

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.¹

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.² In questo senso la religione ha una precisa valenza di umanizzazione e appare come il nucleo centrale di ogni cultura.³ 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-

¹ Cf. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Laterza, Bari-Roma 1993.

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

³ 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 variegato⁴. 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 umana⁵ 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 Lyotard⁶ 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".⁷

Nel suo *Dictionnaire philosophique* (1764) molte volte Voltaire (François-Marie Arouet) richiamava la necessità di una indagine sulla autenticità dei testi della tradizione cristiana.⁸ 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 personale⁹.

La critica alla possibilità di "dire Dio" si formalizza con l'avanzare della questione linguistica¹⁰ 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

⁴ 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.

⁵ Una lucida provocazione viene da K. FOLLET, *Cattiva fede – Bad Faith*, EDB, Bologna 2017.

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

⁷ 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.

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

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

¹⁰ 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 1991⁴ [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".¹¹

Ma si osserva anche che la parola *dio* continua a svolgere un preciso ruolo nel gioco linguistico moderno e post-moderno¹². 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*.¹³ Anche per questo le scienze umane e le scienze della religione¹⁴ 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 persona¹⁵. 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*¹⁶ e l'assunzione della *analogia fidei* di impostazione barthiana. Un inizio di soluzione viene invece dalla riflessione rahneriana sulla rivelazione con autocomunicazione di Dio.¹⁷ 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 prospettiva¹⁸. 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*.

¹¹ Cf. FERRÈ, *Linguaggio, logica e Dio*.

¹² Si veda BERGER, *I molti altari della modernità*.

¹³ 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.

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

¹⁵ MEDDI, *Imparare a dire Dio*.

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

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.¹⁹

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.²⁰

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

¹⁹ 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.

²⁰ 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'esistere. 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».²¹

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».²² È questo un cambio di prospettiva reso necessario dal superamento della sola prospettiva della *partecipazione dell'ente all'essere* (Tommaso) con la

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

²² 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 contemporanei²³).

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*²⁴ 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.²⁵

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*.²⁶ 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 esistenzialista²⁷ 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;²⁸ coincidendo in questo con la prospettiva psicoanalitica.

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

²⁴ Libro settimo de *La Repubblica* (514 b – 520 a).

²⁵ 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.

²⁶ 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.

²⁷ PIERETTI, *Le forme dell'umanesimo contemporaneo*.

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

Nella ricostruzione del pensiero esistenzialista contemporaneo,²⁹ E. Severino sintetizza così la posizione di K. Jasper (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 scacchi³⁰ 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».³¹

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».³² 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».³³ 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 (a-letheia) 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

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

³⁰ Con l'espressione l'autore intende i fallimenti umani.

³¹ 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].

³² SEVERINO, *L'esistenzialismo*, 622.

³³ GALIMBERTI, *Autenticità-Inautenticità*, 244.

arbitrario perché avviene nell'orizzonte dell'essere (trascendenza) *ma che si rivela* solo attraverso il tempo nella 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*³⁴ 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 autodominio [...] in luogo della libertà di far sì che il mondo accada subentra la non-libertà dell'esser dominati da un determinato progetto di mondo»³⁵.

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

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

³⁵ 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».³⁶

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.³⁷ 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 ranheriana³⁸ (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*.

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

³⁷ 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.

³⁸ 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.³⁹ 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».⁴⁰ 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. Theobald⁴¹ 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.⁴² 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.⁴³

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 reinterprestandolo 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.⁴⁴

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).⁴⁵

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

³⁹ Cf. V. MANCUSO, *La vita autentica*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

⁴⁰ 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.

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

⁴² 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.

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

⁴⁴ RAHNER, *Uditori della Parola*.

⁴⁵ 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.⁴⁶ 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. Halbfas⁴⁷ 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 autori⁴⁸ 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. Negri⁴⁹ (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.⁵⁰ Inoltre per lo stesso Godin, per la maturazione di questo *giudizio religioso autentico* è necessario superare le rappresentazioni antropomorfe e magiche di Dio.⁵¹

⁴⁶ P. TILlich, *L'irrilevanza 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).

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

⁴⁸ 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.

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

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

⁵¹ 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. Fowler⁵² 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 umano⁵³ 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».⁵⁴

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.

⁵² J. FOWLER, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Herper 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*, Herper 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.

⁵³ 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.

⁵⁴ 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.⁵⁵ 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 concetti⁵⁶ 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*.⁵⁷ 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.⁵⁸ Seguendo queste indicazioni ci permettiamo⁵⁹ 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.

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

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

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

⁵⁸ 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.

⁵⁹ 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 stesso⁶⁰. 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 ■

⁶⁰ Cf. MEDDI, *Imparare a dire Dio*.