

# CATECHETICA & EDUCAZIONE

**IRC e prospettive culturali e teologiche contemporanee**

**JOSÉ LUIS MORAL**

▶ *Cultura, antropologia e «cambio epocale»*

**UBALDO MONTISCI**

▶ *La scuola e l'«IRC» nel contesto del XV Sinodo dei Vescovi*

**CORRADO PASTORE**

▶ *L'«IRC» e la credibilità della rivelazione cristiana*

**ALESSANDRA CANEVA - CLAUDIA CANEVA**

▶ *L'immaginario contemporaneo. La cultura del «post human» nelle serie Tv*

**M. EMANUELA COSCIA**

▶ *Il ruolo della scuola e dell'insegnante nell'odierna società della prestazione*

**LUCIANO MEDDI**

▶ *Autenticità umana e ragionevolezza della fede. Fattori di autorealizzazione, di apprendimento dei significati e della comunicazione religiosa*

**JESÚS MANUEL GARCÍA**

▶ *Spiritualità cristiana e cultura contemporanea*

**ANTONINO ROMANO**

▶ *Senso salvifico del cristianesimo nell'«IRC» e buone pratiche conseguenti: prospettive e sfide*

**ANTONIO ESCUDERO**

▶ *Questioni di cristologia ed ecclesiologia. Dire di Gesù e della Chiesa nel tempo della complessità*

**ANNO IV ▶ NUMERO 2 - DICEMBRE 2019**

**RIVISTA «ON-LINE» DELL'«ISTITUTO DI CATECHETICA»**

**[[www.rivistadipedagogiareligiosa.it](http://www.rivistadipedagogiareligiosa.it)]**

**Facoltà di Scienze dell'Educazione - Università Pontificia Salesiana (ROMA)**

# **CATECHETICA ED EDUCAZIONE**

**Rivista «on-line» dell'«Istituto di Catechetica»**  
Facoltà di Scienze dell'Educazione  
Università Pontificia Salesiana di Roma

**Anno IV**  
**Numero 2 – Dicembre 2019**

[[www.rivistadipedagogiareligiosa.it](http://www.rivistadipedagogiareligiosa.it)]

# CATECHETICA ED EDUCAZIONE



**ISTITUTO DI CATECHETICA**

**Facoltà di Scienze dell'Educazione**

**UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA**

[www.rivistadipedagogiareligiosa.it](http://www.rivistadipedagogiareligiosa.it)

## DIREZIONE

«Catechetics ed Educazione»  
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1  
00139 – ROMA

## ► CONSIGLIO DI REDAZIONE

Ubaldo Montisci (*Coordinatore*)  
José Luis Moral  
Corrado Pastore  
Giuseppe Ruta

Teresa Doni  
Dariusz Grządziel  
Albertine Ilunga  
Anthony Lobo  
Elena Massimi  
Luciano Meddi  
Ubaldo Montisci  
José Luis Moral  
Rinaldo Paganelli  
Corrado Pastore  
Maria Paola Piccini  
Roberto Rezzaghi  
Antonino Romano  
Rosangela Siboldi  
Salvatore Soreca  
Giampaolo Usai  
Jerome Vallabaraj  
Miguel López Varela

## ► COMITATO DI REDAZIONE

Giuseppe Biancardi  
Cesare Bissoli  
Joseph Boenzi  
Cettina Cacciato  
Cristina Carnevale  
Gustavo Cavagnari  
Sergio Ciatelli  
Salvatore Currò  
Giancarlo Cursi  
Antonio Dellagiulia  
Cyril de Souza  
Gabriele Di Giovanni

---

■ *Direttore Responsabile:* Renato Butera

■ *Grafica:* José Luis Moral ■ *Web Editor:* Angela Maluccio

---



Editrice «LAS»  
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1  
00139 ROMA





## ndice

### «IRC e prospettive culturali e teologiche contemporanee»

<b>Editoriale</b> .....	<b>5</b>
■ <b>JOSÉ LUIS MORAL</b> <i>Cultura, antropologia e «cambio epocale»</i> .....	<b>7</b>
■ <b>UBALDO MONTISCI</b> <i>La scuola e l'«IRC» nel contesto del XV Sinodo dei Vescovi</i> .....	<b>23</b>
■ <b>CORRADO PASTORE</b> <i>L'«IRC» e la credibilità della rivelazione cristiana</i> .....	<b>35</b>
■ <b>ALESSANDRA CANEVA – CLAUDIA CANEVA</b> <i>L'immaginario contemporaneo</i> <i>La cultura del «post human» nelle serie Tv</i> .....	<b>49</b>
■ <b>M. EMANUELA COSCIA</b> <i>Il ruolo della scuola e dell'insegnante nell'odierna società di prestazione ...</i>	<b>67</b>
■ <b>LUCIANO MEDDI</b> <i>Autenticità umana e ragionevolezza della fede</i> <i>Fattori di autorealizzazione,</i> <i>di apprendimento dei significati e della comunicazione religiosa</i> .....	<b>81</b>
■ <b>JESÚS MANUEL GARCÍA</b> <i>Spiritualità cristiana e cultura contemporanea</i> .....	<b>97</b>
■ <b>ANTONINO ROMANO</b> <i>Senso salvifico del cristianesimo nell'«IRC»</i> <i>e buone pratiche conseguenti: prospettive e sfide</i> .....	<b>123</b>
■ <b>ANTONIO ESCUDERO</b> <i>Questioni di cristologia ed ecclesiologia</i> <i>Dire di Gesù e della Chiesa nel tempo della complessità</i> .....	<b>135</b>

---



**Natale 2019**

**UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA**  
**Facoltà di Scienze dell'Educazione**  
**ISTITUTO DI CATECHETICA**

«Vogliamo essere una Chiesa [...] samaritana, incarnata come il Figlio di Dio si è incarnato (n. 22). Il nostro pianeta è un dono di Dio, ma sappiamo anche di dover vivere l'urgenza di agire davanti a una crisi socio-ambientale senza precedenti. Abbiamo bisogno di una conversione ecologica per rispondere adeguatamente» (n. 65).

*Documento finale del Sinodo per l'Amazzonia*

**BUON NATALE**  
**FELICE ANNO NUOVO**

**ISTITUTO DI  
CATECHETICA**  
**iCa**

# E ditoriale

## **IRC e prospettive culturali e teologiche contemporanee**

Il presente numero di «**CATECHETICA ED EDUCAZIONE**» raccoglie alcune delle relazioni fondamentali dell'ultimo «**CORSO ESTIVO DI AGGIORNAMENTO PER INSEGNANTI DI RELIGIONE**» (Chianciano Terme, 30 giugno–6 luglio 2019) organizzato dall'«**Istituto di Catechetics**» (Facoltà di Scienze dell'Educazione – Università Pontificia Salesiana).

Il titolo – «**IRC e prospettive culturali e teologiche contemporanee**» –, sia del corso citato che di questo numero della rivista, evidenzia l'obiettivo comune degli articoli: da un lato, identificare e analizzare alcuni degli elementi fondamentali che configurano l'orizzonte culturale e teologico odierno; dall'altro, concretizzare le implicazioni di questi elementi tanto nella formazione degli insegnanti di religione (IdR) come nello sviluppo dell'insegnamento della religione cattolica (IRC).

Viviamo oggi un vero «cambio epocale», ma ogni situazione storica è originale; inutile quindi cercare nel passato le ricette che presumiamo possano rispondere alle sfide che si debbono affrontare oggi. D'altro canto, se il carattere inedito di ogni congiuntura storica non deve muoverci a considerare che necessariamente viviamo un'epoca più drammatica delle altre, bisogna anche leggere l'evoluzione culturale contemporanea abbandonando deliberatamente interpretazioni in termini di semplice crisi, di perdita di valori e di scomparsa del senso della vita.

È ben noto a tutti e non c'è bisogno di spiegare come il cambiamento decisivo dell'esperienza e della cultura umana sia stato innescato dall'idea di *autonomia*, forse la base della trasformazione di tutti i processi moderni; a questa si associa la *storicità*, che imprime l'impronta più

singolare nella coscienza contemporanea; insieme alla *libertà* e alla *secolarizzazione* le quali, unite alla *scienza* e alla *tecnica*, completano il sintetico elenco degli elementi con cui possiamo definire gli effetti del passato, strettamente agganciato all'Illuminismo, che risultano più determinanti per interpretare la situazione socio-culturale odierna.

Tempo di *cambio epocale* e quindi «tempo di crisi». Ma, intendiamoci: di fronte all'autonomia, alla storicità, alla democrazia, alla libertà, alla razionalità secolarizzata (o laica)... , non basta una pur necessaria depurazione critica, e neanche riconoscere semplicemente la loro ineluttabilità: il processo che hanno avviato è ormai irreversibile, in quanto la coscienza umana li ha introiettati nella sua configurazione centrale e d'ora in poi costituiranno il fondamento delle «credenze» che articolano il substrato culturale umano.

Le «prospettive culturali e teologiche» sono legate profondamente a questi cambiamenti antropologico-culturali radicali. In tale prospettiva si muovono i diversi articoli di questo numero di «CATECHETICA ED EDUCAZIONE».

J.L. MORAL (*Cultura, antropologia e «cambio epocale»*) studia alcune delle trasformazioni che, in quanto tappe nell'avanzamento storico della realizzazione umana, portano al pluralismo come chiave ermeneutica in grado di comprendere il cambio epocale e progettare il futuro. L'articolo di U. MONTISCI (*La scuola e l'«IRC» nel contesto del XV Sinodo dei Vescovi*) si concentra nell'analisi della scuola come spazio privilegiato di educazione delle nuove generazioni, esaminando in concreto i diversi documenti del XV Sinodo dei Vescovi («I giovani, la fede e il discernimento vocazionale»). C. PASTORE (*L'«IRC» e la credibilità della rivelazione cristiana*) riflette sulla credibilità della rivelazione cristiana, concentrandosi nel rapporto tra Parola di Dio e parola umana. Lo studio delle sorelle CANEVA, Alessandra e Claudia, focalizza alcune tematiche antropologiche per poi analizzarle attraverso l'immaginario contemporaneo, esemplificato anche mediante l'esame di alcune serie televisive.

M.E. COSCIA (*Il ruolo della scuola e dell'insegnante nell'odierna società della prestazione*), di fronte ai cambiamenti più recenti, cerca di rispondere a questa domanda: come riformulare un progetto di Scuola che sia “generativa” in grado di sottrarre gli studenti alle loro abitudini mentali e farli pensare in un modo nuovo? L'articolo di L. MEDDI (*Autenticità umana e ragionevolezza della fede*) propone l'autenticità come condizione per cogliere la ragionevolezza della fede e per poter così sviluppare una nuova didattica dell'insegnamento della religione. J.M. GARCÍA (*Spiritualità cristiana e cultura contemporanea*) si concentra nella definizione della spiritualità cristiana post-conciliare quale spiritualità dinamica, vitale e in dialogo con il mondo. A. ROMANO (*Senso salvifico del cristianesimo nell'«IRC» e buone pratiche conseguenti: prospettive e sfide*) propone una didattica della religione che, da una parte, affondi le sue radici nell'ermeneutica e, dall'altra, sia anche la chiave di volta del dialogo intra e interreligioso. Lo studio di A. ESCUDERO (*Questioni di cristologia ed ecclesiologia*), infine, costata che le condizioni odierne dell'approccio ai temi teologici obbligano a una esplorazione della stagione inedita, aperta e mutevole che viviamo; di conseguenza, s'impone un ripensamento dei discorsi che riguardano concretamente la cristologia e l'ecclesiologia.

I MEMBRI DELL'ISTITUTO DI CATECHETICA  
catechetica@unisal.it

## Cultura, antropologia e «cambio epocale»

---

José Luis Moral\*

### **Culture, Anthropology and «Epochal Turn»**

#### ► **SOMMARIO**

*Il cambio epocale in atto è soprattutto un cambio antropologico-culturale che poggia su alcune trasformazioni fondamentali che vengono da lontano: la scoperta dell'autonomia e della storicità, il riconoscimento della soggettività e della libertà, la svolta antropologica e linguistica, l'orizzonte ermeneutico della ragione umana, lo sviluppo scientifico-tecnico e i processi di secolarizzazione, l'affermazione della democrazia e dei diritti umani, ecc. Da un lato, tutte queste trasformazioni, benché sempre bisognose di purificazione critica, appaiono ormai come irreversibili in quanto tappe nell'avanzamento storico della realizzazione umana; dall'altro, configurano appunto un cambiamento antropologico-culturale radicale dove disponiamo soltanto del pluralismo come chiave ermeneutica in grado di comprendere e progettare il futuro.*

#### ► **PAROLE CHIAVE**

*Antropologia; Autonomia; Cultura; Cambio epocale; Ermeneutica; Individualità; Pluralismo; Secolarizzazione; Soggettività; Storicità; Svolta antropologico-linguistica.*

\* **José Luis Moral** è Professore Ordinario di «Pedagogia religiosa» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

«Oggi non viviamo soltanto un'epoca di cambiamenti ma un vero e proprio cambiamento d'epoca» (*Veritatis gaudium*, 3): siamo più che convinti dell'affermazione, ma forse non vogliamo assumerne ancora tutte le conseguenze, né tanto meno accettare che il comportamento delle persone sia anzitutto *guidato* dalla visione culturale o dalla comprensione della realtà propria del gruppo al quale appartengono. A ogni modo, un mondo scompare e ne sta emergendo un altro senza che, per la sua costruzione, vi sia un modello prestabilito; come cristiani poi abbiamo un problema in più: eravamo gli artefici principali del disegno che sta dileguandosi e – quasi spontaneamente – non solo resistiamo a lasciarlo, ma non possiamo credere che sfugga anche a noi l'immagine del mondo che si deve costruire.

È la cultura a determinare in grande misura le nostre idee e i nostri comportamenti: lo si può affermare tanto nel caso di chi l'accetta come di chi invece l'attacca. Ecco perché il cambio epocale comporta logicamente un certo disorientamento generale del pensiero e della condotta, mentre si cerca di attivare tutti i processi d'interpretazione necessari per arrivare a una comprensione in grado di orientarci nella ricostruzione culturale in atto. Ebbene, per comprendere il nostro presente, dobbiamo guardare soprattutto l'Illuminismo moderno che, senza dubbio, costituisce la rivoluzione più significativa del mondo occidentale; in una simile impresa, ancora risultano chiarificanti le parole di I. Kant che invitano a uscire dallo stato di minorità: «*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza!».<sup>1</sup>

## 1. «Cambio epocale», cambio antropologico-culturale

L'essere umano per accostarsi alla cultura non può separarsi dalla natura, benché nella cultura sussista la sua vera e «reale» natura. Va anche precisato che il supporto determinante di ogni cultura è l'antropologia, e che la riflessione antropologica poggia logicamente sui dati riconosciuti dalla comunità scientifica a livello naturale e culturale: nonostante l'uomo si realizzi come essere pienamente umano nella cultura e attraverso la cultura, è nel contempo un essere pienamente biologico o naturale.

In questa sorta di “circolo ermeneutico” tra antropologia, natura e cultura, dobbiamo essere consapevoli che il comportamento delle persone più che guidato dalla realtà, procede in sintonia con la visione culturale o comprensione della realtà propria del collettivo al quale appartengono. Persone, società e civiltà vivono organizzandosi attorno a tradizioni e “ri-creazioni” culturali: ciò costituisce la prima spiegazione e la base di ogni interpretazione-comprensione del senso della vita e del mondo. Per la costruzione dell'identità personale, poi, ci appropriamo della realtà per mezzo dell'esperienza, e ci serviamo dell'immaginario collettivo per ritrovare i supporti o le strutture che rendono plausibili le proprie scelte.

---

<sup>1</sup> Ho pubblicato recentemente un libro sul tema (cf. J.L. MORAL, *Modernità e cambio epocale. Prospettive culturali e teologiche contemporanee*, LAS, Roma 2019), dal quale prendo le idee fondamentali per questo articolo e al quale rimando per l'approfondimento delle medesime.

### 1.1. L'«animale simbolico», la cultura e la fede religiosa

Il termine “cultura” ha una lunga storia e si presta alle più variegata e differenti interpretazioni. Nella metà del secolo scorso, C. Kluckhohn e A.L. Kroeber ricompilarono quasi duecento definizioni diverse di cultura;<sup>2</sup> tuttavia è possibile trovare un accordo fondamentale sul suo significato, che contiene tre elementi essenziali: 1/ I dati della storia del concetto; 2/ La cultura come erudizione; 3/ La cultura come senso (“cultura-simbolizzazione”).<sup>3</sup>

In sintesi, la cultura si riferisce sia all'insieme dei modi umani di vita, sia a una particolare interpretazione della condizione dell'uomo: siamo produttori, ma anche consumatori di cultura. Giustamente C. Geertz concentra questo produrre e consumare nelle “strutture di significato” che guidano l'esistenza umana attraverso le “forme simboliche” in cui si incarnano.<sup>4</sup>

La cultura mostra davvero il nostro atteggiamento verso la vita, il modo – la forma o le forme – di vedere, sentire, pensare, desiderare, valorizzare, agire e, in sintesi, di organizzare l'esistenza. Ogni essere umano, a partire della cultura collettiva, concretizza poi quella personale in uno «stile di vita» proprio.

La cultura, del resto, è essenzialmente vincolata all'antropologia. In quest'ottica, esiste senz'altro una storia naturale dell'essere umano che include quegli elementi fondamentali per capire come, a partire dall'analisi evolutiva dell'uomo nella natura, subentri lo studio della stessa natura dell'uomo, spostando il centro d'attenzione verso la storia culturale.

Detto ciò, l'*animale umano* è, comunque, molto particolare: è un *animale simbolico* in grado di organizzare il mondo (*razionalità*), di andare oltre il senso che trova e dà attraverso l'affermazione di valori, l'unione di domande e risposte liberando desideri e sentimenti, ecc. (*senso*) e con la capacità di formulare domande sull'ignoto per affrontare l'incomprensibile (*destino*). L'uomo, dunque, tenta sempre l'*autroscendimento*, cercando di trasferire, spericolatamente, la vita umana oltre sé stessa, per riscoprirlo alla luce del suo *mistero*: è questo il suo modo di aprirsi al mondo, sul quale poggia la cosiddetta *differenza antropologica*, ossia, l'intenzionalità umana in grado di scoprire e di dare o creare senso.

In definitiva, il mondo ci chiude nella sua triplice dimensione del sensibile, del razionale, dell'*incomprensibile*. È evidente che siamo costruiti su basi sensibili, biofisiologiche e psicologiche. Non è meno evidente che abbiamo bisogno di abbracciare tutto con la ragione e la cultura. Comunque non giungiamo mai a essere solo luce e razionalità; la notte dell'incomprensibile fa parte della nostra vita. E ancora di più, alla fin fine, rimane il mistero: *non sappiamo appieno ciò che siamo né siamo ciò che sappiamo*.

Ecco il percorso dell'*animale simbolico*, della sua simbolizzazione, dove compare la differenza antropologica o l'intenzionalità umana intimamente vincolata alla ricerca della verità, del senso e del mistero insondabile della vita umana; intenzionalità che ci consente di presupporre un movimento dall'intenzione al senso e dal senso all'azione.

<sup>2</sup> Cf. C. KLUCKHOHN – A.L. KROEBER, *Il concetto di cultura*, il Mulino, Bologna 1973; cf. anche P. ROSSI (a cura di), *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Milano 1970.

<sup>3</sup> Cf. J.L. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo. Antropologia, catechetica ed educazione*, LAS, Roma 2017, 12-163.

<sup>4</sup> C. Geertz definisce la cultura come «una struttura di significato trasmessa storicamente, incarnata in simboli, un sistema di concezioni ereditate espresse in forme simboliche, per mezzo di cui gli uomini comunicano, perpetuano e sviluppano la loro conoscenza e il loro atteggiamento verso la vita» (C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987, 139; cf. pp. 73-93).

Naturalmente, nessun'analisi della cultura è asettica; in questo caso, mosso da preoccupazioni legate all'insegnamento della religione, sono interessato alla relazione tra essa e la cultura, convinto della reciproca necessità; la cultura e la religione hanno bisogno l'una dall'altra.

La cultura ha bisogno della religione e della fede, proprio perché l'essere umano è di per sé aperto a un certo altrove: «Siamo degli esseri finiti aperti sull'infinito [...], degli esseri effimeri aperti all'eternità; degli esseri relativi aperti all'assoluto».<sup>5</sup> L'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) propria dell'uomo costituisce la sua differenza nel confronto con il resto degli esseri viventi e lo porta a fare “esperienze di autotrascendenza”: «Esperienze in cui una persona trascende se stessa, [...] nel senso di essere portati oltre i confini del proprio sé, dell'essere affascinati da qualcosa che sta al di fuori di sé».<sup>6</sup> Da tali esperienze si guarda la trascendenza come a una realtà in grado di unire radicalmente l'esistenza con il suo destino; in questa ricerca continua, è la fede religiosa a offrire un *plus* di senso in grado di umanizzare davvero la cultura.

D'altro canto, l'esperienza religiosa ha bisogno della cultura perché, senza di essa, non potrebbe neppure manifestarsi: non è possibile immaginare una fede religiosa senza espressioni culturali. Non possiamo pensare all'ispirazione biblica, ad esempio, come un dettato da parte di Dio; in questo senso, non esiste nessun linguaggio “sacro” elaborato “nel cielo” dalla divinità, indipendente da ogni cultura e al di sopra di tutte. La *Dei verbum* non può essere più chiara al riguardo: «Le parole di Dio, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo [...]. Poiché Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini e alla maniera umana [...], per capire bene ciò che Egli ha voluto comunicarci [...] si deve far debita attenzione sia agli abituali e originali modi intendere, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che allora erano in uso nei rapporti umani» (DV, 12-13). Il Vangelo, dunque, include sempre categorie culturali nelle quali si comunica il suo messaggio.

## 1.2. Cambio di paradigma antropologico-culturale

Siamo ormai praticamente tutti d'accordo: viviamo una *mutazione culturale* senza precedenti, un momento di trasformazione radicale. Più che un'epoca di cambiamenti, assistiamo a un vero e proprio cambio di epoca; il nostro è un tempo di *cambio epocale*. Di conseguenza, ci troviamo con un inedito modello esplicativo e comprensivo generale, con un «cambio di paradigma», secondo l'espressione di Kuhn. In sintesi, la modernità rappresenta un processo irreversibile che non solo porta con sé un nuovo universo simbolico, ma che soprattutto introduce chiavi interpretative e modi di comprendere la vita umana radicalmente diversi dalle epoche precedenti: un'autentica rivoluzione nei modi di sentire, pensare, valutare e agire o, con altre parole, una cultura insolita che contiene più rotture che collegamenti con il passato.

L'assalto al sistema *fisso* e il distacco dai valori e finalità, che gli esseri umani credevano di possedere, viene attribuito alla *modernità*. Sia il sostantivo che l'aggettivo *moderno*, sono termini senza un senso univoco e con un amplissimo indice di variabilità; nonostante tutto, è possibile una definizione generale della modernità a partire dai dati in cui confluiscono tutte le interpretazioni, si

---

<sup>5</sup> A. COMTE-SPONVILLE, *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Ponte alle Grazie, Milano 2007, 113. Sono parole di chi si confessa ateo e aggiunge: «Quest'apertura è, appunto, lo spirito [...]. Essere atei non significa negare l'esistenza dell'assoluto; significa negare la sua trascendenza» (*Ibidem*).

<sup>6</sup> H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010, 10s.

tratti di quelle normative o delle descrittive.<sup>7</sup> In ogni caso, per comprendere il nostro presente, dobbiamo partire dall'Illuminismo moderno<sup>8</sup> che, senza dubbio, costituisce la rivoluzione più significativa fatta dal mondo occidentale.<sup>9</sup> Dal secolo XVIII in poi, l'uomo diventa punto di riferimento della realtà e si afferma allora la "svolta antropologica", il cui elemento fondamentale ormai ci risulta palese: soltanto si può davvero pensare il mondo a partire da come è e pensa l'essere umano.

Ciò che chiamiamo modernità, benché sia un qualcosa di molto complesso, si può considerare in genere come un processo di emancipazione inscindibile dall'Illuminismo. In poche parole: il premoderno teocentrismo assoluto lasciò il posto all'antropocentrismo moderno (anche questo, ovviamente, col pericolo di assolutizzarsi!). Già con Descartes, ma soprattutto con Kant e Hegel, spunta quel soggetto inedito che necessita di comprendere tutto, che anela con veemenza ad abbandonare la sua "colpevole minorità" e reclama il diritto di controllare le sue idee e credenze, di regolare liberamente e ragionevolmente il suo comportamento. In questo senso, l'Illuminismo o, in genere, la modernità è irreversibile: in un modo o nell'altro tutto deve essere pensato a partire dall'uomo e tradotto in proposizioni che siano coerenti, per così dire, con l'immagine scientifica del mondo, oltre qualunque rappresentazione ingenua o magica, superstiziosa o soprannaturalistica. In tale ragionamento risiede la base del cambio epocale che adesso sperimentiamo pienamente: la modernità rompe con la *normatività* del passato, vincolata soprattutto alla religione, per affidare questo compito alla ragione. Quindi, ben possiamo comprendere la modernità – prendendo le parole di J. Habermas – come un certo processo di «distacco dalle suggestioni normative del passato che non rientrano in essa».<sup>10</sup> Questo dato impone alla ragione il compito di cercare il nucleo normativo che trova in sé stessa.

Orbene, non ci interessa tanto riflettere sulla modernità quanto comprendere che la realtà del nostro tempo si colloca appunto nell'orizzonte degli effetti o delle determinazioni storiche che riguardano l'Illuminismo: la modernità o il suo prolungamento critico – lo si chiami post-modernità o postilluminismo – configura lo "stato di coscienza dell'uomo contemporaneo". As-

---

<sup>7</sup> In un senso normativo, ad esempio, il «progetto della modernità» è stato identificato con i valori dell'Illuminismo soprattutto da J. Habermas (cf. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari 1987); in senso descrittivo, modernità è spesso utilizzato per indicare un'epoca che va dal s. XVIII ai nostri giorni.

<sup>8</sup> Ancora risulta fondamentale tornare ai libri classici come, ad esempio: E. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1973; P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII siècle*, Fayard, Paris 1963; IDEM, *La crisi della coscienza europea*, Il Saggiatore, Milano 1965; W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e la intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, La Nuova Italia, Venezia 1927.

<sup>9</sup> In una simile impresa, come dicevo all'inizio dell'articolo, ancora sono chiarificatrici le frasi usate da Kant per definire l'Illuminismo come «l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di avvalersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessi è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. «*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo» (I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*, in IDEM, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965, 141-149 – qui 141 –). «Viviamo noi attualmente – prosegue Kant – in una età illuminata? Dobbiamo rispondere: no, bensì in un'età di illuminismo» (*Ibidem*, 147). «Io ho posto particolarmente nella materia religiosa il punto culminante dell'illuminismo. [...] La minorità in materia religiosa è fra tutte le forme di minorità la più dannosa ed anche la più umiliante» (*Ibidem*, 148).

<sup>10</sup> Cf. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, 16. Habermas attribuisce a Hegel il merito di essere stato il primo a elevare questa tematica a problema filosofico: «Solamente alla fine del XVIII secolo il problema dell'autocomprensione della modernità si acuisce a tal punto, che Hegel può vederlo come problema filosofico, e precisamente come il *problema fondamentale* della sua filosofia» (*Ibidem*.)

sistiamo a una mutazione culturale senza precedenti e non basta semplicemente guardare la situazione odierna per interpretarla e cercar di comprenderla. Il presente è in se stesso una “situazione ermeneutica”, in cui si implicano gli effetti del passato e il progetto di futuro che vogliamo. La comprensione del nostro tempo dipende soprattutto da un processo inserito nella storia degli effetti (o delle determinazioni) che provengono dal passato e costituiscono un «presente spiegato»; il quale, per essere capito e rendere possibile un futuro autenticamente umano, deve essere reinterpretato. Per questo motivo H.-G. Gadamer afferma che «chi non ha un orizzonte è un uomo che non vede abbastanza lontano e pertanto sopravvaluta ciò che gli sta più vicino. [...] Il compito della comprensione storica porta con sé l'esigenza di appropriarsi, in ogni singolo caso, dell'orizzonte storico in base a cui ciò che si deve comprendere si presenta nelle sue vere dimensioni. Chi non si preoccupa di collocarsi nell'orizzonte storico a cui il dato appartiene e dal quale ci parla non può capire il significato di tale dato».<sup>11</sup>

Sicuramente dobbiamo datare l'inizio del cambio epocale che viviamo nel secolo XVIII, quando si afferma con frenesia il *novum* della forza e fiducia nella “ragione illuminista”. Iniziano a emergere in quell'epoca un senso della vita e della cultura inediti; vita e cultura che poggiano su una forma diversa di considerare il sapere e “il razionale”, di regolare la *res pubblica* e le forme politiche, di organizzare l'economia e i modi di produzione.

Ed è la *soggettività* – una lettura *distintiva* della svolta antropologica –, secondo Hegel, il principio dell'età moderna e, in questo senso, anche la punta di diamante del cambio epocale che arriva fino ai nostri giorni. Alla soggettività egli unisce la *libertà* e la *riflessione*.<sup>12</sup> Il termine hegeliano di soggettività comporta quattro elementi o connotazioni: individualismo, diritto alla critica, autonomia nell'agire e, infine, la filosofia idealista stessa.<sup>13</sup> Inoltre, da un lato, gli eventi storici per la configurazione del “principio della soggettività”, sempre secondo Hegel, si riferiscono alla *Riforma*, l'*Illuminismo* e la *Rivoluzione francese*;<sup>14</sup> dall'altro, questo principio determina la configurazione della cultura moderna.

Non intendo, come già detto, studiare la modernità in quanto tale e, tanto meno, riflettere sui discorsi filosofici avviati con Kant e Hegel. Pretendo seguire uno schema più semplice, i cui contenuti si possano capire facilmente, strutturati attorno ad alcune “parole-concetti chiave”

---

<sup>11</sup> H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2014, 625 e 627 (rispettivamente i testi separati dalla parentesi quadra).

<sup>12</sup> «La grandezza del nostro tempo è che esso riconosce la libertà, la proprietà dello spirito di essere in sé presso di sé, e ha in sé codesta coscienza. [...] Il principio della libertà deve a sua volta venire purificato e giungere alla sua vera oggettività [...]. Soltanto mediante il pensiero... il principio riceve quell'oggettività, che è indipendente dalla mera soggettività, ed è in sé e per sé, senza intaccare la libertà dello spirito» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. III/T. 2, La Nuova Italia, Firenze 1944, 283).

<sup>13</sup> Cf. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti della filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965, 143-150 e 390-391; IDEM, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1930, 3s. Di fronte al “pensiero degli antichi”, «l'opera dell'età moderna è comprendere quest'idea come spirito, come idea che sa sé stessa...» (IDEM, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. III/T. 2, 413).

<sup>14</sup> «È infinitamente importante aver posto così in alto questa base soggettiva, che Lutero ha chiamato fede. Essa però non è l'unica base [...]. Ciò che l'uomo ritiene dover fare nel rapporto con Dio dipende dalla sua ripresentazione di Dio, e viceversa egli non può pensare di dover fare qualche cosa di determinato nei suoi riguardi, se egli non ha o crede di non poter avere alcun riconoscimento, coscienza, insomma generalmente una determinata rappresentazione di Dio come oggetto, che vale come oggettivo, che è in sé e per sé. Questo è l'universale del culto...» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Zanichelli, Bologna 1973, 205). Sull'Illuminismo e la Rivoluzione francese, cf. IDEM, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Vol. IV, La Nuova Italia, Firenze 1963, 192-196ss.

(autonomia, libertà, storicità, scienza-tecnica, secolarizzazione, ecc.) che ci permetteranno di capire gli elementi basilari del cambio epocale legato all'illuminismo moderno. Tutti i concetti presi in considerazione, a livello teorico, rappresentano qualcosa di praticamente acquisito, benché con disuguale certezza e con l'obbligo di continuare la purificazione critica caratteristica di ogni costruzione umana; essi formano la base delle *credenze* che, per così dire, servono per articolare il nostro substrato culturale, lo stato di coscienza dell'essere umano contemporaneo. E ancor di più: simile articolazione della nostra coscienza oramai ci sembra un'acquisizione positiva e irreversibile, ossia, qualunque visione, riflessione o configurazione umana dovrà misurare la propria plausibilità e la propria stessa verità su questi concetti.

Infine, è opportuno chiarire che queste parole non pretendono di essere una resa acritica alla modernità. Non si tratta di questo. La modernità, senz'altro, è un processo complesso e non tutto ciò che in essa è accaduto o accade è vero o risulta accettabile. «Quello che appare come irreversibile è *il processo in quanto tale*, come tappa nell'avanzamento storico della realizzazione umana e, per ciò stesso, anche *il compito globale* che propone alla libertà».<sup>15</sup> In questa prospettiva, quanto segue sarà più una descrizione degli elementi antropologico-culturali alla base del cambio epocale, che uno studio analitico dei medesimi; e sarà soprattutto una descrizione preoccupata più dell'incidenza attuale di tali elementi (nella fede e identità cristiana, nell'IRC, ecc.) che di segnalare l'evoluzione dei medesimi a partire dall'Illuminismo.

## 2. Elementi antropologico-culturali alla base del cambio epocale

Oggi esiste un consenso praticamente unanime sul fatto che i nuclei più determinanti e i dinamismi più irreversibili del processo moderno siano costituiti dalla *soggettività*, vincolata alla progressiva *autonomizzazione* dei diversi strati o ambiti della realtà, e dalla *libertà* e *storicità*.

La soggettività è inscindibile dalla "scoperta dell'individuo" innescata nel secolo XVIII; tuttavia, con la soggettività moderna, l'essere umano diventa soprattutto il punto di riferimento della realtà, vale a dire, il mondo viene pensato e progettato a partire dall'uomo, dando così inizio a una vera e propria svolta antropologica, completata poi nel secolo scorso con la cosiddetta svolta linguistica. L'insieme di tutti questi aspetti, infine, si deve collegare al cambiamento radicale della teoria della conoscenza dall'Illuminismo in poi.

### 2.1. Soggettività, individualità e svolta antropologica

Insieme all'autonomia, la soggettività e la scoperta dell'individualità sono indubbiamente alla base del cambio epocale che viviamo. La modernità apre una profonda crisi nel teocentrismo che guidava praticamente ogni cosa nell'esistenza umana prima del XVIII secolo: allora tutto veniva spiegato e compreso a partire da un "ente supremo", dal Dio cristiano specialmente, e ciò presupponeva una specie di concetto sostanziale di ragione per cui essa era in grado di avere una conoscenza della "verità assoluta", capace di raggiungere l'ente supremo "in sé stesso". La crisi era già iniziata nel Seicento quando la filosofia si emancipò dal vincolo teologico; in quel tempo, per opera di Descartes, il soggetto umano e il suo bisogno di comprendere la vita a partire da sé stesso diviene il centro della riflessione filosofica. Tuttavia, sarà Kant il vero protagonista del passaggio dal teocentrismo all'antropocentrismo, quando riconobbe che ogni esperienza e

<sup>15</sup> A. TORRES QUEIRUGA, *Quale futuro per la fede? Le sfide del nuovo orizzonte culturale*, Elledici, Torino 2013, 13.

ogni conoscenza dipendono sempre dall'essere umano o, meglio ancora, dalle sue categorie e forme previe di comprensione: così «insedia la ragione come quel tribunale supremo, dinanzi al quale deve giustificarsi tutto ciò che eleva in genere una pretesa di validità».<sup>16</sup>

È però Hegel a dare il via al discorso sulla modernità vincolando il soggetto all'«Assoluto»; l'identità umana deve avere la sua base nella ragione, ma questa non può essere pensata né come indicava Descartes (cosa-in-se) né solo come asseriva Kant (autocoscienza assoluta). Hegel, da un lato, considera la ragione come l'*autorealizzazione di un soggetto*, che «dalla sua sostanza perviene alla sua autocoscienza, e che porta in sé tanto l'unità quanto la differenza del finito e dell'infinito [...]; [dall'altro] l'assoluto non è concepito né come sostanza né come soggetto, bensì come il processo mediatore dell'autorealizzazione».<sup>17</sup> La soggettività è dunque sia la base dell'inizio della modernità che la causa della sua permanenza: tutta la storia umana consiste nella realizzazione del soggetto alla luce dello «Spirito assoluto».

Possono bastare questi brevi cenni per non complicare tematiche già di per sé difficili; torniamo quindi a transitare vie più abordabili che facilitano la comprensione. Le riflessioni di Descartes, Kant e Hegel (si potrebbero aggiungere sicuramente tanti altri autori) non solo ci permettono di scoprire il senso profondo della soggettività, ma costituiscono la base della cosiddetta *svolta antropologica* e il supporto di tutta la rivoluzione epistemologica e scientifica che arriva fino ai nostri giorni.

Si parla di svolta antropologica, perché l'uomo – proprio a partire dall'Illuminismo – diventa il punto di riferimento della realtà, cioè, si accorge di poter pensare il mondo soltanto a partire da come è e da come lo percepisce. Non si può comprendere davvero l'essere umano se, in qualche modo, lo si definisce come un semplice membro all'interno di un universo indipendente da lui; il mondo si può delimitare e progettare solo a partire dall'uomo. In questo senso possiamo parlare di una svolta antropologica della soggettività moderna ed è così che la svolta antropologica, a poco a poco, ha trasformato radicalmente l'intera realtà socio-culturale: 1/ Sul piano politico, ci ha condotto al riconoscimento della libertà e uguaglianza di tutti gli uomini e, più concretamente, alla «Dichiarazione universale dei diritti umani» (1948), con la conseguente dissoluzione dell'ordine basato su una società gerarchica e patriarcale, in un tempo in cui si manifestava già un'acuta crisi dell'autorità; 2/ Sul piano della conoscenza, l'atteggiamento critico moderno – insieme all'abbandono della tradizione – provoca il sorgere delle nuove scienze empiriche e umane che mutano in profondità la nostra immagine del mondo: non vale più ciò che è stato «santificato» dalla tradizione, ma soltanto ciò che regge di fronte all'analisi e discussione razionale; 3/ Sul piano antropologico-culturale, la scienza e la tecnica, da una parte, sollecitano l'essere umano a diventare sempre più signore della realtà, organizzandola e pianificandola razionalmente; dall'altra, assistiamo a un mondo sempre più ominizzato e secolarizzato.

Svolta antropologica, quindi, è l'espressione di un rifiuto di ogni forma deduttivo-dogmatista. Per questo l'età moderna, in virtù del principio di *critica*, è sempre più contrassegnata dal pluralismo. La chiave della conoscenza, della comunione e dell'unità del genere umano non può essere

---

<sup>16</sup> Cf. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, 19.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 35. È davvero Hegel a dare il via alla modernità nella sua visione della «ragione come autoconoscenza conciliante di uno spirito assoluto» (*Ibidem*, 87); lui «ha introdotto il tema (l'accertamento autocritico della modernità), e ha indicato le regole in base alle quali lo si può variare (la dialettica dell'Illuminismo). Al contempo, elevando la storia contemporanea al rango della filosofia, ha messo in contatto l'eterno con il transitorio, l'atemporale con l'attuale» (*Ibidem*, 52).

data dall'universale, immutabile ed eterna *lex Dei* – riflesso immanente dell'essere immutabile ed eterno di Dio –, ma dalla *ratio humana*.

## 2.2. Ragione umana, svolta linguistica e orizzonte ermeneutico della conoscenza

La soggettività e l'individualità, che sono alla base della svolta antropologica (unitamente alle scoperte delle scienze empiriche e umane, all'approfondimento della formalizzazione logico-matematica e alla revisione della storia del pensiero), hanno cancellato molti rifugi artificiali inventati dai complessi meccanismi dell'astrazione deduttiva, in particolare, dalla metafisica scolastica. Il dato ha a che fare con il complesso insieme di cambiamenti legati all'idea di autonomia e di storicità (di cui parlerò più avanti); assunte queste due novità, sopraggiunge più recentemente la consapevolezza della natura linguistica dell'essere umano: sin dall'inizio di ogni vita umana, scopriamo e nominiamo tutto tramite parole cariche di sensi, *dialoghi* espressi e mantenuti vivi da tanti uomini e donne lungo la storia. Non esiste essere umano, difatti, se non in rapporto con altri esseri umani. Per questo, non è la coscienza ma il linguaggio a marcare in principio i confini del mondo. La ragione umana è fondamentalmente un dialogo; la razionalità, comunicazione. Ogni rapporto esperienziale e conoscitivo poggia su un precedente rapporto intersoggettivo, così che non esiste conoscenza senza un accordo primordiale tra gli uomini.<sup>18</sup>

Se la svolta antropologica ridefinisce la razionalità umana, nel XX secolo, attraverso la “svolta linguistica” si produce una sorta di salto qualitativo nella sua identità, trasformando in profondità l'antica connessione tra “linguaggio-realtà-verità”. Di fronte alla classica interpretazione della parola umana, intesa come partecipazione al linguaggio creatore, voce della verità e immagine perfetta delle cose o riflesso delle idee divine, emergono considerazioni inedite: 1/ Più che espressione della coscienza, di un sentimento o di un pensiero, il linguaggio è la struttura che interviene nella formazione degli stati mentali e, in qualche modo, costituisce la persona; 2/ Per questo non è uno strumento puro, in quanto rispecchia ed è condizionato dalla comunità e dalla cultura, così come dal soggetto che lo utilizza – più che “oggettività”, le parole *dicono* il soggetto e le sue esperienze personali e sociali –; 3/ Infine, la “parola è azione” poiché significare è agire sul mondo, tuttavia la parola non è espressione trasparente della vita e della realtà che cerca di descrivere, in quanto né i vocaboli né le formule linguistiche mantengono lo stesso significato, il quale varia al ritmo della storia, della cultura e delle esperienze umane.

Ebbene, accettate tutte queste trasformazioni, dobbiamo riconoscere il radicale carattere *umano* della conoscenza e della verità *accessibile* o *disponibile* storicamente. S'impone, quindi, una “mentalità ermeneutica” o interpretativa, coscienti di assistere a un evidente passaggio da un modello di “verità in sé” alla “verità nella storia”. Questa verità, inoltre, non è solo scoperta o svelamento ma frutto di interazioni e, in qualche misura, costruzione basata su dialoghi e accordi *giustificati*.

Il fondamento della conoscenza, quindi, non risiede in “inizi assoluti” legati alla soggettività e alle strutture dell'autocoscienza, ma nell'azione comunicativa e nelle strutture dell'intersoggettività vincolate al linguaggio. Quest'*agire comunicativo* poi racchiude un duplice contenuto fondamentale: 1/ La conoscenza comporta l'accordo previo sull'intendimento possibile fra

---

<sup>18</sup> In questo modo, di fronte alla razionalità *empiristica* e strategico-scientifica o a quella onto-metafisica e onto-teologica si fa strada la *razionalità comunicativa*. Ho scritto su questa tematica e concretamente su quanto segue in un'altra pubblicazione: cf. J.L. MORAL, *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa*, LAS, Roma 2014, 76-106.

gli esseri umani, ossia, la determinazione dei presupposti che sostengono l'azione comunicativa;  
2/ La conoscenza è radicata nella vita, nella prassi.

L'attuale idea di conoscenza, dunque, si costruisce attorno all'affermazione della razionalità comunicativa o dialogica: la *fondazione* della conoscenza e della scienza reclamano un soggetto che non può identificarsi con una coscienza pura; nel contempo esigono di andare oltre i parametri sintattici e semantici. Cosicché il fondamento della conoscenza ha bisogno della semiotica con la quale recuperare l'autentico soggetto (*primordiale*) del conoscere, cioè, la "comunità di comunicazione" nella quale abita ogni essere umano concreto. Si trasforma, in questa maniera, la filosofia della soggettività in filosofia della comunicazione.<sup>19</sup>

### 2.3. Autonomia, storicità e libertà

Alla fine del Medioevo si può dire che già esisteva un *humus* senza il quale non sarebbe stata possibile la scoperta della soggettività-individualità e nemmeno la svolta antropologica, con tutta la ricostruzione della razionalità e del senso a essa legate. Questo sostrato era composto da tre nuclei dinamici che si sviluppavano a partire dalla progressiva *autonomizzazione* dei diversi ambiti della realtà, dal successivo riconoscimento del suo *carattere radicalmente storico* ed evolutivo e dalla presa di possesso da parte dell'essere umano della sua *libertà*.

I processi di autonomia iniziano dalla *realtà fisica*: con una chiarezza crescente la scienza getta a terra la cosmologia tradizionale, delegittimando anche le autorità che la sostenevano, per mostrare che tutto nella natura *funziona* secondo le proprie leggi. Gli astri, ad esempio, non si muovono guidati da intelligenze superiori, né le malattie sono causate da demoni: tutte le realtà mondane obbediscono alle leggi della propria natura. All'autonomia del mondo fisico, segue quella della realtà *sociale, economica e politica* che porta a capire come la struttura della società, la distribuzione delle ricchezze e l'esercizio del potere non riguardano disposizioni direttamente divine, non corrispondono cioè a un ordine superiore, sono piuttosto prodotto di decisioni umane. Decisioni, inoltre, per niente indecifrabili, ma molto concrete: l'organizzazione sociale e la divisione tra ricchi e poveri non rispondono a disegni di Dio, bensì a una nostra dimenticanza della giustizia e a distribuire in maniera disuguale le ricchezze o, meglio, ciò che appartiene a tutti; chi sta nel governo non è arrivato lì "per grazia di Dio", ma per la libera decisione dei cittadini.

Il processo continua con la *psicologia*, attraverso la quale adesso sappiamo bene che la vita e le scelte delle persone non si possono intendere immediatamente come frutto di mozioni divine o tentazioni demoniache. Il comportamento umano obbedisce a reazioni più o meno libere (siamo nell'ambito di una "libertà umana"), dove operano anche sia gli influssi socio-culturali sia quelli legati all'inconscio. La stessa *etica*, infine, ci mostra – ogni volta con più chiarezza – la sua autonomia, vale a dire, non è più la religione a determinare i suoi contenuti: questi vengono cercati attraverso "regole di condotta" in grado di umanizzarci, di umanizzare la realtà umana individuale e sociale. In questo modo, si parla oggi dell'*etica civile* (*etica di minimi*, che non significa *minimalista*), ovvero, del supporto comune a cui ancorare la morale delle persone, delle istituzioni, delle organizzazioni e delle diverse etiche professionali.

---

<sup>19</sup> Cf. K.-O. APEL, *Comunità di comunicazione*, Rosenberg&Sellier, Torino 1977; IDEM., *Cambiamento di paradigma. La ricostruzione trascendentalermeneutica della filosofia moderna*, J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo* (2 v.), il Mulino, Bologna 1986-1988; IDEM, *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Bisogna aggiungere un ultimo dato. Questi processi di autonomia portano dentro un'altra caratteristica comune e ugualmente fondamentale: le realtà mondane non solo si mostrano dotate di leggi autonome, ossia, intrinseche o proprie, ma appaiono anche come radicalmente storiche ed evolutive.

Autonomia ed evoluzione vanno sempre insieme, in un processo storico all'interno del quale "va emergendo" l'uomo. I vecchi abiti mentali – vuoi quelli ereditati dai greci, vuoi dalle idee filosofiche e teologiche premoderne – tendevano a imporre una visione statica della realtà, come se l'identità della vita umana e del mondo fossero determinate e fissate sin dall'inizio. L'evidenza del cammino evolutivo, al contrario, ci mostra che l'uomo è un essere emergente. La persona umana non si trova posta nell'orizzonte di un universo statico, ma dinamico: un universo che suppone globalmente un'evoluzione al culmine della quale si trova l'uomo e un'evoluzione che ci svela la storicità quale marchio specifico di tutto ciò che è propriamente umano.

La dimensione storica caratterizza i vari aspetti della realizzazione umana. La storicità è una caratteristica tipica dell'uomo; soltanto in lui possiamo riscontrarla: l'essere umano, difatti, vive e realizza la propria esistenza in dialogo con realtà già esistenti, dando così origine e continuazione al fenomeno della storia. Tuttavia non siamo semplicemente davanti alla successione cronologica dei fatti nel tempo oggettivo e naturale; nel caso dell'uomo, più che di "storia naturale" si tratta di una "storia attiva", cioè, la storia indica l'insieme di "eventi umani" che, in qualche modo, hanno la loro radice nella libertà personale e nelle decisioni di ogni gruppo sociale. «È la storia il *principium individuationis*, tanto nella vita dell'individuo come in quella dei popoli e delle culture».<sup>20</sup>

La visione evolutiva del mondo ha portato in primo piano il suo dinamismo, permettendoci di vederlo come un grande organismo in crescita. Tuttavia, prima dell'essere umano, sembrava regnare la "logica della necessità", quando non il caso; nemmeno gli altri animali introducono qualcosa di nuovo in tale logica, sono sin dalla nascita, come diceva bellamente Ricoeur, un'equazione risolta. Con l'apparizione dell'uomo sulla terra, invece, entra in scena una novità assoluta: una grande parte di lui vive consegnata alla necessità, ma la legge definitiva del suo modo di «essere-esistere» è esattamente l'assenza di legge, la capacità di costruire se stesso scegliendo tra diverse direzioni e possibilità. La vita umana è libertà, è essenzialmente libertà; perciò, alla fin fine, ognuno è quello che fa con la sua libertà.

Prima della modernità, nel "grande teatro del mondo" (P. Calderón de la Barca) esisteva solo un piccolo gruppo di attori principali e la gran maggioranza delle persone erano come delle comparse, che apparivano sulla scena senza nemmeno prendere la parola e sempre sotto la direzione di un capo. La modernità viene accompagnata di numerosi processi di emancipazione che aspirano a trasformare ogni soggetto in una persona libera e capace di autodeterminarsi. E se da sempre la dignità dell'uomo fu una componente essenziale del pensiero occidentale, con la modernità essa acquisisce una qualità nuova:

«Quando, alla fine del medioevo, crollano gli ordinamenti portanti della politica e della religione, la libertà dell'uomo viene dissociata dall'*ordo* della natura e della tradizione religiosa. L'età moderna non intende più la libertà in chiave teologica, non la lega ad un grandioso quadro metafisico e teologico, non la concepisce, con Socrate, come un agire in vista del meglio, né come Platone come un tendere verso il bene che già esiste e che è normativo, bensì come realtà autonoma, cioè legge a se stessa. La libertà ora è qualcosa di incondizionato e ultimo. Spetta ad essa

<sup>20</sup> W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1994, 558.

stabilire l'ordine, vagliarlo e normarlo. Essa costituisce il fondamento della nostra autocertificazione, una volta che le altre istanze di certificazione ereditate dal passato hanno mostrato la loro fragilità».<sup>21</sup>

Citazione lunga, che merita però lo spazio che occupa: nelle parole di W. Kasper si racchiude un'idea moderna di libertà indubbiamente grandiosa, ma che cela in sé un permanente rischio di confondere un'incondizionata libertà con la sua assolutezza.

#### 2.4. «Mentalità moderna», secolarizzazione, democrazia e diritti umani

Tutte le società sono cambiate, cambiano e cambieranno; nelle società premoderne però i cambiamenti erano così lenti, quasi da non venire nemmeno percepiti dalle persone nel corso della loro esistenza. Possiamo ben ricordare, ad esempio, che a partire dall'invenzione dell'aratro (3.500 anni a.C. circa) i metodi dell'agricoltura andarono avanti, con poche modifiche, fino agli inizi dell'età moderna. Un qualcosa di simile capitò con le scuole filosofiche, gli stili letterari o artistici, l'abbigliamento, ecc. che solitamente resistevano, uguali, per diverse generazioni. Tutt'altro succede nei nostri giorni. Il concilio Vaticano II riconosceva che «l'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e accelerati mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo» (GS, 4). Viviamo un tempo in cui, da un lato, si moltiplicano in continuazione le novità e, dall'altro, esse arrivano immediatamente a ogni angolo della terra attraverso Internet, la TV o la radio.

Se nelle società tradizionali reggeva quello di “meglio il cattivo conosciuto che il buono da conoscere”, in quelle attuali succede tutto il contrario: la “fede nel progresso” predispone a favore del cambiamento, propiziando la cosiddetta *mentalità moderna* (capitalista e borghese), nella quale la scienza e la tecnica non soltanto hanno avuto un'importanza decisiva nella modernizzazione delle società tradizionali, ma ancor oggi costituiscono l'elemento più caratteristico della cultura. La scienza e la tecnica formano parte della nostra vita; non solo hanno cambiato il modo di vivere, hanno anche trasformato la nostra forma di pensare. Infatti, non c'è bisogno di essere un fisico o un ingegnere per avere la struttura mentale scientifico-tecnica che possediamo semplicemente tutti per appartenere alla società moderna.

La mentalità moderna ha una delle sue radici più vive nella secolarizzazione. Oltre al fatto della trasformazione del concetto in una specie di *jolly* che serve per riferirsi a cose molto diverse, la secolarizzazione costituisce un dato innegabile e irreversibile che indica il passaggio da una situazione dove la religione dominava l'insieme dei settori della vita personale e sociale, a un'altra in cui un gran numero di essi si è reso indipendente dalla sua tutela. Inoltre, lo sbocco finale del processo non lascia spazio a dubbi: la strutturazione della comunità sociale democratica non obbedisce ad alcun principio religioso, ma a un'idea laica di cittadinanza. Con parole di Habermas: «L'idea di sé dello Stato costituzionale democratico si è sviluppata nel quadro di una tradizione filosofica che si richiama alla ragione “naturale”, dunque unicamente ad argomentazioni pubbli-

---

<sup>21</sup> W. KASPER, *Teologia e Chiesa* – 2, Queriniana, Brescia 2001, 228. Un'idea moderna di libertà, prosegue il testo, «indubbiamente grandiosa. L'idea dei diritti dell'uomo, della tolleranza, dell'uguaglianza di fronte alla legge, di un ordinamento politico di tipo libertario e orientato verso la dignità degli esseri umani, l'idea di scienza ed arte, di informazione e di comunicazione, è senza dubbio patrimonio irrinunciabile dell'età moderna, dove troviamo accolti e sviluppati anche impulsi essenziali della fede cristiana» (*Ibidem*, corsivi miei).

che, che pretendono di essere *parimenti accessibili* a tutte le persone. L'assunzione di una comune ragione umana è il fondamento epistemico della giustificazione di un'autorità statale laica, che non dipende più di legittimazioni religiose». <sup>22</sup>

In definitiva, adesso dobbiamo riconoscere che «l'umanità non è nient'altro che opera di se stessa, opera precaria e dal significato infinitamente rinnovabile... Ecco in che modo la nostra idea di storia è divenuta brutalmente “laica” o secolare. [...] Nessuno di noi può più concepirsi, in quanto cittadino, a partire da vincoli definitivi nell'aldilà; la Città dell'uomo è opera dell'uomo, a tal punto che risulta blasfemo, anche agli occhi del più zelante tra i nostri credenti, mischiare l'idea di Dio all'ordine che ci lega ai disordini che ci dividono. Per riassumere il concetto in una frase, siamo divenuti metafisicamente democratici». <sup>23</sup>

Approdiamo così, da un lato, ai tre principi basilari della società attuale che, in qualche maniera, si allacciano e allargano le tre categorie della triade rivoluzionaria francese: 1/ I diritti umani e la libertà; 2/ L'uguaglianza tra tutti i membri della società; 3/ La democrazia o il principio che il governo sia basato sulla partecipazione e il consenso. <sup>24</sup>

D'altro canto, il tutti gli elementi che vengo considerando finora portano ad avere, detto in poche parole, un duplice orizzonte comprensivo della realtà – con le corrispettive forme o progetti autentici oppure inautentici di vita umana –: il laico o secolare–areligioso e il religioso. Preferisco, a questo riguardo, utilizzare il campo semantico riferito all'autenticità-onestà per parlare di *uomo autentico a-religioso* – dove *autentico* sta a significare un'esistenza onesta, una vita cioè non banalizzata né chiusa – e di *uomo autentico religioso*, con le corrispondenti denominazioni negative (uomo inautentico a-religioso e uomo inautentico religioso).

### 3. Pluralismo: la chiave ermeneutica per capire il cambio epocale

Comprendere la situazione ermeneutica odierna, evidentemente, non è un'impresa facile. In linea di principio, le analisi possono prendere una di queste due direzioni essenziali: 1/ Diagnosi monotematiche; 2/ Interpretazione-comprensione sulla base di una rottura o “cambio epocale”. Nelle *prime* si collocano autori come Z. Baumann (*società liquida*) o U. Beck (*società del rischio*) e soprattutto quelle teorie che trovano nella secolarizzazione o nel relativismo la radice della situazione socio-culturale presente; questa riflessione intende collocarsi tra le *seconde*, considerando che assistiamo davvero a un *cambio epocale* o a un cambio di paradigma e che ciò comporta la ricerca della *chiave interpretativa* su cui poggia tale mutazione radicale.

Il relativismo, la secolarizzazione, la società del rischio o della liquidità servono per spiegare molti aspetti e comportamenti personali e sociali. Non è però questo il modo giusto per comprendere puntualmente qualche elemento della situazione, bensì quello di trovare una “chiave ermeneutica” o interpretativa che ci permetta di unire e, in qualche modo, di cogliere la “base significativa” dell'insieme di fattori su cui poggia la realtà socio-culturale odierna. E il procedimento previo per raggiungere quest'obiettivo passa dal riconoscere il cambiamento radicale o epocale che contraddistingue la vita contemporanea.

<sup>22</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma 2006, 24.

<sup>23</sup> M. GAUCHET, *La religione nella democrazia*, Dedalo, Bari 2009, 35 e 20 (rispettivamente i testi separati dalla parentesi quadra).

<sup>24</sup> Cf. CH. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005, 21-36; cf. anche: IDEM, *Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993; IDEM, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

Ammesso che viviamo in un momento di cambio epocale, non è troppo difficile trovare la chiave ermeneutica di base per comprenderlo. Non è altra che il *pluralismo*: ecco la migliore carta d'identità del momento presente, un fatto così ovvio che quasi non vale la pena documentare. Tale realtà, in effetti, si presenta come l'autentico perno interpretativo in grado di decifrare la nostra situazione ermeneutica, costituisce cioè il supporto in cui convivono e persino gareggiano fra di loro, con naturalezza, diverse visioni del mondo. Tale disposizione è il risultato normale che deriva dall'universo simbolico moderno: il pluralismo poggia su una visione antropologica che ritiene l'uomo capace di autodeterminarsi a partire dalla sua ragione e, oltre a rappresentare una questione centrale dello spirito umano, appare come un'esigenza radicata nella natura e nella storia.

Il pluralismo socio-culturale e religioso, quindi, incarna una condizione irrinunciabile e, insieme, un contenuto essenziale della libertà umana, nonostante i molti rischi che possa implicare. La natura umana e la realtà sono plurali: un fatto incontrovertibile e sufficiente per delegittimare qualsiasi tipo di etnocentrismo o imposizione, da qualunque parte provenga.

Per delimitare meglio i profili del pluralismo non servono mezzi termini o equivoci di alcun genere: non si può ignorare o smentire che il pluralismo sia il *marchio* per eccellenza del nostro tempo. Questo non vuol dire che tale dato acquisisca, *ipso facto*, la patente di legittimità; anche se rimane l'indicatore più evidente e palpabile del cambio radicale di modello o paradigma di cui l'uomo moderno si serve per intendere e spiegare la realtà. Il pluralismo condensa ed esprime direttamente la rivoluzione introdotta dalla modernità in varie forme: il modo di pensare, valorizzare e organizzare la vita personale e sociale. In altre parole, il pluralismo riassume il mutamento dei parametri culturali con cui l'essere umano ha trasformato radicalmente la sua maniera di essere e di stare nel mondo: molteplici forze di varia natura (diversi interessi e ideali sociali, economici, politici, religiosi, ecc., e gruppi, organizzazioni e istituzioni ugualmente eterogenei) presentano legittimamente le loro interpretazioni e opzioni, disputandosi il senso della vita, del mondo e della storia.

Il pluralismo non consente, immediatamente e a basso costo, una trasposizione unificatrice: il valore universale di qualsiasi affermazione si costruisce attraverso il dialogo e lo scambio di argomentazioni in grado di promuovere accordi, in cui nessuno pretenda di possedere la verità assoluta, ma in cui tutti devono mostrarsi disponibili a edificare quel consenso capace di riconoscere quanto possediamo in comune come patrimonio storico, culturale, scientifico, religioso, ecc.

Orbene, è ovvio che *cambio di paradigma* non equivale alla rimozione del passato, e che l'oblio della "questione della verità" costituisce un ostacolo cruciale per il pensiero contemporaneo. Tuttavia, la verità non esiste in una forma astratta, bensì sempre accessibile ed espressa con una determinata prospettiva storica; e neanche il pluralismo conduce necessariamente al relativismo oppure all'indifferentismo rispetto alla verità, tranne che nella sua versione decadente o degenerata.

Il pluralismo, in definitiva, non è tanto frutto dei capricci della modernità quanto il risultato della convergenza e divergenza di numerosi fattori particolari. Manifesta, insomma, la ricchezza universale e, seppure renda più *complicato* l'orientamento vitale delle persone per il moltiplicarsi delle offerte e delle possibilità, non può essere interpretato riduttivamente come un segnale di confusione o debolezza. *Più che difficoltà, il pluralismo è possibilità*. Tuttavia, possibilità non è uguale a garanzia, e occorre riconoscere che l'attuale complessità sociale trasforma il plu-

ralismo non solo in un argomento teorico ma anche in un grave problema pratico, che può tradursi in esperienze di disorientamento e persino di caos. Esiste infatti un uso filosofico del termine pluralismo, ma soprattutto «costituisce un fatto della società del quale possono fare esperienza le persone comuni [...]: il pluralismo è una situazione sociale in cui persone diverse per appartenenza etnica, visione del mondo e sistema di valori etici convivono pacificamente e interagiscono reciprocamente in modo amichevole».<sup>25</sup>

Per di più, il pluralismo ci ricorda e conferma che siamo “condannati all’interpretazione”: l’espressione è di E. Morin e tutti capiamo, ovviamente, che non si tratta di una condanna, ma di un modo grafico con cui raffigurare il nostro modo di essere e di vivere nel mondo.<sup>26</sup>

Abbiamo bisogno di *interpretare in continuazione*, primariamente, perché la conoscenza umana è sempre una traduzione e una ricostruzione; quindi, l’errore e l’illusione dipendono dalla stessa natura del conoscere umano: i caratteri cerebrali, mentali e culturali delle nostre conoscenze, dei suoi processi e delle sue modalità, ovvero, delle disposizioni tanto psichiche quanto culturali, portano dentro il pericolo dell’errore e dell’illusione. Vivere è affrontare continuamente questi due rischi in qualsiasi affermazione e, oltretutto, nelle scelte e nelle decisioni a cui siamo costantemente condotti nella nostra vita. Di conseguenza, vivere è anche aver bisogno, per agire, di conoscenze pertinenti che però sempre troveranno due compagni di viaggio inizialmente non desiderati, cioè, l’incertezza e il dubbio, ambedue presenti nello stesso cuore della scienza. Effettivamente, non possiamo più eliminare né l’incertezza né il dubbio perché non possiamo conoscere con una perfetta precisione tutte le interazioni di ciascun *sistema umano*, soprattutto quando questo è molto complesso. Inoltre, se incertezza e dubbio si richiamano a vicenda, *l’adizione alle certezze* (D. Favre) si associa facilmente all’errore e all’illusione.<sup>27</sup>

Abbiamo, inoltre, bisogno di *interpretare in continuazione*, poiché guardando direttamente il pluralismo, il processo di relativizzazione innescato da esso genera un’ansia che spesso ci porta a cercare certezze a buon mercato che, di solito, «sono disponibili in due versioni: il relativismo, che fa dell’incertezza un credo, e il fondamentalismo, che pretende di restaurare il senso di certezza».<sup>28</sup>

moral@unisal.it ■

<sup>25</sup> P.L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna 2017, 19-20.

<sup>26</sup> “Siamo condannati all’interpretazione, e abbiamo bisogno di metodi affinché le nostre percezioni, idee e visioni del mondo siano il più possibili affidabili” (E. MORIN, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l’educazione*, R. Cortina, Milano 2015, 12; cf. IDEM., *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, R. Cortina, Milano 2007).

<sup>27</sup> Cf. MORIN, *Insegnare a vivere*, 27-37 e 67-68; IDEM., *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, 227-265.

<sup>28</sup> BERGER, *I molti altari della modernità*, 144. L’Autore aggiunge: “Il relativismo quanto il fondamentalismo sono pericolosi per le persone, e ancora di più per la società” (p. 147). Dunque, “il dubbio è il perno attorno al quale ruota la dinamica del pluralismo. Nella mente, il dubbio accompagna quasi sempre la fede [...]. Nella società, gestire il dubbio significa includere in qualche modo il dissenso rispetto alle definizioni ufficiali della realtà” (pp. 148-149).

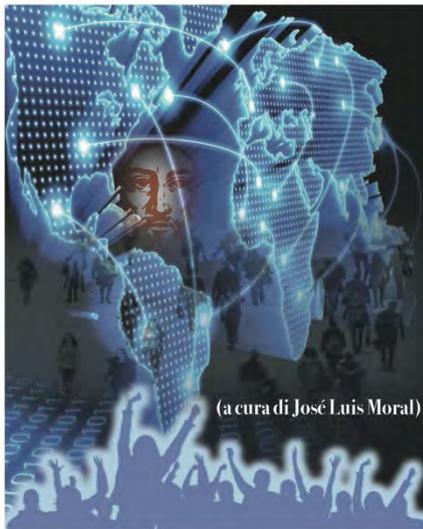
**cer**

catechetica, educazione e religione

Istituto di Catechetica

# Studiare catechetica oggi

La proposta dell'Università Pontificia Salesiana



LAS-ROMA

**NOVITÀ**  
Collana «CER»

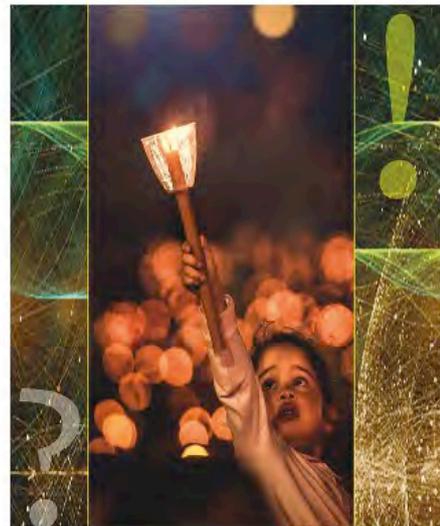
**cer**

catechetica, educazione e religione

José Luis Moral

# Modernità e cambio epocale

Prospettive culturali e teologiche contemporanee



LAS-ROMA

ISTITUTO DI  
CATECHETICA

**iCa**

## La scuola e l'«IRC» nel contesto del XV Sinodo dei Vescovi

---

Ubaldo Montisci\*

### **The School and the «IRC» in the Context of the XV Synod of Bishops**

#### ► **SOMMARIO**

*La scuola è uno spazio privilegiato di educazione della persona. Della sua rilevanza per la formazione integrale del cittadino credente ha parlato anche il XV Sinodo dei Vescovi che ha affrontato il tema: I giovani, la fede e il discernimento vocazionale. L'esame dei diversi documenti sinodali e della successiva Esortazione apostolica porta a concludere che la scuola è un luogo imprescindibile per una Chiesa che voglia raggiungere ogni persona e aprire prospettive di pienezza di vita.*

#### ► **PAROLE CHIAVE**

Christus vivit; Educazione; Giovani; IRC; Scuola; XV Sinodo dei Vescovi.

\* **Ubaldo Montisci** è Professore Straordinario di «Teologia dell'educazione» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

L'Esortazione *Christus vivit* (CV, 25 marzo 2019) ha concluso il percorso propriamente sinodale del XV Sinodo dei Vescovi per lasciare spazio alla ricezione e all'applicazione concreta dei suoi principali suggerimenti educativo-pastorali.

L'obiettivo che ci si pone è quello di esaminare le indicazioni che provengono dai documenti che hanno scandito le tappe del Sinodo per prendere visione del ruolo attribuito in essi alla scuola e all'Insegnamento della religione cattolica (IRC). In un primo momento si rifletterà sul significato di quest'importante evento ecclesiale e sul documento papale che ne è scaturito; ci si soffermerà poi su quell'insieme di principi teorici e proposte concrete che interessano più direttamente il mondo della scuola e l'IRC.<sup>1</sup>

## 1. Valore e principali sottolineature del XV Sinodo dei Vescovi

Il Sinodo ha affrontato una tematica complessa ma d'importanza vitale per le comunità cristiane: la vita di fede delle nuove generazioni in ordine a un più efficace accompagnamento spirituale.

Fin dall'inizio ci si è chiesti: sarà un Sinodo *sui* giovani o *dei* giovani? Non era una domanda retorica: il precedente Sinodo dedicato ai giovani, infatti, li nominò nel titolo ma poi si concentrò quasi esclusivamente sulla catechesi.<sup>2</sup> Nel valutare quest'ultimo avvenimento occorre tenere presenti alcuni fattori:

- anzitutto, più che guardare al documento conclusivo occorre considerare l'intero evento: si è trattato di un *Sinodo*,<sup>3</sup> cioè di un cammino condiviso, destinato a coinvolgere l'intero popolo di Dio, compresi i giovani ma non solo loro;
- questo Sinodo è una semplice tappa di un cammino più esteso.<sup>4</sup> Esso si pone in continuità con i due precedenti, specie quello con la famiglia: i *giovani* (16-29 anni) non costituiscono una categoria a sé stante, ma vanno colti nel loro essere in relazione, nella continuità di rapporto tra le generazioni;
- il tema della *vocazione* è più ampio della stretta fascia d'età presa in considerazione: esso «investe tutto il tempo dell'esistenza, perché la vocazione di ciascuno si precisa e specifica nella sua unicità lungo il tempo, in un cammino progressivo non senza incertezze e cadute, ma fatto anche di punti fermi e di decisioni che rimangono».<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> L'articolo riprende e sviluppa una conferenza rivolta a Insegnanti di religione cattolica e questo specifico ambito di impegno lavorativo costituisce l'orizzonte in cui si collocano le riflessioni che seguono.

<sup>2</sup> La IV Assemblea straordinaria dei vescovi (30 settembre - 29 ottobre 1977) aveva per titolo: *La catechesi nel nostro tempo con particolare riferimento ai fanciulli e ai giovani*. Dai lavori sinodali prese corpo l'Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II, *Catechesi tradendae* (16 ottobre 1979): solo il n. 35 di questo testo fa riferimento all'importanza dei fanciulli e dei giovani.

<sup>3</sup> Papa Francesco ha voluto esprimere il suo autorevole parere sul significato di un Sinodo attraverso la promulgazione della Costituzione apostolica *Episcopalis communio*, 15 settembre 2018, <[http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_constituzione-ap\\_20180915\\_episcopalis-communio.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/papa-francesco_constituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html)>.

<sup>4</sup> Cf. J.-B. ARNAUD, *À propos du synode sur les jeunes: réflexions théologiques et questions pastorales*, in «Nouvelle Revue Théologique» 141 (2019) 2, 244-263; 247-248. L'Autore offre una lettura teologico-pastorale e spirituale dell'evento sinodale.

<sup>5</sup> P. DE SIMONE, *In cammino con i giovani*, in «Dialoghi» 17 (2017) 1, 2-5: 4.

Come si può ben intuire, sarebbe riduttivo pensare al tema del Sinodo come relativo a un settore della pastorale; esso esige invece una riflessione globale che va oltre il puramente ecclesiale e richiede, comunque, una fattiva sinergia tra tutte le forze pastorali in campo.<sup>6</sup>

### 1.1. Alcune considerazioni sul «Documento finale»...

Il Documento finale (DF, 27 ottobre 2018) ha messo in evidenza come centrale la categoria della “sinodalità”, che diventa così una prospettiva “sistemica”. In tal senso, chiave di volta dell’intero DF – secondo il Segretario Speciale del Sinodo R. Sala<sup>7</sup> – è il n. 118, che parla esattamente di “sinodalità missionaria”:<sup>8</sup>

«Il frutto di questo Sinodo, la scelta che lo Spirito ci ha ispirato attraverso l’ascolto e il discernimento è di camminare con i giovani andando verso tutti per testimoniare l’amore di Dio. Possiamo descrivere questo processo parlando di sinodalità per la missione, ossia sinodalità missionaria: «La messa in atto di una Chiesa sinodale è presupposto indispensabile per un nuovo slancio missionario che coinvolga l’intero Popolo di Dio». Si tratta della profezia del Concilio Vaticano II, che non abbiamo ancora assunto in tutta la sua profondità e sviluppato nelle sue implicazioni quotidiane, a cui ci ha richiamato Papa Francesco affermando: “Il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del III millennio”».

Nel suo insieme il DF ha una visione positiva e carica di speranza sui giovani: non nasconde le difficoltà ma, più in profondità, intravede l’opera di Dio in loro. I giovani – impersonati nel testo tramite le icone bibliche della corsa verso il sepolcro di Pietro e del giovane Discepolo Amato (n. 66) e dalla corsa della Maddalena ad annunciare la resurrezione di Gesù (n. 115) – sono messi al centro del dinamismo di conversione ecclesiale: essi costituiscono il fulcro del rinnovamento delle comunità cristiane. Tale consapevolezza si è concretizzata nello sforzo di far partecipare i giovani il più possibile all’evento ecclesiale. La Chiesa – soprattutto papa Francesco – ha dimostrato un inedito fattivo impegno di ascolto delle istanze giovanili. Insieme alla rinnovata presa di coscienza che il prendersi cura dei giovani è parte sostanziale della vocazione e della missione ecclesiale, la sollecitazione del loro protagonismo ai lavori sinodali può essere considerato un elemento di novità e una risorsa indiscutibile per le comunità cristiane.

Accanto a queste acquisizioni positive, è però possibile rilevare alcuni aspetti che, probabilmente, avrebbero meritato maggiore attenzione. Una prima questione riguarda l’assenza di “connessione storica” tra le riflessioni del Sinodo e la storia sia della catechesi con i giovani sia della pastorale giovanile:

«[...] una storicizzazione davvero necessaria, da un lato, per evitare il pericolo di prendere il documento sinodale facendo tabula rasa del passato e, dall’altro, per analizzare criticamente l’evoluzione storica della prassi cristiana con le nuove generazioni dal concilio Vaticano II ai nostri giorni».<sup>9</sup>

<sup>6</sup> I documenti del magistero italiano parlano di «pastorale integrata»: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (CEI), *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, 30 maggio 2004, n. 11, in «Notiziario della CEI» (2004) 5/6, 127-162: 153-156, e della necessità di «alleanze educative»: IDEM, *Educare alla vita buona del Vangelo*, 4 ottobre 2010, nn. 35 e 41-42, in «Notiziario della CEI» (2010) 7, 241-302: 277-278 e 282-283.

<sup>7</sup> Cf. R. SALA, *Invito alla lettura*, nell’edizione dell’Elledici, Torino 2018, 3-17: 13-15.

<sup>8</sup> Si veda S. CURRÒ – M. SCARPA (a cura di), *Giovani, vocazione e sinodalità missionaria. La pastorale giovanile nel processo sinodale*, LAS, Roma 2019.

<sup>9</sup> J.L. MORAL, *Editoriale*, in «Orientamenti pedagogici» 66 (2019) 3, 411-421: 412.

Durante i lavori, inoltre, i Padri sinodali sono passati dal concentrarsi sui giovani *tout court* all'analisi prevalente del rapporto giovani e Chiesa. In particolare, la prima parte (“In ascolto dei giovani”) ha sempre fluttuato tra la comprensione dei giovani in quanto tali e il rapporto tra i giovani e l'istituzione ecclesiale: viene esaminata meno la cultura giovanile e più la condotta, messa a confronto con la tradizione ecclesiale piuttosto che con i valori evangelici. Una maggiore attenzione si sarebbe potuta mettere anche alle distinzioni di genere, per mettere in luce specialmente il genio femminile.

Il DF – ancora – offre una visione piuttosto “dottrinale” dell'evangelizzazione, espressione che compare una decina di volte ma senza una chiara definizione del termine.<sup>10</sup> Questo vitale compito ecclesiale si realizza senza inculturazione o ermeneutica del messaggio (termini mai citati) perché fondamentalmente è intesa come “trasmissione” (8 occorrenze di cui 5 volte trasmissione della fede) e comunicazione (5 occorrenze, tuttavia mai l'espressione “comunicazione” della fede): la cultura (56 occorrenze), in questo modo, risulta solo destinataria del processo. Sembra quindi si debba concludere che, nonostante la EG, il campo semantico di evangelizzazione sia rimasto quello del Sinodo dei Vescovi del 2012: *La Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*. Il tema dell'«annuncio» è poco sviluppato e quello della «catechesi» (n. 133) è denso ma non direttamente orientato ai giovani.

Rispetto al DP e all'IL, il DF enfatizza l'attenzione alla “vocazione”, considerata dai Padri la chiave interpretativa di tutta l'esistenza, ma mantenendo il suo specifico teologico: la santità e lo sviluppo dell'amore divino. La stessa espressione “progetto di vita” è stata accolta con qualche difficoltà perché sembrerebbe non restituire sufficientemente la specificità cristiana e rimarrebbe al livello di “autorealizzazione”. È una prospettiva che si discosta dal sentire giovanile comune, che interpreta la propria esistenza come “progettar-si” e insiste più sulla scelta che sull'accoglienza della chiamata. Anche le riflessioni sull'accompagnamento e il discernimento si riferiscono più frequentemente alle vocazioni presbiterali o di speciale consacrazione. In generale, la proposta di impostare la cura dei giovani come “pastorale giovanile e vocazionale” – in quanto si ritiene che sia la vocazione il compito principale di quest'età (n. 140s) – appare piuttosto debole.

Si assiste, poi, all'utilizzo di un linguaggio inedito per descrivere l'impegno educativo della Chiesa, centrato sui termini vocazione, accompagnamento e discernimento, più che sui «classici» educazione, animazione, fede-vita, criteri e interpretazione, ecc. Si è di fronte a una scelta linguistica motivata più teologicamente che pedagogicamente. In ciò il DF si discosta dalle acquisizioni pastorali sviluppatesi in epoca postconciliare, che vedono la catechesi nella prospettiva dell'educazione della fede e disposta sul versante dello sviluppo cristiano della persona, di cui viene enfatizzato il ruolo attivo.<sup>11</sup>

### 1.2. ... e sull'Esortazione «Christus vivit»

L'Esortazione apostolica non può essere compresa se non in stretta sinergia con il DF (cf. CV, n. 4). Si è di fronte a un testo “poliedrico” che alterna generi e modalità di interlocuzione e argomentazione, cosa che potrebbe persino rappresentare un passo importante verso un auspicato utilizzo di «potenzialità comunicative che finora il magistero della Chiesa non ha utilizzato,

<sup>10</sup> Cf. L. MEDDI, *Los resultados del Sínodo de los Jóvenes*, in «Catequética» (2019) 2, 74-82: 75-76.

<sup>11</sup> Cf. MORAL, *Editoriale*, 413.

ma che sarebbe bene cominciare a esplorare per poter raggiungere con maggiore efficacia generazioni sempre più numerose che crescono in una cultura multimediale e non solo in quella della parola scritta».<sup>12</sup>

Nel documento è evidente la consapevolezza che la gioventù non è un oggetto che può essere analizzato in termini astratti: «In realtà, “la gioventù” non esiste, esistono i giovani con le loro vite concrete» (CV, n. 71).

La seconda parte contiene il fulcro dell'intera Esortazione: a ciascun giovane, nelle circostanze concrete in cui si trova, la Chiesa non ha altro da offrire se non l'incontro con il Dio vivo, nella consapevolezza che sarà questo contatto ad aprire nuove possibilità di orientamento per la vita di ciascuno, cioè a diventare chiamata e vocazione. Ritornano in queste pagine espressioni care a papa Francesco e a cui ricorre spesso quando si rivolge ai giovani: l'importanza di osare e rischiare, di agire anche a costo di commettere errori, piuttosto che rimanere al balcone o sul divano. Egli si rivolge a giovani che vogliono essere protagonisti del cambiamento: «Vi chiedo di essere costruttori del mondo, di mettervi al lavoro per un mondo migliore» (CV, n. 174). Un mondo nuovo da edificare, però, non in forma solitaria. Nel testo ci sono ripetuti inviti a camminare insieme, tutte le generazioni con le loro proprie peculiarità, e questo per evitare una trappola che il mondo propone loro: tagliare i legami con le proprie radici e l'esperienza di chi li ha preceduti. Il Papa pone un intero capitolo per dichiarare l'importanza delle radici: «Al mondo non è mai servito né servirà mai la rottura tra generazioni» (CV, n. 191).

Nell'ultima sezione viene esplicitata l'esigenza di una pastorale “strutturalmente sinodale”, basata sulla valorizzazione dei carismi concessi dallo Spirito a ciascuno/a e su dinamiche che implicano la partecipazione e la corresponsabilità: «Nessuno deve essere messo o potersi mettere in disparte» (CV, n. 206). Occorre, inoltre, qualificare ambienti accoglienti in cui si pratici una pastorale “inclusiva”: ci si riferisce alle istituzioni educative (cf. CV, n. 221) e alla pastorale giovanile «popolare» (cf. CV, nn. 230-238), che è «un processo lento, rispettoso, paziente, fiducioso, instancabile, compassionevole» (CV, n. 236), realizzata nelle parrocchie e nelle aggregazioni laicali.

L'ultimo capitolo, il IX, riprende a sua volta il tema del discernimento. Rivolgendosi direttamente ai giovani, papa Francesco ricorda che si tratta di un percorso esigente, perché chiede di passare alla dimensione del dono, ricevuto e ricambiato, e alla libertà che ne consegue, che richiede disponibilità ad assumersi dei rischi. Ad accompagnare possono essere presbiteri o religiosi, così come laici, o anche altri giovani (cf. CV 291): ciò che è importante è la loro capacità di ascolto, di porre domande e suscitare processi senza pensare di determinare la traiettoria che ciascuno, liberamente, riterrà di essere chiamato a seguire.

## 2. Presenza e ruolo della Scuola e dell'«IRC» nei documenti sinodali

Si sa che il mondo della scuola è parte integrante della vita dei giovani. Ci si chiede: quale spazio è riservato nel Sinodo a questo specifico ambiente? Quale ruolo giocano le istituzioni educative nell'accompagnamento vocazionale dei giovani? Quali indicazioni vengono date sulle figure degli accompagnatori e sulla loro formazione?

<sup>12</sup> G. COSTA – R. SALA, *Guida alla lettura*, in FRANCESCO, *Christus vivit*, Elledici, Torino 2019, 9-24: 12. Si veda anche la presentazione del documento di A. SPADARO, *Giovani che “volano con i piedi”*. *Analisi dell'Esortazione apostolica “Christus vivit” di papa Francesco*, in «La Civiltà Cattolica» (2019/II) q. 4051, 3-17.

Può essere interessante verificarne la presenza fin dall'inizio dei lavori sinodali, perciò si esamineranno qui i tre documenti che hanno orientato l'insieme di riflessioni dei Padri.

### 2.1. La scuola nel «Documento preparatorio» (DP)

La parola “scuola” compare esplicitamente quattro volte nel DP. Anzitutto, nella Parte I, punto 2. *Le nuove generazioni*, là dove si lamenta che «in molte parti del mondo i giovani sperimentano condizioni di particolare durezza, al cui interno diventa difficile aprire lo spazio per autentiche scelte di vita»: tra queste si enuncia l'impossibilità di andare scuola.

Poi, nella Parte III, punto 2. *I soggetti*, dove, parlando delle figure di riferimento, accanto ai genitori, ai pastori e ad altre figure educative, si elencano gli insegnanti. Di loro si afferma: «Tutti costoro danno testimonianza di vocazioni umane e cristiane accolte e vissute con fedeltà e impegno, suscitando in chi li vede il desiderio di fare altrettanto: rispondere con generosità alla propria vocazione è il primo modo di fare pastorale vocazionale». Ancora, nella stessa parte, al punto 3. *Luoghi*, la scuola cattolica è considerata uno degli ambiti specifici della pastorale vocazionale: «Le università e le scuole cattoliche, con il loro prezioso servizio culturale e formativo, sono un altro strumento di presenza della Chiesa tra i giovani».

Infine, un riferimento alla scuola è presente anche nel *Questionario finale*, in cui c'è una domanda specifica sulla scuola. Nella sezione b) *La pastorale giovanile vocazionale* della Parte I, si chiede: «9. Quali sono i contributi alla formazione al discernimento vocazionale da parte di scuole e università o di altre istituzioni formative (civili o ecclesiali)?».

Nel DP, in genere, i richiami agli ambiti educativi sono presi in considerazione per la loro problematicità. Così, là dove si parla del bisogno dei giovani di avere dei punti di riferimento attendibili, si afferma la loro sfiducia nelle istituzioni, tra cui quelle “formative”; si ricorda il *gap* intergenerazionale: «Chi è giovane oggi vive la propria condizione in un mondo diverso dalla generazione dei propri genitori e dei propri educatori»; questi ultimi, poi, sembrano nutrire una profonda sfiducia nelle nuove generazioni oppure non sembrano in grado di offrire punti di riferimento significativi: «Genitori ed educatori adulti possono anche aver presenti i propri sbagli e che cosa non vorrebbero che i giovani facessero, ma spesso non hanno altrettanto chiaro come aiutarli a orientare il loro sguardo verso il futuro»; la scuola, inoltre, è messa in collegamento con il fenomeno dei NEET (*not in education, employment or training*, cioè giovani non impegnati in un'attività di studio né di lavoro né di formazione professionale), una situazione che si va diffondendo e che causa la fatica a desiderare, sognare e progettare.

Tuttavia, il DP riconosce l'importanza delle istituzioni poste al servizio della maturazione integrale delle nuove generazioni e instaura uno stretto rapporto tra evangelizzazione ed educazione:

«Nell'azione pastorale con i giovani, dove occorre avviare processi più che occupare spazi, scopriamo innanzi tutto l'importanza del servizio alla crescita umana di ciascuno e degli strumenti pedagogici e formativi che possono sostenerla. Tra evangelizzazione ed educazione si rintraccia un fecondo legame genetico, che, nella realtà contemporanea, deve tenere conto della gradualità dei cammini di maturazione della libertà» (Parte III, Punto 4. *Strumenti*).

Della figura dell'insegnante viene messa in risalto soprattutto la qualità testimoniale: «Tanti insegnanti cattolici sono impegnati come testimoni nelle università e nelle scuole di ogni ordine e grado» (Parte III, Punto 2. *Le figure di riferimento*). Di fronte al loro gravoso compito c'è

«necessità di una preparazione specifica e continua dei formatori» e di fare “esperienza” personale di ciò che s’insegna agli altri: «Per accompagnare un’altra persona non basta studiare la teoria del discernimento; occorre fare sulla propria pelle l’esperienza di interpretare i movimenti del cuore per riconoscervi l’azione dello Spirito, la cui voce sa parlare alla singolarità di ciascuno» (Parte II, Punto 4. *L’accompagnamento*).<sup>13</sup>

## 2.2. Il mondo della scuola nell’«*Instrumentum laboris*» (IL)

L’IL presenta diversi riferimenti all’educazione in generale e al mondo della scuola in particolare. Si ritrovano nella Parte I. *Riconoscere* e nella Parte III. *Scegliere*.

Nella Parte I. *Riconoscere. La Chiesa in ascolto della realtà*, l’ambito scolastico è trattato esplicitamente sotto il titolo: *Educazione, scuola, università* (nn. 19-21). Le istituzioni educative, come la scuola, costituiscono «uno spazio esistenziale che la società mette a disposizione della loro crescita intellettuale e umana e del loro orientamento vocazionale» e sono molto importanti perché lì i giovani trascorrono gran parte del loro tempo.

Le problematiche inerenti al mondo scolastico sono legate principalmente a quei sistemi che si limitano a informare senza formare; che non favoriscono la maturazione di uno spirito critico e la riflessione sul senso anche vocazionale dello studio; alla disparità di accesso e al preoccupante abbandono che ancora si verifica in diverse parti del mondo; al già citato fenomeno dei NEET.

La Chiesa assume spesso una funzione di supplenza nei confronti dello Stato; in certi contesti, però, le sue istituzioni faticano a tenere il passo con gli *standard* qualitativi nazionali. Nel testo non si dà grande enfasi alla scuola cattolica: si dice semplicemente che essa non è l’unica istituzione educativa presente nel territorio (cf. IL, n. 21).

Il tema della scuola è messo in rilievo anche in riferimento al mondo del lavoro: si denuncia la carenza di rapporto tra i due ambiti (cf. IL, n. 22) e si mette in luce il rischio inverso di una scuola assoggettata alle logiche di mercato (cf. IL, n. 23).

Nella Parte I dell’IL ci sono dei riferimenti che interessano indirettamente la scuola, ma che coinvolgono il più ampio mondo dell’educazione e della formazione. Un’importante considerazione, anzitutto, riguarda il rapporto tra le generazioni, tra le quali s’instaura una sorta di “rovesciamento”:

«[...] vi è una sorta di rovesciamento nel rapporto tra le generazioni: spesso oggi sono gli adulti a prendere i giovani come riferimento per il proprio stile di vita, all’interno di una cultura globale dominata da un’enfasi individualista sul proprio io. Come afferma un Dicastero Vaticano, «il punto problematico è allora la liquidazione dell’età adulta, che è la vera cifra dell’universo culturale occidentale. Non ci mancano solo adulti nella fede. Ci mancano adulti «tout court». Diverse CE affermano che oggi tra giovani e adulti non vi è un vero e proprio conflitto generazionale, ma una «reciproca estraneità»: gli adulti non sono interessati a trasmettere i valori fondanti dell’esistenza alle giovani generazioni, che li sentono più come competitori che come potenziali alleati. In questo modo il rapporto tra giovani e adulti rischia di rimanere soltanto affettivo, senza toccare la dimensione educativa e culturale» (IL, n. 14).

---

<sup>13</sup> È importante non dimenticare mai che la prospettiva con cui i documenti riflettono è quella vocazionale e, quando si parla di formazione, quasi sempre lo si fa riferendosi a quella che si riferisce alle persone di speciale consacrazione.

L'IL mette pure in luce le potenzialità educative – senza celarne anche la pericolosità – di alcuni elementi che sembrano caratterizzare soprattutto l'universo giovanile: il mondo digitale (cf. IL, nn. 34-35.58); la musica e altre forme di espressione artistica (cf. IL, nn. 35-38); lo sport (cf. IL, n. 39).

Nella Parte III il tema della scuola viene affrontato in modo diretto sotto il titolo: *L'accompagnamento scolastico e universitario* (IL, nn. 146-151), che fa parte del capitolo II. *Immersi nel tessuto della vita quotidiana*.

Si sottolinea l'importanza della scuola in vista dell'elaborazione di un progetto di vita da parte dei giovani. Le scuole offrono un'opportunità, talvolta l'unica, per entrare in contatto con la stessa istituzione ecclesiale e la Chiesa deve valorizzarle e impegnarsi per una presenza attiva in esse (cf. IL, n. 146).

Le istituzioni educative devono considerare l'esigenza di uno sguardo e di una formazione integrali, per superare le logiche “utilitaristiche” presenti talvolta «sotto traccia» nell'impostazione dei saperi:

«È necessario, tra l'altro, coniugare intelletto e desiderio, ragione e affettività; formare cittadini responsabili, capaci di affrontare la complessità del mondo contemporaneo e di dialogare con la diversità; aiutarli a integrare la dimensione spirituale nello studio e nell'impegno culturale; renderli capaci di discernere non solo percorsi di senso personali, ma traiettorie di bene comune per le società di cui sono parte» (IL, n. 147).

Le scuole e università cattoliche hanno una loro specificità e ricchezza: il loro compito non è quello di fare proselitismo, ma – in sinergia con le altre istituzioni educative presenti sul territorio – favorire una formazione integrale degli educandi (cf. IL, n. 149) i cui obiettivi vanno attentamente esaminati per verificare che siano stati realmente conseguiti (cf. IL, n. 150). I criteri ispiratori che dovrebbero guidare la ricerca universitaria nelle istituzioni cattoliche sono «la contemplazione spirituale, intellettuale ed esistenziale del *kerygma*; il dialogo a tutto campo; l'interdisciplinarietà esercitata con sapienza e creatività; la necessità urgente di “fare rete” (cf. VG 4)» (IL, n. 151). Le condizioni perché ciò possa realizzarsi sono la conversione strutturale delle istituzioni e la formazione degli insegnanti (cf. IL, n. 148).

Pure nella sezione più operativa dell'IL ci sono dei paragrafi che si riferiscono solo indirettamente alla scuola e che trattano, invece, del più ampio tema dell'educazione/formazione. Anch'essi hanno dei rilievi che interessano l'argomento che stiamo affrontando.

Il documento ricorda che l'accompagnamento dei giovani è un impegno basilare di ogni educatore cristiano, nei limiti operativi stabiliti dall'istituzione in cui opera (cf. IL, n. 127); che non si può pensare oggi di lavorare a “compartimenti stagni”, ma che è indispensabile operare in sinergia tra tutte le istituzioni che s'interessano della maturazione integrale dei giovani (cf. IL, n. 204), a cominciare dagli Uffici pastorali (cf. IL, n. 209) i quali – per raggiungere quest'unità integrata – devono avere come chiave di volta l'orizzonte vocazionale (cf. IL, n. 210).

I principali ambiti da tenere in considerazione – anche per la scuola – per favorire un'armoniosa maturazione umano-cristiana dei giovani sono l'attenzione alla “casa comune” (cf. IL, n. 152); alla tecnologia, anche applicata al mondo del lavoro (cf. IL, n. 154); allo sport (cf. IL, n. 164); alla formazione alla cittadinanza attiva e alla politica (cf. IL, nn. 156ss.).

Per quanto riguarda gli accompagnatori, l'IL attesta l'importanza di una solida formazione integrale (cf. IL, nn. 130.132 e 148). Di queste figure – il cui ruolo non è riservato esclusivamente a presbiteri o religiosi/e ma è aperto anche ai laici – viene tracciato un profilo ideale piuttosto

elevato (cf. IL, nn. 131-132). È importante, inoltre, poter contare non solo su persone qualificate ma anche su strutture di qualità (cf. IL, n. 198).

Nell'IL i rimandi diretti all'IRC sono praticamente inesistenti: se ne parla in riferimento alle nazioni in cui esso coincide con la catechesi (cf. IL, n. 193); si constata piuttosto la diminuzione del valore della religione come riferimento per il senso della vita:

«Molti ritengono la religione una questione privata e si considerano spirituali ma non religiosi (nel senso di appartenenti a una confessione religiosa) (cf. RP 7). La religione non è più vista come la via di accesso privilegiata al senso della vita, ed è affiancata e talvolta rimpiazzata da ideologie e altre correnti di pensiero, o dal successo personale o professionale (cf. RP 5)» (IL, n. 29).

### 2.3. Il mondo della scuola nel «Documento finale» (DF)

Il DF, come già detto in precedenza, va letto in stretto rapporto con l'IL. I Padri focalizzano nel testo definitivo solo alcuni punti considerati particolarmente urgenti oggi.

Viene ribadito, anzitutto, l'impegno educativo della Chiesa, uno sforzo che non va mai disgiunto dall'evangelizzazione: nelle proprie istituzioni «la Chiesa unisce all'opera educativa e alla promozione umana la testimonianza e l'annuncio del Vangelo» (DF, n. 15).

Il ruolo delle scuole nella vita dei giovani è fondamentale: spesso, proprio a ragione del «deficit del sistema educativo e formativo» (DF, n. 40), essi diventano «vulnerabili», specie nel contesto lavorativo.

Al mondo della scuola è riservato un ampio paragrafo – il n. 158 – nella Parte III. *Partirono senza indugio*, capitolo IV. *Formazione integrale*: alla scuola è attribuito un ruolo educativo/formativo insostituibile e decisivo e la Chiesa deve rendersi presente in modo significativo in quest'ambiente. Le istituzioni cattoliche, in particolare «sono chiamate a proporre un modello di formazione che sia capace di far dialogare la fede con le domande del mondo contemporaneo, con le diverse prospettive antropologiche, con le sfide della scienza e della tecnica, con i cambiamenti del costume sociale e con l'impegno per la giustizia». Ai giovani va garantito quel protagonismo e quella creatività che li renda capaci di scoprire i propri talenti per metterli poi a disposizione della società per il bene comune.

Ritorna anche in questo testo l'urgenza di «fare rete» (cf. DF, nn. 131s e 159) e di superare la frammentarietà tra i diversi uffici pastorali (cf. DF, n. 141). Accanto ad altre figure di riferimento, agli insegnanti è attribuito il compito di accompagnare i giovani nei loro percorsi di maturazione (cf. DF, n. 93).

Nel DF non appare nessun riferimento all'IRC e gli unici rimandi alla religione riguardano le diverse modalità con cui i giovani si mettono in ricerca (cf. DF, n. 49).

## 3. Le indicazioni sulla scuola di «Christus vivit» (CV)

Il testo papale recepisce molte delle istanze del Sinodo; Francesco, tuttavia, le rielabora con le sue sensibilità. L'ambito scolastico è affrontato nel capitolo VII. *La pastorale dei giovani*, sotto il titolo: *La pastorale delle istituzioni educative* (CV, nn. 221-223).

La Chiesa si è sempre impegnata in quest'ambito – con una varietà di carismi suscitati dallo Spirito – perché la scuola è «luogo privilegiato di promozione della persona» (CV, n. 221).

Oggi, guardando ai risultati pastorali realmente conseguiti, si sente però il bisogno di una riflessione critica. Il Pontefice denuncia, in particolare, il rischio di proposte educative incapaci di suscitare esperienze di fede duratura perché troppo concentrate sulla mera istruzione religiosa o di istituzioni scolastiche arroccate su posizioni talmente chiuse da risultare “asfissianti”. Su quest’aspetto Francesco usa parole particolarmente severe:

«Inoltre, ci sono alcune scuole cattoliche che sembrano essere organizzate solo per conservare l’esistente. La fobia del cambiamento le rende incapaci di sopportare l’incertezza e le spinge a chiudersi di fronte ai pericoli, reali o immaginari, che ogni cambiamento porta con sé. La scuola trasformata in un «bunker» che protegge dagli errori «di fuori» è l’espressione caricaturale di questa tendenza» (CV, n. 221).

L’esito che scaturisce dalle situazioni appena considerate è quello di un profondo scollamento tra ciò che i giovani hanno appreso e ciò che sperimentano nella realtà. Annota ancora il Papa:

«Le proposte religiose e morali che hanno ricevuto non li hanno preparati a confrontarle con un mondo che le ridicolizza, e non hanno imparato modi di pregare e di vivere la fede che possano essere facilmente sostenuti in mezzo al ritmo di questa società. In realtà, una delle gioie più grandi di un educatore consiste nel vedere un allievo che si costituisce come una persona forte, integrata, protagonista e capace di dare» (CV, n. 221).

La scuola cattolica continua ad essere essenziale come spazio di evangelizzazione dei giovani: oltre ai criteri suggeriti da VG 4, si richiama qui la «capacità di integrare i saperi della testa, del cuore e delle mani» (CV, n. 222). La formazione umana non va separata da quella culturale: lo studio serve a porsi domande ed è un diritto dei giovani la tutela di un sapere umano e umanizzante, che faccia maturare uno spirito critico e sappia andare oltre le logiche di profitto immediato, veicolate dal pensiero dominante contemporaneo (cf. CV, n. 223).

Al mondo della scuola, ancora una volta, è riconosciuta un’importanza fondamentale nella formazione delle nuove generazioni e proprio in questo senso, si lamenta il «deficit educativo» che talora si manifesta al loro interno (cf. CV, n. 270).

Alle istituzioni scolastiche è anche affidato il compito di educare all’accoglienza e al sostegno delle persone più fragili nella società (cf. CV, nn. 171 e 216), come pure la salvaguardia della memoria, delle “radici” culturali e religiose (cf. CV, n. 186).

La scuola, come tutte le istituzioni educative, è un terreno fertile per l’accompagnamento dei giovani nei loro percorsi di maturazione integrale (cf. CV, n. 247). Non si fa accenno, tuttavia, alla figura specifica degli insegnanti di religione.

#### 4. Alcune considerazioni al termine del percorso

La rapida carrellata sui tre documenti sinodali e sull’Esortazione papale ha offerto l’opportunità di verificare l’attenzione ecclesiale all’educazione in generale e al mondo della scuola in particolare.

Il cuore della riflessione sinodale – lo si evince facilmente dai testi – è la vocazione e tutto viene preso in esame a partire da questo punto di vista, compreso il mondo scolastico: la scuola è «soprattutto uno spazio esistenziale che la società mette a disposizione della loro crescita intellettuale e umana e del loro orientamento vocazionale» (IL, n. 19). Il compito educativo anche

di chi opera in questo specifico ambiente è quello di favorire la maturazione integrale degli studenti e di sostenere la costruzione del loro progetto di vita personale, in modo che possano dare risposta positiva alla propria vocazione. Gli stessi insegnanti, a loro volta, sono considerati come esempi credibili di vocazioni (professionali) riuscite.

La scuola è riconosciuta come ambiente ordinario di vita dei giovani e campo privilegiato di azione ecclesiale. Le scuole – la cosa vale soprattutto per le istituzioni cattoliche – sono un’occasione da non trascurare di presenza dei credenti tra i giovani e offrono preziose opportunità pastorali.

Per realizzare quest’impegno vitale è indispensabile oggi agire “in rete” tra le istituzioni educative e tramite una “pastorale integrata”. Il discorso sul lavoro sinergico è richiamato sotto la categoria teologica della “sinodalità”, intesa come modalità di leggere e interpretare le cose in forma sistematica e di “mettere insieme”, per un’azione ecclesiale capace di accettare il pluralismo e la differenziazione, di non escludere nessuno, attenta a rendere tutti – secondo la propria condizione e possibilità – protagonisti corresponsabili di crescita umano-cristiana personale e comunitaria.

I Padri sinodali sottolineano lo stretto rapporto esistente tra evangelizzazione ed educazione. Benché nei diversi documenti la parola *educazione* non risuoni con particolare frequenza, ci sono delle riflessioni pedagogiche che possono essere organizzate intorno ad alcuni termini (ad esempio, ascolto, crescita, maturità/maturazione, ricerca, accompagnamento, progettazione) che sono valori universali che possono trovare applicazione anche nell’ambito scolastico:

- la *ricerca* è uno degli indicatori che qualifica i comportamenti giovanili. La ricerca non è solo quella di emozioni forti (cf. DF, n. 37) ma anche quella religiosa, di senso della vita (cf. DF, n. 49s) e, soprattutto, della vocazione personale, vista come viaggio e scoperta (cf. DF, n. 77). La comunità (educativa) è il soggetto e il luogo in cui può essere favorito questo itinerario di ricerca (cf. DF, n. 105);
- i giovani vivono una fase dinamica in cui pongono le radici per la loro *crescita* umana e spirituale armoniosa. Se il compito dei genitori, delle mamme in particolare, è insostituibile (cf. DF, n. 33), per gli insegnanti si pensa sia possibile ravvisare un’incombenza altrettanto rilevante: garantire che le nuove generazioni siano in possesso delle «radici culturali» su cui innestare la loro maturazione personale: «Aiutare i giovani a scoprire la ricchezza viva del passato, facendone memoria e servendosene per le proprie scelte e possibilità, è un vero atto di amore nei loro confronti in vista della loro crescita e delle scelte che sono chiamati a compiere» (DF, n. 35);
- la *giovinezza* è l’età delle scelte (cf. DF, n. 68) e l’educatore credente agisce con la convinzione che interpretare l’esistenza umana in termini di vocazione è un aiuto consistente per una crescita di qualità (cf. DF, n. 80). L’educatore autentico è quello che sa porsi al servizio della crescita originale di ogni giovane: «Per compiere un vero cammino di maturazione i giovani hanno bisogno di adulti autorevoli. Nel suo significato etimologico la *auctoritas* indica la capacità di far crescere; non esprime l’idea di un potere direttivo, ma di una vera forza generativa» (DF, n. 71). La *maturazione* dei giovani si ottiene attraverso proposte significative come, ad esempio, l’esperienza di «un tempo destinato alla maturazione della vita cristiana adulta», da vivere presso comunità dedicate allo scopo (DF, n. 161), oppure promovendo la missione dei giovani verso i loro coetanei (cf. DF, n. 56);
- l’*ascolto* è un elemento educativo essenziale, evidenziato già nel Proemio del DF: Gesù, accogliendo i due discepoli in cammino verso Emmaus «li interroga e si mette in paziente ascolto

della loro versione dei fatti per aiutarli a *riconoscere* quanto stanno vivendo» (DF, n. 4). Il valore dell'ascolto è grande: «L'ascolto è un incontro di libertà, che richiede umiltà, pazienza, disponibilità a comprendere, impegno a elaborare in modo nuovo le risposte. [...] Non è quindi solo una raccolta di informazioni, né una strategia per raggiungere un obiettivo, ma è la forma in cui Dio stesso si rapporta al suo popolo (cf. Es 3,7-8)» (DF, n. 6). I giovani desiderano essere ascoltati, in modo da poter offrire il loro contributo al miglioramento della vita della Chiesa (cf. DF, n. 75). La capacità di ascolto è tipica dei pastori e laici di qualità (cf. DF, n. 9); il non-ascolto, invece, è uno dei vizi del clericalismo (cf. DF, n. 30). L'ascolto empatico delle persone e dello Spirito è una qualità dell'accompagnatore con la sua equipe (cf. DF, n. 102s), impegnato nella difficile arte del discernimento (cf. DF, n. 110s). L'ascolto è pure alla base di un percorso di autentica sinodalità (cf. DF, n. 122s);

- la comunità è chiamata, in particolare, a un lavoro serio di *accompagnamento*: lo desiderano gli stessi giovani (cf. DF, n. 7) e per questo occorre qualificare persone all'altezza del ruolo educativo (cf. DF, n. 9.101-103)). In realtà, è tutta la Chiesa – dinamica e in uscita (cf. DF, nn. 122.124) – che deve dimostrarsi capace di accompagnare i giovani nella ricerca del senso della vita e della loro vocazione (cf. DF, nn. 91-100.162s). Gli ambienti ispirati ai valori evangelici – anche quelli scolastici, là dov'è possibile – possono diventare alternativa alla «cultura dello scarto» per i giovani particolarmente vulnerabili (cf. DF, n. 44).

Per quanto riguarda l'Esortazione apostolica di papa Francesco, i pochi riferimenti all'educazione non devono far dubitare dell'attenzione pedagogica che invece pervade l'intero testo papale: essa è garantita dall'impianto stesso del documento, pensato in chiave pastorale; dall'icona biblica prescelta (Emmaus), che indica un cammino di ricerca e di progressività; dal ricorso alla «pedagogia dei modelli» (in riferimento alla sacra Scrittura e alla santità contemporanea) con protagonisti i giovani, compreso Gesù preso in esame nella sua fase adolescenziale; dagli elementi antropologici evidenziati, derivanti dall'analisi della situazione, i quali rendono avvertiti dell'inedito cambio di paradigma culturale in atto che pretende un modo diverso dal passato di accostarsi alle nuove generazioni per educarle; dalla constatazione dell'estraneità tra le generazioni, con una preoccupante inversione di ruoli nel rapporto tra adulti e giovani (cf. CV, n. 80).

Rimane probabilmente deluso chi invece si attendeva qualche riferimento in più sullo specifico ruolo dell'IRC, sulla figura dell'insegnante di religione e sulle competenze da maturare per l'accompagnamento dei giovani nel peculiare settore della scuola.

## CONCLUSIONE

I documenti del Sinodo e l'Esortazione apostolica sono come un “canovaccio” messo nelle mani degli educatori, ai quali il Papa ricorda che loro compito è «attivare processi piuttosto che imporre percorsi» (CV, n. 297). Agli insegnanti, pertanto, compete l'impegno di rendere “praticabili” le sollecitazioni che provengono da questi testi. Che non venga meno loro la passione educativa, coscienti di contribuire a far maturare i cittadini credenti del futuro, costruttori – insieme a tutti gli uomini e donne di buona volontà – di un'umanità sempre più degna di questo nome.

## **L'«IRC» e la credibilità della rivelazione cristiana**

Parola di Dio, parola umana

---

**Corrado Pastore\***

### **The «IRC» and the Credibility of Christian Revelation**

Word of God, Human Word

#### **► SOMMARIO**

*Il contenuto di questo contributo è la credibilità della rivelazione cristiana, una riflessione proposta a insegnanti di religione, per cui l'ambito è l'IRC.*

*Affrontiamo il tema della rivelazione alla luce della Costituzione dogmatica «Dei Verbum» del Concilio Vaticano II. Il punto di vista sarà biblico, per questo analizzeremo il rapporto tra Parola di Dio e parola umana. Infine, nell'articolo, si sviluppano i seguenti temi: la rivelazione di Dio, la Parola di Dio, una lettura "scolastica" della Parola di Dio.*

#### **► PAROLE CHIAVE**

*Bibbia; Fede; Insegnamento della religione; Parola umana; Parola di Dio, Rivelazione.*

\* **Corrado Pastore** è Professore Emerito, già Docente Aggiunto di «Pastorale e catechesi biblica» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

## 1. La rivelazione di Dio

La Costituzione dogmatica *Dei Verbum* descrive in questo modo la rivelazione di Dio. «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cf. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cf. Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cf. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cf. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» (DV 2).

Il Concilio rinnova profondamente il concetto di rivelazione. La chiave si situa nella priorità che si conferisce alla comprensione dell'atto rivelante di Dio, visto come "autorivelazione personale", portata a termine primariamente attraverso i suoi interventi salvifici realizzati nel corso della storia, il cui culmine è la persona di Gesù con il suo mistero pasquale di morte e risurrezione, che costituisce il contenuto basilico della Sacra Scrittura.<sup>1</sup>

La *Dei Verbum* descrive la Rivelazione di Dio con la categoria della parola, anzi del dialogo amichevole. Volendosi rivelare, Dio ha parlato agli uomini e ha assunto il linguaggio umano dell'amicizia, in vista di una precisa finalità che è una comunione di vita.

### 1.1. Una rivelazione personale

H. De Lubac così ha sintetizzato l'insegnamento del Vaticano II: «Il Concilio, a proposito della rivelazione, non sostituisce semplicemente un'idea fatta di verità astratte e atemporali con l'idea dello sviluppo di una storia della salvezza. Ciò che afferma è l'idea di una verità concreta al massimo: l'idea della Verità personale, apparsa nella storia, operante nella storia, nella persona di Gesù di Nazaret, pienezza della rivelazione».<sup>2</sup>

Il compimento e la pienezza della Rivelazione divina si manifestano nel mistero pasquale di Gesù Cristo, ovvero nella sua passione, morte e resurrezione, quale Parola definitiva nella quale Dio ha espresso la totalità del suo amore condiscendente e ha rinnovato il mondo. Solo in Gesù Cristo, Dio rivela l'uomo a sé stesso e gli fa comprendere quale sia la sua dignità e altissima vocazione (cf. GS 22).

Con la Rivelazione Dio ha voluto manifestare e comunicare sé stesso e i decreti della sua volontà riguardo alla salvezza degli uomini, «per renderli cioè partecipi di quei beni divini, che trascendono la comprensione della mente umana» (DV 6).

---

<sup>1</sup> Alcuni studi recenti sulla Costituzione dogmatica sulla Divina rivelazione del Concilio vaticano II: R. LATOURELLE, *Come Dio si rivela al mondo, Lettura commentata della Costituzione del Vaticano II sulla Parola di Dio*, Cittadella, Assisi 2000; B. MAGGIONI, "Impara a conoscere il volto di Dio nelle Parole di Dio. Commento alla DV", Messaggero, Padova 2001; CH. THEOBALD, "Seguendo le orme... della Dei Verbum". *Bibbia, teologia e pratiche di lettura*, EDB, Bologna 2011; G. BENZI, *Quindici passi nella Dei Verbum*, EDB, Bologna 2015.

<sup>2</sup> H. DE LUBAC – E. CATTANEO, *La Costituzione «Dei Verbum» vent'anni dopo*, in «Rassegna di teologia» 26 (1985) 394.

Per Bruno Maggioni «il primo capitolo della *Dei Verbum* ci ha offerto importanti precisazioni sul concetto di rivelazione. Forse la sua idea più profonda e innovatrice è la ripetuta sottolineatura che la rivelazione va oltre il piano dell'apertura puramente intellettuale per raggiungere quello dell'incontro personale».<sup>3</sup>

### 1.2. Una rivelazione storica

Se c'è una particolarità del discorso biblico sulla rivelazione, questa è il suo carattere “storico”.

La rivelazione si manifesta attraverso la storia e non soltanto il discorso. Parole e storia sono un'unica via di salvezza. È la prima volta che un documento del Magistero descrive la Rivelazione ancorandola ad una dimensione storica. La presentazione abituale dei manuali di teologia preconiziava nella rivelazione l'aspetto dottrinale a scapito della storia e degli eventi.

### 1.3. Una rivelazione in gesti e parole

Afferma la *Dei Verbum*: «Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto» (DV 2).

Per la *Dei Verbum* la rivelazione avviene “*gestis verbisque*”: è sì Parola di Dio, ma anche e inseparabilmente avvenimento, manifestazione e svolgimento del disegno di Dio nella storia. La rivelazione divina si compie quindi con parole ed opere; essa è mistero ed evento; manifesta al tempo stesso una dimensione oggettiva (parola che rivela verità ed insegnamenti) e soggettiva (parola personale che testimonia e invita al dialogo). Essa, dunque, si comprende e si trasmette come verità e come vita.<sup>4</sup>

La connessione tra evento e parola conduce alla saldatura tra Rivelazione e salvezza. Il prologo della *Dei Verbum* parla di “*praeconium salutis*” (annuncio di salvezza); l'intero primo capitolo, in vari modi, collega intimamente la Rivelazione e il suo scopo, ovvero la *manifestazione* e il *dono* che Dio fa di sé stesso. Il punto di concentrazione della Rivelazione, che è Cristo, significa “compimento dell'opera di salvezza”.

Secondo Luciano Meddi «la formula “*gestis verbisque*” conclude un tempo di eccessiva interpretazione dottrinale della Scrittura e della predicazione di Cristo e apre a prospettive narrative, progettuali e spirituali della vita cristiana e della missione ecclesiale».<sup>5</sup>

Alla rivelazione di Dio corrisponde una risposta da parte dell'uomo. Il documento esprime in modo preciso l'atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio. La risposta propria dell'uomo al Dio che parla è la fede (VD 25). «A Dio che si rivela è dovuta “l'obbedienza della fede” (Rm 16,26; cf. Rm 1,5; 2 Cor 10,5-6), con la quale l'uomo gli si abbandona tutt'intero e liberamente prestando

<sup>3</sup> B. MAGGIONI, “*Impara a conoscere il volto di Dio nelle Parole di Dio*”. Commento alla *Dei Verbum*, Padova, Messaggero, 2001, 35.

<sup>4</sup> Cf. TONONI R., “*Gestis verbisque*”. Origine e senso di una formula, difficilmente traducibile, del Vaticano II, in G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – R. TONONI (Edd.), *La Parola e le parole*, Brescia, Morcelliana 2003, 159-186. S. LANZA, “*Gestis verbisque*”. Fecondità di una formula, in N. CIOLA (Ed.), *La “Dei Verbum” trent'anni dopo*, Roma, Pontificia Università Lateranense – Piemme, 1995, 49-78.

<sup>5</sup> L. MEDDI, *Gestis verbisque: fortuna di una formula*, in “*Parole di vita*” LX (2015) 5, 30-35, qui 30.

‘il pieno ossequio dell’intelletto e della volontà a Dio che rivela’ e assentendo volontariamente alla Rivelazione che egli fa» (DV 5).

«Anzitutto ritroviamo che la fede è un legame tra Dio e l’uomo. Insieme è un dono gratuito di Dio e umile richiesta dell’uomo, senza misurare la preponderanza dell’uno e dell’altro aspetto: difficile determinare statisticamente quanto l’amore richiede amore ... la fede è un atto umano, umanissimo che mette in gioco tutta l’intelligenza, la creatività e la volontà dell’uomo; ma questo atto è mosso da Dio che lo attira con la sua infinita bontà».<sup>6</sup>

Per G. Benzi «la fede è in primo luogo un abbandonarsi totalmente a Dio. È un’esperienza vitale che impegna la persona intera. Ma è anche, in secondo luogo, ossequio dell’intelligenza che non significa l’abbandono della ragione, ma impegno della ragione. La fede è nel contempo un’esperienza esistenziale e un atto conoscitivo».<sup>7</sup>

Qui entriamo nell’ambito della credibilità della fede. Il Concilio è particolarmente attento a sottolineare la “libertà” della fede. Per affermarlo utilizza due avverbi: liberamente e volontariamente. «Rivelando sé stesso all’uomo e invitandolo a una comunione di vita. Dio non si presenta con una evidenza che costringe, ma con una luminosità che attrae. La rivelazione di Dio non restringe la libertà dell’uomo, ma la dilata. La rivelazione di Dio è una manifestazione di amore, non di forza».<sup>8</sup>

## 2. La parola di Dio

Al leggere la *Dei Verbum* vediamo come essa inquadra tutto ciò che ha da dire sul tema della Parola di Dio. L’espressione appare sia all’inizio del documento, sia nel n. 26 con cui il documento si chiude. Questa inquadratura di tutta la Costituzione sulla “Parola di Dio” invita dunque a considerare i libri sacri nella loro relazione con la Parola.

Facciamo questo in quattro momenti: che cos’è la Parola di Dio, la parola umana, che cosa fa la Parola di Dio, che cosa comunica la Parola di Dio.

### 2.1. Che cos’è Parola di Dio

La Parola di Dio va vista a diversi livelli, in diverse situazioni. È un concetto analogo, non è qualche cosa che si abbia univocamente e soltanto in una determinata situazione sempre uguale. Si può indicare una serie di distinzioni, che forse è un po’ lunga, ma che è utile per aiutare a cogliere le analogie della Parola di Dio. Possiamo intendere sotto questo termine di Parola di Dio un complesso di realtà fra loro strettamente collegate.<sup>9</sup>

#### ► PAROLA DI DIO È IL VERBO DI DIO

Dabar Jahvè (Parola di Dio) ha un duplice inscindibile valore: dice e realizza. Il “dicere Dei est facere”. Questa realtà è il Verbo di Dio. Dio che dice, e dicendo si dice. Questa realtà prima

<sup>6</sup> G. BENZI, *Quindici passi nella Dei Verbum*, EDB, Bologna 2015, 43.

<sup>7</sup> B. MAGGIONI, “*Impara a conoscere il volto di Dio nelle Parole di Dio*”, 32.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 33. Il tema della credibilità della fede viene enunciato, ma non viene ulteriormente approfondito.

<sup>9</sup> Cf. C.M. MARTINI, *Parola di Dio e parola umana*, in G. ZEVINI (a cura), *Incontro con la Bibbia. Leggere, pregare, annunciare*, LAS, Roma 1978, 41-53.

della “Parola” che nel linguaggio della relazione trinitaria è chiamata il Verbo di Dio, sta alla base di tutti gli altri significati del termine, in quanto esprime la comunicabilità di Dio.

«Tutto ciò che si può dire di Dio da parte nostra, tutto ciò che Dio dice di sé nella rivelazione, o che noi conosciamo di lui, o che noi conosciamo di noi stessi attraverso lui, tutto è fondato sul “Verbo”, sul fatto che in Dio vi è comunicazione intima. Il Verbo, il “logos”, inteso così nella realtà trinitaria, è il punto di riferimento obbligato, ultimo per tutto ciò che si può dire sulla realtà della Parola di Dio manifestata nel mondo, nella Chiesa e nel libro sacro».<sup>10</sup>

#### ► PAROLA DI DIO È GESÙ CRISTO

Si può passare ad un secondo significato: Parola di Dio è per eccellenza Gesù Cristo, la Parola (il Verbo in mezzo a noi). «Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo (Eb 1,1-2)» (DV 4).

«Dio detto e manifestato a noi nella storia. È Gesù non soltanto in un qualche momento della sua vita, come a Betlemme, o sulla croce; ma Gesù in tutto l’arco della sua vita, morte e risurrezione e signoria gloriosa nell’universo, che ci manifesta il Padre. Di qui ne viene che ogni realtà che nella Chiesa merita in qualche modo il nome di Parola di Dio va riferita a Gesù Cristo. Anzi, non solo nella Chiesa, ma in tutta la realtà del mondo, in tutta la storia. Se c’è parola di Dio nella storia, c’è per questo riferimento a Gesù Cristo, e se ha una sua efficacia creativa e normativa, in tanto può averla in quanto Gesù si è fatto uomo e ci ha detto Dio, ci ha manifestato il Padre».<sup>11</sup>

#### ► PAROLA DI DIO È LA PREDICAZIONE PROFETICA E APOSTOLICA

Tenendo presente questo significato fondamentale di Parola di Dio in Gesù Cristo nella storia, si può passare a un terzo significato. «Parola di Dio diventa parole di Dio al plurale, le parole dette nella storia della salvezza dai profeti e dagli apostoli per manifestare il piano divino da realizzarsi, o che si realizza in Gesù. Queste parole della predicazione profetica e apostolica sono di fatto quelle che la Scrittura chiama normalmente Parola di Dio. Quando nella Bibbia si trova il termine Parola di Dio è per lo più una parola parlata, una parola pronunciata, che un profeta ha detto a nome di Dio. È quindi una parola umana, che si ascolta, che si può ripetere, analizzare e che ha un riferimento al piano di Dio, al Cristo».<sup>12</sup>

#### ► PAROLE DI DIO SONO LE PAROLE SCRITTE: LA BIBBIA

Di qui si può passare ad un quarto significato. «Parole di Dio sono anche le parole scritte da tutti coloro che, in connessione con l’attività profetica ed apostolica, hanno scritto per ispirazione divina. Sono i profeti scrittori, gli apostoli, gli evangelisti, i saggi, i cronisti, i legislatori, i poeti. Ecco la Bibbia, che appare in questo quarto momento di analisi della Parola di Dio. Soltanto ora si passa dalla parola parlata alla parola scritta. La Bibbia ci conserva le parole degli apostoli, dei profeti, ecc., messe per iscritto per ispirazione di Dio, per manifestare il suo piano di salvezza nel Cristo».<sup>13</sup>

<sup>10</sup> C.M. MARTINI, *Parola di Dio e parola umana*, 44.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 45.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 45-46.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 46.

► PAROLA DI DIO È LA PAROLA DELLA PREDICAZIONE CRISTIANA

C'è ancora un ultimo significato di Parola di Dio: è la parola della predicazione cristiana viva, la Parola di Dio viva ancora oggi nella predicazione cristiana. Quando si predica la fede, la conversione, Gesù Cristo, si ha nella Chiesa un evento che si può veramente chiamare Parola di Dio.

È il tema della sacramentalità della Parola, di cui ha trattato il *Sinodo sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* del 2008 e si trova nell'Esortazione postsinodale *Verbum Domini* al n. 56.

Secondo S. Currò «tra i temi dell'Esortazione apostolica, quello della “sacramentalità della Parola”, sviluppato in particolare nel n. 56, è ricco di implicazioni riguardo al senso cristiano di Rivelazione. In realtà questo tema si collega con gli altri temi dell'Esortazione e si può ben dire che esso costituisce, più che un tema, una chiave di lettura. La “sacramentalità della Parola” raccoglie, da una parte, la sensibilità ecclesiale più genuina, più attuale e allo stesso tempo più antica, sulla Parola di Dio; sia perché allude alla pratica liturgica, sia perché rompe con la riduzione della Parola di Dio a contenuto, idea, messaggio, e quindi con la riduzione dell'incontro con la Parola alla comprensione della Parola».<sup>14</sup>

«All'origine della sacramentalità della Parola di Dio sta propriamente il mistero dell'incarnazione: ‘il Verbo si fece carne’ (Gv 1,14), la realtà del mistero rivelato si offre a noi nella ‘carne’ del Figlio. La Parola di Dio si rende percepibile alla fede attraverso il ‘segno’ di parole e di gesti umani. La fede, dunque, riconosce il Verbo di Dio accogliendo i gesti e le parole con i quali Egli stesso si presenta a noi. L'orizzonte sacramentale della Rivelazione indica, pertanto, la modalità storico-salvifica con la quale il Verbo di Dio entra nel tempo e nello spazio, diventando interlocutore dell'uomo, chiamato ad accogliere nella fede il suo dono» (VD 56).

Il mistero di Dio “si offre a noi nella carne del Figlio”. La Parola si è resa e si rende “percepibile alla fede attraverso il segno di parole e di gesti umani”. L'economia sacramentale è la modalità della Rivelazione.

«La modalità storico-salvifica con la quale il Verbo di Dio entra nel tempo e nello spazio. La sacramentalità della Parola, dunque, rinvia da una parte all'incarnazione di Cristo, dall'altra ci apre al Parlare attuale di Dio, che si realizza in un legame profondo di eventi e parole, gesti umani e significati divini ... La sacramentalità della Parola, quindi, in definitiva, è l'intimo legame di carne e Parola, di Parola che si fa carne e sacramento, di carne-sacramento e Parola. L'approfondimento di tale legame aiuta una “comprensione maggiormente unitaria del mistero della Rivelazione” che, come afferma DV 2, è mistero di “eventi e parole intimamente connessi”. Con la sacramentalità della Parola è come se si cogliesse nel sacramento (dell'eucaristia) un ponte, un punto di legame, tra eventi e parole. L'evento prolunga la sua concretezza e carnalità, se così si può dire, nel sacramento; la parola è legata all'evento attraverso il sacramento».<sup>15</sup>

## 2.2. La parola umana

La Parola di Dio giunge a noi tramite i linguaggi umani. Afferma la Dei Verbum: «Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo

---

<sup>14</sup> S. CURRÒ, *L'educazione cristiana nell'orizzonte della sacramentalità della Parola* (*Verbum Domini* n. 56), in P. MERLO - G. PULCINELLI (a cura), *Verbum Domini. Studi e commenti sull'esortazione apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 243-274, qui 246.

<sup>15</sup> CURRÒ, *L'educazione cristiana nell'orizzonte della sacramentalità della Parola* (*Verbum Domini* n. 56), 251.

dell'Eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo" (DV 13).

E segnala inoltre: «Poiché Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l'interprete della sacra Scrittura, per capire bene ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi abbiano veramente voluto dire e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole» (DV 12).

La storia della Bibbia è storia della Parola di Dio agli uomini: «Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio...» (Eb 1,1-2).

«L'AT e il NT non fanno altro che descrivere l'itinerario della Parola di Dio, la quale: crea il mondo (Gn 1); chiama Abramo (Gn 12,1ss) e Mosè (Es 3,7ss.), porta a compimento la promessa della terra (Gs 1,1ss, 21,43-45), "viene rivolta ai profeti di Israele" (Os 1,1; Ger 1,2), prende un volto d'uomo in Gesù di Nazaret (Gv 1,1-14), "si diffonde, cresce e si afferma con forza" col dilatarsi della chiesa apostolica (At 6,7; 12,24; 19,20), regola la fine di questo universo e l'inizio del mondo nuovo (Ap 19,11-16; 21,1ss)».<sup>16</sup>

In nessun luogo della Bibbia incontriamo la Parola di Dio direttamente. Essa viene donata attraverso la parola di una persona, sempre alla maniera umana e in linguaggio umano, e il racconto del dialogo di Dio con i suoi interlocutori prescelti è interamente redatta da uomini.

V. Mannucci enumera le tre funzioni principali del linguaggio umano: «La prima, in rapporto alla natura, al mondo e alla storia, è l'informazione; la seconda, in rapporto a se stessi, è l'espressione; la terza, in rapporto agli altri, è l'appello».<sup>17</sup>

Queste tre funzioni non si trovano, nella realtà del linguaggio, allo stato puro, sempre ed esattamente distinte l'una dall'altra. Per lo più esse "funzionano unite, reciprocamente condizionate".

Afferma Alonso Schökel nel libro *La Parola ispirata*: «Quello che possiamo e dobbiamo fare di fronte a un'unità di linguaggio è distinguere il suo carattere di simbolo (informazione, rappresentazione), di sintomo (espressione dell'interiorità), di segnale (appello ad un altro)».<sup>18</sup>

Secondo J.L. Moral l'approccio simbolico sarebbe il modello da privilegiare e cita J.L. Corzo. «È urgente recuperare i simboli e distinguerli bene ... I segni, loro parenti, sono diversi: obbediscono ad una convenzione, ad un accordo, ad un codice stabilito, "questo segno rappresenta tal cosa". Con i segni sappiamo tutto in anticipo; sappiamo in cosa finiscono, cosa significano. Il contrario appunto di quanto accade con i simboli: aprono allo sconosciuto, lo svelano e lo mantengono misterioso in quanto tale; s'indovina una presenza, ma non si domina; sono io ad essere afferrato in essa. Più che nuovi oggetti, infatti, il simbolo scopre i fili della nostra stessa trama esistenziale; più che informazione circa nuove cose, ci porta la percezione dei vincoli e delle relazioni antiche e nuove che ci fanno essere persona».<sup>19</sup>

<sup>16</sup> V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia 2002, 13.

<sup>17</sup> V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio*, 16. Nuova edizione: V. MANNUCCI – L. MAZZINGHI, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia 2016.

<sup>18</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *La Parola Ispirata*, Paideia, Brescia 1987, 119.

<sup>19</sup> J.L. CORZO, *Educar es otra cosa*, Madrid, Popular, 2007, 63s citato in J. L. MORAL, *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa*, Roma, LAS, 2014, 200.

► LA PAROLA È INFORMAZIONE

«La parola informa su fatti, cose, avvenimenti, impiegando di solito un verbo all'indicativo e alla terza persona. Delle tre funzioni, questa è la più oggettiva ed è propria soprattutto della scienza, della didattica, della storiografia».<sup>20</sup>

Dio racconta, interpreta l'uomo, l'esistenza e la storia, insegna (funzione informativa della parola). Così la parola di Dio si fa giudizio, minaccia, promessa, consolazione, insegnamento. Si fa anche svelamento dell'uomo a sé stesso. L'uomo conosce sé stesso e la pienezza del suo essere e del suo destino non da ciò che egli stesso produce, ricerca e ottiene attraverso la propria esperienza, ma ascoltando la Parola di Dio.

► LA PAROLA È ESPRESSIONE

Dio si esprime, parla di sé, rivela agli uomini sé stesso e la sua vita intima (funzione espressiva della parola), per invitarli e ammetterli alla comunione di vita con Sé. Non parla a distanza, ma si fa presente, porta il nome di Jahwé, colui che è presente, è con...

Ogni persona che parla si esprime, dice qualcosa di sé, sempre. Una parola, che non esprime nulla dell'essere di colui che parla, non sarebbe una parola umana.

«Anche per comunicare, anche per 'informare' l'uomo deve in una qualche misura esprimersi, vale a dire mettere in moto il suo essere, rischiare l'uscita da sé, rivelare la propria interiorità».<sup>21</sup>

► LA PAROLA È APPELLO

Dio chiama, convoca, interpella gli uomini (funzione appellativa della parola); i credenti che ascoltano, accolgono e vivono la Parola di Dio, sono "chiamati".

La persona parla "il" mondo, ne fa emergere l'essere e il divenire, ma non parla "al" mondo. La parola umana, per sua natura, cerca l'altro, ha la passione dell'altro, perché la persona è "relazione". Nel libro della Genesi Adamo dà il nome agli animali, ma non parla agli animali; creato per "essere con", l'uomo cerca un "tu" che gli sia simile (Gn 2,18), un "tu" capace di capire e di accogliere l'interiore esigenza di donarsi liberamente. Egli vive per incontrare e comunicare, vive di incontro e di comunione. La parola mette in contatto l'"io" e il "tu", originale principio di ogni comunione.

«La funzione "appellativa della parola" primeggia in alcune tipiche forme letterarie quali la "chiamata", la "vocazione", il "comando", ecc. Ma, in fondo, è nascosta dentro ogni parola, persino nelle forme più pure di espressione. Il solo rompere il silenzio, fosse pure con un grido d'angoscia o mediante un canto senza parole, è sempre un indirizzarsi a qualcuno, prenderlo a testimone, chiamarlo. Persino il rifiuto più netto e consapevole della comunicazione implica, nel fondo, la nostalgia della comunicazione come valore, nasconde la ricerca di una comunicazione autentica. Così la parola, direttamente o indirettamente, è sempre "appello" a un altro ed esige, per sua natura, una risposta».<sup>22</sup>

Sarà assenso o rifiuto, la parola non può non provocare una libera risonanza nel 'tu' che ne viene intimamente toccato.

---

<sup>20</sup> V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio*, 16.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 17.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 17-18.

«È nel linguaggio dell'amicizia e dell'amore che la triplice funzione della parola trova la sua più alta sintesi. Salva l'individualità irripetibile dell'io e del tu, attraverso una sempre più libera comunicazione e in vista di una più profonda comunione di vita e non solo di idee».<sup>23</sup>

Nella parola dell'amicizia e dell'amore, «ciascuno dona all'altro l'ospitalità essenziale, nel meglio di sé; ciascuno riconosce l'altro e riceve da lui quella stessa riconoscenza, senza di cui l'esistenza umana è impossibile».<sup>24</sup>

«Infine nell'amicizia e nell'amore avviene una pregustazione anticipata del Tutto dell'Essere, del compimento definitivo. Si potrebbe dire che l'“io” e il “tu” diventati “noi” nell'amicizia e nell'amore, toccano l'invisibile e intoccabile “Tu” divino».<sup>25</sup>

Se la rivelazione è Parola personale di Dio, se il centro della rivelazione non è una verità astratta o un complesso di verità concettuali e basta ma un Persona che mi parla, mi cerca, mi chiama e invita, allora la parola di Dio va innanzitutto ascoltata. La spiritualità biblica è primariamente spiritualità di ascolto di un interlocutore presente. Shemà Israel, Ascolta Israele! (Dt 6,4). Ascolta Israele la voce di Dio (Sal 95,8). La Bibbia vuole un credente in ascolto. L'ascolto è la prima attitudine del dialogo.

Saper distinguere e cogliere le tre funzioni della parola nella loro specificità, risulta determinante per comprendere la Parola di Dio nella Bibbia, che spesso viene impoverita riducendola a pura “informazione”. Dio ha assunto la parola umana nella totalità e integrità delle sue manifestazioni.

Se la rivelazione di Dio si assimila interamente al linguaggio umano e ne assume tutte e tre le funzioni non si può leggere la Bibbia con una lettura che riduca il libro sacro a proposizioni riassuntive di verità che si impongono al solo assenso intellettuale. Afferma Alonso Schökel: «Non è legittimo estirpare tutti gli elementi emozionali e tutto quanto fa appello a una nostra risposta. La sacra Scrittura bisogna leggerla come opera di linguaggio totale, nella pienezza della sua funzione, l'opera in cui Dio mi parla».<sup>26</sup>

### 2.3. Che cosa fa la Parola di Dio

Spesso intendiamo la Parola di Dio in un senso piuttosto debole. L'ascolto è concepito come una serie di informazioni che si ricevono. Ci si lascia istruire dalla Parola di Dio venendo a conoscere le vicende del popolo di Dio, la vita di Gesù, le origini della comunità, le principali verità cristiane. In questa visuale della Parola di Dio, siamo ancora nell'ordine della comunicazione delle idee, di un discorso istruttivo.

#### ► LA PAROLA DI DIO MANIFESTA UNA PERSONA

«Se noi prendiamo l'accezione forte, biblica, della Parola di Dio si vede che è *manifestazione di persona*. Così come la parola umana, intesa nella sua pienezza, manifesta colui che parla (chi parla non comunica soltanto delle cose ma comunica anche sé stesso) così Dio manifesta, parlando, sé stesso. Come chi parla comunica ciò che “gli sta dentro”, cioè il suo piano di salvezza

<sup>23</sup> V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio*, 19.

<sup>24</sup> G. Gusdorf, *Filosofia del linguaggio*, Città Nuova, Roma 1970, 69 (citato da MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio*, 20).

<sup>25</sup> V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio*, 20-21.

<sup>26</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *La Parola Ispirata*, 121.

per noi, fondato sul suo amore, sulla sua verità, sul suo essere. Quindi, Parola di Dio è manifestazione dell'essere divino personale. Manifestazione che è non soltanto comunicazione di qualche cosa, ma è messaggio».<sup>27</sup>

#### ▶ LA PAROLA DI DIO ESIGE UNA RISPOSTA

«Non basta dire che la Parola di Dio è bella, che la Parola di Dio è profonda, che ci arricchisce; la Parola di Dio esige una risposta, un sì. Per questo suo appello alla libertà umana, può anche ricevere come risposta un “no”. A motivo di questa sua natura di intimazione, di imperio, la Parola di Dio è tale che non ci lascia mai tali e quali. Dopo che l'abbiamo ascoltata siamo necessariamente o migliori o peggiori di prima, a seconda della nostra risposta. Non è possibile un ascolto vero della Parola di Dio che ci lasci, dopo l'ascolto, così come eravamo prima. È una parola che ha esigito una presa di posizione, la quale può anche essere stata un “non mi interessa”, “non ascolto”; ma è una presa di posizione che ci ha cambiato».<sup>28</sup>

#### ▶ LA PAROLA DI DIO È MESSAGGIO

Questa parola è dunque non soltanto manifestazione di persona, ma è anche messaggio, ed è messaggio efficace. «È questo il significato del brano di Isaia 55, 10-11: “Così sarà della mia parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata” (Is 55,11). La Parola di Dio ha un'efficacia sovrana per l'onnipotenza di chi la pronuncia. Quindi, non ci cambia soltanto perché ci obbliga a dire sì o no, ma ci cambia in forza di colui che la dice».<sup>29</sup>

Questi sono alcuni degli aspetti dinamici, attivi della Parola di Dio. Essa manifesta la persona di Dio che ci dà un messaggio e un messaggio che ci trasforma.

### 2.4. Che cosa comunica la Parola di Dio

Qual è l'atteggiamento giusto di fronte alla Parola di Dio? Non si deve domandare né troppo né troppo poco alla Scrittura. Per rispondere bisogna tener conto di diversi livelli di domanda che si possono porre al libro della Bibbia.

#### ▶ LA VERITÀ DEI FATTI

C'è un primo livello di domanda sui fatti che la Scrittura presenta. «C'è un primo livello di interrogazione, che è quello che corrisponde all'interpretazione storico-critica della scrittura. Tale livello di domanda si sforza di collocare il documento nell'ambiente e nel tempo, sulla base di ricerche linguistiche, archeologiche, storiche e si chiede che cosa ci dice la Bibbia sui fatti del popolo ebraico, sulla vita di Gesù, sulle dottrine dei profeti, sulle vicende della Chiesa primitiva, ecc. In questo primo livello di domanda la verità della scrittura è intesa soprattutto come conformità ai fatti: Davide ha veramente regnato a Gerusalemme? Gesù è veramente morto sulla Croce?».<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> C.M. MARTINI, *Parola di Dio e parola umana*, 43.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 44.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 44.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 50.

### ► IL SENSO DELLA VITA

Esiste un secondo livello, che corrisponde alle grandi domande che la persona pone costantemente sul senso della sua vita. «La Bibbia, essendo parola di Dio che interpella ed esige decisioni, essendo un momento della rivelazione divina, vuole aiutare l'uomo in questa presa di coscienza. È dunque legittimo porre alla Bibbia le domande riguardanti il senso ultimo della vita. Per questo non bastano le risposte al primo livello: che cosa è avvenuto? Bisogna ascoltare che cosa la Bibbia dice all'uomo. La Bibbia muove alla conversione, alla fede, alla speranza, al perdono. In questo livello, parlare di verità della Bibbia vuol dire che la Bibbia proclama il senso definitivo e autentico della nostra vita; ed è qui soprattutto che si attua una esegesi che si può anche chiamare "spirituale", che però non è al di là della lettera, ma ricerca nella lettera l'appellazione per l'uomo di ogni tempo. La Bibbia mi comunica quella parola nella quale noi fummo creati, e che è quindi il "logos", la ragione ultima della nostra esistenza. La verità di questo livello ci garantisce che la Bibbia contiene le risposte vere ai problemi più profondi dell'uomo».<sup>31</sup>

### ► IL MISTERO DI DIO

C'è ancora un altro passo, nella lettura della Scrittura, quello che chiamiamo interpretazione a livello del mistero.

«Non basta chiedersi in che modo le parole divine toccano la mia esistenza, perché ciò che esse proclamano non è soltanto qualcosa *per me*, ma è anche qualcosa *in sé*, cioè qualche aspetto del mistero divino. La *ragione ultima* della verità della Scrittura non consiste nell'informarci su ciò che è avvenuto nella storia visibile o nell'appellarci. Tutto questo riceve il suo valore ultimo dalla capacità della Scrittura di affermare autenticamente, con parole e segni umani, quindi spesso sotto il velo di simboli e con un linguaggio figurato, qualcosa dell'indicibile mistero di divino e del suo amore per noi».<sup>32</sup>

Questo è il messaggio fondamentale della Scrittura, espresso dalla proclamazione "il Verbo si è fatto carne e ha abitato tra noi". Qui si tocca il cuore della verità della Scrittura, che va sempre fatto emergere, al di là di quelle che possono essere le informazioni particolari sulle modalità dei fatti. Esso riguarda il fondo, il mistero trinitario: Dio in sé e l'incarnazione del Verbo, Dio manifestato a noi.

«La Bibbia, proclamazione dell'economia divina di salvezza a livello del mistero, ci proclama autenticamente anche tutte quelle verità che formano il senso della nostra vita (livello di esistenza) e anche quindi quegli eventi (livello storico-critico) che sono nella storia la manifestazione concreta, l'epifania del piano di Dio e del suo mistero di amore».<sup>33</sup>

Ne segue che le domande sulla verità delle Scritture, per rispettare l'intenzione dell'autore, il senso di tutta la Scrittura e lo spirito con cui fu scritta (a cui si riferisce *Dei Verbum* n. 12) dovrebbero partire dalla ricerca del messaggio contenuto nel brano biblico riguardo al mistero di Dio. Da qui si può meglio comprendere il messaggio riguardo all'esistenza umana, e domandare quali fatti della storia sono presentati come manifestazione esteriore e segno dell'interiore realtà. Procedendo così, dall'interno verso l'esterno, non si corre il rischio di operare una arbitraria riduzione dei dati; ma si ritrova il senso pienamente vero delle affermazioni della Scrittura.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 50-51.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 51.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 51.

### 3. Una lettura «scolastica» della Bibbia

Esistono diversi metodi di esegesi biblica, il metodo storico-critico, il metodo narrativo, esiste una lettura spirituale, orante della Parola, una lettura catechistica. Ma poco si tratta di una lettura “scolastica” della Bibbia, cioè una lettura della Bibbia nella scuola. I docenti di religione possono quindi, a partire dai programmi vigenti, elaborare diversi itinerari biblici capaci di coinvolgere attivamente gli studenti nello studio e nella ricerca.<sup>34</sup>

#### 3.1. Lettura esegetica

La lettura di tipo esegetico è finalizzata a una conoscenza approfondita dei testi biblici e richiede l’accompagnamento di un esperto in Sacra Scrittura o di buoni materiali (commentari). Questa forma di lettura biblica mira ad indagare il testo nella sua struttura e nella sua forma letteraria, secondo i differenti metodi di esegesi biblica.

#### 3.2. Lettura spirituale, orante

La lettura orante o spirituale (*lectio divina*) ha una sua metodologia che gode di una lunga tradizione e autorevolezza nella Chiesa. Si presenta come “lettura spirituale”, una lettura per il nutrimento della propria fede che suppone già una adesione alla Parola e una buona pratica spirituale. Può essere realizzata in forma personale o anche comunitaria. Richiede la presenza di una guida e l’assimilazione del metodo di lettura con i quattro passi (*lectio, meditatio, contemplatio, oratio*).

#### 3.3. Lettura catechistica

Enzo Biemmi propone una modalità di lettura della Parola da Dio che denomina *lettura catechistica della Scrittura*. Si tratta di una lettura che avviene all’interno di percorsi di catechesi, con persone credenti che vogliono approfondire la propria fede. Questa lettura si distingue da altre forme di lettura biblica; ricorda che la proposta catechistica ha sempre al centro l’incontro con la parola di Dio, ma non si riduce a questo. Un percorso catechistico di solo incontro con la Parola senza l’esperienza liturgica nella comunità e senza la conversione di vita rimarrebbe incompiuto.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Sul tema Bibbia e scuola ha diverse pubblicazioni Cesare Bissoli. Cf. C. BISSOLI, *Le competenze per l’IRC: le indicazioni CEI*, in “Rivista di Pedagogia religiosa”, on-line [rivistadipedagogiareligiosa.unisal.it](http://rivistadipedagogiareligiosa.unisal.it) › Bissoli.CompetenzeIRC.doc, 9-29 e C. BISSOLI, *Bibbia e scuola*. Dossier Insegnare Religione, in “Rivista Insegnare religione” 2 (2010-2011) 29-36.

<sup>35</sup> BIEMMI E., *Catechesi biblica degli adulti. L’animatore biblico e la sua formazione*, in ISTITUTO DI CATECHETICA – C. PASTORE (a cura), “Viva ed efficace è la Parola di Dio” (Eb 4,12). *Linee per l’animazione biblica della pastorale*, Elledici, Leumann (TO) 2010, 197-207, qui 200-202. Cf. C. PASTORE, *Bibbia e catechesi*, in Rivista on-line “Catechetica ed Educazione” 4 (2019) 1, 121-130. Vedi pure: C. BISSOLI, *Bibbia e Catechesi*, in G. BENZI – G. CAVAGNARI – X. MATOSES (a cura), *La fonte dell’evangelizzazione. Fondamenti, ambiti ed esperienze di pastorale biblica*, Queriniana, Brescia 2018, 125-137.

### 3.4. Lettura «scolastica»

Consideriamo la Bibbia come “fonte” primaria, indispensabile, radicale, insostituibile nell’insegnamento della religione nella scuola, assieme ad altre fonti naturalmente. La Bibbia intesa come fonte cioè come riferimento essenziale per trattare di religione cattolica. La Bibbia è universalmente stimata un capolavoro dell’umanità, il “Grande Codice”, meritevole di essere ascoltato, dai credenti per convinzione di fede, da tutti per la ricchezza di umanità.<sup>36</sup>

La Bibbia è matrice originale ed ampia di storia postbiblica (storia degli effetti). Grazie alla Bibbia non si conosce soltanto la Bibbia, ma ciò che essa ha prodotto lungo i secoli. Tali influssi ricadono in effetti religiosi (come è una chiesa), ma anche laici (i fondamenti delle tante Dichiarazioni dei diritti dell’uomo), e si trovano codificati in opere letterarie, artistiche, musicali.

La Bibbia è deposito di un ricco e prestigioso linguaggio espressivo. È tipico della grande letteratura coniugare strettamente quello che dice con il come lo dice. Alla Bibbia viene riconosciuto il pregio di un linguaggio omogeneo al contenuto, mediazione essenziale al messaggio. Tale sono le grandi scelte del racconto, del simbolo, del linguaggio figurato come le parabole, ossia dei diversi generi letterari adoperati.

La Bibbia è criterio ermeneutico dell’esistenza. Frutto di tante esperienze umane lungo molti secoli, la Bibbia ha il pregio di entrare facilmente in dialogo con esperienze fondamentali dell’uomo, quelle che immancabilmente si propongono, collegate alle domande di senso, sulla vita e la morte, sul bene e il male, sull’origine e sulla fine. Porta in sé una tale saggezza e profondità di risposta, collaudata dall’esperienza millenaria di generazioni che vi si sono accostate.

La Bibbia è fonte teologica di fede della religione ebraica e cristiana. Chiaramente nella scuola non è proposta la Bibbia da credenti, secondo le dinamiche partecipative proprie della fede, ma serve a conoscere come i credenti intendono la Bibbia, cioè nella logica che deriva dalla Rivelazione e nel contesto della fede della comunità dei cristiani, facendo questo percorso secondo un procedimento specificamente scolastico, accostando cioè come oggetto culturale la stessa fede dei credenti.

## ► Conclusione

La Parola di Dio, espressa nella Bibbia, è proposta come “fonte” primaria, indispensabile. La Bibbia è intesa come fonte, cioè come riferimento essenziale per trattare di religione cattolica. La Bibbia non offre spiegazioni immediate della realtà umana, ma dona la visione, l’orizzonte, le motivazioni. D’altra parte la Bibbia non è la sola fonte: essa va collegata con la Tradizione, ossia lo sviluppo dottrinale ed esperienziale nella storia e nella vita della Chiesa.

In concreto la Bibbia è presente in modo diretto: sapere la Bibbia come storia, come pensiero e come linguaggio, e in modo indiretto: sapere con la Bibbia ossia comprendere i grandi temi: Dio e l’uomo, i valori etici e religiosi alla luce della Bibbia. La Bibbia come fonte svolge il suo ruolo di documento religioso nella scuola attraverso diverse funzioni.

---

<sup>36</sup> N. FRYE, *Il grande codice. Bibbia e letteratura*, Einaudi, Torino 1986; C. BISSOLI, *La Bibbia ‘grande codice’ della cultura nella scuola. Il contributo dell’insegnamento di religione cattolica*, in «Orientamenti Pedagogici» 55 (2008) 629-653; G. RAVASI, *La Bibbia grande codice della cultura occidentale*, in «Vita Pastorale» 11 novembre 2007; IDEM, *La Bibbia come “il Grande Codice” dell’occidente*, in «Osservatore Romano», 17 febbraio 2008.

La Bibbia è testimonianza primaria e insostituibile della religione ebraico-cristiana. Attraverso la Bibbia si conoscono le origini del popolo ebraico, di Gesù, della comunità cristiana con il loro mondo di persone, avvenimenti, istituzioni, pensiero.

La Bibbia è fonte di “dialogo ecumenico”. Il “dialogo” con i libri sacri di altre religioni: le tre religioni “del libro” per eccellenza: ebraismo, cristianesimo, islam, senza dimenticare i testi sacri di altre religioni: induismo, buddismo.

[pastore@unisal.it](mailto:pastore@unisal.it) ■

## L'immaginario contemporaneo

La cultura del «post human» nelle serie Tv

---

Alessandra Caneva – Claudia Caneva\*

### **The Contemporary Imagery**

*The Culture of the Post-human in Tv Series*

#### ► **SOMMARIO**

*L'articolo, a partire dal nuovo modo di narrarsi dell'uomo, focalizza alcune tematiche antropologiche, per poi analizzarle attraverso l'immaginario contemporaneo che diventa così una possibile e privilegiata chiave di lettura per capire il mutamento culturale in atto. Questo studio delle modalità rappresentative, nella seconda parte dell'articolo, viene esemplificato mediante l'esame di alcune serie televisive americane; in questo modo, la considerazione di certe strutture drammaturgiche permette un'approssimazione nuova ai temi antropologici.*

#### ► **PAROLE CHIAVE**

*Cultura (della flessibilità/del rischio); Cultura «post human» «Cura»; Emozione; Immaginario; Serie televisive.*

- \* **Alessandra Caneva** è narratrice, autrice e consulente televisiva; ha ideato e scritto numerosi soggetti per fiction televisive ed è coautrice del soggetto di serie «Don Matteo».
- \* **Claudia Caneva** è Docente invitata nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense e nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana.

## ► Introduzione

Un *mutamento è in atto*, un nuovo modo di narrarsi dell'uomo emerge e a volte disorienta per la complessità, ma anche per l'ambiguità: si presenta un uomo diviso tra il desiderio di credere e l'impossibilità di farlo perché ha corroso tutto con il dubbio, un uomo che privilegia l'immanenza, ma che non rinuncia ai "surrogati" di eternità come la ricerca di un corpo immortale attraverso la tecnologia, le eterne emozioni...

Per comprendere la profonda trasformazione generata nel nostro contesto contemporaneo è allora necessario:

1. non ridurre l'analisi culturale a mera diagnosi monotematica: l'interdisciplinarietà è una responsabilità culturale, un compito a cui siamo chiamati tutti;<sup>1</sup>
2. tener conto di alcuni aspetti sociologici delle neuroscienze. La complessità, infatti, richiede una riflessione sistematica tanto necessaria in un contesto culturale come quello contemporaneo così frammentato dalla tendenza alle iper-specializzazioni. L'atomismo disciplinare, in questo contesto, diventa insostenibile: sono da evitare sia le mistiche confusionarie e desacralizzate di un certo scientismo anacronistico sia l'impotente frammentarismo di una concezione aperta e disponibile nella misura in cui è vuota e disimpegnata. Il compito cui il pensiero contemporaneo è oggi chiamato dopo il fallimento delle pretese autonomistiche del pensiero moderno è la costituzione di questa unità non confusa che è possibile raggiungere solo attraverso una definizione precisa dei compiti delle varie discipline: distinguere per unire.<sup>2</sup>
3. comprendere la complessità non come pensiero debole e non per relativizzare, ma, soprattutto, come stimolo a nuove armonie e sinergie per rivitalizzare il "fondamento" per far fronte a ogni "antropologica" declinazione di un pensiero debole o nomade, tragico o post razionale e della post verità.

La proposta del saggio è quella di focalizzare alcune tematiche antropologiche e analizzare poi come queste siano narrate attraverso l'immaginario che ne diventa una possibile e privilegiata chiave di lettura.

Le immagini, infatti, non sono solo simulacri ingannevoli o finzioni al solo scopo di evasione, bensì indici rivelatori della nostra modalità di stare al mondo. Grazie alla rilevanza teorica attribuita alla produzione simbolica da alcuni studiosi, – come Peter Ludwig Berger e Thomas Luckmann, Charles Taylor, J. Paul Sartre, Paul Ricouer, Jean Baudrillard e Gilbert Durand –, l'immaginario si è affrancato dall'esser considerato uno di quegli ambiti emarginati dal sapere ufficiale, stigmatizzato come ostacolo per il progresso scientifico e considerato una sorta di pseudo-

---

<sup>1</sup> Cf. J. L. MORAL, *Introduzione, in Modernità e cambio epocale Prospettive culturali e teologiche contemporanee*, LAS, Roma 2019, 5-10.

<sup>2</sup> G. MORRA, *Sociologia moderna e sociologia contemporanea*, in *Atti del XIX Convegno del Centro Studi Filosofici di Gallarate 1964, Sociologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia 1965, 88-89.

conoscenza oscurantista. Esso ha acquisito un suo statuto scientifico come dimensione interpretativa al pari di altri *luoghi filosofici e sociologici*.

L'obiettivo, in questo senso, è mirare al contenuto affettivo-rappresentativo di ciò che viene proposto. In un'ottica interdisciplinare, ci stimola il fatto che anche per la sociologia è produttivo, in alcuni casi, spogliarsi dei metodi più convenzionali di fare ricerca, e attraverso lo studio della produzione del fantastico, come campo osservativo privilegiato di determinati aspetti culturali, si possa tentare di decodificare dinamiche contemporanee non altrimenti spiegabili, comprensibili ed esprimibili. La sfera dell'immaginario, infatti, ha un ruolo importante nel dare e nel rivelare un senso alla realtà umana, in quanto «la verità non è restringibile al campo dei numeri, dei concetti, delle idee, ma è qualcosa di più ampio».<sup>3</sup> Il sistema rappresentativo e le modalità di narrazione attuali, per come si sono evolute negli ultimi anni, sembrano, quindi, richiedere una trattazione filosofico antropologica specifica se si vuole capire fino in fondo il ruolo che esse svolgono nelle nostre vite: «una pratica o una disciplina o un corpo di conoscenze pare dunque diventare eleggibile (se questo termine è giusto) per la filosofia propriamente detta, se diventa per noi un modo di vivere, quando cioè incide così profondamente nella nostra natura di esseri umani».<sup>4</sup>

È il caso, per esempio, delle serie Tv.

Quale modalità rappresentativa assumono, attraverso le nuove strutture drammaturgiche in cui la stessa dimensione lineare è diventata problematica, i temi antropologici? Si fa molta fatica a percorrere un sentiero interpretativo che possa orientare, in questa *dialettica del disordine*, ma anche questo forse non è un caso.

«Essa sembrerebbe esprimere una particolare stato d'animo dell'uomo contemporaneo: la determinazione alla sostituzione di un modello di narrazione organico con una struttura drammaturgica volutamente dissipativa che rispecchi la voglia di frammentare di sconnettere, di ritagliare, il desiderio iconoclasta di abbattere i miti delle sequenze compiute dell'opera d'arte chiusa, proiettandosi verso un futuro nomade, eticamente incerto perché tutto da reinventare».<sup>5</sup>

Il nostro contesto socioculturale è caratterizzato dal rischio<sup>6</sup>, dalla precarietà economica ed esistenziale, dalla frammentazione degli orizzonti valoriali e la domanda è: perché il *non ho altra scelta* si macchia spesso delle peggiori abiezioni? Perché il grande trionfo degli antieroi?

La filosofia, e soprattutto l'antropologia, è interpellata a una analisi della realtà che tenga conto dei profondi mutamenti in atto e del clima di precarietà nel quale i nostri giovani, e non solo loro, sono immersi.

---

<sup>3</sup> G. LORIZIO, *Per una teologia dell'immaginario*, in G. BOFFI (a cura di), *La teologia tra scienza e fantascienza scienza*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2016, 8 e 19.

<sup>4</sup> A. CANEVA – C. CANEVA – C. COSTA – F. ORLANDO, *L'immaginario contemporaneo. La grande pro-vocazione delle serie Tv*, Mimesis, Milano 2018, 47.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 51

<sup>6</sup> Cf. U. BECK, *Società del rischio*, Carrocci, Roma 2000; Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 2014; IDEM, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2014; C. BOEDONI, *La società insicura. Convivere con la paura del mondo liquido*, Aliberti, Reggio Emilia 2012; M. GIORGETTI FUMEL – F. CHICCHI, *Il tempo della precarietà. Sofferenza soggettiva e disagio della postmodernità*, Mimesis, Milano 2012.

## PRIMA PARTE

### La cultura della flessibilità e l'emozione-shock

---

Se la flessibilizzazione del lavoro significa che devi cambiare lavoro ogni anno, perché non considerarla una liberazione dalle catene di un'occupazione fissa, come una possibilità di reinventare te stesso e realizzare il potenziale nascosto della tua personalità? (Slavoj Žižek).

Non cerco la salvezza nell'irrigidimento, *il meglio della sorte umana è il brivido*; caro si paga al mondo il sentimento, ma solo chi è commosso sente a fondo l'immenso (W. Goethe, *Faust*).

Il testo di Daniel Goleman *Emotional Intelligence* nacque per cercare una risposta al crescente malessere emozionale che caratterizzava la società civile americana, ma a distanza di circa 25 anni<sup>7</sup> la situazione, allora descritta, sembra immutata: ogni giorno siamo raggiunti da notiziari pieni di cronache sulla disintegrazione della civiltà e sul venir meno della sicurezza, sull'aumento dell'aggressività e della violenza e le riflessioni sull'argomento non fanno altro che evidenziare come nella nostra vita, così come in quella delle persone accanto a noi, le emozioni siano, ormai, “fuori controllo”<sup>8</sup>. Non solo, ma una rappresentazione negativa, ormai stereotipata, si estende sulla realtà giovanile, spesso amplificata per il noto meccanismo per cui ogni evento che la riguarda è interessante e diventa notizia solo se è negativo.

La bulimia di emozioni estreme, l'insaziabile desiderio adrenalinico di eccitamento, dal *sensation seeker*<sup>9</sup> allo *shopping emotivo*<sup>10</sup>, alle *locande emotive*<sup>11</sup>, sembrano caratterizzare l'uomo contemporaneo, e non soltanto il giovane, che vive costantemente “al limite” o “al di là del limite”.

La stessa emozione, come antidoto alla noia, è una *emozione shock*, più nell'ordine del grido che del sospiro e della contemplazione.

Scriva Michel Lacroix:

«L'uomo attuale si interessa più alle emozioni di tipo esplosivo che ai sentimenti [...] accorda più valore alla scarica affettiva che all'espressione lirica, alla *trance* che all'estasi, all'adrenalina che all'ammirazione. Egli cerca avidamente le occasioni di commozione, di scatenamento isterico. La sua vita affettiva è fatta più di movimento che di raccoglimento [...] l'ondulazione psicologica che si metabolizza nella coscienza, che arricchisce con le sue alluvioni il corso della vita interiore, e che ha, così, il tempo di trasformarsi in un sentimento [...] esercita su di lui minore attrazione dell'appagamento istantaneo e convulso».<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup> Il testo *Emotional Intelligence: Why it can matter more than IQ* è del 1995.

<sup>8</sup> Cf. D. GOLEMAN, *Intelligenza emotiva*, Rizzoli, Milano 1997.

<sup>9</sup> Cf. M. LACROIX, *Il culto dell'emozione*, V&P, Milano 2002.

<sup>10</sup> P. GOMORASCA, *La ragione negli affetti. Radice comune di Logos e Pathos*, V&P, Milano 2004, 32.

<sup>11</sup> Cf. C. JARVIE, *The Comfort Zone*, «Guardian Weekend Magazine» 12 gennaio 2002, citato in GOMORASCA, *La ragione negli affetti*, 34.

<sup>12</sup> LACROIX, *Il culto dell'emozione*, 109.

Emozioni gridate, che sembrano svuotate di ogni interiorità e di ogni discrezione, private di ogni trascendenza e di ogni pausa di silenzio e riflessione.<sup>13</sup>

## 1. I segni dei tempi

Di fronte a un tale contesto, emozionale e affettivo, caratterizzato da una forte ambiguità che si divide tra un individualismo utilitaristico e razionale di eredità moderna e un individualismo edonistico tipico della post modernità, tra un assenza di *pathos* che ha corroso il legame sociale e un eccesso di *pathos* che lo ricostruisce in modo distorto e inedito, emerge, sempre più, la necessità di riproporre una riflessione e una ridefinizione delle categorie antropologiche, una tra queste l'identità, in una prospettiva diagnostica e critica. In questo senso ci si potrebbe chiedere se la ricerca di emozioni forti, che sembra caratterizzare il comportamento giovanile, non possa far emergere una istanza più profonda: la resistenza ad una identità palinsestale.

Al di là dall'idea di una possibile razionalità in *fuga dal pensiero*,<sup>14</sup> la forza anestetica, infatti, che si attribuisce alle *emozioni shock* consiste nel fatto che esse sembrano offrire uno spazio di sospensione, l'illusione di un temporaneo arresto del tempo e di possibilità di evasione dall'attuale contesto socioculturale, il più delle volte, considerato afflittivo e totalizzante.

Affrontare la sfida dell'originalità della propria identità di singoli è una scelta forte: rifiutare l'influenza delle *spose meccaniche* nel teatro globale, in una società di massa che seppur molteplice tenda al pensiero unico, richiede uno sforzo diverso dal passato, soprattutto per i giovani.<sup>15</sup>

Diceva Alexis de Tocqueville: «lascio scorrere il mio sguardo su questa innumerevole folla composta di esseri simili, in cui nulla sporge e nulla affonda: lo spettacolo di questa universale uniformità mi rattrista e mi agghiaccia».<sup>16</sup>

Il contesto attuale, infatti, tende a convogliare verso l'*indifferenziato democratico* del “politicamente corretto”, in modo particolare le strategie economiche attuali impoveriscono, in uno strategico processo di omologazione, gusti e desideri, contribuendo così all'aumento del malessere esistenziale e alla sensazione di mancanza di futuro: con le profonde trasformazioni del mercato mondiale, rispetto al passato, si è radicalmente modificata la vita delle persone. Robert Senett in *L'uomo flessibile* spiega come il sistema capitalistico contemporaneo abbia inserito nel vocabolario esistenziale dell'uomo moderno i termini quali: flessibilità, mobilità, rischio, instabilità, incertezza, innovazione, frenetico avvicinarsi di personale... Seppure la flessibilità è una condizione inscritta nella natura stessa dell'uomo come *essere in cammino* non si può non tener conto delle caratteristiche che essa assume nel contesto contemporaneo e delle conseguenze che comporta sul piano esistenziale ed emozionale. Non si potrebbe, infatti, far fronte alle incertezze create dalla flessibilità, senza considerare la propria vita un assemblaggio di fatti accidentali e senza un senso che non sia suscettibile a continui cambiamenti. In questo contesto ognuno di noi si percepisce come un *collage* di frammenti narrativi, la propria inaffidabilità (ma soprattutto quella

<sup>13</sup> Cf. E. BORGNA, *L'arcipelago delle emozioni*, Feltrinelli, Milano 2002.

<sup>14</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, trad. it. *Essere e Tempo*, P. CHIODI (ed.), Longanesi, Milano 1976, 231ss.

<sup>15</sup> Cf. M. McLuhan, *La sposa meccanica. Il folklore dell'uomo industriale*, SugarCo, Milano 1984; cf. anche C. SIMONIGH, *Pensare la complessità. Per un umanesimo planetario*, Mimesis, Milano 2012.

<sup>16</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, v. II, libro II, in IDEM, *Scritti politici*, Utet, Torino 1991, 826.

altrui) diventa una condizione insormontabile e minacciosa<sup>17</sup>: «c'è la storia, ma nessuna narrazione condivisa delle difficoltà, e quindi nessun destino condiviso [...] la personalità si corrode ed è impossibile rispondere alla domanda: chi ha bisogno di me?».<sup>18</sup>

Secondo Sennett, rischio e mobilità sono diventati i fattori centrali del cambiamento nello scenario lavorativo contemporaneo: il capitalismo flessibile «irradia indifferenza nei confronti degli sforzi umani [...]; irradia indifferenza organizzando l'assenza di fiducia, uno stato, cioè, in cui non c'è motivo di aver bisogno di qualcuno. E questo lo fa ristrutturando le aziende, rendendole luoghi in cui i dipendenti sono trattati come se fossero liberamente eliminabili. Pratiche di questo tipo diminuiscono, in modo evidente e brutale, l'impressione di contare in quanto persone, di essere necessari agli altri».<sup>19</sup> Si diffonde così un senso di fallimento per non essere capaci di attendere in modo adeguato alle continue e sempre nuove richieste ed esigenze performative e viene meno quel senso di continuità dell'esistenza e della tradizione che sono alla base del senso di integrità dell'io. Dalla precarietà economica alla precarietà esistenziale ed emozionale, a identità nomadi, flessibili e *senza una casa*. C'è anche da rilevare che, in questo contesto, la strategica diffusione di una “psicologia della sventura”, come conseguenza di questo stato di precarietà, porta con sé un vantaggio: essa è diventata funzionale ad un sistema che intende far scivolare dolcemente la società verso un dispotismo travestito, che sempre più interviene sul bisogno di sicurezza. Inoltre tutto ciò ha prodotto una *infantilizzazione* dell'uomo post moderno che vede sempre più dilatarsi quell'intervallo di *moratoria psicosociale*<sup>20</sup> dove all'individuo è concesso una vasta esplorazione sociale libera da obblighi specifici, e dove si possono sperimentare stili di vita senza necessariamente dover fare delle scelte definitive.

## 2. Giovani e rischio

Come si declina tutto questo nel mondo giovanile?

Di fronte alle spinte centrifughe così travolgenti che stanno provocando il delinarsi di nuovi costumi e nuove abitudini Ulrich Beck affermava che l'elemento nuovo della società mondiale, definita *società del rischio*, sta nel fatto che con le nostre scelte nel nome del progresso diamo luogo a problemi e pericoli globali che contraddicono radicalmente il linguaggio istituzionalizzato del controllo e delle premesse per la sicurezza personale e sociale.<sup>21</sup> Il paradosso dell'epoca contemporanea sembra manifestarsi nella sua evidenza: in una società *complessa*, nella quale ci sono sempre più rischi che pensiamo di poter controllare, ci troviamo in una situazione in cui il rischio è diventato una componente strutturale della nostra stessa esistenza. Non a caso gli studiosi definiscono la nostra società la *società dell'incertezza, dell'insicurezza e della precarietà*<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. GOMORASCA, *La ragione negli affetti*, 28.

<sup>18</sup> R. SENNETT, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 148. Cf. anche di I. MASULI (ed.), *Precarietà del lavoro e società precaria nell'Europa contemporanea*, Carocci, Roma 2004.

<sup>19</sup> SENNETT, *L'uomo flessibile*, 147.

<sup>20</sup> E. ERIKSON, *Identity Youth and Crisis*, W.W. Norton & Company, New York 1968 (trad. it. *Gioventù e crisi di identità*, Armando, Roma 1974).

<sup>21</sup> Cf. BECK, *Società del rischio*.

<sup>22</sup> Cf. BAUMAN, *La società dell'incertezza*; IDEM, *La solitudine del cittadino globale*; BOEDONI, *La società insicura. Convivere con la paura del mondo liquido*; GIORGETTI FUMEL – CHICCHI, *Il tempo della precarietà. Sofferenza soggettiva e disagio della postmodernità*.

In questo contesto, è evidente che il potenziale creativo e innovativo dei giovani, alla ricerca e nella costruzione di una identità personale e sociale, si confronta con uno scenario fortemente segnato dall'indeterminatezza e dall'incertezza degli stessi ruoli sociali, in modo particolare di coloro ai quali è affidato il compito del loro percorso formativo ed educativo.

C'è anche da rilevare, però, che il desiderio del rischio e della trasgressione sono espressioni di una “sana” condotta esplorativa che permette al giovane di differenziare la propria persona e la propria storia dall'immagine infantile per proiettarla in quella adulta. Per la maggior parte degli adulti, infatti, il rischio è identificato con il pericolo, mentre dai giovani, spesso, viene considerato sinonimo di sfida e presuppone delle scelte. Il passaggio all'azione, all'*acting out* attraverso un comportamento “rischioso” rappresenta la norma in adolescenza, anziché l'eccezione e al contrario bisognerebbe prestare attenzione alle situazioni di crescita in cui tali aspetti sono assenti. Piuttosto sarebbe interessante una analisi su come accanto alla presenza di tali aspetti “fisiologici” nei giovani, ma che spesso permangono e sono sempre più evidenti anche in età adulta, sia orientata e favorita la possibilità di accedere a un livello di mentalizzazione superiore che permetta il formarsi di strumenti cognitivi tali da creare un equilibrato collegamento tra pulsione e pensiero e che abbia la funzione, in prospettiva, di sistema di riferimento interno.

Se, quindi, è proprio dei giovani vivere il fascino della casualità, dell'emozione estrema, della spontaneità, il *focus* della riflessione si dovrebbe concentrare su come mai per “sentirsi vivi” devono costruire situazioni così fortemente adrenaliniche. Tutto ciò nella consapevolezza che quando si parla di “condotte dell'eccesso” o di “comportamenti a rischio” si sta dando una definizione socialmente e culturalmente costruita.

«Si possono fare cose pericolose, ti puoi lasciare andare e relazionare con persone con le quali di giorno non ti sogneresti mai di avere rapporti, vestire come ti pare, puoi parlare di cose proibite [...]. Lo sbalzo che ti dà la musica da discoteca è la possibilità di una rinascita da un io che non ti piace». <sup>23</sup> La possibilità di raggiungere, attraverso la musica assordante, le droghe, l'alcol..., stati alterati della coscienza, o lo stato di *trance*, diventa una occasione per far emergere/nascere i tanti io che sono in te. Inoltre una delle più grandi mistificazioni, sostenute dai *media*, e che il narcotraffico riesce ad imporre nella mentalità dei giovani, è quella di pensare che l'assunzione di sostanze come l'*ecstasy* non sia pericolosa (non viene considerata una droga per tossicodipendenti), ma che sia, invece, una sostanza voluttuaria-ricreazionale del tutto controllabile, che non crea dipendenza: una specie di *magia comunicativa* che riesce a proporre le sostanze additive come un'innocente occasione di divertimento. Non fa sentire la stanchezza, facilita la relazione perché disinibisce. Film e serie Tv come *Limitless* ne sono una prova.

Le ricerche condotte sulla condizione giovanile hanno fatto emergere che i giovani inseriti nella *cultura del rischio* si contraddistinguono per l'incertezza del futuro, manifestata come incapacità di prevedere e di partecipare emotivamente alle conseguenze del proprio agire, vivendo la sola dimensione del *sempre presente*; per il disorientamento nei confronti della pluralizzazione dei mondi vitali; per la sensazione di inconsistenza di *status* e per il *disincanto affettivo* (fragilità delle emozioni). In effetti per sopravvivere nella *società del rischio* l'individuo si rifugia nel mondo interiore della sovrastimolazione sensoriale, dove l'atmosfera deve essere mantenuta in un costante stato di autoeccitazione. <sup>24</sup>

<sup>23</sup> C. CLIMATI, *Il popolo della notte, discoteche, ecstasy e alcol: nuove solitudini o buio da illuminare*, Paoline, Milano 2002, 25.

<sup>24</sup> LACROIX, *Il culto dell'emozione*, 49.

In questo senso, sembra che si preferisca il “collezionista di sensazioni” che risponda di una libertà tesa al consumo inarrestabile di esperienze: bisogna sapersi tuffare senza inibizioni nel fiume delle sensazioni, trasformare il corpo, la mente e le strutture emotive in un obbediente strumento di piacere, in un avido e sensibile ricettore<sup>25</sup>, per “sentirsi vivi”.

Alcuni studiosi hanno anche definito l'attuale contesto socio culturale come l'epoca della “fuga sociale e delle disillusioni collettive”, e hanno considerato il ripiegamento solipsistico - il sé considerato unico rifugio e *porto sicuro* - come l'inevitabile conseguenza, al quale molto ha contribuito l'impatto con Internet. Christopher Lasch, parlando di *cultura del narcisismo*, descrive l'uomo post-moderno come colui che cerca solo il proprio esclusivo godimento che «non ha bisogno degli altri per realizzare il suo sogno di vita sovraeccitata. Il suo *flirt* con il pericolo, la vertigine la crudeltà, la follia, la droga, i grandi spazi, l'estremo, la violenza, rivelano dell'onanismo emotivo».<sup>26</sup>

Molti sono stati gli studi che hanno confermato una correlazione positiva tra il comportamento online e il diffuso narcisismo e uno studio ha mostrato che le persone con un alto grado di narcisismo sono più inclini a “postare” contenuti di autopromozione e hanno un più alto livello di attività sui social.<sup>27</sup> In realtà, le ossessive forme di automonitoraggio e autopromozione online potrebbero rivelare una verità più profonda. La loro motivazione sostanziale, seppur non esplicita, infatti, potrebbe essere, paradossalmente, proprio il mantenimento e l'arricchimento dei legami sociali. Infatti, sebbene il legame sociale sembrerebbe essere strumentalizzato, e «inteso come *medium* necessario alla realizzazione dei propri interessi», ai fini dell'autoeccitamento, l'autoreferenzialità e il culto di sé non possono, comunque, prescindere, anzi, si nutrono del riconoscimento da parte dell'altro. Il riconoscimento, infatti, rimane, seppur in una forma inedita e con modalità discutibili rispetto al passato, ancora il principio motore dell'azione personale e, soprattutto, sociale. Il narciso contemporaneo, infatti, malgrado le illusioni di onnipotenza e autosufficienza, non può vivere senza un pubblico di ammiratori, anzi come suggerisce la stessa etimologia della parola, si narcotizza, si stordisce di celebrità per sopravvivere. Ciò sottende un bisogno esibizionistico di attenzioni e ammirazione, alle quali corrispondono fantasie di un successo illimitato.

Il testo di Sherry Turkle, *Insieme ma soli*, richiama l'attenzione sul fatto che nella tradizione psicoanalitica si parla di narcisismo non solo per indicare chi è sicuro di sé e incurante del comportamento altrui, ma una personalità fragile, bisognosa di un costante sostegno e approvazione<sup>28</sup>. L'aumento del narcisismo, favorito dai social, con il continuo proiettarsi all'esterno toglie spazio alla riflessione interiore e alla conoscenza di sé, ed è spesso accompagnato da malumore, agitazione, preoccupazione, tristezza, e aumento di aggressività soprattutto per le continue e sempre più impegnative richieste performative rispetto alle quali si ha paura di fallire. Una ricerca alla University of California di Los Angeles ha rivelato che la percentuale delle matricole universitarie che durante l'ultimo anno delle scuole secondarie affermano di essersi “sentiti schiacciati dal peso delle cose da fare”, è cresciuto dal 18% del 1985 al 30% del 2012.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> GOMARASCA, *La ragione negli affetti*, 36.

<sup>26</sup> C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981, 19.

<sup>27</sup> Cf. H. GARDNER - K. DAVIS, *Generazione APP. La testa dei giovani e il nuovo mondo digitale* (trad. it. di M. Sghirinzetti), Feltrinelli, Milano 2013, 78. Cf. la nota 20 del capitolo IV “L'identità personale nell'era delle app”.

<sup>28</sup> S. TURKLE, *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Codice, Torino 2012, 226.

<sup>29</sup> GARDNER - DAVIS, *Generazione APP*, 79.

Accanto all'ansia di prestazione e alla paura di non essere all'altezza, in questo contesto l'esercizio del rischio e, soprattutto, della sua visibilità diventano la chiave che dà corpo e sostanza ai sogni di fama e di gloria.

Il rischio a differenza del pericolo è sempre frutto di una decisione e quindi di una scelta e la carica trasgressiva di un'azione rischiosa alimenta il senso di onnipotenza e il trionfo sulle proprie ansie: se consumata in gruppo, genera un senso di appartenenza, fondamentale alla costruzione della propria identità sociale. Non a caso il gruppo dei pari, il riconoscimento e desiderio di trasgressione sono il luogo di maggiore attenzione dell'industria del consumo.

### 3. La cura come premura

Da tempo le Istituzioni con protocolli di intesa, soprattutto fra Ministero dell'Istruzione e Associazioni genitori, si impegnano in progetti di prevenzione e gestione del fenomeno del rischio e della violenza nelle scuole e non solo: convegni, ricerche, seminari... L'adulto cerca di impegnarsi, nonostante le difficoltà, in percorsi formativi sforzandosi di saper leggere e interpretare correttamente le nuove esigenze educative di una società così complessa e articolata. La scuola, inoltre, seppur rappresenti ancora un punto di riferimento importante per i giovani, deve competere con l'invasività dei media di fronte alla quale avverte un senso di acuta impotenza per il rischio del sopravvento.<sup>30</sup>

Uno sguardo alla storia della pedagogia fa rilevare come alla base di ogni efficace relazione e azione educativa sia necessario un modello antropologico di riferimento. Quale modello prevale nella società del rischio? Un uomo complesso:<sup>31</sup> si parla, infatti, dell'affermarsi di un *homo faber, creator* eredità del moderno, ma anche di un uomo nel quale la padronanza di sé convive con la fluidità e la frammentazione, l'autoreferenzialità che sempre più si riscontrano nelle identità contemporanee. Ecco perché una *identità aperta* da intendersi come *organizzazione dinamica* dei diversi aspetti che costituiscono l'individuo (affettivi, cognitivi, conativi, fisiologici, morfologici) rientrerebbe nelle finalità educative che sanno cogliere i "segni dei tempi" e nelle quali la relazione educativa diventa *cura dell'essere in divenire*.

In questo senso, e come possibile antidoto alla ricerca del rischio estremo, sempre più, sembra diventi necessaria la diffusione e riformulazione di una *cultura della cura*, a cui fa seguito un'etica della cura, che parta da un dato antropologico imprescindibile di heideggeriana memoria:<sup>32</sup> l'Essere dell'Esserci si rivela come Cura,<sup>33</sup> la cura è la condizione dell'umano.

La *perfectio* dell'uomo, e cioè il suo pervenire a ciò che egli può essere, non può che compiersi in quel *dedicarsi a*, che lo realizza nella sua umanità.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> «A dispetto di alcuni luoghi comuni, i giovani conservano un'idea forte e articolata della scuola come luogo formativo. Sei intervistati su dieci sono convinti che l'istruzione sia anche una risorsa utile per affrontare la vita (60,5%). Più ridotta, ma comunque significativa, è la quota di coloro che attribuiscono all'istruzione anche un significato strumentale: il 55,6% pensa che possa servire a trovare un lavoro migliore, il 42,1% a trovarlo più agevolmente. Solo il 9,3% degli intervistati è convinto che non serva a nulla». In <http://www.rapportogiovani.it/per-il-605-dei-giovani-italiani-istruzione-e-fondamentale-per-affrontare-la-vita-per-il-556-utile-per-trovare-lavoro/>

<sup>31</sup> Il riferimento è all'uomo complesso di Edgar Morin.

<sup>32</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2010, 242.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 153.

<sup>34</sup> A. PAPA, *L'identità esposta. La cura come questione filosofica*, V&P, Milano 2014, 28.

La cura, quindi, come viva tensione etica assume la forma di un insegnamento: si è infatti, con gli altri in modo inautentico quando semplicemente si procurano loro delle cose, viceversa lo si è in modo autentico quando li si aiuta a scegliere se stessi, a essere liberi.<sup>35</sup>

La raccomandazione del *maestro curante*<sup>36</sup> (Socrate) ai giovani “conosci te stesso e abbi cura di te stesso” ha, però, una funzione vigilante che non abbandona il giovane alla storia, ma lo avvia in un percorso di conoscenza e costruzione interiore di una soggettività capace di riflessione e giudizio.

Rispetto al giovane che esplora, e ha bisogno del rischio “per sentirsi vivo”, la cura è un *ad sistere*, ossia un fermarsi, un farsi testimoni del suo *desiderio di essere* unitamente alla vigilanza e alla preoccupazione (prendere a cuore) come *therapeia*: un servire l’umano per l’umano.<sup>37</sup>

Educare all’aver cura, quindi, come premura (*labor* per H. Arendt<sup>38</sup>) corrisponde ad una assunzione di responsabilità che orienta a sua volta al comportamento responsabile coprendo un campo semantico ed operativo più ampio della semplice imputabilità: possibilità di prevedere gli effetti del proprio comportamento e di correggerlo in base a tale previsione. Secondo Elena Pulcini<sup>39</sup> l’*homo creator* contemporaneo è incapace di immaginare le conseguenze del suo agire a causa di quello che lei stessa definisce “dislivello prometeico”, in linea con l’idea di *uomo antiquato* di Günther Anders.<sup>40</sup> Esiste cioè una scissione nella coscienza tra l’agire e l’incapacità di partecipare emotivamente alle conseguenze prodotte e quindi più che *etiche del limite* il contesto contemporaneo richiede la ricomposizione di tale dislivello risvegliando la partecipazione emotiva alle azioni che si compiono.

La responsabilità, in questo contesto, a cui noi tutti siamo chiamati e che si identifica come cura dell’altro e partecipazione emotiva, dovrebbe partire proprio dal nostro impegno a comprendere i segni dei tempi e in questo caso dei prodotti che vengono offerti ai nostri giovani.

La responsabilità come premura non è un atto autosignificante, ma quel particolare atto esistenziale che istituisce un rapporto, una relazione e solo nel mantenimento di tale rapporto scopre il suo senso. Il tempo della responsabilità non è, quindi, l’istante puntuale, ma l’instaurazione di una tensione del presente verso il futuro: è attesa, desiderio e speranza.

I giovani schiacciati sul *sempre presente* da alcuni prodotti come le serie TV hanno perso progettualità e speranza, ma anche gli adulti immersi nella cultura del rischio sono smarriti. In questo senso il richiamo di Levinas, commentando Dostoeskij, interpella tutti: *noi siamo responsabili tutti di tutto e di tutti davanti a tutti, e io più di tutti gli altri*.<sup>41</sup>

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, 29.

<sup>36</sup> Definizione di M. Foucault riportata in *Ibidem*, 14.

<sup>37</sup> Cf. *Ibidem*, 67.

<sup>38</sup> H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1998, p. 81.

<sup>39</sup> Cf. E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

<sup>40</sup> Cf. G. ANDERS, *L’uomo è antiquato. 1. Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

<sup>41</sup> Cf. E. LEVINAS, *Etica e Infinito, Etica e infinito. Il volto dell’altro come alterità etica e traccia dell’infinito*, (trad. it. di E. Baccarini), Città Nuova, Roma 1984 (cap. 8).

## SECONDA PARTE

### Le serie Tv e l'immaginario contemporaneo

#### 4. L'importanza di riconoscere il «tema» di una storia

L'enorme complessità del racconto televisivo non può non portare a ritenere estremamente riduttiva una critica esclusivamente estetico-formale. E questo perché tutte le storie contengono necessariamente temi, messaggi, visioni personali, sistemi di senso, poiché «un film non è solo una sequenza di azioni, colpi di scena concepiti per intrattenere il pubblico, ma una serie di azioni dotate di implicazioni morali, che servono a esprimere un tema d'interesse generale». <sup>42</sup>

Il tema gioca quindi un ruolo importantissimo e condiziona in un modo o in un altro la forma estetica che lo esprime e lo realizza.

Nel capitolo V del volume citato, Truby tratta esclusivamente del Tema morale. Il docente di tecniche di sceneggiatura sostiene che tra gli aspetti della struttura narrativa, il tema è forse quello che si comprende meno. Non è un argomento di discussione come può esserlo la morte, la lotta tra il bene e il male, la corruzione, l'amore e quant'altro. È il punto di vista di chi ha concepito la storia.

Che il Tema sia una visione morale che nasce da una presa di posizione da parte dell'autore non c'è docente di sceneggiatura né addetto ai lavori che lo neghi. Quello che invece si è un po' perso di vista è che il valore del messaggio, del tema di fondo, di quello che l'autore ha voluto dirci con la sua storia facciano parte integrante e rilevante del complessivo valore artistico di un'opera filmica.



<sup>42</sup> J. Truby, *Anatomia di una storia*, Dino Audino, Roma p. 73.

In questi ultimi anni, principalmente negli Stati Uniti, sono state prodotte serie televisive dal valore estetico altissimo, degli autentici capolavori stilistici che hanno visto la partecipazione di star internazionali, sceneggiatori e registi di fama mondiale. Una sorta di nuova Hollywood, perché tali show, in termini formali, non hanno niente da invidiare al cinema.

Ne consegue che il lavoro dello sceneggiatore è diventato così importante nella riuscita di una serie televisiva da non apparire più subordinato a quello del regista. Di fronte alla qualità stilistica di tali prodotti televisivi si rimane così affascinati dalle sofisticate tecniche di racconto che passa in secondo piano il punto di vista dell'autore, la sua visione morale riguardante i temi, sempre importanti, trattati nella storia. È come se non si volesse più interloquire culturalmente in nome della liceità di scrivere liberamente.

La serialità di per sé dilata inoltre molto il racconto e, anche se ogni episodio ha il suo teaser un evento che attira l'attenzione), i suoi quattro atti e il cliffhanger finale (l'espedito narrativo che interrompe la narrazione in modo brusco creando nel pubblico una forte curiosità nei confronti dello sviluppo della storia), la tendenza è quella di rimandare la risoluzione finale della storia. È più difficile riconoscere il tema quando la storia non è scritta per un finale, l'attenzione sarà più rivolta alle azioni dei personaggi quando si trovano a fare delle scelte, soprattutto, come vedremo più avanti, al valore drammaturgico che si dà alla coscienza umana intesa come senso di appartenenza al genere umano.

Dal momento che le serie televisive di questo livello stilistico fanno parte della cultura della narrativa contemporanea, è un'occasione perduta non coglierne i messaggi, le domande di senso, le inquietudini che sono sempre un riflesso delle problematiche sociali, esistenziali, morali del nostro tempo. Sarebbe un errore approcciarsi alle serie tv come se fossero dei video giochi. Non sfugge a nessuno il fatto che, in termini anche antropologici, qualcosa sia cambiato nell'universo narrativo. Sembra che sfugga la possibilità di un'idea di uomo condivisa.



Alcune serie televisive americane sembrano avere un carattere profetico. In alcuni casi potremmo addirittura definirle le nuove tragedie del nostro tempo. Ma con delle differenze, naturalmente. La nuova tragedia si consuma in un contesto nel quale non appaiono quei costrutti antropologici tipici della mitologia greca, le strutture di senso, il rapporto con il sacro, la forte architrave della Paideia da cui si è ispirata la parola *Humanitas*.

## 5. La cultura post-umana e l'ossessione di liberarsi da ogni limite

In alcuni degli attuali capolavori stilistici americani non si avverte più una chiara identità dell'umano da cui partire. Queste grandi narrazioni, che sembrano risentire della cultura post umana, ci mostrano, probabilmente senza volerlo, cosa avviene quando prevale nell'uomo l'ossessione di liberarsi da ogni limite di post umanesimo, ci concentriamo su una idea tutt'altro che nuova, quella cioè che l'uomo, per guadagnare un'unione più profonda con il tutto, debba perdere i propri confini. Tutto ciò ha delle conseguenze.

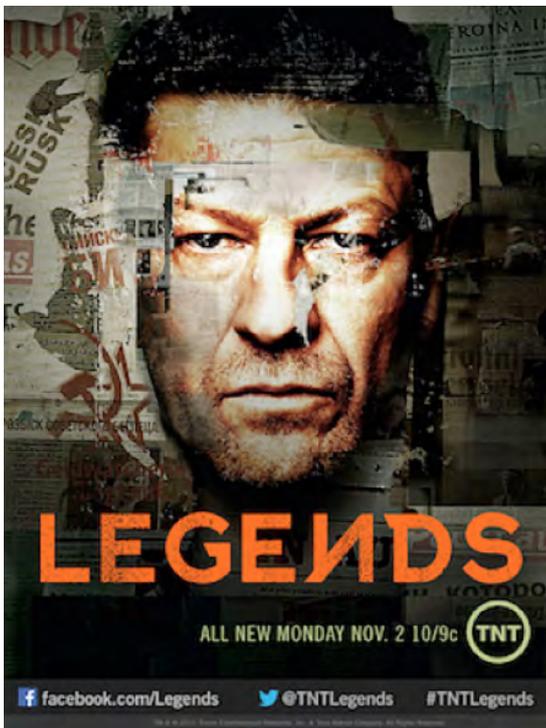
L'ansia di superare il limite coinvolge anche la poetica, non più veli espressivi, nessuno spazio lasciato all'immaginazione. Non sono gli argomenti trattati a determinarlo, la grande drammaturgia greca ha affrontato temi come l'incesto, il matricidio, il patricidio, il fratricidio, il figlicidio, l'uxoricidio, senza ricorrere allo choc visivo.

Un omicidio viene descritto come se a girare la scena fosse il serial killer e così ogni forma di violenza efferata viene mostrata in tutti i suoi raccapriccianti rituali. Uno stupro ci viene mostrato come realmente avviene in tutti i dettagli più agghiaccianti.

Tuttavia, superare il limite rende i nostri personaggi, per lo più antieroi, destinati a essere dei falliti e degli emarginati, più abili, più scaltri, persone di successo sociale.

Eppure, in queste grandi narrazioni d'oltreoceano, si evince una sorta di strisciante profezia dove niente è certo a parte una profonda, drammatica infelicità dei protagonisti. È il prezzo che si paga nonostante il successo sociale, nonostante le posizioni di potere raggiunte, nonostante la ricchezza, idolo supremo di un cinico capitalismo.

La profezia ci illustra quale sarà la condizione umana nell'era del crollo dell'umanesimo personalista: infelicità, personalità frammentate, sociopatia, perdita di senso. Ecco la sostanza del tragico di questi capolavori stilistici.



Facciamo degli esempi. Cominciamo con l'individuo che appare limitante. La personalità multipla e non complessa diventa una *chance* in più per Martin O'dum nella serie *Legends* serie tv statunitense trasmessa sulla pay tv Fox dal 2014.

È un Agente dell'FBI Ha una personalità multipla, è capace di diventare una persona diversa in base al caso. Non simula l'identità assegnatagli, lui diventa quella persona. È per questo il miglior agente sotto copertura.

Lo stesso avviene per il personaggio di Brian Finch nella serie statunitense *Limitless* prodotta dalla CBS trasmessa in Italia anche su Rai 2.

Il protagonista non ha ideali che gli permettano di lottare contro la propria mediocrit , assume un farmaco sperimentale grazie al quale acquista capacit  sovraumane in termini di intelligenza e memoria. Viene assunto dall’FBI e diventa uno dei migliori agenti.



Nella serie statunitense *Transparent* (prodotta da Amazon, in onda dal 2015 su Sky), il superamento dei limiti investe anche il campo della sessualit . Il dato biologico va rifiutato come indicatore della mascolinit  e femminilit , la famiglia   un concetto antropologico, siamo solo corpi con delle caratteristiche diverse. Quando la societ  superer  questi pesanti stigmi, l’umanit  sar  pi  libera, pi  felice.

Una serie statunitense che sembra incarnare in modo pi  incisivo la cultura del post-umano   *Altered Carbon*, distribuita su Netflix dal 2018. La serie si inserisce in uno scenario di non senso abbattendo l’unico limite non superabile: la morte.



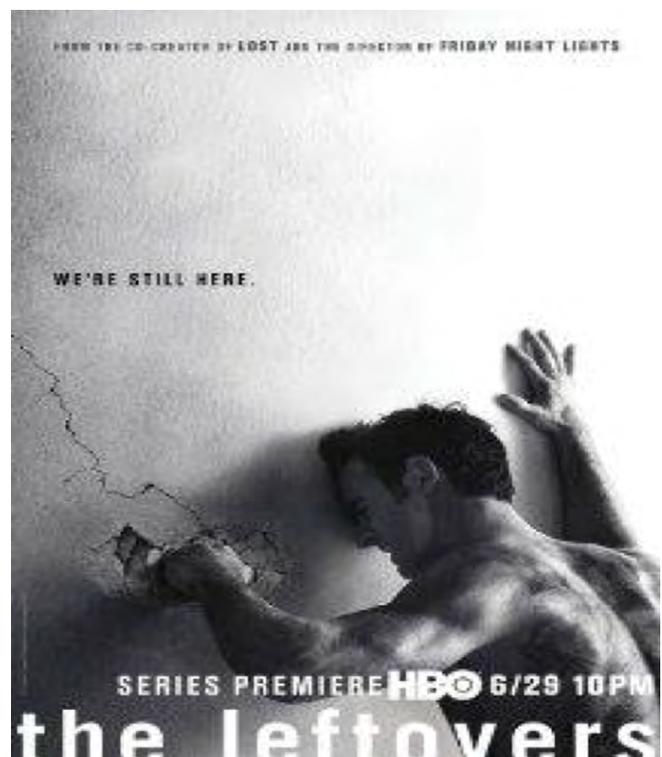
Una nuova rivoluzionaria tecnologia che permette agli esseri umani di essere praticamente immortali, semplicemente trasferendo la propria identità (o, se preferite, anima) da un corpo all'altro una volta che il proprio involucro cessa di funzionare.

Ricordi e coscienza di ciascun individuo possono quindi essere comodamente trasferiti attraverso una sorta di "pile" collocate sulla nuca, quasi come se i corpi non fossero altro che dei computer in cui inserire delle memorie portatili. Viene completamente ribaltato un principio fondamentale dell'antropologia cristiana

In base all'*unita sostanziale tra anima e corpo*, si afferma la presenza di un *essere umano* lì dove siamo in grado di cogliere la presenza di un corpo umano vivente, in qualsiasi stadio di evoluzione si trovi o qualunque sia la sua origine (procreazione naturale, in vitro, clonazione etc.).

Il corpo diventa un involucro, una custodia.

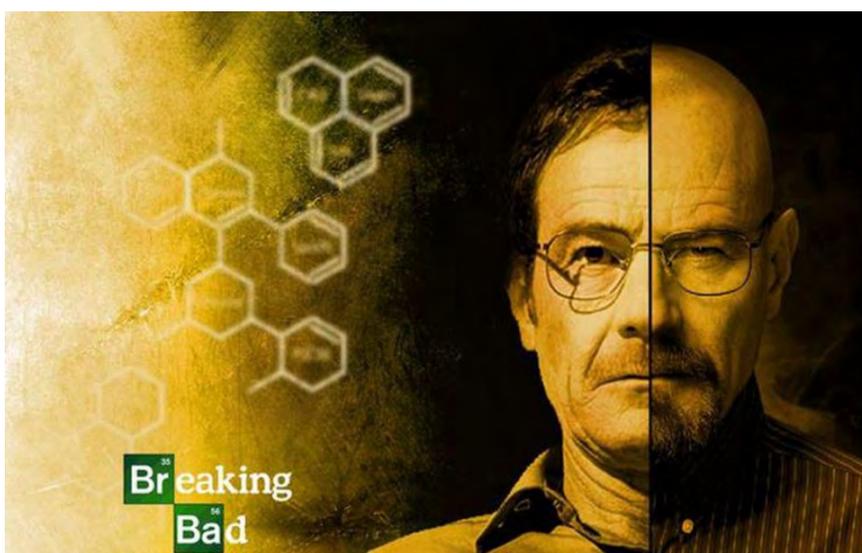
Anche nell'ambito delle scienze e della fede si sente il desiderio di superare i limiti imposti da ogni certezza. Tra le tante serie catastrofiste, lo testimoniano due titoli statunitensi particolarmente significativi come *Resurrection* e *The Leftovers*. La prima, prodotta da ABC studios e in onda su Rai 2 dal 2014, i morti tornano in vita esattamente con l'aspetto, le caratteristiche fisiche, l'età di quando hanno lasciato questo mondo, la religione e la scienza ci hanno ingannato, è una frase del protagonista che asserisce con forza che per ritrovare veramente Dio bisogna andare oltre ogni limite imposto da secoli di certezze costruite dalla cultura occidentale. In *The Leftovers*, Gettati via, prodotta dalla Warner Bros television, in onda su Sky Atlantic dal 2014, il 20% della popolazione mondiale viene risucchiata in un'altra dimensione di cui non si sa nulla, compreso un feto.



Una serie molto recensita, che introduce il tema principe di questa nuovo modo di raccontare, è la statunitense *Westworld* – Dove tutto è concesso, in onda su Sky Atlantic dal 2016. L'ansia di voler superare ogni limite che si registra nei capolavori stilistici d'oltreoceano punta con più forza a limitarsi dalla coscienza intesa come appartenenza a un sistema di valori condiviso e che riconosce nell'essere umano la capacità di provare rimorso e compassione.



*Westworld*, serie basata sul film *Il Mondo dei Robot* è un'oscura Odissea sull'alba della coscienza artificiale e sul futuro del peccato. La storia è ambientata nel futuro in un parco divertimento a tema. I visitatori possono rapinare, stuprare commettere qualsiasi nefandezza senza conseguenze legali. I soggetti presenti sono degli Androidi costruiti e programmati per essere il più possibile simili a esseri umani.



La coscienza come limite da spezzare per sentirsi vivi e liberarsi dall'oppressione della legge esterna e interna è ben raccontato dalla serie statunitense *Breaking Bad*, distribuita su Sky Atlantic, che ha avuto un grande successo tra i giovani. La "redenzione" di Walt, il protagonista, coincide con questo processo di liberazione dalla coscienza che lo porta a non avere più scrupoli riguardo il suo operato di spacciatore e assassino.

La coscienza finisce con l'aver ruolo drammaturgico in una serie, questa volta italiana: *Gomorra*, in onda su Sky Atlantic. Al contrario della tragedia greca, nella quale il Coro aveva il ruolo d'interpretare la coscienza collettiva e individuale, nella serie di Roberto Saviano il male non viene contestualizzato; assistiamo solo a un monologo del male.



Nella serie anglo canadese *Tin star*, in onda su Sky Atlantic da settembre 2017, si elogia la vendetta come mezzo necessario per superare il dolore e per non soccombere. Il titolo stesso della serie è assertivo e già indica il tema: non solo la legge è debole (di latta), ma lo è il bene nel contesto del destino umano.

Infine, c'è un'altra costante nelle serie contemporanee che manifesta un aspetto inquietante: l'odio per il corpo. Se non addirittura l'acrotomofilia.



Zombi, vampiri, serial killer, dalle sale settoriali ai crimi e alle storie dell'horror, la domanda è: cosa nasconde questo gusto per i corpi deturpati?



Qualcosa di importante è cambiato nella drammaturgia televisiva, è ovvio. Un cambiamento che viene considerato epocale e che in termini tecnici ha fondamentalmente spostato la narrazione dall'eroe all'antieroe, personaggio complesso che cerca di affermarsi grazie alla sua scarsa struttura morale. Oltre alla dilatazione delle storie che, come abbiamo già messo in evidenza

non sono pensate per l'apoteosi del finale, la novità principale è che non interessa come vivere una buona vita né l'impegno morale, ma di come si vince la partita. E si finisce con il sostenere che nell'agire morale ci sia una buona dose di stupidità.

Concludendo, dal punto di vista dello *story telling*, si tratta di una drammaturgia che, andando a braccetto con la profonda crisi dell'umanesimo personalista, ha stravolto le tecniche di scrittura tradizionali.

[iuuca@tin.it](mailto:iuuca@tin.it) ■  
[caneva@unisal.it](mailto:caneva@unisal.it) ■

## **Il ruolo della scuola e dell'insegnante nell'odierna società della prestazione**

---

**M. Emanuela Coscia\***

### **The Role of the School and the Teacher in today's Society of Performance**

#### **► SOMMARIO**

*Se la società del XX secolo era una società “disciplinare”, la società del XXI secolo è invece la società della “prestazione”. Con l'avvento dei media (e soprattutto di internet) le caratteristiche dell'identità sociale e della rete sociale sono esplose esponenzialmente. Tutto ciò non ha fatto altro che incentivare il culto generalizzato dell'io e il principio di prestazione, il mito della padronanza e il feticismo della cifra. Anche la Scuola non è esente da tutto ciò: l'ora di lezione, che dovrebbe essere il cuore pulsante dell'apprendimento, viene schiacciata sotto la pressa di una valutazione sempre più ridotta a misurazione. Inoltre a seguito della minorizzazione generalizzata degli adulti gli insegnanti non rappresentano più un simbolo forte per i giovani. Come dunque riformulare un progetto di Scuola che sia “generativa” e che radichi l'insegnamento nell'incampo, in modo da sottrarre gli studenti alle loro abitudini mentali e farli pensare in un modo nuovo?*

#### **► PAROLE CHIAVE**

*Identità (sociale); Minorizzazione (degli adulti); Scuola («generativa»); Società («della prestazione»); Rete (sociale).*

\* **M. Emanuela Coscia** è Docente Invitata per «Comunicazione sociale» nella Facoltà di Scienze della Comunicazione Sociale dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

## 1. Le due dimensioni dell'esperienza sociale: l'identità sociale e la rete sociale

Se nei tempi antichi ogni generazione era simile a quella che l'aveva preceduta, e i figli imparavano dai padri, l'avvento delle società post-moderne ha determinato il passaggio da una identità "eteronoma" (basata cioè su una acritica accettazione delle valutazioni e delle aspettative altrui, al fine di una consequenziale e conformistica fusione all'interno di una data comunità) ad un'identità "individuata" (fondata cioè sulla produzione personale di un repertorio di ruolo distintivo, atto a condurre l'individuo ad una organica integrazione nella società) ed "orientata all'immagine".<sup>1</sup>

Nelle società tradizionali le cerchie di appartenenza erano contenute l'una nell'altra<sup>2</sup> restringendosi progressivamente secondo una logica concentrica. È solo con la nascita delle ferrovie che si ha il progressivo *disembedding* delle relazioni e si passa a forme di connettività *da-luogo-a-luogo* nelle quali le relazioni comunitarie cessano di essere confinate all'interno di un gruppo locale, e si assiste alla crescita delle cerchie sociali «nel numero, nello spazio, per importanza e contenuti di vita». <sup>3</sup> Il soggetto è dunque sempre più definito dalla partecipazione a diverse cerchie sociali (liberamente scelte) caratterizzate da "confini mobili". Si assiste anche al mutamento delle due dimensioni dell'esperienza sociale: *l'identità sociale*, ossia la posizione che l'individuo occupa in ciascuno dei gruppi sociali di cui fa parte (posizione che può variare a seconda dei gruppi); *la rete sociale*, ossia l'insieme di persone al quale egli è collegato mediante un qualsiasi tipo di relazione sociale (e quindi ciò che conta non è il tipo di relazione esistente ma la presenza di una relazione).

Con la diffusione di internet (e soprattutto della sua crescente mobilità e personalizzazione) viene incoraggiato il passaggio dalla connettività *da-luogo-a-luogo* a quella *da-persona-a-persona*, e dunque una forma di organizzazione definita *individualized networking*<sup>4</sup> in base alla quale: l'individuo gestisce relazioni sia locali che a distanza; i *network* personali sono sparsi; alcuni legami sociali sono forti, ed altri deboli;<sup>5</sup> le relazioni vengono attivate ed abbandonate con maggiore facilità e molte di esse si sviluppano fra persone aventi un *background* sociale diverso.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Tiziana MANCINI *Psicologia dell'identità*, Bologna, il Mulino, 2010.

<sup>2</sup> Barry Wellman parla di *little boxes* per descrivere le persone come socialmente e cognitivamente incapsulate all'interno di gruppi omogenei ed autonomi, strutturati e gerarchici, che dividevano gli inclusi dagli esclusi. Cf. Barry WELLMAN, *Little Boxes, Glocalization, and Networked Individualism*, in Makoto TANABE – Peter VAN DEN BESSELAAR – Toru ISHIDA (Eds.), *Digital Cities II. Computational and Sociological Approaches*, Berlin/Heidelberg, Springer, 2002, 10-25.

<sup>3</sup> Georg SIMMEL, *Sociologia. Ricerche sulle forme dell'associazione*, Milano, Edizioni Comunità, 1989, 37.

<sup>4</sup> Cf. Barry WELLMAN, *Physical Place and Cyber Place: The Rise of Personalized Networking*, in «International Journal of Urban and Regional Research» (2001) 25, 227-252.

<sup>5</sup> Cf. Mark GRANOVETTER, *The Strength of Weak Ties*, in «American Journal of Sociology» (1973) 68, 1370-1380.

<sup>6</sup> Cf. Barry WELLMAN – Jeffrey BOASE, *Personal Relationship: On and Off the Internet*, in Anita VANGELISTI – Daniel PERLMAN (Eds.), *Handbook of Personal Relationship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 709-726. I contributi di Simmel e Wellman anticipano quella che Manuel Castells definirà *privatization of sociability*, ossia una forma di socialità specifica della società contemporanea nella quale i *network* delle interazioni individuali si svincolano dalle istituzioni, dalle organizzazioni, dalle norme e dai limiti materiali e si legano invece alla convenienza ed all'adattabilità ai progetti individuali e, dunque, gli interessi personali prevalgono sulle norme imposte dalla società o dai gruppi di riferimento. Cf. Manuel CASTELLS, *Galassia Internet*, Milano, Feltrinelli, 2002.

Il gruppo di riferimento, e cioè quel gruppo di persone che l'individuo sceglie per valutare gli altri e per autovalutarsi, diviene dunque un elemento fondamentale sia nel processo di socializzazione<sup>7</sup> sia nella definizione del Sé in termini psicologici: l'identità è anche frutto dell'immagine che gli altri rimandano di noi ed ha una grande importanza al fine di sentirsi realizzati o falliti.<sup>8</sup> L'individuo, inoltre, può appartenere anche a più gruppi di riferimento: i valori trasmessi da ciascuno di essi vengono interiorizzati dal soggetto anche se non tutti questi gruppi hanno per lui la stessa importanza (ad esempio: sarà più influenzato dal gruppo di amici che vede ogni settimana piuttosto che da quegli amici – magari sempre gli stessi – che vede quando va in vacanza al mare d'estate).

## 2. Dalla società «disciplinare» alla società della «prestazione»

La società del XX secolo era una società “disciplinare”, dominata dalla negatività del divieto e il verbo modale in essa dominante era il “non-potere”; la società del XXI secolo, invece, è la società della “prestazione”, in cui gli individui sono imprenditori di se stessi, e il verbo modale che la caratterizza è il “poter-fare” illimitato, come ben esprime la frase *Yes we can*. Al posto del divieto o dell'obbligo subentrano il progetto, la motivazione, l'iniziativa.<sup>9</sup> Con l'avvento dei media (e soprattutto di internet) le caratteristiche dell'identità sociale e della rete sociale, che prima erano limitate dai vincoli spaziali e temporali cui era soggetto l'individuo, sono esplose esponenzialmente, per cui l'uomo ha allargato i confini delle proprie reti sociali fino alla creazione di un nuovo spazio sociale, il *cyberspazio*, ossia l'unione fra l'interazione, il supporto ed il controllo delle reti sociali tradizionali da una parte, e le caratteristiche del Web (multimedialità, creazione e condivisione di contenuti) dall'altra. Il *social networking* rappresenta dunque il punto d'incontro che scaturisce dell'uso dei media digitali come: strumento di supporto alla propria rete sociale (organizzazione ed estensione), strumento di espressione della propria identità sociale (descrizione e definizione), strumento di analisi dell'identità sociale degli altri membri della rete (esplorazione e confronto).<sup>10</sup>

Tutto ciò non ha fatto altro che incentivare il culto generalizzato dell'Io e del principio di prestazione, il mito della padronanza (cioè l'illusione di poter governare la propria vita) e il feticismo della cifra (ogni cosa deve essere misurabile, quantificabile). Anche la Scuola non è esente

---

<sup>7</sup> La socializzazione, ossia quel processo mediante il quale l'individuo si incontra con l'esterno – fatto di persone, cose e regole – sperimentando la sensazione di partecipare al loro mondo sociale, avviene in due momenti successivi (socializzazione primaria, socializzazione secondaria), ognuno dei quali è mediato da figure di riferimento diverse. Nella socializzazione primaria (ossia quella che l'individuo intraprende nell'infanzia per diventare membro di una società), sono prima di tutto i genitori ad assumere la funzione di introdurre il bambino nel mondo sociale fungendo anche da “filtro” attraverso cui gli aspetti del mondo vengono selezionati. Nella socializzazione secondaria cambia il grado di identificazione con l'agente socializzante (genitori, familiari più stretti, insegnante); il coinvolgimento emotivo e la dipendenza psicologica (ad esempio dai genitori) è molto minore rispetto alla socializzazione primaria; aumenta la consapevolezza che i modi di interpretare e vivere il mondo sociale siano diversi e numerosi. La socializzazione è raggiunta quanto più l'individuo riesce ad integrare con equilibrio i contenuti dei due processi di socializzazione. Cf. Michele DE BENI – Roberta BOMMASSAR – Luigi GROSSELE, *Psicologia e sociologia. Corso introduttivo*, Roma, Città Nuova, <sup>2</sup>1999, 269-271.

<sup>8</sup> Cf. DE BENI – BOMMASSAR – GROSSELE, *Psicologia e sociologia*, 272.

<sup>9</sup> Cf. Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo, 2019, 21-23.

<sup>10</sup> Cf. Giuseppe RIVA, *I social network*, Bologna, Il Mulino, <sup>2</sup>2016.

da tutto ciò: l'ora di lezione, che dovrebbe rappresentarne il cuore, viene marginalizzata in attività che esulano dalla didattica in senso stretto, schiacciata sotto la pressa di una valutazione sempre più ridotta a misurazione. La scuola di qualsiasi ordine e grado sembra essere ridotta a un "esamificio", con una forte virata verso una degenerazione docimologica della stessa: ne deriva un impeto valutativo che impone scansioni dell'apprendimento uguali per tutti, depersonalizzate e dunque misurabili, quantificabili.<sup>11</sup> Tutto ciò però si scontra con l'attuale società dell'incertezza che spinge questo stesso Io a negare – o perlomeno ad occultare – la sua vulnerabilità e ad incentivare la sua illusoria onnipotenza:<sup>12</sup> «Se un aspetto della realtà non è compatibile [...] con il proprio investimento narcisistico o con le proprie ambizioni sproporzionate, diventa subito una minaccia insopportabile, una fonte di angoscia talmente profonda da dover essere immediatamente mascherata con una costruzione fittizia»,<sup>13</sup> senza badare a quale sia la scissione dell'Io che questa autoillusione esige in pegno. Ma sotto tale maschera si cela il disagio di una civiltà immiserita dall'adeguamento della vita al principio di prestazione, il che genera soggetti appiattiti sulla realtà, incapaci di pensiero, emozioni, desideri e sogni.

L'affermazione iperedonista dell'Io «sembra aver fatto evaporare la dimensione sociale dell'esistenza. [...] La massa ipermoderna si riunisce senza il cemento dell'ideologia. È massa aleatoria, massa-sciame, massa senza bussola. [...] Al posto delle adunate di massa ordinate dalla voce e dallo sguardo ipnotico del leader carismatico oggi le masse si radunano sotto lo sguardo asettico della televisione».<sup>14</sup> Quest'ultima poi, al pari degli altri mezzi di comunicazione di massa, mette sì a contatto con ciò che accade nel mondo intero, ma dinanzi a tali immagini – per quanto sconvolgenti – sembra non si abbia più la capacità di reagire. Tali media «offrono uno scenario di accadimenti che oltrepassano la nostra capacità di percezione emotiva»: <sup>15</sup> «il troppo grande lascia indifferenti»<sup>16</sup> per cui, per risolvere repentinamente e non toccare con mano la questione dell'impotenza che ciascuno ha nel modificare il corso delle cose, se ne rimuove l'informazione.

Il comandamento sociale dell'epoca attuale è il "dovere di godere", ossia il "godere come dovere". Ma il "godimento" in psicanalisi non coincide col piacere né si riduce ad esso. Nel godimento c'è sempre qualcosa di eccessivo, qualcosa che sconfinava in un certo senso nella "distruzione". Oggi c'è molto godimento e poca soddisfazione, molto godimento e pochissimo desiderio. «Il desiderio, per essere creativo, per generare progetti, invenzioni, sogni, ha bisogno di mancanza, cioè ha bisogno di un limite che interdice il godimento [...] assoluto».<sup>17</sup> Ma lo spazio della mancanza viene oggi soffocato dall'offerta illimitata di oggetti, che non sono solo oggetti di consumo ma anche oggetti simbolici come sensazioni, stimolazioni, impressioni, oggetti tecnologici che rimpiazzano l'incontro col partner umano.<sup>18</sup>

Per tamponare surrettiziamente la fragilità dei legami sociali, il soggetto sceglie la via della dipendenza da oggetti coi quali stabilisce rapporti di schiavitù. Si tratta di dipendenze che provano ad anestetizzare il dolore e la fatica di esistere. Gli stessi media, introdotti nelle case

---

<sup>11</sup> Cf. Massimo RECALCATI, *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Torino, Einaudi, 2014, 88.

<sup>12</sup> Cf. Francesca BORRELLI, *Introduzione*, in Francesca Borrelli et al., *Nuovi disagi nella civiltà. Un dialogo a quattro voci*, Torino, Einaudi, 2013, XLV.

<sup>13</sup> Massimo De Carolis citato in: BORRELLI et al., *Nuovi disagi nella civiltà*, 190.

<sup>14</sup> Massimo Recalcati citato in: BORRELLI et al., *Nuovi disagi nella civiltà*, 129.

<sup>15</sup> Umberto GALIMBERTI, *I miti del nostro tempo*, Milano, Feltrinelli, 2010, 227.

<sup>16</sup> Gunter ANDERS, *Noi figli di Eichmann*, Firenze, Giuntina, 1995, 39.

<sup>17</sup> Massimo RECALCATI, *Elogio del fallimento. Conversazioni su anoressie e disagio della giovinezza*, Trento, Erikson, 2015, 108.

<sup>18</sup> Cf. RECALCATI, *Elogio del fallimento*, 104-108.

occidentali oltre mezzo secolo fa, erano prima concepiti come bene comune; poi, man mano che sono diventati più economici, gli apparecchi portatili sono stati ripensati come media personali – e dunque beni personali – soprattutto ad uso di bambini e giovani. La distinzione fra uso patologico e uso fecondo di tali media sta proprio nel rapporto con l'assenza: la connessione perpetua impedisce l'oscillazione creativa fra l'assenza e la presenza di cui si nutre la dialettica simbolica. La continuità della connessione sembra far sprofondare l'assenza nel nulla. L'intervallo fra presenza e assenza viene cancellato, il vuoto riempito, e il desiderio reso impossibile.<sup>19</sup>

Soprattutto per i giovani, intossicati da questo meccanismo perverso, senza tali oggetti nulla ha più senso.<sup>20</sup> Si assiste dunque ad una mutazione antropologica, alla trasformazione dell'uomo in macchina di godimento, in “turboconsumatore”: è un uomo che gode senza freni, senza imiti, senza argini. Tutto ciò porta anche all'instaurazione di un nuovo legame sociale centrato sull'iperconsumo, dove per iperconsumo non si intende il consumo che soddisfa una necessità, non è il consumo di un oggetto in relazione a un bisogno, ma è un “consumo di consumo” è un consumo che consuma se stesso. Il suo acquistare cose non presuppone alcun discorso, in quanto seguendo le proprie inclinazioni personali egli compra ciò che gli piace. Pertanto egli «non è un *cittadino*: il cittadino si caratterizza per la responsabilità nei confronti della comunità, che invece manca al consumatore»<sup>21</sup> il cui motto è *mi piace*. L'illusione che ne scaturisce è che il soggetto sia libero di consumare l'oggetto, di aderire senza freni a questo nuovo mondo senza limiti. Non a caso sono sempre più diffuse sia la sindrome da *burnout* che la *depressione*: la prima è espressione dell'anima esaurita, sfinita dall'imperativo della prestazione quale nuovo obbligo della società tardo-moderna;<sup>22</sup> la depressione esplode nel momento in cui «il soggetto di prestazione non è più in grado di *poter-fare*, ed è in primo luogo una *stanchezza del fare e del poter fare*. Il lamento dell'individuo depresso, “niente è possibile”, è concepibile soltanto in una società che ritenga che “niente è impossibile”». <sup>23</sup> Lo stesso *multitasking* non rappresenta un progresso civilizzante, quanto piuttosto un regresso allo stato di natura: esso, infatti, è riscontrabile già largamente fra gli animali in natura in quanto tecnica dell'attenzione indispensabile per la sopravvivenza nell'*habitat* selvaggio.<sup>24</sup> Il disagio della giovinezza attuale sta essenzialmente qui.<sup>25</sup> Come liberarsi da questo iperconsumo? Non attraverso una rinuncia, ma con una passione più forte. Per cui il vero lavoro dell'educatore, oggi, è come orientare i ragazzi verso una propria passione, cioè verso una propria misura della felicità.<sup>26</sup>

### 3. La minorizzazione generalizzata degli adulti

Negli ultimi anni il conflitto fra le generazioni si è abbastanza placato fino allo stabilirsi di una sorta di “armistizio disarmato”: «il padre ha depresso le armi, il controllo sociale sui giovani li

<sup>19</sup> Cf. RECALCATI, *L'ora di lezione*, 73.

<sup>20</sup> Cf. RECALCATI, *Elogio del fallimento*, 73.

<sup>21</sup> Byung Chul HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo, 42016, 86.

<sup>22</sup> Cf. HAN, *La società della stanchezza*, 25.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 27.

<sup>24</sup> Ad esempio un animale in natura è abituato a suddividere la propria attenzione fra diverse attività mentre è intento a nutrirsi: tenere gli altri predatori lontani dalla preda; far attenzione a non essere lui stesso divorato; sorvegliare la prole; tener d'occhio i partner sessuali; ecc. cf. HAN, *La società della stanchezza*, 29-30.

<sup>25</sup> Cf. RECALCATI, *Elogio del fallimento*, 82-83.

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, 115.

lascia piuttosto liberi di esprimersi, le pari opportunità hanno dato i loro frutti, le madri sono intente a lavorare e i figli non debbono perdere tempo a liberarsi dalla loro ansia, la scuola è alle prese con le riforme che non riesca mai a portare a buon fine [...] e nel frattempo lascia vivere i propri studenti».<sup>27</sup> A tal proposito lo psicoanalista Massimo Recalcati parla di “minorizzazione generalizzata degli adulti” proprio per evidenziare il venir meno, in questi ultimi, della «forza di assumersi la responsabilità della decisione che comporta ogni atto educativo».<sup>28</sup>

Non a caso il genitore, l'educatore, il professore non sembrano rappresentare più un simbolo sufficientemente forte per i giovani: «la relazione con l'adulto è infatti percepita ormai come *simmetrica*. Nel senso che non esistono più una differenza, un'asimmetria in grado di instaurare automaticamente un'autorità e di costituire al tempo stesso un senso e un contesto propizi alla relazione».<sup>29</sup> Ben si comprende, dunque, come in una simile relazione tanto per i genitori quanto per gli insegnanti sia difficile tener fede al proprio ruolo educativo poiché, in nome del rispetto della libertà individuale, si ritrovano continuamente costretti a giustificare ai giovani le proprie scelte.

L'adolescenza è l'età del distacco dalla propria infanzia, dalla propria famiglia protettiva e rassicurante, da un padre e una madre ritenuti perfetti e onnipotenti. Anche gli adulti, però, spesso si ritrovano a vivere le stesse paure e gli stessi timori rievocati da quel figlio o quella figlia “sconosciuti”

che si impongono ai loro occhi, e uno dei meccanismi di difesa più comodi e più alla portata di mano per far fronte a tutto questo è la negazione: negano di vedere cosa sta accadendo ai propri figli; rinunciano a prendere in considerazione la nuova realtà; si comportano come se nulla fosse cambiato; sentono pertanto la necessità di continuare a fare per i propri figli le stesse cose che facevano quando erano piccoli. Per cui «diventano ingombranti, anticipano i loro desideri o impediscono che i figli li scoprano autonomamente continuando a soddisfare i loro bisogni, quando invece dovrebbero fare un passo indietro, allontanarsi, farsi da parte senza tuttavia andarsene definitivamente».<sup>30</sup>

Ciò porta alla mancanza di “crisi”, di quella crisi segno di un passaggio, di un nuovo corso che inizia e che richiede un aggiustamento di rotta, per cui il soggetto fa ingresso nell'adolescenza senza ricevere mai un “no” che sia davvero un “no”. Il mondo gli appare allora senza vincoli, senza limiti, e la responsabilità è qualcosa che può essere imputata sempre e solo all'altro. «La crisi ha dunque un significato maturativo poiché rappresenta non la patologia, ma l'evoluzione, non la malattia, ma la salute. Viceversa è la sua assenza ad essere patologica».<sup>31</sup> È molto preoccupante che un adolescente non vada in crisi e che non metta in crisi i suoi genitori. Se invece durante l'adolescenza avvengono fatti che mettono in crisi sia il giovane che la sua famiglia, ovviamente entro certi limiti ben comprensibili, e se tutto ciò fa sviluppare contrasti, battute di arresto, regressioni, opposizioni e incomprensioni, allora vuol dire che tutto sta seguendo il suo corso naturale, e che prima o poi si riprenderà a navigare col vento in poppa.<sup>32</sup>

---

<sup>27</sup> Gustavo PIETROPOLLI – CHARMET, *Fragile e spavaldo. Ritratto dell'adolescente di oggi*, Roma/Bari, Laterza, 2010, X-XI.

<sup>28</sup> Massimo RECALCATI, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milano, Feltrinelli, 2016, 63.

<sup>29</sup> Miguel BENASAYAG – Gérard SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli, 2009, 25-26.

<sup>30</sup> Giuseppe MAIOLO, *Adolescenze spinose. Come comunicare senza fare (e farsi) del male*, Trento, Erikson, 2016, 21.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, 36.

Sempre più spesso si assiste ad episodi di genitori che si ergono a giudici e si sentono in diritto di sindacare su ogni cosa che accade ai propri figli, *in primis* a scuola: il patto di corresponsabilità genitori-docenti viene costantemente infranto, con i primi che si credono in diritto di giudicare ogni cosa accada ai propri figli all'interno delle aule scolastiche, dimenticando che quei figli che si affannano a difendere sono spesso individui senza regole e privi di una qualsiasi forma di rispetto non solo nei confronti degli insegnanti in quanto insegnanti,<sup>33</sup> ma anche degli insegnanti in quanto persone degne di rispetto. Sempre più spesso i docenti vengono umiliati in pubblico tanto dagli studenti quanto dai loro genitori, e il tutto è quasi sempre a favore di telecamera in modo da poter poi diffondere sui *social* i risultati di tali atti di bullismo e vantarsi di quanto accaduto. La scuola perde così la sua centralità e da luogo formativo e di crescita personale, relazionale e sociale, diviene sempre più solo un "passaggio obbligato"<sup>34</sup> nel quale l'unica cosa che conta è la prestazione, tanto per gli studenti (è infatti prassi sempre più diffusa quella della "programmazione", da parte di costoro, delle interrogazioni orali) quanto per i docenti (che si ritrovano a dover rendere conto, alla dirigenza, dell'eventuale basso profitto dei propri studenti).

La ricerca *Global Teacher Status Index 2018* ha rilevato che lo status degli insegnanti in Italia è fra i peggiori in Europa e nel mondo: l'Italia infatti occupa il 33° posto (su 35), e precede solo Israele e Brasile. Inoltre evidenzia che solo il 16% degli italiani intervistati ritiene che gli alunni rispettino i propri insegnanti. Si tratta del sesto dato più basso e del più basso in assoluto tra le grandi economie europee, ed un risultato sconcertante se si considera che in Cina, per esempio, l'81% degli intervistati ritiene che gli alunni rispettino i propri insegnanti. La ricerca evidenzia la correlazione tra lo status degli insegnanti nella società e il rendimento degli studenti a scuola, per cui il rispetto degli insegnanti non è solo un importante dovere morale, ma è essenziale per i risultati scolastici di un Paese.<sup>35</sup>

## 4. Dalla Scuola-Edipo alla Scuola-Telemaco

Per comprendere come la Scuola sia cambiata negli ultimi 40 anni, e quali prospettive essa dovrebbe avere per diventare un luogo di vera formazione, autentico ascolto e coraggiosa educazione, si prendano come spunto di riflessione tre figure mitiche: Edipo, Narciso, Telemaco. A ciascuna di esse corrisponde una ben precisa figura di figlio, di Scuola, di insegnante.

### 4.1. Il figlio-Edipo, la Scuola-Edipo, l'insegnante-Edipo

Il figlio-Edipo viene preso quale esemplare di figlio che ha caratterizzato quell'epoca del secolo scorso che va sino alla fine degli anni Settanta, accompagnando l'onda delle contestazioni del 1968 e del 1977.

Pur essendo presente (anche se in minima parte) ancora oggi nella nostra società, il modello del figlio-Edipo è quello che ha caratterizzato e permesso di leggere il conflitto fra genitori

---

<sup>33</sup> Gli insegnanti sono dei pubblici ufficiali, per cui l'articolo 324 bis del Codice Penale prevede una reclusione fino a 3 anni per chi ne offende l'onore ed il prestigio nell'atto delle sue funzioni.

<sup>34</sup> Cf. Maura MANCA, *Professori sotto assedio*, in *AdoleScienza*, (21.04.2018), in <https://www.adolescienza.it/sos/sos-scuola/professori-sotto-assedio/>, (24.11.2019).

<sup>35</sup> Cf. Peter DOLTON et al., *Global Teacher Status. Index 2018*, a cura di VARKEY FOUNDATION, in <https://www.varkeyfoundation.org/media/4790/gts-index-9-11-2018.pdf>, (24.11.2019).

e figli (sino alla fine degli anni Settanta del secolo scorso), e dunque la sfida alle vecchie generazioni in una lotta a morte per l'affermazione del proprio desiderio. Così come nel mito edipico, il conflitto è fra la Legge ed il desiderio, fra la realtà ed il sogno, fra il vecchio ed il nuovo. Il tempo del figlio-Edipo è stato fortemente caratterizzato dal conflitto fra le generazioni: figli contro padri e viceversa; figli che vedono i propri padri quali intralci alla realizzazione del proprio soddisfacimento; la Legge del Padre che si erge per il figlio quale barriera insopportabile nei confronti del suo "desiderio". Si potrebbe dunque tranquillamente sostenere che la figura di Edipo è quella che ha ispirato il modello del figlio (e più in generale di "giovane") nelle grandi contestazioni fra il 1968 ed il 1977: «i figli che contro i padri reclamavano la possibilità di un mondo diverso e i padri che reagivano negando i diritti dei loro figli». <sup>36</sup> Quello del figlio-Edipo è dunque un modello educativo fondato sulla colpa e sulla paura del castigo quali unici strumenti per tenere a bada le tentazioni delle istanze naturali.

In una simile prospettiva il figlio-Edipo, entrando nell'adolescenza, doveva decidere se sottomettersi alla legge del padre rinunciando ai propri desideri più profondi, oppure se affermare la legittimità della propria natura più intima. E se il tentativo di ottenere maggiore libertà di movimento (sia psichica che fisica) non portava i frutti sperati, si inaugurava la stagione della contestazione adolescenziale. <sup>37</sup> Tuttavia, come sostiene lo psicoanalista Massimo Recalcati, il vero crimine del figlio-Edipo non è il conflitto con le vecchie generazioni bensì il voler rinnegare la sua provenienza estirpando da se stesso ogni traccia dell'Altro. «*Edipo non sa essere figlio*. Egli vorrebbe negare ogni forma di dipendenza e di debito simbolico nei confronti dell'Altro. Vorrebbe negare il proprio statuto di figlio come l'Altro ha, nel mito, negato la sua responsabilità di padre». <sup>38</sup> E Recalcati continua asserendo che il vero errore di Edipo è quello di «aver frainteso la Legge vivendola solo come un ostacolo nel cammino che conduce alla realizzazione del proprio desiderio. Questo comporta la riduzione della sua libertà a una pura opposizione nei confronti della Legge che finisce per nutrire il mito del desiderio come liberazione da ogni limite». <sup>39</sup>

La Scuola-Edipo è una istituzione disciplinare che si fonda sulla potenza della tradizione, sulla fedeltà al passato e sull'autorità del Padre. Infatti il sapere che viene trasmesso è espressione di una fiducia cieca nei confronti della tradizione e dell'autorità del passato, un passato in cui andare a scuola e pregare erano la stessa cosa, tanto è vero che le lezioni (prima ancora che con l'appello) iniziavano con la preghiera. Nella Scuola-Edipo l'autorità dell'insegnante viene garantita dalla forza della tradizione alla quale si appoggia, e dunque ad un modello pedagogico prevalentemente correttivo-repressivo, e il rapporto insegnante-studente è fortemente gerarchizzato. L'insegnante è una sorta di sostituto del Padre, di una Legge che non può essere messa in discussione, e l'allievo – in quanto Figlio – deve essere istruito ed educato come fosse una cera da plasmare, un vaso da riempire. Inoltre lo stesso Freud parla di uno sfondo edipico nel rapporto tra insegnanti e studenti, con questi ultimi che sentono nei confronti dei primi la stessa forma di soggezione idealizzante che caratterizza il rapporto di un figlio col proprio genitore. <sup>40</sup>

Se da un lato la Scuola-Edipo genera obbedienza senza critica, uniformità senza differenza, dall'altro innesca inevitabilmente conflittualità, contestazioni ed attriti fra insegnanti e

---

<sup>36</sup> RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, 100.

<sup>37</sup> Cf. PIETROPOLLI – CHARMET, *Fragile e spavaldo*, 15-17.

<sup>38</sup> RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, 101.

<sup>39</sup> RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, 101.

<sup>40</sup> Cf. RECALCATI, *L'ora di lezione*, 20.

studenti – non a caso Edipo è l'eroe tragico del conflitto a morte col padre che, in quanto incarnazione della Legge, viene vissuto come ostacolo alla realizzazione del desiderio. Le contestazioni del 1968 e del 1977 vedono animarsi tutti questi conflitti a carattere chiaramente edipico e nei quali la differenza generazionale è generatrice di conflittualità: figli contro genitori, studenti contro insegnanti, desiderio contro Legge.<sup>41</sup>

«Nel nome della libertà di insegnamento e della libertà di apprendimento, gli insegnanti e gli allievi, schiacciati dal peso oppressivo di una Scuola disciplinare, rivendicano, attraverso la contestazione, il loro diritto a cambiare, a trasformare, a generare del nuovo. Il conflitto può essere, infatti, generativo e non solo distruttivo».<sup>42</sup> Non è dunque un caso se, da un punto di vista storico, nessuna stagione fu così carica di idee di rinnovamento e di pratiche pedagogiche e didattiche come quella che va dal 1968 al 1977: tuttavia l'errore di fondo che caratterizzò questa rivolta contro la Scuola-Edipo fu il non aver compreso l'inutilità di agitare la ricchezza vitale del desiderio come un pugno contro la Legge – intesa come ostacolo al cammino del desiderio stesso – in quanto «Legge e desiderio sono necessariamente presi in un'articolazione simbolica: senza il desiderio la Legge si insterilisce e diviene una mummia in difesa di un sapere morto, ma senza la Legge il desiderio si frammenta e diventa puro caos».<sup>43</sup>

#### 4.2. Il figlio-Narciso, la Scuola-Narciso, l'insegnante-Narciso

Con l'avvento della crisi dell'autorità del padre, con l'inserimento massiccio delle donne nel mondo lavorativo, con il differimento tra matrimonio e nascita del figlio – figlio che sempre più spesso è un figlio “unico” e dunque prezioso come tutto ciò che è raro –, in un contesto permeato da simili trasformazioni ha preso piede la cultura del “narcisismo” e gli adolescenti ne sono diventati gli interpreti più devoti. Si assiste dunque al passaggio dal figlio-Edipo al figlio-Narciso. Osservando il proprio bimbo nella culla i genitori hanno smesso di pensare a lui come ad un “piccolo selvaggio da civilizzare” impastato di istinti antisociali, e sregolatezze impetuose che si verificano ogni qualvolta si cerca di imporgli qualcosa, e ritengono il proprio figlio programmato per cercare il bene. Compito dei genitori diviene dunque l'aiutare il loro bambino ad assecondare la sua vera natura, ad individuare il suo vero e profondo talento affinché diventi competenza e capacità reali. A differenza del figlio-Edipo, che veniva sospettato di voler rovesciare l'ordinamento naturale della famiglia, il figlio-Narciso è colui che la famiglia la crea. Non a caso i genitori del figlio-Narciso ritengono che costui non abbia bisogno di molte regole né che sia necessario ricorrere alle minacce di castighi per farsi ubbidire, e dunque le regole – negoziate fra tutti i membri della famiglia – hanno quale unico scopo quello di far andare meglio le cose in famiglia, per cui non vengono stabilite “contro” qualcuno bensì “a favore” della comunità familiare nel suo insieme.<sup>44</sup> Questo “bozzolo” costruito a protezione del figlio-Narciso vorrebbe risparmiargli il dolore di esistere, dimenticando che invece ogni azione educativa – anche quella più giusta ed amorevole – «non può mai pretendere di salvare la vita dei propri figli dall'incontro con il reale senza senso dell'esistenza, dalla sua contingenza illimitata, dalla sua ingovernabilità assoluta».<sup>45</sup> Il tempo del figlio-Narciso è dunque il tempo caratterizzato dall'evaporazione del padre e, quindi,

<sup>41</sup> Cf. RECALCATI, *L'ora di lezione*, 20-22.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 22.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 23.

<sup>44</sup> Cf. PIETROPOLLI – CHARMET, *Fragile e spavaldo*, 3-33.

<sup>45</sup> RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, 109-110.

dell'evaporazione del peso simbolico della differenza generazionale, della differenza fra genitori e figli e, in definitiva, dell'esistenza stessa degli adulti. «Il figlio-Narciso non è allora solo il figlio autorizzato a coltivare il sogno della propria realizzazione e della propria felicità, ma è anche il figlio senza desiderio, plastificato, apatico, perso nel mondo fagico degli oggetti, insofferente a ogni frustrazione, è il piccolo re-vampiro insensibile alla fatica dell'Altro e al suo debito simbolico».<sup>46</sup>

Nella scuola-Narciso si ha il passaggio dalla conflittualità, tipica della scuola-Edipo, alla specularità, dalla dissimmetria alla simmetria generazionale, da una scuola intesa con una connotazione fortemente gerarchica ad una scuola dall'orizzontalità liquida dove è sempre più difficile capire la differenziazione simbolica dei ruoli. E, sullo sfondo di tutto ciò, lo sfaldamento del patto generazionale tra insegnanti e genitori a causa della collusione fra il narcisismo dei figli e quello dei genitori. Questi ultimi, alleandosi con i figli, disattivano ogni funzione educativa degli insegnanti poiché si sentono in dovere di abbattere tutti quegli ostacoli che possano mettere alla prova i propri figli, garantendo quindi a costoro un successo senza traumi. Il fallimento non è tollerato, così come non è tollerato il pensiero critico, e l'assimilazione al sistema viene garantita dallo spegnimento del desiderio e della sua vocazione sovversiva. Gli insegnanti, nella più totale solitudine, rappresentano ciò che resta della differenza generazionale e del compito educativo, per cui il docente diviene "il genitore degli allievi". La didattica viene concepita in maniera efficientistica, per cui la Scuola viene assimilata ad un'azienda e ciò che prevale è l'ideale di prestazione.<sup>47</sup>

La Scuola-Narciso tende a polverizzare il libro in favore di un'enfatizzazione della tecnologia informatica, inseguendo così l'illusione di un sapere illimitato e conseguibile senza fatica. Inoltre la crisi della Scuola coincide con la crisi profonda della "parola", di quella parola in grado di stabilire una relazione stretta fra il dire e le sue conseguenze. La parola perde il suo nesso etico per divenire "solo parola". «La recisione di questo legame dà luogo ad una versione del sapere che esclude la critica ed esige l'assimilazione e la performance. Il modello educativo sottostante è ipercognitivista»,<sup>48</sup> per cui compito primario dell'educazione è riempire teste vuote, computerizzare le conoscenze.

In questa nuova visione della scuola, contrariamente a quanto avveniva nella scuola-Edipo in cui vi era lo scontro fra due visioni del sapere – una conservativa, l'altra critico-sperimentale – l'apprendimento è ridotto al "plagio". Non è forse vero che, ad esempio, nelle valutazioni viene premiato chi riduce l'apprendimento alla riproduzione di ciò che l'insegnante ha detto, senza alcuna eterogeneità né divergenza? Se in una verifica scritta un insegnante ritrova le proprie parole o quelle dei testi studiati, se l'allievo sa ripetere il più esattamente possibile il sapere che gli è stato impartito, la valutazione che riceverà non sarà forse massima? L'abolizione degli ostacoli, prerogativa dei genitori del figlio-Narciso, viene fatta propria anche dagli insegnanti quando si permette allo studente non solo di programmare le interrogazioni ma anche di rinviarle? Appiattendolo la valutazione sul plagio, la Scuola smette di interrogare il senso della vita, non fomenta più il sapere come allargamento dell'orizzonte del mondo, ma come in una azienda si limita a fornire gli strumenti utili per affrontare la vita.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, 110-111.

<sup>47</sup> Cf. RECALCATI, *L'ora di lezione*, 25-26.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 29.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*, 29-30.

L'uso massiccio della tecnologia favorisce una esperienza che ha la sua identificazione in un sapere *pret-à-porter*, sempre a disposizione. Oggi è sufficiente cliccare su google per avere la risposta a qualsiasi domanda, e ciò genera quella che potremmo definire una anoressia mentale, il rigetto della ricerca del sapere nel nome di una sua acquisizione senza sforzo. In tutto questo il corpo insegnante è un corpo in frammenti, non ne viene più pubblicamente riconosciuta la funzione e, pertanto, non c'è più uno specchio sociale in grado di restituirne la giusta immagine.<sup>50</sup>

### 4.3. Il figlio-Telemaco, la Scuola-Telemaco, l'insegnante-Telemaco

Secondo Recalcati il tempo attuale non è più sotto il segno di Edipo o di Narciso, ma sotto quello di Telemaco.

Telemaco è il figlio che attende il ritorno del padre, e col suo sguardo che scruta l'orizzonte è aperto sull'avvenire: diversamente da Edipo, che cade riverso accecato, non vive il padre come un ostacolo ed anzi si rivolge all'assenza del padre con la speranza di poterlo incontrare; e diversamente da Narciso, che ha occhi solo per la sua immagine, Telemaco guarda il mare.

Il figlio-Telemaco non desidera che il padre ritorni per restaurare la sovranità smarrita del padre-padrone: la stessa domanda di padre che attraversa il disagio delle nuove generazioni non è una domanda di potere e di disciplina, bensì di "testimonianza", di padri-testimoni capaci di mostrare, attraverso la testimonianza della propria vita, che la vita può avere un senso.<sup>51</sup> Non a caso quando nell'*Iliade* Ulisse deve presentarsi, lo fa non definendosi come il "re di Itaca" bensì come il "padre di Telemaco". Ciò significa che egli, invece di presentarsi attraverso i sembianti del potere, decide di presentarsi partendo dalla sua responsabilità etica di padre, ed è proprio in virtù di tale responsabilità che egli sa anche rinunciare all'ebbrezza dell'erranza ed all'immortalità che la seducente Calipso gli promette. Ulisse dunque dimostra che il desiderio che umanizza la vita e la separa dalla vita animale è il "desiderio del desiderio dell'altro".<sup>52</sup> Tornando da suo figlio, testimonia che per lui la vita di Telemaco ha un senso, che non è nell'insignificanza. Inoltre, egli con le sue scelte ci indica cosa dovrebbe restare del padre oggi, nel tempo del tramonto della sua funzione simbolica: «la possibilità di una testimonianza incarnata di cosa significhi vivere eticamente il proprio desiderio come un dovere».<sup>53</sup> Una testimonianza, quindi, non di cosa sia in essenza il desiderio ma di cosa possa e debba essere un'esistenza di desiderio.<sup>54</sup> È dunque in questa prospettiva che andrebbe intesa la paternità, una paternità che è sempre "adottiva", nel senso che la paternità non è questione di "biologia" bensì di "assunzione di responsabilità".

Il figlio-Telemaco non vuole la morte del padre (come Edipo) né si limita a contemplare la propria immagine (come Narciso), ma desidera un nuovo patto fra le generazioni. «La Scuola-Telemaco vuole restituire valore alla differenza generazionale e alla funzione dell'insegnante come figura centrale nel processo di "umanizzazione della vita"»,<sup>55</sup> ma a differenza della scuola-Edipo non concepisce questa differenza in termini solo sterilmente antagonisti. La scuola-Telemaco sostiene che non vi sia trasmissione possibile senza incontro con l'altro, e come Telemaco non si incancrenisce su un sentimento nostalgico del Padre ma salta il fossato di quell'assenza

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem*, 24-32.

<sup>51</sup> Cf. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, 13-14.

<sup>52</sup> Cf. Massimo RECALCATI, *La forza del desiderio*, Magnano (BI), Edizioni Qiqajon, 2014, 13.

<sup>53</sup> Massimo RECALCATI, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2011, 171.

<sup>54</sup> Cf. RECALCATI, *Cosa resta del padre?*, 85.

<sup>55</sup> RECALCATI, *L'ora di lezione*, 34.

mettendosi in moto, compiendo un viaggio sulle orme del padre assente: ogni ricerca non è mai *ex-nihilo*, ma si rende possibile solo grazie a quelle di coloro che ci hanno preceduti e alla loro memoria. La Scuola-Telemaco dovrebbe essere una scuola dove in primo piano viene situato il desiderio inteso come ricerca della propria eredità: per far ciò occorre prima di tutto ricostruire la figura dell'insegnante dai piedi, insegnante la cui autorità si fonda su una parola che è testimonianza non soltanto di "sapere il sapere", ma anche che il sapere si può amare.<sup>56</sup>

Oggi la scuola deve incarnare un punto di resistenza etico alla cultura perversa del "perché no?" che sottrae ogni senso alla rinuncia e al differimento del soddisfacimento pulsionale. Il lavoro dell'insegnante è diventato un lavoro di frontiera poiché: supplisce a famiglie inesistenti o angosciate; rompe la tendenza all'adattamento ebete e conformistico di molti giovani; contrasta il mondo morto degli oggetti-gadget e il potere seduttivo della tv e delle nuove tecnologie; riattiva l'importanza della cultura e le dimensioni vitali dell'ascolto e della parola; rianima desideri, progetti, slanci, visioni di una generazione cresciuta attraverso modelli identificatori apaticamente pragmatici, disincantati, cinici e narcisistici.<sup>57</sup>

## 5. Il compito dell'insegnante oggi: dar vita ad un insegnamento che si radichi nell'inciampo

Non ci può essere educazione senza l'ascolto. Ascoltare significa prestare attenzione non solo al linguaggio verbale, ma anche e soprattutto a quello non verbale, e al silenzio, perché anche il silenzio è comunicazione. Gli adolescenti col loro comportamento, con l'agitazione motoria, con la passività, informano sul loro stato emotivo e affettivo, danno indicazioni preziose su quello che stanno vivendo e sui loro stati d'animo. Il messaggio spesso è in codice, ma non è impossibile da decifrare se questi adolescenti li si ha dentro i propri pensieri, così come essi chiedono anche con il loro rumoroso silenzio. Ascoltarli significa sentire le cose che essi non dicono a parole, perché gli adolescenti faticano a comunicare apertamente quello che provano. L'adulto deve dunque favorire questa comunicazione assicurando loro lo spazio e il tempo necessari affinché ciò possa avvenire.<sup>58</sup> «L'atteggiamento responsabile dell'ascoltatore nei confronti dell'Altro si manifesta come *pazienza*. La *passività della pazienza* è la prima massima dell'ascolto. [...] L'essere esposti è un'altra massima etica dell'ascolto. Solo questa esposizione impedisce che ci si compiaccia. L'ego è incapace di ascoltare. Lo spazio dell'ascolto, in quanto spazio di risonanza dell'Altro, si dischiude solo nella sospensione dell'ego».<sup>59</sup>

Occorre però essere prudenti e salvarsi da una tendenza che oggi fa spesso capolino nel mondo della scuola: quella dell'insegnante-psicologo, ossia un insegnante che da maestro tende sempre più frequentemente a diventare un "confessore di anime", lasciando intenzionalmente da parte i contenuti dei programmi ministeriali per dedicarsi a intercettare i segni di disagio esistenziale degli allievi, raccogliendo le loro confidenze più personali, per cui diviene più importante instaurare un clima di fiducia reciproca che insegnare l'importanza delle categorie kantiane.<sup>60</sup> Non che questo clima non possa favorire l'apprendimento, ma «la fiducia che più conta,

<sup>56</sup> Cf. *Ibidem*, 32-36.

<sup>57</sup> Cf. *Ibidem*, 68-71.

<sup>58</sup> Cf. MAIOLO, *Adolescenze spinose*, 56-59.

<sup>59</sup> Byung Chul HAN, *L'espulsione dell'Altro*, Milano, Nottetempo, 2017, 102.

<sup>60</sup> Cf. RECALCATI, *L'ora di lezione*, 91-92.

nella didattica, non è mai quella psicologica perché la didattica non è una terapeutica. In classe si genera fiducia quando la parola dell'insegnante si rivela degna di rispetto e tale diventa solo se è appassionata a ciò che insegna». <sup>61</sup>

Ascoltare però non è una cosa facile poiché richiede piena partecipazione. Con i ragazzi si è spesso frettolosi e distratti, li si ascolta un po' e si crede di aver capito tutto di loro. Si chiedono velocemente spiegazioni e ci aspettano risposte pronte che non facciano perder tempo. Ma se l'adulto non si rende disponibile ad un ascolto autentico, i giovani prima o poi smettono di parlare, tacciono e non comunicano che distrattamente e per monosillabi quelle quattro cose quotidiane che riguardano la scuola. E quando la distanza comunicativa si fa grande, diviene più consistente e più palpabile il vuoto di parole e di cose da dirsi per cui, abituati a non parlare direttamente se non tramite messaggi vocali o di testo su Whatsapp, si finisce per non avere più nulla da dirsi. E il rischio è che quando l'adulto si accorge che il giovane sta male, che si è ritirato in se stesso, che ha scelto altre strade da percorrere perdendosi nel labirinto, sia troppo tardi. <sup>62</sup>

Forse un domani prenderà il via un nuovo mestiere: quello dell'ascoltatore che, dietro compenso, offrirà ascolto all'Altro; svuoterà se stesso divenendo una spazio di risonanza per l'Altro, offrendogli così la possibilità di guarire. Si andrà dall'ascoltatore perché non ci sarà quasi più nessuno che sappia ascoltare l'Altro. <sup>63</sup>

Lo scrittore e psicanalista egiziano Moustapha Safouan <sup>64</sup> sostiene che un bravo insegnante si riconosce da come reagisce quando, salendo in cattedra, gli capita di inciampare. Cosa saprà fare di questo inciampo? Ricomporrà immediatamente la sua immagine, ovviamente non senza disagio, facendo finta di nulla? Rimprovererà con stizza le risatine divertite dei ragazzi? Proverà a nascondere goffamente il suo imbarazzo? Oppure prenderà spunto da questo imprevisto per mostrare ai suoi alunni che la posizione dell'insegnante non è senza incertezze e vacillamenti, che non è al riparo dall'imprevedibilità della vita? «Se esiste una vocazione all'insegnamento, non può che radicarsi nell'inciampo». <sup>65</sup> Quando si ripensa agli insegnanti avuti nel corso della propria vita, si ricordano quasi sempre coloro che sono stati per ciascuno degli "inciampi", insegnanti che hanno sottratto i propri studenti alle loro abitudini mentali e li hanno fatti pensare in modo nuovo. E questo è ciò che li rende insostituibili anche in un'epoca, come quella attuale, in cui tutto quel che riguarda l'insegnamento viene computerizzato.

Il bravo insegnante è colui che sa proteggere il vuoto, il non-tutto, l'inciampo come condizione per la ricerca. Non ha paura né vergogna del suo non sapere, perché sa che i limiti del sapere sono ciò che anima la spinta della conoscenza. Un bravo insegnante è colui che mentre trasmette il sapere, sa anche mantenerlo parzialmente sospeso. <sup>66</sup> Ad esempio nel Liceo Scientifico di Ferrandina – ridente paesino in provincia di Matera – negli ultimi venti anni del secolo scorso hanno insegnato due docenti che hanno passato tutta la propria vita professionale a proteggere il non-tutto e a riempire di "inciampi" la vita scolastica dei propri studenti: il Professor Geremia Davia ed il Professor Pietro Albano. Davia, docente di Fisica, non si accontentava mai delle formule e delle leggi fisiche imparate a memoria. Tutto ciò che si studiava doveva virare sempre sulla quotidianità. Ogni interrogazione si concludeva con la frase: "E adesso, dimmi: a

<sup>61</sup> *Ibidem*, 92.

<sup>62</sup> Cf. MAIOLO, *Adolescenze spinose*, 56-59.

<sup>63</sup> Cf. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, 99.

<sup>64</sup> Safouan è stato allievo di Jacques Lacan ed è citato in: RECALCATI, *L'ora di lezione*, 124.

<sup>65</sup> RECALCATI, *L'ora di lezione*, 125.

<sup>66</sup> Cf. *Ibidem*, 124-128.

cosa serve nella tua vita di tutti i giorni ciò che hai imparato? In cosa il tuo agire, da adesso in poi, conoscendo questo argomento di Fisica, potrà essere più semplice? Fammi un esempio” – e chi non sapeva rispondere, a prescindere dal fatto che avesse riportato a memoria e perfettamente la lezione da studiare, veniva rimandato a posto con una insufficienza. Oppure Davia arrivava in classe col volto pensieroso e poneva agli studenti un quesito che faceva finta di non riuscire a risolvere, per cui non aveva timore di mostrare la sua “apparente” incapacità nel risolvere quel problema. In realtà ciò che faceva, da bravo insegnante, era trasmettere il sapere – nel suo caso la Fisica – mantenendolo parzialmente sospeso, conscio del fatto che i limiti del sapere sono ciò che animano la spinta della conoscenza.

Anche il Professor Pietro Albano, docente di Letteratura Italiana e Latina, identificava l'essenziale dell'insegnamento nel mobilitare il desiderio di sapere, un sapere che però non significava solo accrescere le conoscenze, potenziare la propria istruzione, ma anche e soprattutto imparare ad aprirsi al desiderio di conoscenza di altri mondi diversi da quelli già conosciuti. Dove c'è didattica autentica non c'è opposizione fra istruzione ed educazione, fra contenuti cognitivi e relazione affettiva, fra nozioni e valori. I suoi studenti del Professor Albano non si assentavano mai: durante l'anno egli dava a tutti la possibilità di giustificarsi molte volte per non aver studiato, perché riteneva che l'essere presenti in classe – seppur impreparati – fosse di gran lunga più importante e proficuo del rimanere a casa per paura di un'interrogazione, ripetendo come un mantra che *quod differtur non aufertur*, e infatti ogni studente alla fine dell'anno aveva tantissimi voti nelle sue materie. Inoltre ogni settimana dedicava un'ora delle sue lezioni alla lettura in classe dei quotidiani più disparati, suscitando negli studenti dibattiti accesi e capacità di argomentazione a sostegno delle proprie opinioni. Non solo: quando faceva l'analisi delle poesie di grandi scrittori, di tanto in tanto si fermava e ad esempio diceva: “Qui veramente non so come interpretare Leopardi. Chissà cosa avrà avuto in mente mentre scriveva questo verso dell'Infinito...”, mostrando quindi ai suoi studenti che non aveva imbarazzo nell'inciampare su un testo che commentava, perché sapeva bene che questo inciampare li avrebbe aiutati ad autorizzarsi a pensare con la propria testa, cioè a cercare il proprio modo personale di inciampare sul testo di Leopardi. “Cultura è ciò che ricorderete dopo aver dimenticato tutto” – soleva ripetere agli studenti citando Skinner.

Concludendo, obiettivo ultimo di un insegnante è rendere “generativi” i suoi studenti spingendoli a: stare in rapporto con la realtà, ascoltandola ma anche ricreandola; riconoscere che la responsabilità è il luogo della libertà, nel senso che è a sua misura e il suo stile; rendersi conto del loro essere inseriti all'interno di legami sociali costitutivi, per cui vi è un prima e vi sarà un dopo; infine capire che il non riuscire a dominare integralmente la realtà è una risorsa fondamentale per tenere vivo il desiderio della scoperta, della sapienza, del sapere e dell'incontro.<sup>67</sup>

[coscia@unisal.it](mailto:coscia@unisal.it) ■

---

<sup>67</sup> Cf. Chiara GIACCARDI – Mauro MAGATTI, *Per una educazione ed una comunicazione generativa*, in Paola SPRINGHETTI – Enrico CASSANELLI (Edd.), *Raccontare la famiglia e nella famiglia. Percorsi di comunicazione*, Roma, LAS, 2015, 198.

## **Autenticità umana e ragionevolezza della fede**

Fattori di autorealizzazione, di apprendimento dei significati e della comunicazione religiosa

---

**Luciano Meddi\***

### **Human Authenticity and Reasonableness of faith**

*Factors of self-realization, learning of meanings and religious communication*

#### **► SOMMARIO**

*L'articolo propone l'autenticità come condizione per cogliere la ragionevolezza della fede e, in questo modo, sviluppare la didattica dell'insegnamento della religione in generale e della religione cattolica in particolare. La vita autentica è compito, via e problema della pedagogia della religione: autenticità e inautenticità, da un lato, segnano il corso dello sviluppo antropologico; dall'altro, costituiscono una tematica fondamentale per la pedagogia della religione. Didattica della ragionevolezza della fede e didattica dell'autenticità sono poli fondamentali dell'educazione religiosa, dove bisognerà sempre distinguere tra linguaggio religioso e tradizione o narrazione cristiana.*

#### **► PAROLE CHIAVE**

*Autenticità; Didattica (dell'autenticità); Linguaggio (religioso); Narrazione (cristiana); Pedagogia (della religione); Ragionevolezza (della fede).*

\* **Luciano Meddi** è Professore Ordinario di «Catechetica missionaria» nella Pontificia Università Urbaniana e Docente Invitato per «Metodologia catechetica» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

Lo scopo di questo intervento è di contribuire ad una didattica dell'Insegnamento della Religione in generale (=IR) e della religione cattolica in particolare (=IRc) a partire dalla condizione antropologica (soggettiva e culturale) dell'autenticità. L'autenticità sembra essere la condizione per cogliere la ragionevolezza della fede (riconoscimento della sensatezza del credere) e, viceversa, una didattica della ragionevolezza del messaggio religioso necessaria allo scopo del credere per contribuire e rafforzare l'innato istinto di ricerca dell'autenticità. In questa prospettiva non ci preoccuperemo di distinguere continuamente tra linguaggio religioso (=LR) e tradizione o narrazione cristiana.

Il senso del titolo è quindi: quale rapporto tra autenticità e ragionevolezza nella comunicazione e pedagogia della religione-fede? Questa finalità di socializzazione religiosa è pertinente alla qualità di vita delle persone e dei gruppi umani; il LR infatti ha il compito di trasmettere il senso della realtà.

Al cuore della ricerca si colloca la questione della motivazione ad apprendere la vita. La inautenticità/autenticità poggia su fondamenti molto personali. La persona e i gruppi sociali decidono a quale autenticità credere; è un processo dall'interno all'esterno e non viceversa, come nel linguaggio scientifico. Una questione che rimanda al ruolo della etica della comunicazione.<sup>1</sup>

L'intervento dovrà svolgere alcuni passaggi: Il primo problema da affrontare riguarda il significato cioè la natura della espressione *autenticità*; per poter approfondire la ricerca antropologica della *vita autentica*; il secondo riguarda la ricerca psico-sociale della stessa ed infine offrire un modello adeguato di didattica per la pedagogia della religione (=PdR). Ci sarà di aiuto la posizione heideggeriana sul tema: il processo di autenticità include il processo di *aletheia* attraverso cui si comprende la realtà e se stessi.

## 1. La vita autentica: compito, via e problema della pedagogia della religione

Le religioni, nella loro molteplicità di dottrine e di pratiche, hanno in comune diverse dimensioni e scopi tra cui quello di offrire vie per la costruzione autentica dell'esistenza umana.<sup>2</sup> In questo senso la religione ha una precisa valenza di umanizzazione e appare come il nucleo centrale di ogni cultura.<sup>3</sup> La PdR si presenta come disciplina per la trasmissione sociale di tale cultura (linguaggio) religiosa (=LR). La trasmissione e l'apprendimento si realizzano attraverso una pluralità dei linguaggi che compongono la comunicazione religiosa stessa.

### 1.1. Un compito sempre problematico

Il nostro contesto culturale si presenta, a tale riguardo, come crisi del linguaggio religioso; come rifiuto del valore religioso per la cultura. In verità il rapporto tra religione e cultura si sta sviluppando in modo complesso. Va riconosciuto che il fenomeno della separazione religione-

---

<sup>1</sup> Cf. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Laterza, Bari-Roma 1993.

<sup>2</sup> Cf. G. FILORAMO, *Che cos'è la religione? Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004.

<sup>3</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 1965, nn. 53-62; in seguito GS.

cultura, a volte semplificato con l'espressione *secolarizzazione*, è oggi più variegato<sup>4</sup>. Si riconosce che accanto alla crisi del linguaggio religioso (e anche al suo rifiuto) si è sempre conservato un uso diffuso di tale linguaggio *ma separato* dalle agenzie religiose stesse. Si può leggere così il vasto fenomeno del pluralismo religioso.

Assistiamo quindi a tre rilevanze del tema espresso nel titolo: il tradizionale problema del passaggio dalla inautenticità alla autenticità del LR; la sua inautenticità nell'uso sociale; il rapporto tra le forme plurali del LR. Ci troviamo di fronte alla curiosa situazione per la quale (dall'illuminismo in poi) si rifiuta la cultura religiosa in nome della autenticità umana<sup>5</sup> e al suo contrario: l'iper-utilizzo del linguaggio religioso per mantenere l'inautenticità della società contemporanea.

Per affrontare questo tema sarà utile notare che la pedagogia della religione e della fede cristiana (comunicazione e formazione) stanno progressivamente prendendo coscienza del ruolo del soggetto nella appropriazione della ragionevolezza e significatività della fede nella vita quotidiana. Essa si configura proprio come sviluppo dell'atteggiamento religioso, come passaggio dal non autentico (o infantile) all'autentico o maturo.

### 1.2. *L'ostacolo contemporaneo: la irrilevanza e pluriformità del linguaggio religioso*

Vale anche per la comunicazione della fede quanto ha scritto Lyotard<sup>6</sup> sulla crisi dell'Occidente come fine dei grandi racconti. La modernità aveva già intuito questa crisi. Essa si manifesta nella quasi impossibilità dell'uso della parola "Dio".<sup>7</sup>

Nel suo *Dictionnaire philosophique* (1764) molte volte Voltaire (François-Marie Arouet) richiamava la necessità di una indagine sulla autenticità dei testi della tradizione cristiana.<sup>8</sup> Con I. Kant Dio venne compreso come fondamento etico; con G.W.H. Hegel diviene principio interiore e dialettico del divenire della storia; con i maestri del sospetto (L. Feuerbach, K. Marx, S. Freud, F. Nietzsche) oggettivazione della costruzione sociale e personale<sup>9</sup>.

La critica alla possibilità di "dire Dio" si formalizza con l'avanzare della questione linguistica<sup>10</sup> e si radicalizza con il sorgere della linguistica della religione (come definire il significato della espressione "dio"?). Emerge la convinzione che "dio" sia una espressione semanticamente

<sup>4</sup> Hanno iniziato il ripensamento i medesimi autori che avevano sostenuto la tesi della secolarizzazione irreversibile del sacro; cf. S. ACQUAVIVA - R. STELLA, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Roma 1989; P.L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna 2017 [2014]; per una rilettura critica dell'espressione vedi in Italia E. PACE, *Vecchi e nuovi dei. La geografia religiosa dell'Italia che cambia*, Paoline, Milano 2011; L. DIOTALLEVI, *Il paradosso di papa Francesco. La secolarizzazione tra boom religioso e crisi del cristianesimo*, Rubettino, Soveria Mannelli 2019.

<sup>5</sup> Una lucida provocazione viene da K. FOLLET, *Cattiva fede - Bad Faith*, EDB, Bologna 2017.

<sup>6</sup> Cf. J.-F. LYOTARD., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981 [1975].

<sup>7</sup> Cf. L. MEDDI, *Imparare a dire Dio. Elementi di una sintassi missionaria*, in D. SCAIOLA (a cura di), *Dire Dio oggi. Tra religioni e culture*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2018, 135-165.

<sup>8</sup> Cf. VOLTAIRE, *Dio* in IDEM, *Dizionario filosofico*, Mondadori, Verona 1970, 261-263.

<sup>9</sup> Cf. F. FABRIZI, *Liberare Dio: dal Dio della ragione al Dio dell'alleanza biblica*, Pazzini, Rimini 2007.

<sup>10</sup> Cf. D. COX, *The Significance of Christianity*, in «Mind» 59 (1950) 234, 209-218; E. CASTELLI (ed.), *L'analisi del linguaggio teologico. Dire Dio*, Cedam, Roma 1969; I.T. RAMSEY, *Il linguaggio religioso*, il Mulino, Bologna 1970 [1957]; F. FERRÈ, *Linguaggio, logica e Dio*, Queriniana, Brescia 1972 [1961]; C. MOLARI, *Linguaggio*, in G. BARBAGLIO-S. DIANICH (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia*, EP, Alba 1977, 778-814; P. RICOEUR - J. EBERHARD, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978 [1974]; D. ANTISERI, *Filosofia analitica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1991<sup>4</sup> [1969].

vuota cioè che non sia possibile individuare un oggetto che lo rappresenti. Piuttosto sono i diversi oggetti ad essere significati con l'espressione "dio".<sup>11</sup>

Ma si osserva anche che la parola *dio* continua a svolgere un preciso ruolo nel gioco linguistico moderno e post-moderno<sup>12</sup>. Essa assume il ruolo di significante per molti significati antropologici. "Dio" riassume il significato delle diverse declinazioni della speranza umana. Questa affermazione non si deve intendere nel senso che *dio-Dio* non sia la causa della esistenza umana, ma che 'dire dio' non esprime qualcosa su Dio quanto la possibilità della realizzazione umana e del suo *Io*.<sup>13</sup> Anche per questo le scienze umane e le scienze della religione<sup>14</sup> studiano non il significato in sé della parola *dio*, ma l'uso che ne viene fatto nei contesti antropologici. Ciò che la filosofia sembra aver annullato, le scienze umane hanno rimesso al centro!

L'analisi della evoluzione del linguaggio religioso, sia come esperienza che analisi teologica, mostra quindi una decisa progressione del *dire dio*. Il linguaggio religioso si è spostato decisamente dalla descrizione della natura di Dio alla sua funzione per la persona<sup>15</sup>. Non è quindi teologicamente sufficiente la risposta a queste critiche con il superamento o integrazione della classica prospettiva del *dire Dio* secondo la *analogia entis*<sup>16</sup> e l'assunzione della *analogia fidei* di impostazione barthiana. Un inizio di soluzione viene invece dalla riflessione rahneriana sulla rivelazione con autocomunicazione di Dio.<sup>17</sup> Essa infatti avviene per illuminazione interiore e nella storicità dell'evento.

### 1.3. Un percorso dialogico e bi-direzionale

Fin dal suo sorgere il problema è stato analizzato dalla PdR in una duplice prospettiva<sup>18</sup>. La prima individuava il focus nella perdita di significato delle parole del linguaggio dottrinale. Si affermava, quindi, che l'obiettivo di rendere ragionevole la visione cristiana della vita (*mentalità cristiana*) poteva essere raggiunto solo attraverso una adeguata pedagogia dell'aggiornamento della fede e seguendo i temi generatori della modernità. Nella seconda prospettiva veniva studiata la *dissociazione fede e vita* come questione interiore alla persona in cammino di fede; una dissociazione frutto del permanere nella prospettiva infantile, di *desiderio*, della religione stessa. La visione cristiana della vita, infatti, viene assunta quando si libera l'interpretazione della espressione *Dio*.

---

<sup>11</sup> Cf. FERRÈ, *Linguaggio, logica e Dio*.

<sup>12</sup> Si veda BERGER, *I molti altari della modernità*.

<sup>13</sup> Significativa la presentazione del tema nelle parole di Papa Francesco: «Padre nostro» è allora la formula della vita, quella che rivela la nostra identità: siamo figli amati. È la formula che risolve il teorema della solitudine e il problema dell'orfanezza»; cf. *Pellegrinaggio ecumenico del Santo Padre Francesco a Ginevra in occasione del 70° anniversario della fondazione del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Omelia*, 21 giugno 2018.

<sup>14</sup> Cf. A.N. TERRIN, *Le scienze della religione*, in «*CredereOggi*» 21 (1981) 1, 5-17.

<sup>15</sup> MEDDI, *Imparare a dire Dio*.

<sup>16</sup> R. FISICHELLA, *Analogia*, in L. PACOMIO (a cura di), *Dizionario Teologico Enciclopedico [già Lexicon. Dizionario teologico Enciclopedico]*, Piemme, Casale Monferrato 2004 <sup>4</sup>[1993], 38-40; per una sua difesa cf. B. MONDIN, *È possibile parlare di Dio?*, in «*CredereOggi*» 25 (1985) 1, 5-21

<sup>17</sup> K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Rielaborazione di J.B. METZ, Borla, Roma 1977 [1941]; K. RAHNER, *Dio, autocomunicazione (comunicazione) di*, in IDEM. (a cura di), *Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia 1975 [1967-1969], III, coll. 96-101 dove con espressione ardita scrive «Dio si automedia», col. 97.

<sup>18</sup> L. MEDDI, *Integrazione fede e vita. Origine, sviluppo e prospettive di una intuizione di metodologia catechistica italiana*, Elledici, Torino 1995; cf. anche L. MEDDI, *Il processo di interiorizzazione della fede*, in «*Note di Pastorale Giovanile*», 32 (1998) 8, 33-52.

Tuttavia questa facile constatazione di sociologia della religione (pastoralmente riconosciuta da Paolo VI in *Evangelii nuntianti* 18-20 con l'espressione *frattura fede e cultura*) non venne e non viene interpretata allo stesso modo quando si vogliono indicare le strategie per il superamento desiderato. La maggior parte degli autori, infatti, sembra preferire la strategia del rafforzamento nella pedagogia della trasmissione sociale della religione anche attraverso una comunicazione apologetica e mass-mediale della tradizione. Sono pochi gli autori che sottolineano che questo compito pedagogico non può più poggiare sul modello comunicativo proprio della tradizione ma si deve fondare sulla libera scelta della persona; deve superare e integrare quello della semplice trasmissione o socializzazione culturale e aprirsi alla questione ermeneutica.<sup>19</sup>

Questo modello ha bisogno di una condizione soggettiva adulta e libera, cioè *autentica*, nella adesione alla verità. Tuttavia questa scelta ha bisogno di farsi carico della *debolezza dell'io* propria del nostro tempo. La PdR, infatti, si trova nella condizione di occuparsi e favorire il sorgere della autenticità come orizzonte di senso della quotidianità per poter esprimere in modo ragionevole la propria ragione di vita (verità). Ma anche nella necessità di una riformulazione ragionevole della propria ragione di vita (verità) in modo da eliminare possibili opposizioni alla libera adesione (autenticità). È un compito che si intuisce *vero* e *necessario*, ma che sembra impotente nel versante del primato della soggettività senza una pedagogia adeguata. La ragionevolezza contribuisce alla autenticità umana; ma l'autenticità è condizione della ragionevolezza della fede.<sup>20</sup>

## 2. Autenticità e inautenticità: cuore dello sviluppo antropologico

Autenticità e *inautenticità* sono espressioni che vengono utilizzate per descrivere le due possibili condizioni di base che permettono alla persona di realizzare se stessa oppure di rimanere nella illusione di sé. *Inautentico*, infatti, non rimanda innanzitutto a falso o incoerente. L'espressione va intesa innanzitutto nel senso di incapacità di dare soluzione al mistero dell'essere (esistere) uomo. Inautentico e non-utile, coincidono.

Questa affermazione appartiene alla tradizione umana ed è sempre stata oggetto di interesse o disinteresse. Oggi soffre di una nuova difficoltà. In passato infatti autenticità-inautenticità erano espressioni chiare perché riferite alla comune interpretazione dell'esistere come derivazione dell'essere. Nelle diverse culture filosofiche infatti e nelle stesse religioni si sono individuati percorsi per la realizzazione umana intesa come compito specifico rispetto alla natura (cf. GS 53.58). L'uomo è chiamato a costruire se stesso. Le religioni ne rappresentavano una ragionevolezza condivisa.

Si potrebbe riassumere la difficoltà di oggi nella affermazione che mentre in passato questo compito veniva gestito dalla comunità, oggi è affidato al singolo o a piccoli gruppi di interesse. È affidato alla libertà. La socializzazione primaria è oggi sempre meno influente nella costruzione della identità. Il treno della vita si trova a non avere più binari sicuri.

Questa prospettiva antropologica assume diversi significati se compresa nel senso oggettivo della espressione oppure nel senso soggettivo o psicologico. Il tema dell'autenticità pone

---

<sup>19</sup> Tra questi J.L. MORAL, *Modernità e cambio epocale. Prospettive culturali e teologiche contemporanee* Las, Roma 2019; cf. anche il suo *Un nuovo paradigma antropologico*, in «Catechetica ed Educazione», *Cittadinanza, religione e IRC*, 2 (2017) 2, 5-18.

<sup>20</sup> Si legga tutto GS 62.

non poche questioni di interpretazione. Quale è la natura dell'autenticità? Deriva, si svela o viene scelta? Occorre sottolineare il cambio di prospettiva avvenuto nella modernità dalla visione *ontologica* a quella *fenomenologico-ontica*. È una apparente contrapposizione che si può risolvere solo nella prospettiva che autorealizzazione nell'autenticità derivi da una trascendenza. Espressione da intendersi in primo luogo e in questa prima accezione come *trascendimento*, *trascendersi*, *estasi*. In caso contrario *autenticità* viene ad indicare solo una disposizione psicologica senza un orizzonte oggettivo e valido per tutti. Ma anche questa affermazione ha subito nella tardo-modernità diverse interpretazioni che tendono a superare il rapporto oggettivo-soggettivo nella prospettiva dialettica dello sperimentare e interpretare cioè *svelare*.

### 2.1. La natura del tema e la radice dei significati

Nella tradizione filosofica antica *autenticità* / *autentico* è un predicato dell'essere (l'essere è vero!); è per questo un predicato *donato* all'essere. È immanente *ma* trascendente perché l'essere degli enti è partecipato con la creazione, per cui compito della cultura è solo quello di imitare le manifestazioni dell'essere. Questo significato si collega all'etimo della espressione. «Il termine diretto da cui deriva quello di *autenticità* è "autentico" (dal lat. tardo *authenticus*, dal greco *αὐθεντικός*, derivato di *αὐθέντης* (che vuol dire "autore"; "che opera da sé" e che significava in senso lato "avere autorità su se stessi"). La parola è composta da *autòs* (sé stesso) ed *entòs* (in, dentro) e quindi, in senso più pregnante, autentico può voler dire ciò che si riferisce alla nostra vera interiorità, al di là di quello che vogliamo apparire o crediamo di essere».<sup>21</sup>

Questa impostazione *ontologica* ha preso piede soprattutto nel senso giuridico; riferito alla corrispondenza di un documento o testimonianza, l'espressione possiede uno spessore antropologico. Si riferisce alla persona e alla sua personalità: genuina, schietta, spontanea. Questa interpretazione tradizionale aveva risolto la questione pedagogica fondandosi nell'essere come fondamento oggettivo del *significato*. Una prospettiva però messa in discussione nella visione tardo moderna della verità come elaborazione personale, sociale ed ermeneutica del linguaggio. Sembra che l'oggettivo debba trasformarsi in soggettivo e individuale (per evitare equivoci sarebbe meglio dire *soggettuale*, cioè operato dalla persona); dove *autenticità* e *inautenticità* si risolvono solo nella volontà di potenza del soggetto.

Il pensiero moderno, infatti, sottolinea il ruolo della persona nella elaborazione della conoscenza. L'essere rimane sconosciuto; non si può imitare ma solo scoprire progressivamente. *Autentico-inautentico* assume il significato di criterio del processo ermeneutico, parte del giudizio cognitivo, della facoltà di comprensione e di volontà. È un universale proprio della persona umana e abita la coscienza. È quindi un processo più che un metro di misura.

La natura profonda della espressione, quindi, modifica il suo significato con le varie fasi della ricerca della modernità che si conclude con il passaggio dalla prospettiva *ontologica* alla prospettiva *ontica*. «Nella filosofia esistenzialista, *a. dell'esistenza*, l'esistenza in cui il singolo ritrova il proprio più profondo sé stesso, lontano dal modo d'essere quotidiano, superficiale e impersonale, in cui l'uomo vive abitualmente».<sup>22</sup> È questo un cambio di prospettiva reso necessario dal superamento della sola prospettiva della *partecipazione dell'ente all'essere* (Tommaso) con la

---

<sup>21</sup> *Autenticità*, in «it.wikipedia.org», 9 aprile 2019 (consultato), <https://it.wikipedia.org/wiki/Autenticità>

<sup>22</sup> *Autenticità*, in «treccani.it», 9 aprile 2019 (consultato), <http://www.treccani.it/vocabolario/autenticita/>

prospettiva storica dell'essere gettati nel mondo e della necessità di costruire se stessi (posizione da cui nasceranno i diversi esistenzialismi contemporanei<sup>23</sup>).

## 2.2. La vita autentica: tra filosofia e psicologia

È stato richiamato che il tema *autentico/inautentico* si riferisce alla piena realizzazione della persona umana che deve sviluppare la propria natura. Nella antropologia classica prevalse l'impostazione platonica secondo la quale l'uomo è chiamato a realizzare se stesso attraverso la scoperta dei significati veri. In occidente molta influenza ha avuto il *mito della caverna*<sup>24</sup> di Platone; un testo di natura mistica con evidenti collegamenti con l'insieme dei processi della riforma religiosa iniziata verso il V secolo in tutto il mondo allora conosciuto.<sup>25</sup>

Questa prospettiva antropologica si collega con le diverse interpretazioni della partecipazione dell'esistere all'Essere. Una forma piena si ebbe con l'ontologia di Tommaso d'Aquino nel suo *De ente et essentia*.<sup>26</sup> Anche se lo stesso Tommaso non propone una visione immediata della conoscenza dell'essere, tuttavia ne deriva una prospettiva *ontologica* dell'esistere in quanto la funzione critica del conoscere non elabora significati ma li scopre solamente. Questa è una prospettiva dove le religioni con le loro rivelazioni hanno un compito decisivo nell'interpretazione della realtà. Come spesso sottolineato, è una posizione che scientificamente pone delle difficoltà perché non include il concetto di tempo e di storia. *Tuttavia* ha una sua forte veridicità e ragionevolezza come anche viene riconosciuta dai diversi esistenzialismi perché collegata alla disambiguazione dell'esistere umano.

La posizione moderna nasce dal superamento del rapporto essere-ente come lo aveva configurato Tommaso, in questo dipendente dalla ontologia di Platone. Il superamento di questa impostazione va nella direzione che autenticità non indichi la fedeltà all'originale ma piuttosto la rielaborazione propria dell'individuo della propria esistenza. Più esattamente si afferma che l'esistenza partecipa dell'esistere dell'Essere ma non si identifica con esso in quanto deve includere la necessità di adeguare l'essere alla storia. L'uomo è chiamato non solo ad imitare o ad accettare significati ma per la propria costruzione deve anche produrre nuovi *adeguamenti*.

La tardo modernità ha riproposto il tema nella sua questione fondamentale. In effetti l'antropologia esistenzialista<sup>27</sup> contemporanea si sostanzia di tre riferimenti: l'uomo è soggetto della propria costruzione (*faber est suae quisque fortunae*); è frutto della costruzione sociale e soprattutto del rapporto essere e tempo. K. Jasper e M. Heidegger hanno sottolineato due aspetti: la individualità rispetto alla socialità e la processualità (non pre-esistenza) dell'immagine della autenticità; la conclusione sarà che autentico non indica una omogeneità all'originale ma la libertà interiore nella costruzione della propria identità;<sup>28</sup> coincidendo in questo con la prospettiva psicoanalitica.

<sup>23</sup> Cf. A. PIERETTI (a cura di), *Le forme dell'umanesimo contemporaneo*, Città Nuova, Roma 1977.

<sup>24</sup> *Libro settimo* de *La Repubblica* (514 b – 520 a).

<sup>25</sup> Cf. E. SCHURÈ, *I grandi iniziati. Elementi per una storia segreta delle religioni*, Rizzoli, Milano 1991; M. VANNINI, *La mistica delle grandi religioni*, Mondadori, Milano 2004.

<sup>26</sup> La scrittura del testo è collocabile a Parigi tra il 1254 e il 1256; cf. L. MEDDI, *L'ente e l'essenza nei primi due capitoli del "De ente et essentia" di Tommaso d'Aquino*, in Pontificia Università Lateranense, Roma 1975-1976.

<sup>27</sup> PIERETTI, *Le forme dell'umanesimo contemporaneo*.

<sup>28</sup> Cf. N. ABBAGNANO, *Autentico*, in *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1971 [1960], 87-88.

Nella ricostruzione del pensiero esistenzialista contemporaneo,<sup>29</sup> E. Severino sintetizza così la posizione di K. Jaspers (1883-1969): «La filosofia è lo stesso diventare autenticamente sé da parte dell'uomo» (ivi 612). Egli è convinto che questo obiettivo sia possibile solo nel rapporto rischioso del singolo con la trascendenza; ma questa si manifesta (celandosi) negli scacchi<sup>30</sup> che l'uomo subisce tentando di diventare padrone di sé e della realtà: è l'esperienza del naufragio che annuncia la trascendenza travolgendo le molteplici forme dell'esistenza. Il processo non deriva quindi da una imitazione ma dalla scoperta delle forme inautentiche della coscienza e della volontà. «L'autentica filosofia è l'apertura che trascende ogni configurazione del mondo e impedisce di chiudere il senso del tutto in una qualunque risposta oggettiva» (ivi 612). L'autenticità «indica ciò che vi è di più proprio (*eigen*) nel fondo dell'esistenza, rispetto ai suoi aspetti superficiali o acquisiti per imitazione o acquiescenza [...] ciò che tocca il fondo di ogni esistenza psichica di contro a ciò che ne sfiora l'epidermide».<sup>31</sup>

Più articolata sembra essere la riflessione di M. Heidegger. Il tema dell'autenticità-inautenticità si colloca dentro la visione *ontica-ontologica* dell'autore: «L'esistenza dell'uomo dev'essere intesa, secondo Heidegger (1889-1976), in modo fenomenologico. Essa si mostra come un *ex-sistere* storico-temporale, che può venire in luce solo all'interno di un'ontologia che porti alla luce il carattere temporale dell'essere».<sup>32</sup> La comprensione dell'autentico non è immediatamente visibile, ma si realizza nell'analisi della storia (tempo) perché l'esistere (e forse lo stesso essere) si svela progressivamente. La verità infatti è non-nascondimento. Il senso non metafisico dell'essere, secondo Heidegger, è espresso dall'esperienza greca (pre-platonica) dell'*alétheia*. L'essere è l'emergere dal nascondimento. E ciò che lascia essere gli enti, ed è esso stesso un puro accadimento storico, un fatto (ivi 629).

Per Heidegger autenticità è rinuncia al «modo "comune" di vedere e giudicare le cose, rinunciando al proprio. Viene allora meno la sua specificità e si avvantaggia il "Si" impersonale (Man [...] Sotto la dittatura del "Si" l'esistenza è inautentica [...]) perché la comprensione che realizza delle cose non è la «propria», non è quella che scaturisce dal «proprio» progetto, ma quella che si è appresa dal modo «comune» di considerare le cose in cui l'uomo, venendo al mondo, s'è trovato».<sup>33</sup> Per questo Heidegger può chiarire che l'autentico ha a che vedere con il suo farsi nel tempo. Il tempo, l'*eschaton*, svela l'autentico.

Tuttavia Heidegger non è inconsapevole della questione della eticità dell'autenticità. Il secondo Heidegger, infatti, si pone la questione del ruolo del linguaggio (la casa dell'essere) per realizzare il rapporto essere e tempo. Il linguaggio (l'ermeneutica) è la via che impedisce all'autenticità di essere solo una questione psicologica. Ma il linguaggio heideggeriano si intende come "svelamento" dell'essere (*alétheia*) per cui autentico è ciò che nel tempo lascia cadere l'inautentico.

Ne deriva una pedagogia processuale o dialettica. Alla base c'è l'attitudine di svelamento propria dell'individuo e gruppi umani, cioè la decisione di comprendere le non realizzazioni che storicamente si realizzano e le teorie o rappresentazioni dell'essere da cui sono derivate. È una pedagogia che utilizza i diversi linguaggi dell'esistere (i linguaggi umani). Questo processo non è

<sup>29</sup> Cf. E. SEVERINO, *L'esistenzialismo*, in *Antologia filosofica*, Rcs [Bur], Milano 2005, 612-636.

<sup>30</sup> Con l'espressione l'autore intende i fallimenti umani.

<sup>31</sup> K. JASPER, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950 [1919], citato da U. GALIMBERTI, *Autenticità-Inautenticità*, in *IDEM., Dizionario di psicologia, I*, Gruppo editoriale l'espresso, Bergamo 2006, 243-245 [qui 243].

<sup>32</sup> SEVERINO, *L'esistenzialismo*, 622.

<sup>33</sup> GALIMBERTI, *Autenticità-Inautenticità*, 244.

arbitrario perché avviene nell'orizzonte dell'essere (trascendenza) *ma che si rivela* solo attraverso il tempo nella la storia. Per questo possiamo conoscere l'identità solo alla fine dell'esistere. L'autenticità è quindi frutto della ricerca liberata dalle cattive rappresentazioni attraverso i diversi linguaggi. Questa pedagogia si potrà definire come pedagogia *mistica* perché si centra sul processo di conoscenza di sé attraverso l'uscita dalle proprie rappresentazioni con lo scopo di raggiungere una definizione di autenticità come condizione dell'esistere realizzato. Una prospettiva molto simile alla cultura Taoista per la quale l'illuminazione si raggiunge attraverso lo studio della autenticità dell'uso delle parole.

L'attuale contesto post-moderno manifesta la condizione *debole* della ricerca dell'autenticità. La soggettività umana è attratta più dall'autorealizzazione che dalla sua autenticità. Il *principio amore*<sup>34</sup> come condizione dell'autenticità umana viene presto accantonato per il principio della affermazione di sé.

Conseguentemente l'espressione *autenticità-inautenticità* assume nuovi significati: uguale all'originale, testimonianza accolta come veritiera, persona sincera, persona spontanea e coerente con i propri punti di vista. Il linguaggio filosofico della antropologia esistenzialista usa il termine per indicare il personale progetto di vita che supera la semplice ripetizione della cultura; autentico è simile a *originale* e non all'*originale*. Nel linguaggio sociologico è una categoria sociale nel senso che solo le interazioni umane a stabilire e regolare ciò che è autentico o no. In questo processo la mente si adegua alla costruzione sociale della conoscenza. Il linguaggio psico-sociale collega questa espressione alla coerenza o integrazione interiore nel significato non di un riferimento oggettivo, ma come sviluppo della libera decisione. Il linguaggio religioso usa l'espressione, invece, nel senso della fedeltà all'ideale religioso (mito) e come cammino verso tale realizzazione; l'autenticità si ottiene con la mistica. Si può concludere che *autenticità* è un atteggiamento della persona, cioè un insieme di dimensioni spirituale-psichica (neurale) e fisica; e in quanto tale una competenza. La pedagogia avrà come compito di abilitare tale processo ed esercizio antropologico.

Le conclusioni della ricerca della modernità e soprattutto le ambiguità proprie della post-modernità esigono una seconda indagine: quella psicosociale. Ci ricorda U. Galimberti che il presente di ogni esistenza si realizza tra un passato non scelto e un futuro da scegliere. L'autenticità è propria dell'esistenza che coniuga se stessa in sintonia con la progettualità a venire, mentre l'inautenticità è propria dell'esistenza che non riesce a sporgere dal proprio passato, ma da questo si lascia riassorbire senza sviluppo e progressione. È la vittoria dell'essere-gettato sul progetto, è la caduta delle possibilità dell'uomo nella ripetizione di possibilità già date [...] la situazione si fa qui schiacciante, sottraendo all'esserci il suo autodomínio [...] in luogo della libertà di far sì che il mondo accada subentra la non-libertà dell'esser dominati da un determinato progetto di mondo»<sup>35</sup>.

Come afferma E. Morin «La domanda di spiritualità (utilizziamo questo termine, in mancanza di uno migliore, per distinguere rispetto alla materialità e al profitto) si infiltra un po' ovunque nella nostra società. Più noi manchiamo di una dimensione interiore, più la logica della macchina artificiale ci invade e ci opprime, più ci infesta il mondo quantitativo del "sempre di più", e

<sup>34</sup> Cf. R. GIRARD-G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa 2006 [più recentemente Milano 2015].

<sup>35</sup> GALIMBERTI, *Autenticità-Inautenticità*, 244.

più ciò che ci manca diventa bisogno: la pace dell'animo, il rilassamento, la riflessione, la ricerca di un'altra vita che risponda a ciò che al nostro interno è oppresso e soffocato».<sup>36</sup>

La riflessione psicologica sulla costruzione autentica dell'esistenza si collega bene con la tradizione mistica propria delle religioni. Una prospettiva oggi ripensata e riproposta dalla *psicologia spirituale* di autori come R. Assagioli.<sup>37</sup> Infatti lo spostamento semantico del concetto di autenticità non sembra aver risolto la questione del suo fondamento. La vocazione interpretativa e ermeneutica della esistenza umana deve trovare la soluzione alla questione della criteriologia del giudizio. Il linguaggio cristiano fa riferimento a quanto detto in precedenza con lo specifico che l'autentico è l'esperienza di fede di Gesù di Nazaret (Mt 5,37 «Sia invece il vostro parlare sì, sì; no, no; il di più viene dal maligno» in un contesto quindi di liberazione; e questo perché in Lui non fu "sì" e "no", ma in lui vi fu il "sì"! (2Cor. 1,18). Il discorso della Montagna si pone, quindi, come cultura dell'autenticità della persona e dei gruppi umani; come di ogni espressione della relazione sociale.

Questa posizione centrata sul processo di autenticazione avrà sempre bisogno di un chiarimento previo sull'essere dell'esserci. Non si può rendere arbitrario l'orizzonte dell'essere. Se infatti sembra opportuno riconoscere che l'autenticità è un atto ermeneutico, si deve anche accettare che sia l'Essere a mostrarsi e a farsi svelare dall'uomo. Questa affermazione non è un ritorno alla tradizionale idea di rivelazione come comunicazione. Quella "chiudeva" la rivelazione al passato e ad una cultura; questa riconosce la necessità di continuo approfondimento delle formulazioni e dei contenuti della rivelazione stessa.

Seguendo la riflessione ranheriana<sup>38</sup> (a lungo in dialogo con l'esistenzialismo di M. Heidegger) possiamo affermare che la comprensione è in realtà una illuminazione che avviene in quanto il comprendere è reso possibile dall'Essere presente nell'esistere (nel suo linguaggio: esistenziale soprannaturale). Ma anche che la veridicità del processo è data dalla veridicità della intuizione fondamentale dell'Essere che si dona e rende possibile il comprendere. Non è quindi una posizione *immanentista*.

### 3. La rilevanza del tema per la pedagogia della religione

La ricostruzione del tema nella contemporaneità si riassume nel dilemma: l'espressione *autenticità* va assunta come identificazione o come autorealizzazione? Si *arriva* alla autenticità o si *costruisce* se stessi *attraverso* l'autenticità? E questo processo è oggettivo (come nella metafora di Michelangelo) o soggettivo (come nella prospettiva dell'antropologia di F. Nietzsche e di molta pedagogia della descolarizzazione)? Questi interrogativi e la loro assunzione non sono indifferenti per la riflessione della *pedagogia della religione*.

---

<sup>36</sup> E. MORIN, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Raffaello Cortina, Milano 2012, 244.

<sup>37</sup> Cf. R. ASSAGIOLI, *Lo Sviluppo transpersonale*, Astrolabio, Roma 1988. La prospettiva pedagogica viene presentata da P. FERRUCCI, *Crescere. Teoria e pratica della psicosintesi*, Astrolabio, Roma 1981 e dal recente P. GUGGISBERG NOCELLI, *Conosci, Possiedi, Trasforma Te Stesso. Una raccolta di strumenti pratici per l'armonia interiore, lo sviluppo del potenziale e la psicosintesi personale e transpersonale*, Xenia Edizioni, Como-Pavia 2016.

<sup>38</sup> Cf. RAHNER, *Uditori della Parola*.

### 3.1. L'affermarsi del tema nella teologia

Il rapporto tra comunicazione della fede e autenticità è riconosciuto dalla coscienza teologica contemporanea. Vito Mancuso ne ha fatto una trattazione specifica.<sup>39</sup> La realizzazione della vita avviene attraverso la coerenza interiore, il superamento della menzogna come sistema di relazione. La fedeltà a se stessi implica due autenticità: quella psichica, ovvero la coerenza interiore; e quella oggettiva ovvero la coerenza con «la qualità dell'ideale che attrae e modella l'energia vitale».<sup>40</sup> In questa prospettiva *autentico* è un valore assoluto nel senso che non dipende necessariamente dalla rivelazione cristiana oggettiva, ma dalla autorivelazione di Dio nella cultura. È riconosciuto anche da Ch. Theobald<sup>41</sup> che trattando della teologia come discernimento della vita autentica (II.2) afferma che il raggiungimento del compito teologico di guidare l'esistenza è possibile solo attraverso l'introduzione della metodologia del discernimento. È il discernimento che permette la scelta autentica, quella che meglio esprime il dono di Dio nell'esistenza.

L'autore che maggiormente ha chiarito il rapporto autenticità e teologia sembra essere B. Lonergan.<sup>42</sup> Proprio trattando della natura dell'educazione umana nella prospettiva teologica egli riconosce la necessità di sostenere l'autenticità umana per raggiungere le finalità specifiche dell'educazione. Ma riconosce anche la necessità di rendere *autentica* la comunicazione della fede senza la quale l'apprendimento non può essere significativo.<sup>43</sup>

Ma in realtà ci sembra che la visione più chiara sia la prospettiva antropologica di K. Rahner. L'autore superando (o in realtà integrando!) l'affermazione della teologia dialettica barthiana, prende molto sul serio il principio della soggettività (non soggettivismo) del conoscere umano reinterprestando nell'assioma fondamentale del linguaggio religioso: la verità appartiene a Dio, è trascendente la conoscenza umana. L'uomo è unico elaboratore della verità in quanto, anche implicitamente, egli è uditore del senso dell'essere che è Dio. L'uomo scopre la verità nell'orizzonte dell'essere che è Dio.<sup>44</sup>

### 3.2. L'affermarsi del tema nella «PDR»

Il rapporto tra decisione per la fede e costruzione dell'autenticità umana è stato affrontato in diversi modi dalla pedagogia della religione (=PdR).<sup>45</sup>

La PdR dell'inizio del XX secolo (metodo di Monaco, 1915) aveva accolto le istanze della pedagogia della scuola secondo le quali l'apprendimento autentico include la metodologia del

<sup>39</sup> Cf. V. MANCUSO, *La vita autentica*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

<sup>40</sup> V. MANCUSO, *Quando si dice un uomo vero. Breve guida alla vita autentica*, «La Repubblica», 26 settembre 2009; cf. MANCUSO, *La vita autentica*, c. 15.

<sup>41</sup> Cf. C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità* (v. 1), EDB, Bologna 2009.

<sup>42</sup> Si tratta di alcune riflessioni presenti in *Sull'educazione. Le lezioni di Cincinnati del 1959 sulla "filosofia dell'educazione"*, Città Nuova, Roma 1999 [1993]; cf. R. FINAMORE, *Le dimensioni dell'educazione. Autenticità, libertà e verità nel pensiero di Bernard Lonergan*, in N. CIOLA (a cura di), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini*, EDB, Bologna 1998, 621-644.

<sup>43</sup> R. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, Città Nuova, Roma 2001 [1971].

<sup>44</sup> RAHNER, *Uditori della Parola*.

<sup>45</sup> F. PAJER, *Teorie contemporanee dell'educazione religiosa. Una ricognizione sintetica*, in ISTITUTO DI CATECHETICA, in UNIVERSITÀ SALESIANA / TRENTI Z.- PAJER F.- PRENNA L.-G. MORANTE - GALLO L., *Religio. Enciclopedia tematica della educazione religiosa. Catechesi-Scuola-Mass Media*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 275-314.

pensiero come *ricostruzione*. Su questa linea si svilupperà la pedagogia del *rifare* propria dei metodi attivi. Queste proposte vennero spesso criticate dal magistero perché mettevano in discussione le “formule”, se non la sostanza delle espressioni della fede. Un secondo gruppo di riflessioni deriva dalla analisi sociologica della religione condotta in Francia e confluita nella *Mission de France*. In questa fase si studia il perché dello smarrimento anche concettuale della fede dei francesi con la conclusione che essa derivava da una comunicazione non significativa del linguaggio religioso. Questa prospettiva ha sicuramente influito sull'imperativo di *aggiornamento* linguistico voluto da papa Giovanni XXIII all'inizio del Vaticano II.

Il filone della non-significatività come condizione della non autenticità della fede viene affermato da due autori. Il teologo P. Tillich dichiarava apertamente la necessità di presentare la fede come esperienza che illumina la vita.<sup>46</sup> Per questo elabora la metodologia della *correlazione* che mette in continuo rapporto il linguaggio umano e il linguaggio religioso per una reciproca risignificazione. Questa impostazione è seguita anche dal tedesco H. Halbfas<sup>47</sup> che insiste sulla necessità di ripensare la comunicazione della fede come processo di interpretazione e riformulazione significativa dei concetti chiave. L'autore tende ad elaborare un nuovo linguaggio ed una nuova esperienza, che non continuino a tradire il messaggio biblico, ma lo sappiano interpretare sulla misura dell'uomo d'oggi.

Un grande apporto venne dalla riflessione di psicologia della religione. Dopo aver compreso l'esperienza religiosa come atteggiamento che unifica la persona, alcuni autori<sup>48</sup> si domandarono quali siano le condizioni dello sviluppo religioso che rende autentica l'esperienza religiosa e permette l'adesione alla proposta di fede. Essi concordano nell'affermare la necessità che la PdR prenda come impegno il superamento della immaturità religiosa. È questa immaturità che rende inautentico l'atteggiamento religioso impedisce la accettazione del messaggio come messaggio significativo. Gc. Negri<sup>49</sup> (nella linea di analoghe riflessioni di scuola francese) chiamerà questo fenomeno *dissociazione fede-vita causato dal formalismo religioso proprio di molta comunicazione religiosa*. La immaturità religiosa è definita come inautenticità concettuale cioè inautenticità delle rappresentazioni religiose della persona. Concludendo la sua ricerca pluriennale, Godin ebbe ad affermare la necessità di superare la religione del desiderio, costruzione di un ideale dell'io sulla base di rimozione, illusione proiettiva o fuga dalla realtà.<sup>50</sup> Inoltre per lo stesso Godin, per la maturazione di questo *giudizio religioso autentico* è necessario superare le rappresentazioni antropomorfe e magiche di Dio.<sup>51</sup>

---

<sup>46</sup> P. TILlich, *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi*, Queriniana, Brescia 1998 [1996] ma lo scritto risale alla fine degli anni '50. «In tale contesto, “rilevante” significa che il messaggio cristiano risponde agli interrogativi esistenziali dell'umanità di oggi. “Irrilevante” significa che non vi risponde» (p. 40).

<sup>47</sup> Cf. H. HALBFAS, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970 [1968].

<sup>48</sup> Cf. A. GODIN, *De l'expérience à l'attitude religieuse. Etudes de psychologie religieuse*, Lumen Vitae, Bruxelles 1964; G. W. ALLPORT, *The Individual and his Religion. A Psychological Interpretation*, Mac Millan Company, New York 1965; A. VERGOTE, *Psychologie Religieuse*, Charles Dessar, Bruxelles 1966.

<sup>49</sup> Gc. NEGRI, *Considerazioni sul fenomeno della dissociazione tra sapere religioso e mentalità di vita*, in «Orientamenti Pedagogici», 8 (1961) 2, 269-297.

<sup>50</sup> A. GODIN, *Psicologia delle esperienze religiose. Il desiderio e la realtà*, Queriniana, Brescia 1983, 221-224.

<sup>51</sup> A. GODIN, *Le mete della catechesi nelle varie tappe dello sviluppo*, in *Le mete della catechesi. Atti del 2° convegno "Amici di catechesi"*, Elledici, Torino 1961, 105-134.

Un grande aiuto viene dalla riflessione di J. Fowler<sup>52</sup> che ricapitolando ricerche psicosociali con la psicologia della religione individua un percorso o tappe che rendono autentico il processo della PdR. Egli descrive 7 stadi evolutivi della esperienza religiosa. La sua descrizione deriva dalla fusione di teorie che spiegano diversi aspetti dello sviluppo umano<sup>53</sup> in una prospettiva centrata sull'atteggiamento religioso della persona. Egli parla di una meta ideale, la fede universalizzatrice, capace di sviluppare l'unione con tutto il genere umano come frutto dell'apertura alla trascendenza. Tale ideale è realizzabile se si superano i diversi livelli di maturità religiosa. La dimensione religiosa nasce come consapevolezza di essere aiutati da qualcuno; Dio è la madre e il padre che si prendono cura del bambino (fase indifferenziata). Seguono tre momenti importanti per una PdR. Tra i due e i sei anni contemporaneamente al risveglio religioso si acquisisce il linguaggio religioso socialmente trasmesso; linguaggio che permette di *proiettare e di intuire* il mistero precedentemente sperimentato come esperienza protettiva (fase *intuitivo-proiettiva*). A questa segue la «fede mitico-letterale [che] prende forma di solito tra i sette e i dodici anni. Questo stadio è caratterizzato dalle capacità del bambino di mettere in questione le proprie immagini della fede e di verificarle in accordo con gli insegnamenti di adulti apprezzati e con le loro capacità più sviluppate di ribaltare i propri pensieri e di verificare le proprie percezioni».<sup>54</sup>

La terza tappa decisiva per una corretta PdR è da Fowler (nel suo schema corrisponde alla quarta tappa) chiamata «fede sintetico-convenzionale: a iniziare dal dodicesimo anno d'età circa, si verifica per la maggior parte dei ragazzi un'altra mutazione nella creazione di significato. Nuove capacità cognitive (prime operazioni formali) danno la possibilità al ragazzo di iniziare a costruire l'immagine di sé che egli ritiene abbiano altre persone per lui importanti ("Io vedo te che vede me; io vedo in me l'io che credo tu veda"). Questa liberazione dalla chiusura all'interno dell'esperienza del proprio io dà luogo a una lotta per sintetizzare un'identità, una certa unità vivibile dell'"io che io penso gli altri vedano". Essa fa sorgere anche la possibilità e necessità di riflettere sul significato delle proprie vicende». Ci sembra questa la tappa dove la comunicazione religiosa deve presentarsi come orizzonte di senso per l'iniziale elaborazione di progetti di vita autentici.

Ci sembrano un approccio utile per la elaborazione di una PdR e anche di educazione e formazione cristiana capace di sostenere una vera esperienza religiosa soprattutto nella acquisizione di un linguaggio (strumento di analisi e comprensione) davvero capace di autenticità e ragionevolezza o significatività della fede.

---

<sup>52</sup> J. FOWLER, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper Collins, New York 1981 [1995]; J. FOWLER, *Dynamics of Faith and Human Development, Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper Collins, New York 1981 [1995], 89-116; J. FOWLER, *Teologia e psicologia nello sviluppo della fede*, in «Concilium», 18 (1982) 6, 153-159; J. FOWLER, *Introduzione graduale alla fede*, in «Concilium», 20 (1984) 4, 85-95; J. FOWLER, *Becoming Adult, Becoming Christian: Adult Development and Christian Faith*, Harper and Row, San Francisco 1984.

<sup>53</sup> Cf. FOWLER, *Dynamics of Faith and Human Development*, 98-106; cf. J. FOWLER., *Le teorie dello sviluppo adulto e la crisi della vocazione* in R. GABBIADINI-M.T. MOSCATO (a cura di), *Diventare adulti, diventare cristiani. Sviluppo adulto e fede cristiana*, FrancoAngeli, Milano 2017, 35-103.

<sup>54</sup> FOWLER, *Teologia e psicologia nello sviluppo della fede*, 157.

#### 4. Appunti per una didattica dell'autenticità nella educazione religiosa

Quanto finora esposto in chiave di analisi del problema (la autenticità come compito e risorsa di PdR) permette di offrire un contributo alla didattica della religione.<sup>55</sup> Diventa chiaro che una PdR non può limitarsi a studiare la comunicazione delle dottrine di una religione/fede. Essa si deve occupare anche dello sviluppo delle competenze necessarie al suo apprendimento. In questo contesto sarà utile assumere l'accezione di *autenticità* come *atteggiamento complesso* della persona; che unisce la competenza di comprensione con la competenza di autorealizzazione e orientamento di sé. Non è quindi sufficiente una didattica dei contenuti, ma neppure una didattica dei concetti<sup>56</sup> che non favorisce di per sé l'apprendimento significativo come normalmente inteso. La significatività infatti nasce da una duplice relazione: una presentazione dei concetti secondo i contesti culturali (dare risposte di senso); ma anche una presentazione dei concetti secondo i bisogni formativi (dare risposte psico-sociali).

Occorre una didattica che integri le due dimensioni e per questo si suggerisce la metodica dell'inculturazione propria di Th. Groome. Fin dalle sue prime opere Th. Groome raccoglie intuizioni di PdR del suo tempo attorno al concetto di *Sharing*.<sup>57</sup> Progressivamente ha riproposto la sua idea ricorrendo al concetto di *inculturazione della fede* e sotto questa visione si trovano autori che ne condividono l'intuizione.<sup>58</sup> Seguendo queste indicazioni ci permettiamo<sup>59</sup> di riesprimere a nostro modo i passaggi che aiutano una comunicazione (apprendimento) autentica del linguaggio religioso.

##### ■ La presenza di Dio nella biografia

Il primo movimento del percorso didattico sarà dedicato a recuperare la rappresentazione di "Dio" che ciascuno possiede. Accompagnare a "dirsi Dio" è un atto di umanizzazione perché aiuta la consapevolezza di un elemento decisivo della persona. Come ci hanno ricordato le Scienze Umane, il linguaggio religioso e la sua chiarificazione non sono uno strumento marginale nella costruzione della cultura e della soggettività. In questo primo momento sono davvero utili molte conquiste della pedagogia autobiografica contemporanea come della pratica mistica. È una pedagogia centrata sul linguaggio simbolico e narrativo; linguaggi che vanno utilizzati innanzitutto per permettere di comprendere la propria rappresentazione di Dio e poi per parlare di Dio.

---

<sup>55</sup> Abbiamo già segnalato l'uso plurale di questa espressione: sia nel rapporto religione-fede; sia nel rapporto comunicazione-formazione.

<sup>56</sup> Cf. E. DAMIANO - P. TODESCHINI, *Progettare la religione. Gli IRC secondo la didattica per Concetti*, EDB, Bologna 1994.

<sup>57</sup> Th. GROOME, *Christian religious education. Sharing our story and vision*, HarperColins Publishers Ltd., New York 1980; Th. GROOME, *Sharing Faith. A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry. The ways of shared praxis*, Herper, San Francisco 1991; Th. GROOME, *Educazione catechetica integrale*, in «Concilium», 38 (2002) 4, 114-126.

<sup>58</sup> Th. GROOME, *Inculturazione: come procedere in un contesto pastorale*, in «Concilium», 30 (1994) 1, 159-176; M. D. AZEVEDO, *Inculturazione. I. La problematica*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (direttori), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 576-587 [585]; A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Cerf, Paris 1990, c. 13.

<sup>59</sup> MEDDI, *Imparare a dire Dio*.

### ■ Autoanalisi e consapevolezza delle conseguenze

Il secondo movimento sarà dedicato alla iniziale riflessività sul proprio mondo interiore. Ha per scopo di aiutare la persona (gruppo sociale) a comprendere cosa ha prodotto nella esistenza una determinata rappresentazione di Dio. In ciascuno il linguaggio religioso svolge una funzione e l'interpretazione che ciascuno ne dà porta sempre conseguenze, come ha concluso l'analisi linguistica del linguaggio religioso. Pensiamo alla sua esclusione o iper-utilizzo che producono opposti fondamentalismi religiosi; ma anche ai frutti di liberazione, umanizzazione e santità che invece produce l'utilizzo corretto della idea di Dio. In modo particolare si dovrà riflettere se una determinata rappresentazione di Dio abbia unito o disunito la persona e la società, se sia stata strumento concettuale per il cammino dell'umanità. In questa fase sono utili le ricerche portate avanti sulla natura del linguaggio religioso del XX secolo, e anche le provocazioni dei *Maestri del sospetto*.

### ■ Apertura e confronto con le rivelazioni e le sapienze

Il terzo movimento spinge la formazione religiosa al confronto per comprendere e modificare le proprie rappresentazioni allo scopo di realizzare un allargamento della propria comprensione di Dio in modo che il personale pensiero entri nella sapienza universale. Ritroviamo qui la funzione *salvifica* della cultura e delle religioni riconosciuta dal Concilio Vaticano II. È un processo che può utilizzare fruttuosamente le diverse culture religiose, soprattutto nel loro lato mistico, spirituale e psico-sociale. Il confronto avviene certamente con i beni culturali che hanno superato il giudizio del tempo, ma anche con i prodotti culturali del nostro tempo (cinema, musica, canti, rappresentazioni visive...). È questo il momento richiesto da GS 44.62 e EN 63 richiamati; il momento che ha dato origine all'*aggiornamento* voluto da papa Giovanni XXIII.

### ■ Il confronto con Gesù di Nazaret

Il quarto movimento giunge al confronto con la proposta cristiana. Essa si caratterizza per il linguaggio e le interpretazioni di Dio sviluppate da Gesù nel suo processo di comprensione di Dio stesso. Si può utilizzare in questo contesto la espressione 'il Dio di Gesù' che si incontra di frequente nella teologia contemporanea. Una espressione che sembra molto ricca di significati. Una espressione che permette di passare dalla conversione al Dio vero alla conversione al Dio di Gesù: Padre, di tutti (regno di Dio), che ci dona il suo sostegno (lo Spirito) e che ci apre l'orizzonte finale della vita. È questo il momento in cui introdurre la riflessione derivata dalla *analogia fidei* sempre tenendo presente le indicazioni che provengono dalla esegesi contemporanea, e la prospettiva ermeneutica dei testi.

### ■ La continua generazione linguistica

Il processo personale ed ermeneutico presentato per sua natura chiede di elaborare nuove espressioni linguistiche. Liberata dalle comprensioni negative della sola intuizione emotiva, la comunicazione come ricerca e condivisione genera inevitabilmente una nuova lingua religiosa che in parte sarà in continuità con la tradizione passata e in parte esprimerà una nuova semantica. In questa continua generazione linguistica ha un grande ruolo la creatività propria del *sensus fidei fidelium* nelle sue diverse forme. Produce anche una nuova *koinè* o linguaggio condiviso, come oggi sta avvenendo con la formulazione di espressioni come «Padre Misericordioso», che producono inevitabilmente anche nuove simbolizzazioni. Questo è il momento del confronto con la *tradizione ecclesiale* in modo che innovazione e tradizione siano di reciproco arricchimento.

Una tale sintassi ha bisogno di individuare anche alcuni obiettivi pedagogici. Il risultato infatti è collegato ad alcune abilitazioni e competenze da sviluppare nel processo stesso<sup>60</sup>. Un primo gruppo si può riassumere con l'espressione «liberare Dio». Questo compito comporta un aiuto per far evolvere le rappresentazioni personali e sociali dalle precomprensioni di Dio legate sia alle espressioni del potere sia dalla precomprensione del 'dio' del desiderio che deriva dalle incapacità umane ben individuate dalla psicologia della religione. *Liberare* è un processo di «disambiguazione» con il quale si aiuta a capire l'illusione religiosa che il linguaggio religioso si porta dentro e che spesso impedisce l'umanizzazione della società. Significa porre come obiettivo ultimo della comunicazione su 'Dio' il compito di accogliere la responsabilità umana come scopo dell'annuncio stesso e non il permanere in stato di minorità culturale.

Un secondo gruppo di abilitazioni riguarda la capacità di esprimere e condividere la *comprensione personale*. Si tratta di permettere una comunicazione biografica oltre quella istituzionale proposta dal formatore. Per aiutare la liberazione del linguaggio religioso intrapsichico e socio-politico non autentico, occorre rendere consapevoli persone e istituzioni della propria rappresentazione di Dio cioè abilitare a verbalizzare per scoprire la funzione nella propria esistenza della espressione 'dio'; questo permette il confronto critico con le fonti religiose (rivelazioni), la loro valutazione e conversione e infine la riformulazione delle verbalizzazioni.

[luciano.meddi@gmail.com](mailto:luciano.meddi@gmail.com) ■

---

<sup>60</sup> Cf. MEDDI, *Imparare a dire Dio*.

## Spiritualità cristiana e cultura contemporanea

---

Jesús Manuel García Gutiérrez\*

### **Christian Spirituality and the contemporary Culture**

#### ▶ **SOMMARIO**

*Una volta considerata l'attuale spiritualità plurale e il posto della preghiera e della meditazione, l'articolo si concentra nella definizione della spiritualità cristiana post-conciliare quale spiritualità dinamica, vitale e in dialogo con il mondo. Una spiritualità, quindi, forte per tempi di incertezza, ma partecipando amabilmente del dramma della vita mediante il dialogo con altre forme di spiritualità, l'assunzione della quotidianità, l'interpretazione dei segni dei tempi, la messa in luce della bellezza di Dio e del suo piano di salvezza. In questo modo, si arriverà a essere donne e uomini spirituali che rendono credibile il mistero della fede.*

#### ▶ **PAROLE CHIAVE**

*Meditazione; Preghiera; Religiosità; Spiritualità.*

\* **Jesús Manuel García Gutiérrez** è Professore Straordinario di «Teologia spirituale» nella Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

Sotto la spinta dei grandi cambiamenti culturali ed ecclesiologicali, la spiritualità post-conciliare comincia ad acquistare un nuovo volto. Una “nuova spiritualità”, intesa non più in chiave sistemica, ma dinamica, esistenziale e vitale: nemica del metodico e favorevole alla spontaneità, refrattaria al formalismo e acerrima sostenitrice dell’autenticità, in contrasto con le procedure analitiche e in favore della sintesi.<sup>1</sup>

Affermata la declinazione della spiritualità al plurale,<sup>2</sup> conviene chiarire anzitutto cosa si intende per “spiritualità cristiana”, per metterla in rapporto con le altre spiritualità. Nella seconda parte presento alcune caratteristiche specifiche di una spiritualità post-conciliare che vuole rispondere concretamente alle incertezze e preoccupazioni delle donne e degli uomini del nostro tempo. Concludo soffermandomi su alcuni atteggiamenti che, se presenti nella vita dei teologi e degli operatori di pastorale, renderebbero più credibile e attrattiva la comunicazione della fede.

## 1. Spiritualità al plurale

### 1.1. Approccio antropologico della parola «spiritualità»

Nel senso ampio del termine, la parola “spiritualità” indica la sfera razionale-volitiva dell’uomo che è, per definizione, spirituale rispetto alla sfera biologico-materiale, e potrebbe essere descritta come un modo di affrontare questioni e preoccupazioni per arrivare ad una vita sempre più ricca e più autenticamente umana; una sorta di «filosofia dell’esistenza» che ognuno decide di darsi per affrontare la vita.<sup>3</sup> Parlare dunque di spiritualità suppone inevitabilmente impegnarsi in una discussione di fondo sul nostro modo di vivere e di pensare con o senza un riferimento all’essere assoluto.

Questo approccio antropologico della spiritualità come “modo tipico di considerare la condizione umana”, rende più facile il dialogo, ma non è sufficiente per descrivere la spiritualità cristiana.

### 1.2. Una «nuova spiritualità»: religiosità senza Dio

Il termine “spiritualità” ha invaso persino il mondo di quanti si dichiarano agnostici o addirittura atei. Si parla allora di “spiritualità laiche”<sup>4</sup> nelle quali la trascendenza abbandona i cieli e

---

<sup>1</sup> Cf. I. COLOSIO, *Le caratteristiche positive e negative della spiritualità odierna*, in «Rivista di Ascetica e Mistica» 10 (1965) 4/5, 319. Si confronti l’articolo di Colosio con: F. ASTI, *Le odierne sfide della mistica cristiana*, Roma, Aracne, 2015; R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, Roma, GBP, 2015; J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Manual de teología espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*, Salamanca, Sígueme, 2015; P. TRIANNI, *Teologia spirituale*, Bologna, EDB, 2019.

<sup>2</sup> Una sintesi sul concetto ampio di “spiritualità”: M. LEONE, *Spiritualità digitale. Il senso religioso nell’era della smaterializzazione*, Milano, Mimesis, 2014; L. BERZANO, *Spiritualità. Moltiplicazione delle forme nella società secolare*, Milano, Editrice bibliografica, 2017, con bibliografia scelta: pp. 120-128.

<sup>3</sup> Cf. S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, in «Theological Studies» 50 (1989) 676-697.

<sup>4</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *La noción de espiritualidad en la situación contemporánea*, in «Arbor» (2003) 175, 613-628.

la sfera del teologico-etico per immergersi nelle relazioni orizzontali e umanitarie. In questo caso, si fa riferimento ad una “nuova spiritualità” e ad una religiosità “senza religione” o “senza Dio”.<sup>5</sup>

Questa espansione straordinaria della spiritualità sviluppata nel corso degli ultimi decenni non è frutto del caso. Essa sembra rispondere a un bisogno molto profondo dell’essere umano, quello di trovare e stabilire le relazioni di cui egli ha bisogno per realizzare la propria esistenza in pienezza.

Ne segue che se vogliamo parlare di spiritualità dobbiamo esprimerci al plurale: spiritualità come insieme di procedimenti e di atteggiamenti metodici e controllabili di tutta la persona per orientare la vita all’unione con la Realtà suprema.<sup>6</sup> Oppure, con le parole della Schneiders: «L’esperienza di un coinvolgimento (*involvement*) consapevole nel progetto di integrazione della vita attraverso l’autotrascendimento verso il valore ultimo che ognuno percepisce».<sup>7</sup> E in sintonia con questa spiegazione, la vita spirituale indica «un modo di affrontare le questioni/preoccupazioni antropologiche per giungere a una vita di qualità sempre migliore, sempre più autenticamente umana. Questa ricerca di una vita vera, aperta a un’eventuale relazione con un Assoluto, si realizza in tutte le dimensioni della vita».<sup>8</sup>

### 1.3. Spiritualità e fatto religioso

Si può affermare che le varie esperienze religiose non mancano di elementi comuni e ricorrenti. A questo proposito il termine spiritualità si declina anche al plurale: si parla infatti di spiritualità ebraica, musulmana, indù, buddista e di altre ancora.<sup>9</sup>

A motivo delle diverse antropologie sottese alle religioni non cristiane, non è facile conoscere l’esperienza spirituale da parte dei credenti di religioni diverse da quella di appartenenza. Possiamo tuttavia presentare alcuni tratti comuni alle grandi religioni:<sup>10</sup>

- L’esperienza della religione come luogo della ricerca e dell’incontro con il divino sembra un fatto universale. Alcune religioni hanno preferito il silenzio di fronte al mistero dell’Assoluto: il “nulla” buddhista; l’“ineffabile e nascosto” nome che l’Islam dà a Dio; l’impronunciabilità

<sup>5</sup> Per un approfondimento del tema: Cf. M. BUBER, *L’ eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Firenze, Passigli Editori, 2001; B. FORTE, *La guerra e il silenzio di Dio. Commento teologico all’ora presente*, Brescia, Morcelliana, 2003; A. COMTE- SPONVILLE, *Lo spirito dell’ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Milano, 2007; R. DWORKIN, *Religione senza Dio*, Bologna, Il Mulino, 2013; V. VIDE, *Senderos de transcendencia en tiempos de increencia*, in «Revista de Espiritualidad» 72 (2013) 343-363; L. BERZANO, *Spiritualità senza Dio?*, Milano, Mimesis, 2014 (con bibliografia per approfondire: pp. 65-67); G. VILLAGRÁN, *Teología pública*, Madrid, PPC, 2017; J.A. ESTRADA, *Las muertas de Dios. Ateísmo y espiritualidad*, Madrid, Editorial Trotta, 2018; F. SÁNCHEZ LEYVA, *Crede e non credere a confronto. Per un’apologetica originale*, Roma, LAS, 2018.

<sup>6</sup> Cf. J.-A. CUTTAT, *L’esperienza cristiana può assumere la spiritualità orientale?*, in A. RAVIER (ed.), *La mistica e le mistiche. Il nucleo delle grandi religioni e discipline spirituali*, prefazione di Henri de Lubac, presentazione dell’edizione italiana di Charles André Bernard, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, 634.

<sup>7</sup> S.M. SCHNEIDERS, *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, in «Studies in Spirituality» 8 (1998) 39-40.

<sup>8</sup> J.-C. BRETON, *Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle*, in «Studies in Religion/Sciences Religieuses» 17 (1988) 1, 101.

<sup>9</sup> Cf. J. VERNETTE, *Il XXI secolo o sarà mistico o non sarà*, Roma Morena, OCD, 2005. Una sintesi sulle singole religioni: S. DE FIORES – T. GOFFI (edd.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, le voci: *Buddhismo*, 110-119; *Ebraica (Spiritualità)*, 431-440; *Induismo*, 761-772; *Islamismo*, 772-780; *Yoga-Zen*, 1723-1736.

<sup>10</sup> Cf. G. CERETI, *Esperienza spirituale nelle religioni non cristiane*, in B. SECONDIN – T. GOFFI (edd.), *Corso di Spiritualità. Esperienza - sistematica - proiezioni*, Brescia, Queriniana, 1989, 245-282.

del tetragramma sacro che ricorda ad ogni ebreo il rispetto da cui deve essere circondato Colui che è Creatore e Signore dell'uomo e della storia; il "Deus absconditus" delle religioni apofatiche.

- Comune a tutte le religioni è la ricerca di Dio non al di fuori di noi stessi ma nell'interiorità più profonda dell'uomo: nell'Induismo Dio abita all'interno del cuore; sulla convinzione della possibilità di incontrare Dio all'interno di noi stessi riposa tutta la dottrina e la pratica dello yoga...
- Fondamentale soprattutto nell'esperienza spirituale di religioni come l'Induismo e l'Islam è l'atteggiamento della sottomissione a Dio: divenire perfetti musulmani, sottomessi in tutto alla volontà di Dio...
- Il tema della conversione è presente in tutte le tradizioni religiose: alla fine di un lungo cammino il fedele induista può sperimentare una forma di illuminazione nella quale si sente in modo nuovo in comunione con la divinità e con tutti; la conversione è il tema principale dei profeti ebrei...
- Il tema nuziale, che è essenziale per comprendere la spiritualità ebraica e nella cui linea ci è stato tramandato il Cantico dei cantici, è presente in altre religioni.
- Ma è soprattutto nella pratica della preghiera che si riscontra una sorta di unità di fondo tra le diverse forme religiose dell'umanità soprattutto monoteistiche. La preghiera in quanto postula il riconoscimento di un Dio personale.
- Dalla preghiera in senso stretto è forse opportuno distinguere la meditazione in quanto essa viene praticata anche all'interno di certe tradizioni che non si rivolgono a un Dio personale. Infatti la meditazione viene considerata una caratteristica delle religioni orientali e soprattutto del buddhismo.
- Una delle condizioni universalmente riconosciute come propedeutiche alla meditazione e alla contemplazione è quella del silenzio e del raccoglimento. Questo silenzio si ha soprattutto attraverso l'esperienza del deserto da sempre riconosciuto come luogo privilegiato per l'incontro con Dio.<sup>11</sup>
- In tutte le tradizioni religiose e spirituali viene poi attribuita una grande importanza al corpo e alle posizioni del corpo nella preghiera e nella meditazione: importanza del canto, danza nei riti comunitari delle religioni africane e americane; anche nell'Islam la preghiera coinvolge tutto il corpo; le religioni orientali privilegiano la ricerca di quelle posizioni del corpo che consentono di realizzare una maggiore concentrazione, capaci di condurre a un autentico silenzio interiore: trovarsi a proprio agio. Colui che medita deve sentirsi pienamente identificato in esso, nella propria respirazione, nell'insieme delle proprie membra, attraverso la perfetta immobilità, la concentrazione favorita dal ricorso a tecniche di respirazione ed espirazione...<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Tra la numerosa bibliografia sul silenzio: M.I. ANGELINI, *Un silenzio pieno di sguardo. Il significato antropologico spirituale del silenzio*, Quaderni di Camaldoli 8, Bologna, EDB, 1997; A. PAOLI – L. ZOJA, *La pazienza del nulla*, Milano, Chiarelettere, 2012; R. MANTEGAZZA, *Oceani di silenzio. Tracce educative dalla mistica cristiana: Eckhart, Porete, Silesius*, Torino, Elledici, 2013; P. D'ORS - D. MANERA, *Biografia del silenzio*, Milano, VP, 2014; M. BRUNELLO, *Silenzio*, Bologna, Il Mulino, 2014; E. KAGGE – M.T. CATTANEO, *Il silenzio. Uno spazio dell'anima*, Torino, Einaudi, 2017; R. SARAH et al., *La forza del silenzio. Contro la dittatura del rumore*, Siena, Cantagalli, 2017; K. RAHNER, *Tu sei il silenzio*, Brescia, Queriniana, <sup>12</sup>2019.

<sup>12</sup> Cf. B. UGEUX, *Il mormorio della sorgente interiore. Esercizi pratici del corpo e del respiro per un cammino di interiorità*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004; S. NARDINI, *Verso l'anima. Manuale di equipaggiamento per viaggiatori spirituali*, Milano, Anima, 2017.

- In quanto la fede e l'esperienza religiosa vengono trasmesse al singolo dalla propria famiglia e in ultima istanza da una comunità di fedeli, grandissima importanza per tutte le religioni assume la comunità dei credenti: nell'Islam è la *Umma*, comunità musulmana, nella quale tutti debbono riconoscersi fratelli; la comunità ebraica, ecc.
- Il mistero dell'uomo nella sua apertura alla trascendenza e insieme nella sua miseria esistenziale e nel suo bisogno di salvezza è al centro dell'attenzione di tutte le religioni: il buddhismo, ad esempio, insegna in cinque precetti etici che vengono tradotti nei voti monastici di non violenza, povertà, castità perfetta, sincerità, astinenza da ogni bevanda alcolica, considerati tra l'altro condizioni essenziali per una buona pratica della meditazione; per l'induismo il cammino verso l'illuminazione è un cammino di comunione sempre più piena con tutti gli uomini e con tutti gli esseri.
- La spiritualità delle diverse religioni converge sempre più nel riconoscere anche il servizio alla pace, alla giustizia, alla liberazione dell'uomo e alla fraternità umana.

#### 1.4. Spiritualità cristiana

Nelle lingue occidentali il termine «spiritualità» è usato spesso come sinonimo di vita vissuta, indicata nel passato con diverse espressioni: vita spirituale, cammino verso la santità e la perfezione, vita interiore, pietà. Tutte espressioni che intendono parlare di un itinerario che si sviluppa e si consolida fino alla maturità, sia secondo le leggi della crescita antropologica e psicologica, sia secondo i ritmi del mistero della grazia.

Ciò che caratterizza lo specifico spirituale cristiano, fin dalle origini, è essenzialmente il riferimento alla vita nuova in Cristo, sotto la guida ed il dinamismo trasformante del suo Spirito, che ha posto la sua dimora in noi. In questo senso la spiritualità cristiana può essere intesa come «appropriazione personale della fede» (W. Kasper) o come «parola di Dio accolta nell'atto di svilupparsi» (von Balthasar).

Anche all'interno della spiritualità cristiana dobbiamo riconoscere una declinazione al plurale: il vissuto cristiano è uno, ma diversi sono i cammini di appropriazione e integrazione personale e comunitaria, e differenti sono anche le espressioni simboliche ed etico-pratiche dell'unica spiritualità cristiana.

#### 1.5. La spiritualità come disciplina teologica

Distinto dal livello precedente è lo studio accademico della spiritualità. Tra questi due livelli però – quello della vita spirituale come esperienza concretamente vissuta e quello della spiritualità in quanto scienza teologica o conoscenza organizzata e metodica della vita spirituale stessa –, è necessario che ci sia un'interazione reciproca per evitare sia il devozionismo, sia l'eccessiva teorizzazione.

Nell'ambito preciso della spiritualità come scienza, il termine “spiritualità” indica una vasta area specializzata all'interno del quadro delle discipline teologiche.<sup>13</sup> Il più delle volte l'espressione «teologia spirituale» è interscambiabile con l'espressione “studio della spiritualità”.<sup>14</sup> E si

<sup>13</sup> Cf. S.M. SCHNEIDERS, *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, in «Studies in Spirituality» 8 (1988) 39-40.

<sup>14</sup> Noi useremo sovente l'espressione «teologia spirituale» nonostante alcuni autori insistano sull'uso differenziato di “spiritualità”. «In realtà, nonostante il termine *spiritualità* e il termine *teologia spirituale*, nell'ambito delle

intende con esso sia l'oggetto, la vita nello Spirito nella sua dimensione ontologica e fenomenologica, sia la scienza che studia questo oggetto.

In questo contesto, e dopo un percorso ricco di dibattiti intra e interdisciplinari<sup>15</sup> intorno allo statuto epistemologico della teologia spirituale,<sup>16</sup> i teologi della spiritualità convergono<sup>17</sup> sul carattere teologico ed esperienziale della teologia spirituale.<sup>18</sup> La maggioranza dei cultori in materia concordano sulla descrizione della natura e della funzione della teologia spirituale. Essa ha come oggetto di studio l'esperienza vissuta, cioè l'esperienza come fondamento e passaggio necessario che porta al vissuto e alla comunicazione del vissuto.<sup>19</sup> La sua funzione è quella di riflettere criticamente sulla dinamica della trasformazione operata dallo Spirito soprattutto nella vita dei "cristiani eccellenti" ("vissuto di santità"), per cogliere in essa quelle costanti che caratterizzano e informano l'esistenza umana del cristiano oggi, nel suo sviluppo fino alla pienezza di vita in Cristo.<sup>20</sup>

---

discipline teologiche, siano espressioni, il più delle volte, interscambiabili, non mancano ragioni per un loro uso differenziato: la prima, infatti, per il suo carattere generico, sembra più adatta a denotare l'orizzonte complessivo del vissuto religioso e, sul piano *disciplinare*, un'area che comprenda i diversi approcci possibili a tale vissuto; l'altra invece si presta a mettere a fuoco un punto di vista più specifico all'interno dell'analisi teologica»: S. SORRENTINO, *Sulla teologia spirituale*, in «Asprenas» 41 (1994) 512; IDEM, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Assisi, Cittadella, 2007, 28-29.

<sup>15</sup> Cf. J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012.

<sup>16</sup> Una sintesi del percorso post-conciliare della teologia spirituale si può trovare in: J. CASTELLANO CERVERA, *La Teologia spirituale nella Chiesa e nel mondo di oggi*, in *La teologia spirituale*. Atti del Congresso internazionale OCD (Roma 24-29 aprile 2000), Roma, Teresianum/OCD, 2001, 811-869; ID., *Teologia spirituale*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. III: Prospettive pratiche*, Roma, Città Nuova, 2003, 195-321. Alcuni contributi più recenti, con ampia bibliografia, in: R. ZAS FRIZ DE COL, *Identità e missione della teologia spirituale: bilancio e prospettive dal Vaticano II a oggi*, in P. MARTINELLI, *La teologia spirituale oggi. Identità e missione*, Bologna, Dehoniane, 2012, 15-52; IDEM, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologico e trasformazione interiore*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010, 39-128; J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, Roma, LAS, 2013, 171-216.

<sup>17</sup> Per parlare di «vera convergenza» è auspicabile un maggior dialogo e una più profonda conoscenza vicendevole tra mondo occidentale-latino e mondo anglosassone. In questo senso, non devono essere ignorati i contributi offerti dalla *American Academy of Religion* e dalla *Société canadienne de théologie*. Teologi spirituali come Sandra M. Schneiders, Achiel Peelman o il carmelitano neerlandese Kees Waaijman difendono l'autonomia della spiritualità rispetto alla teologia.

<sup>18</sup> Si tratta di una delle conclusioni del Simposio tenutosi al «Teresianum» nel 2013: «Ci pare che la teologia spirituale debba continuare a occuparsi dell'esperienza spirituale cristiana e non debba rinunciare al suo carattere teologico» (C. GARCÍA, *Il metodo fenomenologico della Teologia spirituale*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 6 (2013) 2, 172-186, qui 177).

<sup>19</sup> Con il termine «esperienza vissuta» intendo indicare una soluzione di continuità tra l'accadere dell'esperienza e lo sviluppo progressivo di essa nella vita del credente. Per cogliere le diverse sfumature tra «vissuto» ed «esperienza» si veda: R. ZAS FRIZ DE COL, *La teologia spirituale e la ricerca della triplice unità: disciplinare, intradisciplinare e interdisciplinare*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 6 (2013) 1, 65-85; T. DIENBERG, *Vivere la vita spiritualmente. Trasformare la vita per vivere in pienezza*, in ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DI MÜNSTER (ed.), *Corso Fondamentale di Spiritualità*, Brescia, Queriniana, 2006, 13-101, in particolare 26-30.

<sup>20</sup> Cf. J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, Roma, LAS, 2013. Sulla questione del metodo: ID., *Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 9 (2016) 1, 5-17; *Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 11 (2018) 1, 42-56.

## 2. Preghiera e meditazione nella spiritualità cristiana e nelle altre spiritualità

È importante conoscersi per conoscere per non cadere nell'ambiguità e generare confusione. In dialogo soprattutto con le "tecniche di meditazione orientali", il cristiano deve anzitutto capire cosa si intende per preghiera e meditazione cristiana, per aprirsi poi all'incontro con modalità, esercizi e tecniche presenti nelle religioni non cristiane. L'esercizio di yoga, può "servire" come preghiera cristiana? È importante curare la posizione del corpo, il respiro... ma, una volta che è stata messa pace e armonia nei bioritmi, si può dire di aver pregato? I metodi di meditazione "orientali" possono sostituire la preghiera cristiana?

Per rispondere a queste domande, prendo in considerazione un testo datato, ma ancora attuale: la lettera "*Orationis formas*" della Congregazione per la Dottrina della Fede.<sup>21</sup> Dalla lettura di questo testo possiamo ricavare alcuni temi centrali.

### 2.1. Originalità della preghiera cristiana

L'originalità della preghiera e della meditazione cristiana è al centro di tutto il documento fin dalle prime pagine. Si afferma infatti che «la preghiera cristiana è sempre determinata dalla struttura della fede cristiana, nella quale risplende la verità stessa di Dio e della creatura. Per questo essa si configura, propriamente parlando, come un dialogo personale, intimo e profondo tra l'uomo e Dio. Essa esprime quindi la comunione delle creature redente con la vita intima delle Persone trinitarie. In questa comunione, che si fonda sul battesimo e sull'eucaristia, fonte e culmine della vita della chiesa, è implicato un atteggiamento di conversione, un esodo dall'io verso il Tu di Dio». Con una bella espressione si conclude che «a una preghiera autenticamente cristiana è essenziale l'incontro di due libertà, quella infinita di Dio con quella finita dell'uomo» (n. 3).

Appartiene pure all'originalità della preghiera cristiana il suo essere legata alla struttura e ai contenuti della rivelazione cristiana, nella sua progressività e nella sua struttura essenzialmente trinitaria. Cristo appare quindi come il modello; il maestro è il necessario mediatore della preghiera affinché essa sia pienamente trinitaria. La preghiera non può prescindere dal suo carattere eminentemente ecclesiale, sia in quanto dipendente dalla mediazione sacramentale della chiesa, sia in quanto rimane essenzialmente ecclesiale, anche quando si fa in privato. Di qui la necessità della sintonia con la chiesa e con la sua preghiera nonché la convenienza di una mediazione ecclesiale come guida dell'orante nel suo cammino.

### 2.2. Le vie dell'unione con Dio

La parte centrale del documento si trova nei nn. 16-25, preparati dai nn. 13 al 15. In essa troviamo in qualche modo illustrata una dottrina classica della spiritualità: le vie per l'unione e comunione con Dio attraverso le tappe della purificazione, illuminazione ed unione.<sup>22</sup> La scelta di

<sup>21</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Orationis formas*». *Alcuni aspetti della meditazione cristiana. Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica del 15 ottobre 1989*, Roma, Paoline, 1990.

<sup>22</sup> Si veda: *La spiritualità lungo il ciclo della vita*, in «*Mysterion*» [www.mysterion.it] 10 (2017) 2, numero monografico.

tale terminologia risponde forse alla analogia con la quale nelle tecniche orientali, come nel platonismo e nel plotinismo antico, si parla di necessaria purificazione, di ascesa alla illuminazione interiore e di raggiungimento dell'unione. Attraverso il lungo cammino della meditazione si raggiunge quello che sembra il nostalgico desiderio dell'umanità: essere Dio ed essere come Dio. Un ideale che deve tener conto della libertà assoluta di Dio, che non può essere raggiunto se egli non si lascia raggiungere, ma che egli stesso propone quando invita l'uomo alla comunione con sé.<sup>23</sup> In questo modo, dice la *Lettera* al n. 14, la divinizzazione può essere raggiunta per puro dono di Dio ma a queste condizioni:

- a) che la creatura tale rimanga in eterno senza poter assorbire Dio né da lui essere assorbita;
- b) che l'uomo sia chiamato alla immagine e somiglianza divina in Cristo;
- c) che egli stesso ci abbia chiamato ad essere partecipi della natura divina per mezzo dei sacramenti.

Si raggiunge così la comunione nella vita trinitaria.

In quest'ottica è necessaria una ben intesa purificazione, che non è il vuoto mentale ma il vuoto dell'egoismo raggiunto attraverso l'ascesi, l'esodo di sé verso Dio e la necessaria purificazione che Dio stesso deve operare.<sup>24</sup>

La illuminazione va vista nella sua dimensione battesimale; essa porta alla contemplazione dei misteri. La contemplazione cristiana non sostituisce la fede, né può essere superiore ai misteri che la fede della Chiesa propone e celebra.

L'unione finalmente è radicata e come donata in anticipo nei sacramenti, specialmente nell'Eucaristia. Essa può essere chiamata "mistica", quando dipende dalla libera e gratuita liberalità di Dio. Nessuna tecnica potrà mai essere capace di raggiungere l'unione mistica. Essa dipende da Dio il quale liberamente ci chiama per donarsi a noi nella verità e nella vita; dipende pure dalla disponibilità della persona che rimane libera di accogliere o di rifiutare tale dono.

### 2.3. Un necessario discernimento delle tecniche di meditazione

Più importante che la contestazione dei metodi orientali, il Documento offre alcuni orientamenti per discernere la situazione attuale e i metodi improntati alla tradizione orientale.

Già il n. 3 ricorda che la preghiera autenticamente cristiana «rifugge da tecniche impersonali o incentrate sull'io, capaci di produrre automatismi nei quali l'orante resta prigioniero di uno spiritualismo intimista, incapace di una libera apertura a Dio».

Nei nn. 8-10 si ricordano gli antichi errori dei gnostici e dei messaliani. I primi avevano la pretesa di porre la loro conoscenza al di sopra della fede; i secondi identificavano lo stato di grazia o di peccato con la presenza o assenza delle consolazioni spirituali e dei fenomeni spirituali. Contro tali tendenze rimane la via del Vangelo insegnata da Cristo, la via della grazia, della vita evangelica, dell'imitazione di Cristo. In questo senso non possono dirsi cristiani i metodi che, come in alcune religioni, cercano «di prescindere il più possibile da ciò che è terreno, sensibile e concettualmente limitato per salire o immergersi nella sfera del divino che in quanto tale non è né terrestre, né sensibile, né concettuale» (n. 11).

---

<sup>23</sup> «L'uomo [...] vuole lodarti. Sei tu che lo stimoli a dilettersi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te»: S. AGOSTINO, *Confessioni*, 1,1,1.

<sup>24</sup> Cf. J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *La notte in san Giovanni della Croce. Esperienza dell'assenza di Dio*, in SÁNCHEZ LEYVA, *Credere e non credere a confronto*, 127-153.

Nel n. 12 si mette in guardia contro le tecniche che vogliono produrre esperienze mistiche o portano verso l'assoluto senza immagini e concetti della teoria buddista del nirvana, falsamente messo sullo stesso piano della maestà di Dio.

Senza pronunciarsi definitivamente su tutte le tecniche, la *Lettera* invita a vagliare con un accurato discernimento di contenuti e di metodo le diverse vie della meditazione per evitare la caduta in un pernicioso sincretismo.

Nel n. 28 la *Lettera*, in tono polemico, ritorna a consigliare un discernimento circa metodi ed effetti propri di alcuni esercizi fisici o psichici nella preghiera, per non confondere quello che è naturale con autentici doni soprannaturali e soprattutto a vegliare contro ogni deviazione morale in questo campo, ambigualmente giudicata come un atteggiamento che nasce dalla spiritualità della preghiera.

#### **2.4. Possibilità e limiti dei metodi orientali**

Anche se datata e scritta con finezza, la *Lettera*, pur insistendo nella dottrina positiva, mantiene una certa polemica contro le possibili deviazioni dei metodi orientali, assunti senza discernimento.

Il n. 2 invita a distinguere l'assunzione dei metodi per motivi terapeutici da una vera e propria tecnica della preghiera. In questo caso è la fede cristiana a guidare la ricerca e l'esperienza di Dio.

Nel n. 12, come abbiamo visto, sconsiglia una tecnica che va verso il vuoto, a somiglianza della ricerca del "nirvana" del buddismo.

Il n. 18 riconosce l'opportunità delle vie della meditazione e della preghiera e sancisce il principio del valore che possono avere le tecniche delle grandi religioni.

Un principio ancora più positivo è quello del n. 28 nel quale si afferma: «Ciò non toglie che autentiche pratiche di meditazione provenienti dall'Oriente cristiano e dalle grandi religioni non cristiane, che esercitano un'attrattiva sull'uomo di oggi diviso e disorientato, possano costituire un mezzo adatto per aiutare l'orante a stare davanti a Dio interiormente disteso, anche in mezzo alle sollecitazioni esterne».

Il Documento mantiene quindi un tono dialogante. Afferma l'originalità della preghiera cristiana e delle sue vie, affinché da essa si tragga il necessario discernimento nei confronti con i metodi orientali.

In conclusione, la *Lettera* interpella la teologia della preghiera per una sua sempre più autentica riflessione e catechesi; sollecita la pastorale a guidare gli uomini e le donne del nostro tempo per le vie dell'interiorità e dell'esperienza autentica di Dio. Offre alla pedagogia della preghiera e alla spiritualità spunti ricchi per un adeguato discernimento dei metodi.

### **3. Una spiritualità cristiana post-conciliare, dinamica e vitale, in dialogo con il mondo**

La spiritualità, sempre fedele alla Sacra Scrittura e alla Tradizione ecclesiale, si propone di accogliere, interpretare e assimilare le novità del periodo post-conciliare per rispondere concre-

tamente ai problemi degli uomini e delle donne del nostro tempo. Due assi serviranno da ancoraggio alla spiritualità per ridisegnare il suo nuovo volto: la vita stessa dei fedeli (cf. DV 8) e l'incarnazione nel progresso della storia (cf. GS).<sup>25</sup>

Tuttavia, come succede per la teologia *tout court*, la stessa apertura auspicata dal Concilio diventerà per alcuni settori della Chiesa motivo di nostalgia del passato, proponendo il ritorno a modelli sorpassati, ma capaci, secondo loro, di “porre ordine” alla moltiplicazione dei soggetti ecclesiali e dei centri di orientamento di difficile discernimento.<sup>26</sup> Di fronte a questa inquietudine, suscitata dall'incerta nuova situazione,<sup>27</sup> la Chiesa in genere, e la spiritualità in particolare, dovranno essere riconoscenti all'autorevolezza e significatività di figure non solo carismatiche, ma anche di grande spessore di pensiero, come san Paolo VI (1897-1978), san Giovanni Paolo II (1978-2005), Papa Benedetto XVI (2005-2013) e Papa Francesco (2013-), i quali hanno illuminato il discernimento ecclesiale offrendo la chiave ermeneutica di interpretazione degli eventi della storia alla luce dei valori fondamentali del Vangelo, in dialogo aperto con le culture e in risposta ai problemi concreti della gente. Nascerà così una spiritualità inserita nella propria realtà ecclesiale, aperta alle prospettive antropologiche: sensibile alle realtà del mondo e della storia, e fondamentalmente aperta all'esperienza di Dio.

### 3.1. Una spiritualità «forte» per tempi di incertezza

Sebbene sia vero che la dimensione spirituale è sempre stata presente nella vita e nella missione della Chiesa, mai, come oggi, si sente la necessità di una spiritualità che parta dall'esperienza e porti ad essa: una spiritualità incarnata e rinnovata, capace di dialogare in un ambiente di relativismo religioso. È lo stesso Papa Francesco – nell'*Evangelii Gaudium*, 89 – che ribadisce:

«Più dell'ateismo, oggi abbiamo di fronte la sfida di rispondere adeguatamente alla sete di Dio di molta gente, perché non cerchino di spegnerla con proposte alienanti o con un Gesù Cristo senza carne e senza impegno con l'altro. Se non trovano nella Chiesa una spiritualità che li sani, li liberi, li ricolmi di vita e di pace e che, nel medesimo tempo, li chiami alla comunione solidale e alla fecondità missionaria, finiranno ingannati da proposte che non umanizzano né danno gloria a Dio».<sup>28</sup>

In questo tempo di passaggio e di transizione, ci vorrà una «spiritualità forte», capace di indicare la direzione del cammino e di proporre la meta da raggiungere. Indico tre note caratteristiche per far capire cosa intendo con l'espressione «spiritualità forte».

---

<sup>25</sup> Cf. G. GEFFRÉ, *Crocevia tra culturale e spirituale*, in SECONDIN - GOFFI (edd.), *Corso di Spiritualità*, 222-244; J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ – R. ZAS FRIZ DE COL (edd.), *Teologia spirituale e Concilio Vaticano II. Temi, problemi e prospettive*, Roma, LAS, 2016.

<sup>26</sup> Cf. B. SECONDIN, *La spiritualità nei ritmi del tempo. Alla soglia del terzo millennio*, Roma, Borla, 1997, 63; B. SECONDIN - G. CAZZULANI, *A Oriente dell'Eden. Dialoghi e mediazioni tra Vangelo e culture*, Milano, Figlie di San Paolo, 2012; B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, Bologna, EDB, 2012.

<sup>27</sup> Cf. O. RABUT, *Onestà nella Fede. Ricerca di una spiritualità per il tempo d'incertezza*, Brescia, Morcelliana, 1968. Cf. FRANCESCO, *Costituzione apostolica Veritatis Gaudium circa le Università e le Facoltà Ecclesiastiche*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018, in particolare il Proemio, 3-4.

<sup>28</sup> FRANCESCO, *Esortazione apostolica «Evangelii Gaudium»*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013, 89.

► UNA SPIRITUALITÀ «FORTE» PERCHÉ PIÙ «TEOLOGICA»

Ogni autentica spiritualità cristiana deve misurarsi sul mistero di Cristo ed ha come referente la teologia della croce.<sup>29</sup> Oggi, questa dimensione teologica acquista un significato speciale: l'unità di vita interiore, la costruzione dell'uomo integrato e unificato<sup>30</sup> richiede la capacità di accettare e vivere il rischio, il conflitto, le minacce di un futuro incerto, la frammentazione della cultura e della società, le contraddizioni della vita e perfino la possibilità di essere coinvolti nella testimonianza suprema del martirio, come non di rado accade ancora in alcuni luoghi del nostro pianeta.<sup>31</sup>

«Non c'è nessuno che abbia lasciato casa o fratelli o sorelle o madre o padre o figli o campi per causa mia e per causa del Vangelo, che non riceva già ora, in questo tempo, cento volte tanto in case e fratelli e sorelle e madri e figli e campi, insieme a persecuzioni, e la vita eterna nel tempo che verrà» (Mc 10,29-30).

Ma anche là dove non si arriva al martirio del sangue, la totale apertura alla volontà di Dio, l'eroicità del quotidiano in una situazione ostile, la perseverante presenza di servizio nel dono quotidiano della vita per gli altri, sono alcune delle esigenze per una spiritualità vera e impegnata. Quanto più si allargano gli orizzonti e si scoprono gli aspetti dell'autentica spiritualità cristiana, tanto più si valorizza la teologia della croce aperta al servizio disinteressato del prossimo, alla maturazione profonda dell'umano, all'altezza della contemplazione fino a diventare "mistici nello Spirito", cioè uomini e donne del nostro tempo capaci di vivere la quotidianità come vita forte e pregnante in Cristo, pronti ad essere abbracciati dall'Amore di Cristo crocifisso, per amare. È impensabile infatti un amore che non sia anche compassione, un "patire con".<sup>32</sup>

La fecondità dell'annuncio del Vangelo è data dalla conformazione alla logica della Croce di Gesù, che è la logica dell'amore, quella di uscire da se stessi per donarsi agli altri: senza la Croce di Cristo non saremmo mai arrivati a sapere che Dio ci ama. È la Croce, sempre la Croce con Cristo, che garantisce la fecondità della missione della Chiesa. È dalla Croce, supremo atto di misericordia e di amore, che si rinasce come *nuova creatura* (cf. Gal 6, 15).<sup>33</sup>

Una spiritualità che, partendo dall'esperienza vissuta ci introduca nel mistero trasformatore, richiederà un forte radicamento nel mistero pasquale: una spiritualità più cristocentrica ed esperienziale, meno devozionale o "formalista" ma più essenziale e autentica perché ancorata al grande evento dell'Incarnazione.

<sup>29</sup> Cf. E. STEIN, *La mistica della croce. Scritti spirituali sul senso della vita*, Roma, Città Nuova, 1998; Cf. H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova, Il Melangolo, 1990.

<sup>30</sup> Sull'«uomo integrato» si veda la pubblicazione di M. QUOIST, *Costruire l'uomo. Il testamento spirituale di Michel Quoist*, Torino, SEI, 1998.

<sup>31</sup> Si veda il numero monografico sul martirio in «Mysterion» [www.mysterion.it] 9 (2016) numero monografico.

<sup>32</sup> Cf. J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ (ed.), *Mistici nello Spirito e contemporaneità*, Roma, LAS, 2014; J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ - R. ZAS FRIZ DE COL (edd.), *Contemplare oggi*, Roma, LAS, 2015; J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ - C. FRENI - R. ZAS FRIZ DE COL (edd.), «Contemplare l'alba oltre il tramonto». *Morte e vita dalla prospettiva della teologia spirituale*, Roma, LAS, 2017.

<sup>33</sup> Cf. FRANCESCO, *L'evangelizzazione si fa in ginocchio. Omelia per la Santa Messa con i Seminaristi, i Novizi e le Novizie*, Roma, 7 luglio 2013, in «L'Osservatore Romano» (8-9 luglio 2013) 7.

► UNA TEOLOGIA «UTILE» PERCHÉ PIÙ «SPIRITUALE»

Le verità, oggetto di studio della teologia, non sono enunciati astratti o speculazioni filosofiche, ma principi di vita e di impegno personale e comunitario. In questo senso la teologia ha una dimensione spirituale, in forza della quale il teologo nella ricerca e nello studio non procede sulla linea di un puro intellettualismo, ma obbedisce alle esigenze della fede, suscitando uno stimolo alla preghiera e alla contemplazione.<sup>34</sup>

Ogni «teologia» è un parlare di Dio: anzi, secondo la linea maestra dei grandi Padri della Chiesa, specie orientali, è anche un vedere Dio, un immergersi in Lui nella contemplazione. Una teologia che non sia pregata ed inviti a pregare è destinata ad inaridire il cuore dei fedeli. «Tutto ciò – ricordava Giovanni Paolo II ai collaboratori nel governo centrale della Curia Romana – deve far riflettere sulla grave responsabilità che i teologi hanno nella Chiesa, e ai compiti a cui devono attenersi per fare onore al loro nome».<sup>35</sup> La verità del Signore si studia a fronte china; s'insegna e si predica nell'espansione dell'anima che la crede, l'ama e la vive.<sup>36</sup> Essa impedisce che la verità rivelata venga ridotta a termini razionalistici o snaturata a livello di una ideologia. Per questo motivo, il teologo non può che stupirsi di fronte alle meraviglie di Dio, convinto che esse siano più profonde di quanto si possa esprimere con la lingua, e sentirsi sospinto dal suo stesso impegno di ricerca a piegare le ginocchia nel dialogo della preghiera e ad intensificare la sua vita di fede.<sup>37</sup>

La teologia che parla di Dio e avvicina a Lui deve essere, per restare fedele al proprio oggetto, non solo una conoscenza, ma anche e soprattutto una esperienza di Dio perché, come ricorda Divo Barsotti, per conoscere l'Unità del Mistero divino è necessario per l'uomo esservi immerso. Una teologia che non sia "spirituale", cioè che non ci aiuti a contemplare l'invisibile, non è più vera, nel senso evangelico del termine.

Nella Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, Papa Francesco ribadisce la necessità di recuperare questo spirito contemplativo che «ci permetta di riscoprire, ogni giorno, che siamo depositari di un bene che umanizza, che aiuta a condurre una vita nuova. Non c'è niente di meglio da trasmettere agli altri» (EG 264). E nell'Omelia della Messa con i seminaristi e le novizie nell'Anno della Fede, li invitava a coltivare «la dimensione contemplativa, anche nel vortice degli impegni più urgenti e pesanti».<sup>38</sup> La teologia spirituale, che si realizza nella storia, deve indicare le modalità per costruire lo sguardo contemplativo capace di vedere e ascoltare ovunque la presenza dello Spirito e, in modo privilegiato, discernere la sua presenza per vivere il tempo come tempo di Dio.<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, n. 73, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1976; *Enchiridion Vaticanum* 5, Documenti ufficiali della Santa Sede 1974-1976, Bologna, EDB, 1979, nn. 1787-1847. Cf. J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ – R. ZAS FRIZ DE COL (edd.), *Contemplare oggi*, Roma, LAS, 2015.

<sup>35</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai collaboratori nel governo centrale della Curia Romana*, n. 19, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/1, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1980, 1895.

<sup>36</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia alle Pontificie Università Romane*, n. 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/2, 1980, 944.

<sup>37</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla consegna del premio internazionale Paolo VI a Hans Urs von Balthasar*, n. 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII/1, 1984, 1914.

<sup>38</sup> FRANCESCO, *L'evangelizzazione si fa in ginocchio*, 7. Cf. J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Percorsi di contemplazione e cultura tecnologica*, in GARCÍA GUTIÉRREZ – ZAS FRIZ DE COL (edd.), *Contemplare oggi*, 171-190.

<sup>39</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Istruzione Ripartire da Cristo. Un rinnovato impegno della vita consacrata nel Terzo Millennio* (19 maggio 2002), n. 25, in: *Ench Vat* 21, 372-510; ID., *Rallegratevi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2014, n. 6.

► UNA TEOLOGIA «ESSENZIALMENTE MISTICA»

Ci vorrà un grande senso del mistero, che accompagni l'autentica ricerca teologica: «Un – direbbe Giovanni della Croce – entréme donde no supe y quedéme no sabiendo toda ciencia trascendendo».<sup>40</sup> Il «modo mistico» di sentire le cose ci proporziona una certa sapienza che in nessun altro modo possiamo raggiungere.<sup>41</sup> Il detto di Tommaso: «I frutti migliori dell'insegnamento e della predicazione provengono dalla contemplazione»,<sup>42</sup> o quel «non è l'abbondanza del sapere che sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e gustare le cose internamente», di Ignazio,<sup>43</sup> è un elemento irrinunciabile oggi della spiritualità, per la teologia, e per la vita dei credenti. Dello stesso san Francesco si dice che «non aveva primariamente un'idea di Dio, ma un'esperienza, e se dimostra di averne anche una, certamente l'aveva soprattutto sulla base di un'esperienza. Una tale esperienza è anzitutto relativa allo Spirito: si tratta di quell'avere “lo Spirito del Signore” [...] che trasforma i nostri occhi in occhi spirituali, capaci di “vedere e credere”, e dunque riconoscere che tutto “de Te, Altissimo, porta significatione”».<sup>44</sup>

Numerose sono le indicazioni dei padri della chiesa che invitano i teologi a cercare la verità mossi dall'amore.<sup>45</sup> È meglio e più utile – ci ricorda Ireneo – essere ignoranti e sapere poco, ma vicini a Dio nella carità, che credersi sapienti ed esperti, bestemmiando contro Dio e costruendo un altro dio e padre.<sup>46</sup> Gregorio Magno poi: se qualcuno crede di conoscere qualcosa, non ha ancora imparato come bisogna conoscere perché chi ama Dio, è da lui conosciuto (cf. 1Cor 8,1-2). «Tutta la sapienza umana, anche quella più raffinata, paragonata con la sapienza divina, è ignoranza».<sup>47</sup> Oppure, come ci ricorda l'autore della *Nube della non conoscenza* «è bene tralasciare di tanto in tanto le ricerche delle nostre facoltà curiose, per imparare a gustare qualcosa dell'amore di Dio all'interno della propria esperienza personale».<sup>48</sup>

Il giovane Montini – futuro Papa san Paolo VI (1897-1978) – appena venticinquenne, nel 1922, auspicava per ogni trattazione teologica uno stile che consenta di fare «percepire» Dio e «il calore, la meraviglia, la gioia della verità»:

<sup>40</sup> «M'inoltrai non seppi dove, e rimasi non sapendo, ogni scienza trascendendo»: GIOVANNI DELLA CROCE, *Strofe composte dopo un'estasi di profonda contemplazione (prima del 1584) IX*, in *Id., Opere*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, 100.

<sup>41</sup> Cf. B. RUSSELL, *Misticismo e logica*, Roma, Newton Compton, 1970.

<sup>42</sup> «Unum [opus vitae activae] [...] ex plenitudine contemplationis derivatur sicut doctrina et praedicatio; [...] Et hoc praefertur simplicis contemplationi. Sicut enim maius est illuminare, quam lucem solum videre, ita maius est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari»: TOMMASO D'AQUINO, *S. th.*, 1:1-11, q. 188, a. 6c.

<sup>43</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, Roma, Civiltà Cattolica, 2006, 2ª nota per una qualche comprensione degli Esercizi spirituali.

<sup>44</sup> C. VAIANI, *Temi e fonti francescane. Indicazioni di metodo*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2006, 65-66.

<sup>45</sup> «Quia autem non omnium est veritas, multis modis occultatur, iisque solis, qui sunt initiati ad cognitionem, qui veritatem quaerunt propter caritatem, lucem exoriri facit»: CLEMENTE DI ALESSANDRIA (140/50-216), *Stromata*, 6, c. 15, in PG 9, 354B.

<sup>46</sup> «Melius est ergo et utilius, idiotas et parum scientes existere, et per caritatem proximum fieri Deo quam putare multum scire, et multa expertos in suum Deum blasphemos inveniri, alterum Deum Patrem fabricantes. Et ideo Paulus clamavit: Scientia inflat, caritas autem aedificat (1 Cor 8,1)»: IRENEO, (+ ca. 202), *Adversus haereses*, 2, c. 26, n. 1, in PG 7, 800AB.

<sup>47</sup> «Omnis humana sapientia, quantolibet acumine polleat, divinae sapientiae comparata, insipientia est»: GREGORIO MAGNO (ca. 540-604), *Moralia in Job*, 35, c. 2, n. 3, in PL 76, 751A.

<sup>48</sup> *Lettera di direzione spirituale*, c.13.

«L'abitudine di trattare scientificamente le questioni religiose ha fatto perdere a molti studiosi il senso delle altezze. Mi spiego: un'anima messa a contatto con le pagine di questi studiosi non arriva a percepire di Dio, l'infinito, la fede, il mistero... Fa come un occhio che studia le costellazioni sopra una carta di topografia celeste, senza avere la sensazione abissale del firmamento e dello spazio... Per i grandi pensatori scolastici questa proiezione piana non è che un metodo riassuntivo esclusivamente fatto per fermare i dati dell'intelligenza, trascurando intenzionalmente i dati della volontà del sentimento, della fantasia: il calore, la meraviglia, la gioia della verità».<sup>49</sup>

Senza venir meno al rigore della riflessione filosofica e teologica e confrontandosi con la Bibbia e le fonti più autorevoli dell'occidente, Paolo VI, avvalendosi delle sue indubbie qualità letterarie, riesce a far "intuire", a far "contemplare", a far "sentire le vertigini dell'infinito". Uno stile che, già da solo, rivela la ricchezza della personalità di Montini e la qualità della sua vita interiore. Come la teologia da lui auspicata, sembra anch'essa "essenzialmente mistica".<sup>50</sup>

### 3.2. Una spiritualità che partecipi «amabilmente» al dramma della vita umana

La Chiesa del post-Vaticano II deve considerare il mondo non come una realtà da *indottrinare*, ma da ascoltare, per poter entrare in dialogo con la società civile. Senza un interessamento per la vita concreta, sociale, culturale, politica, economica dell'uomo contemporaneo, i rinnovati sforzi per evangelizzare rimarranno sterili e quindi la pietà e la vita spirituale circoscritte all'attenzione dei soli credenti. La nota affermazione di Ricoeur continua ad essere attuale: «solo possono sopravvivere le spiritualità che rendono conto della responsabilità dell'uomo, che danno un senso all'esistenza materiale, al mondo tecnico, e in una forma generale alla storia. Dovranno morire le spiritualità d'evasione, le spiritualità dualiste».<sup>51</sup>

Come ricordano i teologi della Commissione teologica internazionale, «ciò che accade nel mondo in generale, in positivo o in negativo, non può mai lasciare indifferente la Chiesa. Il mondo è il luogo dove la Chiesa, sulle orme di Cristo, annuncia il Vangelo, rende testimonianza alla giustizia e misericordia di Dio, e partecipa al dramma della vita umana».<sup>52</sup> Accettare la sfida di mettersi in contatto con il mondo, presuppone il mettersi in ascolto di esso per capire cosa stia cercando, cosa lo affascina e cosa lo interpella e lo agita, per segnalargli valori e temi di importanza vitale oggi.<sup>53</sup> In questo esercizio di ascolto si dovrà anche accettare di subire dall'interno le ricadute di alcune delle maggiori tensioni che si vivono nella società civile: mancanza di visibilità istituzionale ecclesiale, perdita di percezione della Chiesa come referente forte e sicuro, doppio processo di secolarizzazione civile ed ecclesiale...<sup>54</sup>

---

<sup>49</sup> G.B. MONTINI, *Riflessioni su "La luce nelle tenebre" di P. Bevilacqua*, Brescia, Scuola Tipografica Figli di Maria Immacolata, 1922, 18-19.

<sup>50</sup> Cf. C. STERCAL, *Introduzione alla lettura del «Pensiero alla morte di Paolo VI»*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 11 (2018) 2, 241-260.

<sup>51</sup> Cf. P. RICOEUR, *Tâches de l'éducateur politique*, in «Esprit» 33 (1965) 7-8, 92.

<sup>52</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, 54.

<sup>53</sup> Cf. B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, Bologna, EDB, 2012, 260. Si veda la proposta di calare l'esperienza spirituale e mistica nella vita dell'uomo contemporaneo: lavoro, educazione, corporeità, politica, cultura virtuale, in GARCIA, *Mistici nello Spirito*, 42-160.

<sup>54</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della Vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010, 29.

► UNA SPIRITUALITÀ CHE SAPPIA DIALOGARE CON L'EMERGENTE «SPIRITUALITÀ ATEA»

Partecipare al “dramma della vita umana” vuol dire anche interrogarsi sul modo di proporsi davanti a coloro che professano oggi una “spiritualità senza dio”,<sup>55</sup> oppure una spiritualità senza legami con la trascendenza,<sup>56</sup> ma naturale, storica e radicata nell'immanenza dell'umano: una trascendenza scoperta nella propria coscienza di uomo, senza richiamo a nulla di previo o di esterno.<sup>57</sup> Accogliere con simpatia anche coloro che fanno riferimento ad una spiritualità “flo-tante, diffusa o impersonal”,<sup>58</sup> intesa come sviluppo della vita interiore a partire da valori quali la comunione, la fedeltà e l'amore.

Queste spiritualità fanno parte del secolo XXI. Sono “la espiritualidad del hombre laico”, come vengono descritte da Martín Velasco.<sup>59</sup> Sono esperienze umane di “trascendenza”, radicate nella struttura del nostro cervello. Sono spiritualità che non offrono una trascendenza della vita, ma una vita che diventa Dio.<sup>60</sup>

Queste “nuove spiritualità” rappresentano movimenti profondi dello spirito umano, che penetrano anche negli strati del mondo cristiano. Anzi, hanno tante caratteristiche comuni con l'esperienza mistica cristiana: esperienze fruitive, passive, difficili da descrivere, ecc. Ignorare queste nuove spiritualità vorrebbe dire indebolire il significato della proposta di spiritualità evangelica ed esporre la santità a gravi anacronismi. «Il cristianesimo – ci ricorda il teologo spagnolo Torres Queiruga – soltanto potrà mostrare la sua capacità di attualizzazione senza rinunciare alle proprie radici, se riesce a rispondere alle sue domande, accogliendole in dialogo aperto e attraverso l'interscambio critico».<sup>61</sup>

Si tratta di vedere ciò che tali manifestazioni possono insegnarci quali sintomi di una insufficienza nella risposta cristiana e captare ciò che in esse vi è di richiamo e sfida per il necessario rinnovamento di una proposta di spiritualità che intenda proporsi all'altezza del proprio tempo: i punti da cui nascono le loro insoddisfazioni, se ascoltati con umiltà e apertura, possono trasformarsi in una eccellente diagnosi delle piaghe della Chiesa e, proprio per questo, in una preziosa occasione per tentare di curarle.

► UNA SPIRITUALITÀ CHE CI AIUTI A VIVERE L'UMILE DIMENSIONE DELLA QUOTIDIANITÀ, IMMERSI NELLA TRASCENDENZA

La spiritualità è più che un'etica, anche se tra le due esistono stretti rapporti: è impensabile una spiritualità che non si esprima anche nell'azione etica e nei comportamenti concreti dell'uomo. La spiritualità protegge l'etica per evitare che si riduca ad una pura norma di doveri o ad una osservanza automatica di regole.

<sup>55</sup> Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Ponte alle Grazie, Milano, 2007; R. DWORKIN, *Religione senza Dio*, Bologna, il Mulino, 2013.

<sup>56</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *La silenziosa rivoluzione antiescatologica*, in «La Civiltà Cattolica» 165/3 (2014) 3937, 32-47.

<sup>57</sup> L. FERRY, *L'homme Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996; Id., *¿Qué es una vida realizada?*, Barcelona, Paidós, 2003.

<sup>58</sup> Cf. V. VIDE, *Senderos de transcendencia en tiempos de increencia*, in «Revista de Espiritualidad» 72 (2013) 343-363.

<sup>59</sup> J. MARTÍN VELASCO, *La noción de espiritualidad en la situación contemporánea*, in «Arbor» (2003) 175, 613-628.

<sup>60</sup> Cf. D. TACEY, *The Spiritual Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Brunner-Routledge, Hove-New York 2004.

<sup>61</sup> Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Creati per amore: la santità cristiana*, in «Concilium» 49 (2013) 3, 30-51.

La spiritualità non è neppure riducibile a interiorità, a mistica e meditazione, a preghiera e celebrazioni liturgiche o sacramentali... Queste sono certamente fonti essenziali per la vita spirituale, ma non sono le uniche. Essa ha bisogno di esprimersi in modo esplicito, al di là di queste forme.<sup>62</sup>

La spiritualità biblico-cristiana è un modo di vivere e di vivere insieme, un situarsi nella vita quotidiana con lo Spirito che animava la vita di Gesù Cristo; è perciò un insieme d'interiorità e di comportamento. Tocca la dimensione dell'essere, del pensare, del fare, dell'affettività, della gratuità, del godimento, della felicità e del desiderio sostenuto dalla speranza. Domande come: "Perché si vive? Per chi si vive? Come si vive? Qual è il mio posto in questo mondo?" devono trovare, ieri come oggi, una possibilità almeno di risposta nell'ambito della spiritualità.

Abbiamo bisogno di una spiritualità che alimenti la vita di uomini e donne che non sentono il bisogno di dover fuggire dal mondo per diventare "spirituali", ma piuttosto vogliono vivere la quotidianità tuffati nella trascendenza:

«Pues ¡ea, hijas mías!, – dice Teresa alle sue consorelle – no haya desconsuelo cuando la obediencia os trajere empleadas en cosas exteriores; entended que si es en la cocina, entre los pucheros anda el Señor ayudándoos en lo interior y exterior».<sup>63</sup>

Una spiritualità che offra le giuste indicazioni per imparare ad essere mistici «con gli occhi aperti» su tutto ciò che accade nel mondo.<sup>64</sup> Una "spiritualità nuova" per uomini e donne che si "giocano" la vita là dove la vita viene vissuta e, in questa operazione, danno senso alla loro esistenza.<sup>65</sup> Sulla scia di queste affermazioni, occorrerà offrire una spiritualità che risponda alle circostanze concrete della vita moderna: ai problemi della terza età in un mondo nel quale si allunga la vita, ai problemi della malattia, dello studio e della ricerca, del volontariato e del tempo libero, una spiritualità dell'uomo economico

#### ► UNA SPIRITUALITÀ CHE INSENGI A SCRUTARE I SEGNI DEI TEMPI E AD INTERPRETARLI

Nonostante le difficoltà e le nuove esigenze educative e di formazione, il teologo della spiritualità ha la responsabilità di insegnare a leggere in profondità gli eventi gioiosi e sofferti della vita, a scrutare la realtà, i *signa temporum*<sup>66</sup> per interpretarli alla luce del Vangelo: «Conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere, spesso drammatico».<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> Si vedano i suggerimenti di "altri luoghi" che, se "abitati" dallo Spirito, possono avvicinare all'esperienza mistica: GARCÍA, *Mistici nello Spirito*, 161-209.

<sup>63</sup> TERESA DI GESÙ (S.), *Fundazioni*, 5,8 in TERESA D'AVILA, *Opere complete*, Milano, San Paolo, 2000, 1099.

<sup>64</sup> Cf. J.B. METZ utilizza questa espressione per indicare l'unione tra l'esperienza di Dio, biblicamente ispirata, e la percezione intensa della sofferenza del prossimo: *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Brescia, Queriniana, 2013.

<sup>65</sup> Cf. A. SPADARO, *Intervista a Papa Francesco*, in «La Civiltà Cattolica» 164 (2013) 3918, 474.

<sup>66</sup> «Per "segni dei tempi" si possono intendere quegli avvenimenti o fenomeni nella storia umana che in un certo senso, in ragione della loro portata o impatto, definiscono un periodo e danno espressione a particolari esigenze o aspirazioni dell'umanità di quel tempo. L'uso che fa il Concilio dell'espressione «segni dei tempi» mostra come abbia pienamente riconosciuto la storicità non solo del mondo, ma anche della Chiesa, che è nel mondo (cf. Gv 17,11.15.18) sebbene non del mondo (cf. Gv 17,14.16)»: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, 54.

<sup>67</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*. Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965, in AAS 58 (1966) n. 4.

La complessità dei problemi – si pensi, ad esempio, alla globalizzazione, affermata già in campo economico, allo sviluppo di società plurietiche, alle nuove esigenze del mondo della comunicazione, alla crisi economica, ecc. –, la gravità delle decisioni da prendere e la loro difficile esecuzione esigono, il più delle volte, una ricerca in comune della volontà di Dio attraverso il discernimento spirituale.

Le diverse esperienze di frontiera, le più diversificate tendenze spirituali, alimentate da visioni o rivelazioni di ogni tipo, vanno continuamente sottoposte al vaglio del discernimento ecclesiale della verità e della vita. Il rischio di una falsa spiritualità, anche fondata sulle migliori intenzioni di questo mondo, è sempre in agguato, come insegna la storia della spiritualità cristiana.

Sarà compito della spiritualità favorire lo sviluppo di una metodologia del discernimento spirituale capace di orientare le decisioni del credente. Una metodologia che aiuti la Chiesa non soltanto ad individuare le nuove situazioni che ci angosciano, ma soprattutto a valorizzare i nuovi areopaghi o cambiamenti che bisogna conoscere, per imparare, con umiltà e volontà di conversione, dalle sfide che bisogna affrontare. In questo senso, la spiritualità certamente deve individuare le preoccupazioni dell'uomo contemporaneo, ma soprattutto deve spronare ad una revisione degli stili di vita nella Chiesa per costruire un nuovo modello di essere Chiesa: un modello che riesca a mostrare al mondo la gioia della forza profetica e trasformatrice del messaggio evangelico.<sup>68</sup>

#### ► UNA SPIRITUALITÀ CHE METTA IN LUCE LA BELLEZZA DI DIO E DEL SUO PIANO DI SALVEZZA

Papa Francesco ci invita a riscoprire la bellezza e la gioia del credere. I mistici hanno sempre messo in luce questa dimensione trascendentale di Dio. Dio è Bellezza, è «hermosura». Bello è anche il suo piano di salvezza, la sua traccia nella creazione:

«Mil gracias derramando  
pasó por estos sotos con presura,  
y, yéndolos mirando,  
con sola su figura  
vestidos los dejó de su hermosura».<sup>69</sup>

Bella è la varietà dei popoli, delle culture, delle lingue. Bella è la Chiesa nei suoi sacramenti e nella sua liturgia. Riflessi di bellezza si trovano dappertutto nelle culture dei popoli. La bellezza attira con la forza di una nostalgia del divino il cuore dei fedeli di ogni religione:

«I credenti, attesta sant'Agostino, “si fortificano credendo”. Il santo Vescovo di Ippona aveva buone ragioni per esprimersi in questo modo. Come sappiamo, la sua vita fu una ricerca continua della bellezza della fede, fino a quando il suo cuore trovò riposo in Dio. I suoi numerosi scritti, nei quali vengono spiegate l'importanza del credere e la verità della fede, permangono fino ai nostri giorni come un patrimonio di ricchezza ineguagliabile e consentono ancora a tante persone in ricerca di Dio di trovare il giusto percorso per accedere alla “porta della fede”».<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Cf. FRANCESCO, *Esortazione apostolica «Evangelii Gaudium»*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013; CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Rallegratevi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2014.

<sup>69</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico Spirituale B*, strofa 5 in *Id.*, *Opere*, Roma, OCD, 1991, 521.

<sup>70</sup> BENEDETTO XVI, *Lettera apostolica «Porta fidei»*, n.7.

La non bellezza è il peccato. La bellezza umano-divina risplende nelle persone e nelle opere dei Santi e delle Sante. E ciò ha delle conseguenze per l'impostazione della spiritualità alla luce della "filocalia", della bellezza di Dio.

Il grido di Dostojewski, "La bellezza salverà il mondo", può essere anche oggi ispiratore di una vita nella quale il divino possa calarsi nell'umano, il cielo sulla terra, riscoprendo la bellezza del Vangelo nello splendore di Cristo per "trasfigurare il mondo e la storia" nella vita individuale, comunitaria, ecclesiale.<sup>71</sup>

Questa dimensione della "pulchritudo" è diventata ricerca dell'uomo nell'arte e nella cultura, attuata anche come riflesso della vita di Dio. Deve diventare anche dimensione importante della spiritualità del futuro, per una mistica della divina bellezza che attiri l'umanità verso il suo destino finale, alla luce del Cristo, Verbo Dio, Crocifisso e Risorto, cantato da Sant'Agostino:

«Bello è Dio, Verbo presso Dio...  
È bello in cielo, bello in terra;  
bello nel seno, bello nelle braccia dei genitori;  
bello nei miracoli;  
bello nei supplizi;  
bello nell'invitare alla vita e bello nel non curarsi della morte;  
bello nell'abbandonare la vita e bello nel riprenderla;  
bello nella Croce, bello nel sepolcro, bello nel cielo.  
Ascoltate il cantico con intelligenza,  
e la debolezza della carne non distolga i vostri occhi dallo splendore della sua bellezza...».<sup>72</sup>

#### ► UNA SPIRITUALITÀ CAPACE DI SAPER LEGGERE IL VISSUTO DELLE GRANDI COSTELLAZIONI CRISTIANE

Per il teologo della spiritualità il mondo, illuminato dalla fioritura dei santi,<sup>73</sup> appare come il campo di Dio, il luogo dove Dio germoglia insieme a tutti i suoi eletti.<sup>74</sup> La spiritualità deve dunque trarre insegnamento dal vissuto di quegli uomini e quelle donne per i quali – come dice papa Francesco – Dio "primerea",<sup>75</sup> perché plasmata dallo Spirito di Gesù. È la vita della santità cristiana «che risplende in tanti membri del Popolo di Dio, umili e spesso nascosti agli occhi degli uomini, a costituire la via più semplice e affascinante nella quale è dato di percepire immediatamente la bellezza della verità, la forza liberante dell'amore di Dio, il valore della fedeltà incondizionata a tutte le esigenze della legge del Signore, anche nelle circostanze più difficili».<sup>76</sup>

Senza un riscontro col vissuto di santità, la teologia rischia di diventare pura speculazione su possibilità astratte.<sup>77</sup> L'«agiografia teologica» richiesta da von Balthasar, altro non è che una

<sup>71</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2500-2503.

<sup>72</sup> SANT'AGOSTINO, *Enarrat. in Psal. 44,3*, in *PL* 36, 495-496.

<sup>73</sup> Cf. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Le cause dei santi. Sussidio per lo «studium»*, a cura di V. Criscuolo - C. PELLEGRINO - R. J. SARNO, prefazione di card. A. Amato, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 42018.

<sup>74</sup> Nel discorso di commiato di Giuseppe Colombo all'amico scomparso, Giovanni Moioli, il teologo milanese evidenzia come sia stato don Moioli uno tra i primi a mettere in rapporto il tema della «santità» con la «teologia»: G. COLOMBO, *La lezione di un teologo. Giovanni Moioli (1931-1984)*, in «Teologia» 10 (1985) 1, 3-15.

<sup>75</sup> SPADARO, *Intervista a Papa Francesco*, 469.

<sup>76</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica Veritatis splendor*, a tutti i vescovi della Chiesa Cattolica circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa, 6 agosto 1993, in *AAS* 85 (1993) n. 107.

<sup>77</sup> Cf. J. RATZINGER, *Theologie der Liturgie*, Freiburg, Herder, 2008, 105.

teologia del vissuto cristiano, e perciò dell'esperienza di fede, dove l'esistenza di un santo costituisce un "luogo" teologico.<sup>78</sup> Nel santo, infatti, si ha una sintesi tra teologia e prassi di santità, dato che questa (la santità) non è altro che accoglienza vissuta del mistero divino (come in Maria Santissima) e, di conseguenza, l'esegesi vissuta della stessa rivelazione.<sup>79</sup>

I santi possono essere considerati come il *laboratorio* della teologia, il campo privilegiato di ricerca, in quanto illuminano dal punto di vista esperienziale i grandi misteri della fede presentati dalla teologia.<sup>80</sup> Se oltre ad essere mistici sono anche grandi teologi, poiché riescono a interpretare e comunicare i grandi misteri della fede, allora l'esperienza dei santi e dei mistici ha carattere di fonte ispiratrice della teologia,<sup>81</sup> perché – come afferma von Balthasar – «quelli che amano, conoscono Dio meglio di tutti e perciò il teologo deve ascoltarli».

### 3.3. Una spiritualità «convertita»

La partecipazione "amabile" al dramma della vita umana deve favorire una revisione della spiritualità: forse è il caso di passare da una spiritualità astratta per tutti, ad una «spiritualità incarnata per ognuno», cioè una «spiritualità in contesto», capace di comunicare una realtà viva e dinamica a tutti coloro che con la fede si aprono e accolgono l'irruzione del dono di Dio nella loro vita. Si tratterà dunque di comunicare non tanto una dottrina o un codice morale, ma una Vita; non solo di preoccuparsi di far osservare la legge, ma impegnarsi per far maturare la consapevolezza di vivere Lui, che poi si tradurrà in stile di vita, in mentalità e cultura, in impegno sociale, in responsabilità per la salvaguarda del creato: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e, con ciò, la direzione decisiva».<sup>82</sup>

Torres Queiruga parla di "conversione della spiritualità" seguendo alcune chiavi di lettura. In primo luogo, l'idea biblica di una creazione costruita a partire dall'amore, permette di accogliere generosamente tutte le molteplici e varie forme di esperienza attuale del sacro. Se tutto è presenza dell'amore creatore, niente rimane fuori dalla sua presenza. In un secondo momento, la rivelazione, compresa con «maieutica storica», permette di scoprire la valenza esperienziale del cristianesimo, poiché la parola biblica, quale levatrice, aiuta a scoprire una presenza amorosa che in tutti abita e a tutti vuole manifestarsi. Una terza istanza per realizzare questa conversione sarà il cambiamento del linguaggio.<sup>83</sup>

<sup>78</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione*, Milano, Jaca Book, 1974; ID., *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Brescia, Morcelliana, 1985, 200-229; F.M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque, Éditions du Carmel, 1989; D. SORRENTINO, *Teresa di Lisieux dottore della chiesa. Verso la riscoperta di una teologia sapienziale*, in «Asprenas» 44 (1997) 483-514; R. GARCÍA MATEO, *La espiritualidad en el estudio de la teología*, in «Gregorianum» 90 (2009) 3, 586-591 («Dios, sujeto de la teología; los Santos, sus mejores intérpretes»).

<sup>79</sup> Maria Santissima e, in seconda battuta, i Santi costituiscono, invece, il luogo d'incontro tra la santità di Dio e la creatura, nonché lo spazio in cui si manifesta "storicamente" e "fenomenologicamente" la santità. Se alla domanda: «Chi è Dio?», si deve rispondere: «Vedi Cristo», alla domanda: «Che cos'è la santità?», si dovrebbe rispondere: «Vedi i santi, cominciando da Maria Santissima».

<sup>80</sup> Cf. D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Assisi, Cittadella, 2007, 62-63.

<sup>81</sup> Cf. L. BORRIELLO, *Teologia spirituale e santità*, in GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi*, 144.

<sup>82</sup> BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), 1, in AAS 98 (2006) 217.

<sup>83</sup> A. Torres Queiruga mostra con un aneddoto il cambiamento di clima che è avvenuto negli ultimi tempi: «Pregghi Dio, piccolo? Sì, ogni sera. E cosa gli chiedi? Niente. Gli domando se posso aiutarlo in qualcosa»: A. TORRES QUEIRUGA, *Quale futuro per la Fede? Le sfide del nuovo orizzonte culturale*, Leumann, Elledici, 2013, 115-120.

Altri autori, come David Tacey, ci invitano a realizzare una «rivoluzione della spiritualità» in vista del rinnovato «interesse per la realtà dello spirito, e per i suoi effetti risanatori sulla vita, sulla salute, sulla collettività, sul benessere». <sup>84</sup> La scienza stessa ha vissuto la propria rivoluzione dello spirito abbandonando l'antica avversione nei confronti della spiritualità; <sup>85</sup> pertanto, sembra improbabile che la società occidentale possa tornare a forme di organizzazione religiosa o a forme teologiche dogmatiche analoghe a quelle esistenti nell'era premoderna, anche perché il prepotente ritorno del sentire religioso nei giovani di tutto il mondo fa loro desiderare, sovente non senza una certa sfiducia, che si possa realizzare un profondo rinnovamento della società. <sup>86</sup>

La nostra proposta di spiritualità deve essere capace di valorizzare il momento presente, momento di entusiasmo per la spiritualità a detrimento della religione, per offrire una proposta convincente che tenga conto della scelta di coloro che, riconoscendosi atei, <sup>87</sup> rivendicano l'importanza sociale della spiritualità perché, come afferma A. Nolan: “C'è fame di spiritualità”. <sup>88</sup> Non interessano più i contenuti religiosi, o la regolazione dei medesimi da parte delle istituzioni, ma l'esperienza spirituale individuale al di là del credo, delle confessioni e delle regole normative.

#### 4. Uomini e donne spirituali che rendono credibile il mistero della fede

Dice Teresa di Gesù, nel c. 17, par. 5 del libro della *Vita*, parlando sui gradi dell'unione con Dio: «Una cosa è che il Signore ci dia la grazia, un'altra è intendere che favore e che grazia sia, un'altra ancora saper dire e far capire come sia. Sebbene sembri necessaria soltanto la prima di queste tre cose perché l'anima non proceda confusa e timorosa, [...] tuttavia è un gran vantaggio e una grazia intendere cosa si è ricevuto» (V 17,5).

La mistica abulense ribadisce l'importanza di “intendere” l'esperienza che l'uomo/donna fa di Dio, ma anche la necessità di comunicarla. Questo processo suppone un passaggio da una fede pensata ad una fede incarnata nella storia e “personalizzata”: si tratta di vivere ciò che si crede, e per ciò che si crede.

##### 4.1. Uomini e donne, più testimoni santi che maestri

Fu Paolo VI, nella *Evangelii Nuntiandi* (n. 42), a notare saggiamente che «l'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri e se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni».

L'incontro con il Vivente <sup>89</sup> si propone come necessario passaggio dalla vaghezza dell'essere cristiani e praticanti alla consapevolezza e concretezza di essere discepoli di Cristo e

---

<sup>84</sup> TACEY, *The spirituality revolution*, 1.

<sup>85</sup> Cf. M. LEONE, *Spiritualità digitale. Il senso religioso nell'era della smaterializzazione*, Milano, Mimesis, 2014.

<sup>86</sup> Cf. TACEY, *The spirituality revolution*, 1-2.

<sup>87</sup> Cf. A. DE BOTTON, *Religión para ateos*, Barcelona, RBA Libros, 2012.

<sup>88</sup> Cf. A. NOLAN, *Jesús hoy. Una espiritualidad de libertad radical*, Santander, Sal Terrae, 2007, 77.

<sup>89</sup> Cf. Papa FRANCESCO, *Esortazione apostolica postsinodale «Christus vivit»*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2019. Cf. SINODO DEI VESCOVI - XV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale. Documento finale*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018; ID., *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale. Instrumentum laboris*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018; ID., *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale. Documento preparatorio e questionario. Con la lettera di Papa Francesco ai giovani*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017.

membra vive del suo Corpo. Si tratta di essere persone vive e vivificanti nell'esperienza personale e nella concreta dimensione comunitaria, nel mondo e nella storia.

Di fronte alla ricerca di libertà profonda e significativa per l'intero panorama personale, non basta la predicazione di grandi valori; anche per i contenuti della fede cristiana non è sufficiente la semplice enunciazione. Così pure, al desiderio di relazioni e di prossimità non basta la proposta di esperienze, sia pure le più entusiasmanti e coinvolgenti. L'analisi di queste grandi attese porta a concludere che la ricchezza della vita va raccolta in una sintesi esistenziale, unificata, per non essere dispersa o creare sgomento; in questo senso, il contatto personale è uno strumento privilegiato, da sempre valorizzato nella Chiesa. L'accompagnamento personale alla fede, con tutti i suoi risvolti normativi e metodologici, è un modo di recepire realmente e senza sconti questa sfida attuale. Esso rimane uno strumento pastorale tra altri, nemmeno indispensabile, però sembra in grado di accostare la singolare unicità di ciascun cristiano con l'evento Cristo, l'irripetibile valore della vita con lo splendore della fede.

I maestri di spiritualità ribadiscono un principio generale utile anche per l'accompagnamento nella fede: nessuno può accompagnare là dove lui stesso non è ancora stato. «Coloro che non abbiano mai fatto l'esperienza interiore di Dio – dice Gerson nella sua «Teologia mistica» – non potranno mai sapere intimamente che cosa sia la teologia mistica, come chi non avesse mai amato non potrebbe mai dire con perfetta cognizione di causa che cosa sia l'amore».<sup>90</sup> Oppure, come dice Giovanni della Croce, «solo chi passa attraverso tutto ciò [i travagli della notte], sarà in grado di sentirlo (sentir)».<sup>91</sup> Nel nostro caso significa che un buon accompagnatore è anzitutto una persona «ricca di esperienza» che sa interpretare il proprio vissuto come mistero legato al mistero di Cristo e sa integrare la relazione con Lui nella vita quotidiana.

Abbiamo bisogno di guide che ci aiutino a rinnovare la preghiera personale e comunitaria, come luogo necessario del primo discernimento alla presenza di Dio ed in confronto con la parola e con la vita, per maturare nella libera adesione a Cristo e nella appassionata ricerca della verità personale e comunitaria, per donare anche le più genuine e generose risposte alla Chiesa e al mondo.

#### **4.2. Uomini e donne che, con la loro vita, manifestano la maternità della Chiesa**

Oggi, provvidenzialmente, viene sempre più richiesto da diverse parti l'impegno di formare maestri e guide della vita spirituale, formatori e formatrici che sappiano indurre o guidare all'esperienza spirituale cristiana nei suoi immensi tesori, attualizzando gli insegnamenti e le esperienze della grande tradizione cristiana. Nel suo stile di sfida e di voglia di confronto, la Tamaro si augura «non la moltiplicazione di dicasteri o di raduni oceanici» ma di formare persone che riescano a nutrire quella parte di mistero che esiste nell'uomo: «Malgrado tutti i discorsi sull'apertura, sulla nuova evangelizzazione, la Chiesa continua a essere una struttura solo apparentemente accogliente... Mancano i padri e le madri spirituali, persone credibili, che abbiano fatto un cammino, che conoscano la complessità e la contraddittorietà della vita e che, con umiltà e pazienza, sappiano accompagnare le persone lungo questa strada, senza giudicare e senza chiedere risultati. Nel padre o nella madre spirituale non c'è niente di nuovo, bensì

<sup>90</sup> Cf. J. GERSON, *Teologia Mistica*, traduzione dal latino, saggio introduttivo, apparati e commento di M. Vanini, Cinisello Balsamo, Paoline, 1992, 65-67.

<sup>91</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita al Monte Carmelo*, in IDEM, *Opere*, Roma, OCD, <sup>6</sup>1991, prologo, 1, 10.

qualcosa di straordinariamente antico: la sete di un'anima che incontra un'altra anima in grado di aiutarla a cercare l'acqua».<sup>92</sup>

Torna quindi ad emergere come grande bisogno di oggi l'esercizio della vera guida o paternità spirituale, che sia una mediazione ed espressione della maternità e della guida della Chiesa. Il discernimento infatti esige orientamento, guida, umile esercizio di accogliere e donare un accompagnamento spirituale che aiuti l'uomo d'oggi a passare dalla frammentazione all'unificazione. La fede e la vita possono integrarsi; esse non coincidono, ma mantengono una sana tensione di crescita verso l'amore per Dio e per gli altri. Solo a questo livello trova piena realizzazione e appagamento il desiderio dell'uomo. La maturità umana tende alla libertà di amare fino alla perfezione e la sua responsabilità cristiana cerca di rispondere all'amore di Dio incarnandolo nella vita quotidiana. La guida spirituale deve saper integrare la totalità di entrambi gli aspetti in un itinerario di educazione alla fede. In questo modo il servizio di accompagnamento non diventa una tecnica invasiva che scavalca la libertà personale, ma un modo di relazionarsi, che aiuta la costruzione della persona unificata.

#### **4.3. Uomini e donne capaci di mettere in luce l'attrattiva e la bellezza della fede**

Occorre presentare i valori della spiritualità cristiana utilizzando concetti ed espressioni che siano intelligibili ed attuali, ed insieme capaci di trasmettere le realtà della salvezza cristiana, evitando esempi e motivazioni che non rispondono più alla mentalità dei nostri interlocutori. Non si deve parlare di Dio o della preghiera o dell'ascesi con termini e motivazioni che non rispondono alla cultura del cristiano medio di oggi. È necessario che i valori spirituali proposti e la loro prassi siano presentati con un linguaggio comprensibile e con delle motivazioni accessibili in modo che possano entrare a formar parte del tessuto della vita quotidiana per illuminare ed alimentare le esigenze più alte della fede e della speranza cristiana.

E' qui che la pastorale richiede un linguaggio che non sia solo verbale ma anche artistico, plastico, visuale, adeguato, per evangelizzare l'uomo di oggi ed attirarlo al bene e al bello della spiritualità cristiana.

A noi dunque la sfida di proporre percorsi pedagogici per stimolare l'immersione nell'esperienza della fede attraverso una «contemplazione e introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale» nel cuore della sempre nuova e affascinante lieta notizia del Vangelo di Gesù, che diventa carne nella vita della Chiesa e dell'umanità.<sup>93</sup> Lo sviluppo progressivo di una «mistica del noi»,<sup>94</sup> cioè una mistica della fraternità che si esprime nell'apertura verso l'altro, nell'esposizione coraggiosa al dialogo e al confronto, anche quando vi sia da sostenere la fatica del conflitto:<sup>95</sup> il nostro Dio ha scelto di incarnarsi in questo mondo, tormentato da conflitti, ingiustizie, violenze, ma anche da speranze e sogni.

#### **4.4. Uomini e donne aperti al dialogo**

La consapevolezza teologica sempre più crescente della presenza dello Spirito Santo e della sua azione nelle altre religioni e dei loro valori trascendenti – verità, sapienza, preghiera,

---

<sup>92</sup> S. TAMARO, *L'isola che c'è*, Torino, Lindau, 2011, 162.

<sup>93</sup> Cf. FRANCESCO, *Veritatis Gaudium*, proemio 4.

<sup>94</sup> Cf. IDEM, *Evangelii gaudium*, 87.272.

<sup>95</sup> Cf. IDEM, *Veritatis Gaudium*, proemio 4.

ascesi, carità, misericordia – sembra favorire oggi il clima del dialogo interreligioso, utile per sviluppare, senza sincretismi ma con grande rispetto e stima, il dialogo con le altre religioni in una società nella quale le religioni sono chiamate a salvaguardare valori religiosi ed umani come la pace e il senso della trascendenza, la salvaguardia del creato, perché la lotta di liberazione conduca alla promozione dei popoli, scardinando le strutture di ingiustizia, e sempre più il nostro mondo appaia Regno di Dio. Su queste premesse si potrà annunziare a tutti il mistero di Cristo, pienezza della verità e della grazia.<sup>96</sup>

Un dialogo che viene presentato nella recente *Veritatis Gaudium* come «esigenza intrinseca per fare esperienza comunitaria della gioia della verità e per approfondirne il significato e le implicazioni pratiche».<sup>97</sup> La grammatica del dialogo, sia a livello di metodo che di contenuti, si apprende accettando la sfida dell'apertura verso gli altri; ma l'apertura è possibile solo per chi accetta, *in primis*, di confrontarsi con la propria incompletezza.<sup>98</sup>

Un dialogo che non sia un «mero atteggiamento tattico» bensì una «esigenza intrinseca», perché «la verità è *logos* che crea *dia-logos* e quindi comunicazione e comunione». Questo atteggiamento, proprio di una cultura dell'incontro, permetterà di promuovere una coscienza umana universale ed una cultura dell'incontro tra le diverse culture<sup>99</sup> che dovrà avvenire nel segno della solidarietà, superando quello della marginalizzazione: il nostro Dio ha scelto di incarnarsi in questo mondo, tormentato da conflitti, ingiustizie, violenze, ma anche da speranze e sogni.<sup>100</sup>

## 5. «Lasciateci sognare!»

Alla fine del *Pensiero alla morte*, Paolo VI dona la propria benedizione ed esorta la Chiesa ad avere coscienza della propria natura e della propria missione ed a prestare grande attenzione ai bisogni veri e profondi dell'umanità: «cammina povera, cioè libera, forte ed amorosa verso Cristo»:

«O uomini, comprendetemi; tutti vi amo nell'effusione dello Spirito Santo, ch'io, ministro, dovevo a voi partecipare. Così vi guardo, così vi saluto, così vi benedico. Tutti. E voi, a me più vicini, più cordialmente. La pace sia con voi. E alla Chiesa, a cui tutto devo e che fu mia, che dirò? Le benedizioni di Dio siano sopra di te; abbi coscienza della tua natura e della tua missione; abbi il

---

<sup>96</sup> Sull'assemblea di Graz cf. «Il Regno/Documenti», (1997) 15, 447-493, con gli interventi di C.M. Martini, Karekin I, Alexis II, C. Lubich. Esemplare per il dialogo con le religioni non cristiane sembra il documento della *Commissione Teologica Internazionale* reso noto nel 1996: *Il cristianesimo e le religioni*, Paoline 1997; Cf. pure una nuova visione dei rapporti con le religioni in J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997; una visione da confrontare con la Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Dominus Iesus* del 6 agosto 2000. Inoltre A. SCOLA, *Libertà fede e religioni. I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica* in Id., *Questioni di antropologia teologica*, Roma/Torino, PUL/Mursia, 1997, 155-173; E. CASTELLUCCI, *La salvezza cristiana nel dibattito interreligioso*, in «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione» 5 (2001)10, 221-295; F. BLÉE, *Il deserto dell'alterità. Un'esperienza spirituale del dialogo interreligioso*, Assisi, Cittadella, 2006; B.M. JANZEN, *La spiritualità e il dialogo interreligioso*, in ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DI MÜNSTER (ed.), *Corso Fondamentale di Spiritualità*, Brescia, Queriniana, 2006, 453-485; F. ASTI, *Teologia della vita mistica*, LEV, Città del Vaticano 2010, in particolare 631-655.

<sup>97</sup> Cf. FRANCESCO, *Veritatis Gaudium*, proemio 4b.

<sup>98</sup> Cf. IDEM, *Veritatis Gaudium*, proemio 3.

<sup>99</sup> Cf. IDEM, *Veritatis Gaudium*, proemio 4.

<sup>100</sup> Cf. «*Veritatis Gaudium*». *Per un rinnovamento coraggioso ed un rilancio innovativo degli studi ecclesiastici in una Chiesa "in uscita"*, in «Salesianum» 81 (2019) 1, numero monografico.

senso dei bisogni veri e profondi dell'umanità; e cammina povera, cioè libera, forte ed amorosa verso Cristo».<sup>101</sup>

È un programma di spiritualità per tutta la Chiesa.

Un altro grande testimone del nostro tempo, card. C.M. Martini, ci invita a valorizzare la vita quotidiana della gente, «insegnando che la forza e il regno di Dio sono già in mezzo a noi e che basta aprire gli occhi e il cuore per vedere la salvezza di Dio»:

«[Sogno] una Chiesa pienamente sottomessa alla Parola di Dio, nutrita e liberata da questa Parola; una Chiesa che mette l'Eucaristia al centro della sua vita, che contempla il suo Signore, che compie tutto quanto fa in memoria di Lui e modellandosi sulla capacità di dono; una Chiesa che non tema di utilizzare strutture e mezzi umani, ma che se ne serve e non diviene serva; una Chiesa che desidera parlare al mondo di oggi, alla cultura, alla diverse civiltà, con la parola semplice del Vangelo; una Chiesa che parla più con i fatti che con le parole; che non dice se non parole che partano dai fatti e si appoggino nei fatti; una Chiesa attenta ai segni della presenza dello Spirito nei nostri tempi, ovunque si manifestino; una Chiesa consapevole del cammino arduo e difficile di molta gente oggi, delle sofferenze quasi insopportabili di tanta parte dell'umanità, sinceramente partecipe delle pene di tutti e desiderosa di consolare; una Chiesa che porta la parola liberatrice e incoraggiante dell'Evangelo a coloro che sono gravati da pesanti fardelli; una Chiesa capace di scoprire i nuovi poveri e non troppo preoccupata di sbagliare nello sforzo di aiutarli in maniera creativa; una Chiesa che non privilegia nessuna categoria, né antica né nuova, che accoglie ugualmente giovani e anziani, che educa e forma tutti i suoi figli alla fede e alla carità e desidera valorizzare tutti i servizi e ministeri nella unità della comunione; una Chiesa umile di cuore, unita e compatta nella sua disciplina, in cui Dio solo ha il primato; una Chiesa che opera un paziente discernimento, valutando con oggettività e realismo il suo rapporto con il mondo, con la società di oggi, che spinge alla partecipazione attiva e alla presenza responsabile, con rispetto e deferenza verso le istituzioni, ma che ricorda bene la parola di Pietro: «E' meglio obbedire a Dio che agli uomini» (At 4,19). Dal sogno di una Chiesa così e della sua capacità di servire questa società con tutti i suoi problemi nasce l'invito a lasciarci ancora sognare. Lasciateci sognare».<sup>102</sup>

Concludo con la testimonianza di «una delle più grandi mistiche del XX secolo», secondo l'espressione del card. Martini, Madeleine Delbrêl:<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Cf. C. STERCAL, *Introduzione alla lettura del «Pensiero alla morte di Paolo VI»*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 11 (2018) 2, 241-260.

<sup>102</sup> Card. C.M. MARTINI, *Dall'omelia per la festa di Sant'Ambrosio del 7 dicembre 1996*, in «L'Osservatore Romano» (8 dicembre 1996); ID., *Alla fine del millennio, lasciateci sognare*, Casale Monferrato, Piemme, 1997.

<sup>103</sup> Madeleine Delbrêl è nata nel 1904 a Mussidan (Francia) ed educata in un ambiente borghese e scristianizzato. A quindici anni si dichiara atea e pessimista: «Il mondo è un assurdo, la vita è un non senso». L'incontro con alcuni giovani cristiani la costringono a pensare e ad accettare l'ipotesi della possibile esistenza di Dio. Nella sua ricerca appassionata compie un cammino inaspettato: sceglie di pregare. Madeleine rimarrà «abbagliata» da Dio. Nel 1933, assieme ad un gruppo di ragazze, parte per Ivry, sobborgo parigino operaio e marxista, con l'intento di vivere assieme mettendo tutto in comune, nella povertà, nella testimonianza del Vangelo, in mezzo ai poveri. Dopo un primo tentativo di diventare carmelitana, a Ivry fonderà una piccola comunità di donne totalmente laiche, senza abito religioso o difese istituzionali, che fa della strada la sua terra di missione. La loro casa è un porto di mare, la loro porta è sempre aperta ad ogni incontro, ad ogni dialogo, ad ogni sostegno. La scelta di Madeleine è quella di vivere come tutti - ognuna di loro ha un proprio lavoro civile - "gomito a gomito" con la gente del mondo, ma è allo stesso tempo quella di tuffarsi in Dio con la stessa forza con cui ci si immerge nel mondo. Madeleine Delbrêl muore nel 1964 appoggiata sul suo tavolo di lavoro, lasciando una gran quantità di scritti, poesie e testi. Tali scritti stampati in migliaia di copie, hanno accompagnato la ricerca spirituale di intere generazioni.

«Ci sono luoghi in cui soffia lo Spirito, ma c'è uno Spirito che soffia in tutti i luoghi. C'è gente che Dio prende e mette da parte. Ma ce n'è altra che egli lascia nella moltitudine, che non "ritira dal mondo". È gente che fa un lavoro ordinario, che ha una famiglia ordinaria o che vive un'ordinaria vita da celibe. Gente che ha malattie ordinarie, e lutti ordinari. Gente che ha una casa ordinaria, e vestiti ordinari. È la gente della vita ordinaria. Gente che s'incontra in una qualsiasi strada. Costoro amano il loro uscio che si apre sulla via, come i loro fratelli invisibili al mondo amano la porta che si è rinchiusa definitivamente sopra di essi. Noialtri, gente della strada, crediamo con tutte le nostre forze che questa strada, che questo mondo dove Dio ci ha messi è per noi il luogo della nostra santità. Noi crediamo che niente di necessario ci manca. Perché se questo necessario ci mancasse Dio ce lo avrebbe già dato».<sup>104</sup>

In questo tempo di incertezza, ma anche di speranza, impegniamoci nel riscoprire la gioia del credere e l'entusiasmo nel comunicare la fede, senza mai dimenticare la musica dello Spirito per fare della nostra vita un "ballo di speranza".<sup>105</sup>

[garcia@unisal.it](mailto:garcia@unisal.it) ■

---

<sup>104</sup> M. DELBRÉL, *Noi delle strade*, Milano, Gribaudi, 2008, 65 (orig. *Nous autres, gens de rues*, 1966).

<sup>105</sup> Cf. *Ibidem*, 86-89.

UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA  
 Facoltà di Scienze dell'Edcazione  
**ISTITUTO DI CATECHETICA**




**LICENZA** IN  
 SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

SPECIALIZZAZIONE IN  
**CATECHETICA E  
 COMUNICAZIONE**

---

CURRICOLO DI CATECHETICA II

UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA  
 Facoltà di Scienze dell'Edcazione  
**ISTITUTO DI CATECHETICA**




**LICENZA** IN  
 SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

SPECIALIZZAZIONE IN  
**EDUCAZIONE E  
 RELIGIONE**

---

UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA  
 Facoltà di Scienze dell'Edcazione  
**ISTITUTO DI CATECHETICA**




**LICENZA** IN  
 SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

SPECIALIZZAZIONE  
 IN **CATECHETICA**

---

CURRICOLO DI CATECHETICA I

## **Senso salvifico del cristianesimo nell'«IRC» e buone pratiche conseguenti: prospettive e sfide**

**Antonino Romano\***

### **Salvific Sense of Christianity in the Catholic Religious Education and Consequent good Practices: Perspectives and Challenges**

#### **► SOMMARIO**

*L'insegnamento della religione cattolica si è interessata a lungo attorno della questione del rapporto contenuto-metodo; in questo contesto, la giustificazione della didattica di tale insegnamento porta al dibattito tra assertori dell'istanza kerygmatica e fautori della svolta antropologica. Oggi sembra che la didattica della religione, da un lato, affondi le sue radici nell'ermeneutica – ermeneutica comunitaria all'interno di una ecclesologia di comunione – e, dall'altro, sia anche la chiave di volta del dialogo (intra e interreligioso). Il passaggio da un'ermeneutica dei testi a un'ermeneutica dell'esistenza permette nuovi processi di educazione che, ad esempio, trovano nella «comunità di pratica» uno dei posti ideali per la formazione e la crescita dell'identità cristiana.*

#### **► PAROLE CHIAVE**

*Apprendimento (trasformativo); «Comunità di pratica»; Dialogo interreligioso; Didattica (insegnamento della religione), Ermeneutica; Istanza kerygmatica; Questione antropologica.*

\* **Antonino Romano** è Professore Ordinario di «Catechetica» nell'«Istituto Teologico San Tommaso» di Messina.

## Introduzione

Lo scacco fatale che ha interessato la diatriba attuale circa l’Insegnamento della religione cattolica nella scuola italiana deriva dalla vexata quaestio circa il rapporto contenuto-metodo secondo una visione capziosa del principio di correlazione. Proprio nel contesto scolastico matura quel principio per giustificare la didattica dell’insegnamento della religione; ma la sua applicazione successiva attraversa il lungo ed estenuante dibattito tra assertori dell’istanza kerygmatica e fautori della svolta antropologica. L’oggetto del contendere concerne per i kerygmatici l’indispensabile ritorno alle fonti della fede: Sacra Rivelazione e tradizione liturgica da interpretare autenticamente in funzione di una loro attualizzazione (più o meno attinente al costrutto del circolo ermeneutico); mentre i protagonisti della svolta antropologica rivendicano l’attenzione del soggetto interpretante alla situazione esistenziale (*sitz-im-leben*), ai suoi correlati come la centralità del linguaggio nella comunicazione umana, l’orizzonte antropologico e la sua complessità, le prospettive di senso, la visione della realtà e del mondo (*Weltanschauung*) e la ricerca di significato.<sup>1</sup> Le due prospettive teoriche che distinguono anche due movimenti di pensiero catechetico e due differenti piattaforme di realizzazione della vita e dell’esperienza cristiana divergono nelle rispettive basi teorico-intenzionali ma giungono a conseguenze non intenzionali univoche: dall’interpretazione delle fonti della fede, all’interpretazione del senso/significato della vita umana. I rispettivi oggetti di interpretazione sono differenti ma è univoca la conseguenza non intenzionale: oggettivare interpretando. Univoco è anche il campo di interazione delle conseguenze non intenzionali dell’interpretazione oggettuale: lo sforzo di interpretazione del soggetto interpretante senza che peraltro si definiscano i criteri di apprendimento del soggetto interpretante. L’errore delle due prospettive sta proprio in questo cortocircuito epistemologico: situare il problema della didattica della religione all’interno delle coordinate multidisciplinari che difficilmente possono rendere ragione della complessa scienza dell’apprendimento del soggetto in via di sviluppo in un contesto di pluralismo religioso. Lo sforzo di risoluzione per risituare le categorie interpretative all’interno di un campo propriamente fenomenologico husserliano di fatto risulta velleitario e insufficiente nella sua conformazione primigenia. Ad aggravare la discussione è stata anche la logorroica ed inutile controversia fomentata da talune visioni tributarie di un certo approccio estetico (di stampo idealista post-hegeliano) fatto derivare dagli studi di Von Balthasar.

### 1. L’ermeneutica come chiave di volta al dialogo

#### 1.1. Le radici ermeneutiche della didattica della religione

Se Claude Geffré aveva ragione nell’asserire che credere è interpretare, allora è necessario ripartire dalla sua profonda istanza per risituare il dibattito kerygmatico-antropologico su una prospettiva più “pedagogica” avanzata negli studi recenti del *transformative learning*. Il compito

---

<sup>1</sup> Cf. R.G. ROMANO, *La sete generativa. Ermeneutiche pedagogiche e percorsi formativi*, Scholé-Mocelliana, Brescia 2018, 50-53.

di disincagliare gli studi catechetici dalle secche delle sterili e noiose diatribe tra istanza kerygmatica e questione antropologica, non è un'impresa di poco conto. Sdoganare la catechetica dall'oppressione dei luoghi comuni esige la costruzione di un tribunale della ragione che esamini con rigore scientifico ogni formulazione teorica dei problemi per transitare verso nuovi paradigmi teorici che vedono la prassi catechistica come processo di apprendimento trasformativo antropo-koino-poietico. La caratura antropologico-culturale di questa nuova visione catechetica sta permettendo alla prassi catechistica di riflettere adeguatamente sui compiti che gli sono propri e cioè: favorire i processi di imprinting-iniziazione del divenire cristiano, orientare verso la trasformazione degli schemi e prospettive di rappresentazione cristiana della vita umana, potenziare le competenze ermeneutiche dell'esistenza cristiana, costruire in modo permanente la meta competenza dell'apprendere ad apprendere ad essere cristiani. In sintesi, questi pochi elementi richiamano tutto ciò che un tempo veniva indicato con maturazione della mentalità di fede. Gli sforzi encomiabili delle istanze primigenie kerygmatico-antropologiche restano incoattive poiché stupidamente chiuse allo sviluppo delle scienze umane; al contrario, l'apertura della mente interpretativa può portare, grazie all'approccio metacatechetico del metodo unificato transdisciplinare, alla formulazione più corretta di nuove prospettive teoriche più coerenti, rigorose nelle loro procedure analitiche, più comprensibili sotto il profilo della comunicazione scientifica (da non confondere con la necessaria e legittima finalità divulgativa che non attiene però a quest'ambito di riflessione specialistica).

### 1.2. *Ermeneutica comunitaria ed ecclesiologia di comunione*

La teologia pastorale ha mutato in maniera assai profonda *in rapporto all'azione o esperienza o prassi rilevata*: rispettivamente quella dei pastori o delle Chiese, o dei cristiani, o l'azione religiosa in generale, e in rapporto al modo con cui l'azione pastorale è stata condizionata dal diverso contesto sociale culturale e politico nei successivi momenti storici. La teologia pastorale ha mutato *in rapporto ai vari tipi di sapere scientifico* con cui si è confrontata o a cui ha fatto riferimento: il pensiero filosofico moderno e contemporaneo (idealismo, romanticismo, neo-scolastica, personalismo, esistenzialismo, razionalismo critico e teoria critica); la comprensione che la teologia ha esibito successivamente di se stessa e delle discipline in cui si è storicamente articolata; il nascere, l'affermarsi e il diversificarsi delle scienze umane, in particolare della psicologia, della sociologia e dell'antropologia culturale; le differenti concezioni di scienza che man mano si sono imposte e le connesse comprensioni di scienza teologica che si sono prospettate.<sup>2</sup>

Dal Concilio Vaticano II ad oggi si è superata un'impostazione che restringe l'ambito o l'oggetto di questa disciplina alla descrizione della figura del pastore, dei suoi compiti e doveri. Si è abbandonata la connessa comprensione dell'*azione pastorale* come rapporto tra soggetto protagonista e superiore (il pastore) e oggetto destinatario e suddito (i fedeli), come pure la collegata distinzione tricotonica di ministero ordinato (magisteriale, cultico e pastorale). Si sono abbandonate differenti e, a volte, opposte comprensioni del *metodo* di questa disciplina (ad es., il metodo esclusivamente deduttivo oppure esclusivamente induttivo); ciò con il progressivo profilarsi del cosiddetto metodo empirico-critico proposto, pur con modulazioni diverse, da un crescente numero di pastoralisti contemporanei. È rifiutata la concezione meramente pratica della disciplina, in cui questa viene incaricata di approntare tecniche d'intervento nella prassi cristiana ed ecclesiale, e di fare acquisire abilità e comportamenti operativi.

<sup>2</sup> Cf. M. MIDALI, *Teologia Pastorale o pratica*, LAS, Roma 1985, 333-373.

Da parte di numerosi pastoralisti si è abbandonata una comprensione del sapere teologico incline a identificarlo con la teologia dogmatica o sistematica e a ridurre la teologia pratica a semplice corollario o ad applicazione di dottrine, norme, principi elaborati in sede di esegesi, teologia biblica, storia dei dogmi, teologia sistematica, teologia morale, teologia liturgica, diritto canonico. Non pochi pastoralisti contemporanei hanno abbandonato concezioni della teologia che attribuiscono una funzione egemone nei confronti delle scienze umane, ridotte, in tale ottica, a un ruolo puramente strumentale o ancillare, che esse decisamente rifiutano. Ciò è avvenuto con l'avvio di un lavoro interdisciplinare e transdisciplinare, e con l'adozione di una più illuminata comprensione del rapporto tra verità di fede e scienza teologica, che ha condotto a non attribuire alla teologia, considerata come sapere scientifico, un primato, che invece spetta solo alla fede intesa come verità creduta.

Si è ormai raggiunto un ampio e fondato consenso sul fatto che la teologia pastorale o pratica ha identificato un proprio oggetto di studio e dispone di un proprio itinerario metodologico. Si pone su un piano di parità con le altre discipline teologiche, con le quali è necessariamente collegata e dalle quali si distingue appunto per l'oggetto e il metodo propri. Nell'ambito della prassi religiosa cristiana ed ecclesiale, è il divenire della prassi nell'oggi e nei differenti contesti: la teologia pratica riflette sull'attuale divenire storico della Chiesa in vista della sua "edificazione nell'oggi": rilevare, valutare e orientare, alla luce della fede e con l'ausilio di modelli interpretativi, il divenire della religione, del cristianesimo e della Chiesa, considerato nell'oggi e nei differenti contesti umani ed ecclesiali.

## 2. Il dialogo nella logica degli apprendimenti

Non esiste una definizione univoca di apprendimento. Schunk sintetizza: l'apprendimento è un cambiamento più o meno permanente nel comportamento o la capacità di comportarsi in un certo modo derivante dalla consuetudine o da altre forme di esperienza. In genere si distinguono tre elementi principali per definire l'apprendimento: 1. cambiamento comportamentale o capacità per il cambiamento comportamentale; 2. cambiamento più o meno continuo nel tempo; 3. apprendimento attraverso la pratica o altre forme di esperienze.

Peter Jarvis afferma che

«L'apprendimento come la combinazione di quei processi con cui l'intera persona, corpo e mente fa esperienza di una situazione sociale, il cui contenuto percepito viene poi assimilato a livello conoscitivo, emotivo e pratico ed integrato nella biografia della persona promuovendone un cambiamento o aumentandone le esperienze».

Merriam-Caffarella presentano cinque orientamenti per la classificazione dell'apprendimento: comportamentista, cognitivista, umanistica, socio-cognitivista, costruttivista. Per la teoria comportamentista l'apprendimento tende a proporre obiettivi comportamentali che è possibile raggiungere attraverso un'educazione basata sulla competenza, lo sviluppo e l'allenamento. La teoria cognitivista insiste sull'intelligenza, sull'apprendimento e sulla memoria, considerati in funzione dell'età, sostenendo l'apprendimento ad apprendere. Gli psicologi della Gestalt guardano al processo nel suo insieme secondo un paradigma essenziale quello del doppio mantenimento o modello della memoria duale, nella quale la memoria breve accumula informazioni, mentre la memoria lunga ne seleziona alcune. La rappresentazione è particolarmente efficace

quando il compito è concreto, come afferma Bruner circa la teoria dell'istruzione che si avvale di informazioni, trasformazione e valutazione.

Ma la ricerca di Ausubel è più evocativa. Egli distingue tra apprendimento significativo e apprendimento meccanico; l'esperienza pregressa è fattore determinante per l'apprendimento deduttivo, mentre l'attenzione particolare ai processi mentali interni sono controllati dal discendente. L'approccio umanistico è rivolto verso il principio andragogico e dell'apprendimento auto-diretto. In sintesi, queste teorie polarizzano la riflessione sullo sviluppo del potenziale umano di crescita; accentuano gli elementi che determinano l'apprendimento. Il coinvolgimento della persona, il senso della scoperta, cambiamento degli atteggiamenti, capacità di determinare se l'esperienza risponde ai bisogni, apprendimento che dà valore. È accentuata la dialettica tra personalità e motivazione.

L'orientamento socio-cognitivo rileva l'importanza della socializzazione e dei ruoli sociali del mentore e degli spazi dell'apprendimento. L'orientamento costruttivista insiste sull'apprendimento basato sulle esperienze e sull'apprendimento auto-diretto che promuove una trasformazione attraverso la pratica riflessiva.

Gadamer distingue il termine di educazione (*Erziehung*) da quello di formazione (*Bildung*), ma in ogni caso educare è educarsi (*Sich-Erziehen*).<sup>3</sup> La sociologia dei processi culturali e l'antropologia culturale hanno confermato che le culture si trovano in continuo mutamento grazie ai nuovi processi di auto-formazione: più la persona cresce e più diventa selettiva negli scopi educativi e focalizza i suoi interessi verso alcuni elementi più essenziali, secondo un movimento ad imbuto che dalla parte più larga si restringe alla più stretta. Ma come afferma Piaget anche i cambiamenti culturali interessano direttamente i processi di apprendimento; secondo Jack Mezirov, studioso della pedagogia degli adulti, oggi abbiamo bisogno di cambiare paradigma teorico per rispondere a questo problema: la sua proposta è quella di una teoria del *transformative learning*.

Sul versante kerygmatico si pone Domenico Grasso e tutti i teologi della predicazione, che seguono in modo esplicito o implicito la sua teoria predicazionista. Fondandosi sul pensiero di Josef Jungmann, i post-kerygmatici «predicazionisti» hanno travisato le ipotesi di Jungmann, a partire dai pregiudizi interpretativi di una (riduttiva) teoria della predicazione, intesa come «trasmissione» della fede. Analizzando i pregiudizi (ipotesi) interpretativi della realtà, i predicazionisti definiscono la trasmissione della fede come un insieme di attività pastorali protese alla comunicazione di contenuti dottrinali essenziali per la costruzione dell'identità cristiana. La trasmissione avviene in modo lineare ed unidirezionale: da una fonte emittente ad una ricevente; se la trasmissione non avviene correttamente, allora il problema della mancata trasmissione è da attribuire talvolta all'emittente (pastore in cura d'anime), talvolta al ricevente (destinatario del messaggio), talvolta al codice (contenuto dottrinale), talvolta al processo trasmissorio (proposta di fede, didattica, metodi inadeguati). Il modello trasmissorio corrisponde alla teoria matematica dell'informazione elaborata da Shannon-Wiener, ormai definitivamente obsoleta. Anche la concezione di educazione come mera «riproduzione culturale» (sul modello della fotocopiatrice che riproduce fedelmente la fotografia di un prototipo culturale) è completamente abbandonata.

---

<sup>3</sup> Cf. H. G. GADAMER, *Erziehung ist sich erziehen*, Verlag, München 2000 [tr. it. *Educare è educarsi*, Il Melangolo, Genova 2014], 25-28.

### 3. La sfida della didattica del dialogo interreligioso contro la soteriologia

La sociologia dei processi culturali e l'antropologia culturale hanno confermato che le culture si trovano in continuo mutamento. Il cambiamento culturale interessa direttamente anche i processi di apprendimento trasformativo. Anche la catechesi come educazione del credente rientra in questo quadro generale di mutamento sia per la sua profonda indole di azione ecclesiale inculturata sia per i suoi specifici compiti di apprendimento religioso trasformativo.

All'analisi dei modelli inadeguati, compiuta egregiamente da Alberich, si dovrebbe aggiungere un attento excursus storico dell'evoluzione delle teorie sulla progettazione catechistica, che non è possibile sviluppare in questo momento.<sup>4</sup>

Attualmente risulta indispensabile ed urgente il cambio paradigmatico della scienza catechetica per sdoganare ogni prassi educativo-catechistica dalle subdole influenze del vecchio modello di «catechismo in forma di vera scuola», retaggio di obsoleti paradigmi pastorali come il modello sacrale e quello di conquista. Solo un'autentica liberazione della prassi catechistica potrà aprire alla dinamicità delle culture, costruendo ponti dialogici tra le plurali esperienze religiose, facendosi mediatrice di interconnessioni tra prassi educative "altre". Non è solo la prassi catechistica a doversi togliere di dosso gli abiti luttuosi dell'autocompiangimento autoreferenziale, ma anche la catechetica deve cambiare rotta e non inseguire più sentieri interrotti ed impercorribili.

L'universo degli adolescenti può essere la cartina di tornasole per capire come avviene il cambio antropologico. Gli adolescenti possono essere considerati come le «spugne antropologico-culturali» più esposte al cambiamento.<sup>5</sup> Intercettano per la loro connaturale recettività esistenziale quanto di più nuovo c'è sui «mercati della globalizzazione comunicazionale». Sembra che gli adolescenti parlino una nuova koiné dialektos: quella del villaggio globale dello cyberspazio. Sono i recettori più sensibili di questa nuova lingua iperculturale. Gli adolescenti sono esperti manipolatori dell'ipertestualità metacomunicazionale. Attribuiscono nuovi significati alle culture ibride, ricercando il senso esistenziale tra le pieghe più nascoste delle iperculture, talvolta riuscendo a snidare le ipoculture sommerse tra le stratificazioni della contemporaneità complessa che si dimena tra le fasce interconnettive che si stabiliscono in modo conflittuale tra luoghi tradizionali e nonluoghi. I new media sono l'ambiente più attraente per gli adolescenti. Per conoscere a fondo questo universo si potrebbe optare per un metodo interdisciplinare che sappia dosare con equilibrio e cautela scientifica l'approccio fenomenologico-esistenziale con quello culturologico degli *youth studies*.

Il problema della mutazione di paradigma è legato alla mutazione delle identità mutanti, secondo le categorie tracciate da William Burroughs di umano, transumano e postumano tipiche delle nuove culture cyberspaziali.<sup>6</sup> Il corpo costituisce il confine per definire il reale e il virtuale, ma nel contesto della nuova cultura cyberspaziale le identità sono estremamente cangianti e

---

<sup>4</sup> Cf. G. NEGRI, *Catechesi e mentalità di fede. Metodologia catechistica fondamentale*, Elledici, Leumann 1976; G. CAVALLON, *L'arte di fare catechismo. Metodologia*, Paoline, Roma 1988; G. GIUSTI, *Catechesi: progettare e agire. Linee metodologiche*, Paoline, Roma 1988; L. MEDDI, *Educare la fede. Lineamenti di teoria e prassi della catechesi*, Messaggero, Padova 1994.

<sup>5</sup> Cf. P. BARONE, *Pedagogia dell'adolescenza*, Guerini scientifica, Milano 2009, 91-100.

<sup>6</sup> Cf. F. ALFANO MIGLIETTI, *Identità mutanti. Dalla piega alla piaga: esseri delle contaminazioni contemporanee*, Mondadori, Milano 2008, 18; M. CANEVACCI, *Culture eXtreme. Mutazioni giovanili tra i corpi delle metropoli*, Meltemi, Roma 1999, pp. 20-40; D. BALDINI, *MTV. Il nuovo mondo della televisione*, Castelvechchi, Roma 2000, 37-41.

coloro che abitano il nuovo ambiente di internet sperimentano una identità fluida, ibrida, mutante, come nel caso dei corpi tatuati dei giovani nelle culture metropolitane o come nel caso delle nuove “generazioni videomusicali”.<sup>7</sup>

La risposta sta nelle comunità ecclesiali che praticano un apprendimento significativo e si costituiscono come comunità ermeneutiche, capaci di narrarsi come comunità dell'incontro con Cristo. In Italia la CEI ha rafforzato molto il fronte psicopedagogico della catechesi, scegliendo formule nuove di intervento.<sup>8</sup> Il passaggio da un'ermeneutica dei testi ad un'ermeneutica dell'esistenza costituisce il prodromo del cambio paradigmatico.<sup>9</sup> L'ermeneutica ha conosciuto un progressivo interesse anche nel campo teologico-pastorale non solo come disciplina filosofica, ma anche come orientamento di vita.<sup>10</sup> Rappresenta una vera metodologia della comunicazione comunitaria, nella quale il soggetto agente è la stessa comunità ermeneutica abilitata da un progetto ben preciso di formazione.<sup>11</sup> Nell'itinerario di formazione cristiana la catechesi contribuisce attraverso la comunicazione dei fatti salvifici.<sup>12</sup> Se l'incontro è promuovente, se le esperienze comunicate sono significative, se il cammino di formazione delle persone – che sono discepoli del Signore – è ben accompagnato e condotto, si può sperare che la catechesi risulti efficace.<sup>13</sup> Che cosa comporta l'appartenenza di adolescenti e di giovani ad una comunità ermeneutica?

<sup>7</sup> Cf. VECOLI, *La religione*, 44-46.

<sup>8</sup> Cf. SERVIZIO NAZIONALE PER IL CATECUMENATO, *L'Iniziazione cristiana. 1. Orientamenti per il catecumenato degli adulti*, in «Quaderni della Segreteria Generale CEI» 4(2000)34, 7-79; SERVIZIO NAZIONALE PER IL CATECUMENATO, *L'Iniziazione cristiana. 2. Orientamenti per l'iniziazione dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni*, in «Quaderni della Segreteria Generale CEI» 4(2000)34, 83-122 (con bibliografia, p. 122); SERVIZIO NAZIONALE PER IL CATECUMENATO, *Guida per l'itinerario catecumenale dei ragazzi*, in «Quaderni della Segreteria Generale CEI» 4(2000)21, 1-74; SERVIZIO NAZIONALE PER IL CATECUMENATO, *Guida per l'itinerario catecumenale dei ragazzi (7-14 anni)*, in «Quaderni della Segreteria Generale CEI» 5(2001)10, 1-127. All'immensa mole dei documenti, segue lo scoraggiamento per l'impari lotta contro una mentalità assurdamente antipedagogica, nonostante i numerosi richiami a proporre nuove prospettive; si vedano: G. CAVALLOTTO, *Per una rinnovata iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*, in «Orientamenti pastorali» 47(1999)1, 4-33; G. RUTA, *La forza di “iniziare”/1. Per una riflessione sull'iniziazione cristiana*, in «Catechesi» 60(1991)3, 17-24; IDEM, *La forza di “iniziare”/2. Per una riflessione sull'iniziazione cristiana*, in «Catechesi» 60(1991)4, 14-20; D. SIGALINI, *L'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi, oggi*, in «Orientamenti pastorali» 46(1998)9, 2-12.

<sup>9</sup> Cf. M. DE CERTEAU – J.-M. DOMENACH, *Il Cristianesimo in frantumi*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2010.

<sup>10</sup> Cf. J. GODRIN, *L'ermeneutica*, giornale di teologia 360, Queriniana, Brescia 2012, 10-11.

<sup>11</sup> Cf. A. ROMANO, *Un triennio di ricerche su «Parola di Dio e catechesi»: dall'ermeneutica ai linguaggi, attraversando i segni dei tempi. Riletture in chiave epistemologico-catechetica*, in: ASSOCIAZIONE ITALIANA CATECHETI – C. CACCIATO (ed.), *Il primo annuncio. Tra Kerygma e catechesi*, Elledici, Leumann (TO) 2010, 108-128. «La catéchétique est la science de la catéchèse. Elle n'est pas la catéchèse, mais la réflexion systématique et méthodique sur la pratique catéchétique elle-même... Ainsi donc, la catéchétique se présente-t-elle comme l'étude réflexive, systématique et régulatrice, des pratiques ecclésiales d'annonce, d'enseignement et d'éducation de la foi» (A. FOSSION, *Entre théologie et catéchèse, la catéchétique*, in «Lumen Vitae» 44(1989)4, 406).

<sup>12</sup> ADLER – VOGELISEN, *Un siècle de catéchèse en France*, 540: «La catéchétique ne se confond pas avec la catéchèse qui lui fournit son objet. Elle n'équivaut pas davantage à une théologie de la catéchèse, constituée par l'étude de l'acte salvifique de Dieu dans et par l'activité de l'Église annonçant la Parole. Elle est l'étude raisonnée de la catéchèse, considérée en elle-même comme praxis éducative ou formatrice de l'intelligence de la foi en Église. Science d'un agir ou d'une praxis éducative de l'Église, la catéchétique trouve sa place et son inspiration dans une théorie de l'action ecclésiale que l'on pourrait nommer une praxéologie de l'Église». Si vedano anche le recenti considerazioni di G. THEISSEN, *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani. Una psicologia del cristianesimo delle origini*, Biblioteca di Teologia contemporanea 149, Queriniana, Brescia 2010, 33-35.

<sup>13</sup> VALLABARAJ, *Educazione catechetica degli adulti*, pp. 26-30; FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, n. 11; G. CRAVOTTA, *La catechesi quale annuncio e proposta di liberazione. Ambiti della formazione all'impegno sociale e politico*, in «Itinerarium» 4(1996)6, 45-75.

Essenzialmente, essi sono membri di una comunità che pratica l'ermeneutica dell'esistenza cristiana in forme originali e uniche poiché pienamente contestualizzate nella cultura di riferimento.

La struttura biologica dell'essere umana non è riducibile alle sole connessioni sinaptiche delle reti neuronali; i recenti studi di neuroscienza non inficiati dal positivistico biologismo radicale smentiscono la brutalità di queste congetture. Il vivere quotidiano svela una combinazione inestricabile e dinamica tra emozioni e linguaggio. Maturana ha raggiunto questa conclusione al termine di un lungo studio sulla educazione, affermando che educazione e politica sono momenti cruciali del continuo processo di auto-costruzione della vita umana.<sup>14</sup> L'incapacità del linguaggio edu/catechistico dipende anche dalla crisi generale che riguarda l'educazione ai valori. La dimensione edu/comunicativa dei valori resta bloccata proprio nel momento in cui gli adulti devono farsi carico della responsabilità di *auto-costruirsi* come cittadini di una polis che è fondata sul bene comune della convivialità dei valori comuni. L'adolescenza soggiace all'egemonia di un nichilismo irresponsabile da parte di coloro che non vogliono avviare un rinnovamento "assiologico" della cittadinanza attiva.

«Quanto ho sostenuto è valido anche per l'educazione dell'adolescente. L'adolescente moderno impara valori, virtù, che deve rispettare, ma vive in un mondo adulto che li nega. Si predica l'amore, ma nessuno sa in che cosa consista, perché non si individuano le azioni che lo costituiscono e lo si guarda come espressione di un sentire. Si insegna a perseguire la giustizia, ma noi adulti viviamo nell'inganno. La tragedia degli adolescenti è che cominciano a vivere un mondo che nega i valori che sono stati insegnati loro. L'amore non è un sentimento, è un ambito di azioni nelle quali l'altro è costituito come altro legittimo nella convivenza. La giustizia non è un valore trascendente o un sentimento di legittimità, è un ambito di azioni nel quale non si usa la menzogna per giustificare le proprie azioni o quelle dell'altro».<sup>15</sup>

La proposta di un'edu/catechesi rinnovata deve fare i conti con la revisione del proprio linguaggio e soprattutto deve portare a compimento l'indispensabile formulazione di un quadro integrale di educazione. L'edu/catechesi può contribuire al rinnovamento dell'educazione integrale degli adolescenti proponendo nuovi modi di integrazione tra il linguaggio di fede e le emozioni umano-cristiane di fede.

#### 4. Insufficienza dell'educazione formale, necessità della formazione integrale

Oggi l'educazione (formale, informale, non-formale) si presenta, rispetto al passato, come una dinamica culturale parallela ai processi di auto-formazione; la società demassificata si concentra sulle molteplici possibilità da parte di un individuo non solo nel decidere su molte possibilità di scelta ma anche di potere attivare molti processi (*multitasking*). Ci troviamo di fronte a una nuova epoca culturale pluralista e inedita che esige una nuova relazionalità educativa. L'educazione esige una relazionalità educativa, laddove una comunità con i suoi rappresentanti qualificati e competenti interviene direttamente o implicitamente sui suoi membri incipienti. I processi di personalizzazione sono attualmente dirompenti e presentano molteplici agenzie educative che si sovrappongono, si scontrano o entrano in competizione anche per fini commerciali. La soluzione al problema del pluralismo delle agenzie educative può derivare da un'attenzione

---

<sup>14</sup> Cf. H. Maturana – X. Dávila, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, Elèuthera, Milano 2006, 43-48.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 38.

particolare per il tema della formazione da intendere anche come auto-formazione. Le scelte dell'individuo sono essenziali per passare dalla situazione della realtà al reale, da una ipseità esistenziale che dal per sé si volga verso un in-sé di autodeterminazione. L'educazione si rivela insufficiente di fronte al dramma della scelta umana. L'esistenzialismo di Sartre aveva posto la questione dell'essere gettati di fronte alle proprie scelte. L'educazione è stato strumento del potere ideologico che ha portato al nazismo e a tutte quelle forme di fanatismo anche religioso come il fondamentalismo islamico, cristiano ecc.

Molto conosciuto in quest'ambito è soprattutto il concetto di «comunità di pratica» di Etienne Wenger. Il concetto di *comunità di pratica* si basa sulla teoria sociale dell'apprendimento. La conoscenza è percepita come un processo di partecipazione che avviene quando gli individui si aggregano realizzando uno scopo comune e non è una semplice sequenza d'informazioni mentali.

Le comunità di pratica cristiana sono luoghi di ricerca, costruzione e verifica di significato attraverso l'impegno reciproco, l'impresa comune e il repertorio condiviso. Diventano un posto ideale<sup>16</sup> per la formazione e la crescita dell'identità cristiana. Il processo sociale della catechesi si focalizza sull'apprendimento come partecipazione sociale, e si riferisce «non tanto al coinvolgimento locale in determinate attività e con determinate persone, quanto piuttosto a un processo più inclusivo per essere membri attivi nelle pratiche di comunità sociale e nella costruzione d'identità in relazione a queste comunità. Questa partecipazione influenza non solo ciò che facciamo, ma anche chi siamo e come interpretiamo ciò che facciamo».<sup>17</sup>

In questa direzione possiamo ispirarci dagli studi sull'apprendistato di Etienne Wenger e di Jean Lave. Riteniamo che il meccanismo della «partecipazione periferica legittima» sia adeguatamente utilizzabile per la formazione dei nuovi catechisti. In questo concetto anche i membri periferici del gruppo, i più giovani e meno esperti, sono pienamente legittimati dall'appartenenza alla comunità, a dividerne le risorse e le esperienze. Tutto ciò consente ai più giovani professionisti di realizzare un vero e proprio apprendistato cognitivo. Colui che inizia con lavoro ha una possibilità di assumere nel tempo ruoli sempre più attivi all'interno della comunità, fino ad essere membro esperto. Questo processo di costruzione delle competenze implica inoltre un parallelo processo di rafforzamento dell'identità.<sup>18</sup> Giuditta Alessandrini accentua soprattutto tre elementi costitutivi, che facilitano l'apprendimento e coltivano la comunità di pratica:<sup>19</sup>

- crescono conoscenze individuali grazie all'aiuto del gruppo;
- la condivisione delle risorse e delle esperienze;
- si rafforza l'identità individuale e anche collettiva.

Le persone che apprendono partecipano inevitabilmente a una comunità di praticanti e man mano si indirizzano verso sempre più piena partecipazione.<sup>20</sup> Coinvolgendo in una comunità

<sup>16</sup> Come ogni comunità umana, anche la comunità di pratica ha le sue mancanze o pericoli: cf. E. WENGER – R. McDERMOTT – W.M. SNYDER, *Coltivare comunità di pratica*, Milano, Guerini e associati, 2007, cap. 7.

<sup>17</sup> E. WENGER, *Comunità di pratica. Apprendimento, significato e identità*, Milano, Raffaello Cortina, 2006, 11.

<sup>18</sup> Cf. G. ALLESSANDRINI, *Apprendere nelle organizzazioni: la "comunità di pratica"* in ASSOCIAZIONE ITALIANA CATECHISTI, ISTITUTO PASTORALE PUGLIESE – P. ZUPPA (a cura di), *Apprendere nella comunità cristiana*, Leumann (TO), Elledici, 2012, 74.

<sup>19</sup> Cf. ALLESSANDRINI, *Apprendere nelle organizzazioni*, 74.

<sup>20</sup> Cf. J. LAVE – E. WENGER, *L'apprendimento situato. Dall'osservazione alla partecipazione attiva nei contesti sociali*, Trento, Erickson, 2006, 19.

si comprende globalmente, non si ricevono soltanto conoscenze fattuali. «La partecipazione periferica legittimata non è di per sé una forma d'insegnamento, e tanto meno una strategia pedagogica o una tecnica d'insegnamento».<sup>21</sup> Nelle spiegazioni convenzionali si ritiene l'apprendimento come una questione delle conoscenze, che si trasmettono o scoprono o al massimo sperimentano.

L'interiorizzazione ha un ruolo centrale anche in alcuni lavori esplicitamente interessati al carattere sociale dell'apprendimento, per esempio nel lavoro di Vygotskij. Conosciamo il suo concetto di zona di sviluppo prossimale. Vuol dire la distanza tra il livello di sviluppo attuale di una persona e tra il livello di sviluppo potenziale, che può essere raggiunto con l'aiuto di altre persone con competenze maggiori. Questo concetto è sviluppato poi da J. Bruner con l'interpretazione dell'impalcatura (*scaffolding*) che prevede l'offerta di un aiuto esplicito durante le prime esecuzioni dei compiti che successivamente sono eseguiti autonomamente. Sempre però si tratta di un'acquisizione individualistica del dato.

A differenza dell'apprendimento come interiorizzazione, l'apprendimento come partecipazione crescente a comunità di pratica riguarda l'intera persona che agisce nel mondo.<sup>22</sup> Bourdieu critica i dualismi che hanno continuato a ridurre le persone alle loro menti, i processi mentali al razionalismo strumentale e l'apprendimento all'acquisizione di conoscenze. Sviluppa il concetto di "habitus", che permette di spiegare la maniera attraverso cui un essere sociale interiorizza la cultura dominante riproducendola. Attraverso la pratica apprendiamo, riproduciamo, modifichiamo il mondo sociale. Qui si ritiene come importante la motivazione, il desiderio e le relazioni.<sup>23</sup>

L'apprendimento coinvolge l'intera persona. La partecipazione periferica legittima porta lo sviluppo di identità di persona e insieme la riproduzione e la trasformazione della comunità di pratica. Dal momento in cui qualcuno entra come nuovo arrivato fino al momento in cui lui stesso diventa esperto rispetto ai successivi nuovi arrivati. Possiamo immaginare un'équipe dei catechisti, dove i giovani man mano entrano in questo lavoro, dove cresce la loro identità da catechisti e dove ottengono maggiori competenze.

Si apprende nelle pratiche di lavoro, non solo nella relazione maestro-apprendista. Molto importante è anche la relazione con altri apprendisti. Il punto focale consiste nell'organizzazione della comunità. I nuovi arrivati non soltanto osservano, ma partecipano cioè apprendono tutta la cultura della pratica: chi sono queste persone coinvolte, che cosa fanno, come si svolge la quotidianità, come parlano, camminano, lavorano, vivono i maestri e le altre persone. Sempre ci sono maestro, prodotto finito e apprendista in una fase più avanzata.<sup>24</sup> Molto importante è il tema del linguaggio nell'apprendimento. Si raccontano a vicenda le storie e così si diviene partecipante della comunità. Non si parla soltanto *di*, ma anche *all'interno di* una pratica.<sup>25</sup> Anche per i catechisti è molto importante la relazione con gli altri principianti, il contatto con la "cultura" catechistica come anche la condivisione reciproca delle esperienze.

La partecipazione periferica legittima è una forma iniziale di appartenenza alla comunità di pratica. L'accettazione da parte degli esperti e l'interazione con loro rendono l'apprendimento

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, 27.

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, 33.

<sup>23</sup> Menzionato in LAVE – WENGER, *L'apprendimento situato*, 33. Anche: P. BOURDIEU, *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.

<sup>24</sup> Cf. LAVE – WENGER, *L'apprendimento situato*, 62.

<sup>25</sup> Cf. *Ibidem*, 71.

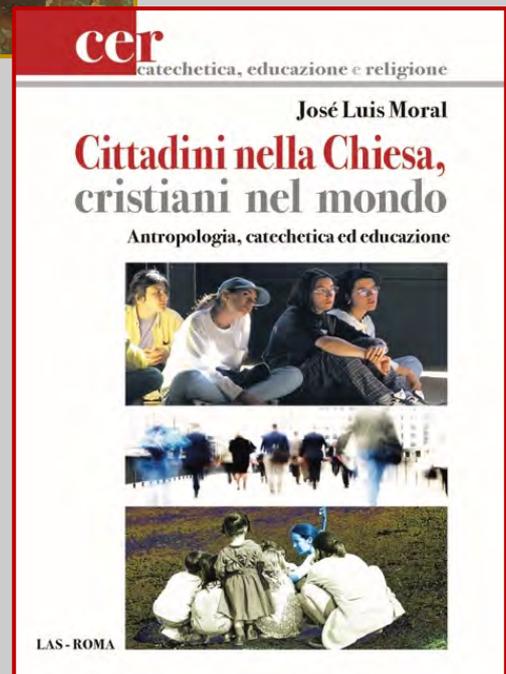
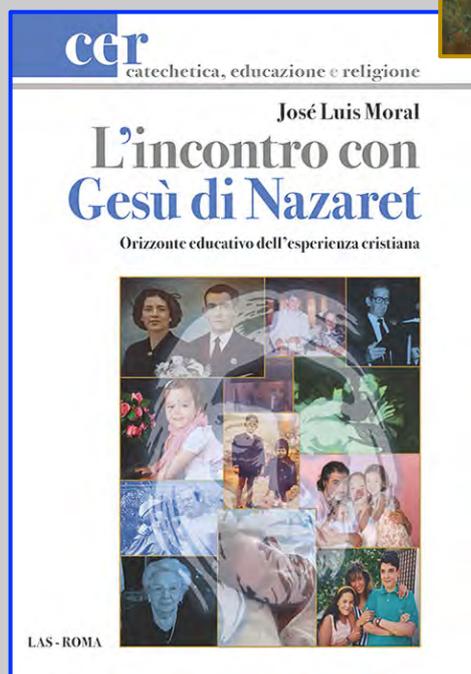
prezioso agli occhi dell'apprendista. All'inizio è l'impegno dell'apprendista inferiore, compiti semplici e brevi, responsabilità piccola. Spesso lavorano verso la parte finale del processo. Ma è necessario che i loro contributi siano utili. Così cresce autovalutazione e con essa anche la motivazione. L'apprendista diviene parte della comunità. Gradualmente si fa il passaggio a una partecipazione più piena, a un maggior impegno, sforzo più intenso e maggiore responsabilità e cresce anche la sensazione di essere più esperto.<sup>26</sup> I catechisti hanno bisogno non soltanto delle competenze di qualità ma nello stesso modo sembra di essere decisiva anche l'autostima, il valore percepito di sé e di tutto il gruppo, come anche la giusta motivazione. Dall'inizio i giovani catechisti partecipano alla pratica catechistica anche se in modo limitato, ma nel tempo si diventano anche loro stessi degli esperti.

romano@unisal.it ■

---

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, 72-73.

# Collana «CER»



## Questioni di cristologia ed ecclesiologia

Dire di Gesù e della Chiesa nel tempo della complessità

---

Antonio Escudero\*

### **Issues of Christology and Ecclesiology**

*Sayings of Jesus and the Church in the Time of Complexity*

#### ► **SOMMARIO**

*Le condizioni odierne dell'approccio ai temi teologici obbligano ad una esplorazione della stagione inedita, aperta e mutevole che viviamo; s'impone, quindi, l'apertura dei discorsi e la percezione-comprensione della complessità. Di conseguenza, «dire Gesù di Nazaret» porta con sé la questione della sua identità storica, quella dell'universalismo cristologico e anche la questione dell'esperienza personale di Cristo. Dall'altro canto, «dire la Chiesa» deve anzitutto fare i conti con la sua credibilità; infine, l'ospitalità, la sinodalità e anche la mondanità rappresentano altrettante prospettive per dire oggi – credibilmente – la Chiesa di Dio, di Gesù Cristo e degli uomini.*

#### ► **PAROLE CHIAVE**

*Complessità; Cristologia; Ecclesiologia; Ospitalità; Sinodalità.*

\* **Antonio Escudero** è Professore Ordinario di «Teologia sistematica: Mariologia e Storia dei dogmi» nella Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

## 1. Le condizioni odierne dell'approccio ai temi teologici

L'esortazione di Papa Francesco ad immaginare e offrire un nuovo discorso con la credibilità idonea «che aiuti a creare le disposizioni perché il Vangelo sia ascoltato da tutti»,<sup>1</sup> si sostiene sulla convinzione che abitiamo una stagione inedita, aperta e mutevole, con risvolti ancora incerti. Le molteplici rappresentazioni del tempo presente rispecchiano da una parte e determinano d'altra condizioni singolari dell'agire, del pensare e del rapportarsi oggi degli uomini, sovente appesantiti da una sensazione di smarrimento. La riflessione di Papa Francesco si allontana tuttavia con chiarezza da ogni traccia di sconforto, ma subito suggerisce l'esistenza di possibilità reali di intervento in grado di *illuminare e rinnovare il mondo* con la potenza dello Spirito.

La prospettiva di trattare con buone garanzie di validità e di efficacia i temi di cristologia e di ecclesiologia ci porta ad una esplorazione di questo contesto umano dove si presentano le questioni, si esprimono i discorsi e si ascoltano le reazioni. Tale passaggio iniziale non si deve ritenere estraneo al lavoro propriamente teologico, come se fosse meramente circostanziale o marginale in relazione alla comprensione del messaggio cristiano, perché il discorso di fede, in base alle esigenze della propria responsabilità storica e della sua comunicabilità, include costitutivamente la lettura della situazione umana, con tutte le risorse a nostra disposizione.

Questo approccio alle mosse e alle rappresentazioni della coscienza umana contemporanea nel suo impegno di comprendere l'esistenza non è da prendere come il tentativo di fornire una descrizione precisa e chiara in ogni minimo particolare, pure ben disposto in un panorama perfettamente accessibile e stabile, con una idea – forse implicita – di definitività. Ritengo più opportuno invece lavorare con il proposito di avvertire i processi in corso, cercando di evitare l'abbaglio di fronte a forme impattanti ma superficiali, e con l'intenzione di percepire la potenza dei fattori, naturalmente operativi e connessi, che determinano lo sviluppo dell'attività ermeneutica, anche presente nel cammino di fede del singolo credente e della comunità cristiana.<sup>2</sup>

### 1.1. L'apertura dei discorsi

La ricerca della certezza nell'epoca moderna trovò due vie che si affermarono con forza nella elaborazione del sapere ritenuto scientifico. Una fu la sperimentazione e l'altra fu la logica. La prima via della sperimentazione partiva da una rappresentazione meccanicista del mondo, dove l'osservazione e la ripetizione dei fenomeni doveva portare a stabilire il legame tra due fatti, in uno schema – il più semplice e chiaro possibile – di causa ed effetto. La seconda via della logica prendeva la consistenza di una affermazione, percepita nel suo carattere inoppugnabile, per ricavare il maggior numero possibile di contenuti ivi compresi, grazie all'applicazione della ragione, ritenuta unica e universale e quindi oggetto di una fiducia pressoché assoluta, almeno in teoria. L'ideale della semplicità per spiegare le cose imponeva la perfetta delimitazione dei confini dei diversi discorsi delle scienze, dove ognuno doveva lavorare nel proprio ambito di competenza, non soltanto per difendersi da esigenze inopportune che non gli spettavano, ma anche

---

<sup>1</sup> FRANCESCO, Esort. Apost. *Evangelii gaudium*, n. 132.

<sup>2</sup> Per una lettura organica, documentata e perspicace del nostro tempo, segnalando i fattori che intervengono nella configurazione odierna della coscienza e delle possibilità di esistenza, si veda il volume J.M. MORAL, *Modernità e cambio epocale. Prospettive culturali e teologiche contemporanee*, LAS, Roma 2019, 39-117.

per denunciare le ingerenze altrui nel proprio campo. Il rispetto dei confini delle scienze diveniva la prassi fondamentale per mantenere la calma e la serenità tra i diversi discorsi. Spuntava allora la frammentazione del sapere, accanto ai processi di settorializzazione e di specializzazione, che aveva pur sempre vantaggi evidenti in termini di precisione. Lo sviluppo delle scienze rendeva ancora più irraggiungibile la pretesa di possedere non solo l'intero complesso delle conoscenze, ma neppure la competenza in diversi ambiti scientifici. Ancora oggi l'ambito della teologia sperimenta in parte, allo stesso modo di altre aree della scienza e della ricerca, non senza una forte pressione, la rincorsa verso la specializzazione del lavoro e la settorializzazione del sapere. In questa situazione ogni proposta scientifica informa subito sui limiti del proprio lavoro, per avvertire circa quello che non si deve aspettare il lettore.

Oggi si assiste tuttavia alla volontà di cancellare i confini che pongano delle barriere alle indagini e chiudano le scienze in recinti insormontabili. Non sono più ammissibili divieti di accesso ad una determinata scienza perché non prenda in considerazione una realtà. Di conseguenza ogni cosa è soggetta a molteplici approcci, situazione che si accorda alla crescente consapevolezza delle insufficienze dei metodi scientifici, come hanno illustrato Thomas Samuel Kuhn<sup>3</sup> e Paul Karl Feyerabend.<sup>4</sup> Le diverse scienze sono costrette dunque al permanente confronto, a partire dalla convergenza sui loro oggetti di interesse comune, ma dove l'intesa non è scontata in partenza e neppure assicurata come una conclusione più o meno lontana. I cultori dei molteplici approcci scientifici devono rinunciare così a quella calma oramai tramontata di un pensiero o di un modello che non veniva messo in discussione dall'esterno del proprio ambito di competenza, per ritrovarsi con l'evidenza che non ci sono più evidenze. Già tempo fa Karl Rahner illustrò l'animo del teologo, afflitto dal timore di non avere considerato tanti punti di vista importanti per sostenere le sue affermazioni.<sup>5</sup> È allora comprensibile e suggestiva la recente proposta di Roberto Repole di un "pensiero umile" in teologia,

«espressione di una razionalità che ha saputo prendere le distanze dalle sue stesse ipertrofie; e in quanto manifestazione di un razionalismo autocritico che non sfoci per questo nell'irrazionalità o nell'antirazionalità, ma che sappia invece rintracciare forme sempre più consapevoli e coerenti per coniugare finitezza, libertà e accesso alla verità».<sup>6</sup>

La necessità di promuovere le visioni globali si associa fortemente all'intreccio dei diversi discorsi scientifici settoriali, precisi ma frammentati, che corrono il grande rischio di seri squilibri con effetti devastanti nell'attribuzione del valore di ogni contributo o punto di vista. Agli esempi immediati nei terreni della salute, dell'economia, degli ecosistemi e delle popolazioni, non mancheranno altri esempi relativi all'esperienza religiosa, alla vita della comunità, all'interpretazione dei testi biblici, o al lavoro educativo.

Tale esigenza della globalità nella comprensione della realtà si scontra subito con l'impossibilità di possedere e di trattare singolarmente tutte le conoscenze richieste.<sup>7</sup> In queste condizioni lo stile di lavoro individuale risulta dunque insufficiente e inadatto ai tempi presenti, e il

<sup>3</sup> Th.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino <sup>8</sup>1978; e IDEM, *Dogma contro critica. Mondi possibili nella storia della scienza*, R. Cortina, Milano 2000.

<sup>4</sup> P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano <sup>3</sup>1980.

<sup>5</sup> K. RAHNER, *Sulla pazienza intellettuale con se stessi*, in: IDEM, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi teologici IX*, Paoline, Roma 1984, 432-433.

<sup>6</sup> R. REPOLE, *Il pensiero umile in ascolto della Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007, 38.

<sup>7</sup> M. CERUTI, *La fine dell'onniscienza. Epistemologie della complessità*, Studium, Roma 2014.

dilemma epistemologico tra il desiderio di promuovere ampie prospettive e l'incapacità di svilupparle singolarmente porta a progettare nuovi metodi, ritmi e forme di lavoro, con i suoi linguaggi, tempi, iniziative, risorse e obiettivi. Non si tratta di accostare semplicemente i contributi dei diversi esperti, neppure con i più sinceri sentimenti di apprezzamento. I modelli di inter- e transdisciplinarietà, esplicitamente recepiti e proposti dagli interventi di papa Francesco,<sup>8</sup> impulsano uno stile di lavoro condiviso, con l'apertura indispensabile a lasciarsi interpellare, la prontezza a correggere il proprio discorso, l'abilità di proporre una lettura assumibile, la pratica di un dinamismo teologico costante. Sta cambiando il modo di lavoro.

### 1.2. La percezione della complessità

L'apertura dei discorsi in una prassi di reale condivisione per promuovere un sapere che possieda ugualmente il senso della visione globale e il rispetto per il dato particolare parte da un nuovo approccio alla realtà, colta nella sua complessità, che non si deve intendere in termini di confusione, come se fosse inafferrabile e impermeabile ad ogni tentativo di comprensione. Al contrario il riconoscimento della complessità del mondo riattiva processi inediti di indagine, di comprensione e di condivisione. La consapevolezza che il reale infatti è complesso costituisce il nodo basilare per attivare la riforma dei metodi di studio, quindi del pensiero e dell'insegnamento, anche in vista di comportamenti che non siano condizionati dalla parzialità.

Dopo un attento esame dei percorsi sperimentati dalle scienze dagli inizi del XX° secolo ad oggi Edgar Morin scrive sulla complessità:

«Il complesso è il non riducibile, il non totalmente unificabile, il non totalmente diversificabile. Il complesso è ciò che è tenuto insieme, ivi compresi ordine, disordine, uno e molteplice, il tutto e le parti, oggetto e ambiente, oggetto e soggetto, chiaro e scuro. Il complesso è l'indecidibilità logica e l'associazione complessa di due verità contraddittorie. Tutto è complesso, la realtà fisica, la logica, la vita, l'essere umano, la società, la biosfera, l'era planetaria».<sup>9</sup>

La presenza di ordine e disordine nel mondo è all'origine dei processi di organizzazione che portano alla comparsa di sistemi con qualità e possibilità che non si riscontrano nei loro elementi presi separatamente.<sup>10</sup> Tra il tutto e le parti esiste un rapporto che non equivale alla semplice addizione, di modo per un verso che il tutto sia più delle parti, ma per un altro verso che il tutto sia anche meno delle parti, proprio perché i sistemi impongono pure certe restrizioni ai loro componenti.

Alla percezione della complessità del mondo segue la sollecitudine forte ed inevitabile a osservare l'insieme, tendenza che ho già segnalato. I sistemi sono esaminati nel duplice parame-

---

<sup>8</sup> FRANCESCO, Esort. Apost. *Evangelii gaudium*, n. 134; IDEM, Cost. Apost. *Veritatis gaudium*, n. 4. Commenti in M. EPIS, *Una teologia per il nostro tempo. Note a margine del proemio della Veritatis gaudium*, in «Teologia» 43 (2018) 307-313; E. RIPARELLI, *Dialogo inter- e transdisciplinare nel Proemio di Veritatis gaudium*, in «Studia Patavina» 66 (2019) 265-278. Discorso più specifico in chiave teologica in S. RONDINARA, *Ontologia trinitaria ed epistemologia della transdisciplinarietà*, in: P. CODA – J. CLEMENZA – J. TREMBLAY (cur.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova-Istituto Universitario «Sophia», Roma 2016, 51-62.

<sup>9</sup> E. MORIN, *La sfida della complessità*, Le Lettere, Firenze 2019, 70-71.

<sup>10</sup> Edgar Morin denomina «emergenze» le qualità che possiede un sistema, mentre sono assenti nei suoi componenti. Il filosofo francese aveva trattato prima la questione dei processi di organizzazione e delle emergenze che sorgono da tali processi in E. MORIN, *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Feltrinelli, Milano <sup>8</sup>1994 (orig. fr. 1977), 120-143.

tro della differenziazione e dell'integrazione dei componenti. Una realtà si qualifica nella sua capacità di mantenere la singolarità delle parti, altrimenti l'omologazione produrrebbe l'impoverimento e anche l'estinzione stessa, basti pensare ad una comunità dove prevalga la pressione dell'uniformità. Inoltre, un sistema va considerato nella sua capacità di coesione delle parti, perché non soccomba sotto la spinta della disgregazione, altrettanto insidiosa per la vitalità di una comunità, considerando l'esempio riportato prima.

L'obiettivo precipuo legato alla convinzione della complessità del mondo si pone in relazione alla comprensione del funzionamento dell'insieme della realtà, dove determinate imperfezioni non sono necessariamente segnali di debolezza. Il dinamismo di un sistema per promuovere il suo livello di efficacia con la necessaria flessibilità è invece molto più decisivo per dire della sua consistenza. La capacità di correggersi<sup>11</sup> con la frequentazione dei processi di retroazione, chiamati anche in neurofisiologia come «afferenza di ritorno» da Pëtr Kuz'mič Anochin,<sup>12</sup> costituisce una dimensione fondamentale per gestire la complessità e un dato inevitabile per comprenderla.

I sistemi nella loro complessità articolano quindi l'apertura e la selezione, la permeabilità e la protezione, la continuità e la modificabilità. In linea con questa duplice attenzione, la ricerca dell'espressione più valida ed efficace del messaggio cristiano contempla i due movimenti che sono indispensabili, in quanto corrispondono altrettanto alle due prospettive decisive nella lettura teologica dei singoli temi. Da una parte si deve *andare al centro* dell'esperienza cristiana, con la sollecitudine di evitare la dispersione e di articolare la molteplicità di elementi; d'altra parte non si può prescindere di *esplorare i margini* dei contesti umani con l'animo attento e cordiale per accogliere suggestioni, richieste e domande.

### 1.3. La migliore espressione dei temi teologici

Il teologo nel suo servizio di comprensione del messaggio cristiano avverte l'esigenza di evitare l'isolamento, per praticare un'attività ermeneutica pronta a «recepire le istanze delle varie culture per poi mediare in esse, con una concettualizzazione coerente, il contenuto della fede». <sup>13</sup> Giovanni Paolo II indicava ancora nella stessa enciclica *Fides et ratio* la necessità di un dialogo sincero e autentico, lontano dunque da ogni forma di intolleranza. La relazionalità è costitutiva del discorso teologico, con una potenzialità caratteristica per integrare la complessità di prospettive, come corrisponde alla sua missione di rapportarsi in profondità e onestà alle successive situazioni umane. Senza animo di presunzione si può dire che la teologia cristiana gode di una condizione privilegiata per accogliere e coniugare l'apporto di molteplici discipline per esprimere la complessità dell'evento dell'incontro in Dio da parte dell'umanità.<sup>14</sup>

Il messaggio cristiano con i suoi temi e le sue letture si propone in una diversità di espressioni che non intaccano la comunione, ma mostrano invece la sua ricchezza, che si può dire inesauribile. Proprio perché l'evento cristiano della salvezza interseca la vita concreta degli uomini nella sua complessità, il discorso di fede si configura in una pluriforme convergenza dal momento

<sup>11</sup> Argomento esemplarmente trattato in H.R. MATURANA – F. VARELA, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia <sup>3</sup>1992.

<sup>12</sup> P.K. ANOCHIN – N.A. BERNSTEIN – E.N. SOKOLOV, *Neurofisiologia e cibernetica*, Astrolabio, Roma 1973.

<sup>13</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. Encicl. *Fides et ratio*, n. 92.

<sup>14</sup> Giorgio Bonaccorso osserva che non sempre il teologo è consapevole delle potenzialità del suo impegno, quando rimane in un discorso troppo essenzialistico e limitativo (G. BONACCORSO, *L'epistemologia della complessità e la teologia*, in «Rassegna di Teologia» 54 (2013) 61-95).

che si rapporta in profondità allo «stile di vita di una determinata società, del modo peculiare che hanno i suoi membri di relazionarsi tra loro, con altre creature e con Dio».<sup>15</sup> Tale dato della diversità non si riduce ad una mera formalità esteriore, per ritenerla quasi questione marginale. La diversità non si deve neppure condurre ai termini di una indifferenza egualitaria, come se ogni espressione avesse identico diritto di cittadinanza, proprio perché lo spessore teologico raggiunge diversi livelli in funzione della qualità dell'ascolto del messaggio cristiano, dell'intuito per recepire le domande e i suggerimenti del contesto, e delle possibilità per rendersi una parola di senso e di speranza per gli uomini.

L'impegno di esprimere i temi centrali del cristianesimo si pone ancora oggi non soltanto nei termini di un problema teorico, ma anche in relazione alla vita concreta degli uomini, alle loro attese e alla comprensione del proprio presente. Le differenti formulazioni oscillano nella tensione tra elementi oggettivi e soggettivi, tra il vissuto comunitario e l'esperienza personale, tra la dimensione dell'accoglienza e quella dell'operosità, tra il versante teologico e il versante antropologico, tra lo sguardo verso il passato e l'attrazione del futuro, tra la relazione con le mentalità dominanti e il conflitto con esse. Entrano in gioco molteplici prospettive dove intervengono fattori che non sono sempre espliciti, ma non per questo meno presenti, come pensieri diffusi, forze sociali, o figure umane, tutti con il comune denominatore di rapportarsi a precisi stili di vita e concreti programmi di azione.

La rinuncia a dare definizioni determina una precisa indisponibilità a riprendere le questioni su Cristo e sulla Chiesa in termini essenzialistici e astratti. Il proposito di trattare tali questioni è rivalutato invece a motivo del loro legame con la vita degli uomini e con il loro cammino nella storia, proprio quando non appaiono molte proposte che abbiano il senso della globalità e la premura per l'individualità e la concretezza. In tale senso il lavoro teologico perde il senso di una mera ricerca teorica, per configurarsi come questione vitale. Soltanto in questa direzione la comprensione e l'annuncio del vangelo ha la possibilità oggi di giustificarsi e di farsi capire davanti all'uditorio eterogeneo dell'umanità attuale.

Il discorso su Cristo e sulla Chiesa attira immediatamente l'attenzione sul suo percorso e sul suo presente, perché esso ha sempre una dimensione storica quando emergono le parole su Dio e sull'uomo, sul percorso e sul destino dell'umanità, sulle grandi correnti sociali e sulle sottili tracce della singolarità creativa. L'osservazione e l'interpretazione del fatto cristiano include allora giudizi sulla storia del cristianesimo, la storia della teologia, il pensiero filosofico, le proposte politiche e sociali, l'arte, le possibilità e le insidie che affronta l'uomo.

## 2. Dire di Gesù di Nazaret

La persona, la vita e il messaggio di Gesù di Nazaret sollevano una molteplicità di questioni che si sono presentate nel corso dei tempi con notevoli variazioni di intensità culturale, di urgenza dottrinale, di sfondo spirituale o di ampiezza ecclesiale. In ogni caso i temi cristologici muovono oggi in tre direzioni. La prima direzione è costituita dall'*indagine sulla vicenda storica* concreta di Gesù di Nazaret, per configurarsi come approssimazione alla realtà da lui vissuta e percepita dai suoi contemporanei, sperimentata e trasmessa da alcuni testimoni, sia aderenti al suo messaggio e membri della comunità che da lui ne trasse l'origine, sia – pur in misura molto

---

<sup>15</sup> FRANCESCO, Esort. Apost. *Evangelii gaudium*, n. 115.

più ridotta – esterni al gruppo dei suoi discepoli. Non si può negare l'importanza del discorso su Gesù in quanto personaggio storico, perché ricorda la realtà dell'evento cristiano della salvezza nella sua precisa collocazione nel tempo, e offerto in termini personali per configurarsi innanzitutto come l'esperienza di un incontro. E ancora bisogna dire che le domande sul Gesù storico sollecitano un metodo di lavoro inter- e transdisciplinare, come sta avvenendo già da tempo, con la particolarità che la novità dei discorsi corrisponde ad uno stile di lavoro che accoglie e rapporta i contributi di molteplici discipline perlopiù di carattere storico.

Dopo avere trattato i temi sull'essere e l'agire di Gesù al suo tempo non finiscono certamente le questioni, perché sempre si apriranno le domande sulla portata del suo messaggio, della sua azione e del suo destino. Si schiude dunque per la teologia una seconda direzione di studi, che comprende l'*indagine sul significato dell'esistenza* di Cristo, affermata come missione e compiuta come dono di vita. Dall'esperienza storica di Cristo la teologia deve lavorare allora sul centro dell'annuncio della Chiesa, che lo proclama Salvatore universale, avendo liberato l'intera umanità dal male e dalla morte, con il passaggio paradossale del sacrificio della vita in un esercizio estremo della piena solidarietà con gli uomini e della totale fedeltà al Padre, manifestazione della sua identità. L'incontro tra l'umano e il divino, la configurazione della sua soggettività, la vicinanza al peccatore e il distacco dal peccato, l'esperienza del dolore come percorso di salvezza, e la realtà di una esistenza non più soggetta alla caducità sono questioni che investono con forza la ragione umana nella sua caratteristica ricerca di comprensione. Qui la riflessione teologica si confronta particolarmente, ma non esclusivamente, con il lavoro dei filosofi, altrettanto coinvolti nella comprensione dell'uomo, del mondo e della storia.

La terza direzione di impegno per la teologia si presenta con l'*indagine sull'attualità* di Cristo nella vita del credente e della Chiesa, perché il discorso non può ridursi alla mera rappresentazione storica e all'interpretazione sistematica dell'essere e dell'agire, che chiuderebbero Gesù di Nazaret nella lontananza del passato e nell'astrazione di una dottrina. Nella sua concretezza personale e nella sua portata universale di Salvatore, Cristo Signore è avvertito dal credente come presenza trasformante e apertura di orizzonti. La teologia si trova con le questioni sulla proponibilità attuale dell'incontro con Cristo, sulle esperienze emblematiche della sua presenza, sulla prassi di una progressiva condivisione e identificazione, qualificandosi come discorsi dell'azione dello Spirito e dell'orientamento escatologico dell'esistenza. Questo insieme di domande cerca l'apporto delle scienze umane per maturare un linguaggio che dica dei dinamismi antropologici non soltanto con la necessaria consapevolezza e correttezza, ma anche con buoni motivi perché possa stimolare e orientare l'esperienza di fede. Lo sbocco pratico, indispensabile in queste indagini, del discorso cristologico rapportato alla vita del credente determina il suo carattere sempre aperto, dovendo mantenere l'impegno di andare a osservare e valutare la realtà dell'esperienza spirituale e della sua espressione.

Ora avviciniamo la formulazione e collocazione dei temi cristologici in ognuno degli ambiti fin qui segnalati.

### 2.1. La questione dell'identità storica di Gesù di Nazaret

I passaggi e gli sviluppi della ricerca sul Gesù storico dai suoi inizi con Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) fino al momento presente hanno offerto una molteplicità di letture.<sup>16</sup> La

<sup>16</sup> Per una breve sintesi del percorso della ricerca sul Gesù storico, con elementi di valutazione critica si veda in J.D.G. DUNN, *Cambiare prospettiva su Gesù. Dove sbaglia la ricerca sul Gesù storico*, Paideia, Brescia 2011.

contrapposizione tra il Gesù storico e il Cristo della fede dominò l'indagine per lungo tempo mentre si succedevano le presentazioni razionalistiche e naturalistiche che davano una immagine di Gesù non soltanto distaccato dalla sua condizione ebraica ma anche in conflitto con il giudaismo, come giunsero ad affermare in termini espliciti Ernest Renan oppure Albrecht Ritschl. Martin Kähler nel 1892 denunciò la falsità di tale costruzione antiggiudaica,<sup>17</sup> e Rudolf Bultmann centrò l'attenzione sull'annuncio del vangelo, interpretato in rapporto all'esistenza e alla decisione attuale di fede, mentre sosteneva che Gesù di Nazaret nella sua realtà storica fosse irraggiungibile. In reazione a tale scetticismo la conferenza "Il problema del Gesù storico" di Ernst Käsemann nel 1953 segnò l'inizio di una nuova stagione della ricerca,<sup>18</sup> che fece tuttavia dell'originalità e della dissomiglianza di Gesù in relazione al suo mondo ebraico il criterio per costruire la sua immagine storica, che rimaneva un tanto povera di elementi, diversamente da quanto pensava di poter sostenere Joachim Jeremias. Negli ultimi decenni del XX° secolo ha ripreso vitalità l'indagine sul Gesù storico, comunemente denominata "la terza ricerca" o *third quest*, che tende ad affermare la sua ebraicità, e perfino la galileicità di Gesù secondo Geza Vermes e Seán Freyne, sulla base della migliore conoscenza del giudaismo palestinese dell'epoca con lo studio della letteratura giudaica apocrifa e pseudoepigrafica e l'apporto dei dati archeologici.

Alla domanda sulla realtà storica di Gesù si presenta sovente in questi tempi quindi l'immagine di un giudeo formato nelle tradizioni del popolo, attento all'osservanza della Legge, abituato all'assiduità della preghiera e alla celebrazione delle feste. Si osserva anche in lui lo stile di ragionare e di insegnare proprio dei maestri ebrei dell'epoca. Tuttavia l'eccessiva assimilazione di Gesù nel mondo ebraico in questa rappresentazione e la sua prevalente identificazione con determinate figure del giudaismo, come i rabbini e i predicatori itineranti, solleva alcuni problemi, ad esempio nel rendere ragione dei conflitti di Gesù con i suoi connazionali e specialmente per spiegare l'avversione viscerale contro di lui e infine lo stesso piano omicida, sorto e maturato nell'ambito giudaico, che determinò la sua condanna e la sua uccisione.

La discontinuità e la singolarità di Gesù nel suo ambiente giudaico rimane così anche chiave di lettura in determinati casi per costruire la sua figura storica che non può sorvolare la reinterpretazione dei comandamenti del Decalogo da lui proposta, come neppure la prassi caratteristica di prossimità con l'"impurità" del peccato e della malattia, o la considerazione del Tempio. Ad ogni modo il tentativo di situare Gesù nel suo tempo e nella sua terra è il motivo generalizzato di lavoro nelle indagini.<sup>19</sup>

Le recenti rappresentazioni sul Gesù storico realizzate con la consapevolezza degli apporti e risultati degli studi precedenti vantano di una singolare fiducia nelle conclusioni della ricerca portata avanti con le risorse dell'inter- e transdisciplinarietà, come se il contributo di altre discipline conferisse già in modo automatico la certezza scientifica alle elaborazioni. Ma succede ugualmente che alcuni ritratti di Gesù sono costruiti sulla base molto ristretta di un singolo versetto o di un comportamento puntuale di Gesù per sviluppare poi un discorso eccessivo in relazione ai suoi presupposti.<sup>20</sup> Tante elaborazioni, quindi, crollano a causa di una cruciale e fatale

---

<sup>17</sup> Cf. M. KÄHLER, *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, D'Auria, Napoli 1991, 62.

<sup>18</sup> Cf. E. KÄSEMANN, *Saggi esegetici*, Marietti, Genova 1985, 30-57.

<sup>19</sup> A titolo esemplificativo si prendano le presentazioni scorrevoli e bene informate di P. SACCHI, *Gesù e la sua gente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003; J.A. PAGOLA, *Gesù, un approccio storico*, Borla, Roma 2010. Lavori più estesi, sistematici e documentati sono G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia, Queriniana 1999; G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, EDB, Bologna 2005.

<sup>20</sup> Cf. DUNN, *Cambiare prospettiva su Gesù*, 75-80.

mancanza di visione dell'insieme, senza considerare cioè la complessità della vicenda storica. Sussiste un ampio spazio di debolezza epistemologica, che tutto sommato è salutare per coltivare la necessaria modestia.

L'indagine sul processo storico delle origini cristiane passa dalla questione del rapporto di Gesù con il giudaismo a quella del rapporto della comunità cristiana con Lui, per osservare attentamente la prassi caratteristica nella predicazione, nell'accoglienza e nella missione del discepolo di Cristo. Il confronto diventa talvolta troppo fissato sul parametro della continuità e discontinuità tra Gesù e le prime comunità, che devono essere subito differenziate in base alla loro collocazione culturale. La tesi dell'ellenizzazione del cristianesimo a partire di Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709-1789) fino a Adolf von Harnack (1851-1930) insieme alla presentazione di Paolo come fondatore del cristianesimo<sup>21</sup> hanno dato impulso all'idea di una netta separazione tra Gesù e la Chiesa, sebbene da un punto di vista storico tale idea apra più problemi di quelli che pretendeva di risolvere, perché si dovrebbe dare spiegazione agli elementi dello stile di vita e di pensiero dei cristiani che erano singolari e pure in contrasto con i contesti del giudaismo e dell'ellenismo. Ma tale questione porta già al passaggio dall'indagine storica a quella teologica.

## 2.2. La questione dell'universalismo cristologico

Nella parte centrale del prologo del quarto vangelo si legge: «Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14). Gesù di Nazaret si presenta con la forza dell'irruzione di Dio nella storia umana, come dono e orizzonte di filiazione per tutti, già costituiti in Cristo. L'evento della sua fine in croce, passione e morte di Dio, è l'ora della gloria del Figlio e del Padre, che «sorge sulla via di quell'*admirabile commercium*, di quel *mirabile comunicarsi di Dio all'uomo*, in cui è al tempo stesso contenuta la chiamata rivolta all'uomo, affinché, donando se stesso a Dio e con sé tutto il mondo visibile, partecipi alla vita divina, e affinché come figlio adottivo divenga partecipe della verità e dell'amore, che è in Dio e che proviene da Dio». <sup>22</sup> L'incontro tra Dio e l'uomo in Cristo sovverte ancora la distanza fra morte e vita, fra il dolore e Dio, fra il peccato e la libertà, per attribuire alla sua esistenza il valore di una portata universale nel rinnovamento della condizione umana e delle sue reali aspettative.

L'unicità di Cristo come salvatore universale è soprattutto al centro di un dibattito acceso nell'ambito della relazione tra le religioni. La domanda sul valore salvifico delle religioni non cristiane passa subito alla sfera cristiana come domanda sulla pretesa di Gesù di presentarsi mediatore unico e definitivo dell'intera umanità. Si avvertono sul terreno del confronto cinque modelli distinti, che hanno articolato il significato salvifico delle religioni e l'ampiezza e la profondità dell'evento Cristo in relazione alla condizione umana e al suo destino: Cristo come salvatore *esclusivo*, Cristo come salvatore *costitutivo*, Cristo come salvatore *normativo*, Cristo come salvatore *relativo* e Cristo come salvatore *facoltativo*.<sup>23</sup> Una variabile determinante in questo ventaglio

<sup>21</sup> Sull'intera questione G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Cittadella, Assisi <sup>3</sup>2002.

<sup>22</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. Encicl. *Dives in misericordia*, n. 7.

<sup>23</sup> Esistono altre classificazioni tripartite: esclusivismo, inclusivismo e pluralismo; ecclesiocentrismo, cristocentrismo e teocentrismo.

di interpretazioni, che arrivano alla proposta di difesa cristiana del pluralismo religioso,<sup>24</sup> è lo spessore salvifico in Cristo del suo irrinunciabile elemento umano, allora diversamente valutato, per giungere a dirsi anche prescindibile.<sup>25</sup> Tutto nasce dal fatto che l'umanità di Gesù nella sua vulnerabilità e nella sua debolezza si direbbe una figura «inadatta» alla missione di salvezza (Lc 23,36-48), ma in linea con la rinuncia divina ai paradigmi consueti con cui si rappresenta Dio (Lc 22,66-71; Flp 2,6-7).

La comprensione di Cristo come salvatore costitutivo segna il passaggio da uno schema esclusivista ad un altro inclusivista, fondamento per una approvazione parziale e differenziata delle religioni. Il magistero del concilio Vaticano II (cf. LG 16, 17; AG 3, 7, 9, 11, 15; NA 2; GS 22), l'enciclica *Redemptoris Missio* di Giovanni Paolo II<sup>26</sup> e la dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della fede<sup>27</sup> hanno adoperato ed insegnato questo modello, per cui Cristo è il salvatore costitutivo di salvezza, e anche la salvezza fuori dal cristianesimo attinge tutto il suo valore dal riferimento non generico ma costitutivo a Cristo.

La Commissione Teologica Internazionale ha ribadito ugualmente l'unica mediazione di Gesù nel suo documento *Il cristianesimo e le religioni*,<sup>28</sup> e ha formulato la seguente conclusione:

«Essendo Gesù l'unico mediatore, che porta a compimento il disegno salvifico dell'unico Dio Padre, la salvezza è unica ed è la stessa per tutti gli uomini: la piena conformazione a Gesù e la comunione con lui nella partecipazione alla sua filiazione divina. Perciò si deve escludere l'esistenza di economie diverse per quelli che credono in Gesù e per quelli che non credono in lui. Non ci possono essere vie per andare a Dio che non confluiscono nell'unica via che è Cristo (cf. Gv 14,6)» (n. 49e).

Il documento sostiene l'unicità dell'economia di salvezza centrata in Cristo, con l'apertura ad una pluralità di vie di salvezza che lo Spirito di Cristo ha voluto risvegliare. L'azione dello Spirito non inaugura dunque un'economia diversa su vie alternative, ma attira ogni uomo in Cristo, anche in esperienze religiose differenziate.

Bernard Sesboüé ha voluto raccogliere le difficoltà che oggi incontra il discorso cristiano sulla redenzione e sulla salvezza. Sesboüé parla dunque di un *disagio contemporaneo*<sup>29</sup> sulla dottrina della redenzione riconoscibile in ambiti teologici, intellettuali e sociali. Per identificare i punti critici Sesboüé riporta le reazioni avute in diversi settori: teologico (Hans Küng), psicoanalitico (Jacques Pohier), filosofico (Georges Morel), antropologico (René Girard), storico (Nathan Leites) e religioso (François Varone). Il significato positivo dato alla violenza e alla morte, lo schema di compensazione legato alla sofferenza, la pretesa di universalità della salvezza cristiana, il meccanismo di sostituzione e la lettura del senso che Gesù avrebbe attribuito alla sua morte sono obiezioni esplicitamente formulate contro la dottrina cristiana della redenzione.

---

<sup>24</sup> Un esempio dell'atteggiamento della teologia pluralistica delle religioni si ha nel volume J. HICK – P. KNITTER (dir.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1987.

<sup>25</sup> Si veda il discorso di Jacques Dupuis, che comprende una forzatura nell'interpretazione della dottrina cristologica del concilio di Calcedonia postulando contro la formula dogmatica la separazione tra l'umanità e la divinità in Cristo: J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 2000.

<sup>26</sup> GIOVANNI PAOLO, Lett. Encicl. *Redemptoris missio*, nn. 5-11.

<sup>27</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Dominus Iesus*, LEV, Roma 2002.

<sup>28</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, in «La Civiltà Cattolica» 148/I (1997) 146-183.

<sup>29</sup> Vedi B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza, I: Problematica e rilettura cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 35-52.

Ci sono allora diverse proposte per un discorso teologico attuale sulla salvezza. Karl Rahner ha presentato la nozione di «Salvatore Assoluto» nel quadro di una cristologia trascendentale. Hans Urs von Balthasar ha voluto assicurare l'originalità dell'evento salvifico cristologico e in tal senso l'approccio estetico da lui compiuto inibisce in radice la pretesa di disegnare *a priori* le modalità dell'autocomunicazione divina. Edward Schillebeeckx ha cercato una reinterpretazione dell'evento della salvezza rapportata alla storicità nella molteplicità di dimensioni di una prassi caratteristica. Oscar Cullmann ha approfondito il rapporto tra la salvezza e il tempo, per riconoscerne l'essenza del cristianesimo.

L'evento della salvezza progettato dal Padre ha il suo riferimento fondamentale in un soggetto concreto, Cristo, una figura storicamente raggiungibile. La presentazione della sua persona è vincolata sin dall'inizio alla benevolenza di Dio verso gli uomini (cf. Mt 1,20-23). La missione di salvezza di Cristo, Figlio dell'Uomo, è il senso della sua presenza. Il motivo soteriologico nutre, cioè, sostiene e dà consistenza alla vita del Cristo: «Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (Gv 4,34). Uomo tra gli uomini, Gesù costantemente ricorda il legame con il Padre che lo ha mandato. L'intervento radicale di Dio a favore dell'uomo è un uomo, che rende presente Dio agli uomini e gli uomini a Dio. Si comprende come l'umanità di Cristo è il tema principale della cristologia contemporanea.<sup>30</sup> A questo tema si unisce naturalmente la questione sulla consistenza del ruolo del soggetto umano nel compiersi della salvezza. Scrive Sesboüé che la salvezza è «nello stesso tempo una realtà nella quale siamo già immersi e una proposta che sollecita una risposta dalla nostra libertà; infatti, come la storia è fatta dell'interazione del gioco delle libertà, così la storia della salvezza è fatta dell'interazione del gioco fra la libertà divina e le libertà umane».<sup>31</sup> Fra i termini adoperati dai testi del Nuovo Testamento per indicare la salvezza possiamo distinguere alcune espressioni in cui Dio è il soggetto attivo e l'uomo il soggetto passivo, e altre in cui l'uomo compie qualcosa verso Dio e per Dio. In Gesù di Nazaret, Logos incarnato e Dio fatto uomo, Dio opera umanamente la salvezza dell'uomo in maniera del tutto gratuita; ma in Gesù Dio permette anche all'uomo di ritornare a lui in un movimento di obbedienza e di amore. Questi sono le due dimensioni dell'azione di Cristo a favore dell'umanità che il discorso teologico deve necessariamente trattare. In questo modo il lavoro di una lettura sistematica della dottrina della Chiesa si collega all'esperienza concreta nella vita del credente e della comunità, per appropriarsi dei suoi dinamismi più autentici e suggerire i suoi sviluppi.

### 2.3. La questione dell'esperienza personale di Cristo

L'esortazione paolina ad *avere gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù* (Flp 2,5) conduce il discorso cristologico all'ambito personale del vissuto spirituale costantemente rinnovato. La teologia s'interroga su ciò che è avvenuto e ciò che può ancora avvenire quando Cristo Salvatore incrocia la vita delle persone. La questione si sdoppia quindi in un versante interpretativo da una parte, che prende di mira le concrete vicende di fede in Cristo per riconoscere le loro caratteristiche, contesti, dinamiche, motivi e dimensioni. D'altra parte si presenta, altrettanto con grande interesse proprio perché concerne la realtà del credente e della Chiesa nel mondo, il versante

<sup>30</sup> G. URIBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo, Madrid 2008, 336. Gabino Uríbarri sostiene questa tesi dopo un ampio percorso di analisi e interpretazioni della produzione teologica e degli interventi del magistero recente.

<sup>31</sup> SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, 17.

progettuale con un discorso eminentemente pratico e propositivo, che deve leggere la persona di Cristo nei termini idonei per il nostro tempo, con la maggiore competenza nelle scienze umane e le migliori risorse espressive.

La questione del vissuto soggettivo del cristiano appartiene quindi alle foci della cristologia,<sup>32</sup> di modo che l'incontro personale con Cristo sta all'inizio e alla fine di ogni discorso su Gesù di Nazaret. A titolo esemplificativo c'è da ricordare la riflessione condotta da Dietrich Bonhoeffer con il suo libro *Sequela* come caso emblematico del passaggio da una cristologia accademica ad una cristologia pratica.<sup>33</sup> Il discorso su Gesù di Nazaret assume un valore esistenziale che Rudolf Bultmann avvertì con lucidità e propose con una innegabile capacità suggestiva, sebbene cadesse nell'attualismo che toglieva alla sua presentazione di Cristo ogni tensione escatologica.<sup>34</sup> Il credere nell'annuncio del vangelo costituiva dunque per Bultmann la via per giungere alla verità della propria esistenza.

La cristologia si proietta, così, verso l'antropologia, come ha espresso magistralmente il Vaticano II nella costituzione *Gaudium et spes*: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (GS 22). Con questa affermazione i padri conciliari mettono da parte la presunzione troppo diffusa, che inizia con la supposizione di conoscere già perfettamente la condizione umana per poi pretendere di spiegare la realtà personale di Gesù di Nazaret, quale Logos incarnato, Dio fatto carne, nell'unione tra umanità e divinità, dove soltanto la sua condizione divina poteva rimanere inafferrabile. Ma l'insegnamento del Concilio apre un orizzonte nuovo per l'antropologia, operando il capovolgimento antropologico che scopre nella vicenda umana di Cristo la possibilità di accedere alla verità dell'uomo e di mostrare il percorso più concreto e valido di piena umanizzazione.<sup>35</sup>

Il discorso cristologico che si fa proposta umanizzante e motivo di una costante attualizzazione soggettiva, ha una particolare potenza antropologica in tre direzioni, corrispondenti all'esperienza della libertà, della sofferenza e del destino per l'uomo.

L'esperienza personale di Gesù di Nazaret si qualifica subito nella sua caratteristica espansione della libertà (Mt 5,43-45; Lc 4,12; 4,21), vissuta nei parametri del «pensare secondo Dio» (Mc 8,33) e del «fare la volontà del Padre» (Gv 6,38).<sup>36</sup> Gli uomini che hanno incontrato Gesù di Nazaret sono rimasti subito colpiti e ammirati della sua indipendenza di pensiero, come della sua autorità (Mc 1,28), che nessuna pressione sociale, abitudine religiosa e potere nazionale o straniero riusciva a dominare, nemmeno davanti all'insidia minacciosa del proposito omicida che stava per imporsi. Questa autonomia straordinaria si presentava radicalmente unita allo stretto legame di Gesù con il Padre, ripetutamente ricordato e invocato con passione: «Glorifica il Figlio tuo perché il Figlio glorifichi te. Tu gli hai dato potere su ogni essere umano, perché egli dia la vita eterna a tutti coloro che gli hai dato» (Gv 17,1-2). La libertà di Cristo e del cristiano trova nell'ossimoro la

---

<sup>32</sup> Il percorso che va dalla vita di Cristo alla vita del cristiano segna l'opera di cristologia di F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*, Verbo Divino, Estella 2007.

<sup>33</sup> D. BONHOEFFER, *Sequela*, Queriniana, Brescia 1975.

<sup>34</sup> R.K. BULTMANN, *Gesù*, Queriniana, Brescia 1972.

<sup>35</sup> Tale linea interpretativa è sviluppata nell'opera di J.L. MORAL, *L'incontro con Gesù di Nazaret. Orizzonte educativo dell'esperienza cristiana*, LAS, Roma 2016. Rimando ora in particolare all'ultima sezione della quinta parte «Antropologia/3: L'uomo o la maniera finita di essere Dio» (pp. 312-359).

<sup>36</sup> Cf. V. BATTAGLIA, *Sentimenti e bellezza del Signore Gesù*, EDB, Bologna 2011, 113-117.

sua formulazione idonea quando deve indicare la creatività nella missione assegnata, l'obbedienza cordiale, la sintonia nella diversità, l'adesione imposta e desiderata, per sbocciare nel comandamento dell'amore (Gv 15,12).<sup>37</sup>

Il Figlio di Dio è entrato nella storia per assumere una esperienza anche di dolore. Cristo chiama sempre su questa strada coloro che credono in lui, così che la sequela di Cristo significa sempre seguirlo lungo la *via crucis*. I discepoli devono «completare quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24). «Completare», ἀναπληρώω, significa che i discepoli rendono «completo» l'operato di Cristo, lasciandolo agire su di sé e facendolo proprio. «Mancare», ὑστερέω, non nel senso che l'azione di Cristo non sia sufficiente, ma nel senso che le possibilità e le implicazioni dell'agire di Cristo e volte alla realizzazione, trovino effettivamente compimento. E non sono ancora completamente realizzate in quanto non tutto ciò che è malvagio e generatore di sofferenza è superato in maniera effettiva. Soltanto quando «tutto sarà stato sottomesso» a Cristo, cioè quando tutte le vie dell'umanità saranno giunte alla meta in lui, «anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» (I Cor 15,28). Soltanto allora il suo operato avrà raggiunto la meta. Esiste quindi una forma di sofferenza che il credente assume su di sé nella sequela di Cristo, e cioè dovunque egli vive il dolore in chiave di amore, cioè di bene, di solidarietà, di speranza, di offerta.

I vangeli dicono dell'esperienza di Cristo di fronte al suo destino in termini di esaltazione, di pienezza, e di vicinanza cordiale. Queste note si riversano sul percorso di vita del discepolo in modi diversi: «Per sempre saremo con il Signore» (I Ts 4,17), «Ho il desiderio di lasciare questa vita per essere con Cristo» (Fil 1,23), «Camminiamo infatti nella fede e non nella visione, siamo pieni di fiducia e preferiamo andare in esilio dal corpo e abitare presso il Signore» (II Cor 5,7-8). Queste espressioni impediscono di pensare la fine come un ritorno, come se la finitezza attuale fosse una caduta o una degradazione da una situazione primordiale. Il destino dell'umanità in Cristo si profila invece come affermazione del soggetto nell'essere e nell'amore. Il futuro non è quindi un posto e neppure un periodo, ma una forma di esistenza e di rapporto nuovi con Dio, derivanti dalla sua presenza nella storia. Tuttavia sussiste un ampio margine di incomprendibilità della fine che rimbalza sul presente per diventare in qualche misura anche opaco e incomprendibile, ma non assurdo e neppure futile, perché sarà inquadrato nel mistero di Cristo.<sup>38</sup>

### 3. Dire della Chiesa

Non sorprende che la grande questione dell'epoca moderna per il cristianesimo sia stata la Chiesa, oggetto di denigrazione e anche di ammirazione, motivo ricorrente per l'obiezione contro il cristianesimo e anche per il fascino nella conversione.<sup>39</sup> Quando l'uomo moderno prende possesso di sé, con un programma che evita ogni mediazione che ponga un freno alla sua

<sup>37</sup> Il carattere composito della libertà del cristiano è stato afferrato lucidamente da D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988.

<sup>38</sup> È necessario il riferimento ai contributi di O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1965; J. MOURoux, *Il mistero del tempo. Indagine teologica*, Morcelliana, Brescia 1965; G.L. DE MORI, *Le Temps. Énigme des hommes, mystère de Dieu*, Cerf, Paris 2006.

<sup>39</sup> Si ricordi la componente di vissuto ecclesiale e di comprensione della Chiesa nelle conversioni più note: J.F. Overbeck (1789-1869), J.H. Newman (1801-1890), Ch. Péguy (1873-1914), G.K. Chesterton (1874-1936), P. Claudel (1868-1955), Th. Merton (1915-1968), J. Maritain (1882-1987), L. Bouyer (1913-2004).

realizzazione personale, come risulta espresso da Immanuel Kant (1724-1804),<sup>40</sup> si deve chiedere se resta ancora posto per una comunità che rivendica un ruolo privilegiato di comprensione di Dio e di incontro con Lui nella storia, se è giustificata la pretesa di un particolare gruppo di credenti in Cristo di indicare il traguardo della storia e di portarla a tale fine, se è proponibile un legame efficace tra persone che mostrano limiti e difetti.

La questione ecclesiologica si pone con maggiore durezza nel cattolicesimo che non nel protestantesimo, almeno esternamente, perché la Chiesa, come questione teologica e come realtà vissuta, è più al centro del cattolicesimo che del protestantesimo. La difficoltà poi interna della Chiesa stessa per questo tempo sta nell'identificare il proprio posto senza erigersi in un assoluto, e senza sciogliersi in un fatto meramente sussidiario e marginale.

Chiesa di Dio, Chiesa di Cristo, Chiesa degli uomini: sono i tre lati del poliedro che proiettano luce sulla realtà centrale di una presenza divina nella storia costituita per il bene dell'umanità efficacemente unita. Ogni generazione ha una singolare disposizione a dare preferenza a Dio, a Cristo o agli uomini per identificare la vita e la missione della comunità cristiana. Nel secolo XVI la Chiesa acquistò peso e spessore nella coscienza dei fedeli, con l'accentuazione del ruolo pastorale dei vescovi e l'affermazione dell'autorità del Papa. Durante i secoli XVII e XVIII la Chiesa entrò nella logica del deismo per vedersi davanti a Dio, creatore e ordinatore del mondo. Dalla seconda metà del XIX secolo e per la prima metà del XX secolo la Chiesa voltò la sua attenzione verso Colui che sta a suo capo e fondamento, Cristo Signore. L'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII e i primi testi e suggestioni del Vaticano II sono il punto conclusivo del ricupero cristologico. Dal Vaticano II, in particolare dalla costituzione pastorale *Gaudium et spes*, e con il capitolo II della costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa Popolo di Dio (LG 9-17), il quale «costituito da Cristo per la comunione di vita, di carità e di verità, viene assunto da lui anche come strumento di redenzione per tutti, ed è inviato a tutti gli uomini come luce del mondo e sale della terra» (LG 9). La Chiesa sperimenta quindi un orientamento antropologico, offrendosi al servizio degli uomini, mentre si dice discepola di Cristo, che non è venuto per essere servito ma per servire e dare la vita per la salvezza di tutti (cf. Mc 10,45).

Nel dire della Chiesa oggi bisogna aggiungere, infine, che la questione è formulata nel contesto di una diffusa e sentita esigenza di riforma. La percezione odierna delle urgenze da accogliere con una volontà decisa di operare precise trasformazioni nella Chiesa, segnala chiaramente che non si tratta di introdurre alcuni aggiustamenti puntuali per venire incontro a fenomeni isolati, di modo che gli interventi abbiano il marchio della provvisorietà e della stretta dipendenza da tali fenomeni, con certa aria di semplice reazione ai fatti. Le proposte più lucide dicono invece di spostamenti radicali nella prassi e nelle istituzioni.<sup>41</sup> Questo impegno riformatorio che pervade in realtà ogni questione nella riflessione ecclesiologica attuale, è assunto con la consapevolezza di attuare una dimensione costitutiva della Chiesa nel suo essere orientata verso il compimento:<sup>42</sup> *Ecclesia semper reformanda et purificanda*.

Propongo in seguito le questioni di ecclesiologia identificate nella loro portata più storica e dinamica, tuttavia senza ignorare la complessa identità teandrica della Chiesa. I percorsi dell'ospitalità,

---

<sup>40</sup> I. KANT, *Che cos'è l'Illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma 1987.

<sup>41</sup> Johann Baptist Metz segnalava ad esempio le linee della solidarietà, della partecipazione, del servizio e della tensione profetica (J.B. METZ, *Per una Chiesa rinnovata prima di un nuovo concilio. Un progetto in quattro tesi*, in: G. ALBERIGO (ed.), *Verso la Chiesa del terzo millennio*, Queriniana, Brescia 1979, 123-134).

<sup>42</sup> La costante riformatoria della Chiesa è bene illustrata in C. DOTOLO, *L'idea teologica di riforma*, in: L. SAB- BARESE (cur.), *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2019, 35-48.

della sinodalità e della mondanità, che dicono delle capacità ecclesiali di integrazione, di partecipazione e di contestualizzazione nell'adempimento della sua missione di testimonianza, di servizio, di culto e di comunione, sono accomunate nella loro complessità dai parametri della trasformazione e della relazionalità

### 3.1. Il percorso dell'ospitalità

La Chiesa si fonda sull'accoglienza. Ricevere la Parola di Dio nella sua integrità quale messaggio, persona ed evento è all'origine della comunità cristiana, come spiega Paolo ai Tessalonicesi: «Noi rendiamo continuamente grazie a Dio, perché, ricevendo la parola di Dio che noi vi abbiamo fatto udire, l'avete accolta non come parola di uomini ma, qual è veramente, come parola di Dio, che opera in voi credenti» (I Ts 2,13). L'accoglienza della Parola di Dio dà inizio ad una esperienza continuativa poiché l'incontro con la Parola non potrà essere trattato come un episodio concluso e lontano nel passato, ma si propone un modo costantemente rinnovato: La Chiesa rinasce nell'ascolto della Parola di Dio. Paolo indica pure l'interiorità della Parola, che prende dimora nel credente e nella comunità con una energia di trasformazione, completamente assente nel libro che giace sullo scaffale, forse dimenticato e impolverato, sebbene il padrone lo ritenga di sua proprietà. L'accoglienza della Parola si realizza nell'ascolto esteriore del testimone e nell'ascolto interiore della coscienza, nell'annuncio di Gesù di Nazaret e nella forza dello Spirito. L'esperienza di ricevere la Parola acquista ancora il valore della reciprocità quando sia il discepolo che la sua comunità sentiranno di essere stati accolti nella realtà del perdono, della pace e della benevolenza che la Parola comunicava, per affermarsi nella condizione di essere in fondo ospiti della Parola.<sup>43</sup> La continuità, l'interiorità e la reciprocità nell'evento della Parola nella Chiesa segnano l'approccio alla questione del fondamento per proiettarsi successivamente nelle questioni relative alla sua esistenza e alla sua missione.

L'ospitalità della Parola nella Chiesa genera però una situazione paradossale nella congiunzione tra la grandezza della Parola e la limitatezza di chi la riceve.<sup>44</sup> Il Popolo di Dio non potrà vantare di possedere risorse speciali, come ricordava Paolo ai cristiani di Corinto, troppo esposti a scivolare in uno entusiasmo ingiustificato e inopportuno: «Considerate la vostra chiamata, fratelli, non ci sono fra voi molti sapienti dal punto di vista umano, né molti potenti, né molti nobili» (I Cor 1,26). Tale sproporzione nella Chiesa tra l'immenso compito da svolgere e i ridotti mezzi a disposizione non è da prendere come una tappa transitoria auspicando «tempi migliori», al contrario si presenta già dai primi momenti come la condizione idonea perché l'accoglienza della Parola nell'annuncio si rinnovi nel modo appropriato, cioè nella piena libertà che non è minacciata dalla pressione di altri fattori estranei alla Parola stessa. La questione dello stile di vita del Popolo di Dio si presenta con la necessità di entrare in un percorso che si riconosca nella continuità dell'esperienza originaria dell'ospitalità.

Christoph Theobald propone che la Chiesa possa identificarsi nel modo caratteristico della modestia e della precarietà, e associa questo percorso alla visione di una Chiesa in via di costituzione, radicalmente differente dell'idea di una Chiesa già tutta costituita.<sup>45</sup> Assumere cristianamente la prospettiva dell'ospitalità stimola il passaggio di pretendere la perfezione di un progetto a favo-

<sup>43</sup> Cf. A. ESCUDERO, *Ospiti della Parola*, Elledici, Torino 2017.

<sup>44</sup> Cf. R. REPOLE, *L'umiltà della Chiesa*, Qiqajon, Magnano 2010.

<sup>45</sup> C. THEOBALD, *Lo stile della vita cristiana*, Qiqajon, Magnano 2015, 69.

rire la capacità di integrazione delle novità, con l'indispensabile discernimento. La vitalità del Popolo di Dio si esprimerà nella forza di immaginazione, nella gestione della complessità, nella tempestività e prontezza delle soluzioni.

Il percorso dell'ospitalità anima un pensiero che diventa prospettiva per comprendere l'esperienza cristiana e il messaggio del vangelo.<sup>46</sup> A differenza del pensiero essenzialistico che si sofferma sul confronto con una rappresentazione del cristianesimo, il pensiero che possiamo chiamare ospitale e dinamico attiva il confronto con la variabilità del corpo ecclesiale e si afferma nella realtà del cammino (LG 8).

### 3.2. Il percorso della sinodalità

Da due decenni è ricorrente in ambiti teologici e pastorali il richiamo alla «sinodalità», espressione in realtà antica che dice del cammino fatto insieme, *σύν ὁδός*.<sup>47</sup> Ma subito si avverte nel nostro tempo l'ambiguità tra l'ideale del coinvolgimento ecclesiale, ampiamente diffuso e incontestabile, e una prassi troppo spesso ben lontana da un lavoro con processi di un'autentica partecipazione, fraterna ed efficace, mentre prevalgono sovente forme autoritarie e personalistiche, non senza il sostegno di una normativa canonica che si limita a segnalare la possibilità di consultare in vista di risoluzioni più rilevanti.<sup>48</sup> Alcuni fatti come l'anticipazione delle conclusioni, la rigidità e la fretteosità nei tempi di confronto, o la selezione degli interlocutori sono esperienze paradossali che indicano con grande chiarezza l'assenza di un vero dialogo e richiedono un costante impegno di verifica e di correzione, perché la vita della Chiesa sia caratterizzata concretamente dallo stile sinodale.

La sinodalità nella Chiesa è questione di fedeltà alla propria missione e di coscienza viva della propria identità. Non è proprio una mera coincidenza che la prassi sinodale ha risollevato le indagini sulle tracce di sinodalità nella storia della Chiesa a partire dalle sue origini e negli stessi tempi apostolici, come nella nota controversia sulla circoncisione e le decisioni prese a Gerusalemme e trasmesse a tutte le comunità (At 15,1-35). Altrettanto si accende il dibattito teologico circa l'autocomprensione della Chiesa per dire della sua identità, quindi compresa alla luce della prassi sinodale. In concreto la categoria di «Popolo di Dio» che cedette a vantaggio di quella della *Communio* nell'interpretazione Vaticano II espressa nella seconda assemblea ordinaria del sinodo dei vescovi del 1985. La rappresentazione della Chiesa come Popolo di Dio che subì la marginalizzazione e pure l'abbandono, è attualmente in chiara ripresa. La comprensione della Chiesa come *Communio* prevalse infatti per tre decenni circa,<sup>49</sup> mentre in questi tempi si assiste al ricupero della categoria di Popolo di Dio,<sup>50</sup> accolta e rilanciata per la sua idoneità e compatibilità con l'attuale esperienza ecclesiale policentrica, che vive la diversità nei suoi membri, nelle sue espressioni e

---

<sup>46</sup> Si vedano i recenti volumi L. CREMASCHI – L. D'AYALA VALVA – A. MAINARDI (cur.), *Il dono dell'ospitalità*, Qiqajon, Magnano 2018; e M. DAL CORSO (ed.), *Teologia dell'ospitalità*, Queriniana, Brescia 2019.

<sup>47</sup> Cf. D. VITALI, *Verso la sinodalità*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 2014; G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, Laterza, Roma-Bari 2017.

<sup>48</sup> Giordano Frosini propone introdurre in più circostanze la prassi di votazioni deliberative: G. FROSINI, *Una chiesa di tutti. Sinodalità, partecipazione e corresponsabilità*, EDB, Bologna 1014, p. 106.

<sup>49</sup> Tale processo ermeneutico nella ricezione del concilio è stato comunque avvertito come mostrano gli articoli G. MAZZILLO, *L'eclissi della categoria «popolo di Dio»*, in «Rassegna di Teologia» 36 (1995) 553-587; D. VITALI, *Che fine ha fatto il popolo di Dio?*, in «Presbyteri» 43 (2009) 343-354.

<sup>50</sup> Cf. S. NOCETI, *Popolo di Dio: un incompiuto riconoscimento di identità*, in «Concilium» 54/3 (2018) 21-36; U. SARTORIO, *Sinodalità per una Chiesa in riforma*, in «Studia Patavina» 66 (2019) 279-292.

nelle sue situazioni, con una forte coscienza della dinamicità e della partecipazione nei suoi processi.

La sinodalità quale stile della vita e della missione della Chiesa, esclude di trattarla come una questione formale in termini di semplici «buone maniere» che dicano di una certa correttezza esterna nelle riunioni. L'esigenza della sinodalità non si soddisfa neppure con l'inserimento di una serie di appuntamenti nei calendari pastorali, con certa parvenza di una attività assembleare nella vita di diocesi, parrocchie, istituzioni e comunità. È ancora più inammissibile introdurre la sinodalità come questione strategica, cioè come percorso programmato in vista del raggiungimento di alcuni scopi già prefissati e non soggetti al confronto. La strumentalizzazione nella Chiesa del dialogo, disposto in funzione di interessi particolari di singoli soggetti o di qualche gruppo di pressione, compromette la sua validità, perché introduce il fattore del particolarismo in netta collisione con l'azione dello Spirito. La sinodalità, quale prassi da attuarsi in linea con il mistero della Chiesa, si deve comprendere innanzitutto come un percorso condiviso di ascolto della Parola di Dio, nel senso più integrale e profondo del termine, cioè accolto, preparato e condotto nell'apertura della fede. Il discorso sulla sinodalità richiama subito l'affermazione del *sensus fidei*, che costituisce il riconoscimento dell'adesione del credente al messaggio cristiano della Rivelazione, grazie all'azione dello Spirito. È opportuno ricordare l'insegnamento del Vaticano II nella costituzione *Lumen gentium* sulla prerogativa dell'autenticità della testimonianza di fede, vero fondamento che regge e giustifica la prassi sinodale:

«Il popolo santo di Dio partecipa pure della funzione profetica di Cristo, dando viva testimonianza di lui anzitutto con una vita di fede e di carità, e offrendo a Dio un sacrificio di lode frutto di labbra che celebrano il suo nome (cf. Eb 13,15). L'insieme dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dal Santo (cf. I Gv 2,20 e 27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà particolare mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” (AGOSTINO, *De praed. sanct.*, 14,27) esprime il suo universale consenso in materia di fede e di morale. Col senso della fede suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero cui si conforma fedelmente, accoglie non già una parola d'uomini, ma realmente la parola di Dio (cf. I Tm 2,13); aderisce indefettibilmente “alla fede trasmessa una volta per tutte ai santi” (Gd 3), vi penetra più a fondo con retto giudizio e la applica più pienamente alla vita» (LG 12).

In linea con la sua coscienza di ricevere il dono dello Spirito per adempiere la missione di testimoniare la fede in Cristo, il Popolo di Dio rinnova costantemente il suo coinvolgimento nei processi ecclesiali e deve distinguersi da una gestione discontinua di singoli episodi per la continuità dell'impegno del dialogo e della partecipazione.<sup>51</sup> In tale senso lo stile sinodale non è tanto questione di inventare iniziative suggestive, ma di andare a coltivare un animo rinnovato nel credente e nella comunità.

Papa Francesco ha illustrato nell'esortazione *Evangelii gaudium* le disposizioni dell'animo che devono accompagnare il cammino di ogni convivenza autenticamente umana, e che valgono naturalmente innanzitutto per la vita ecclesiale. L'esortazione presenta quattro principi «che orientano specificamente lo sviluppo della convivenza sociale e la costruzione di un popolo in cui le differenze si armonizzano all'interno di un progetto comune»,<sup>52</sup> e questi quattro principi sono,

<sup>51</sup> Sul rinnovamento della vita ecclesiale in stile sinodale si vede il quarto capitolo del documento COMMISSIONE TEOLOGIA INTERNAZIONALE, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2018, 81-98.

<sup>52</sup> FRANCESCO, *Esort. Apost. Evangelii gaudium*, n. 222.

in primo luogo, la visione ampia del tempo senza cadere nell'illusione del risultato facile e immediato, in secondo luogo la volontà di affrontare i momenti conflittuali in chiave di crescita dell'unità, in terzo luogo la relativizzazione delle rappresentazioni concettuali a favore della concentrazione sulla realtà, e infine la stima della collettività nella composizione delle sue differenze quale dono e risorsa della comunità.<sup>53</sup>

Va notato che l'esercizio della sinodalità è necessariamente multiforme. La declinazione della radice sinodale in molteplici varianti nella prassi indica innanzitutto le potenzialità inesauribili di quella radice che, a secondo dei tempi e delle culture, lo Spirito anima con la sua azione straordinaria sostenendo la diversità e promuovendo la comunione.

### 3.3. Il percorso della mondanità

La Chiesa che si riconosce nel suo rapporto irrinunciabile al mondo, afferma la necessità di scollarsi di dosso la tentazione dell'autoreferenzialità, con le sue manifestazioni concrete nella privatizzazione della fede, nella clericalizzazione delle istituzioni, nell'incomprensione del linguaggio e nell'immobilismo delle strutture e delle prassi. Avverte Paolo VI che «la chiesa deve venire a dialogo con il mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio, la Chiesa si fa colloquio».<sup>54</sup> Una chiesa muta e sorda è una contraddizione.

L'agire della Chiesa nel mondo, di fronte alle urgenze e situazioni, con le risorse e i vincoli propri, coinvolge al completo l'intera compagine ecclesiale, per offrire come dono o come solidarietà le proprie capacità legate all'esistenza. La vita dell'uomo e del credente deve affrontare i momenti con la responsabilità che prende le distanze dagli estremi del cambiamento totale e del completo scoraggiamento, del dominio dei programmi e della pigrizia dell'improvvisazione, dell'universalismo anonimo e del provincialismo troppo ristretto.

La Chiesa si rapporta al mondo, tuttavia senza vedere qui una bipolarità irriducibile e contrapposta. La Chiesa non annuncia il vangelo e non si inserisce nella storia come se dovesse incontrare una realtà assolutamente priva della grazia o completamente estranea ai suoi propositi, perché lo Spirito agisce dovunque per attendere il Verbo e per accoglierlo quando arriva. È anche vero che alcuni spazi sociali hanno irrigidito a tal punto l'autoreferenzialità da rendersi quasi impermeabili al messaggio della Chiesa. Si tratta del rifiuto insensato che il quarto vangelo illustra: «Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me. Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo; poiché invece non siete del mondo, ma io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia» (Gv 15,18-19).

Oltre la contrapposizione e l'identificazione tra la Chiesa e il mondo si dà anche la possibilità dell'incontro e della collaborazione nella differenza. Se il mondo è la realtà umana voluta e creata da Dio, ma che non è costretta ad esprimere sempre e soltanto il suo legame con Dio, perché non è una proprietà divina passiva; e se la Chiesa è la realtà umana voluta, costituita e animata da Dio, per esprimere sempre e soltanto il suo libero legame con Dio, come dono di vita e servizio per l'umanità, la tensione tra la Chiesa e il mondo non scomparirà, anche prima degli estremismi dove uno postula la negazione dell'altro.

---

<sup>53</sup> FRANCESCO, Esort. Apost. *Evangelii gaudium*, nn. 222-237. Commento dell'esortazione pontificia e approfondimento degli atteggiamenti per percorrere un cammino autentico di sinodalità M. BRUNINI, *In cammino verso la sinodalità ecclesiale sospinti da papa Francesco*, in «Rassegna di Teologia» 59 (2018) 419-440.

<sup>54</sup> PAOLO VI, Lett. Encicl. *Ecclesiam suam*, n. 67. È da riprendere in particolare tutta la terza parte dell'enciclica (cf. nn. 60-123).

La Chiesa si comprende rapportata necessariamente al mondo nella sua missione, poiché è data da Dio «per la vita del mondo» (Gv 6,51), tuttavia senza confondersi con il mondo, evitando l'adeguarsi acriticamente ai suoi usi, per pigrizia, meschinità, viltà o superficialità. L'impegno è bene indicato dal Vaticano II con lavoro di discernimento dei "segni dei tempi":

«Per svolgere questo suo servizio, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto» (GS 4).

La comprensione missionaria della Chiesa sta determinando il fattore decisivo per dire del suo ruolo nel nostro tempo.<sup>55</sup> L'espressione della *Chiesa in uscita missionaria*<sup>56</sup> ricorda il legame con la Parola di Dio vissuto in un mondo secolarizzato, che sostiene di funzionare autonomamente senza la tutela di Dio. In queste condizioni, proprio in forza della fedeltà a Cristo «è vitale che oggi la Chiesa esca ad annunciare il Vangelo a tutti, in tutti i luoghi, in tutte le occasioni, senza indugio, senza repulsioni e senza paura. La gioia del Vangelo è per tutto il popolo, non può escludere nessuno».<sup>57</sup> Dire della *Chiesa in uscita* rischia, tuttavia, di essere sfruttato come slogan senza un riflesso reale nella prassi pastorale.

La Chiesa nel suo essere nel mondo si pone quindi fondamentalmente al servizio dell'unità. Scrive Enzo Bianchi:

«Che cosa si chiede nell'intercessione per la città e per il mondo in cui viviamo? Che i suoi abitanti siano trasformati "in un solo corpo», con tutte le implicazioni etiche e sociali, familiari e professionali, orizzontali e verticali, che questa domanda fondamentale comporta».<sup>58</sup>

Il cammino dell'umanità nella direzione di una vera concordia tra tutte le genti, che la Chiesa prende come impegno prioritario nella sua presenza nel mondo, proprio perché vi riconosce la volontà esplicita del Padre manifestata in Cristo, sta assumendo in questi tempi dimensioni ancora più ampie e complesse con l'attenzione al rapporto dell'uomo con l'ambiente. La Chiesa sa di dover presentare al mondo la natura come dono – *creazione* – e come responsabilità – *vocazione* – con il senso della giustizia, poiché ogni aggressione contro la natura colpisce sempre e con maggiore forza le popolazioni più povere. La denuncia dei piani depredatori nei confronti della natura in funzione di un arricchimento irresponsabile e particolarista appartiene oggi all'azione e alla voce della Chiesa che avverte qui il senso della sua fedeltà a Dio e agli uomini.

escudero@unisal.it ■

<sup>55</sup> C.M. GALLI – A. SPADARO, *Una riforma «missionaria» della Chiesa*, in: A. SPADARO – C.M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 6-14.

<sup>56</sup> FRANCESCO, Esort. Apost. *Evangelii gaudium*, n. 20. Per una lettura dell'esortazione quale momento della ricezione del Vaticano II e impostazione del percorso di riforma della Chiesa nella linea della missionarietà e della fraternità: cf. C. THEOBALD, *Fraternità. Il nuovo stile della chiesa secondo papa Francesco*, Qiqajon, Magnano 2016.

<sup>57</sup> FRANCESCO, Esort. Apost. *Evangelii gaudium*, n. 23.

<sup>58</sup> E. BIANCHI, *Cristiani nella società*, Rizzoli, Milano 2003, 152.

# CATECHETICA ed EDUCAZIONE

## La catechesi in Italia oggi

- **MONS. G. BOSCHIA**, «Introduzione»
- **MONS. M. SIMONANO**, *La Chiesa italiana dopo il Concilio Vaticano II*
- **MONS. N. GALANTINO**, *Le scelte della CEE per il contesto pastorale italiano*
- **MONS. M. BROGIATA**, *Per un bilancio degli «Orientamenti pastorali»*
- **C. ERSOLE**, *Il cambiamento catechistico nella memoria dei protagonisti*
- **J.L. MORAL**, *La prospettiva catechetico-pastorale come nuova «sensibilità dogmatica»*
- **L. MEDDI**, *Bilancio critico del rinnovamento della catechesi italiana*
- **C. PASTORE**, *Bibbia e catechesi*
- **R. PAGANELLI-G. BARBON**, *Il tema della formazione*
- **F. ZUPPA**, *La Comunità ecclesiale nella prassi catechetica*
- **C. CACCIATO**, *Il tema dell'«instazione cristiana»*
- **J. PENNEBO**, *Primo annuncio e catecumenato*
- **A. ROMANO**, *La ricerca sui catechisti italiani*
- **S. SCIBICA**, *La formazione dei catechisti*
- **G. GAONE**, *Catechesi e formazione catechetica dei presbiteri*
- **F. FANFIO**, *La dimensione pedagogica della catechesi italiana*
- **C. FALLINI**, *La dimensione kerygmatica nel «Documento Base»*
- **R. CARBONARA**, *Una panoramica sulla catechesi degli adulti in Italia*
- **B. CUMIÀ**, *La politica nel progetto catechistico italiano e nel magistero della CEE*
- **V. DONATELLO**, *La persona con disabilità nei documenti per la catechesi in Italia*

ANNO IV ► NUMERO 1 - GIUGNO 2019

RIVISTA «ON-LINE» DELL'«ISTITUTO DI CATECHETICA»

[[www.rivistadipedagogiareligiosa.it](http://www.rivistadipedagogiareligiosa.it)]

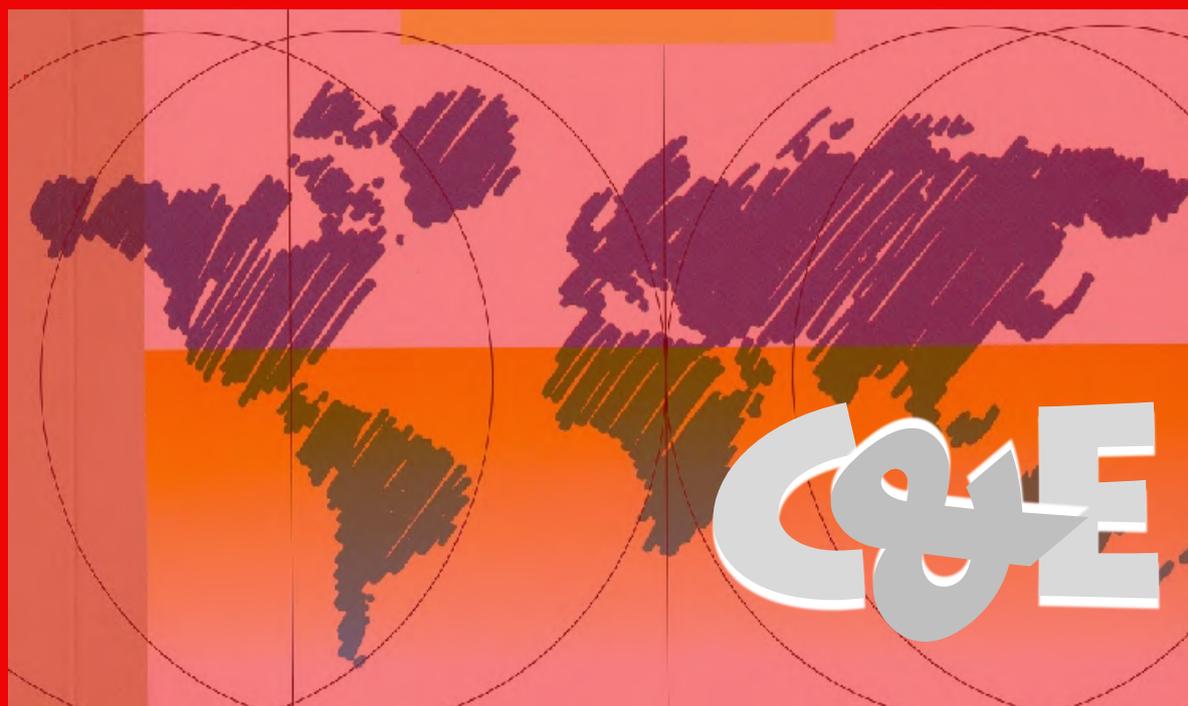
Facoltà di Scienze dell'Educazione - Università Pontificia Salesiana (ROMA)

ISTITUTO DI  
CATECHETICA

iCa

## «CATECHETICA ED EDUCAZIONE»

- N. 1/2016: «Ricadute catechetiche del Convegno di Firenze».
- N. 2/2016: «Progetto educativo e IRC».
- N. 1/2017: «*Stare in mezzo*: pendolarità urbana e risposte pastorali».
- N. 2/2017: «Cittadinanza, religione e IRC».
- N. 1/2018: «I giovani, spettatori o protagonisti al prossimo Sinodo?»
- N. 2/2018: «Giovani generazioni, religione-IRC e crescita umana».
- N. 1/2019: «La catechesi in Italia oggi»
- N. 2/2019: «IRC e prospettive culturali e teologiche contemporanee».



**ica**

---

**ISTITUTO DI CATECHETICA**

**Università Pontificia Salesiana  
FACOLTÀ DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE**

**Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA**