

Identità cristiana, ragione pedagogica e «IRC»

José Luis Moral*

► SOMMARIO

Il cambio epocale che viviamo ci obbliga a ripensare l'identità e significatività del cristianesimo; ecco la prima questione che affronta l'articolo, cercando di suggerire due linee essenziali di orientamento per i professori di religione: 1/ Credibilità, ragionevolezza e "senso salvifico" della fede e vita cristiane; 2/ Radicamento esperienziale, assemblaggio-aggancio antropologico e stile di vita coerente. D'altro canto, l'insegnamento della religione deve situarsi in un orizzonte ermeneutico-storico dove convergano "ragione teologica" e "ragione pedagogica", allo stesso tempo che si afferma la "mutua implicazione" tra fede ed educazione. Infine, il profondo rapporto che deve esistere tra l'identità cristiana, la ragione pedagogica e l'insegnamento scolastico della religione ci permette di capire che la realtà vissuta è la nostra vera educatrice.

► PAROLE CHIAVE

Credibilità (rivelazione); Educare; Esperienza; 'Mutua implicazione' (di fede ed educazione); Ragione (pedagogica e teologica); Ragionevolezza (fede); Relazione; 'Senso salvifico' (tradizione-Chiesa).

***José Luis Moral:** già Professore ordinario di Pedagogia religiosa della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

Lo “stato di coscienza” delle donne e degli uomini contemporanei è segnato da un autentico cambio di paradigma antropologico-culturale che include un concetto di uomo e di mondo interamente nuovo: *mondo* adesso definito più come evoluzione e storia che come natura; *uomo* inteso come essere in perpetua creazione di sé stesso. Tale trasformazione ha portato con sé anche la mutazione sia delle strutture di credibilità – spostate verso il valore assoluto della persona, l’autonomia della coscienza, la creatività e l’autenticità, la libertà e il pluralismo di progetti – che il modo di comprendere e avvicinare la realtà, oramai collegato alla secolarizzazione e alla laicizzazione, in quanto espressioni di una razionalità “non dipendente” o semplicemente non deduttiva.

Ovviamente questo cambio paradigmatico in corso si riflette in tutti gli ambiti della vita personale e sociale. Nel caso concreto del cristianesimo, dal concilio Vaticano II in poi, sappiamo bene che non c’è via di scampo: o costruiamo un cristianesimo formulato sulla base delle categorie culturali moderne, oppure lo chiudiamo a chiave in un ghetto sempre più inaccessibile e obbligato a sostenersi con leggi di sottomissione o di “obbligo dovuto”. Se guardiamo poi l’insegnamento della religione cattolica («IRC»), questi aspetti – cristianesimo e cultura – sembrano ancora più determinanti nell’ambito scolastico.¹

1. Identità e significatività del cristianesimo

«Tutto cominciò con un’esperienza»: ² in questo modo compendia E. Schillebeeckx gli inizi del cristianesimo. L’esperienza dei primi discepoli fu così profonda e speciale da essere raccontata – esattamente quando il progetto del Nazareno sembrava totalmente fallito – con la certezza che Gesù avrebbe continuato a vivere e ad agire attraverso di loro. La storia si va ripetendo fino ai nostri giorni: tante persone, lungo ventuno secoli, hanno fatto un’esperienza simile attraverso la quale si sono identificati come cristiani. Dopo un primo periodo di difficoltà, la narrazione e l’esperienza cristiane si sono sviluppate senza grandi problemi durante quasi millecinquecento anni. Arrivò un momento in cui, però, su entrambe cominciarono a moltiplicarsi i sospetti.

Ormai sappiamo bene che non è possibile presentare il cristianesimo sulla base di un’antropologia e cultura obsolete. Sarebbe questa la causa fondamentale del perché risulta ormai palese che la religione non si sintonizza con le donne e gli uomini del nostro tempo: i profondi cambiamenti moderni ci hanno colti alle prese con conoscenze e interpretazioni religiose antiquate e, ancora più, impreparati a ripensare e riformulare le sue pratiche.

Il concilio Vaticano II mise concretamente in luce un grave problema di comunicazione fra la Chiesa e il mondo contemporaneo. Era un fatto così compromettente da rischiare che quanto l’esperienza e il pensiero cristiani volevano trasmettere come senso per la vita, non soltanto risultassero poco comprensibili, ma persino potessero essere interpretati all’opposto di ciò che volevano effettivamente dire (quando, ad esempio, volle affermare un Dio “con e per” l’uomo, per il momento, si ebbe l’impressione che si volesse rafforzare l’idea di un “essere onnipotente” opposto, in qualche modo, alla libertà delle sue creature e geloso delle loro conquiste).

¹ Ho studiato la tematica dell’articolo in altre pubblicazioni: cf. J.L. MORAL, *L’incontro con Gesù di Nazaret. Orizzonte educativo dell’esperienza cristiana*, LAS, Roma 2016, 63-92; ID., *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo. Antropologia, catechetica ed educazione*, LAS, Roma 2017, 168-185 e 295-309; ID., *Modernità e cambio epocale. Prospettive culturali e teologiche contemporanee*, LAS, Roma 2019, 153-172 e 256-265.

² E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo: la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, 9.

A ben guardare – come comprovò il Vaticano II – non si trattava di mala fede da nessuna delle due parti: il mondo e la Chiesa parlavano, semplicemente, linguaggi differenti e, quindi, avevano scarse o nulle possibilità di intendersi. Sicuramente, infine, l'attuale «svolta missionaria e sinodale» della Chiesa sta cambiando il panorama.

Il nocciolo della problematica comunque è ancora più profondo: è sempre più diffusa l'impressione che la fede cristiana fatichi ad aderire alla vita, ovvero, appare molto estranea all'essere umano di oggi. L'ultimo Concilio riconobbe che l'annuncio cristiano aveva trascurato la componente antropologica della fede, il suo significato per l'uomo, come pure l'attenzione ai grandi e urgenti problemi umani del nostro tempo. Ecco una delle questioni essenziali per uno sviluppo coerente dell'«IRC». Di seguito, mi soffermo su due linee di orientamento che i professori di religione dovrebbero assumere come base per portare avanti il loro insegnamento nelle scuole.

1.1. Credibilità, ragionevolezza e «senso salvifico»

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

La fede cristiana sempre è stata una *fides quaerens intellectum*. La radicale mutazione antropologico-culturale che viviamo rende ancora più necessaria e urgente questa “ricerca d'intendimento”. Orbene, l'esperienza cristiana – mi si consenta la semplificazione, che tralascia elementi che invece meriterebbero di essere presi in considerazione – si tesse attorno alla rivelazione (*iniziativa divina*), alla fede (*risposta umana*) e alla tradizione-Chiesa (*vissuto del Popolo di Dio*). La grande sfida del nostro tempo si ascrive, in tale intreccio, alla necessità di mostrare la *credibilità* della rivelazione, la *ragionevolezza* della fede e il *senso salvifico* della tradizione e della Chiesa.³

1.1.1. Credibilità del cristianesimo: rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo

La categoria fondante del cristianesimo è la rivelazione, davanti alla quale dobbiamo porci una domanda fondamentale: dove trovare la *garanzia* in grado di mostrarci che si tratta di una “rivelazione di Dio”, che merita di essere creduta (*credibilità*)?

L'apologetica classica cercava di rispondere attraverso un'argomentazione essenzialmente metafisica e astratta, come l'utilizzo di diverse «prove» (miracoli, profezie e *permanenza* della Chiesa) o sulla base di una rappresentazione della rivelazione come istruzione. La riflessione attuale si muove diversamente: parte da un concetto di rivelazione intesa come comunicazione e incontro o relazione interpersonale, la cui comprensione è legata all'esperienza storica dell'essere umano.⁴

³ In questa prospettiva definisce R. Latourelle la sfida attuale della teologia fondamentale: «Vista così nel suo compito essenziale di proporre la rivelazione come “credibile” e la fede come “ragionevole”, o, se si preferisce, di manifestare la rivelazione e la sua accettazione mediante la fede come *sensata* per l'uomo, la fondamentale non è un'impresa facoltativa, lasciata alla buona volontà dei teologi, ma un compito necessario, cui la Chiesa non può sottrarsi se non vuole tradire la sua missione sia verso i fedeli che verso i non credenti che la interrogano» (R. LATOURELLE, *Nuova immagine della fondamentale*, in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemi e prospettive della teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980, 78).

⁴ Questa via esperienziale di accesso alla rivelazione viene qualche volta dimenticata o addirittura messa in dubbio: «Così la rivelazione sarà un discorrere su Dio, su una “parola di Dio” che ci viene rivolta direttamente dal cielo. Ma questo solleva l'interrogativo critico della possibilità che la “rivelazione” venga poi percepita, e quindi

Comunicazione-incontro nella storia: ecco i capisaldi per assicurare la credibilità della rivelazione; la credibilità del cristianesimo stesso. Comunicazione e incontro tra Dio e l'uomo che ovviamente rimandano all'ambito della trascendenza, del mistero e della confessione di fede, ma sono tuttavia legati alla storia e alle esperienze dell'essere umano in quanto aperto alla trascendenza, "capace di Dio" e in continua ricerca di senso.⁵

Questa credibilità, quindi, dipende dalla capacità della rivelazione di mostrare e testimoniare il suo valore per la vita dell'uomo; in altre parole: da come è compresa, vissuta e annunciata quale cammino autentico per la realizzazione delle persone. È proprio questa la credibilità di cui ci parla l'ultimo Concilio nella *Dei Verbum*, riconducendola a tre caratteristiche sostanziali: 1/ La rivelazione come incontro e comunicazione, parole ed eventi, tra Dio e l'uomo (cf. DV, 2);⁶ 2/ La rivelazione come storia dell'amore salvifico divino (cf. DV, 3);⁷ 3/ La rivelazione come autocomunicazione di Dio in Gesù Cristo (cf. DV, 4).⁸ Tutto si concentra in questo terzo aspetto: Gesù Cristo, rivelatore e rivelazione, "Parola e volto" di Dio e insieme "volto dell'uomo".

La credibilità della rivelazione, dunque, si concretizza in pienezza e definitivamente in Gesù di Nazaret, il Cristo, permettendoci di comprendere Dio come un "Dio per l'uomo" che conferma la vita e la speranza di ogni persona; in lui «trova compimento tutta intera la rivelazione del sommo Iddio» (cf. DV, 7). Il Nazareno, per così dire, è la "credibilità di Dio" perché in lui «si chiarisce il mistero dell'uomo» (cf. GS, 22).

1.1.2. Ragionevolezza del cristianesimo: fede, un'esperienza che dà vita

Rivelazione e fede sono due termini correlativi: giustificare la rivelazione significa anche dare credibilità alla fede cristiana. Tuttavia dobbiamo chiederci: è ragionevole la fede? Sicuramente la fede, come succede in tanti altri aspetti fondamentali della vita, non possiamo dimostrarla con una chiara e sicura razionalità, ma come mostrarne almeno la sua ragionevolezza? Queste domande sono tra le più difficili perché il termine chiave alla base dell'«IRC» è proprio la fede.⁹

affermata come significativa, dalle creature a prescindere da un'esperienza di tipo umano» (E. SCHILLEBEECKX, *Umanità: la storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 31ss.).

⁵ Cf. H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 204-231; S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002, 213-309; F. MARTÍNEZ, *Teología fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, San Esteban-Edibesa, Salamanca 1997, 82-115.

⁶ «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cf. *Ef* 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cf. *Ef* 2,18; *2Pt* 1,4). Con questa rivelazione infatti Dio invisibile (cf. *Col* 1,15; *1Tm* 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf. *Es* 33,11; *Gv* 15,14-15) e si intrattiene con essi (cf. *Bar* 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunicazione con sé» (DV, 2).

⁷ «Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cf. *Gv* 1,3), offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé (cf. *Rm* 1,19-20); inoltre, volendo aprire la via di una salvezza superiore, fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori» (DV, 3). Il testo, dunque, non solo si riferisce alla "storia dell'amore salvifico di Dio", ma include anche il rapporto tra rivelazione e creazione, il riferimento sia alla storia concreta che alla storia particolare della salvezza, ecc. (cf. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, 223-228).

⁸ «Dopo aver a più riprese e in più modi parlato per mezzo dei profeti, Dio "alla fine, nei giorni nostri, ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (*Eb* 1,1-2). Mandò infatti suo Figlio, cioè il Verbo eterno, che illumina tutti gli uomini, affinché dimorasse tra gli uomini e spiegasse loro i segreti di Dio (cf. *Gv* 1,1-18)» (DV, 4).

⁹ H. Waldenfels aggiunge al riguardo una chiarificazione più che necessaria: «Dal punto di vista cristiano la fede consiste nella decisione dell'uomo in favore di Gesù Cristo, della sua obbedienza a Dio e del suo messaggio divino. Quale decisione, la fede opera una distinzione di fronte a coloro che non conoscono e riconoscono Gesù Cristo, ma non separa da essi. Corrispondentemente tale distinzione fonda la Chiesa quale comunità dei credenti, credenti che però nella qualità di esseri umani rimangono collegati e obbligati verso il mondo, in cui vivono. Chi parla della Chiesa come della comunità dei credenti, deve pertanto farlo in un modo che salvaguardi il suo riferimento al mondo di tutti gli uomini, cui è legata da un comune destino. Infatti il legame di Gesù Cristo con Dio è essenzialmente un legame

La credibilità della rivelazione, anzitutto, costituisce una prima spiegazione della ragionevolezza della fede. Detto questo, il passo successivo ci porta a esaminare l'aggancio o la correlazione tra fede e antropologia: solo se l'uomo è sostanzialmente "credente" potrà essere ragionevole la fede. Tale correlazione sembra fuor di dubbio: molte delle nostre "fermezze" si basano sulla fede, più che sul sapere scientifico o persino sulla propria esperienza. La fede sembra un tratto essenziale dell'essere umano e una forma connaturale di situarsi davanti agli altri e al mondo. C'è di più, l'atteggiamento credente dell'uomo ha una particolare "dimensione personale" che abbraccia la totalità della sua comunicazione oppure della comunione tra le persone: più che dire semplicemente "io credo", l'espressione più significativa della fede umana dovrebbe essere "io mi fido di te". L'affermazione «io ti credo» include, pertanto, sia il carattere personale (*fede-fiducia*) che la dimensione conoscitiva (*fede-affermativa*) relativa ai contenuti che l'altro mi comunica "con autorevolezza".¹⁰

La ragionevolezza si convalida, quindi, guardando la fede nella Bibbia, senza separarla dai dinamismi antropologici. Nella Scrittura, infatti, l'atto di fede appare come ragionevole, libero e responsabile: una risposta agli interventi di Dio che si mostra "roccia ferma e sicura" (AT) e a Gesù Cristo nella sua manifestazione definitiva di *giustificazione* e salvezza per tutti (NT).

La fede, dunque, non è tanto una questione meramente teorica o dottrinale e neppure una domanda concernente il senso o non-senso, quanto piuttosto una questione di salvezza o perdizione, di giustificazione o condanna, di vita o morte, di destino felice o assurdo fatale. La fede biblica palesa questa dimensione vitale, esistenziale e storica, salvifica o soteriologica della fede, senza però sminuire quella conoscitiva.¹¹

Ancora una volta il Vaticano II ci permette, con una formula sintetica, di comprendere la ragionevolezza della fede cristiana (cf. DV, 5):¹² 1/ La fede è – come la rivelazione – un incontro tra Dio e l'uomo; 2/ La fede è un *atto totalitario* dell'essere umano, un affidamento totale a Dio che si comunica; 3/ Si tratta, infine, di un'opera dello Spirito, per mezzo del quale si professa una fede *con, mediante e in Cristo*. Il Concilio rimarca specialmente il carattere di "opzione fondamentale" che comporta la fede, così come la "circolarità" tra rivelazione e fede, tra chi ascolta e il credente; inoltre, rileva anche la prospettiva sacramentale, sia della rivelazione che della fede, e ne indica tre luoghi fondamentali per svilupparla: 1/ La condizione umana (cf. GS, 4); 2/ La convergenza fra il mistero del Verbo e il mistero dell'uomo (cf. GS, 22); 3/ La Chiesa come sacramento (cf. GS, 45).

con l'umanità e quindi con il mondo» (WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, 377).

¹⁰ Cf., sia per questo aspetto che per gli altri che seguono relativi alla fede: WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, 377-532; PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, 73-212; MARTÍNEZ, *Teología fundamental*, 116-146.

¹¹ H. Fries evidenzia giustamente che nella fede biblica appare come più importante la dimensione auditiva che quella visuale, al contrario di altre religioni che sottolineano il loro carattere teofanico. Nella religione biblica, invece, sia la rivelazione che la fede riguardano la storia e la parola profetica: ciò spiega, da un lato, la "natura auditiva" della fede biblica e, dall'altro, l'importanza del "contenuto della fede" e la corrispettiva risposta che deve portare a "vivere secondo la fede", cioè, a "operare la verità" udita – ortodossia e ortoprassi – (cf. H. FRIES, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987, 97-135).

¹² «A Dio che rivela è dovuta "l'obbedienza della fede" (*Rm* 16,26; cf. *Rm* 1,5; *2Cor* 10,5-6), con la quale l'uomo gli si abbandona tutt'intero e liberamente, prestandogli "il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà" e assentendo volontariamente alla rivelazione che egli fa. Perché possa prestare questa fede, sono necessari la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi dello spirito e dia "a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità". Affinché l'intelligenza della rivelazione diventi sempre più profonda, lo Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni» (DV, 5).

Tutto ciò, da un lato, orienta la ragionevolezza nella direzione di una fede che dà senso, che dà vita; dall'altro, la vincola strettamente a una comunità di fede. Tutti e due aspetti fondamentali per il nostro tempo: 1/ La fede sarà ragionevole e sensata se in grado di dare vita e senso all'esistenza delle persone; 2/ È la prassi o, meglio, l'orto-prassi della comunità credente, in ultima istanza, sia a *fare* ragionevole la fede, che a *mostrare* la credibilità della rivelazione.

Infine, se «quel che ci viene manifestato dalla rivelazione concorda con la stessa esperienza umana» (GS, 13) e se «l'uomo è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa» (GS, 24), forse basterebbe quest'*incredibile* fede di Dio nell'essere umano a servirci come cammino per arrivare alla ragionevolezza della fede. Comunque, questa ragionevolezza è possibile solo quando la fede diventa davvero un'esperienza che dà vita, quindi, un'esperienza in sintonia con i dinamismi antropologici, con la coerenza interna dell'opzione fondamentale in connessione con la ragione umana e la significatività pratica dell'esperienza di fede.

1.1.3. La Chiesa di Cristo: Popolo di Dio e «tradizione con senso salvifico»

«Perché non posso dire di sì a Gesù senza dover affermare la Chiesa?»; «Cosa m'impedisce di proclamare “Cristo, sì; Chiesa, no”?». Queste o altre frasi analoghe sono diventate emblematiche per capire come mai la credibilità della rivelazione e la ragionevolezza della fede finiscono per inciampare quando subentra il tema della Chiesa.¹³ Tali domande sfociano poi in un'altra – assai complessa ma pertinente –: Gesù ha voluto la Chiesa?¹⁴

Do per scontata, ovviamente, l'impossibilità di una fede e una vita cristiana senza la Chiesa; tuttavia, alcuni credenti non solo contemplano tale possibilità, ma persino pretendono di considerarla fuori ogni discussione.¹⁵ Di conseguenza, l'ecclesiologia fondamentale ha un duplice impegno: 1/ Riconoscere con onestà i dati critici della Chiesa messi in luce dagli studi storici e accettare umilmente le sue “zone oscure”; 2/ Cercare di vivere come un Popolo che *compie* segni di salvezza più che semplicemente esercitare un'*autorità dottrinale*.

In tale prospettiva, bisogna superare la *classica* apologetica, concentrata quasi unicamente ad *attestare* il fondamento della Chiesa tramite la “*demonstratio catholica*” (con le famose “tre vie”: storica, delle note ed “*empirica*”; del resto ci ha pensato splendidamente la *Lumen Gentium*. La *costituzione* iniziò un'autentica rivoluzione ecclesiologica – ancora in atto e con non pochi alti e bassi – a partire dallo stesso schema e dalla definizione della Chiesa

¹³ Cf. Y. CONGAR, *La Chiesa: approccio o ostacolo?*, in K.H. NEUFELD (ED.), *Problemi e prospettive della teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 230-252.

¹⁴ «Dove si considera [la Chiesa] non curandosi della sua autointelligenza *teologica*, essa si presta ad essere vista come un gruppo particolare, con strutture analoghe ad altri gruppi, radicato in seno alla società in genere e con funzioni sociali analizzabili. Ciò è possibile, anche se così facendo non se ne coglie l'essenza. Dove poi l'uomo ancora pervenuto alla libera autodeterminazione, ma già membro della Chiesa in forza del battesimo, si vede inviato a condividere liberamente la decisione in favore della fede e sollecitato a) a prendere posizione verso la Chiesa e b) in essa verso il Dio di Gesù Cristo, la Chiesa non diventa per lui un aiuto nella misura in cui gliela si fa conoscere secondo la concezione che di essa ha il mondo; al contrario, essa finisce piuttosto per ostacolare la sua decisione in favore della fede» (WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, 441).

¹⁵ Purtroppo non solo si tratta di sfocature dovute all'incoerenza delle persone, la stessa Chiesa può anche contribuire quando le strutture, la forma di esercitare il “potere”, ecc., si assimilano ai comportamenti sociali oppure quando i sacramenti perdono consistenza. Parlando della spinosa questione del battesimo dei bambini, per esempio, H. Waldenfels conclude in questo modo: «L'accento posto sul diritto a disporre di sé in questioni relative alla fede ha però contemporaneamente come conseguenza che questa viene vista sempre meno in relazione alla comunità di fede. Essere autonomamente cristiani per molti significa di conseguenza rifiutare la tutela da parte dell'autorità della Chiesa. La fede individuale non si sperimenta più come necessariamente sorretta dalla fede collettiva della Chiesa. Viceversa si arriva alla non identità vissuta – comunque giudicare la si voglia – tra essere cristiani e vita ecclesiale. Da un altro punto di vista possiamo anche dire: si arriva alla tensione tra una cristianità che non si lascia più identificare con l'ecclesialità, e una ecclesialità che da molti non viene più ritenuta una genuina cristianità. Si pone così la domanda: Chi è un cristiano?» (WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, 432).

come “sacramento, comunione e Popolo di Dio” (cf. LG, 1 e 5).¹⁶ Siamo dunque davanti a un’*ecclesiologia di comunione* dove la “complessa realtà” della Chiesa si deve mettere in analogia con l’Incarnazione (cf. LG, 8),¹⁷ cioè, la realtà sociale e quella spirituale hanno un rapporto “simbolico-sacramentale”.¹⁸

Non sarà possibile capire la rilevanza di questa trasformazione, e tanto meno portarla avanti, se non prendiamo veramente in considerazione il rapporto tra Gesù, il Regno e la Chiesa: «La Chiesa è in Cristo come un sacramento» (LG, 1): «Lui diede inizio alla sua Chiesa predicando la buona novella, cioè l’avvento del Regno di Dio da secoli promesso nella Scrittura» (LG, 5). La comunità o assemblea del Popolo di Dio ha l’obbligo di cristianizzare in continuazione la Chiesa per situarla nell’orizzonte del Regno, l’obbligo di decentrarla per mettere al centro Cristo e il servizio al Regno. Soltanto in questo modo potrà mostrare e *attuare* il “senso salvifico” della tradizione e annunciare oggi il Vangelo con credibilità.¹⁹

1.2. Esperienza, antropologia e prassi

Vengo, dunque, alla seconda linea per orientare l’insegnante e l’insegnamento della religione all’interno della nuova svolta antropologico-culturale in corso; guardando perciò, non tanto la fede quanto la sua comunicazione e lo stile di vita del cristiano.

Dopo Gesù, le prime comunità narrarono la loro *esperienza* di vita e di salvezza, *traducendola* poco a poco in “enunciati di fede” costruiti secondo lo schema mentale, la cultura e le circostanze dell’epoca. Riuscire a esprimere la fede che sosteneva una tale esperienza creava e crea ancora, tra l’altro, un forte problema di linguaggio e comunicazione. Se i cristiani, lungo tanti secoli, furono capaci di rendere la loro esperienza tanto credibile e significativa da evangelizzare con la convinzione e gli effetti che conosciamo, ciò si deve a diverse condizioni che seppero attuare ammirevolmente. Ne cito tre fondamentali: 1/ Il radicamento esperienziale, ovvero, il ritorno permanente all’esperienza cristiana originale e il confronto con quella attuale; 2/ L’aggancio antropologico, ossia, l’ancoraggio “nell’umano” della fede e dell’esperienza religiosa; 3/ L’orientamento pratico: l’attuazione cioè di una prassi coerente in grado di verificare il valore e il senso della vita cristiana.

Tutte e tre le condizioni, rispettivamente, corrispondono anche alle considerazioni precedenti circa la credibilità della rivelazione (*radicamento esperienziale*), la ragionevolezza della fede (*aggancio antropologico*) e il senso salvifico della tradizione e della Chiesa (*verifica prassica*).

La *condizione iniziale* si riferisce al *radicamento esperienziale*. Nei primi tempi del cristianesimo, tutto partiva e si riferiva a quello che le persone e le comunità avevano vissuto con il Nazareno: l’esperienza costituiva la chiave di volta di ciò che vivevano e annunciavano. Ecco

¹⁶ Cf. M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 57-121.

¹⁷ «La società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, la comunità visibile e quella spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse, ma una sola complessa realtà risultante da un duplice elemento, umano e divino. Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a Lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l’organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cf. *Ef* 4,16)» (LG, 8).

¹⁸ Cf. M. KEHL, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998, 67-113.

¹⁹ «Nella tradizione, nel tramandare, quel che importa è ritrasmettere, comunicare – non abbandonare a se stesso – l’avvenimento di Cristo: in evento, parola, azione; da uomo a uomo, da comunità a comunità, non deve restare prigioniero del passato ma essere promessa, indicazione, orientamento, vita, luce e salvezza per tutti gli uomini e per tutti i tempi, e in tutte le epoche dev’essere reso contemporaneo. È appunto questa la struttura dell’avvenimento rivelativo: qualcosa che è accaduto una volta ma che al medesimo tempo è accaduto una volta per tutte» (FRIES, *Teologia fondamentale*, 591).

anche il primo segreto per la riflessione e tematizzazione dell'«IRC» in questo momento storico di cambiamento antropologico-culturale.

È tornando all'esperienza che accediamo, da una parte, alle intenzioni di fondo della Scrittura e della tradizione e, dall'altra, riconosciamo la storia odierna delle vicissitudini umane. Tornare costantemente all'esperienza non per continuare a riproporne la forma esterna, ma per recuperarne il senso più profondo. È fuor di dubbio, quindi, che assieme all'esperienza originaria dobbiamo riflettere sull'esperienza presente, su come si vive la fede, per capire se le sue formulazioni trasmettono ciò che è fondamentale e conducono a una prassi adeguata e non a un mero indottrinamento.

In secondo luogo, sin dall'inizio del cristianesimo, i contenuti della fede si vennero organizzando attraverso un profondo *aggancio* e *assemblaggio antropologico* e man mano che le prime comunità scoprivano il senso dei dinamismi umani o, meglio, antropologico-culturali, questi chiarivano e contribuivano a rendere ragionevole la fede.

Si tratta di scoprire Dio, ascoltarlo e rispondergli “nei e dai” processi antropologici che ci mostrano la realizzazione dell'uomo. La parola divina ci arriva in forme umane, con tutte le implicazioni che questo comporta, e alla stessa maniera che la divinità di Gesù si realizza nella sua autentica umanità, si potrebbe addirittura concludere che la rivelazione di Dio “avviene” nella realizzazione dell'uomo.²⁰ In un altro modo: Dio ha voluto “limitarsi” e, nonostante desideri rivelarsi in pienezza, riesce a farlo solo nella misura in cui l'uomo lo scopre, lo accetta e lo capisce; per questo, quanto più ci immergiamo nella condizione umana, tanto meglio ci abituiamo a “renderci conto” di chi in essa ci parla e cosa ci dice.

La terza indicazione che ci offrono i primi cristiani riguarda la *coerenza della prassi*, uno *stile di vita*²¹ cioè in grado di verificare il valore e il senso del messaggio: è nella vita che le esperienze, le idee, le teorie... acquisiscono forza e si confermano – ossia, si rendono “ferme” – o si verificano, facendosi verità. Per questo stesso motivo, “vivere nella verità” non si riferisce tanto al fatto di assumere un credo scientifico o religioso, quanto piuttosto al mantenere un atteggiamento di continua verifica di ciò che conosciamo o crediamo.²²

Agli inizi del cristianesimo c'era una costante preoccupazione a mantenere strettamente unite le due realtà che ora risultano problematiche: l'identità che orientava e coinvolgeva l'esperienza di vita dei seguaci del Nazareno, e che concretizzavano con l'azione e la comunicazione nella vita quotidiana. Da una parte, né la religione né la fede cattolica possono disinteressarsi dal difficile compito di ripensare e ridefinire l'identità umana alla luce dell'attuale cambio di paradigma antropologico; dall'altro, la prassi cristiana deve essere presa sul serio sia per verificare la maniera storica di spiegare e comprendere il messaggio cristiano, che per rivedere e riformulare i suoi contenuti.

Riconosciuto ciò, dobbiamo anche accettare (assieme al sofferto capovolgimento della vita e della cultura, dall'Illuminismo ad oggi) che il cristianesimo ha subito un lungo processo di astrazione e di allontanamento progressivo dall'esperienza e dall'aggancio antropologico, che, tra le altre cose, lo hanno condotto a una prassi a volte svincolata dalla vita e legata a pratiche riferite a schemi mentali e culture obsoleti. Non per nulla, è molto difficile per la Chiesa, oggi, sintonizzarsi con lo stato di coscienza dell'uomo contemporaneo e comunicare con le nuove generazioni.²³

²⁰ Cf. A. TORRES-QUEIRUGA, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid 2008 (la versione italiana – *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Borla, Roma 1991 – corrisponde alla prima edizione spagnola del testo, profondamente rinnovato nella seconda).

²¹ Cf. Ch. THEOBALD, *Lo stile della vita cristiana*, Qiqajon, Magnano (BL) 2015.

²² Cf. J.A. MARINA, *Por qué soy cristiano*, Anagrama, Barcelona 2005, 53-66.

²³ Allontanandoci dai sistemi esplicativi con cui l'uomo contemporaneo comprende se stesso e distaccandoci dall'esperienza, insomma, ci imbattiamo negli intoppi comunicativi del cristianesimo quando cerca di farsi capire dal nostro tempo. Proviamo, ad esempio, a interrogarci alla luce della conoscenza che abbiamo dell'evoluzione e della

2. Fede, educazione e ragione pedagogica

L'«IRC», ovviamente, è strettamente legato sia alla dottrina che alla teologia cattoliche. Occorre però una visione ermeneutico-storica della dottrina e ugualmente una “ragione teologica”²⁴ ermeneutica e storica. In definitiva, la Verità e le verità a cui si richiama la teologia non appartengono tanto all'ordine dell'adeguazione formale tra il giudizio dell'intelligenza e la realtà, quanto piuttosto all'ordine dell'attestazione e della *manifestazione*, dove più che definizioni apodittiche esistono interpretazioni, sempre balzanti, di quella pienezza di verità che coincide con il mistero stesso di Dio. In questo modo, la ragione teologica ci mostra che è la storia il luogo fondamentale dove Dio *incrocia* gli uomini.

2.1. «IRC» e ragione teologica

Il cristianesimo è una storia viva, non solo nei suoi credenti, ma anche nei segni dove si incontra Dio. La nostra religione e la nostra fede sono profondamente concrete, storiche: si fondano in ciò che avvenne, come dicevano i primi apostoli, in «quel Gesù che avete crocifisso e Dio ha costituito Signore e Cristo» (At 2,36).

Questa storicità del rapporto Dio-uomo non ci permette di vivere unicamente di *rendita*: dobbiamo incontrarlo oggi nella nostra storia; perdere la temporalità ridurrebbe la fede cristiana a mero spiritualismo. Da qui la difficoltà: quali sono gli avvenimenti simbolici in cui una persona del secolo XXI può incontrare Dio, può sperimentare ora la sua salvezza?

Si capisce bene – e ci serve l'esempio del passato – che gli israeliti, quando videro la loro oppressione in Egitto, la partenza e il cammino nel deserto, il loro arrivo nel nuovo regno, ecc., poco a poco, compresero quelle vicende come storie di salvezza le quali, allo stesso tempo, divennero per loro simboli religiosi. E si comprende ancora meglio se pensiamo che i primi discepoli davanti alla storia di Gesù trovarono Dio... Ma noi? Dove sono i simboli attuali del cristianesimo e dove possiamo incontrare Dio nei nostri giorni? O forse si tratta di vivere semplicemente con quei racconti del passato perché adesso non c'è più storia del “Dio con noi”?

Improbabile trovare risposte senza il contributo delle scienze umane, le scienze dell'educazione soprattutto; la ragione teologica deve unirsi a quella pedagogica.

A ragione afferma Schillebeeckx che «le esperienze *cristiane* si fanno in e con le esperienze che facciamo con i nostri simili nella storia del mondo e all'interno della natura in cui viviamo».²⁵ È quanto lo stesso concilio Vaticano II ci ricorda ponendo al centro la categoria dei “*segni dei tempi*” (GS, 4): si tratta di un punto di partenza non legato direttamente alla verità

storia umane: chi immaginerebbe adesso l'inizio dell'umanità a partire da una coppia felice e in una paradisiaca vita senza malattie e senza morte? Come può interessare ed essere credibile un Dio che, dai primi progenitori, segna tutti i discendenti con una “macchia”, con un “castigo divino” che potrebbe culminare con la “condanna eterna”? Chi si stupirebbe se qualcuno non accetta di credere in un Dio del quale si afferma che ha il diritto di fare ciò che vuole con noi affinché ci convinciamo del suo amore, o mandi il suo Figlio – e quanti dopo voglia associare alla sua passione – a espriare con la morte le colpe umane? Cosa pensare di un'esperienza religiosa il cui ragionamento, per obbligare a vivere in un determinato modo, rimandasse al fatto che solo così si raggiunge il cielo, il premio? Benché riconosciamo come leggendari tanti racconti biblici, l'immaginario religioso popolare continua con gran parte della zavorra che comunque la teologia da tempo ha scaricato. Per questo motivo, se aneliamo a un cristianesimo rilevante e significativo per gli uomini e le donne di oggi, dovremmo rivedere sul serio alcuni schemi e formulari liturgici e celebrativi, molti culti e pratiche di pietà, devozioni e modi di pregare, ecc., che non di rado rimandano a un “interventismo divino”, non solo lontano dalla mentalità attuale, ma persino qualche volta inaccettabile per i suoi residui magici.

²⁴ Così come sarebbe possibile parlare di “ragione religiosa” in riferimento alla *logica* che la religione introduce nella visione del mondo; nella stessa prospettiva, intendo usare l'espressione “ragione teologica” per indicare il modo di procedere (argomentalmente) della teologia oppure la “razionalità teologica”; in tale prospettiva, più avanti, adopero anche il termine “ragione pedagogica”.

²⁵ SCHILLEBEECKX, *Umanità. La storia di Dio*, 43.

della fede ma all'esperienza dell'essere umano, segni che ci interrogano perché presenti a tutti e vissuti da tutti. Ragione per cui, «soprattutto in un mondo cosiddetto *secolarizzato*, non si possono ridurre le situazioni che si aprono all'esperienza di fede, all'annuncio della Parola e al culto liturgico... Noi non possiamo all'improvviso sperimentare Dio nella liturgia ecclesiale quando non lo dovessimo mai percepire al di fuori della Chiesa nelle esperienze che quotidianamente facciamo con i nostri simili e con il mondo».²⁶

Leggendo la Scrittura e attingendo alla Tradizione facciamo memoria di quanto avvenuto nel passato, realizzando qui e ora – insieme con le donne e gli uomini di oggi – un'esperienza personale che possiamo riconoscere come cristiana, e nella quale percepiamo la salvezza che viene da Dio in Gesù, vissuta per dar senso concreto all'esistenza. Così facendo, quel passato, vissuto nel presente si apre certamente anche al futuro. A ragione, dunque, si può parlare, in rapporto alla fede e alla religione, di una pedagogia oppure di “teologia dell'educazione” perché, nell'area specifica della fede cristiana, siamo interessati in primo luogo a conoscere il progredire umano del credente (di conseguenza, il teologo deve riflettere anche sulla maturità umana e, nello studio della teologia, la ragione teologica e quella pedagogica devono essere strettamente collegate fra loro: studiare teologia non è tanto “possederla e applicarla” qua e là quanto “crescere in essa”).

2.2. «IRC» e ragione pedagogica

Un processo simile lo troviamo nell'educazione e, più in particolare, nella *ragione pedagogica*. Difatti, la pedagogia si occupa dello sviluppo umano, personale e comunitario, facendo riferimento alla memoria della storia umana. La sua competenza specifica riguarda più che “il come” (anche quest'ambito, ma nella prospettiva più didattica), “il che” di questo sviluppo: la crescita o la maturazione in quanto tale, ovvero, di come essa avviene, in cosa consiste, dove vuole arrivare. Per questo motivo, senza separare, dobbiamo distinguere l'insegnare-apprendere dall'educare: possiamo ben dire che tutti nella scuola più che “in-segnare”, cioè, mettere in segni fissi quello che sanno, “si educano”, ossia, vivono e crescono ricreando i simboli della vita (e della fede se si tratta dell'«IRC»). In questo senso, all'insegnamento corrisponde l'istruzione: decifrare, catalogare e rinnovare i segni del conosciuto; all'educazione, invece, corrisponde l'iniziazione: quell'avvicinarsi tremante ai simboli per scoprire le relazioni che hanno in serbo per noi. Di conseguenza, l'insegnamento porta ad assimilare un linguaggio; l'educazione, a parlare.

Ragione teologica e ragione pedagogica, in questa direzione storico-ermeneutica, realizzano processi affini alla concettualizzazione o, meglio, alla simbolizzazione umana. Inizialmente, sia l'una che l'altra hanno bisogno di recuperare i simboli per poter distinguerli bene.

I segni, loro parenti, sono diversi: obbediscono a una convenzione, a un codice stabilito. [...] Con i segni sappiamo tutto in anticipo; sappiamo oltretutto in cosa finiscono, cosa significano. Il contrario appunto di quanto accade con i simboli: aprono allo sconosciuto, lo svelano e lo mantengono misterioso in quanto tale; s'indovina una presenza, ma non si domina; tutt'altro, sono io ad essere afferrato in essa. Più che nuovi oggetti, infatti, il simbolo scopre i fili della nostra propria trama esistenziale; più che informazione circa nuove cose, ci porta la percezione dei vincoli e delle relazioni antiche e nuove che ci fanno essere persona (non cosa), utente, figlio, fratello, amico, caro o dimenticato...²⁷

Quando la ragione pedagogica apre una strada educativa in questa prospettiva, in qualche modo, realizza anche un'esperienza che implicitamente contiene in sé quella fede esplicitamente auspicata dalla ragione teologica.

²⁶ *Ibid.*, 44.

²⁷ J.L. CORZO, *Educar es otra cosa*, Popular, Madrid 2007, 63s.

2.3. *Mutua implicazione tra fede ed educazione*

Come in tanti altri aspetti, anche sul rapporto fede-educazione il Vaticano II aprì la strada giusta. Non spettava al Concilio affrontare direttamente la questione, ma non è difficile trovare una risposta implicita. I rapporti tra educazione e fede sono, alla fine, il riflesso condizionato di quelli fra teologia dogmatica e teologia pastorale, dove le controversie vengono da lontano e dove l'assemblea conciliare cercò di collocare uno dei punti cardinali per il futuro della Chiesa.

Il concilio Vaticano II, in concreto, ci impegna a interrogarci circa la relazione che deve stabilirsi fra il *mistero* della Chiesa come comunione (sacramento e Popolo di Dio; cf. LG, 1 e 5) e la sua struttura o *dimensione visibile* e anche empirico-sociologica. La teologia preconconciliare offriva una risposta esclusivamente dogmatica, sostenendo un'*identificazione univoca* tra mistero e struttura gerarchica; la teologia conciliare introduce un cambio fondamentale: il rapporto non si realizza come identificazione ma come "unità sacramentale" (cf. LG, 8); infatti, la realtà complessa della Chiesa si può e si deve paragonare all'incarnazione di Dio in Gesù. Questa "non debole analogia", di cui ci parla la *Lumen Gentium*, «significa – secondo M. Kehl – che la dimensione percettibile dalla ragione e la dimensione unicamente riconoscibile dalla fede formano nella Chiesa una (analogia) unità [come quella esistente fra la natura umana e divina in Gesù Cristo]. [...] Ambedue gli aspetti, mentre si differenziano, vanno intimamente uniti l'uno l'altro, perché la forma esterna e visibile della Chiesa deve essere segno, simbolo e sacramento, mezzo e strumento del suo mistero interno».²⁸

Dunque, per quanto riguarda l'identità di comunione e tra le tante implicazioni, la logica interna di questa simbologia sacramentale ci avverte che la Chiesa deve esistere in strutture e stili di rapporto che manifestino comprensibilmente la comunione-comunicazione. Ne consegue che per comprendere la "*communio*" nel suo senso pieno, cioè sacramentale, dobbiamo tener in conto delle conclusioni delle scienze sociali sulla comunione-comunicazione e sull'agire comunicativo. Non si può separare l'identità dogmatico-sacramentale dalle realtà pratico-pastorali, perciò non è possibile mantenere un'identità *comunione* senza rispettare i segni di partecipazione o i processi comunicativi con i quali la coscienza moderna comprende e delimita la comunità-comunicazione umana.

In base a tutto ciò, non si può negare l'esistenza di una stretta correlazione tra le affermazioni dogmatiche e le configurazioni pratiche: la prassi delle comunità cristiane deve rendere *visibile* le verità invisibili; solo così queste ultime danno davvero fondamento sacramentale alle prime. Dunque, se il destino sacramentale della Chiesa risiede nella salvezza, non potrà realizzarsi autenticamente se non attraverso una prassi in grado di *avvicinarla* alle persone nell'oggi e qui di ogni momento storico (rendendola cioè comprensibile nelle formulazioni e visibile nelle strutture e nell'azione).

L'esempio della correlazione tra la teologia dogmatica e la teologia pastorale nell'eclesiologia, di sicuro, conferma implicitamente il rapporto esistente tra educazione e fede. La breve storia dell'argomento contempla tre forme diverse di intendere la relazione: 1/ Divergenza o disparità; 2/ Equivalenza o convergenza; 3/ "Mutua implicazione".

La *divergenza* tra educazione e fede chiarisce che la sovranità di Dio e della sua grazia si situano al di sopra di tutto, perciò il mistero che riguarda la fede è radicalmente diverso dalla crescita umana di cui si occupa l'educazione. In tale *disparità*, solo la fede può fare da guida, mentre l'educazione deve lasciarsi condurre seguendo le *direttrici* della grazia. Al di là della semplificazione, questo è stato il tipo di vincolo predominante prima del Vaticano II. Dopo l'ultimo Concilio ci fu il rischio di cadere nell'estremo opposto, ossia, in una semplice *equivalenza*. La sproporzione, allora, consisteva nell'uguagliare il *contenuto* della fede all'educazione

²⁸ KEHL, *Dove va la Chiesa?*, 81s. e cf. 67-113; cf. ID., *La Chiesa*, 57-150 e 275-385.

o, in altri termini, considerare che è la *convergenza* della grazia con i processi educativi a delimitare l'identità cristiana in ogni congiuntura storica.

Esiste una terza alternativa: la *mutua implicazione* tra educazione e fede che *deriva* dalla mutua implicazione esistente fra teologia dogmatica e teologia pastorale. Di conseguenza, l'educazione della/alla fede che caratterizza la prassi cristiana poggia sulla mutua implicazione dell'una e dell'altra: maturare come persone e crescere come cristiani si implicano vicendevolmente, perché il “fatto educativo” comprende in sé la possibilità dell'esperienza cristiana, come quest'ultima comporta la maturazione che cerca l'educazione. Così le scienze dell'educazione e la saggezza della fede si arricchiscono vicendevolmente in un rapporto dia-logico permanente.²⁹

Giustificato il rapporto tra educazione e fede in termini di mutua implicazione, è necessaria una precisazione. Quando parliamo di fede in questi termini, più che riferirci alla sua nota fondamentale – essere dono di Dio –, la intendiamo piuttosto come risposta a quel dono e, allo stesso tempo, alla vita e all'amore gratuito e incondizionato che la sostiene. La fede, in questa prospettiva, non è tanto questione di scoperta e affermazione esplicita di Dio, quanto risposta alla realtà umana più intima e radicale: Dio assume ogni “sì” a questa realtà umana come se fosse un “sì” a Lui stesso. Una risposta o un “sì”, prima di tutto, all'essere umano e alla sua realizzazione, perché questo è il vero *interesse* divino. A Dio preme di più che gli uomini portino avanti il suo progetto, che il riconoscimento incontestabile di Lui come l'autore di quel piano. È proprio per questo che l'*educazione alla fede* si configura come un *fatto educativo* che contiene in sé la possibilità del vissuto religioso, allo stesso modo che l'*esperienza della fede* include la maturazione e la crescita propria dell'educazione.

La *logica* di Dio manifestata in Cristo ci svela che tutto nella vita è divino quando è veramente umano. Sicuramente l'affermazione è vera anche se scambiamo l'ordine dei fattori (*tutto nella vita è veramente umano quando è divino*), eppure il mistero dell'Incarnazione ci permette di osare e addirittura servirci della prima espressione come orientamento di base per la prassi cristiana. Un qualcosa di simile capita anche con la famosa espressione di sant'Ireneo, “la gloria di Dio è l'uomo vivente” (*Gloria Dei vivens homo*), in cui la chiave dell'asserzione si nasconde nel suo seguito: “la vita dell'uomo però è la contemplazione di Dio” (*Vita autem hominis visio Dei*). Vale a dire: «La presenza di Dio nella vita umana soltanto può avere come senso e finalità affermarla e confermarla affinché raggiunga la sua plenitudine. [...] Si deve evitare la tentazione... di sostituire la ricchezza totale e concreta della realtà con una astrazione parziale della medesima. In questo caso: identificare l'interesse di Dio per l'uomo con la sua dimensione religiosa».³⁰

3. La scuola della vita

La svolta antropologico-culturale (e linguistica) degli ultimi secoli esige (all'umanità, in genere, e al cristianesimo, in particolare) un ripensamento del senso della vita, del mondo e della storia:³¹ qui dovrebbero convergere l'educazione, la scuola e l'insegnamento della religione; convergenza inoltre da cercare “hic et nunc”, nel qui e ora della vita quotidiana. In questa prospettiva, da un lato, educare equivale a “insegnare–imparare a vivere”, anzi, per usare una formulazione più appropriata, a “insegnare–imparare a convivere”;³² dall'altro, la religione presenta un “progetto di esistenza” che suggerisce e promuove una condotta capace di liberare e coltivare sentimenti interni ed esterni intrecciati alla scoperta del senso della vita.

²⁹ Cf. G. GROPPA, *Teologia dell'educazione*, LAS, Roma 1991, 303-335.

³⁰ TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación*, 72s.

³¹ Cf. I VESCOVI DI FRANCIA, *Proporre la fede nella società attuale*, Elledici, Leumann (TO) 1998, nn. 1-2.

³² Cf. J.A. MARINA, *Aprender a vivir*, Ariel, Barcelona 2004.

Infine, nella scuola, ci educiamo o, meglio, cresciamo insieme affrontando le sfide della vita personale e collettiva.

3.1. Crescere insieme nelle relazioni

Possiamo definire l'educazione come cammino di crescita nelle relazioni quotidiane. Esistono relazioni – con le cose, con sé stesso, con gli altri, con “l'Altro” – visibili e coscienti, ma anche altre occulte e inconsce. Le relazioni sono fondamentali nella vita giacché, in definitiva, sono esse a costituire le persone. Servono per delineare gli elementi fondamentali dell'identità – l'uno è mio babbo; l'altra, mia sorella; quello lì, il postino; e via dicendo –: più che la biologia, il metabolismo o la genetica, sono le relazioni a farci essere quello che siamo (figli dei nostri genitori, fratelli o sorelle dei nostri fratelli e sorelle, amici e contemporanei dei nostri amici e vicini). Non ha torto P. Freire nell'affermare: «È fondamentale partire dall'idea che l'uomo è un essere di relazioni e non solo di contatti; non solo *sta* nel mondo, ma *con* il mondo. Dalla sua apertura alla realtà, da dove sorge l'essere di relazioni che è, risulta quello che chiamiamo essere o *stare col mondo*».³³

Si tratta, quindi, di relazionarsi sempre meglio, con più realtà, con maggiore profondità e coscienza. Tuttavia, in buona misura, più che stabilire nuove relazioni occorre avvertire o renderci conto – nel senso del «portare alla luce» della maieutica socratica – delle tante che ci precedono e nelle quali già eravamo immersi prima, benché senza saperlo, senza essere coscienti. Siamo *figli* del sole e della terra, dell'acqua e del paesaggio che ci albergano sin dalla nascita. La *madre natura* è fuori e dentro noi: esserne consapevoli, per esempio, e vivere questo rapporto – oggi così in pericolo –, in modo cosciente e responsabile, ci fa maturare e ci fa crescere tutti come persone. Altresì la fede religiosa costituisce una relazione previa che si attiva dopo la conoscenza della realtà e di questa si nutre. In conclusione: «esistere è un concetto dinamico che racchiude un dialogo eterno dell'uomo con l'uomo, dell'uomo col mondo, dell'uomo con il suo creatore».³⁴

Suscitare la coscienza di tante e tante relazioni, per assumerle e rispondere ad esse, rappresenta il compito per eccellenza di chi vuol chiamarsi ed essere educatore. Ma... è lui stesso a essere convocato per primo nelle medesime relazioni che evoca e suscita per i ragazzi; di conseguenza, se le vive, anche lui si educa e cresce oppure, se le rifiuta, si smarrisce e rimane rachitico.

Crescere come persone, relazionarsi più e meglio... identica idea esprime il verbo educare usato come intransitivo (e riflessivo): crescere, uscire, sorgere, fiorire, fruttificare, relazionarsi e... vivere! Ovvio così che nessuno cresce nessuno, né lo fa sorgere, che nessuno fiorisce nessuno, né lo educa; al massimo lo istruisce. La forma riflessiva, comunque sia, non corrisponde alla reciproca (*tu educi me e io educo te*): «nessuno educa nessuno, perché gli esseri umani si educano in comunione, mediatizzati dal mondo».³⁵ La realtà reclama la nostra relazione con lei: è lì che si gioca la crescita e lo sviluppo personali dei giovani e degli educatori. Infine, solo la realtà vissuta – nella relazione con essa – è la nostra vera educatrice: quella cioè che fa emergere il meglio di noi quando cresciamo come persone nello scoprire, confermare o rielaborare le relazioni dell'esistenza quotidiana.³⁶

³³ P. FREIRE, *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Madrid 1967, 28 (*L'educazione come pratica della libertà*, Mondadori, Milano 1973).

³⁴ FREIRE, *La educación como práctica de la libertad*, 53.

³⁵ ID., *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Madrid 1992, 90 (*Pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano 1974).

³⁶ Cf. CORZO, *Educar es otra cosa*, 53-80.

3.2. Affrontare le sfide della vita

Lo ripeto: le persone più che «in-segnare» (mettere in segni fissi quello che conoscono), «si educano», cioè, crescono e vivono ricreando loro stesse i *simboli* della vita e della fede. Nell'educazione, ciascuno si muove mediato dalla realtà che provoca tutti (da una "realtà-simbolo", si può aggiungere per distinguerla della "realtà-segno" o della realtà già decifrata e saputa). Realtà, dunque, cangiante e confinante più con il *mistero* della vita che con i suoi *problemi*. Tuttavia, proprio perché vogliamo crescere e avere «vita in abbondanza» (Gv 10,10), sarebbe sbagliato contrapporre apprendimento ed educazione come se fossero contrari. Entrambi i processi si incrociano e si allacciano molte volte lungo la vita; ciò malgrado, tanto l'educazione come la fede riguardano direttamente la vita stessa, lo sviluppo esistenziale e umano dove confluiscono le tre caratteristiche sostanziali di ogni percorso educativo: il suo orizzonte cognitivo, morale e sociale.

Il problema allora non sta solo nell'educare, ma anche nell'*educar-ci*, giacché si tratta di vivere, di esistere, di uscire da sé (*educere*) per conoscere e amare quelle relazioni con la natura, con gli altri e con Dio nelle quali cresciamo: un processo sociale e personale di intelligenza (*coscientizzazione* o coscienza critica) e di decisione (*morale*, perché include opzioni e azioni impegnative). Perciò «ci educiamo» affrontando insieme le sfide della vita collettiva (*sociale*). Parliamo, dunque, di un processo inserito nella vita, un processo caratterizzato dalla presa di coscienza delle *relazioni* che ci sostengono e ci permettono di riconoscere appunto la vita.

Christian Identity, Pedagogic Reason and Catholic Religious Education

► ABSTRACT

The epochal change that we are living obliges us to rethink the identity and the meaning of Christianity; here lies the first question that the article treats, looking to suggest two essential lines of orientation for the teachers of religion: 1/ Credibility, reasonableness and 'salvific sense' of faith and Christian life; 2/ experiential rooting, anthropological support system and coherent life style. On the other hand, Religious Instruction has to locate itself in a historic hermeneutic horizon where 'theological reason' and 'pedagogical reason' converge, at the same time as it affirms a 'mutual implication' between faith and education. Finally, the profound rapport that has to exist among christian identity, pedagogical reason, and Religious Instruction at School allows us to understand that the lived reality is our true educator.

► KEY WORDS

Credibility (revelation); Education; Experience; 'Mutual Implication' (of faith and education); Reason (pedagogical and theological); Reasonableness (faith); Relationships; 'Salvific sense' (tradition-Church).

✉ moraldelaparte.jl@gmail.com