

La questione antropologica e il futuro della fede

Filosofia dell'uomo e catechetica nel pensiero di J. Gevaert

José Luis Moral*

«Che cos'è l'uomo? Chi sono io? Qual è il senso dell'esistenza umana?». ¹ Joseph Gevaert inizia così il suo libro più importante – *Il problema dell'uomo* – tra i tanti pubblicati nella lunga carriera come professore nell'Università Pontificia Salesiana di Roma. Anche questo articolo, da un lato e come il precedente, desidera mostrare riconoscimento e ringraziamento alla persona e all'opera del catecheta belga; dall'altro, cercherà anche di sottolineare il suo contributo scientifico allo sviluppo della riflessione antropologica.

J. Gevaert comprese perfettamente che il nuovo terreno sul quale si decideva il senso della vita e la legittimità delle diverse concezioni a confronto era quello antropologico. Nelle società premoderne tutto ciò veniva offerto dalla religione; adesso era l'antropologia a costituire la base su cui poggia l'identità umana e la convivenza sociale, cioè, il supporto determinante di ogni cultura. Siamo negli anni del concilio Vaticano II e la sua tesi dottorale in filosofia (Università Cattolica di Lovanio, 1962) ² pone le basi per non separare religione e antropologia o, meglio ancora, per costruire un'«interpretazione dell'esistenza umana particolarmente sensibile nei confronti della presenza cristiana nel mondo». ³ Aveva già capito bene quanto W. Pannenberg chiarirà poi negli anni ottanta del secolo scorso: «Nell'età moderna il problema dell'umanamente-

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

¹ J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Elledici, Leumann (TO) ⁸1992, 7.

² La dissertazione dottorale studiava *l'essere contingente e assoluto nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino* (cf. J. GEVAERT, *Contingent en noodzakelijk bestaan volgens Thomas van Aquin*, Paleis der Akademien, Brussel 1965).

³ GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, 5.

universalmente valido è ormai il terreno sul quale si decide la legittimità delle diverse concezioni a confronto, così come nella società medievale questo terreno veniva offerto dalla rivelazione cristiana. Ciò spiega l'importanza fondamentale che l'antropologia, o le discussioni su tematiche antropologiche, vengono ad assumere per la vita pubblica dell'età moderna".⁴

In definitiva, la novità scientifica fondamentale dell'antropologia di Gevaert risiede proprio nel superamento delle classiche riflessioni scolastiche – abbastanza teoriche, astratte e deduttive – per costruire una riflessione più esistenziale ed esperienziale.

Su questo sfondo, le righe che seguono pretendono quindi di mettere in relazione ciò che costituiva la preoccupazione fondamentale dell'opera di Gevaert, ossia, come ripensare nei nostri giorni la relazione tra la "questione antropologica" e il futuro della fede sulla base del rapporto, che lui costruì così bene, fra la filosofia dell'uomo e la catechetica.

1. «Il problema dell'uomo» e i diversi linguaggi dell'antropologia

Nell'attuale *cambio epocale* che viviamo è ormai ammesso che la riflessione antropologica si organizza a partire dai dati dell'antropologia fisica o naturale; l'antropologia culturale poi si propone di sistemare e spiegare il comportamento umano; infine, l'antropologia filosofica cerca di arrivare a una sintesi dei risultati raggiunti dalle scienze empiriche e umane per comprendere sia la peculiarità dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi che il suo posto nel mondo. E non è, né è stato mai facile unire tutte e tre le prospettive. Nel secolo scorso, gli studi empirici sono riusciti a fornirci un'ingente quantità di dati; l'antropologia filosofica, invece, non sembrava in grado di rinnovare le proprie affermazioni su ciò che fa dell'uomo un "animale diverso dagli altri", una volta che le scienze stavano per modificare radicalmente la spiegazione dell'identità umana. Di conseguenza, ci si imbatte in due punti di vista che rischiano di assolutizzare ognuno la propria posizione: da una parte, la razionalità *empiristica* e strategico-scientifica; dall'altra, quella *astratta* onto-metafisica.⁵

J. Gevaert riuscì a costruire nel suo tempo una sintesi originale fra entrambi i punti di vista con la sua antropologia esistenziale ed esperienziale. Addentriamoci gradualmente ad esaminare la sua visione dell'uomo.

1.1. Antropologia culturale e filosofica: una sintesi problematica

L'antropologia, nel corso del Novecento, si allarga in una triplice prospettiva: 1/ *Antropologia fisica* o naturale: scienza che studia le diverse razze, la loro origine e le caratteristiche fisiche degli esseri umani, confrontandole con quelle degli altri animali – in particolare i primati – per capirne l'evoluzione; 2/ *Antropologia culturale* o "scienza della cultura", che si occupa di sistemare e spiegare il comportamento umano, cogliendo soprattutto quegli aspetti che rimandano alla visione collettiva di un gruppo e cercando le motivazioni profonde dei fenomeni che riassumiamo col termine "cultura"; 3/ *Antropologia filosofica*: disciplina che cerca la comprensione e la

⁴ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1987, 15.

⁵ Ho analizzato questa problematica in un altro testo (cf. J.L. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo. Antropologia, catechetica ed educazione*, LAS, Roma 2017), del quale mi servirò per le osservazioni che seguono nel punto 1.1. (cf. *Ibidem*, 12-163).

sintesi dei risultati raggiunti dalle scienze empiriche e umane per capire sia la peculiarità dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi che il suo posto nel mondo.

Due di queste direzioni si sviluppano empiricamente (antropologia naturale e culturale); la terza, all'opposto, adopera un processo teorico-riflessivo (antropologia filosofica). A partire dall'Illuminismo, passi la generalizzazione, si creò il vero spartiacque tra la mentalità antropologica teorica della filosofia e quella "nuova" legata alla scoperta di altre culture, ai racconti di viaggi, ecc.; infine, spetta poi all'evoluzionismo il merito di aver proposto la prima teorizzazione dell'antropologia fondata sulla cultura. In questo percorso, E.B. Taylor – con la sua *Anthropology* (1881)⁶ – fornisce la base di quasi tutte le antropologie empirico-culturali; così come «*La posizione dell'uomo nel cosmo*» (1928)⁷ di M. Scheler rappresenta, in buona misura, il nuovo supporto dell'antropologia filosofica.

Benché suscettibile di molteplici impostazioni, orientamenti e focalizzazioni, quando oggi si parla di antropologia in genere – senza aggettivazione – solitamente si intende l'*antropologia culturale* quale scienza che studia l'uomo nel suo contesto culturale e supportata dai dati etnologici e archeologici. Di conseguenza, analizzare la natura, le forme e le condizioni delle culture umane nei loro più svariati aspetti (relazioni sociali, legami di parentela e relazioni familiari, meccanismi percettivi, modi di produzione e consumo o scambio di beni, schemi di comportamento, strutture di potere, linguaggi, ideologie, religioni e credenze, tradizioni, usi e costumi, ecc.) ci colloca appunto nell'ambito di ciò che denominiamo genericamente antropologia, propiziando così una specie di amnesia pratica del discorso filosofico. In questo senso, Scheler denunciava che le diverse antropologie (lui si riferiva concretamente all'antropologia scientifica, a quella filosofica e a quella teologica) non si preoccupano l'una delle altre: «La problematica sull'uomo ha toccato oggi un grado mai raggiunto in tutta la storia a noi nota. Dal momento in cui l'uomo ha riconosciuto che ora più che mai egli manca di una conoscenza precisa del proprio essere».⁸ Non si ha, concludeva Scheler, un'idea unitaria dell'uomo.

È comunque l'antropologia culturale ancor oggi ad avere la meglio perché l'unica con uno sviluppo scientifico consistente; quella filosofica e teologica, invece, sembrano ripetere le "affermazioni di sempre", dando l'impressione di non sapere come integrare e assumere il cambio di paradigma che contraddistingue la modernità.

Lo si voglia o no, l'antropologia moderna, a differenza della tradizione cristiana, non definisce più la peculiarità dell'essere umano partendo da Dio ma riflette sull'*identità-posizione* che egli assume nella natura, confrontandola con le forme di esistenza degli altri animali. Sicuramente il centro della questione non è cambiato: quel che maggiormente interessa è stabilire lo specifico umano. La tradizione metafisico-cristiana, alla fin fine, ricorreva al concetto dell'anima spirituale e immortale per riferirsi alla singolarità dell'uomo, a ciò che costituisce lo specifico ed esclusivo dell'essere umano. Quest'interpretazione diventò sempre più problematica nell'Ottocento; già allora si tentò di superare il dualismo "anima-spirituale e corpo-animale" spostando

⁶ E.B. TYLOR, *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*, Macmillan, London 1881.

⁷ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Francke, München 1966 (*La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997).

⁸ SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, 116. «In un certo senso – afferma l'Autore – tutti i problemi fondamentali della filosofia si possono ricondurre alla domanda che cosa sia l'uomo e quale posto e posizione metafisica egli occupi entro la totalità dell'essere, del mondo, di Dio. Non a torto molti pensatori del passato sollevano fare della "posizione dell'uomo nel tutto" il punto di partenza di ogni problematica filosofica, l'orientamento cioè (per la ricerca) del luogo metafisico dell'essenza dell'uomo e della sua esistenza» (*Ibidem*, p. 51).

l'interpretazione della singolarità dell'essere umano alla sua corporeità, permettendo di definire in tale modo una base su cui costruire il confronto tra l'animale e l'uomo. Questa scelta diede inizio alla svolta decisiva che ormai connota la moderna riflessione antropologica: alla pari della teoria evoluzionista, l'antropologia contemporanea porta avanti un metodo che presuppone la continuità fra uomo e animale, così come cerca di ricavare la peculiarità dell'essere umano all'interno di questa continuità, anziché accettarla come principio del tutto estrinseco e giustapposto alla natura.

In definitiva, se l'antropologia classica veniva accusata di pregiudizio onto-metafisico, nondimeno quella moderna poteva essere sospettata di aggrapparsi al pregiudizio positivista. Cosicché il superamento della metafisica scolastica, la critica del positivismo e una sorta di svolta antropologica postevoluzionista caratterizzano il panorama degli studi sull'uomo agli inizi del secolo scorso. Strada facendo le conoscenze sull'esistenza umana aumentano vertiginosamente; ciononostante M. Heidegger si mostrò durissimo analizzando la situazione che si è venuta a creare:

«Nessuna epoca ha avuto, come l'attuale, nozioni così numerose e svariate sull'uomo. Nessuna epoca è riuscita, come la nostra, a presentare il suo sapere intorno all'uomo in modo così efficace e affascinante, né a comunicarlo in modo tanto rapido e facile. È anche vero, però, che nessuna epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l'uomo. Mai l'uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai nostri giorni».⁹

Infatti, le antropologie empiriche, cioè quella fisica o naturale e quella culturale, sono riuscite a fornirci un'ingente quantità di dati. Dal canto suo, l'antropologia filosofica ha stentato a rinnovare le proprie affermazioni su ciò che fa dell'uomo un animale diverso dagli altri, una volta che le scienze stavano modificando radicalmente la spiegazione dell'identità umana. Pur tuttavia, si può ridurre l'uomo alla somma dei dati forniti dall'antropologia naturale e culturale?

«Che cos'è l'uomo? Chi sono io? Qual è il senso dell'esistenza umana? Questi ed altri interrogativi simili dominano tutta l'impresa dell'antropologia filosofica. Essi sono stati in tutte le epoche e a tutti i livelli di civiltà, sotto forme e misure diverse, gli inseparabili compagni di viaggio dell'uomo. Oggi s'impongono con maggiore urgenza alla coscienza umana di chiunque voglia vivere la sua esistenza in modo veramente umano».¹⁰

Non possiamo fare a meno di prendere in considerazione queste parole di J. Gevaert. Forse è quello che a volte non ha saputo fare la cosiddetta antropologia filosofica, esattamente perché sembrava non voler accettare il cambio del paradigma antropologico-culturale innescato dalla modernità.

Le scoperte delle scienze empiriche e umane, l'approfondimento della formalizzazione logico-matematica e la revisione della storia del pensiero sembra aver cancellato molte sicurezze artificiali inventate dai complessi meccanismi dell'astrazione deduttiva, della metafisica scolastica in particolare. Il dato ha a che fare con un insieme complesso di cambiamenti legati all'idea di autonomia, forse il cardine di tutti i processi moderni di trasformazione, e alla storicità.

⁹ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981, 181.

¹⁰ GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, 7.

1.2. «Il problema dell'uomo»: una proposta «personalista» esistenziale ed esperienziale

Il libro di Gevaert, nel contesto di quanto detto precedentemente, poggia su una ferma assunzione della cosiddetta “svolta antropologica”,¹¹ il cui elemento fondamentale ormai ci risulta palese: si può davvero pensare il mondo o qualunque altra realtà solo a partire da come è e pensa l'essere umano. Inoltre, prima e dopo il Vaticano II, si constata un fermento di proposte tese a riportare il cristianesimo al pensiero contemporaneo; perfino, già M.D. Chenu, ora indicava con chiarezza il nome del primo *avversario* dell'impresa: «Il nemico da battere è costituito dalla teologia («una certa scolastica di manuali») articolata in apologetica estrinsecista e sviluppo deduttivistico delle proposizioni rivelate: teologia questa che non ha bisogno della fede per essere diligentemente coltivata».¹²

«Il problema dell'uomo» intendeva pensare l'antropologia sgravata da ipoteche ideologiche, sintonizzandola con la “presenza cristiana nel mondo”: si tratta di un libro di filosofia, senza aggettivazione alcuna, sebbene si ponga a partire da «un determinato tipo di lettura e di comprensione dell'esistenza umana».¹³ Proprio perché nasceva all'interno di una precomprensione cristiana della realtà, Gevaert si allontana anzitutto dal deduttivismo tipico del pensiero scolastico predominante fino all'ultimo Concilio e, più in concreto, ha cercato di ripensare l'antropologia tomista in dialogo con le correnti filosofiche del momento.

Sarà in primo luogo l'esistenzialismo, heideggeriano in particolare, a spostare l'asse antropologico dal sistema astratto all'esistenza, a far traghettare la filosofia dall'essenza all'esperienza. Tale movimento comporta il passaggio dai processi deduttivi all'esperienza, dalle dimostrazioni logiche alla significatività esistenziale di ogni argomento; l'uomo, in questo processo di cambio, diventa soggetto e oggetto dell'interpretazione.

In secondo luogo e in stretta relazione con la dimensione esistenziale ed esperienziale, Gevaert privilegia il dialogo con la filosofia personalista (e dialogica) del momento. Utilizzo il termine «personalismo» in senso lato, comprendendo autori come M. Buber e E. Lévinas, G. Marcel e E. Mounier (i primi due sono anche alla base della svolta esistenziale nell'interpretazione dell'antropologia contemporanea). Pur parlando di personalismo, sia Gevaert che tutti questi autori, sono impegnati nell'affermare il rapporto interpersonale come chiave centrale per capire la vita dell'uomo, poiché l'essere *con gli altri e per gli altri* appartiene al nucleo stesso dell'esistenza umana. Non si tratta soltanto di accettare la dimensione sociale dell'uomo, ma di riconoscere che l'esistenza di ogni essere umano è sempre orientata verso gli altri, legata agli altri, in comunione con gli altri, non come successiva e conseguente, ma come originaria e fondativa. La scon-

¹¹ Nell'epoca in cui J. Gevaert pubblica «Il problema dell'uomo», K. Rahner confrontava apertamente la teologia con le istanze più penetranti della cultura contemporanea, con la preoccupazione di ricomporre il mistero cristiano nell'orizzonte del pensiero moderno e la sua svolta antropologica: «L'uomo è visto come preambolo di ogni realtà, perché, in quanto soggetto conoscente, non è semplicemente “cosa” tra le cose, e quindi è possibile oggetto di indagine, ma è al tempo stesso presente in ogni affermazione della realtà» (K. RAHNER, *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia*, in J. FEINER – M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis II/1*, Queriniana, Brescia 1979, 12 e cf. pp. 11-30).

¹² M.D. CHENU, *Une école de Théologie: le Saulchoir*, Cerf, Paris 1985, citato in G. ANGELINI, *Lo sviluppo della teologia cattolica nel secolo XX*, in L. PACOMIO ET ALII (ed.), *Dizionario teologico interdisciplinare IV*, Marietti, Torino 1978, 617 (citato lì).

¹³ GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, 5.

fessione di tutto ciò, nega l'idea di co-esistenza rendendo *ipso facto* incomprensibile e inconsistente la stessa esistenza personale.¹⁴ Essere con altri e per altri, sostiene a ragione A. Dondeyne (autore assai caro a Gevaert), costituisce una specie di prima verità dell'uomo, un "fait primitif" esistenzialmente indubitabile.¹⁵

2. La «questione antropologica» secondo J. Gevaert

La modestia e umiltà del nostro Autore lo portarono a definire «Il problema dell'uomo» come «una *iniziazione* all'antropologia filosofica [e non come] un trattato completo ed esauriente», tuttavia la sua competenza scientifica riconosceva che un trattato di quel genere «non esiste e non è nemmeno possibile».¹⁶ Sta di fatto che si tratta comunque di una delle opere più rilevanti nell'ambito culturale dell'Europa del Sud (Italia e Spagna soprattutto, dove ha avuto rispettivamente otto e tredici edizioni e non meno ristampe).

Gevaert parte dalle radici più profonde del problema o, meglio, della "questione antropologica" (*Che cos'è l'uomo? Chi sono io? Qual è il senso dell'esistenza umana?*), ma sempre in relazione all'esistenza e all'esperienza dell'essere umano attuale. Sono appunto questa esistenza ed esperienza a determinare la struttura del libro, tutte e due poi collocate di fronte al tema del destino: 1/ Dimensioni fondamentali dell'esistenza umana; 2/ L'esistenza umana come appello e compito; 3/ Frontiere dell'esistenza e prospettive di speranza.

Cercherò di sottolineare il valore del "ripensamento antropologico" contenuto nell'opera di Gevaert riordinando le sue tre parti – incomincerò dalla seconda –, così come rinominandole secondo i propri contenuti (2.1. *Conoscenza e azione, libertà e storicità*; 2.2. *Mondo, corporeità e dimensione interpersonale*; 2.3. *Male, morte e speranza*).

2.1. Conoscenza e azione, libertà e storicità

«Il problema dell'uomo» si avvicina alle prospettive attuali dell'*antropologia della conoscenza* quale base di ogni antropologia filosofica. Tutte le questioni antropologiche, in fin dei conti, ci riportano al tema della conoscenza umana, una delle tematiche principali degli ultimi tempi: "Come e cosa posso conoscere". Dalla risposta a questa domanda, infatti, dipende in gran parte quell'altra relativa al punto interrogativo essenziale dell'esistenza, cioè, "Qual è il senso della vita umana". Sicuramente però negli anni in cui Gevaert scrisse il libro, gli studi sulla teoria della conoscenza e sul linguaggio ancora non permettevano l'accordo che adesso risulta quasi ovvio. Di conseguenza, egli si riferisce al "mistero" della conoscenza, collocata nella seconda parte del testo, rimanendo nei parametri classici del "conoscere sensitivo e intellettuale" e del "lumen naturale".¹⁷ Inoltre, se da un lato sviluppa appena l'aspetto del linguaggio, dall'altro, riesce invece ad analizzare con grande acutezza l'argomento dell'esperienza.¹⁸

¹⁴ Cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

¹⁵ Cf. A. DONDEYNE, *La fede in ascolto del mondo*, Cittadella, Assisi 1968.

¹⁶ GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, entrambe le affermazioni a p. 5.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, 112-123.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, 116-119. Ad ogni modo, gli autori presi in considerazione – Husserl, Heidegger, Marcel e Merleau-Ponty – non finiscono davvero per trasformare le riflessioni conclusive di Gevaert.

L'Autore ha l'apprezzabile proposito di vincolare conoscenza e verità, ma sicuramente rimane in un terreno semantico e sintattico, senza prendere in considerazione quello della semiotica. Malgrado tale mancanza, arriva a costruire una bella definizione della «verità come ricerca del senso della realtà»,¹⁹ per mano delle riflessioni di Jaspers, Gadamer e Heidegger; ricerca che per di più evidenzia tanto «la molteplicità della verità»²⁰ come la sua «incompiutezza [che] non è relativismo».²¹

La trattazione riguardante l'agire umano, ancora una volta senza considerare la prospettiva semiotica e linguistica, si mantiene nei toni classici della relazione con la volontà e con i valori, considerando «la natura delle cose come quadro oggettivo dei valori».²²

Libertà e storicità sono forse i due aspetti studiati meglio dal Gevaert e in dialogo con gli interlocutori più critici di allora (Sartre, Freud, Marcel, Heidegger, ecc.). L'aspetto esterno della riflessione continua ad essere classico, il suo vero significato però supera di molto gli stretti margini scolastici: nel caso della libertà, studiandola in relazione alla liberazione;²³ in quello della storicità, accettando incondizionatamente che essa rappresenta uno dei nuclei più determinanti – e irreversibili – della modernità.²⁴ Secondo le possibilità culturali del momento, Gevaert è consapevole, da un lato, che la vita umana è libertà, che ognuno è quello che *fa* con la sua libertà; dall'altro, che se c'è qualcosa che contrassegna in modo radicale il nostro tempo e la coscienza contemporanea, essa è proprio la scoperta del carattere evolutivo e storico di tutto il reale.

Una piccola osservazione per chiudere questa sezione: nelle prime edizioni del libro, il lavoro veniva considerato come “motore della storia”, le ultime invece si riferiscono a “lavoro e cultura”, senza purtroppo addentrarsi più di tanto nell'esame della seconda.²⁵

2.2. Mondo, corporeità e dimensione interpersonale

Tutti gli aspetti menzionati nel titolo vengono studiati nella prima parte del testo (*Dimensioni fondamentali dell'esistenza umana*). La ragione di tale scelta sembra abbastanza chiara: evitare ogni dualismo. Il problema fondamentale dell'antropologia filosofica, nel secolo scorso in particolare, si radicava nel dualismo che veniva da lontano e aveva due facce fondamentali: una ovvia, quella riguardante «il corpo e l'anima»; l'altra, sibillinamente nascosta tra le pieghe dei rapporti «io-altri» oppure «soggettività-società». Gevaert, per così dire, ha creduto e ha voluto superare il dualismo spostando l'interpretazione della singolarità dell'essere umano alla sua corporeità e alla corrispettiva peculiarità della sua apertura al mondo. E lo fa, da una parte, attra-

¹⁹ *Ibidem*, 126.

²⁰ *Ibidem*, 131.

²¹ *Ibidem*, 134.

²² Cf. *Ibidem*, 137-151.

²³ Cf. *Ibidem*, 164-169. Da notare che il tema della “liberazione” in quegli anni era un punto caldo nel contesto sudamericano ma con ripercussioni in altre parti del mondo, con riflessi importanti sia in ordine alla prassi, sia in ordine alla riflessione filosofica, nonché teologica.

²⁴ Cf. *Ibidem*, 170-177. «L'ottava [e ultima] edizione di questo manuale [...] si presenta interamente riveduta e aggiornata. [...] Il sesto capitolo (sulla dimensione storica dell'esistenza) è notevolmente cambiato» (GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, 5).

²⁵ «L'ottava [e ultima] edizione di questo manuale [...] si presenta interamente riveduta e aggiornata. [...] L'importanza attribuita ai problemi del marxismo è stata notevolmente ridimensionata» (GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, 5).

verso la critica del razionalismo (“egologico”) cartesiano, dell’idealismo postkantiano e del collettivismo che, ognuno a modo loro, negano il soggetto; dall’altra, affidandosi alle antropologie personaliste e dialogiche-dialogali (Buber, Lévinas e Marcel).²⁶

Il necessario spostamento «dalla “egologia” alla dimensione interpersonale» è la prima caratteristica presa in considerazione dall’Autore per arrivare a definire l’uomo come «essere con gli altri e per gli altri», considerare le «forme fondamentali dell’intersoggettività» e finire con «il soggetto o la persona». ²⁷ Si tratta di un bel percorso che pure rischia di essere un po’ idealista, dando per scontata la risposta al “verso che cosa è aperto l’uomo”. Questa stessa domanda è fuorviante poiché ci porta a considerarla come la prima e fondamentale domanda antropologica. Non è invece così: prima di pensare al verso dove, è necessario chiarire il «chi e come», ovvero, chi è il camminante e come cammina. Altrimenti si confondono gli appelli con le risposte: non è detto che l’esistenza di un appello, per quanto vigoroso, comporti una risposta corrispondente.²⁸

«L’esistenza corporea dell’uomo» e «il mondo come dimensione fondamentale dell’essere umano», le altre due dimensioni studiate nella prima parte del libro di Gevaert, contengono una ricca e variegata allusione a numerosi componenti centrali nella riflessione antropologica: il dualismo antropologico, il corpo e l’uguaglianza dell’uomo e la donna, il mondo e la scienza moderna, il materialismo antropologico e l’identità dell’essere *nel mondo*.²⁹ Tutti questi argomenti, pur risentendo del passo del tempo, mantengo una loro fondamentale validità come fattori importanti dell’antropologia filosofica.

2.3. Male, morte e speranza

La terza parte del testo di Gevaert (*Frontiere dell’esistenza e prospettive di speranza*)³⁰ racchiude analisi meno logorate e ancora più in sintonia con l’attuale riflessione sull’uomo. «Fallimento e male come problema umano», «la morte come problema fondamentale dell’esistenza umana» e «la morte e la prospettiva della speranza» – i capitoli di quest’ultima parte –, in effetti, mantengono tuttora una loro freschezza, benché esistano adesso nuovi e originali sviluppi di tutte e tre le questioni.

Male, morte e speranza ovviamente sono studiate in un piano strettamente filosofico, ma anche alla luce della riflessione cristiana; ecco perché vengono citati Rahner, Congar, de Chardin o Geffré. In ogni caso, il pensiero dell’Autore si costruisce soprattutto in dialogo con Heidegger, Ricoeur, Jaspers, Scheler, Lévinas e Marcel e, in qualche modo, rivedendo criticamente alcune delle posizioni allora più note al riguardo (Sartre, Camus, de Beauvoir, Bloch o Schaff).

L’analisi della morte è sicuramente la parte più riuscita del capitolo, con la sottolineatura del valore educativo della medesima.³¹ Fra tutte le esperienze negative di limite e di fallimento,

²⁶ Non entro nell’analisi del dato: sicuramente Gevaert ha ragione nelle critiche al razionalismo, idealismo e collettivismo; tuttavia, nel caso delle antropologie personaliste e dialogiche, rimane il dubbio che siano effettivamente in grado di superare il dualismo (cf. MORAL, *Cittadini e cristiani*, 97-114).

²⁷ Cf. GEVAERT, *Il problema dell’uomo*, 23-47.

²⁸ Oramai la sensibilità culturale odierna e, soprattutto, l’epistemologia attuale non si sintonizzano facilmente con le *trascinanti* sollecitazioni di autori come Marcel, Buber, Mounier, Lévinas o di tanti altri esponenti del pensiero esistenzialista.

²⁹ Cf. GEVAERT, *Il problema dell’uomo*, 48-110. Si ricordi anche che «il terzo capitolo (sull’appartenenza dell’uomo al mondo) è stato rifatto quasi interamente» (*Ibidem*, 5) nell’ottava e ultima edizione del libro.

³⁰ Cf. *Ibidem*, 194-251.

³¹ Cf. *Ibidem*, 226 ss.

la morte occupa il posto centrale. Senza dubbio, la morte solleva l'interrogante più pesante sull'esistenza umana perché, tra l'altro e a differenza dell'animale, l'uomo si rende conto di dover morire e sa di andare incontro a quest'inevitabile fine. La consapevolezza della necessaria morte innesca tante trappole; in generale, cadiamo soprattutto nella tentazione della fuga: il più delle volte l'uomo si lascia prendere dallo strepito delle cose per non sentire il grido della morte. Gevaert cita Heidegger che, in questa prospettiva, insisteva nel fatto che la fuga attraverso la "mentalità di massa", le occupazioni, la frenesia di vivere, ecc., costituisce la prova della consapevolezza universale della morte: fuggire significa in qualche modo rendersi conto del pericolo imminente e della minaccia.³² Oggi possiamo annotare un altro segno del nostro tempo: la morte è uno dei più grandi tabù, probabilmente la realtà che più di ogni altra viene rimossa dalla società.³³ In definitiva,

«la morte non è educativa in se stessa, perché sradica l'uomo e minaccia l'esistenza. È la consapevolezza della condizione mortale che svolge una funzione educativa, o almeno può avere tale funzione, a condizione però che la consapevolezza non venga rimossa, ma sia accolta in disponibilità e libertà. [Inoltre,] la funzione educativa della morte nei confronti dell'esistenza non è determinata in primo luogo dalla certezza che dopo la morte l'esistenza personale continua».³⁴

3. Esistenza, esperienza ed educazione alla fede

L'ambito scientifico che guidò gli interessi di J. Gevaert non fu tanto l'antropologia quanto la condizione umana in riferimento all'educazione alla fede. In questo senso, se i suoi studi mettono a fuoco la questione del significato dell'uomo, il centro delle sue ricerche sta nella relazione tra la filosofia dell'uomo e la catechetica: insieme al libro di antropologia finora considerato, si può dire che il resto delle sue pubblicazioni si concentra fundamentalmente su tale relazione.³⁵

L'identità del cristianesimo o, meglio, la dottrina e la prassi dei cristiani dipendono in buona misura dall'immagine di uomo ad essa sottesa. In tale senso, la catechetica deve essere particolarmente consapevole che la credibilità dell'annuncio cristiano presuppone la conoscenza e la presa sul serio dell'orizzonte antropologico-culturale odierno. Ecco una delle convinzioni più ferme nella riflessione di Gevaert, che allora tesseva con i dati del Vaticano II e i teologi più rappresentativi e vincolati allo stesso Concilio. Uno di essi, Rahner, mostrò con chiarezza che la teologia "implicava un'antropologia" e definiva giustamente la cristologia come piena realizzazione

³² Cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006, pp. 673-683 e 697-705.

³³ "La morte è stata espulsa dalle case: cinquant'anni fa, l'80 per cento dei decessi avveniva in casa; nel 2007, l'80 per cento dei decessi avviene all'ospedale. Il morto è messo in ordine, vestito, truccato prima dei funerali in una camera ardente, dove indossa una maschera da vivente. Ciò non calma per niente il dolore dei familiari e dei parenti, ma garantisce un relativo camuffamento dei segni esteriori della morte" (E. MORIN, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, R. Cortina, Milano 2012, 279).

³⁴ GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, 226.

³⁵ Cf. IDEM, *Antropologia e catechesi*, Elledici, Leumann (TO) 1971; ID., *Esperienza umana e annuncio cristiano. Presupposti critici per il discorso religioso con l'uomo di oggi*, Elledici, Leumann (TO) 1975; ID., *Catechesi e cultura contemporanea. L'insegnamento della fede in un mondo secolarizzato*, Elledici, Leumann (TO) 1993; ID., *Il dialogo difficile. Problemi dell'uomo e catechesi*, Elledici, Leumann (TO) 2005. Forse la sintesi più approfondita sul rapporto tra la filosofia dell'uomo e la catechetica-catechesi si trova negli "appunti per la scuola": cf. ID., *Antropologia catechetica*, Edizione extra commerciale (Dispensa del Corso EA2120), Università Pontificia Salesiana, Roma 2001 (nelle riflessioni che seguono mi lascerò guidare essenzialmente dal contenuto di questo testo).

dell'antropologia.³⁶ La convinzione riguardo al ruolo centrale dell'immagine dell'uomo e la sua conoscenza viene confermata risolutivamente nel concilio Vaticano II. È soprattutto la *Gaudium et spes* a riconoscere questa svolta antropologica: "esperta in umanità", tuttavia la Chiesa deve incominciare, tuttavia, interrogando le antropologie odierne per imparare in quale modo l'uomo moderno comprende le strade della realizzazione di sé; tale riconoscimento dell'antropologia appare come una *conditio sine qua non* per far sì che la voce della Chiesa e della teologia possa essere ascoltata dagli uomini e dalle donne di oggi.³⁷

Allora, nell'orizzonte della cosiddetta scristianizzazione, il problema di un cristianesimo incarnato diventava senz'altro centrale. Così lo vedeva Y. Congar:

«Forse il più grave inconveniente che abbia colpito il cattolicesimo moderno è di essersi fermato, nella teoria e nella catechesi, su ciò che è in sé Dio e la religione, senza tenervi sempre unito il significato di tutto ciò per l'uomo. L'uomo e il mondo senza Dio, di fronte ai quali noi ci troviamo e che affrontiamo, sono nati in parte da una reazione contro un tale Dio senza uomo e senza mondo. La risposta alle difficoltà che intralciano molti dei nostri contemporanei sul cammino della fede e li portano verso l'ateismo, esige tra l'altro che noi manifestiamo sempre la coordinata umana delle cose di Dio...».³⁸

Gevaert organizza la riflessione, relativamente a questioni come quelle sopra indicate, sulla base delle sue convinzioni antropologiche fondamentali, ragione per cui porrà l'esistenza e l'esperienza al centro dell'analisi catechetica,³⁹ al tempo che quest'ultima «non può fare a meno di un serio dialogo con le scienze pedagogiche e in genere con molte scienze umane».⁴⁰ Ebbene, l'esperienza più determinante – in quei anni 70 e 80 del secolo scorso – riguardava le due sfide fondamentali nell'annuncio del Vangelo: 1/ La perdita di rilevanza, credibilità e significatività dell'essere cristiani nel mondo di oggi; 2/ La necessità di ripensare e dirigere l'annuncio a persone che, in genere, non sono inserite nella tradizione cristiana.

3.1. Cambiamento antropologico-culturale e catechesi

Consapevole dei cambiamenti antropologico-culturali allora in corso, la diagnosi di Gevaert non poté essere più chiara e coraggiosa: il «problema di fondo per la catechesi in questo

³⁶ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Cinisello Balsamo (Mi) 1977, 45ss.

³⁷ Tutta la *Gaudium et Spes* è permeata da questa «svolta antropologica». Basta dare un'occhiata ai titoli sia sul «La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo» (GS, 4-10) sia sul «La Chiesa e la vocazione dell'uomo» (GS, 11-32). «I cristiani vivano in strettissima unione con gli uomini del loro tempo, e si sforzino di penetrare perfettamente il loro modo di pensare e di sentire, di cui la cultura è espressione» (GS, 62). Il Vaticano II, d'altro canto, scopre in ogni uomo la vocazione di ricerca sincera della propria umanità, mostrandoci di questa maniera l'umano – grazie all'Incarnazione – come criterio primario d'interpretazione.

³⁸ Y. CONGAR, *Cristo nella economia salvifica e nei nostri trattati di teologia dogmatica*, «Concilium» 2(1966), 37.

³⁹ Al dir vero, i primi studi sull'intreccio tra filosofia dell'uomo e catechesi vengono costruiti sullo schema del libro di antropologia (*Il problema dell'uomo*), dove si inserivano le questioni direttamente o indirettamente riguardanti la catechesi: «La presentazione delle verità religiose e della salvezza religiosa dell'essere umano si mescolano sempre con terminate idee sull'esistenza umana. È impossibile parlare del senso religioso dell'esistenza senza presentare nello stesso tempo una immagine della realizzazione umana come tale. La catechesi incontra così necessariamente la riflessione umana sul significato dell'esistenza» (GEVAERT, *Antropologia e catechesi*, 10).

⁴⁰ J. GEVAERT, *Studiare catechetica*, a cura di U. Montisci, LAS, Roma 2009, 22.

contesto missionario e neopagano è la rilevanza o significatività della proposta cristiana».⁴¹ Dedicherò il punto seguente 3.2. alla via di uscita – deve essere il Vangelo ad assicurare la rilevanza e significatività che ora non ci dà la società contemporanea –, per soffermarmi brevemente adesso nella duplice considerazione essenziale che l'Autore fa sul problema in quanto tale: da una parte, «l'inadeguatezza dell'apparato catechistico abituale»;⁴² dall'altra, «non solo la catechesi, ma la fede cristiana sembra essere estranea all'uomo d'oggi».⁴³

L'inadeguatezza si mostra sia nella «situazione di disagio per la catechesi»⁴⁴ sia nell'«impressione che la fede, presentata dal catechismo, non aderisce alla vita».⁴⁵ In seguito, Gevaert rileva che la trasformazione dell'apparato catechistico passa anzitutto dalla prospettiva generale di una «catechesi a persone che non sono più immerse nella tradizione cristiana [oppure] della catechesi vista dal lato del destinatario»,⁴⁶ e proprio per questo sollecita a superare l'attuale e «tragica distanza tra l'insegnamento cristiano e l'uomo di oggi. [...] Abbiamo trascurato fondamentalmente la componente umana della realtà della fede, il significato della rivelazione per l'uomo e per il mondo e soprattutto l'attenzione ai grandi e urgenti problemi umani del tempo presente».⁴⁷

3.2. Educazione e futuro della fede

Riprendo alle parole di Gevaert con cui incominciai il punto precedente: se il problema di fondo della catechesi riguarda la rilevanza o significatività della proposta cristiana e «se la rilevanza non è più assicurata dal fatto che il cristianesimo è rilevante nella società e considerato tale dalla maggior parte delle persone, è indispensabile che sia assicurata in un altro modo, congenito con la proposta evangelica come tale, vale a dire accentuando la sua aderenza ai problemi fondamentali dei ogni persona umana».⁴⁸ Quindi, conclude, «per non cadere nelle temute trappole dell'antropocentrismo e del soprannaturalismo, [...] [dobbiamo] costruire l'intero impianto catechistico sul dato fondamentale della cristologia tradizionale e classica: sulla realtà di Gesù Cristo vero Dio e vero uomo. [...] Ciò significa che la teologia, e parimenti la catechesi, per fare un discorso corretto su Dio non potrà separare il suo discorso su Dio e il suo discorso sull'uomo».⁴⁹

⁴¹ GEVAERT, *Antropologia catechetica*, 1.

⁴² *Ibidem*, 3 (cf. 3-8).

⁴³ *Ibidem*, 9 (cf. 9-15).

⁴⁴ *Ibidem*, 3. «Si riconosce apertamente che un sentimento di sofferenza e di profonda frustrazione accompagna l'attuazione del nostro abituale apparato o dispositivo catechetico per la formazione di una nuova generazione di cristiani. Il primo motivo di frustrazione è che, dopo aver lavorato intensamente, il risultato sembra molto scarso» (*Ibidem*).

⁴⁵ *Ibidem*, 5. «La problematica di fondo soggiacente al cattivo funzionamento dell'attuale dispositivo della catechesi ecclesiale (prevalentemente) per i fanciulli e ragazzi, è dovuto al fatto che esso è primariamente calcolato e misurato sul presupposto della società cristiana» (*Ibidem*).

⁴⁶ *Ibidem*, 6 e 8 (le due espressioni separate dalla parentesi quadra e la parola *oppure*). «È necessaria una catechesi che nelle sue finalità, contenuti e impostazione globale prenda molto sul serio tutti i pilastri indispensabili della trasmissione della fede cristiana» (*Ibidem*). «[Siamo obbligati] a pensare diversamente il rapporto della catechesi e del catechista con il destinatario [...]. Oggi... il rapporto con il destinatario cambia sostanzialmente. [...] Bisognerà quindi effettuare una conversione di mentalità, ed essere più consapevoli che la catechesi deve essere in primo luogo un servizio a coloro che cercano di diventare cristiani (*Ibidem*, 8).

⁴⁷ *Ibidem*, 10.

⁴⁸ *Ibidem*, 1.

⁴⁹ *Ibidem*, 17.

Si viene, dunque, sollecitati a costruire “una catechesi fedele a Gesù Cristo, luogo della rivelazione” e, allo stesso tempo, farlo all’interno delle “grandi realtà dell’uomo”. Qui subentra l’urgenza di “un valido criterio teologico per la catechesi di oggi”. Gevaert muove la sua visione e impostazione a partire tanto dal “principio di correlazione” quanto da una “didattica della correlazione”; entrambe le prospettive portano al “principio dell’incarnazione”:

«Per rivelare la sua misericordia, Dio ha scelto la via dell’umanità di Gesù. [...] La rivelazione di Dio in Gesù Cristo, nelle grandi realtà umane da Lui vissute, fornisce l’impostazione di fondo e i contenuti fondamentali della catechesi cristiana. Quanto Gesù ha fatto, i suoi insegnamenti, ciò che gli è accaduto e da Lui è vissuto (passione, morte, risurrezione) è la via scelta da Dio per manifestare il suo Vangelo e realizzarlo per ogni uomo che lo accoglie con fede, lo attende con speranza e lo pratica nella carità... “Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi” (Gv 1,14): [...] oggi la Parola di Dio la si può incontrare nella concretezza di una persona umana, in tutto uguale a noi, eccetto il peccato, cioè nella persona di Gesù Cristo, nel suo modo di essere, di agire e di vedere, nei segni da lui posti e nelle meravigliose opere compiute, nel suo insegnamento, nella sua passione, morte e risurrezione».⁵⁰

L’umanità di Cristo è il “luogo” della rivelazione del Vangelo e questo dato irrecusabile, nella catechesi, ci colloca davanti alla «complessa interazione tra la rivelazione e la realtà umana».⁵¹ L’analisi della complessità del legame fra Vangelo e uomo ci introduce poi nella controversa tematica dei modelli teologici sul rapporto tra fede e uomo o, meglio – benché il nostro Autore non ama parlare immediatamente in questi termini – tra fede ed educazione. Una volta preso in considerazione “il contributo ispiratore di *Gaudium et Spes*”,⁵² analizza alcuni modelli – la correlazione secondo P. Tillich e E. Schillebeeckx – per soffermarsi soprattutto sul pensiero di K. Rahner, verso la sua svolta antropologica e «la mistagogia come cammino verso l’annuncio cristiano e luogo dell’annuncio».⁵³ In simile percorso di studio, rimane fermo che «il senso dell’esistenza non viene unicamente dalla rivelazione cristiana. Sulla base dell’esperienza umana si possono rilevare diverse risposte di senso che sono fondamentali per la universale possibilità di ascoltare e di comprendere il discorso cristiano».⁵⁴ Ecco perché l’imprescindibile “educazione

⁵⁰ *Ibidem*, 23-24. Implicito, ma per alcuni tratti evidente, il richiamo alla *Gaudium et spes*, spec. 22.

⁵¹ *Ibidem*, 55. «La proposta della fede cristiana a destinatari non inseriti nella tradizione cristiana può comunque apparire significativa e rilevante. Non può essere diversamente, visto che l’intera storia della predicazione missionaria testimonia in questa linea. [...] Una chiave fondamentale di significatività sta nel fatto che lo stesso Vangelo è venuto a noi nel contesto dei problemi fondamentali ed ultimi dell’uomo. Fin qui, dunque, c’è un chiaro principio teologico per la catechesi. Non è ancora chiaro in che maniera bisogna immaginarsi o rappresentarsi l’impostazione della catechesi per attuare questo dialogo. [...] È possibile un autentico incontro con il Vangelo senza la meditazione di grandi testimoni cristiani e delle comunità cristiane nel presente? Possiamo continuare a presentare la catechesi come dialogo tra il Vangelo e l’uomo di oggi senza parlare esplicitamente del Vangelo incarnato nel tempo presente, che è appunto il cristianesimo vissuto nella comunità cristiana? [...] Bisogna partire dai problemi umani? Bisogna partire dalla Bibbia? Bisogna partire dalle testimonianze del cristianesimo vissuto nel presente? Quali sono i modelli cattivi che vanno evitati in ogni modo? Infine un accenno a un problema piuttosto secondario: esiste un termine tecnico per caratterizzare questa impostazione fondamentale della catechesi?» (*Ibidem*).

⁵² «Il modello teologico-pratico che viene prospettato, focalizza specificamente in che senso va inteso il dialogo critico tra la fede cristiana e l’esperienza dell’uomo. Il testo traccia in modo grandioso la dinamica della dialettica che intercorre tra la parola di Dio e la realtà concreta dell’uomo d’oggi» (*Ibidem*, 60s.).

⁵³ Cf. *Ibidem*, 69 (cf., 67-70).

⁵⁴ *Ibidem*, 65. «Secondo Schillebeeckx, a una domanda specificamente umana deve essere data anzitutto una risposta umana. Nell’esperienza umana deve essere in qualche modo abbozzata una iniziale risposta che precede la risposta esplicitamente cristiana» (*Ibidem*, 64).

alla fede”, un’altra espressione poco amata da Gevaert che praticamente non usa, preferendo riferirsi piuttosto a pedagogia religiosa, esperienza religiosa ed espressioni simili con le quali puntare verso «paradigmi di annuncio/catechesi in dialogo con i grandi problemi dell’uomo»;⁵⁵ paradigmi, inoltre, che devono relazionare l’incontro con Gesù Cristo e il suo Vangelo con i problemi fondamentali dell’essere umano e, più concretamente, con la religiosità del destinatario.

Non arriverà esplicitamente Gevaert a considerare la relazione tra fede ed educazione in termini di “mutua implicazione”,⁵⁶ ma sicuramente camminava per questa strada: fede ed educazione, maturare come persone e crescere come cristiani si implicano vicendevolmente, perché il “fatto educativo” contiene la possibilità dell’esperienza cristiana, come quest’ultima comporta la maturazione attraverso l’educazione. In altre parole, si tratta di maturazione – in un profondo e umano rapporto con la natura, con gli altri e con l’Altro – che contiene la possibilità stessa della fede all’interno della comunità cristiana. Così le scienze dell’educazione e la saggezza della fede si fecondano vicendevolmente in un rapporto dialogico permanente:⁵⁷ si radica qui, in sostanza, il futuro della fede, della catechetica e della catechesi.

moral@unisal.it ■

⁵⁵ *Ibidem*, 28.

⁵⁶ Cf. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo*, 269-274.

⁵⁷ Cf. G. GROPPA, *Teologia dell’educazione*, LAS, Roma 1991, 303-335.