d'en subvertir assez radicalement, non seulement la fonction mathématique ou dénomminative, mais aussi la fonction métaphysique classique conçue comme analogie des perfections participées. Przywara et von Balthasar furent les promoteurs ardens de cette subversion des modes de compréhension de l'analogie et de ses fonctions, au profit de lectures théologiques qui visèrent à sauvegarder

⁴⁸ *Ibid.*, III, 1, 2, *Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, 785.

⁴⁹ PRZYWARA, *Analogia entis*, 116.

le bien-commun d'une théologie catholique soucieuse de ne pas laisser à la différence ontologique heideggérienne une fonction d'effacement et d'annulation de l'analogie de l'être. Pour le théologien de Bâle, la créature est une *proportio* entre *esse* et *essentia*, «si bien que son rapport à Dieu devient le rapport d'un rapport, ce que Thomas d'Aquin appelle *proportionalitas*, rapport d'un mouvant rapport».⁵⁰

[...] Toute analogie [...] «attribuante» (*analogia attributionis*) se ramène à une insaisissable analogie «mouvante» (*analogia proportionis*). Il existe certes un jugement positif sur Dieu, mais il ne fait que fonder le jugement négatif sur son altérité radicale [...]. Aussi, pour Thomas d'Aquin l'analogie décisive est-elle l'analogie de *proportio*: non de proportion *secundum convenientiam proportionis* (c'est-à-dire selon une relation réciproque à un troisième), mais de proportion *secundum convenientiam proportionalitatis* (c'est-à-dire en considération d'une stricte ligne de distinction) [...] Dans tout ce que l'on dit de commun de Dieu et de la créature (être, vrai-bon-beau), on ne réfère pas Dieu et la créature à quelque chose de commun. Tout ramène à l'irréductible primauté de Dieu: le domaine du créé (ontique et noétique) est à tous égards ordonné, par-delà soi-même, à Dieu comme à un *prius*, sans possibilité d'en appeler à un troisième (Être, etc.), puisque Dieu est l'absolument Premier. Elle est le «sommet de la connaissance», parce que cette «analogie des relations d'altérité» (*analogia secundum proportionis secundum convenientiam proportionalitatis*) atteint à sa pleine expression dans la «toujours plus grande dissemblance» jusque dans «la plus étroite ressemblance», et de ce fait dans la manifestation du *Est* (Vérité, etc.) divin comme manifestation du *Deus tanquam ignotus*.⁵¹

E. Przywara et H.U. von Balthasar optent pour ce que Thomas a finalement décidé de ne point retenir comme parfaitement adéquat à la connaissance de Dieu. L'un et l'autre s'en tiennent à la proportionnalité, en la situant à l'*intérieur* de la créature, telle une sorte de «déhiscence», ce que Henri de Lubac nomma la «mystérieuse claudication»:

La première marque de la créature est donc négative, c'est celle même de ne pas être Dieu [...] Il y a en effet dans l'être créé un caractère fondamental

⁵⁰ H.U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, IV.2, *Les constructions*, Aubier, Paris 1983, 81. Von Balthasar exploite à des fins théologiques une thèse énoncée par Boèce et reprise par Thomas dans le *De Veritate*: «Diversum est esse et id quod est», Q.DV, I, ad 3m.

⁵¹ PRZYWARA, *Analogia entis*, 114.

qui dans une même instance lui indique et lui cache à la fois son origine. C'est le *diastéma* ou la *diastasis*, l'espacement.⁵²

Espacement, diastasis, diastéma, polarité, autant de termes qui visent à signifier le concept d'*analogie mouvante*, traduite aussi sous la forme d'un rapport de proportion appelé, quant à lui, «rapport mouvant d'un mouvant rapport». E. Przywara a conceptuellement exprimé cette polarité sous la forme d'une tension dialectique, tension qui, pour von Balthasar, énerve par trop le rapport de ressemblance et la tâche de conformation que requiert l'idée centrale de mission, exploitable tant le domaine de la christologie que dans celui du créé. Przywara livre la formule totale de l'analogie, celle que retiendra von Balthasar en la faisant transiter du domaine propre à la créature vers celui d'une christologie de la mission. Les résistances balthasariennes à l'endroit de la synthèse christologique produite par K. Barth – et son refus de l'analogie de l'être – trouvent dans ce contexte leurs véritables résonances. Przywara se charge, quant à lui, d'en théoriser les attendus.

La dialectique est en soi du réalisme immanent au créé, mais dans le tumulte de l'inapaisement, tiraillé entre le défi d'un retrait (dans la propre nuit de ses contradictions) et une volonté passionnée de fusion (comme volonté de captation, comme refus de se soumettre). *L'analogie est l'équilibre interne de ces errances*: elle passe du défi de la scission à l'humble consentement à se distinguer, et de la volonté de fusion passionnée à l'aimant don de soi. Elle surpasse alors l'opposition entre logique et dialectique: ni dialectique logique (qui, avec Hegel, fait de la dialectique une logique du divin), ni logique dialectique (qui, avec Heidegger, ne reconnaît de vérité que comme mobilité de la créature en elle-même autonome)...⁵³

* * *

Retrouver les conditions d'une acceptabilité de *l'analogia entis* comme expression d'un principe «catholique» de pensée, telle est l'une des am-

⁵² H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1988, 2. La lecture balthasarienne de Grégoire de Nysse passe assurément par le filtre de la pensée thomasiennne au sujet de l'*esse* et de son actualité: «Ipsum esse est actualitas omnium rerum...» (SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 4, a. 1, ad 3m).

⁵³ PRZYWARA, *Analogia entis*, 91.

bitions qui marque la mutation théologique affectant l'*analogia entis* et la reconstituant assez radicalement, tant dans ses présupposés que dans ses formes concrètes d'expression. La différence ontologique heideggérienne reste à l'arrière-plan de cette mutation; elle la provoque et la rend possible; elle la rend nécessaire, car les théologiens eux-mêmes, en particulier dans les milieux catholiques, entendent et reçoivent la grande hypothèse heideggérienne au sujet de l'oubli de l'Être. Ils sont cependant partagés dès lors qu'il s'agit de faire accéder l'Être à une forme nouvelle d'apparaître, soit en privilégiant la thématique du retrait, de l'inapparent et du «décèlement», soit en privilégiant, par le truchement d'une philosophie de la connaissance fondée sur l'acte de juger, une dynamique de l'être comme terme de la connaissance. La voie transcendantale ne déroge cependant pas au principe de l'indéterminabilité de l'Être, tout en posant cependant la thèse corrélative d'une convertibilité originare entre l'être, le connaissant et le connu. Mais le débat fait rage entre ceux qui se prononcent plutôt en faveur de la «merveille de l'être», donnée non seulement comme horizon de toute conscience d'être, mais aussi selon les conditions d'un apparaître plus phénoménal que conscientiel, et ceux qui recueillent cette présence de l'être au terme d'un dynamisme intellectuel, saisi anticipativement dans un acte de jugement. Il fallut admettre et reconnaître que l'histoire de la métaphysique en Occident se caractérise par un «non pensé» (*das Ungedachte*) et «dont ce qui est pensé reçoit l'espace où déployer son essence».⁵⁴ Congédiant au sujet de l'Être toute forme d'adéquation ou de participation, Heidegger ne renonce pas pour autant à poser la question de l'Être dans l'horizon de la vérité et de son déploiement conçu précisément comme décèlement (*Unverborgenheit*):

En tant que le destin originare de l'Être propose à la pensée l'étant comme seul à interroger, cette pensée reçoit de son côté la possibilité de poser l'étant dans le savoir. Maintenant c'est de plus en plus l'étant, et l'étant dans son ensemble, qui est saisi et, pour ainsi dire, fixé par le concept. Dans cette saisie et cette fixation par le concept, l'étant est soumis à la saisie de l'existence humaine, il lui est devenu disponible. La pensée devient présentation pure, re-présentation, en tant qu'elle parvient à saisir, par le concept, l'étant dans son ensemble, à se l'opposer et à lui imposer son emprise et sa garantie. Cette pensée, déterminée et rendue possible «époquement»

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, 44, cité par WELTE, *La métaphysique*, 601.

comme saisie représentative et emprise assurée (*vorstellend, feststellend, sicherstellend*) sur l'étant dans son ensemble, est nommée métaphysique.⁵⁵

Pour Heidegger, la pensée de Thomas demeure indéfectiblement une métaphysique, et les efforts théologiques qui tendent à revenir à une conception qui non seulement superpose, mais parfois identifie *différence ontologique* et *distinction réelle* se fourvoient. Nous l'avons vu, H.U. von Balthasar procède à cette quasi-fusion des données et s'y tient avec fermeté. Peut-on le suivre dans cette voie? Oui, pour une part, si l'on s'en tient à la manière dont le théologien dénote un au-delà de la différence signifié à même la composition réelle d'être et d'essence dans la créature, la fameuse «quatrième différence» posant l'au-delà de l'Être purement et simplement. Cette veine néoplatonicienne peut, à certaines conditions, s'accorder avec la conception heideggérienne de l'Être en sa différence originaire. En revanche, avec Thomas, pour qui l'*ens* apparaît comme le concept qui porte et englobe tous les autres, fondement et origine de toute conception, nous avons toujours affaire à l'étant:

Le mot *esse*, comme prédicat d'un étant, dit de celui-ci qu'il est [...] Ainsi, avec cet *esse* d'abord différent de l'étant (*ens*), nous restons encore entièrement dans le domaine de l'étant.⁵⁶

On comprend dès lors pourquoi von Balthasar s'en tient, dans sa doctrine de l'analogie, à une position que l'Aquinat finira par récuser, l'analogie de proportionnalité, «rapport mouvant d'un mouvant rapport», tout cela dans le but de préserver la différence de l'Être. L'influence de M. Heidegger sur H.U. von Balthasar n'est donc pas chimérique ou purement conjecturale. Elle demeure néanmoins ambivalente et ne saurait, en tout état de cause, correspondre à la seule forme autorisée d'une transcendance de l'Être saisie dans les *ekstases* temporelles du *Dasein*. Cette immanence close renoue avec l'*identitas entis* et ne s'en dégage pas:

L'être du *Dasein* est le souci (*Sorge*). Le souci réunit en lui la facticité (être-jeté / *Geworfenheit*), l'existence (projection / *Entwurf*) et le dévalement. Etant, le *Dasein* est jeté, il n'est pas amené *par lui-même* en son là (*Seiend ist das Dasein geworfenes, nicht von ihm selbst in sein Da gebracht*) [...] Ce n'est pas par lui-même mais *en lui-même* qu'il est mis en liberté à partir de

⁵⁵ WELTE, *La métaphysique*, 605.

⁵⁶ *Ibid.*, 607.

l'origine pour être en tant que celle-ci. Le *Dasein* n'est pas en tant qu'il est lui-même l'origine de son être (*der Grund seines Seins*) en tant que *celle-ci* serait à son initiative issue par projection, mais il est bien en tant qu'être-soi-même l'être de l'origine (*das Sein des Grundes*). Celle-ci n'est jamais qu'origine d'un étant dont l'être est d'avoir à assumer l'être d'origine (*das Grundsein*).⁵⁷

H.U. von Balthasar oppose ainsi à M. Heidegger son incapacité à sortir la pensée de l'être du cercle clos de l'*identitas entis*. Lorsque la philosophie se refuse à la théologie, elle demeure enclose en l'*identitas entis*, si bien que la pensée de la différence ne peut tout au plus s'égaliser qu'à une tension dialectique, là où l'être ne saurait se refuser au pouvoir-être que l'horizon inéluctable de la mort lui intime d'assumer en nue liberté. Le caractère abyssal de l'être est entièrement défini par cet horizon. Une pensée de l'analogie de l'être, débarrassée de ses seules prétentions gnoséologiques, entend se mesurer à la différence ontologique sous cet aspect précis: sortir de l'*identitas entis*, seul moyen de sortir de l'oubli de l'Être.

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993, 284-285.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

DONATO VALENTINI

LO SPIRITO E LA SPOSA

SCRITTI TEOLOGICI
SULLA CHIESA DI DIO E DEGLI UOMINI



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

RECENSIONES

PATH 14 (2015) 231-251

ANGELA ALES BELLO, *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione* (Studi), Castelvechi, Roma 2014, 134 pp. (ISBN 978-88-6826-896-1).

Molte discipline s'intrecciano nel libro di Ales Bello, la storia delle religioni, l'antropologia culturale, l'archeologia, la filosofia e non ultima la teologia, tutte racchiuse in un nuovo tipo di ricerca: la fenomenologia della religione. L'intento dell'autrice è di riformulare lo statuto epistemologico di tale disciplina, pertanto, ella utilizza la storia delle religioni, e approfondisce gli spunti filosofico-fenomenologici già presenti nell'opera ormai classica di Gerardus van der Leeuw: *Fenomenologia della religione* (or. 1933).

L'approfondimento proposto in questo libro si articola in due momenti: *il primo* riguarda la ricerca dell'essenza dell'esperienza religiosa, la sua specificità e *il secondo* le modalità delle sue manifestazioni. Per quanto riguarda il primo punto, l'autrice sottolinea la necessità di un'indagine antropologica che possa far comprendere il ruolo dell'esperienza religiosa per l'essere umano, rispetto al secondo punto, tenendo presente la storia delle religioni, si cerca sia l'elemento comune presente in tutte le religioni, che consente, appunto, di definirle tali, sia le divergenze presenti nelle loro manifestazioni. La fenomenologia della religione si configura, pertanto, secondo Ales Bello, come una disciplina storico-teoretica che esamina il fenomeno religioso in questa duplice prospettiva. Poiché si tratta del «fenomeno», cioè di qualcosa che si mostra, si manifesta, la chiave interpretativa usata è quella proposta dalla scuola fenomenologica classica, in particolare da Edmund Husserl e da Edith Stein. I due pensatori, attraverso l'analisi delle esperienze vissute umane, risalgono alla complessità della struttura antropologica, consistente nelle tre dimensioni corpo-mente-spirito e, in particolare, la Stein indica come questi tre momenti trovino una convergenza sostanziale

in un nucleo identitario da lei definito «anima dell'anima» che è anche il luogo della presenza del divino. Si possono cogliere facilmente gli echi della posizione agostiniana e anselmiana da lei rivisitati in modo originale. Tutto ciò è fondamentale per la comprensione dell'esperienza religiosa, che rappresenta, in tal modo, un momento costitutivo essenziale per ogni essere umano. Ciò consente di affermare l'universalità dell'esperienza religiosa e comprendere la presenza delle religioni in tutta la storia umana.

A questo punto si presentano due sfide, la prima consiste nell'obiezione avanzata dall'ateismo, soprattutto quello di Ludwig A. Feuerbach che cerca di mettere in crisi il senso stesso dell'esperienza religiosa e conseguentemente afferma l'illusorietà della credenza nell'esistenza di Dio, la seconda è quella rappresentata dalla molteplicità delle religioni.

Alla prima questione Ales Bello obietta che la ricerca di Dio, anche se considerata illusoria, mostra che l'essere umano tende, in ogni caso, verso una «potenza» che lo trascende, altrimenti come potrebbe proiettare Dio? Ammesso che lo proietti, ciò vuol dire che conosce tale nozione, altrimenti non ne parlerebbe per niente. La negazione dell'ateo attiene alla libertà umana di accettare o respingere la «presenza» che sente in sé e le ragioni del rifiuto sono da cercarsi nel singolo essere umano, ma anche nell'ambiente circostante, nell'educazione che ha ricevuto, che può essere favorevole o sfavorevole nei confronti dello sviluppo dell'esperienza religiosa, potenzialmente sempre presente. L'ateismo è, pertanto, come diceva già van der Leeuw, una «fuga», un non voler vedere la traccia del divino in noi, divino che, secondo la sua stessa definizione, ci trascende e deve essere altro da noi.

Se l'esperienza religiosa è elemento presente in tutti gli esseri umani, come mai si manifesta in modi diversi? E quali sono le differenze in queste manifestazioni? Qui le analisi storiche e antropologico-culturali forniscono un materiale indispensabile per conoscere la particolarità delle manifestazioni, ma non sono sufficienti in primo luogo, come si è già visto, per esaminare il senso dell'esperienza religiosa, che ha bisogno per essere rintracciato di un'indagine filosofico-fenomenologica, ed è tale indagine che, in secondo luogo, fornisce una possibilità di interpretare le diversità.

È a questo punto che si manifesta il contributo originale dell'autrice. Attraverso l'analisi della struttura dell'essere umano ella rintraccia due modalità conoscitive che corrispondono alla sua costituzione. Si tratta delle due dimensioni dell'*hyletica* e della *noetica* rintracciate da Husserl. I termini greci

qui usati, *hyle* e *noesis* individuano due territori, il primo legato alla sensibilità e alla psiche, il secondo alle attività intellettuali e alla volontà. La *hyle* in questo caso non ha il senso tradizionale di materia, ma di materiale che è offerto alla valutazione intellettuale e alla decisione della volontà. La sensibilità corporea, le reazioni psichiche, le prese di posizione intellettuali e volontarie, sono sempre potenzialmente presenti negli esseri umani, ma non si manifestano sempre con la stessa gradualità e pienezza. Lo sviluppo dell'una o dell'altra dimensione determina le differenze culturali tutte legate, nell'interpretazione di Ales Bello, alla dimensione religiosa, come ella aveva già sottolineato nel libro: *Culture e religioni. Una lettura fenomenologica* (1997).

Quando il momento *hyletico*, che pure è sempre presente, diventa traillante, possiamo parlare di sacro, quando il momento *noetico* è più forte, si può parlare di religione o di sacro complesso. Ciò non vuol dire che dove c'è il sacro, in particolare nelle culture arcaiche, manchi intelletto, ma il modo di pensare assume una sua caratteristica particolare in quanto fortemente influenzato da momento *hyletico*.

I presupposti metodologici che ho messo in evidenza finora, non costituiscono certamente la parte più ampia del libro di Ales Bello, ma sono necessario presupposto per la comprensione di alcune significative figure in cui il sacro e il religioso si manifestano. Se si esamina l'andamento della trattazione, si nota che il libro è diviso in due parti: la prima parte, *Archeologia fenomenologica del sacro*, in cui si scava nei fenomeni sacrali, contiene l'analisi dei segni del sacro nell'arcaicità, a cui seguono indagini sul sacrificio, sul banchetto sacro e sul modo in cui il male è vissuto e interpretato nelle diverse religioni. All'interno di queste figure si procede sempre a una comparazione fra sacro arcaico e sacro complesso, cogliendo i momenti di continuità e di diversità.

Altrettanto accade nella seconda parte, nella quale il filo conduttore è rappresentato dall'*Archeologia del sacro complesso*, ma esempi di sacro arcaico servono per cogliere le permanenze e le diversità. Le figure qui trattate sono quelle del fedele, dell'incarnazione del divino, e della teologia negativa e della mistica. Si tratta di stabilire, di volta in volta, il ruolo e il dosaggio dei momenti costituiti dalla *hyletica* e dalla *noetica*. Certamente la complessità dottrinale delle religioni a noi più vicine rivela la presenza di una notevole elaborazione teorica che va di pari passo con la complessità delle visioni del mondo che da quelle religioni scaturiscono.

Mi sembra opportuno procedere ad alcune esemplificazioni per rendere più chiaro lo stile dell'indagine condotta da Ales Bello.

La scelta del *luogo sacro*, delimitato spesso come tempio, ha come finalità quella di dedicare fin dall'arcaicità uno spazio separato dalle attività quotidiane, in cui il sacro vive e che può essere abitato solo da coloro che interagiscono con il sacro. Così nasce la funzione sacerdotale in quanto, per rispetto nei confronti del divino il fedele non si avvicina nemmeno al luogo a lui dedicato.

Riguardo alla funzione del *cibo* nell'esperienza sacrale-religiosa, interessanti sono anche alcuni esempi tratti dalle culture arcaiche, come il pasto del primo salmone presso le popolazioni Yurok, nell'America del Nord; i culti di Serapide e Iside presso gli Egiziani; il culto di Mitra nella Roma imperiale; lo Zimmùn nel Mediterraneo e l'Atharvaveda nel contesto indiano; tutti valutano in modo positivo l'offerta del cibo, ma accanto ad essi si trova anche il disprezzo per il corpo, come accade nel buddhismo. In modi diversi tali riti continuano a essere presenti anche oggi a testimonianza di un dato importante che «la vita è sacra e ciò che mantiene in vita è altrettanto sacro» (p. 59). Secondo la fenomenologa, in tali riti si manifesta come il filo conduttore della salvezza e della redenzione è legato al mangiare e al bere: tuttavia, si può anche digiunare, ma ciò costituisce l'altra faccia dello stesso fenomeno.

Centrale nell'esperienza sacrale-religiosa è, allora, il tema della salvezza. Ma l'essere umano da che cosa vuole essere salvato? La risposta si ha nelle parole di Gesù rivolte al Padre: «Libera nos a malo» (p. 67). L'essere umano si apre verso l'Altro e prende coscienza della Verità con l'esperienza della pienezza e proprio questo è l'ampliamento della vita fino all'estremo limite, dove essa è più ricca, profonda e potente.

Nelle culture arcaiche la salvezza dal male è rappresentata spesso da un'entità che protegge da un'altra entità, la quale malignamente produce la morte per distruggere la vita. La presenza della dimensione *hyletica* è riscontrabile in vari riti che servono nel processo di esorcizzazione, riproponendo la lotta fra il bene e il male e la sconfitta finale del male. In questa direzione Ales Bello analizza gli studi e i documenti di Marija Gimbutas nella sua ricerca sui reperti archeologici dal Paleolitico, al Neolitico e all'Età del Bronzo analizzati in *Il linguaggio della dea e il culto della madre nell'Europa neolitica*. Il ruolo della Dea Madre nelle culture antiche, ma presenti anche oggi in

varie forme, è di vitale importanza non solo come conoscenza interiore della «potenza», ma anche come sua espressione nelle comprensioni umane, per cui la studiosa afferma: «Il momento sacrale trovava il suo nucleo potente nella dea. Nella divinità femminile, la vita, la morte e la rigenerazione erano connesse come facce della stessa realtà, ma espresse in modo che potessero, di volta in volta, essere individuate» (p. 69).

Il senso del male nel sacro complesso è analizzato movendo dal racconto biblico della creazione, con riferimento alla possibilità di scelta dell'essere umano di mangiare o no i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male. Qui il mantenimento dello stato d'innocenza sarebbe la garanzia della vita, ma un'altra entità che dà le ragioni per indurre alla trasgressione è l'incarnazione del male. L'albero vietato si presenta come buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile, e per acquistare saggezza (Gen 3,6), in tal modo l'essere umano è coinvolto nella sua tridimensionalità fisico-psichico-spirituale. Dopo la trasgressione s'interrompe un legame personale tra il Padre e la creatura a causa dell'accettazione del suggerimento proveniente dal nemico del Padre. Non si tratta di una semplice disobbedienza a una prescrizione, ma di un cambiamento radicale dell'esistenza umana.

Il compimento dell'esperienza religiosa umana si trova, secondo la filosofia, nel cristianesimo, che ella considera come la massima espressione del sacro complesso, in quanto, accanto a una forte presenza dell'atteggiamento *noetico*, si mantengono legami con la dimensione *hyletica*. L'incarnazione del Figlio di Dio, la sua risurrezione e la sua reale presenza nell'eucaristia sono temi fondamentali in questa analisi noetico-hyletica.

Come si può notare, testimonianze storiche e questioni teologiche qui s'intrecciano, esse sono esaminate per rendere evidente il senso dei fenomeni sacrali-religiosi.

Un riferimento esplicito alla teologia cristiana si trova nell'ultimo capitolo del libro, dedicato alla *Teologia negativa e mistica in dialogo con Edith Stein*. L'autrice mostra come la Stein esamini le caratteristiche della teologia affermativa, di quella negativa e della teologia mistica e il loro rapporto con particolare riferimento all'opera di Dionigi l'Areopagita. La continuità fra le ultime due è così indicata da Ales Bello: «La teologia negativa ha una duplice funzione; infatti, può essere paradossalmente letta in modo positivo in due sensi: mette in risalto che, dove c'è la maggiore dissomiglianza, quindi, fra l'essere umano e Dio, c'è anche una similitudine, pertanto,

qualcosa si può cogliere riguardo a Dio; inoltre, è un mezzo di elevazione verso Dio, un procedimento di ascesa che comincia dal basso, aprendo la via alla teologia mistica» (p. 106). Quest'ultima è definita dalla Stein sulle orme di Dionigi, «rivelazione privata», perché fa conoscere Dio, per quanto è possibile all'essere umano, come una presenza, che abita nella parte più profonda dell'anima.

L'esperienza mistica coinvolge tutto l'essere umano, afferra anche la sua corporeità, la segna e, in qualche caso, la trasforma, com'è espresso potentemente nella statua di santa Teresa d'Avila, scolpita da Gian Lorenzo Bernini, e com'è descritto poeticamente nei componimenti poetici di san Giovanni della Croce. La totalità della persona umana, fisico-psichico-spirituale, è afferrata, ma l'individualità singolare non si cancella giacché «l'intelletto e la volontà "stanno a guardare", non sono attivati, sono appunto, anche essi afferrati» (p. 109). In altre parole, l'anima è a casa sua. La rinuncia alle cose da parte del mistico dimostra la nostalgia più profonda da parte dell'umano e per questo sceglie di occuparsi del «regno dei cieli».

Per concludere la sua indagine di fenomenologia della religione, Ales Bello, nell'epilogo, sceglie una citazione da Eraclito: «I riti dei misteri in uso fra gli uomini non hanno alcunché di sacro» (14 DK). La fenomenologa spiega che Eraclito faceva riferimento all'insufficienza della comprensione umana del divino della sua epoca, perché era presente il politeismo, infatti, egli propone che «l'unico, il Sapiente, vuole e non vuole essere chiamato Zeus» (32 DK). In quest'ottica, prendendo lo spunto dalle analisi presenti in questo libro riguardanti il tentativo dell'essere umano di rifiutarlo, cito il discorso di papa Francesco al Consiglio Europeo di Strasburgo, il 25 ottobre 2014. Papa Francesco ha sostenuto che l'Europa oggi è stanca e invecchiata e vive della gloria del passato che, secondo la metafora del pioppo usata dal Pontefice, affonda le sue radici nel cristianesimo. Questa riflessione in una formulazione filosofica e fenomenologica è presente anche nell'opera di Ales Bello.

Desidero concludere con l'auspicio che il fenomeno della desacralizzazione possa trasformarsi in un'occasione per ritornare all'esperienza religiosa stessa, perché, a mio avviso, tale fenomeno, pur presentandosi come fuga e allontanamento dal sacro, può rivelarsi un cammino nelle sue profondità per prenderne nuova consapevolezza.

SHAHID MOBEEN

RÉAL TREMBLAY - STEFANO ZAMBONI (edd.), *Fils dans le Fils. Une théologie morale fondamentale* (Essais du Collège des Bernardins, 23), Parole et Silence, Paris 2014, 604 pp. (EAN 9782889183401).

L'édition française de ce traité de théologie morale fondamentale est arrivée en 2014 après l'édition originale italienne (2008, 2010²) et les traductions polonaise (2009) et espagnole (Argentine, 2009). L'édition française a été en outre mise à jour dans la bibliographie, et selon les publications francophones disponibles, par le traducteur Jules Mimeault, qui est aussi un des 10 auteurs des 20 chapitres de cette œuvre collective. Celle-ci est en effet le fruit du groupe de recherche en théologie morale nommé *Hypsosis* (en grec «élévation») fondé en 1995 et dirigé par le théologien canadien Réal Tremblay, professeur de l'Accademia Alfonsiana de Rome, où les membres du groupe ont été formés.

Le résultat est une théologie morale harmonieuse et unitaire dans ses quatre parties, centrée sur la dimension biblique de la filiation adoptive et sur la place de celle-ci dans la tradition morale au long de l'histoire (Partie I), enracinée dans le mystère pascal et trinitaire du Fils comme fondement christologique pour saisir l'anthropologie filiale (Partie II), «emmembrée de raison» – selon l'expression de M.-D. Chenu – par le dynamisme éthique qui découle de cette anthropologie filiale (Partie III), ressourcée par les sacrements et la vie ecclésiale qui alimentent la vie filiale dans l'incessante croissance morale des fils de Dieu (Partie IV).

Le centre de la réflexion est indiqué par le titre *Fils dans le Fils* qui, très connu en latin (*filii in Filio*), montre comme les hommes deviennent fils de Dieu dans l'unique Fils de Dieu pour agir en enfants de Dieu (dans le titre le premier *Fils* est donc au pluriel!). Il s'agit ainsi d'une théologie morale fondamentale construite à partir du lien profond et articulé entre christologie, anthropologie et morale, sans oublier celui avec la dimension ecclésiale. Cela ne signifie pas que la dimension rationnelle de l'agir humain n'y trouve pas sa juste place. Au contraire, si c'est à travers le rapport avec le Christ que l'homme épanouit pleinement son humanité et donc aussi sa raison, c'est alors à travers une morale christocentrique et filiale que l'homme découvre le mieux la rationalité de son agir conforme au bien.

Le juste équilibre aussi atteint entre le *divinum* et l'*humanum* n'est pas seulement le fruit de la rédemption, comprise dans le plan de la *re-création* de l'homme, mais il est aussi enraciné dans le plan de la *création*: «Les deux

plans étant en amont déjà unifiés dans le dessein éternel de l'amour de Dieu de créer l'homme pour le filialiser» (R. TREMBLAY, *Introduction générale*, p. 25). Cette filialisation touche donc l'être concret et historique de l'homme en déterminant une précise anthropologie filiale qui se déploie selon quatre modalités: l'homme *prédisposé* à la filiation dans son origine de créature, l'homme *préparé immédiatement* à la filiation par l'incarnation du Verbe, l'homme «fils dans le Fils» par la grâce du mystère pascal qui est donnée dans le sacrement du baptême et, enfin, l'homme qui, en ayant ainsi atteint la filiation adoptive, en attend l'*accomplissement* eschatologique.

L'originalité de cette perspective théologique n'est donc pas de regarder la filiation adoptive comme un ajout final et presque facultatif que le chrétien vit en plus par rapport à tout homme, mais de considérer que l'être et l'agir en fils de Dieu est l'accomplissement de l'homme comme il a été voulu depuis l'origine dans le plan de Dieu qui a créé l'homme «en Son Fils» mort et ressuscité. Le mystère pascal du Christ, sa croix glorieuse, est accomplissement eschatologique de l'histoire en tant que le Christ mort et ressuscité est également à l'origine de la création de tout, car elle a été faite «par lui, en lui et pour lui». Pour cela le Christ devient solidaire de l'humanité de quatre manières: par «similitude» en se faisant homme, par «récapitulation» en sauvant du péché, par «excellence» en étant le Fils et, enfin, solidaire «comme l'auteur avec son œuvre» parce qu'il est le Verbe créateur.

Ce développement théologique, qui est expliqué en détail dans les chapitres 5-8 (Partie II), est fondé sur l'Écriture, qui trouve amplement place dans la réflexion de tous les auteurs des différents chapitres, en particulier dans les deux premiers. En fait, un important chapitre sur la morale filiale de l'Ancien Testament entrevoit les racines de celle du Nouveau expliquée dans le deuxième chapitre, même s'il est clair que le titre de fils de Dieu passe de la dimension purement morale de l'Ancien Testament à celle ontologique dans le Nouveau Testament.

Pour ce qui concerne le dynamisme éthique qui découle de l'anthropologie filiale, le texte reprend *les grandes catégories* de la tradition morale, mais dans un ordre renouvelé et avec leur propre signification filiale. L'être devenu fils de Dieu permet de poser chaque *acte humain* singulier avec une *option fondamentale* qui est filiale dans son but de manifester la gloire du Père, dans ses dynamiques façonnées par les *vertus* théologiques et cardinales, dans ses *passions* animées par les sentiments propres du fils. La

question typiquement morale du rapport entre *liberté* et *vérité* est conçue comme réponse dans l'Esprit à l'amour du Père, montrant comment la liberté se réalise elle-même et s'accomplit seulement en relation, c'est-à-dire comme liberté filiale. Dans la même perspective on parcourt les chapitres sur la *conscience* morale filiale, les *dons de l'Esprit* et les *vertus* pour l'agir filial, la *loi* de Dieu pour les fils, le *péché* et la conversion comme éloignement et retour à la maison du Père. À la différence de la théologie morale classique, on ne part donc pas du rapport entre loi et liberté, conscience et péché, mais de l'agir filial qui s'exprime aussi dans ces rapports, en y faisant toutefois découvrir de nouvelles dimensions. Celles-ci ne se manifesteront pas totalement sans l'apport des sacrements, en particulier du Baptême, de la Confirmation et surtout de l'Eucharistie. Pour cette raison, la théologie morale doit se comprendre à nouveau en lien avec la sacramentaire et l'ecclésiologie. Cette dernière permet de réfléchir sur la vie morale à travers trois dimensions de la vie ecclésiale telles que la fraternité, la sponsalité, la maternité, ou bien encore la *diakonia*, la *koinonia* et la *martyria*. La vie morale filiale est ainsi continuellement en croissance, et elle le sera davantage même dans la gloire.

L'œuvre manque d'une conclusion synthétique qui puisse en faire saisir l'ensemble à la fin du parcours, même si on peut trouver celle-ci en quelque sorte dans l'avant-dernier chapitre consacré aux «quelques traits de la vie filiale», écrit par l'un des deux responsables de la publication, Stefano Zamboni.

Une théologie morale fondamentale guidée par la «filiation» représente une chance à saisir face aux défis de notre époque qui a bouleversé les rapports fondamentaux entre les personnes et qui en même temps mendie une grâce d'en haut qui puisse les rétablir dans une profondeur nouvelle.

ERMANN0 BARUCCO

MAREK JĘDRASZEWSKI - JAN SŁOWIŃSKI (edd.), «*Quod iustum est et aequum*». *Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio*, Arcidiocesi di Poznań - Facoltà di Teologia dell'Università A. Mickiewicz a Poznań e Hipolit Cegielski Society di Poznań, Poznań 2013, 614 pp. (senza ISBN).

L'appuntamento del 50° anno in ogni scelta di vita segna un momento peculiare per ringraziare e per invocare. L'arcidiocesi di Poznań di cui è originario il card. Grocholewski ha messo in atto in gesto stupendo per onorare il 50° di sacerdozio di questo suo figlio. L'opera che presentiamo è un segno molto eloquente dell'attenzione di tante persone nei confronti di sua Eminenza e insieme tutto questo denota anche l'orizzonte davvero ampio di interessi culturali ed ecclesiali che hanno caratterizzato finora il «ministero» del card. Grocholewski.

Recensire tutti i contributi è impossibile nel ristretto spazio di poche pagine. Per questo, anche a costo di essere aridi, ho pensato di riportare i titoli di tutti i contributi articolati secondo le parti stabilite nell'opera. Ogni contributo è da accostare sempre nell'ottica del titolo della miscellanea; esso costituisce come il filo rosso che unisce un'infinità di attenzioni già tenuti presenti o che sono comunque da tenere in considerazione nello specifico servizio alla cultura, alla Chiesa, all'umanità.

Parte introduttiva – Lettera di Sua Santità Papa Francesco - testo latino; Lettera di Sua Santità Papa Francesco - traduzione polacca; Auguri di Papa Benedetto XVI: Introduzione di Sua Ecc.za Rev.ma Mons. Stanisław GADECKI, Arcivescovo Metropolita di Poznań; Lettera di Sua Em.za Rev.ma il Cardinale Angelo SODANO, Decano del Collegio Cardinalizio; Lettera di Sua Ecc.za Rev.ma Mons. Stanisław KOWALCZYK, Primate della Polonia; Lettera di Sua Ecc.za Rev.ma Mons. Celestino MIGLIORE, Nunzio Apostolico in Polonia; Lettera degli Ufficiali della Congregazione per l'Educazione Cattolica; Tabula gratulatoria.

Parte prima: Studi intorno alla vita del Cardinale – Marek JĘDRASZEWSKI, *Laudatio dedicata a Sua Eminenza Rev.ma Zenon Card. Grocholewski*; Grzegorz BALCEREK, *Zenon Cardinal Grocholewski's curacy in the parish of Christ the Redeemer in Poznan's «Warsaw Suburb» (1963-1966)*; Stanisław NAPIERAŁA, *Archdiocesan Seminary of Poznan during Zenon Cardinal Grocholewski's formation for the priesthood*; François-Xavier DUMORTIER, *L'université à la croisée des chemins*; Jan SŁOWIŃSKI, *Studium Romanae Rotae Tribunalis: riflessioni storico-giuridiche*; Rafał RYBACKI, *Agropoli - antica sede vescovile della Lucania e sede titolare dell'Arcivescovo Zenon Grocholewski negli anni 1982-2001. Lineamenti storici*; Giorgio MARINO, *San Nicola in Carcere - titolo cardinalizio dell'Em.mo Zenon Grocholewski*; Paweł MALECHA, *Il Cardinale Zenon Grocholewski e il suo operato nel*

Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica; Ignacy DEC, *Vir bonus et sapiens, dicendi peritus*; Zdzisław FORTUNIAK, *Un appel, diverces vocations. Le bienheureux Edmund Bojanowski, la bienheureuse soeur Sancja Szymkowiak, le Serviteur de Dieu Kazimierz Hołoga*; Marian KRÓL, *Distinguished Person of Organic Work*; Lettera di Vincent HANG-SUNG CHIANG, Rettore dell'Università FU Jen, Tajwan.

Parte seconda: Studi di diritto canonico – Manuel J. ARROBA CONDE, *Ricorso alla Segnatura contro il rifiuto del libello da parte del decano della Rota Romana per indubbia incompetenza ex can. 1400 par. 2.*; Phillip J. BROWN, *Grochowski for the Defense*; Raymond L. BURKE, *The nullity of marriage process as the search of truth*; Ariel D. BUSSO, *El ambiente formativo del seminario mayor y los principales responsables*; Frans DANEELS, *The reduction of a former parish church to profane use in the light of the recent jurisprudence of the Apostolic Signatura*; Ginter DZIERZON, *Abrogazione esteriore della legge ecclesiastica (can. 20-21 CIC)*; Péter ERDŐ, *Osservazioni sul delitto nel CIC vigente*; Wojciech GÓRALSKI, *La vita e l'impegno del sacerdote alla luce della lettera pastorale del Cardinale Aleksander Kakowski ai sacerdoti dell'Arcidiocesi di Varsavia del 12 aprile 1936*; Józef KRUKOWSKI, *I principi di base del funzionamento dell'amministrazione della Chiesa*; Joaquín LLOBELL, *Brevi cenni prodromici sull'«amministrativizzazione» del processo penale canonico*; Klaus LÜDICKE, *Das kirchliche Strafrecht: Reformbedarf und Perspektiven*; Giampaolo MONTINI, *La personalità giuridica delle Università Cattoliche. Alcune note canonistiche*; Bartosz NOWAKOWSKI, *L'indissolubilità del matrimonio e la possibilità della sua dissoluzione*; Nicolaus SCHOCH, *Die Fristen für den Rekurs gegen die Untätigkeit im CIC und im CCEO*; Hugo SCHWENDENWEIN, *Fragen um das Verwaltungsverfahren in der neueren kirchlichen Rechtsentwicklung*; Henryk STAWNIAK, *Nuove strutture gerarchiche dell'incardinazione di carattere personale*; Lucjan ŚWITO, *Gli atti di amministrazione dei beni ecclesiastici*.

Parte terza: Studi sull'educazione – Britt-Mari BARTH, *Nouveaux temps, nouveaux étudiants, nouveaux professeurs*; Friedrich BECHINA, *Kirchliche Hochschulstudien vor den Herausforderungen gegenwärtiger Entwicklungen der internationalen Hochschulpolitik*; Sjur BERGAN, *Higher education for ethics and values: a shared responsibility*; Walter BRANDMULLER, *Priesterbildung im Mittelalter*; Philippe CAPELLE-DUMONT, *Philosophie et théologie dans la formation académique*; Herminio V. DAGOHY, *A beacon of christian wisdom in the Far East: the Pontifical and Royal university of Santo Tomas in Manila*; Giuseppe

DALLA TORRE DEL TEMPIO DI SANGUINETTO, *Sana laicità o laicità positiva?*; Adelbert DENAUX, *The Place of Theology in the University, Church and Society*; Jean-Paul DURAND, *Charité de l'Église Catholique. L'exemple de la Confédération Caritas internationalis*; Jaime E. GONZÁLEZ MAGAÑA, *Formar a los formadores al Sacerdocio. Un compromiso que nace del amor a la Iglesia*; James J. HENNESSY, *Academic Achievement in Catholic and Public Schools: Another Reason We Need Catholic Schools*; Andrei MARGA, *Über die postsäkulare Gesellschaft*; Janusz MASTALSKI, *Sfide contemporanee dell'educazione cristiana (prospettiva pedagogica del Cardinale Z. Grocholewski)*; Wiesław MERING, *I seminaristi: alcune osservazioni per aprire un dibattito serio*; Jerzy MYSZOR, *Das Problem der Ausbildung von Priesteramtskandidaten in der Diözese Breslau in den Jahren 1742-1811*; Hein M.C.M. VAN OORSCHOT, *A pebble in a river does not change its flow*; Luciano PAZZAGLIA, *La visita di Giovanni Gentile a Brescia e il memoriale degli insegnanti del collegio Cesare Arici*; Jan SADLAK, *The University and Its Place in Forming Visions of Europe - A Reflection on Special Occasion*; Marcelo SÁNCHEZ SORONDO, *La Pontificia Accademia delle Scienze. Storia e compiti*; Elio SGRECCIA, *Lo studio delle problematiche di Bioetica nei Seminari*; Manlio SODI, *La riforma tridentina (1568-1962). Conoscenza ed ermeneutica, tra istanze e problematiche*; Jan SZPET, *Die Katechetenausbildung angesichts der Herausforderungen der Gegenwart*; Guy-Réal THIVIERGE, *L'accompagnement des étudiants à l'université catholique aujourd'hui*; Jerzy TROSKA, *Problemi morali delle sperimentazioni sulla procreazione umana*; Robert TYRAŁA, *The Importance of Teaching Church Music at Theological Seminaries*; Etienne VERHACK, *Pour une éthique du management scolaire. La Doctrine Sociale de l'Église*; Alfredo ZECCA, *Desafíos a la Universidad de ayer y de hoy. Compromiso con la verdad e integración del saber*.

Il solo elenco di tutti i contributi lascia intravedere la ricchezza di posizioni e di prospettive racchiuse in questa opera. Oltre alla documentazione fotografica ben curata, c'è da aggiungere una grande attenzione alla grafica: il volume è bello, ben leggibile (non facilmente asportabile dato il suo peso!) ma comunque di grande interesse per l'insieme dei temi che così variamente articolati permettono di spaziare in vasti orizzonti della cultura.

La *Pontificia Accademia Theologica* è particolarmente lieta non solo di presentare questa opera, ma di unirsi alla gioia del Festeggiato, in quanto l'Accademia ha con sua Eminenza un particolare rapporto di condivisione di lavoro. Egli infatti è sempre stato presente ogni volta che era possibile

alle attività pubbliche dell'Accademia rendendo l'evento ancora più interessante con la puntualità dei suoi interventi. *Ad multo annos*, cara Eminenza, mentre ci rallegriamo con tutti coloro che hanno voluto impreziosire questo segno con un loro scritto!

MANLIO SODI

MANLIO SODI - DAMÁSIO MEDEIROS - BOGUSŁAW MOGUT - DAVID FAGERBERG - FÉLIX MARÍA AROCENA, *La teologia liturgica tra itinerari e prospettive. L'economia sacramentale in dialogo vitale con la scienza della fede = Sapientia ineffabilis 1*, IF Press, Roma 2014, 197 pp. (ISBN 978-88-6788-027-0).

Nell'ottica di una *sapientia ineffabilis* non sembri fuori luogo aprire una collana con un'opera di teologia liturgica. La risposta più convincente apparirà dalla lettura e dal confronto attento con i contributi racchiusi in questo primo volume.

La condivisione tra colleghi professori di liturgia è all'origine di quanto presentato nelle pagine che seguono. Infatti, si sono ritrovati sulla stessa lunghezza d'onda esperti del Brasile, dell'Italia, della Polonia, degli Stati Uniti d'America e della Spagna.

Itinerari e prospettive sono due termini che vogliono caratterizzare il confronto. La ricerca attorno allo specifico della teologia liturgica risulta ancora problematica. L'accostamento dei testi che seguono lo conferma in maniera indubitabile. E tuttavia è una riflessione che va continuata e approfondita attraverso una dialettica tra saperi che in teoria risulta chiara e doverosa, ma che in pratica si ritrova a doversi confrontare con pregiudizi, con chiusure, con non conoscenza dell'intero complesso panorama offerto proprio dalla riflessione teologica. Da qui la difficoltà di una simile dialettica e da qui però il coraggio nel continuare in un percorso che non può essere disatteso, soprattutto a partire da una riforma liturgica qual è quella auspicata dal Vaticano II.

Il 50° anniversario della promulgazione della *Sacrosanctum Concilium* da parte del Concilio Vaticano II è stato un appuntamento che può richiamare valori propri di quella realtà liturgica che i padri conciliari discussero proprio all'inizio dei lavori. Realtà che però riemerse – e non poteva essere diversamente – in vari altri momenti della discussione. Ne sono una testimonianza

eloquente i documenti conciliari che in un corretto metodo ermeneutico vanno considerati nella loro globalità, pur distinguendo il triplice genere letterario in cui sono stati articolati e approvati: costituzioni, decreti e dichiarazioni.

Il sottotitolo dell'opera contribuisce a cogliere il senso di unitarietà richiesto dai singoli contributi: «L'economia sacramentale in dialogo vitale con la scienza della fede». Questo è il punto specifico che si vuol mettere al centro dell'attenzione del lettore.

Approfondire questa realtà è la sfida che si pone dinanzi alla teologia liturgica, sulla linea di quanto già la *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II indicava quando nel n. 93 afferma: «Lo scopo fondamentale a cui mira la teologia consiste nel presentare l'intelligenza della rivelazione e il contenuto della fede». Se questo è il compito di tutta la teologia, per la teologia liturgica – come viene ampiamente evidenziato nelle pagine del volume – ciò costituisce un impegno paradigmatico. Come ricorda ancora il n. 105 della *Fides et ratio*, i teologi devono prestare una «particolare attenzione alle implicazioni filosofiche della parola di Dio e [compiere] una riflessione da cui emerga lo spessore speculativo e pratico della scienza teologica».

La teologia liturgica si pone in modo esplicito in questo segmento tra il teorico e il pratico in quanto la sua riflessione prende corpo da un'esperienza unica qual è quella costituita dalla celebrazione, cioè da quell'incontro tra Dio Trinità e la persona nello specifico concreto della sua esistenza e della sua appartenenza ecclesiale.

I contributi riflettono sensibilità teologiche ed ecclesiali diversificate. Il filo unificante che ha permesso la cucitura del presente abito è costituito dal fatto che tutto si fonda su ciò che di più prezioso possiede ogni Chiesa: la Parola di vita e la celebrazione dei sacramenti. La «lettura» di queste realtà e le conseguenze che ne derivano, permettono un'ampia gamma di riflessioni per cogliere la realtà celebrativa in sé, per evidenziarne la dimensione teologica, e in particolare per farne emergere le prospettive di dialogo con le altre scienze, sia teologiche che non.

Da qui il percorso offerto da D.W. FAGERBERG, che invita il lettore a trovare una risposta all'interrogativo da lui formulato: *Cos'è la teologia liturgica?* La riflessione da lui offerta risulta la migliore introduzione alla presente opera.

Da qui, ancora, il percorso offerto da B. MIGUT che entra nel discorso della teologia liturgica attraverso l'approfondimento della divina rivelazione nella prospettiva della vita cristiana.

Su questa linea – e nell'ottica di un ulteriore decisivo approfondimento – si colloca il contributo di F.M. AROCENA. Con la sue «note» per una prima caratterizzazione della teologia liturgica egli pone in evidenza la realtà liturgica come simbolo del *logos* e dell'*ethos* cristiani.

Il contributo successivo di M. SODI si concentra maggiormente sui contenuti e sul metodo della teologia liturgica, in vista dell'obiettivo costituito da una cultura di sintesi quale era stata adombrata dal n. 16 dell'*Optatam totius*. Ne sono un segno eloquente le dieci prospettive di approfondimento ivi delineate.

Porre la teologia liturgica tra *actio* e *intellectus fidei* è il compito che è stato svolto da D. MEDEIROS. Il contributo contribuisce a dare ulteriore completezza all'insieme del discorso.

Finalmente, una *Nota bibliografica*. M. SODI ripercorre nelle sue linee essenziali il periodo postconciliare per evidenziare come questo sia stato un tempo di ricerca fruttuosa. La illustrazione si concentra principalmente sull'area italiana, ma sappiamo come varie opere siano ormai testo comune nelle principali lingue.

L'*Indice dei nomi* permette, infine, di toccare con mano l'attenzione che è stata riservata nella presente ricerca a tutti coloro che con modalità e con prospettive diverse hanno dato il proprio contributo alla scienza teologica e liturgica in particolare.

Negli anni del dopo Concilio Vaticano II sono numerosissime le opere che sono apparse nell'ambito della teologia liturgica. Impossibile ormai offrirne una recensione esauriente in quanto molte prospettive sono delineate all'interno di periodici o di opere in collaborazione. La nota bibliografica presenta qualche traccia di tutto questo.

Tra limiti e auspici si pone comunque il bisogno di continuare ad approfondire il percorso verso un'epistemologia della scienza liturgica. Valorizzando i numerosi apporti sembra di individuare il bisogno di approfondire queste prospettive: gli elementi epistemologici della scienza liturgica; la scientificità della scienza liturgica in quanto scienza della fede ma anche in quanto discorso complesso; l'interdisciplinarietà postulata dall'*actus liturgicus* in quanto luogo di incontro tra liturgia, teologia e antropologia...

Il futuro della teologia liturgica sarà costituito dal confronto e dallo sviluppo di una teologia in cui il dialogo fra i diversi «trattati» trovi o ritrovi nel culto il punto di incontro e di verifica.

DAMIANO PASSARIN

KRZYSZTOF NYKIEL - MANLIO SODI - PAOLO CARLOTTI - SABATINO MAJORANO
- AGOSTINO MONTAN - SOFIA TAVELLA, *Divorzi, nuove nozze, convivenze. Quale accompagnamento ministeriale e pastorale?* = Sapientia ineffabilis 3, IF Press, Roma 2014, 152 pp. (ISBN 978-88-6788-037-9).

Nel 2010 la Delegazione Pontificia per il Santuario della Santa Casa di Loreto (Ancona) ha iniziato a realizzare una serie di incontri a servizio della formazione permanente dei confessori e direttori spirituali, con il patrocinio della Penitenzieria Apostolica. Iniziative di questo genere non mancano né mancheranno mai dal momento che la figura del confessore e del direttore spirituale è costantemente impegnata nel dialogare con le più diverse problematiche relative all'agire della persona in Cristo, e nell'individuare terreni di incontro e prospettive di soluzione – o almeno di orientamento – in vista di una coscienza cristianamente illuminata.

Il dialogo e il confronto richiedono di muoversi su versanti molteplici: dalla risposta da dare a problemi immediati, agli orientamenti di fondo che devono sorreggere l'azione illuminante dell'educatore nel contesto della formazione della coscienza del fedele.

Da una parte, la formazione teologica di base del confessore e del direttore spirituale sono impegnate in una costante azione di approfondimento e di confronto; dall'altra il sorgere di nuove problematiche impone conoscenza approfondita e saggezza per agire pastoralmente nel confronto con la coscienza di chi si accosta al sacramento della Penitenza o si avvicina al direttore spirituale per avere luce sulla propria azione.

Il percorso realizzato nell'arco di cinque simposi sta alla base della presente pubblicazione.

Il primo *Simposio per penitenzieri* si è svolto dall'11 al 13 gennaio 2010 nella splendida cornice del Santuario della Santa Casa di Loreto. Il tema si concentrava nel titolo «Il sacramento della Riconciliazione», e si esplicitava nel sottotitolo: «Tra competenze pastorali e attese per la vita in Cristo». Ripercorrere i titoli degli interventi costituisce non tanto un resoconto di

quanto realizzato, ma un indice metodologico e contenutistico di ciò che è stato condiviso. In questa linea si sono posti gli interventi: *Alcune categorie e condizioni particolari di penitenti* (✠ G. GIROTTI); *La disciplina del sacramento della Penitenza: questioni di attualità* (✠ G. GIROTTI); *L'Ordo Paenitentiae: «manuale» di spiritualità per il presbitero e per il fedele penitente?* (M. SODI); *Celebrare e vivere «in verità» il perdono e la riconciliazione. La sfida dell'animazione e della formazione a partire dal Rituale* (M. SODI); *Il confessare come «dialogo di salvezza»* (S. MAJORANO).

Il secondo simposio si è svolto dal 24 al 26 gennaio 2011. Il tema annunciato era: «Il sacramento della Riconciliazione di fronte alle problematiche del matrimonio»; il sottotitolo indicava lo specifico dei percorsi: «Tra competenze pastorali e attese per la vita in Cristo». Questi i temi delle relazioni: *Problematiche di indole matrimoniale che interpellano la Penitenzieria Apostolica* (✠ G. GIROTTI); *Dal Rito del Matrimonio alla spiritualità coniugale: tra temi e sfide, dalla celebrazione alla vita* (M. SODI); *Da un'etica individualistica a un'etica della responsabilità nel contesto della vita matrimoniale* (S. MAJORANO); *La vita familiare tra inizio e fine dell'esistenza: problematiche emergenti* (M. FAGGIONI).

Il terzo simposio si è svolto il 23-24 gennaio 2012, attorno a una tematica che ha suscitato molte attese e conseguente ampia partecipazione: «Il sacramento della Riconciliazione tra psicopatologie e manifestazioni demoniache». Non era una trattazione esplicita sul *De exorcismis*, ma un prendere visione di alcune problematiche che in qualche modo possono avvicinarsi all'esorcismo e che, comunque, si incrociano con l'azione pastorale. Questi i temi delle relazioni: *Riconciliazione e capacità di «ascolto»* (✠ G. GIROTTI); *Il Rito degli Esorcismi: un sacramentale per rispondere a quali attese?* (M. SODI); *Forme di satanismo nell'odierna società* (PL. ZOCCATELLI); *Il sacerdote, strumento di «liberazione»* (M. SARBINOWSKI); *Educare la coscienza nella sfida delle psicopatologie* (P. CARLOTTI); *Il sacerdote: confessore e guida spirituale* (A. RONCO).

Il quarto simposio si è svolto nei giorni 28-29 gennaio 2013. Il tema era stato annunciato in questi termini: «Riconciliazione e direzione spirituale “luoghi” privilegiati di educazione della coscienza e di permanente evangelizzazione». Questi i temi delle relazioni: *Educare la coscienza oggi: attese, sfide e implicanze* (K. NYKIEL); *Il sacramento «luogo» di educazione della coscienza? Tra preparazione, celebrazione e scelte di vita* (C. ZUCCARO); *Il «ministero dell'ascolto» al servizio della comunicazione liturgica e della relazione tra sacerdote e credente nelle diverse età della vita* (S. TAVELLA); *Il sacramento*

occasione di evangelizzazione della coscienza (con specifico riferimento agli adolescenti e giovani) (P. CARLOTTI); *L'anno liturgico come itinerario di educazione della coscienza* (M. SODI); *Il sacerdote: educatore della coscienza nella celebrazione dei santi misteri* (S. MAJORANO).

Sollecitati da più parti e per rimanere in dialogo con un pubblico più vasto, la presente pubblicazione rende ragione dei contenuti del *quinto simposio* che si è svolto nei giorni 20-21 gennaio 2014. Dall'indice generale il lettore si rende conto del percorso che è stato realizzato sempre con l'intento di poter giungere ad alcune conclusioni condivise attraverso il dialogo con i presenti. Un dialogo spesso vivace, che ha portato i relatori a offrire il meglio di sé nella puntualizzazione di aspetti che talora non si riesce subito a precisare nella dialettica delle idee organizzate per la *lectio*.

Quanto racchiuso nel volume è frutto dell'originaria relazione e di quanto è emerso nelle discussioni. Ne scaturisce un quadro che lungi dal ritenersi esauriente in tutti gli aspetti, tende a mantenere aperto il confronto su aspetti problematici, oppure a tracciare la linea unitaria per quanto costituisce l'agire in Cristo secondo il dato biblico, la tradizione e il magistero della Chiesa. Ed è in questa prospettiva che gli autori si sono concentrati soprattutto sull'accompagnamento ministeriale e pastorale di fratelli e sorelle che si trovano in situazione di divorzio, di nuove nozze, di convivenze. La sfida è pressante, oggi più che in passato, date anche le percentuali sempre più alte di situazioni familiari non più stabili come in passato.

L'urgenza di porsi in dialogo è costantemente determinata dal fatto che le sfide che si pongono di fronte all'agire della persona sono sempre attuali e spesso nuove o nella loro impostazione o addirittura nel loro modo di porsi, determinato da elementi contingenti.

Il simposio ha preso in considerazione una linea problematica che si muove tra *divorzi, nuove nozze e convivenze*. Tre momenti di un percorso in cui si ritrovano un numero sempre più elevato di persone, e questo per molteplici motivi.

– La realtà del *divorzio* è sempre esistita; ma in tempi recenti questa istituzione ha assunto uno sviluppo quanto mai ampio a motivo di una serie articolata e complessa di motivazioni che portano la coppia a considerare esaurita la spinta dell'amore che è stata all'origine di una condivisione di vita, di valori, di ideali, spesso di figli. I traumi che ne costituiscono il motivo sorgono da una complessità di situazioni e di relazioni tale che talvolta riesce difficile ad essere percepita con consapevolezza dalla stessa

coppia. Da qui il bisogno di un riferimento alla psicologia nel tentativo di comprendere attese e di ipotizzare soluzioni il meno traumatiche possibili. Ma da qui anche – e per le persone di fede «prima di tutto» – la sfida che interpella un'azione pastorale ecclesiale che prevenga, per quanto è possibile, situazioni estreme. Resta poi il grave compito dell'accompagnamento quando la rottura è consumata e la situazione è irrimediabile.

– Le *nuove nozze* sono talora la logica conclusione di un divorzio. Con figli o senza, la famiglia risulta spesso di tipo «allargato», ponendosi in tal modo legami che superficialmente sembrano normali e sereni, ma che spesso – se considerati in profondità – nascondono traumi di ordine psicologico e affettivo i cui risvolti non si possono concludere in una serie di psicoterapie. E anche in questo ambito si pone la sfida per la comunità cristiana: come accogliere e accompagnare queste coppie? Il loro bisogno di sentirsi parte della comunità come può essere soddisfatto? E più ancora: a livello di esperienza di fede, quale ruolo la Chiesa può garantire con le fonti della grazia per essere di aiuto a dei battezzati che vivono in una particolare situazione?

– Le *convivenze* sono una realtà ordinaria. Determinate da motivi diversi, costituiscono un dato di fatto che chiama in causa anziani vedovi che non vogliono rinunciare alla pensione; persone mature che non credono nell'istituzione civile del matrimonio o più spesso ancora in quella religiosa; giovani che intendono sperimentare il loro volersi bene mettendolo alla prova nel vivere insieme, per vedere se attraverso la convivenza si può percepire meglio il senso di un amore condiviso a un certo livello, ma non ancora completamente percepito come totalizzante. Altre occasioni possono sicuramente offrirsi. Permane il dato di fatto che solleva il duplice interrogativo: come si pone l'azione pastorale della comunità cristiana quando queste categorie di persone domandano un aiuto spirituale? Come essere solidali con chi vive tali scelte, senza avallare confuse complicità?

Gli interrogativi sollecitati da una lettura sia pur essenziale della situazione non possono essere disattesi da un agire ecclesiale. Chi si trova in una situazione critica sa di esserlo e tuttavia domanda aiuto. Chi non vive questa realtà resta nell'incertezza del come essere accanto a persone spesso sofferenti e provate, ma per le quali si sa che l'attesa della comunione sacramentale non può essere soddisfatta.

Accanto a tutto questo si pone la sfida dell'impegno nella preparazione dei giovani al matrimonio. Le comunità locali in questi anni hanno attivato numerosi percorsi che rimangono come un impegno, ma talvolta come un peso

determinato dal fatto che talvolta non rispondono alle attese e toccano temi e problemi non percepiti come essenziali e vitali, e dunque non coinvolgenti.

Dall'insieme bisogna evidenziare che molto è stato fatto da tante Chiese locali e da organizzazioni e associazioni. Si percepisce, in contemporanea, che molto rimane da fare. I sinodi sulla famiglia hanno colto alcune problematiche e ne coglieranno ancora. Tutto questo è il segno eloquente di una problematica quanto mai viva e pungente, e tuttavia da affrontare. Ecco il motivo anche del simposio il cui esito è affidato a queste pagine, ma solo come momento di un percorso che inevitabilmente non può chiudersi nel giro di alcune sottolineature.

A servizio della persona. È questo il punto nevralgico di tutto il percorso; di ogni percorso che tenda a incontrare le problematiche di competenza del confessore e del direttore spirituale in vista di una crescita della persona fino alla sua pienezza in Cristo.

L'educazione della coscienza – quale espressione integrante di un cammino di fede – permane come orientamento costante che non termina mai. Dal tempo della prima formazione quale dovrebbe svolgersi in famiglia fino all'età del catechismo; dai momenti strategici della confermazione e della preparazione al matrimonio; dalla celebrazione del matrimonio alla preparazione del battesimo dei figli; dall'esperienza del sacramento della riconciliazione fino a quella del sacramento dell'unzione degli infermi... la vita cristiana è costantemente provocata con un impegno di educazione della coscienza qualora il rito sia presentato, visto e vissuto come momento di una vita costantemente orientata al Dio della vita.

Ma accanto a questi momenti «puntuali» è da collocare tutto un percorso pedagogico quale si attua da una domenica all'altra nel ritmo dell'anno liturgico. Le tematiche che la liturgia della Parola offre costituiscono un percorso di formazione che se accolto e vissuto permette alla persona di realizzarsi sempre più in pienezza. E nel dialogo con queste tematiche, nel ritmo dei tre cicli di letture bibliche offerte dai Lezionari, si pone la crescita della persona fino alla piena statura che è Cristo. Una statura, comunque, che ha nell'incontro sacramentale con lui il termine ultimo e il costante punto di riferimento.

VALERIA TRAPANI

FREZZA FORTUNATO (ed.), *La Sacra Bibbia. Testo bilingue latino-italiano*, Lev, Città del Vaticano 2015, pp. LVII + 4417, ISBN 978-88-209-9454-9, € 42,00.

È un'impresa davvero audace ed encomiabile quella che è stata realizzata da mons. Frezza; quella cioè di mettere in sinossi la *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum auctoritate Ioannis Pauli II promulgata, editio typica altera 1998*, con *La Sacra Bibbia – Conferenza Episcopale Italiana, terza edizione 2008*.

L'opera si apre con una *Nota del Curatore* (cf pp. V-IX) che merita essere riportata integralmente – ad eccezione delle note – a motivo delle interessanti sintesi che vengono offerte e delle prospettive che l'opera presenta:

«Nello storico flusso di trasmissione della rivelazione biblica scritta l'editoria vaticana vanta una tradizione secolare, che risale al periodo della prima apparizione della stampa, quando Papa Paolo II durante il settennio del suo pontificato, dal 1464 al 1471, manifestò un vivo interesse per l'attività tipografica, novità del secolo, che il suo successore Pio V portò a un elevato grado di perfezione, affidando la Stamperia Vaticana a Paolo Manuzio, figlio di quell'Aldo ritenuto massimo tipografo editore del tempo, spentosi nel 1515. Fu per questo che, favorita dalla consolidata esperienza di stampa, la congiunta attività editoriale pontificia conobbe un forte incremento, fino a raggiungere un'autonomia tale da assumere la configurazione indipendente di Libreria Editrice Vaticana, giuridicamente costituita nel 1926.

Emanarono da questo laboratorio le edizioni clementine della Vulgata negli anni 1592, 1593, 1598. A questa pionieristica editoria di esecuzione dei decreti del Concilio di Trento seguirono imponenti opere di traduzione nelle lingue vernacole, dalla *King James' Bible* inglese del 1611, alla francese Bibbia del De Sacy nel periodo 1667-1695. Mentre in Germania Lutero aveva già pubblicato la sua traduzione tra il 1522 e il 1534, in Spagna, dopo il Concilio di Trento, l'Inquisizione pose il veto alla stampa e alla stessa lettura della Bibbia nella lingua nazionale, interdetto che di fatto si protrasse fino 1780, superato con la traduzione dello Scio del 1790. Intanto era iniziata nel 1769 la pubblicazione dei libri biblici nella celebrata versione italiana del Martini.

Dal XIX secolo in poi predominarono gli studi critici del testo biblico, quando nel 1926, anno della fondazione giuridica della Libreria Editrice Vaticana, la Tipografia Poliglotta Vaticana iniziò a pubblicare la *Genesi*, primo volume di *Biblia Sacra, iuxta latinam Vulgatam versionem* nell'edizione critica della Pontificia Commissione per la revisione ed emendazione della

Volgata formata dai Monaci Benedettini dell'Abbazia di San Girolamo in Urbe. È questo il primo dei 18 volumi che si susseguiranno nel tempo fino al 1995. L'intera collezione, per metodologia di elaborazione scientifica e risultati consolidati, costituisce in assoluto il vertice della qualità raggiunto in campo biblico dalla Libreria Editrice Vaticana. Nel 1929, in concomitanza di tempo, la medesima Tipografia pubblicò ancora una pregevole edizione della *Vulgata Clementina*, opera di un erudito prete bresciano, Luigi Gramatica, Prefetto della Biblioteca Ambrosiana di Milano.

A cinquanta anni di distanza, nel 1979, esigenze di rinnovamento liturgico condussero Paolo VI a disporre la pubblicazione della *Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum Editio Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata*, che dopo quattro secoli dalla prima edizione clementina della *Vulgata* del 1592, di ossequio tridentino, porta anch'essa un sigillo conciliare, quello del Vaticano II.

Di obbedienza conciliare è anche una nuova versione italiana della Bibbia, che risponde all'urgenza pastorale di nutrire la fede della Chiesa attraverso il messaggio biblico tradotto dalle lingue originali nelle lingue nazionali. Si tratta dell'iniziativa della Conferenza Episcopale Italiana che, già nell'immediato postconcilio, curò per la liturgia, nel 1971, una prima versione italiana della Sacra Scrittura, procedendo a una sua revisione già nel 1974, fino a raggiungere, dopo lunga e qualificata elaborazione, una terza edizione nel 2008.

A sei anni di distanza da tale evento editoriale, la Libreria Editrice Vaticana, con evidente coerenza di dedizione biblica, pubblica la presente opera *La Sacra Bibbia. Edizione bilingue. Latino-Italiano*, che consiste nell'edizione di due versioni affiancate in parallelo ad ogni pagina, la *Nova Vulgata*, riedita nel 2005, e la versione italiana della C.E.I. del 2008, due edizioni coeve, con in calce gli apparati critico ed esegetico propri delle versioni di origine.

Una Bibbia bilingue si fa rientrare nel genere della Bibbia poliglotta, quantunque si tratti di una poliglotta elementare, fornita com'è di due sole lingue di versione, priva pertanto dei testi originali, ma con caratteri propri della poliglotta quanto a impostazione materiale e intellettuale. È destinata a proporre due versioni dell'unico testo originale, disposte in parallelo su una medesima pagina, con evidenti scopi comparativi. In questa edizione si aggiungono opportune note critiche e descrittive che la rendono ulteriormente dotata.

Nell'arco cronologico della diffusione biblica per lingue associate troviamo al primo posto la *Poliglotta Complutense*, apparsa in Spagna negli anni 1514-1517, riedita in facsimile nel nostro tempo, seguita da altre, come le Poliglotte del De Jay a Parigi dal 1629 al 1645, del Walton a Londra dal 1654 al 1657. Nel corso del tempo si sentì la necessità, simile alla nostra in questa edizione, di ricorrere a poliglotte ridotte, come le tetraglotte di Stier e Theile dal 1890 al 1894 a Bielefeld, del Vigouroux dal 1900 al 1909 a Parigi; troviamo una triglotta del De Levante a Londra nel 1890. La nostra diglotta non esaurisce tuttavia l'operosità biblica della Libreria Editrice Vaticana, che recentemente, nel 2008, si è esercitata nella pubblicazione di una Poliglotta moderna che ai nostri entra nella sequenza inaugurata in altri tempi, la *Biblia Polyglotta Synodi "De Verbo Dei" occasione exarata*. In essa compare il testo biblico nelle lingue originali ebraica, aramaica e greca, affiancate in ogni pagina al latino della *Nova Vulgata* e alle versioni moderne inglese e spagnola. L'opera si impone alla considerazione, come genere editoriale di per sé, ma aggiunge al proprio valore intrinseco due circostanze di pregio, la concomitanza con il Sinodo dei Vescovi, del 2008, sulla Parola di Dio, e l'inaugurazione di una nuova prassi editoriale biblica, qual è la coedizione tra Libreria Editrice Vaticana e American Bible Society, evento di portata storica, come una sorta di ecumenismo editoriale.

I vantaggi offerti da un'edizione plurilingue della Bibbia sono originariamente dovuti alla trasmissione del testo biblico nelle lingue originali, essendo la poliglotta luogo di conservazione del deposito biblico nei diversi momenti storici e riflesso dello sviluppo della conoscenza scientifica e religiosa della Bibbia nei singoli periodi. È poi strumento di comparazione immediata con le versioni, delle quali è resa agevole la constatazione di fedeltà alla lettera originaria.

Il pregio della lettura parallela nello studio comparato delle versioni consiste in un sussidio efficace nei casi di incerta comprensione di un testo originale, come apporto immediato contemporaneo a diversi ambienti di ricerca e di tradizione culturale.

Un caso esemplare al riguardo è costituito, proprio in questa stessa edizione, dalla correlazione di sostegno tra la versione latina e quella italiana principalmente nei libri di Ester e di Siracide, nel cui apparato critico italiano si fa costante e sistematico riferimento ai dati critici acquisiti dalla *Nova Vulgata*.

Nelle edizioni plurilingue, come la nostra, prive dei testi originali, l'evento non scade a semplice impresa editoriale, poiché esso conserva alme-

no lo scopo di diffusione biblica tra ceti diversi e ambiti ecclesiali e culturali vari. Gli stessi tempi storici sono documentati dalle tracce inevitabilmente manifestate dalle scelte e dalle esclusioni lessicali e linguistiche generali, segno di una sensibilità letteraria e religiosa propria del tempo, nel campo scientifico come, ed è il caso serio, nella liturgia. Esiti questi resi palesi dalle diverse edizioni in una stessa lingua che sono apparse negli anni, anche nel breve periodo.

La storia della *Vulgata* e della *Nova Vulgata* ripetutamente rivedute, alle quali qui abbiamo appena accennato, come le vicende del testo italiano della C.E.I. pervenuto dal 1971 alla terza edizione del 2008, lo dimostrano inequivocabilmente.

In questa nostra edizione il testo della *Nova Vulgata* è dotato dell'apparato critico corrispondente alle acquisizioni della ricerca attuale sui codici, a fronte della versione italiana corredata da preziose introduzioni, abbondanti note di comune fruibilità, efficaci per aderenza al testo, per commento esegetico, per notizie su istituzioni religiose e sociali, per informazione storica e archeologica, riferimenti liturgici e culturali, perfino botanici e faunistici, per puntualità geografica, quasi topografica.

Nova Vulgata e versione italiana della C.E.I. sono due veri e propri monumenti di fedeltà alla rivelazione e di studio scientifico, che rendono preziosa questa edizione che li associa e ne pubblica i pregi, la versione geronimiana e la critica testuale della prima, la versione italiana e l'esattezza sintetica di commento della seconda.

Da parte mia, la curatela ha compreso la precisa, per quanto possibile, disposizione dei due corpi testuali, la loro reciproca corrispondenza, il controllo linguistico nelle frequenti trascrizioni dall'ebraico e dal greco, la disposizione dei diversi espedienti tipografici, e, per libera coerenza bilinguistica, la traduzione italiana delle pagine latine dell'Introduzione e dell'Appendice documentaria della *Nova Vulgata*, con i due testi anch'essi affiancati in colonna.

Infine, da un lettore che vorrà commentare mi attendo osservazioni o precisazioni. A un altro che invece non si aspettava un lavoro come questo e troverà da meravigliarsi vorrei soltanto raccontare che nemmeno io, dopo aver lavorato alla traduzione della Bibbia C.E.I. 2008 per i libri storici dell'Antico Testamento, pensavo di dover tornare sull'intero corpo biblico, latino e italiano, in lunga durata. Ad ambedue, con la certezza che «la Parola cresce in chi la legge», e con il nostro comune amore alla Scrittura Santa

nelle nostre materne lingue latina e italiana, *Verbum e Parola*, chiedo amichevolmente paziente comprensione».

Le altre pagine che introducono il testo biblico sono costituite da quelle medesime che si trovano nelle edizioni originarie, *Neovulgata* e Bibbia CEI, ovvero dalla Costituzione apostolica *Scripturarum thesaurus* di Giovanni Paolo II, da una dotta *Prefazione al lettore* (pp. XVII-XVI) sempre offerta in latino e italiano e firmata da E. Schick, presidente della Pontificia Commissione per la Neovulgata, e dai *Praenotanda* della *Neovulgata* (pp. XXVII-XLIX). Altri testi ancora introducono alla lettura che si apre con una Introduzione alla Bibbia (pp. 1-5) e all'Antico Testamento (pp. 7-14). I singoli libri biblici sono a loro volta introdotti brevemente per passare poi al testo latino-italiano su due colonne nella stessa pagina. La stessa impostazione si ripete ovviamente per il Nuovo Testamento.

Nell'Appendice sono riportati dalla *Neovulgata* il Decreto sulle Scritture canoniche del Concilio di Trento, il Decreto su edizione e uso dei libri sacri, sempre del Concilio di Trento; la Prefazione al Lettore delle tre edizioni clementine.

Un'opera colossale dunque. Perché recensirla in *Path*? A parte il valore dell'opera in sé, il testo sia latino che italiano è quello usato dalla liturgia. Pertanto un'opera come questa merita la più ampia attenzione qualora si debbano fare verifiche circa l'uso di citazioni del testo latino (e italiano) nella liturgia.

A questa fatica ci sia permesso ricordare di unire un'opera che i biblisti soprattutto dovrebbero conoscere, ed è quella realizzata sempre dalla Lev nel 2000, sotto il titolo: *La Parola di Dio nella celebrazione eucaristica – The Word of God in the Eucharistic Celebration* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 7, pp. XXXIII + 928 (posso affermare che quest'opera è ben recensita nel catalogo di una imminente mostra).

Con un sistema di sigle e di sinossi si percorrono tutti i versetti della Scrittura – ad eccezione dei Salmi – e se ne indica l'uso (o il non uso) nella liturgia. In questo modo, soprattutto poi alla luce dell'ampia *Introduzione*, il lettore può cogliere quando un determinato versetto è usato nella liturgia che del resto è il *locus princeps* in cui la Parola di Dio non solo è proclamata e spiegata, ma soprattutto è il luogo in cui la Parola si realizza.

Manlio Sodi

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

IL METODO TEOLOGICO

TRADIZIONE, INNOVAZIONE,
COMUNIONE IN CRISTO



a cura di
MANLIO SODI



LIBRERIA EDITRICE VATICANA