

Scuola di umanizzazione

Orizzonte antropologico ed educativo della religione

José Luis Moral*

School of «Humanity»

Anthropological and Educational Horizon of Religion

► SOMMARIO

Viviamo una mutazione culturale senza precedenti; quindi, abbiamo bisogno di ripensare tante cose, come quelle indicate nell'articolo: l'antropologia, l'umanesimo, la religione, l'educazione e la scuola. Ripensare, ovviamente, per ricostruire. Ecco le ricostruzioni che propone l'autore: un'antropologia sulla base naturale dell'essere umano, visto poi come «animale simbolico», come libertà, linguaggio e relazione; un umanesimo che si nasconde fra i diversi umanesimi del pluralismo odierno; infine, un'educazione e una scuola che cercano un progetto comune, l'affermazione cioè dell'«umano autentico» a partire dalla dignità universale e dai diritti umani – che inseguono in definitiva l'affermazione dei «beni della giustizia» – insieme a una religione incentrata sui «beni della gratuità». Tutto ciò, per i cristiani, ha un punto di riferimento incontrovertibile: l'uomo Gesù, il Cristo e, allo stesso tempo, l'incredibile «umanizzazione di Dio».

► PAROLE CHIAVE

Antropologia; Dignità universale; Diritti umani; Educazione; Giustizia; Gratuità; «Progetto educativo»; Religione (IRC); Scuola; Umanesimo; Umanizzazione.

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

«Vivere è il mestiere che voglio insegnare»: così formulava J.-J. Rousseau il senso dell'educazione nell'*Emilio*. La massima può essere eccessiva perché, in definitiva, si può solo aiutare a «imparare a vivere»: a vivere in quanto individualità che affronta i problemi della propria vita personale; a vivere in quanto cittadino della propria nazione e del mondo; a vivere anche nella propria appartenenza all'umano.

Siamo esseri in perpetua ricerca della nostra umanità e del segreto che essa nasconde: veniamo al mondo all'interno di una tradizione che ci trasmette un'eredità, ci propone certi progetti e ci introduce nell'invenzione; in seguito siamo condotti o educati (*e-ducere*: condurre da... verso un di più) attraverso una lunga «trasfusione di memoria» (E. Wiesel); infine, ci preoccupiamo di lasciare simboli e segni o messaggi a coloro che ci seguiranno (le vestigia del nostro passaggio... agli eredi dell'umanità che verranno dopo di noi).¹

In tale prospettiva, la scuola e soprattutto l'educazione – ma un qualcosa di simile si dovrebbe affermare nei riguardi dell'apprendimento o dell'insegnamento e dell'istruzione – si riferiscono alla *crescita e maturazione umana di ogni persona* che comprende un insieme complesso di processi legati alla socializzazione primaria e secondaria (famiglia, scuola e società) e, ovviamente deve includere *tutte le dimensioni* della persona.

1. Ripensare l'umanesimo, ripensare l'antropologia

Il dato non merita ulteriori commenti: viviamo una mutazione culturale senza precedenti; una situazione radicalmente inedita. Inutile quindi cercare semplicemente nel passato le ricette che presumiamo possano rispondere alle sfide che dobbiamo affrontare oggi per progettare il domani. Nei riguardi del tema che ci occupa, i cambiamenti antropologici contengono un nuovo umanesimo e anche un inedito modo di concepire il posto dell'uomo nel mondo.

1.1. L'essere umano e la vita umana

Anzitutto e andando oltre le classiche definizioni onto-metafisiche, abbiamo bisogno di assumere una «definizione naturalista della natura umana»² alla base di ogni riflessione sull'uomo. La nostra carta d'identità – che lo vogliamo o meno – contiene questi dati primari: «Africano, nato 2,5 milioni di anni fa, cugino di scimpanzé e scimmie». Benché naturalismo ed evolucionismo siano ormai riconosciuti come irrefutabile, ancora ci resistiamo a parlare di noi stessi come ciò che siamo, come animali, e preferiamo parlare – per così dire – di «angeli caduti».

Mi piace ripensare l'essere umano in questa direzione recuperando le riflessioni sia di E. Cassirer che di A. Gehlen, cioè, incominciare dall'«essere carente» e dal «animale simbolico» che siamo.

Da un lato, quindi, «l'uomo è determinato da una serie di *carenze*, le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di inadattamenti, non specializzazioni... [in maniera tale che] in condizioni naturali... l'uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla faccia della terra».³ È proprio questa situazione originaria della natura umana a offrire sul piano della teoria

¹ Cfr. A. GESCHÉ, *Dio per pensare l'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 15-58.

² Cfr. J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana*, Austral, Madrid 2006; G. MANZI, *Homo sapiens. Breve storia della nostra specie*, il Mulino, Brescia 2006.

³ A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, 60.

antropologica una delle chiavi alternative alle tradizionali vie dualistiche: il concetto strutturale di un «uomo manchevole» e «non ancora definito» consenti di dare ragione della sua peculiare «attività esistenziale» senza ricorrere a concezioni astratte ed essenzialistiche.⁴

Dall'altro lato, dunque, a ragione il processo di umanizzazione ha potuto essere descritto come un processo di simbolizzazione.⁵ Un semplice sguardo agli ambiti dove l'essere umano «si realizza» come tale – identità personale, relazioni, mondo etico ed estetico, ecc. – ci mostrerebbe altrettante realtà riempite di simboli.⁶ L'uomo, quindi, dispone di una forma tutta particolare per adattarsi alla realtà: tra il sistema recettore e quello agente si situa quanto E. Cassirer ha denominato il «sistema simbolico». In altre parole, l'intelligenza umana è in grado di spaccare il circuito animale dell'azione: in senso stretto, perciò il simbolo è una «esclusiva umana» e implica la rottura della catena «stimolo–risposta» con l'inserimento del sistema simbolico e della libertà nel progettare la risposta, senza che questa sia determinata automaticamente dallo stimolo. «L'uomo non vive soltanto in un puro universo fisico, ma in un universo simbolico. Il linguaggio, il mito, l'arte, la religione – vale a dire, gli ambiti in cui si mostra e realizza la forma di essere nel mondo propria dell'uomo – costituiscono parti di quest'universo; formano i diversi fili che intessono la rete simbolica, la trama complicata dell'esistenza umana».⁷

La separazione tra lo stimolo e la risposta nel rapporto umano con il mondo, dunque, si origina attraverso l'introduzione del concetto: fra i sensi e la realtà che produce gli stimoli s'interpone un *processo di simbolizzazione*, la cui base si trova nella concettualizzazione dell'universalità, della validità, dell'applicabilità e della variabilità di ogni concetto.⁸ Perciò e a differenza dell'animale, l'essere umano deve sempre lottare con il bisogno di definire se stesso, di crearsi liberamente un'identità. Ecco l'avverbio che ci riconsegna alla sostanza: la vita è tanto più umana quanto più è libera.

⁴ Cfr. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, il Mulino, Bologna 2005, 21-44.

⁵ Cfr. E. CASSIRER, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, FCE, México 1944, 17-121; ID., *Filosofia delle forme simboliche*, (3 voll.) La Nuova Italia, Firenze 1964-66.

⁶ «La radice di questa meravigliosa possibilità del reale di farsi finestra visibile verso l'invisibile risiede nel fatto che l'essere umano è quel piccolo mondo, riassunto di tutti i mondi, nel quale «il visibile» diventa trasparenza dell'«invisibile», la realtà finita si apre all'infinito, la fugacità del tempo si carica di eternità» (J. MARTÍN VELASCO, *El hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002, 125).

⁷ E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, 58. «Perciò – conclude l'autore –, anzi che definire l'uomo come un *animale razionale* dobbiamo definirlo come un *animale simbolico*. Di conseguenza, possiamo specificare la sua differenza specifica e possiamo comprendere il nuovo cammino aperto all'uomo: il cammino della civilizzazione» (*Ibidem*, 60).

⁸ Tale dinamismo, dove si situa la soglia dell'umano, può essere compreso come un processo di separazione o distacco dalla realtà materiale o, meglio ancora, come un movimento di superamento della pura materialità che permette di trasformare gli oggetti delle sensazioni in realtà intelligibili e di diventare un possibile «luogo della verità». I simboli emergono pertanto come manifestazione dell'originalità dell'umano. Inoltre, la simbolizzazione si realizza mediante tutte le diverse dimensioni dell'essere umano e si esprime nelle differenti azioni della ragione, che perciò mai dobbiamo concepire come contrapposte tra loro –; ecco in genere le tre fondamentali: il *pensiero logico*, il *sapere concettuale* e l'*intelligenza propriamente simbolica*. L'uomo simbolizza tramite raffigurazioni dove, attraverso una realtà naturale, si fa presente un'intuizione o significato nuovo, accessibile soltanto in questa maniera. Poi, il processo ordinario del pensiero va da queste intuizioni simboliche alla spiegazione di esse tramite concetti ogni volta più chiari e distinti; nel farlo, troviamo il vantaggio di dominare e spiegare meglio la realtà, ma sempre con il rischio di dimenticare le caratteristiche originarie e di ridurre la ragione alla dimensione puramente esplicativa e strumentale.

Insomma, siamo così e per capire la nostra vita, meglio che le spiegazioni astratte o essenziali, forse serve rapportarla al *linguaggio*, all'*esperienza* e alla *relazione*. Questi sostantivi (*linguaggio*, *esperienza* e *relazione*) – devono essere coniugati con i corrispettivi verbi (*ripensare*, *sentire* e *ricostruire*) per arrivare a comprendere che questo nostro tempo di «cambio epocale» ci obbliga a vivere all'interno di tre processi essenziali: 1/ *Ripensare* tutto, perché «siamo linguaggio» e son cambiate radicalmente sia le connessioni fra le parole (*parola-realtà-verità*) sia il rapporto tra linguaggio, parola e conoscenza; 2/ «*Sentire*»... perché siamo esperienza, cioè, abbiamo bisogno di tornare sempre all'esperienza, di *sentire* di nuovo quelle fondanti in grado di far possibile il passo dalle esperienze all'esperienza al singolare (*esperienza vitale*); 3/ *Ricostruire*... perché siamo relazione, ovvero, per vivere umanamente dobbiamo relazionarci sempre meglio, con più *realtà*, con maggiore profondità e coscienza.⁹

Insieme al linguaggio e all'esperienza, la chiave della vita umana risiede nelle relazioni che demarcano i suoi confini. Non ha torto P. Freire nell'affermare: «È fondamentale partire dall'idea che l'uomo è un essere di relazioni e non solo di contatti; non solo *sta* nel mondo, ma *con* il mondo. Dalla sua apertura alla realtà, da dove sorge l'essere di relazioni che è, risulta quello che chiamiamo essere o *stare* col mondo». ¹⁰ Esistono relazioni – con sé stesso, con le cose, con gli altri e magari con l'Altro – visibili e coscienti, ma anche altre occulte ed inconscie. Le relazioni sono fondamentali nella vita giacché, in definitiva, sono esse a costituire le persone. Servono per delineare gli elementi fondamentali dell'identità – l'uno è mio babbo; l'altra, mia sorella; quello lì, il postino; e via dicendo –: più che la biologia, il metabolismo o la genetica, sono le relazioni a farci essere quello che siamo (figli dei nostri genitori, fratelli o sorelle dei nostri fratelli e sorelle, amici e contemporanei dei nostri amici e vicini).

1.2. *Ripensare l'umanesimo: cambio epocale e pluralismo*

Viviamo – lo ripeto – una situazione di profonda trasformazione nei modi di sentire, pensare e agire (*autonomia*, *storicità*, *libertà*, *scienze e tecnica*, *secolarizzazione* e *laicizzazione*, *democrazia*, ecc.) e, quindi, dobbiamo ripensare anche l'umanesimo.

A partire dall'Illuminismo, di fatto, tutto è stato rimosso, discusso e sottoposto al tribunale della ragione umana. Niente scappa a un controllo che, a volte, tenderà purtroppo a eccedere in termini analoghi a quelli criticati nella tradizione e nelle autorità ecclesiastiche. Ebbene, i presupposti fondamentali dell'Illuminismo ci hanno portato a una situazione di «cambio epocale». Ben possiamo adesso comprendere la modernità, senza entrare a discutere il concetto, come un processo di «rottura con i suggerimenti normativi del passato» che le sono estranei.¹¹ Questo dato impone alla ragione il compito di cercare il nucleo normativo che trova in se stessa. Dunque, non possiamo definirla (*in astratto*) né essenzialmente né esclusivamente come un «insieme di capacità» che rimandano a certa sostanza o istanza in possesso di una coscienza «in generale o pura», che serve poi come presupposto per dedurre (*conferire ragione*) e organizzare la conoscenza e l'azione. La ragione s'inserisce nel modo umano di essere nel mondo, ossia, nei suoi dinamismi antropologici, storici e nella sua natura linguistica: siamo, per così dire, sistemi

⁹ Ho analizzato questi argomenti in altre pubblicazioni: Cfr., per esempio, J.L. MORAL, *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa*, LAS, Roma 2014, 20-53.

¹⁰ P. FREIRE, *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Madrid 1967, 28.

¹¹ Cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1985, 16.

viventi che esistono nel linguaggio. Di conseguenza, non c'è conoscenza che non sia umana, con tutte le conseguenze: non è possibile cioè una conoscenza «a-storica» e «a-linguistica».

Arriviamo in questo modo al *cambio epocale* che determina la nostra «situazione ermeneutica».¹² Alcuni cercano di interpretarla a partire di diagnosi monotematiche: in simile prospettiva si collocano autori come U. Beck (*società del rischio*), Z. Baumann (*società liquida*), oppure quelle interpretazioni che trovano nella secolarizzazione o nel relativismo, per esempio, la radice dell'attuale situazione socio-culturale. Altri, invece, optano per cercare una comprensione della rottura che sta alla base e identifica tale cambio epocale. Mi pongo in questa ultima direzione, considerando – serva la necessaria semplificazione – che la chiave interpretativa più adeguata per capire il momento presente è il *pluralismo*.¹³

Il pluralismo, 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, 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: questo è un fatto così incontrovertibile che basterebbe la più elementare giustificazione per delegittimare qualsiasi tipo di etnocentrismo o imposizione, da qualunque parte provenga.

2. Progetto comune: umanesimo, scuola e religione

La modernità ci ha obbligato alla cosiddetta «svolta antropologica», anzi, a una «rotazione antropologica» radicale: il teocentrismo assoluto lasciò il posto all'antropocentrismo (anche questo, ovviamente, col pericolo di assolutizzarsi!). Con Descartes e Kant, spunta quel soggetto inedito che necessita di comprendere tutto, Dio e le religioni inclusi; 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.

L'inedita prospettiva antropologica odierna contiene un concetto di essere umano e di mondo radicalmente nuovi...: il mondo è adesso definito più come storia che come natura, superando così la classica visione fissa e gerarchizzata (difesa e trasmessa dal pensiero cattolico); l'uomo viene considerato un essere in perpetua creazione di sé stesso, con la conseguente trasformazione tanto delle strutture di credibilità – spostate verso il valore assoluto della persona, l'autonomia della coscienza, la creatività, la libertà e il pluralismo di progetti – come del modo di avvicinare la realtà, oramai collegati alla secolarizzazione e alla laicizzazione, in quanto espressione di una razionalità «non dipendente» o semplicemente non deduttiva.¹⁴

¹² Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, 551-635.

¹³ J.L. MORAL, *Ricostruire l'umanità della religione*, 53-73.

¹⁴ Cfr. C. GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid 1984, 205-227.

Di conseguenza, sia l'umanesimo che l'identità e il ruolo della scuola debbono essere pensati sulla base di questi elementi fondamentali del «progetto umano comune».¹⁵

2.1. Umanesimo e progetto educativo:

l'«umano autentico», la dignità universale e i diritti umani

La conclusione più ovvia di quanto ho scritto fin qui sarebbe appunto questa: *l'umano autentico* è il criterio comune di ogni progetto educativo, secolare o religioso che sia. Tale criterio, dalla prospettiva della religione, deve poter essere letto quale «criterio etico» – per indicare la linea di comportamento che rifiuta in radice quanto possa contraddire l'umanità – e, alla pari, quale «criterio mistico» – in quanto integra l'autenticità umana con l'apertura ad un certo altro.¹⁶

Vista la situazione socio-culturale in cui ci troviamo, ora più che mai l'umanizzazione costituisce la via più adeguata per fissare la meta di ogni progettazione. Abbiamo bisogno di un sapere primario e universale – scrive a ragione E. Morin – “che verta sulla condizione umana. Siamo nell'era planetaria; un'avventura comune travolge gli umani, ovunque essi siano: devono riconoscersi nella loro comune umanità, nello stesso tempo devono riconoscere la loro diversità, individuale e culturale”.¹⁷

L'accordo odierno fondamentale circa l'umano autentico poggia sulla dignità universale e i diritti umani. Perciò, “se è vero – afferma J. Joas – che [...] la fede nei diritti umani e nella dignità umana è la «religione» capace di raccogliere consenso in un mondo moderno e individualizzato, allora piuttosto che sprecare energie combattendo vecchie battaglie sarebbe meglio unirle in uno sforzo comune per difendere la dignità umana, in un contesto in cui siamo obbligati a prendere decisioni su una quantità di materie continuamente crescente e in cui assai poco si può dare per scontato nei campi della natura e della tradizione.”¹⁸

L'adesione profondamente sentita alla dignità umana sta prendendo un vero slancio nella nostra cultura. Impressiona costatare quanto la dignità umana – per esempio dei bambini, delle donne oppure delle popolazioni oppresse – abbia ispirato nel passato recente e continui a ispirare veri e profondi cambiamenti. Il rispetto per l'indisponibilità dell'altro, dunque, deve essere la nostra guida.¹⁹

¹⁵ In questo senso, benché non mi occupo direttamente del tema, bisogna non solo ripensare la relazione tra la religione e la modernità, ma soprattutto «ripensare la giustificazione e la ricollocazione» della religione nella vita e società contemporanee (Cfr. C. GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 174-187).

¹⁶ Cfr. C. GEFFRÉ, *Credere e interpretare*, Queriniana, Brescia 2002, 104-152. Mutuo la terminologia da quest'Autore, benché nella sua riflessione viene utilizzata nel contesto del pluralismo religioso e in riferimento specifico all'ecumenismo interreligioso.

¹⁷ E. MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, R. Cortina, Milano 2001, 47. Questi sarebbero, secondo lui, i sette saperi necessari: 1/ Le cecità della conoscenza: l'errore e l'illusione; 2/ I principi di una conoscenza pertinente; 3/ Insegnare la condizione umana; 4/ Insegnare l'identità terrestre; 5/ Affrontare le incertezze; 6/ Insegnare la comprensione; 7/ L'etica del genere umano. Cfr. anche E. MORIN, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, R. Cortina, Milano 2015.

¹⁸ H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, 168s.; Cfr. ID., *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, FrancoAngeli, Milano 2014.

¹⁹ “Finché sembrò che l'auto-determinazione dell'individuo fosse il valore guida delle società moderne, fu possibile rispondere ai problemi etici dell'aborto con lo slogan: «è la mia pancia», che è il classico esempio del rifiuto di riconoscere che la questione implica se non altro un conflitto tra valori diversi. Ma più la nozione di «dignità umana» acquista peso, più diventa chiaro che essa non significa dare libero sfogo all'individualismo, bensì rispettare

In questo progetto comune, è necessario progredire nella fondazione e nell'argomentazione; alla fin fine, la dignità e i diritti umani si basano su una «volontà di credere» (W. James). Inoltre, il progetto comune, fondato sull'umano autentico, permette anche l'esistenza di una traduzione laica – non funzionalista – della duplice identità storica della religione, tradizionalmente ordinata seguendo la definizione di Cicerone (*rileggere*) e di Lattanzio (*rilegare*).

Intesa nella direzione di Lattanzio (e Tertuliano), la chiave della religione si trova nell'unione delle persone tra di loro, perché tutte sono accomunate dal senso di essere legate a Dio. Nella società pluralista, dobbiamo ammettere però che il legame sociale non può vincolarsi soltanto al fatto di credere in Dio; a ogni modo, nessuna società può fare a meno di un legame o di un «legante». Non è difficile – pensa Comte-Sponville – fare una traduzione sociale dell'argomentazione religiosa: lasciando da parte il tema di Dio, ciò che lega fra loro i credenti, dal punto di vista di un osservatore esterno, è il fatto che essi siano collegati dalla stessa *fedele*. In quest'ottica, la religione favorisce la coesione sociale rafforzando la comunione delle coscienze, il sentimento di appartenenza e l'adesione alle regole del gruppo. È la comunione a creare la comunità, più che la seconda a generare la prima, e «mettere in comunione significa condividere senza dividere».²⁰

La lezione è chiara: 1/ La società democratica deve fondarsi sulla comunione e saperla rafforzare; 2/ Le «sorgenti laiche» della comunione sono la dignità umana universale e i diritti umani fondati su tale dignità. Coesione, appartenenza e regole vanno di pari passo: “È quello che definiamo cultura o civiltà: una comunione degli spiriti – storicamente o socialmente determinata – alla scala di uno o più popoli. Niente società senza legame: niente società senza comunione. Se ciò [non obbliga] a credere in Dio [...], né in qualche forza trascendente o soprannaturale. In qualcosa di sacro, allora?”.²¹

Un'interpretazione simile si può fare della definizione ciceroniana di religione che rimanda a qualcosa che raccoglie e *rilegge* (oppure «che si rilegge in raccoglimento»). “Il legame esiste comunque, ma è più diacronico che sincronico: unisce presente e passato, vivi e morti, la devozione alla tradizione o alla Rivelazione”.²² Siamo davanti alla questione della *fedeltà* e si capisce immediatamente il rapporto stretto del termine con quello della fede; ciò favorisce la traduzione: la fede riguarda le credenze e si riferisce alla divinità; allora, la fedeltà può essere letta come attaccamento, impegno, riconoscenza, e basarsi su dei valori, su una storia e una comunità.²³

l'indisponibilità dell'altro. È questo altro può anche essere un embrione” (H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione*, 169).

²⁰ Cfr. A. COMTE-SPONVILLE, *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Ponte alle Grazie, Milano 2007, 17-24 (la frase virgolettata si trova a p. 21: “È per questo – conclude l'Autore – che si parla di comunione degli spiriti, perché solo lo spirito sa condividere senza dividere”).

²¹ *Ibidem*, 22.

²² *Ibidem*, 24.

²³ Cfr. *Ibidem*, pp. 24-28. “La fede ha a che fare con... la grazia, la fedeltà con la memoria [...]. Possono andare di pari passo; è quello che chiamo devozione, verso cui tendono, e a ragione, i credenti. Ma si può anche avere una senza l'altra. È quello che distingue l'empietà (l'assenza di fede) dal nichilismo (l'assenza di fedeltà). Attenzione a non confonderli! Quando si è perduta la fede, resta la fedeltà. Quando si sono perdute entrambe, non resta che il nulla, se non peggio” (p. 26).

2.2. Oltre l'«insegnamento-apprendimento»: scuola e progetto educativo

La vita non ci viene data già fatta, ma piuttosto affidata come un *da farsi* (senza escludere che, in questo intento, possa anche *disfarsi*). Ebbene, così come la vita è anzitutto un progetto – o, meglio, un processo con una finalità e orientamenti specifici in grado di conferire un senso umano che identifichi e unifichi la persona –, ugualmente sia l'educazione che la scuola devono situarsi in una prospettiva progettuale. In quest'ultimo caso, *progettare* e *programmare*, da una parte, allacciano profondamente scuola ed educazione e, dall'altra, tale unione si manifesta nel «progetto educativo».²⁴

Tale modo di parlare mette in evidenza e precisa implicitamente che la scuola non può essere ridotta all'insegnamento e all'apprendimento.

Le persone più che «in-segnare», cioè, mettere in *segni* fissi quello che sanno, «si educano» (*e-ducono*), ossia, nascono, crescono, vivono, ricreando loro stesse i *simboli* della vita. All'*insegnamento* (e in genere all'apprendimento) corrisponde l'istruzione: decifrare, catalogare e rinnovare i segni del conosciuto. All'*educazione*, invece, corrisponde l'«iniziazione»: quell'avvicinarsi tremante ai simboli per scoprire le relazioni che hanno in serbo per noi. L'insegnamento porta ad imparare un linguaggio; l'educazione conduce ognuno a parlare di per sé stesso. Ecco il perché dell'importanza del linguaggio simbolico, l'incombenza di *adoperare* – e recuperare – i simboli; così come il perché del pericolo di oscurare le sorgenti simboliche.

L'educazione e l'apprendimento, benché perseguano lo stesso fine (crescita e maturazione umana), non si possono uguagliare e tanto meno ridurre l'educazione a istruzione e insegnamento o a «processi di apprendimento» dove sempre c'è un qualcosa che si trasferisce da chi da a chi riceve. Ci educiamo, per così dire, con i *verbi* intransitivi – educare è sinonimo di vivere, crescere, uscire, sorgere, fiorire, fruttificare... (ecco perché, a partire da questo momento, mi riferirò all'educazione come «educar-ci») –; con questi verbi, il senso dell'azione educativa supera qualunque restringimento e si capisce meglio che ci educiamo insieme e, oltre tutto, che «nessuno educa nessuno» perché nessuno cresce nessuno, neppure lo fiorisce, né lo fruttifica.²⁵

Orbene, proprio perché si tratta di crescere, sarebbe sbagliato contrapporre apprendimento ed educazione come se fossero contrari. Entrambi i processi si incrociano e si allacciano molte volte e, in definitiva, confluiscono attorno alle tre caratteristiche sostanziali di ogni rapporto e percorso educativo: il suo orizzonte cognitivo, morale e sociale. In tutto ciò, se l'educazione deve portarci a suscitare la coscienza delle tante e tante relazioni (nelle quali *esistiamo*), per assumerle e rispondere ad esse, l'apprendimento si occuperà di unire profili, competenze, curricula e didattica per sviluppare concretamente la conoscenza come sapere critico e sollecitare la responsabilità etica concorde con la dimensione sociale di ogni essere individuale.

Sto pensando, dunque, a un *paradigma educativo* che potrebbe ricapitolarsi in queste parole: «ci educiamo insieme nell'affrontare le sfide della vita collettiva».²⁶

²⁴ Non entro nel tema specifico del progetto educativo, sul quale si occuperanno altri.

²⁵ Cfr. J.L. CORZO, *Educación es otra cosa*, Popular, Madrid 2007, 53-69.

²⁶ E ci educiamo sempre «hic et nunc», qui e ora: le provocazioni che ci sfidano sono perciò concrete, anche se arrivano dall'esterno e dal mondo intero. Non è superfluo ricordarci che affrontare non equivale a risolvere: tra ogni sfida e la sua soluzione esistono molte altre cose. La più importante corrisponde alla presa di coscienza (coscientizzazione).

2.3. Oltre i «beni della giustizia»: la religione e i «beni della gratuità»

Un progetto educativo che ci permetta crescere e maturare affrontando le sfide della vita collettiva passa, da un lato, dalla *ricostruzione delle relazioni* (relazione con noi stessi, con gli altri, con l'«Altro» e con le cose); dall'altro, dalla progressiva *realizzazione dell'idea di giustizia* (alla quale devono portarci i progetti costruiti sulla base della dignità universale e dei diritti umani).

L'idea di giustizia (particolarmente nella storia occidentale e sulla base della dignità universale di ogni essere umano) raggiunge una delle sue più importanti vette con la «Dichiarazione Universale dei Diritti Umani» (1948). Essa contempla non solo i diritti civili e politici, ma anche – negli articoli 22 al 26 – una seconda generazione di diritti, quelli chiamati sociali; ne discende, allora, che persona o, per così dire, “cittadino è colui al quale... vengono riconosciuti e protetti non solo i diritti civili e politici, ma anche quelli economici, sociali e culturali”.²⁷ In questo modo i «beni della giustizia», ovvero, i beni che identifichiamo adesso come (il minimo della) qualità di vita, sono i beni che ogni persona, per il fatto stesso di essere tale, può esigere nella propria comunità «per diritto»; non si tratta di favori o regali, bensì di esigenze di giustizia.

Tuttavia esiste un'altra sfera dell'esistenza umana, legata non tanto alla giustizia quanto alla compassione: lì risiedono i «beni della gratuità». La vita non può essere buona senza questi beni della gratuità che però hanno una peculiarità sconcertante: «nessun essere umano ha diritto ad essi, nessuna persona può reclamarli in stretta giustizia». Sto pensando, ad esempio, all'affetto, al senso della vita e alla speranza, alla consolazione e alla compagnia, ecc.: “Nessuno ha diritto di essere consolato quando arriva la tristezza; nessuno può esigere speranza, se ormai non spera più [...], neppure può rivendicare che qualcuno gli contagi illusione; nessuno può reclamare allo sportello un senso per la sua vita [...], nemmeno ha diritto di essere amato quando lo ferisce la solitudine [...]; nessuno ha neanche diritto a confidare che alla fine della storia non ci sia il più strepitoso dei fallimenti o la più vuota banalità. [...] Non sono questi... dei beni ai quali «abbiamo diritto» e che altri hanno «il dovere» di procurarci; tuttavia, sono *necessità* che le persone debbono risolvere per portare avanti una vita buona, sono bisogni che si possono colmare soltanto con gli altri. Con quelli che hanno scoperto non il *dovere della giustizia*, ma piuttosto la *obbligazione* [ob-ligatio] *gratuita e gioiosa* di avere gli occhi ben aperti davanti alla sofferenza. [...] Tutto risiede nella scoperta di quel «vincolo misterioso» che ci porta a condividere ciò che non può essere esigito come un diritto né darsi come un dovere, perché appartiene al largo cammino della gratuità”.²⁸

La religione o, più concretamente, l'«IRC» si edifica sulla base della giustizia, ma cercando di portare tutti al «mondo della gratuità». Nelle nostre società laiche, da una parte non c'è futuro per una religione puramente reattiva, in quanto ci vuole una religione proattiva; dall'altra, abbiamo bisogno di normalizzare il fatto religioso. Se la politica deve essere laica – non laicista né confessionale –, la religione dipende in buona misura dai credenti e dai professori capaci di mostrare che hanno tra le mani qualcosa di realmente prezioso per la vita individuale e collettiva. In definitiva, la religione deve trasferire le sue risorse di senso e di gratuità alla società, ma non potrà farlo se non rispettando le procedure normative della legittimità culturale e democratica.

²⁷ A. CORTINA, *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid 2001, 56.

²⁸ *Ibidem*, 168s. e 171; Cfr. 159-171.

3. Gesù di Nazaret e l'«umanizzazione di Dio»

Antropologia e umanesimo, per noi cristiani, hanno un punto di riferimento incontrovertibile: l'uomo Gesù di Nazaret, il Cristo; tuttavia la religione fondata su questo riferimento, su questa *fede*, è un fenomeno umano. Sicuramente non è soltanto questo e da sempre il «fatto religioso» ha la pretesa di guidarci nell'ambito di un mistero trascendente. Eppure può e deve essere considerata inizialmente come un fatto umano: la religione nasce dagli aneliti, dalle ricerche, dalle angosce e dalle speranze del cuore umano, e in questa linea propone un «progetto di esistenza» che suggerisca e promuova una condotta capace di liberare e coltivare sentimenti interni ed esterni intrecciati alla scoperta del senso della vita. Lo stesso che, in un modo o nell'altro, fanno anche persone e gruppi non collegati con la religione, in quanto tutti dobbiamo affrontare la stessa realtà.

La religione, quindi, è una risposta specifica, ma non in riferimento a una realtà particolare che apparterrebbe solo al credente: la sua specificità si radica nel fatto di interpretare in una maniera particolare la realtà comune a tutti. Perciò, la risposta religiosa dovrebbe essere in un certo senso valida tanto per il credente come per il non credente. E la medesima cosa si potrebbe dire riguardo alla risposta a-religiosa. Una delimitazione di questo genere, certamente, comporta un'elaborazione parziale frutto di una «distinzione di ragione» che svincola la religione dalla fede, in altre parole, si concentra nell'esperienza e cultura religiose piuttosto che nella fede e credenze ugualmente religiose. Si tratta però di un fatto o costruito umano molto particolare, perché in stretta relazione con le «esperienze di senso» e con una «prassi di autotrascendenza».

Le esperienze legate alla religione, in primo luogo, appartengono alla sfera della ricerca – e creazione – di senso, fino a collegarlo con il destino, ossia, con il desiderio di superare la nostra finitudine; in questo modo, l'esperienza religiosa cerca di ridurre anche l'angoscia esistenziale. Arrivo così al secondo legame: la religione ci permette una prassi di autotrascendimento, una vita umana, cioè, trasferita oltre sé stessa, aperta ad un certo altrove in grado di offrirci la possibilità di accettare la nostra contingenza.

Se dimentichiamo che, prima di tutto, abbiamo a che fare con un fenomeno umano, rischiamo d'imbatterci con quella tipica concezione paralizzante della religione intesa come un qualcosa di esterno all'uomo, caduta dal cielo – o mandata dalla divinità – quasi una «toppa» celeste, applicata sulla povera stoffa terrestre: alla ragione si aggiunge «il rivelato»; alla vita profana, «il sacro». Sorge in questo modo un falso conflitto d'interessi fra la religione e la vita umana, che non di rado finisce con l'idea che accettare la religione comporti il sacrificio dell'intelletto e della volontà. Di conseguenza, subentra la trappola del dualismo religioso, rappresentando o creando due mondi o sfere di attenzione. Allora, indipendentemente dall'intenzione dei soggetti, la divinità finisce per apparire come un essere interessato e dominatore o, nel migliore dei casi, come una figura imperscrutabile che «impone comandamenti» e si riserva un ambito di interessi propri ed esclusivi il cui significato ci sarà chiaro solo dopo «questa vita». Inoltre, poiché i nostri interessi non sempre coincidono con quelli di Dio, da un lato dobbiamo abituarci a chiedere il suo aiuto e a ringraziarlo quando realizza i nostri desideri; dall'altro, dobbiamo *rinunciare* a molte cose *per o a favore di Lui*.²⁹

²⁹ Se pensiamo la religione come un fatto umano, un'esperienza di senso e una prassi di autotrascendimento, la *chiave educativa* dell'esperienza religiosa dovrà essere cercata principalmente nell'unione profonda di questi tre aspetti. La ricerca di senso con cui superare la contingenza è legata a esperienze di autotrascendenza dove, a mano a mano che «ci educiamo in esse», si trasforma sia la persona – nel rinforzare la dimensione religiosa – che la prassi

3.1. Una concezione distorta della divinità e della religione

L'evoluzione storica dell'umanità e le profonde modifiche introdotte tanto dalle scienze empiriche come dalle moderne scienze dell'uomo, propongono un modello o paradigma esplicativo fondamentale per comprendere la vita umana e un universo simbolico radicalmente diverso da quello che servì per giustificare la religione. Ma c'è di più: tanto la trappola dei bisogni e dei desideri umani come soprattutto la rappresentazione del Trascendente ci han portato a una concezione distorta della religione.³⁰

Dio, il Trascendente, proprio per essere tale, non sta alla nostra portata: al dire il vero non possiamo conoscere Dio «in se stesso»; perciò parlare di Lui con correttezza e precisione è tra gli argomenti più difficili di questo mondo. La ragione non può essere più semplice: Dio non è di questo mondo. Noi cristiani riconosciamo che Dio «nessuno l'ha mai visto» (cf. Gv 1,8; 1Gv 4,12). Questo vuole dire che Dio, *quello che è Dio in sé*, non sta alla portata degli esseri umani; ciò che conosciamo di Lui non lo sappiamo direttamente perché Dio stesso l'ha detto: “Dio non è disponibile nella lettera umana”, sempre immanente e storica; quello che chiamiamo *Parola di Dio* è una “parola tradotta in una lettera interamente umana”.³¹

Dunque, pensare il Trascendente e parlare del Trascendente è estremamente difficile: non solo perché Dio *trascende* tutto l'umano (*immanente*), ma anche perché la religione comporta sempre un'inevitabile ambiguità che scatena in ogni persona quello che è più sublime – in grado di dare senso alla vita – e quello che è più terribile – capace anche di schiavizzarla –. Il fatto religioso, come riconosceva R. Otto, è legato tanto al «fascinans», come al «tremendum»: ³² “un linguaggio che in primo luogo fa già capire che l'esperienza religiosa è associata, fin dal primo momento, *all'apprezzamento esaltato del divino e al disprezzo annientante dell'umano*. Un cattivo inizio che, per cominciare, spiega perché con tanta frequenza le religioni esaltano Dio a costo di umiliare l'essere umano”.³³

Questo sentimento del «santo», purtroppo, si manifesta anzitutto in esperienze di separazione e di opposizione tra il sacro e il profano,³⁴ che rompono l'unità e omogeneità delle cose che ci circondano e delle situazioni che viviamo; senza dimenticare poi che la religione, alla fin fine, è gestita e diretta da uomini in carne e ossa che, nonostante le loro debolezze, lo fanno tante volte convinti di adempiere un «dovere sacro», al quale non possono né devono rinunciare.

Guardando la problematica della religione, particolarmente in Europa, J.M. Velasco sostiene che “la crisi attuale di Dio si è potuta scatenare solo a causa della *maniera distorta di presentare Dio* e di vivere la relazione con Lui, crisi che si era estesa nelle Chiese cristiane soprattutto nell'epoca moderna”.³⁵ Arriviamo al punto chiave della questione che ci interessa: in che cosa consiste questa maniera falsata di presentare Dio? “Consiste nella concezione secondo la quale

quotidiana – nel progettare un'azione responsabile (Cfr. per questo e per il resto dello scritto: J.L. MORAL, *L'incontro con Gesù di Nazaret. Orizzonte educativo dell'esperienza cristiana*, LAS, Roma 2016).

³⁰ Cfr. *Ibidem*, 31-39.

³¹ F. FERNÁNDEZ RAMOS, *Fundamentalismo bíblico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 34 (tutte e due le frasi tra virgolette).

³² Cfr. R. OTTO, *Il sacro*, Feltrinelli, Milano 1976, 17-40.

³³ J.M. CASTILLO, *L'umanità di Dio*, La Meridiana, Molfetta (BA) 2014, 16s. (corsivo dell'autore).

³⁴ Cfr. M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1967, 25-28.

³⁵ J.M. VELASCO, *¿Crisis de Dios en la Europa de tradición cristiana?*, in AA.Vv., *La fe perpleja. ¿Qué hacer? ¿Qué creer? ¿Qué decir?*, Tirant lo Blanch-Chaminade, Valencia 2012, 104.

Dio sarebbe una realtà, un essere «altro» in relazione con le «realtà del mondo» e con la sua totalità. «Altro» soprattutto in relazione al «soggetto umano».³⁶

Si tratta, quindi, del Trascendente visto come un «altro» e – ciò che è ancora più complicato – sperimentato come un «tu strano» che però ci serve per proiettare i nostri desideri, soprattutto le due cose di cui abbiamo più bisogno e a cui più aneliamo: *potere* e *bontà*. Di conseguenza, abbiamo elaborato l'immagine di un Dio infinitamente potente e infinitamente buono. Strada facendo però abbiamo dimenticato che non si trattava del «Dio in sé», ma della nostra rappresentazione di Dio.

Superato l'orizzonte della nostra limitata immanenza, in definitiva, «la rappresentazione del Trascendente che abbiamo elaborato ci è venuta male. E non so se sia esagerato dire che per noi è stata fatale».³⁷ Questo per due ragioni: perché siamo dinanzi a un «Dio proiettivo» e per l'impossibilità di armonizzare nel Trascendente il potere senza limiti e la bontà altrettanto illimitata. Mi soffermo soltanto alla seconda, dove si trova l'autentica ragione del perché è venuto fuori un *Dio contraddittorio* e, a volte, un Dio addirittura *violento*.

Si è rivelato contraddittorio perché potere e bontà sono incompatibili, per esempio, con il male che circonda la vita umana; ecco perché non pochi autori parlano dell'«impossibile teodicea», palesando il fallimento della rappresentazione *razionale* di Dio che ci ha offerto la teologia.³⁸ La questione più drammatica non sta affatto nella contraddizione: il Trascendente si è rivelato piuttosto un *Dio pericoloso*, come purtroppo comproviamo ancor oggi, sia nella violenza più netta e tremenda che nella sibillina espropriazione mentale legata ad una fasulla «mistica dell'obbedienza» disposta dai cosiddetti «mediatori religiosi» all'interno dell'ingranaggio con cui si va istituzionalizzando la religione.

In conclusione, si può dire che «il punto centrale dell'attuale situazione religiosa è la convinzione che un Dio, che sembrava far parte delle evidenze naturali delle quali eravamo sicuri, è arrivato a un tale livello di non evidenza che non solo il mondo e la realtà nel suo complesso possono spiegarsi senza di lui, ma è arrivato a essere considerato teoricamente e praticamente come impossibile».³⁹ Ciò detto, bisogna fare attenzione ad un avvertimento determinante: il problema non ha le sue radici nel Trascendente, ma nelle nostre rappresentazioni del Trascendente.

3.2. Oltre la religione: l'«umanizzazione di Dio»⁴⁰

Fermo restando che l'immanenza non ha accesso diretto alla trascendenza, bisogna riconoscere che l'essere umano è anche capace di «comprendere e sperimentare» simbolicamente il Trascendente che si rende a noi presente nella nostra immanenza. Ecco, in altre parole, il contributo più prezioso del cristianesimo per superare il problema: un uomo che ci rivela, ci fa conoscere e ci spiega il Trascendente. A ragione si può assicurare che «il centro del cristianesimo non è Dio, ma Gesù. [...] Il centro del cristianesimo non è il Trascendente, ma un essere umano. [...] Il centro del cristianesimo non è il divino, ma l'umano...: il Gesù terreno, nato, vissuto e morto

³⁶ *Ibidem*, 110.

³⁷ J.M. CASTILLO, *L'umanità di Dio*, 30.

³⁸ Ecco la conclusione di un'esaustiva analisi a questo riguardo: «La teodicea, in quanto intento speculativo di giustificare il male esistente e renderlo razionalmente compatibile con il postulato di un Dio buono ed onnipotente, è un fallimento» (J.A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid 2003, 341).

³⁹ J.M. VELASCO, *¿Crisis de Dios en la Europa de tradición cristiana?*, 105.

⁴⁰ Cfr. J.L. MORAL, *L'incontro con Gesù di Nazaret*, 39-61.

nella Palestina del primo secolo”.⁴¹

«Dio nessuno lo ha mai visto», ma è in un uomo, in Gesù, che si manifesta, si fa comprensibile e *sperimentabile* il suo mistero ineffabile. In modo che incontriamo Dio in un essere umano che appartiene alla nostra immanenza; perciò, è anche giusto assicurare che – nel Nazareno – il Trascendente è entrato nella nostra immanenza, si è unito alla condizione umana. Per i cristiani, quindi, “Gesù rappresenta e significa che nell’umano e solo nell’umano possiamo incontrare Dio ed entrare in relazione con Dio”.⁴² È proprio questo ciò che afferma la teologia quando parla del «mistero dell’Incarnazione» e dell’«evento dell’umanizzazione di Dio»: una comprensione completamente diversa, da una parte, della divinità e della nostra relazione con essa; dall’altra, della fede e della religione. Sicuramente è vero che, in Gesù di Nazaret, si realizza anche l’«evento della divinizzazione dell’uomo»; tuttavia quest’ultima poggia sull’umanizzazione di Dio, e non al contrario.

«E il Verbo si fece carne» (Gv 1,14): il prologo di Giovanni esprime in questo modo il mistero dell’umanizzazione di Dio; la teologia fatica a usare un linguaggio simile e preferisce parlare dell’Incarnazione di Dio (forse perché i cristiani hanno tenuto assai presente il dominio universale del «Dio onnipotente» – il *pantokrátor* – che poi fu anche *caricato* di toni politici, poiché il titolo era stato utilizzato dagli imperatori di Roma). Ma lo sconcerto massimo arriva quando i vangeli fanno un passo in più. Non solo Dio si è umanizzato, Gesù aggiunge: ciò che facciamo a ogni essere umano è a Dio stesso che si fa. Era questa una delle più dense convinzioni del cristianesimo primitivo, riportata nella «descrizione del giudizio definitivo» di Matteo 25,31-46. Dapprima e senza paura di esagerare, bisogna dire che questo testo presenta «un altro modo di intendere e di vivere la religione». Gesù viene a dire – mi si passi la semplificazione –, da un lato, che l’elemento determinante della religione non è la fede, ma l’etica (un’etica ovviamente che scaturisce dalla fede o, in altre parole, l’etica è la realizzazione fondamentale della fede); dall’altro, che la chiave della salvezza non risiede, per così dire, nel sacro, ma nel profano, ossia, ciò che decide la nostra salvezza non è «il religioso», ma «il laico». Si dovrebbe aggiungere che “nel giudizio di Dio nemmeno si terrà conto di come ciascuno abbia affrontato i suoi problemi, ma i problemi degli altri. [...] Se vogliamo essere coerenti con il fondamento della nostra fede, il progetto cristiano non può essere un progetto di divinizzazione, ma un progetto di umanizzazione”.⁴³

Stando così le cose, quanto si fa ripida la via dell’argomentazione per spiegare come mai i cristiani si siano allontanati – tante volte lungo la storia – dalle conclusioni precedenti! Già nel Nuovo Testamento, comunque, incomincia questa *complicazione* capitale della riflessione cristiana sia di ieri che di quella attuale, cioè, si opera un «cambio vitale» di prospettiva: da una «teologia di Gesù di Nazaret» – che è un pensare e interpretare secondo il movimento «da Gesù verso Dio», nella stessa direzione della sua vita e messaggio – a una teologia che pensa procedendo «da Dio verso Gesù» (e analogamente dalla Chiesa verso Gesù).⁴⁴

In conclusione, da una parte, dobbiamo ripensare la trascendenza nella profondità dell’immanenza; dall’altra, dobbiamo comprendere e interpretare la rivelazione divina nella realizzazione umana.

⁴¹ J.M. CASTILLO, *L’umanità di Dio*, 49.

⁴² *Ibidem*, 50.

⁴³ *Ibidem*, 69 (e Cfr. 49-109).

⁴⁴ A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la Cristología*, Verbo Divino, Estella 2001, 92-105.

3.3. L'orizzonte educativo dell'esperienza cristiana: umanesimo, cristologia e antropologia⁴⁵

Sicuramente nella cristologia si trova il centro dell'identità e della teologia cristiane; per fortuna, la cristologia è uno dei trattati teologici che meglio ha ri-situato i suoi programmi di ricerca e le relative proposte, costruendole davvero «dal basso», attraverso un ripensamento a fondo dell'Incarnazione che ha portato a sostituire lo schema dello «scendere dal cielo» con quello del «nascere dalla terra». In questo modo, la cristologia ha aiutato a comprendere con maggiore chiarezza che solo nella concreta e reale umanità di Gesù diventa possibile svelare il mistero della sua divinità (Rahner parlava giustamente della cristologia come piena realizzazione dell'antropologia).⁴⁶

Tuttavia e come accade con i cambiamenti esegetici, queste prospettive non arrivano o arrivano a malapena alla gente, in modo che si mantiene la funesta tendenza a pensare innanzitutto «Dio in sé stesso», piuttosto che immaginarlo – in base a quanto ci dicono le opere e le parole di Gesù di Nazaret – a partire dalla «relazione con noi». È ora di riconoscere che, in realtà, non sappiamo veramente com'è Dio se ci affidiamo alle nostre precomprensioni sulla divinità. Soltanto Gesù di Nazaret – e in lui, quale Cristo, ogni essere umano – ci svela il vero volto di Dio: più che nelle deduzioni a partire dalla nostra idea sulla divinità, il cammino corretto si trova nella rivelazione di Dio attuata in Gesù. In definitiva, e ce lo dicono le affermazioni del Credo e le formulazioni dei Concili, «oltre Gesù di Nazaret non vi sono ulteriori passi nella scoperta di Dio. Dio non sta dietro Gesù, sta in Gesù. Non vi è distanza da coprire tra Gesù e Dio».⁴⁷

Gesù di Nazaret non solo ci rivela il vero volto di Dio, ci svela anche il vero volto dell'uomo. Il Vaticano II ci ricorda che «il mistero dell'essere umano trova vera luce nel mistero del Verbo incarnato» (GS 22). *Incontrare il Nazareno*, in questo senso, è indubbiamente un'esperienza educativa vitale per una vera crescita e maturazione delle persone. Inoltre, l'incontro con Gesù di Nazaret, il Cristo, costituisce per i cristiani il nucleo e perno fondamentale per identificare, unire e far roteare adeguatamente l'obiettivo dell'umanesimo – alla luce di un'antropologia secondo lo stile di vita del Nazareno –, le esperienze esistenziali e i processi educativi.

Ovviamente, solo posso presentare schematicamente quest'ultima tematica. Cerco di farlo in riferimento sia all'identità del professore di religione che alle dinamiche dell'«IRC».

■ TORNARE AL «GESÙ STORICO» (*cristologia fondamentale e implicazioni antropologiche*)

Ecco la convinzione di base: pensare e ripensare a partire dalla convinzione che possiamo veramente capire quello che Dio fa e ci comunica perché non è altro che il cammino della crescita umana, della realizzazione dell'essere umano. In questa prospettiva, si dovrebbe parlare più di «teo-logica» che di semplice «teo-logia», cioè, della «logica di Dio» manifestata attraverso la vita del Nazareno.

Di conseguenza, dobbiamo tornare alla storia, ovvero a cercar di comprendere e interpretare tale logica a partire da un approccio storico alla figura di Gesù: un approccio cioè dal basso attraverso il quale capire come era il Nazareno, come intese la sua vita, quali furono i tratti fondamentali del suo operato e il contenuto esistenziale del suo messaggio, perché venne ucciso, in conclusione, come andò a finire l'avventura della sua vita. Abbiamo bisogno di una cristologia (e

⁴⁵ Cfr. J.L. MORAL, *L'incontro con Gesù di Nazaret*, pp. 63-92; 93-114; 177-202; 263-284.

⁴⁶ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1977, 45ss.

⁴⁷ J.R. BUSTO, *Cristologia per iniziare*, ADP, Roma 2006, 109.

antropologia) “concreta e realistica, che nella comprensione del mistero di Cristo non cerca lo straordinario e il miracoloso, come se Gesù di Nazaret fosse tanto più divino quanto meno umano. Al contrario, cercherà la divinità nella sua umanità, cioè nel modo – certamente peculiare e specifico – di attuarla nel realismo e nelle condizioni della nostra storia. Partirà, dunque, dallo stupore davanti al suo mistero, ma cercherà di avvicinarsi a esso non con come a qualcosa di strano e separato, ma di profondamente solidale con il nostro stesso mistero”.⁴⁸

■ «PRINCIPI-GUIDA» PER TORNARE A GESÙ E SCOPRIRE LA FRESCHEZZA DEL VANGELO

Dopo Gesù di Nazaret, le prime comunità narrarono la loro *esperienza* di vita e di salvezza, *traducendola* poco a poco in «enunciati di fede» costruiti in accordo allo schema mentale, la cultura e le circostanze dell'epoca. Riuscire a esprimere la fede con sosteneva una tale esperienza creava e crea, tra l'altro, un acuto problema di linguaggio e comunicazione.

Ecco tre condizioni o «principi-guida» sia per tornare oggi a Gesù che per scoprire la freschezza del Vangelo: 1/ *Radicamento esperienziale*, ovvero, il ritorno permanente sia alla vita storica di Gesù che all'esperienza cristiana originale (che poi si deve confrontare con quella attuale); 2/ *Aggancio antropologico*, ossia, l'ancoraggio «nell'umano» della fede e dell'esperienza religiosa; 3/ *Orientamento (e verifica) «pratico»*: l'attuazione cioè di una prassi coerente in grado di verificare il valore e il senso della vita cristiana.

■ CREDIBILITÀ, RAGIONEVOLEZZA E «SENSO SALVIFICO» DELL'ESPERIENZA CRISTIANA

«Tutti viviamo di fede», ognuno con la sua, sia questa religiosa, razionale, umanitaria o di semplice interesse utilitaristico. E la mentalità moderna sfida tutti – cristiani e non cristiani, esseri umani religiosi o areligiosi, autentici o meno – a una revisione costante e al confronto aperto e critico delle basi su cui poggia la propria *fede vitale*, di qualunque forma essa sia.

L'esperienza cristiana – mi si permetta di nuovo una semplificazione che comporta tralasciare elementi che invece meriterebbero di essere presi in considerazione – si tesse attorno alla rivelazione (iniziativa divina), alla fede (risposta umana) e alla tradizione-Chiesa (vissuto del Popolo di Dio). La grande sfida antropologico-culturale del nostro tempo si ascrive, in tale intreccio, alla necessità di mostrare: 1/ La *credibilità* della rivelazione; 2/ La *ragionevolezza* della fede; 3/ Il *senso salvifico* della tradizione e della Chiesa.

■ UN ESEMPIO: ABBÀ E IL REGNO DELLA VITA

Evidentemente, la «prassi di Gesù» costituisce il modello supremo di ogni vita ed esperienza cristiane. Simile affermazione, tuttavia, serve come riferimento in senso lato, in quanto la differenza di contesti culturali e religiosi fra Gesù e noi non consente una continuità diretta tra la sua prassi e la nostra. Inizialmente, pertanto, dobbiamo trovare alcune chiavi interpretative per ordinare la riflessione. Tali chiavi ben possono essere le due domande essenziali della vita, dalla cui risposta dipende la rotta dell'esistenza di ogni persona: 1/ «*Chi sono?*» (identità); 2/ «*Cosa devo fare con la mia vita?*» (vocazione-azione).

Una volta scelti i criteri interpretativi, il processo ermeneutico è relativamente semplice: dobbiamo analizzare come furono le risposte di Gesù di Nazaret a queste due domande, ossia, come vertebrò il Nazareno la sua vita esaminando il tema dell'identità e della vocazione-azione.

⁴⁸ A. TORRES QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione*, EDB, Bologna 2007, 31.

Scoprire che Dio è «Abbà» (amore paterno–materno), perciò lui «figlio», e vivere una passione incontenibile per la «causa del Regno», fino al punto di farla diventare il centro del suo messaggio, saranno in definitiva le due risposte che devono guidare sia l'incontro con Gesù che l'impegno dell'umanizzazione.

moral@unisal.it ■