

1. una coincidenza singolare

Mi piace pensare che tra i vari motivi per i quali, in quest'occasione solenne – il *Dies Academicus* conclusivo dei 250 anni dalla fondazione della nostra *Alma Mater* – la prolusione sia stata affidata all'Istituto Pastorale dell'Università, ve ne sia anche uno di tipo storico. E cioè che tanto il primo nucleo di studi accademici che poi, evolvendosi, sono diventati la nostra attuale Università, quanto la prima cattedra universitaria di Teologia pastorale, sono nati l'uno a ridosso dell'altro: nel 1773 con il Breve *Commendatissimam publicarum scholarum* di Clemente XIV l'Ateneo; nel 1774 con la riforma degli studi universitari voluta a Vienna dall'imperatrice Maria Teresa d'Asburgo la prima cattedra universitaria di Teologia pastorale.

Entrambi propiziati – lo dico con un sorriso – dalla coeva soppressione dei Gesuiti.

È con l'intento di aggiornare i compiti allora assegnati a queste due realtà che cercherò di svolgere il tema assegnatomi: «Evangelizzare la complessità», a partire dall'ipotesi che questa categoria descriva e riassume a un tempo il contesto nel quale la Comunità cristiana è chiamata a svolgere la sua duplice vocazione di edificare se stessa e di essere strumento di evangelizzazione, a servizio del mondo.

2. le radici della questione

Quella riforma romana degli studi e quell'inserimento nell'organigramma universitario asburgico della nuova disciplina avviene e prende forma proprio in relazione all'agire ecclesiale (toccando, quindi, non tangenzialmente bensì sistematicamente e costitutivamente il rapporto cristianesimo-società) e ne sente la problematicità a partire dal momento in cui viene definitivamente a scomporsi (fino a poi frantumarsi) l'omogeneità chiesa-società, che aveva conosciuto nella *societas christiana* medievale – la *cristianità* – una forma che sembrava poter durare per sempre. L'onda lunga della *modernità* partita, per quel che qui ci riguarda, da quell'evo remoto, ha contribuito a modificare e per certi versi a dover sempre di nuovo ricomprendere tanto l'agire pastorale in senso stretto, che l'elaborazione di una teoria di quell'agire, che l'offerta formativa delle università cattoliche. A partire da una questione fattasi sempre più urgente e che potremmo riassumere nella domanda della quale, ultimamente, si fa carico proprio la Teologia pastorale: «che cosa deve fare la Chiesa qui e ora?». «Qui e ora» ovvero: non in via principale, ma entro questo preciso contesto che determina la possibilità stessa di un'azione umana che sia il luogo e lo strumento attraverso i quali Dio salva il mondo, offrendogli una comunione con Sé.

3. la modernità

Non mi è consentito, nel breve spazio di questa riflessione, ricostruire passo passo la storia del rapporto tra fede cattolica e modernità, quest'ultima (anche autorevolmente) riassunta e riassumibile dall'espressione «*etsi Deus non daretur*».

Di fatto, con la guerra dei Trent'anni «la cristianità si era confutata da sola»¹ e le società europee sono venute organizzandosi rendendo sempre meno rilevante e sempre meno necessario il ruolo pubblico della religione (rimasto comunque conflittuale perché non universalmente condiviso), fin dentro alla strutturazione dei sottosistemi che compongono, nel loro insieme, la stessa vita sociale. Entro questa cornice è possibile comprendere – almeno in parte – l'obiettivo del Concilio e un'espressione della Bolla di indizione: «Questo si richiede ora alla Chiesa: di immettere l'energia perenne, vivificante, divina del Vangelo nelle vene di quella che è oggi la comunità umana, che si esalta delle sue conquiste nel campo della tecnica e delle scienze, ma subisce le conseguenze di un ordine temporale che taluni hanno tentato di riorganizzare prescindendo da Dio» (*Humanae generis salutis*, 3). Non si trattava soltanto dell'ateismo sovietico: proprio a partire dalla modernità le società si sono fatte sempre più secolarizzate e

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, Borla, Torino 1966, 65.

sempre più complesse. Ora la complessità, di per sé, è una caratteristica strutturale e connaturata ai gruppi umani, alle relazioni, al sistema sociale. È “complessa” quella realtà non immediatamente riconducibile né interpretabile sulla base di modelli lineari (come causa-effetto, stimolo-risposta), perché necessita che siano considerati, osservati e compresi soprattutto i molteplici livelli di connessione tra i processi e le parti. Di fronte alla complessità necessitiamo di una visione sistemica dei processi, dei fenomeni e delle dinamiche; il che implica un corrispondente modo di studiare cosa accade nella vita dell'uomo e delle società.

Non intendo qui riproporre la nota tesi (di ascendenza hegeliana, canonizzata da Löwith) sulla modernità come versione secolarizzata del cristianesimo, né sottoscrivere lo sbrigativo *theologumenon* della purificazione secolare della fede cristiana affrancata finalmente dalla scomparsa della religione (alla Gogarten). Che né la religione è scomparsa, né la fede è contrapposta ad essa (casamai lo è alle sue degenerazioni), né la modernità può essere interpretata adeguatamente con tesi unilaterali e sbrigative (quand'anche per molti versi illuminanti e suggestive). La modernità può ancora essere interpretata come un'eresia cristiana in quanto non comprensibile se non a partire dal cristianesimo e in relazione ad esso: sia quando ne secolarizza le verità, sia quando ad esso violentemente si contrappone.

Non altrettanto può dirsi di questo nostro tempo della modernità ultima o *post-modernità*: mentre la modernità può ancora essere compresa come *airesis* cristiana, la postmodernità non lo può essere in alcun modo. Essa si pone infatti indipendentemente dal fatto e dalla fede cristiana. La prima si distacca dal cristianesimo per differenza, la seconda per in-differenza. E questa è la sua drammatica novità: *l'etsi Deus non daretur* non è più una tesi controversistica, ma un dato acquisito del costume agli inizi del XXI secolo.

4. un'evangelizzazione non compiuta

Benché si sia molto parlato di secolarizzazione nella produzione teologica degli ultimi decenni, l'impressione è spesso quella di rimasticature approssimative, di entusiasmi acritici, forse persino di un certo diletterismo. E tuttavia rimane il compito di interrogarsi su quale sia il rapporto del cristianesimo con il processo che ha condotto alla realtà del mondo contemporaneo, nel contesto più generale dei rapporti tra religione e società.

Qual è, in altre parole, il rapporto tra fede cristiana e mondo plasmato dai processi innescati dalla modernità?

Solo la presa di coscienza di un'irriducibile complessità può condurre a una interpretazione meno inattendibile dei fenomeni del tempo presente e a una delineazione meno evanescente (ovvero: meno spiritualizzante e meno utopistica) dell'azione pastorale.

«Essi [i cristiani] non devono condannare la “modernità” né adeguarsi ma, nel suo crogiolo, passare attraverso la prova radicale che essa impone loro, inedita nella storia dell'umanità. La maggior parte di essi ci si trova a proprio agio e, pur rimanendo critici nei suoi confronti, essi sanno approfittarne senza per questo produrla. Vi si sono *acculturati* senza realizzare quell'*inculturazione* di cui parlano volentieri. La servono: non la dirigono e non ne influenzano il corso. In quest'ultimo mezzo secolo ci sono stati abbastanza cristiani che hanno occupato posti decisivi in politica e in economia perché non ci si inganni a questo proposito»².

Possiamo sottolineare come il riferimento della citazione all'*inculturazione*-non-avvenuta rappresenti già un bilancio della pastorale dalla quale proveniamo e al contempo un riferimento discreto alla questione e al compito dell'evangelizzazione, riconosciuta come una necessaria reazione al contesto fattosi post-moderno.

5. «qui e ora»: l'interdisciplinarietà

² E. POULAT, *Cattolicesimo e modernità. Un processo di reciproca esclusione*, in “Concilium” 28 (1992) 926-933, 931.

Penso di aver tratteggiato a sufficienza la macro-cornice entro la quale svolgere il nostro servizio di gente che cerca di rispondere alla domanda «cosa la Chiesa deve fare qui e ora?». Se la mia ricostruzione regge, allora possiamo tradurre il «qui e ora» di cui si interessa la Teologia pastorale con la seconda parola che compone il titolo del mio intervento: «complessità».

Vorrei, anzi, dar credito a quel filone (non solo sociologico) che interpreta questo nostro contesto con la categoria dell'*iper-complessità*: per il quale le dinamiche in continua evoluzione nelle quali ci troviamo immersi «necessitano di un approccio interdisciplinare e multidisciplinare, proprio perché sono le continue variabili del sistema a richiederlo», in quanto tali variabili esistono solo in continua evoluzione. Per svolgere il nostro compito necessitiamo dunque di poter osservare e poter trattenere l'insieme, la globalità, le connessioni, le relazioni sistemiche, con un metodo che sfondi e integri le singole specializzazioni.

Non possiamo non pensare a *Veritatis Gaudium* e alle prospettive lì tracciate dal Papa – e ancor più quelle delineate nel recentissimo *Motu Proprio Ad Theologiam tuendam* dedicato agli statuti della Pontificia Accademia di Teologia, a proposito della contestualità/pastoralità di tutta la teologia – che trovano entro questa cornice una nuova luce, e che risulta particolarmente illuminante per la *conversione pastorale* alla quale egli sta chiamando tutta la Chiesa, la quale mi pare individuare e documentare quale sia il cambiamento pastorale necessario per poter evangelizzare dentro a questo cambio d'epoca che il Signore ci chiama a vivere.

Conversione magistralmente presentata in *Evangelii Gaudium*.

Potremmo qui fissare già un primo compito dell'Università per il suo futuro: ovvero uno sviluppo critico dell'interdisciplinarietà come metodo teorico-interpretativo della ipercomplessità, all'interno del quale anche la teologia possa rielaborare se stessa e il suo compito di intelligenza della fede, tanto speculativa che pratica.

Dovremo comunque, a mio giudizio, chiaramente distinguere l'ambito metodologico proprio e peculiare di una disciplina o di un sapere – dove non vige interdisciplinarietà, ma intradisciplinarietà – e l'ambito del confronto e della reciprocità tra discipline diverse. In quest'ultimo, mantenendo ciascuna disciplina la propria peculiare identità e il proprio modello metodologico, si scambiano e condividono risultati, acquisizioni e problemi delle rispettive sfere di indagine: questa è l'interdisciplinarietà.

Occorrerà non confondere l'esigenza di una plasticità metodologica con la pluralità di metodi. La teologia pratica, ad esempio, *assume da altre discipline non il modello metodologico, ma strumenti di indagine, elementi procedurali, esiti e fattori di confronto*. E questo perché un modello metodologico sempre comporta visione, precomprensione e razionalità specifiche: non tutte adeguate all'oggetto proprio della teologia.

L'attenzione che da sempre la nostra Facoltà di filosofia rivolge ai temi del pensiero scientifico mi sembra perciò un elemento da promuovere proprio entro questa prospettiva.

Così come la comprensione del mistero di Cristo quale decisiva chiave di affrontamento dell'evoluzione culturale prodotta dalla civiltà ipertecnologica, che può arrivare a condizionare – come mai è avvenuto in passato – la stessa evoluzione biologica, che noi confessiamo creata da Dio con un disegno che ha Cristo stesso al suo centro. Penso qui alla manipolazione genetica, alla robotica, all'intelligenza artificiale. L'essere umano sembra sempre più in grado di determinare se stesso per via sperimentale, modificando in profondità ogni dimensione dell'umano. Offrire contributi culturalmente convincenti perché l'essere umano sia nel futuro non un esperimento di se stesso, ma lo sviluppo di un progetto buono e sensato: questo mi sembra un compito critico urgente del sapere teologico.

Aggiungo su questo punto che la fase di mutamento globale nella quale ci troviamo (di «passaggio dalla complessità all'iper-complessità») appare determinata da due variabili: la prima è l'innovazione tecnologica, in particolare la cosiddetta rivoluzione digitale, che a differenza di altre fasi di rivoluzione industriale, introduce una «nuova velocità»; la seconda riguarda il ruolo sempre più strategico che ha la comunicazione.

La natura dei nuovi ecosistemi comunicativi costringerà sempre più le comunità degli scienziati e degli studiosi, ivi compresi i teologi, a rivedere i linguaggi e le loro prassi comunicative: perché la comunicazione diventa sempre più strategica a livello dei processi di rappresentazione e di percezione sociale delle dinamiche che sono intorno a noi (dinamiche religiose comprese, naturalmente) e delle quali spesso non abbiamo più (o sempre) esperienza diretta ma mediata appunto dal digitale.

6. evangelizzare

La domanda da cui sono partito - «cosa la Chiesa deve fare qui e ora?» - approda per questa via alla prima parola che compone il titolo del mio intervento - *Evangelizzare* - e la rielabora in questi termini: come comunicare il vangelo al tempo della iper-complessità?

Riconosciamo innanzitutto inadeguata la definizione di *comunicazione* intesa soltanto come uso addestrato degli strumenti di comunicazione, o efficacia nella trasmissione delle idee attraverso i libri o le immagini, o l'ascolto dei suoni (come avviene nelle omelie o nelle lezioni) o condivisione dei sentimenti (come avviene nelle relazioni primarie).

Entro il contesto che ho sommariamente cercato di ricostruire, uno sforzo comunicativo del genere non produrrebbe - come di fatto produce - che una miriade di esperienze e di informazioni sparse, una pletera indigesta di conoscenze e una contaminazione di saperi tali «che quando affrontiamo un aspetto della nostra vita è come se di tutti gli altri non [riuscissimo ad avere più memoria], quasi non esistessero». Ci ritroveremo a fare «riferimento a logiche e ad esperienze autonome tra di loro, praticamente non comunicanti, perché [strutturalmente] non integrate in un sistema di valori onnicomprensivo. Ci comportiamo come se non avessimo un'ipotesi esistenziale che ci renda capaci di interpretare unitariamente il reale»³.

«Eppure», scrive Wojtyła in *Persona e Atto* «esiste qualcosa che può essere chiamato esperienza comune dell'uomo». Ovvero: per quanto complesso sia il contesto, resiste nella sua sostanziale semplicità e a fronte di qualunque complessità (o iper-complessità) questo dato elementare che l'essere umano esiste e ha coscienza di sé⁴, e questa coscienza continua a strutturarsi e a manifestarsi proprio nel suo agire. Ultimamente, se vogliamo, non si tratta che del riconoscimento dell'istanza antropologica all'origine della Modernità.

È nella concretezza di questa sua esistenza storica che l'essere umano ha bisogno di una buona notizia che lo raggiunga, di una speranza che per lui sia appunto un *euangelion*.

«Così possiamo ora dire: il cristianesimo non era soltanto una «buona notizia» - una comunicazione di contenuti fino a quel momento ignoti. Nel nostro linguaggio si direbbe: il messaggio cristiano non era solo «informativo», ma «performativo». Ciò significa: il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita. La porta oscura del tempo, del futuro, è stata spalancata. Chi ha speranza vive diversamente; gli è stata donata una vita nuova» (*Spe Salvi*, 2).

7. unità di fede creduta e di fede vissuta

³ A. SCOLA, *Desiderare Dio. Chiesa e post-modernità*, in E. BELLONI - A. SAVORANA (a cura di), *Il cuore desidera cose grandi*, BUR saggi, Milano 2010, 42-43.

⁴ Il primo problema nella tensione della crisi della ragione prima della fede, fuori della fede, è chiedersi «da dove viene il mondo»? Perché se il mondo è prima dell'uomo, secondo l'ordine ontologico (lasciando da parte l'ordine del tempo), l'uomo è soltanto un momento del mondo, una parte del mondo. L'uomo, invece, di fronte al mondo sente di essere qualcosa sì che appartiene al mondo, ma che non è del mondo: questo suo non essere del mondo è il suo istinto di verità, la sua inclinazione a chiedersi la verità delle cose, e ciò è già trascendere il mondo. Il primo pensiero della mente supera e trascende qualsiasi realtà fisica del mondo. Perciò quando l'uomo si chiede «da dove viene il mondo? Perché il mondo?» l'uomo ha già diritto di mettersi prima del mondo: ciò che è prima del mondo è il pensiero del mondo che è, in ultima istanza, non il pensiero dell'uomo, ma l'assoluto, il pensiero di Chi ha fatto il mondo.

Il linguaggio della rivelazione rende accessibile questa speranza e questa vita nuova anche all'uomo della iper-complessità perché non si limita ad assemblare dati o enunciati, sempre più velocemente ed esponenzialmente sviluppati: esso è «potenza di Dio per chiunque crede» (Rm 1, 16) e ha la forza di stabilire una relazione nuova tra le persone. È questa relazione lo spazio dell'azione ecclesiale che chiamiamo 'pastorale', nostro oggetto di studio. È innanzitutto Dio che si rivolge all'uomo con gesti e parole intimamente connessi tra loro (cfr. *Dei verbum*, 2); anzi esponendosi, per così dire, di persona in Gesù Cristo; l'uomo è interpellato e può rispondere solo con una autoimplicazione personale radicale, che lo inoltra nella vita di un popolo.

In questo senso, il suo "linguaggio contestuale" è dato dalla comunità ecclesiale di appartenenza, che, convocata dalla Parola di Dio, ne approfondisce l'ascolto e ne argomenta le ragioni, sotto la guida di testimoni autorevoli, tra i quali anche pastori e maestri. L'efficacia del vangelo non è solo questione di parole, di rappresentazioni più o meno im-mediate: ma anche di prassi. Mentre viviamo non siamo posti solo in comunità linguistiche, o in ecosistemi comunicativi, ma anche in concrete comunità di vita e di azione. Comunicazione e interazione si rimandano costantemente e si coappartengono necessariamente. Di esse si nutre il profilo della identità personale di ciascuno e di ogni comunità, che ne siano consapevoli o meno. Questa concreta, possibile, sperimentabile unità *di carne, di spirito e di anima* è il compito permanente e uno dei fattori costitutivi della riflessione teologico-pastorale e della vita della Chiesa: ossia l'unità in essa sperimentabile di *fides qua* e di *fides quae* quale sua condizione di esistenza. *Cristo che vive e agisce nella Chiesa* potrebbe costituire sempre più e sempre meglio la peculiare prospettiva di specializzazione della teologia lateranense, tanto speculativa che pratica: e questo anche in considerazione del nostro legame speciale con il vescovo di Roma e con il suo carisma; nonché con dicasteri della Curia romana e – auspicabilmente – pure con la diocesi.

8. *l'inculturazione*

Per la fede cristiana Gesù è il centro della realtà e della storia, verso cui tutto converge e da cui tutto riceve significato: «Egli che tutto racchiude in sé secondo la potenza unica, infinita e sapientissima, della sua bontà – come un centro in cui convergono le linee [di tutte le cose] – affinché le creature del Dio unico non restino estranee e nemiche le une con le altre, ma abbiano un luogo comune dove manifestare la loro amicizia e la loro pace» (Massimo il Confessore). Un luogo, potremmo chiosare, dove tutte le complessità trovano un significato storico-concreto *sempre vero e sempre nuovo*. Paolo ne parla nei termini di *kainé ktisis*, di «nuova creatura» (cfr. *2 Cor* 5, 17; *Gal* 6, 15): è l'annuncio e la testimonianza di un'umanità nuova che, attraverso la fedeltà di Dio all'uomo, in Gesù, non smette di affacciarsi in ogni luogo ed in ogni tempo, «fino agli estremi confini della terra», lì dove vi sono uomini disposti ad accogliere il contenuto vivo della Rivelazione cristiana. Da persona a persona, attraverso la dinamica della testimonianza, quest'*umanità rinnovata* da Gesù Cristo ha percorso venti secoli di storia, offrendo nuove prospettive al sapere ed alla cultura umana, ed è pervenuta fino a noi. L'impegno dell'inculturazione e della evangelizzazione non appare in alcun modo come concessione, adattamento, compromesso strategico a fronte del contesto che ho cercato finora di descrivere... ma come fedeltà alla rivelazione medesima. «E la propensione esistenziale e dialogica che la contraddistinguono non vi figura come tributo pagato all'inflessione contemporanea dominata dalle scienze umane e dallo smarrimento metafisico, né come ritrovato strategico per catturare proseliti, ma quale struttura costitutiva dell'azione creatrice e salvatrice di Dio: normativa, quindi, sotto il profilo sia speculativo, sia pratico» (cfr. S. Lanza). La luce della Verità che promana dal volto di Cristo diventa per il cristiano (singolo e comunità) un impulso irresistibile a comunicarne lo splendore all'uomo *complesso* del nostro tempo («La carità di Cristo ci spinge», *2Cor* 5,14): è la verità del *discepolato missionario*, cuore di *Evangelii Gaudium*. Solo la dimenticanza di questo principio fondamentale ha potuto collocare l'azione salvifica *dietro* l'azione ecclesiale (e non *dentro* di essa) sfigurando l'originalità cristiana ed

equivocando l'idea di mediazione salvifica. Nella giusta prospettiva, invece, è sventato il rischio, tutt'altro che ipotetico, di riduzione e mondanizzazione, senza incorrere nell'altro estremo, non meno infausto, della emigrazione dalla storia⁵.

9. *l'interculturazione*

Il vangelo di Dio non è 'riducibile' o 'deducibile' dalle attese dell'uomo complesso del nostro tempo, che siamo noi stessi. E, tuttavia, non si pone fuori dalle attese dell'uomo, ma le porta a inveroamento e a verità.

In questo è scritta una norma fondamentale della evangelizzazione e della inculturazione della fede, al cui servizio sono il sapere della fede e il lavoro di una università ecclesiastica. Una comunità cristiana non può limitarsi alla ripetizione difensiva: è chiamata a una evangelizzazione creativa. Tale creatività è autentica quando respira le dimensioni proprie e il genio del tempo, e quando - indissolubilmente - è originata e innervata dal riferimento sorgivo e normativo a Gesù, Figlio di Dio.

La domanda di salvezza non è prodotta dalla evangelizzazione, piuttosto la precede; ma è la forza del Vangelo - nella sua discrezione culturale e nella sua forza testimoniale - che la esplicita, la fa emergere, la chiarisce e la tematizza.

L'inculturazione mostra come l'unica fede sia capace di rapportarsi creativamente alle diverse culture e ai diversi contesti; e come faccia emergere i tratti di universalità che l'articolazione differenziata e complessa non cancella in ogni cultura: l'autentica e comune verità sull'uomo.

Per tutto questo essa si realizza propriamente secondo la figura dinamica della *interculturazione*: «l'interculturalità, infatti, appartiene alla forma originaria del cristianesimo»⁶ e rappresenta uno dei valori aggiunti della Lateranense in quanto università internazionale. La ricchezza della Verità, attestata dalla storicità variegata della Rivelazione biblica, concepisce l'inculturazione come pluriformità coerente, mai come adattamento posticcio. «Ma processo arduo e cruciale: incarnazione e croce mostrano la ragione e la forma teologica propria dell'inculturazione».

10. *Alcune implicazioni: il tempo, la libertà, la terza missione*

Mi avvio alla conclusione indicando, assai sinteticamente, quelle che mi appaiono tre implicazioni che possiamo ricavare dalla questione di come evangelizzare la complessità, e del compito (o dello stile, come oggi porta molto dire/scrivere tra teologi) che, a mio giudizio, interessa il lavoro/ministero dell'università.

La prima riguarda *il tempo*.

L'accelerazione del tempo che è stigma dell'ipercomplessità e che è generata dall'innovazione tecnologica propria della cosiddetta "rivoluzione digitale" può condurre a esiti che vanno dalla resistenza intimidita che si attacca al passato e alla ripetizione del «si è sempre fatto così», alla rincorsa affannosa e frustrata, che in *Evangelii Gaudium* (46) è descritta come un «correre verso il mondo senza una direzione e senza senso», ovvero mettendo da parte la fede, Gesù Cristo e i poveri. Dobbiamo sapere che questa percezione di vivere in una stagione di decostruzione del tempo sociale, di destrutturazione degli spazi della formazione e della religione, di mobilità accelerata... ci accompagnerà ancora per molto tempo. Ma che questo non significa necessariamente assistere da spettatori ad un cambiamento che ci sembra di non poter

⁵ Cfr. «L'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure l'instaurazione di tutto l'ordine temporale. Per cui la missione della Chiesa non è soltanto portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche animare e perfezionare l'ordine temporale con lo spirito evangelico» (AA 5).

⁶ J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 89.

governare; o aggrapparci a una stabilità garantita dall'organizzazione istituzionale e giuridica, o (per noi, in università) dalla ripetizione sempre identica dei corsi, delle idee, della didattica. In quanto cristiani viviamo l'esperienza messianica del tempo⁷, come Paolo ricorda ai cristiani di Tessalonica: «Del tempo e dei momenti, di questo non occorre che io vi scriva. Il giorno del Signore viene come un ladro, di notte» (1 Ts 5,1-2). «Viene» (*erchetai*) è al presente, così come il Messia è chiamato nei vangeli *ho erchomenos*, colui che viene, che non cessa di venire. «Walter Benjamin, che aveva inteso perfettamente la lezione di Paolo, la ripete a suo modo: "Ogni giorno, ogni istante è la piccola porta da cui entra il messia"»⁸.

Questa fede non solo ci chiede di affinarci e di aiutarci nel discernimento che riconosce i quotidiani segni di questa venuta, ma ci impegna anche in una sempre nuova trasformazione qualitativa del tempo che viviamo, e può perfino fruttificare nella gioia per il lavoro e le esperienze che facciamo qui in Università. Questo, una comunità cristiana come la nostra, non lo può mettere da parte, come se Dio non esistesse e Gesù Cristo non fosse risorto e vivo.

La seconda riguarda *la libertà*.

Proprio la contemporanea destrutturazione delle grandezze costitutive del vivere sociale – spazio, tempo, cultura, identità – può generare un'ipsazione di rimbalzo, un delirio della libertà, figli dell'eccessiva dilatazione del tempo sociale; o, all'opposto, la consegna di sé a un'autorità esterna a noi stessi che ci garantisca di non dover pensare, progettare, agire... e che faccia al posto nostro.

È il grande tema della responsabilità e della libertà, ovvero del "noi".

Anche nella vita dell'Università potremmo desiderare di limitarci ad eseguire ordini di servizio, ad insegnare idee innocue o compiacenti col potere del momento, ad esaminare studenti più o meno distrattamente senza preoccuparci della loro effettiva crescita e senza aver creato alcun legame con loro. Il tema della libertà e della responsabilità diventerà anch'esso sempre più centrale e si riaggancia alle questioni di cui ho detto precedentemente. Potremmo produrre un'intelligenza della fede annacquata, noiosa, perfino sfigurata rispetto al portato proprio della redenzione cristianamente intesa.

Invece «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi» scrive Paolo ai Galati: «state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù. Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri» (Gal 5, 1.13-15).

Educare a questa libertà, e vivere di questa libertà che fiorisce nella carità e nel servizio, rimarrà un compito permanente per l'Università, ma è anche qualcosa che ogni Università custodisce nel suo DNA. Il motto dell'Università di Padova è «*Universa Universis Patavina Libertas*»: tutta intera, per tutti, la libertà di Padova. Sottintende la libertà di pensiero e di opinione che caratterizza quell'Ateneo fin dalla sua origine, quando alcuni studenti migrarono a Padova dalla prima sede di Bologna, il cui Comune svolgeva sempre più frequentemente controlli e pressioni sulle corporazioni studentesche.

La terza riguarda *la terza missione*.

Soltanto un cenno, giacché si tratta di un compito che non ha davvero bisogno di essere caldeggiato o raccomandato. È evidente che l'Università non può collocarsi a lato o in parallelo alla concreta vita pastorale della Chiesa e neppure a margine della società: deve poter garantire *accountability* e offrire servizi la cui utilità venga percepita dalla cittadinanza e/o dal Popolo di Dio. Un'università deve saper trasferire il sapere necessario a far fronte alle nuove sfide poste dall'economia della conoscenza.

⁷ Cfr. G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, I sassi/Nottetempo, Roma 2010.

⁸ *Id.*, 7-8.

Non si tratta di moltiplicare eventi, ma di innervare le proprie ricerche entro un contesto che non rimanga autoreferenziale e che produca un bene ecclesiale e un bene sociale rilevabile, verificabile. Viceversa l'Università si trasformerebbe in un mero diplomificio, facilmente rimpiazzabile da altre agenzie educative, sponsorizzate da ben altri enti che non la Chiesa.

A me sembra che questa missione tocchi certamente tutte le Facoltà e gli Istituti, ma in particolare interpelli il Diritto e più ancora i cicli di Studi di Scienze della pace e di Scienze dell'Ambiente, non meno che la sezione di Dottrina Sociale della Chiesa presente nell'Istituto Pastorale. Forse siamo ancora ai primi passi in questa direzione.

11.

Concludo con una citazione di quel grande pastoralista che fu Gregorio Magno, attinta non dalla sua *Regola pastorale*, ma dai *Moralia*.

A fronte dei compiti e delle sfide che interessano l'evangelizzazione della complessità ipercomplessa, non rischia forse di apparire troppo semplicistico quanto ho qui cercato di abbozzare come risposta? Commentando l'espressione del libro di Giobbe «La semplicità del giusto è derisa» scrive il santo dottore:

«È proprio della sapienza di questo mondo coprire il cuore con espedienti, velare il pensiero, far apparire vero il falso e dimostrare falso il vero. A questa prudenza mondana si usa educare i giovani, i ragazzi l'imparano a pagamento nelle scuole e quelli che la conoscono ne vanno fieri e disprezzano gli altri. Quelli che non la conoscono l'ammirano con soggezione e timidezza negli altri, perché essi pure amano questa doppiezza iniqua non scoperta e chiamano cultura la perversione della mente. Essa insegna a quanti la seguono a far carriera, a godere della vanagloria personale, a rendere il male più di quel che si è ricevuto, a non cedere mai quando si è forti; se poi si è deboli, a simulare con disarmata bontà quel che la malizia non ha modo di compiere. Invece la sapienza dei giusti insegna a non fingere nulla per ostentazione, a manifestare con le parole il proprio pensiero, ad amare le cose come sono, ad evitare il falso, a compiere il bene disinteressatamente, a essere disposti a soffrire il male piuttosto che a farlo, a non vendicarsi mai dei torti subiti e a considerare un guadagno gli oltraggi subiti per la verità. Ma questa semplicità dei giusti è derisa»⁹ (p. II, X, 48).

Che il timore di questa derisione non ci renda vergognosi di Gesù Cristo, né della nostra vocazione ecclesiale all'intelligenza e alla trasmissione della fede creduta e della fede vissuta. È questo il mio augurio e la mia preghiera.

⁹ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob – Commento morale a Giobbe/2*, Città Nuova editrice, Roma 1994, 179-181.