

IRC: la cultura via alla religione. Possibilità e ambivalenze

Paolo Zini*

► **SOMMARIO**

Non vi è forse disciplina che quanto l'IRC (Insegnamento della religione cattolica) sfidi ogni spazio didattico a considerare il proprio senso ultimo alla luce del diritto di chi vi è accolto a praticare la verità di sé stesso. IRC significa infatti educazione della coscienza a percepire l'intima precarietà del senso perseguito dalle risposte scientifiche, dalle fatiche culturali ma pure dal mero anelito religioso del cuore umano. Dare didatticamente la parola allo scandalo mondano e religioso del Vangelo può allora rivelarsi buona occasione per una ripresa più consapevole della vicenda culturale dell'Europa cristiana nella luce della storia di Gesù, che ha stabilito il fondamento indefettibile della speranza, come servizio all'umano in ogni sua possibile derelizione fino alla sconfitta della morte nel dono totale di sé.

► **PAROLE CHIAVE**

Cristianesimo; Cultura; Illuminismo; IRC; Religione; Vangelo.

***Paolo Zini:** Docente Aggiunto di Filosofia teoretica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

La consapevolezza epistemologica è certamente essenziale alla didattica di ogni disciplina e la sua qualità è anzitutto decisa dalla fedeltà all'oggetto – materiale e formale – che giustifica la disciplina medesima. È innegabile che l'oggetto dell'IRC – la religione cattolica¹ – sia straordinariamente sfidante per la sua indole, per la sua pretesa, per le prescrizioni che raggiungono il suo accostamento tanto nell'*agorà* storica contemporanea che nelle sue aule scolastiche.

Inutile dire che l'oggetto formale o – più agilmente – il mediatore di senso del quale la religione sembra necessitare per rendersi accostabile a problematicamente nello spazio pubblico – a *fortiori* dunque nel perimetro didattico – sia la cultura. Se questa osservazione fosse pertinente, legittima diverrebbe pure la domanda: perché proprio la formalità culturale è imprescindibile per fondare, giustificare, forse accreditare la legittimità curricolare dell'IRC?

La risposta in questo caso è semplice e univoca: perché, a prescindere dalla logica che attraversa ciascuna espressione religiosa *ad intra*, per la tematizzazione pubblica – dunque *ad extra* – di ogni forma di relazione della coscienza individuale alla trascendenza, l'Occidente è ancora vincolato alle prescrizioni illuministiche, che qui fanno sviluppare una sempreverde univocità, non di rado incline ad agirsi con vigore aggressivo.

Potrebbe apparire pedante lo scavo a ritroso indispensabile almeno a tematizzare – e forse sindacare – questo stato di cose; ma l'alternativa rende piuttosto stucchevoli le considerazioni sull'IRC, e si materializza inevitabilmente se il vero nodo gordiano del problema, con i suoi ingombranti antecedenti, non viene esplicitamente illuminato: quello che oggi s'intende per cultura – e si tratta esattamente del precipitato della deontologia illuministica alle prese con diverse sfide politiche, sociali, civili, e teoriche – è compatibile con l'autocomprensione che la religione cristiana ha di sé?

Ecco allora l'ipotesi che guida la stesura di queste note: l'IRC forse abita l'imbarazzante situazione di una disciplina dall'oggetto formale che contrasta quello materiale e viceversa; e questo perché proprio la pretesa religiosa – articolata dal cristianesimo secondo una specifica irrinunciabilità – collide con i parametri che, nella *Stimmung* dell'Occidente contemporaneo, ancora decidono cosa sia cultura e sua legittima espressione.

Una simile ipotesi merita anzitutto di essere verificata attraverso un'essenziale ricognizione storica; e nel caso questa giungesse a riconoscere una profonda disomogeneità tra cultura e religione, almeno secondo una ben precisa accezione di entrambe, la figura moderna di cultura, appunto, e la forma cristiana del religioso, risulterebbe pienamente giustificato lo scavo compiuto in favore di una consapevolezza, non meramente epistemologica ma ontologica,

¹ Queste note, pur afferendo all'Irc, utilizzeranno – quando necessario – l'espressione religione cristiana piuttosto che cattolica per alludere alla sorgività della pretesa e novità evangelica a monte della complessa vicenda delle sue polarizzazioni e divisioni interne.

utile a una mediazione didattica dell'IRC attenta alle proprie possibilità e ai propri limiti.

1. L'illuminismo e la crisi della verità religiosa

L'Illuminismo allora. È necessario, a dispetto delle apparenze – l'IRC è faccenda italiana cronologicamente post-concordataria –, partire di qui, addirittura dal millennio che, con la sua crisi, ha giustificato quella *fede dei Lumi* dalla quale, pur tra mille contraddizioni, continuano a trarre la loro linfa i canoni della convivenza attuale. Che la contemporaneità poi sia tipizzata con le espressioni post-moderno² o post-umano,³ conferma anziché smentire l'urgenza dell'interrogativo sull'illuminismo e sulle condizioni del suo avvento, come stagione (modernità) o disposizione (umanesimo) dalla quale è – fin ossessivamente – ancor'oggi cercato un congedo (post) ma nella confessione di una dipendenza dialettica (moderno/umano).

Per il tema al centro di queste note è possibile affermare che l'Illuminismo si identifica nello sforzo di legittimazione di un gesto teorico epocale: l'avvicinamento del principio ordinatore della convivenza storica, così che canonica – politicamente, civilmente, socialmente, teoricamente – smette di essere la verità rivelata di Dio e le subentra la *razionalità umana condivisibile*. Dentro la complessità di questo gesto occorre scavare.

Con qualche semplificazione, ma anche con molte buone ragioni, si deve asserire che l'Occidente, dopo aver trovato nel cristianesimo, con l'editto di Costantino (313) prima e poi con quello di Tessalonica (380), il fondamento necessario al proprio progetto ideale, ha conosciuto, con la divisione della Cristianità occidentale (1517), una crisi che poteva solo mettere capo alla nascita di un nuovo mondo.

È innegabile che l'Europa sia un'invenzione cristiana, passata attraverso la semina del monachesimo di Benedetto da Norcia (480-547), audace testimone di una fede culturalmente generativa e nata a *Betlemme*, come buona notizia dell'Amore quale verità di Dio; un Dio riconosciuto nella sua unicità dalla Legge dell'Antico Patto (*Gerusalemme*), e che non disdegna il nome di Logos, assumendo così – dialetticamente – la sapienza di *Atene*, ed evangelizzando l'ideale universalistico di *Roma*, fondato sul diritto quale condizione di giustizia e libertà.

Uno spazio geografico travolto, insieme, dal collasso dell'istituzione imperiale e dall'invasione di popoli nuovi, scopre con il monachesimo la vocazione

² Sul post-moderno rimane canonica la presentazione di J.F. LYOTARD, *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano 1981.

³ Quanto alle ragioni dell'espressione post-umano si può leggere R. BRAIDOTTI, *Il post-umano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014.

a un nuovo universalismo animato idealmente dalla sintesi maturata tra Betlemme, Gerusalemme, Atene e Roma⁴ e consegnata al principio canonico: «La Verità vi farà liberi» (Gv 8,32).⁵

L'impegno intellettuale dell'Illuminismo per aspetti particolarmente cospicui, sebbene non esaustivi, nasce dunque qui: quando l'Europa si trova costretta a respingere questo suo principio canonico che, lungi dall'essersi confinato nell'ambito della fede, ha piuttosto presidiato i fronti antropologico, civile e politico *creando il mondo occidentale*. Il tracollo di un universo di senso, cui assiste la modernità, reclama soluzioni teoriche radicali, per la forma tragica e cruenta del suo avvento, che obbliga l'Occidente, nel XVI secolo, a riconsiderare completamente se stesso.

Con la lacerazione insorta a seguito della Riforma, la verità cristiana, proprio in nome della definitività della sua pretesa, diviene causa della schiavitù antropologica più insostenibile, la soggezione dell'umano al timore per la propria incolumità (Hobbes).⁶ La verità cristiana, fattasi ostacolo alla pace e innesco di guerre fratricide, obbliga l'Illuminismo a cercare un fondamento teorico alternativo sul quale edificare una convivenza pacifica.

Il nuovo Occidente – quello moderno – è così articolazione più o meno immediata di una persuasione storica: non è la verità religiosa ad assicurare la libertà, e dunque il compimento dell'umano, ma un umanesimo del progresso storico, tutelato politicamente, ha il compito di definire spazio, senso, possibilità e diritti civili alla coscienza religiosa. Ecco perché il cuore politico della rivoluzione moderna – la pace di Augusta (1555) – è in realtà un evento teorico di prim'ordine a seguito del quale la pretesa veritativa della fede è consegnata all'arbitrio del sovrano, così che nello spazio pubblico l'unica verità insindacabile sarà quella del *pactum unionis/subiectionis* e il rapporto della coscienza con l'Assoluto conoscerà solo la forma dell'opzione individuale, privata ed arbitraria, ingiustificabile teoricamente prima che intersoggettivamente.⁷

Una verità cristiana divenuta inaffidabile priva però di credito pubblico anche il suo codice esplicativo, espressivo e comunicativo aprendo un cantiere teorico di assoluta importanza, le elaborazioni del quale continuano a plasmare

⁴ Grande il contributo riflessivo offerto in proposito da J. Ratzinger e straordinaria la sintesi da lui condivisa durante il viaggio apostolico in Francia nel discorso tenuto a Parigi il 12.09.2008 presso il *Collège des Bernardins* (cf. <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html>).

⁵ Sulla sostanza teorica dell'Europa come obbedienza liberante alla verità sono insuperate le accurate considerazioni di Husserl; cf. E. HUSSERL, *La filosofia nella crisi dell'umanità europea*, Conferenza tenuta al *Kulturbund* di Vienna il 7 e 10 maggio 1935, in ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, (= EST 90), Il Saggiatore, Milano 1997, 328-360; ID., *L'idea di Europa*, C. Sinigaglia (Ed.), Raffaello Cortina, Milano 1999.

⁶ Per cogliere la portata della riflessione di Hobbes cui si deve il mutamento di paradigma occorso alla filosofia politica nel transito dal Medioevo alla modernità sono utili le note di F. VIOLA, *Per una filosofia dell'autorità secondo san Tommaso d'Aquino*, in «Atti dell'VIII Congresso Tomistico internazionale» 6 (1982) 270-283; ID., *Riflessioni sulla metamorfosi del concetto di autorità nel pensiero di Hobbes*, in «Revue européenne des sciences sociales» 20 (1982) 63-88.

⁷ Una puntuale discussione di implicanze e conseguenze della riduzione soggettivistica e intimistica della religione si può leggere in P. SEQUERI, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, in G. ANGELINI (Ed.), *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, 55-97.

per aspetti fondamentali non solo la nostra *Denkform*, ma anche le nostre *Weltanschauungen*.

La circolarità speculativa che aveva consentito alla Rivelazione di Dio di accreditare imprescindibili costrutti teologico-metafisici dovrà agirsi a servizio non più della Trascendenza increata ma dell'immanenza storica, e illuminare il potenziale creativo dell'umano, con le condizioni ermeneutiche del suo apprezzamento.

Le fortune della cultura, quanto agli aspetti più decisivi, iniziano qui: ormai irriducibile a voce lessicale e incircoscivibile nel perimetro di un'essenza (sia nel quadro di una metafisica dell'essere che in quello di un'ontologia fenomenologica) la cultura diviene una sorta di nuovo e unico trascendentale, che rende impertinente l'antica distinzione soggettivo/oggettivo, o – forse più perspicuamente – un operatore teorico esclusivo, che decide ultimativamente possibilità e pretesa di ogni atto, evento, enunciazione veritativa.⁸

2. La dialettica scienza/cultura

L'Illuminismo però è anche stagione nella quale i diritti della cultura, con la pretesa della sua ubiquità, devono misurarsi con quelli della scienza, che pure sembra promettere alla convivenza occidentale moderna un codice comunicativo purificato dal riferimento al Trascendente e all'Invisibile, e quindi capace di concorrere efficacemente alla realizzazione del progresso della città terrena.

La scienza positiva, per la capacità di trasfigurazione noetica del dato empirico, con il suo specifico universalismo matematico, seduce la filosofia che si impegna a ridefinire gli orizzonti dei suoi compiti speculativi (sempre più ridotti a epistemologia) e le possibilità dell'etica (consegnata a un formalismo neutrale rispetto al profilo sostanziale del discernimento morale, affidato invece alla coscienza individuale).

Le pretese di scienza e cultura giungono così a un serrato confronto che – per i destini della religione, dunque per l'interesse di queste note – necessita di essere considerato in due autori di rilievo: Hegel e Dilthey.

La statura filosofica di Hegel (1770-1831) è certamente straordinaria, come grande è l'ambivalenza della sua lezione, che si fa evidente proprio nella tematizzazione della cultura, interesse *assoluto* della sua speculazione. Con l'hegelismo l'ideale di scientificità illuminista diviene bersaglio di critiche severissime, fin ingenerose; per Hegel l'ossessione metodica tipica della filosofia dei Lumi è in realtà rassicurata dagli angusti orizzonti del finito, che costringono il sapere all'immeschinimento. Di qui la decisa volontà hegeliana di restituire l'Assoluto al pensiero, per giustificare l'ambizione che sola può muovere l'intelligenza. Scienza torna così a essere esclusivamente la filosofia, come *pensiero di Dio* – nel duplice significato di genitivo soggettivo e oggettivo – ma di un Dio che abita senza esclusioni e senza residui il processo storico. Il pensiero allora raggiunge il

⁸ Questa persuasione cognitiva dell'*intrascendibilità della cultura* si ritrova autorevolmente argomentata da Gadamer nel rilievo che questi assegna al linguaggio: «L'essere che può venir compreso è linguaggio»; «non c'è cosa, dove vien meno il linguaggio», H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, RCS Libri, Milano 1983; le due affermazioni si trovano, rispettivamente, alle pagine 542 e 558.

suo obiettivo quando penetra ogni produzione dell'umano e ne inverte l'accidentalità storica nella necessità del concetto.⁹

Ma – di nuovo – la verità del concetto, la sua assolutezza, dalla quale si sprigiona la luce che illumina il *sensu della storia*, è proprio nell'assolutezza della sua storia. L'effettualità storica è consacrata così come epifania della trascendenza e, insieme, sua definitiva mortificazione, nell'implicazione dialettica che non esce comunque dal paradigma della reciproca identità. Per questo, con Hegel, la cultura, nella sua mutevolezza, relatività e insuperabile prospettivismo soggettivo, diviene risolutiva dell'umano.

Con Dilthey (1833-1911) l'elaborazione della dialettica scienza-cultura, che raccoglie le implicanze della svolta teorica illuminista, è molto diversa rispetto a quella hegeliana, sebbene il suo risultato abbia forti assonanze con gli esiti del pensiero idealista. La scienza positiva non conosce in Dilthey l'irrisione che la colpisce nella trattazione hegeliana; piuttosto, nell'ideale epistemologico delle scienze della natura Dilthey riconosce l'onestà dell'intelligenza collettiva che circostanzia le spiegazioni possibili in capo a fenomeni segnati da regolarità e necessità deterministica; proprio quella epistemologia mostra però la sua incompetenza relativamente a tutto ciò che non può essere spiegato (*erklären*) e chiede piuttosto di essere compreso (*verstehen*), perché espressione di un vissuto (*Erlebnis*), questione dunque di spirito (*Geist*) e non di natura.

Lo spirito, che nell'Idealismo nominava la verità intima della realtà effettuale, giustificata – oltre l'apparenza della fortuita – nella sua necessità speculativa, qui nomina l'esperienza soggettiva – biologicamente radicata, psicologicamente animata e comunitariamente nutrita – che assicura l'incessante novità delle creazioni storiche.

Ad accomunare Hegel e Dilthey, a dispetto delle apparenze, è proprio l'assegnazione alle produzioni storico-culturali di esclusiva titolarità veritativa; a differire è lo strumento teorico che vanta il diritto di processarle, nominando il disegno che in esse si svolge e il suo grado di prescrittività. Mentre per Hegel solo la filosofia, con la visione dialettica, conosce la storia come *Lebenslauf Gottes*,¹⁰ in Dilthey il *nacherleben* ermeneutico, rispettando le distanze temporali, le supera, autorizzando il coordinamento inter-temporale delle ambizioni mitopoietiche dello spirito umano.¹¹

3. Cultura e cristianesimo

Le considerazioni svolte a proposito dell'affermarsi della cultura come mediatore universale di senso permettono di andare ora al punto di innesco della

⁹ Si veda la celebre *Vorrede* di Hegel alla sua *Fenomenologia dello Spirito*, un testo sintetico e fondamentale per capire lo spirito della modernità, il suo compimento e le sue contraddizioni: cf. G.W.F. HEGEL, *Prefazione*, in ID., *Fenomenologia dello Spirito*, V. Cicero (Ed.), (= Bompiani - Testi a fronte 3), RCS Libri, Milano 2000, 48-143.

¹⁰ «[Hegel] definiva la dialettica immanente dell'Assoluto *lo svolgersi della vita di Dio (Lebenslauf Gottes)*», K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, Vallecchi, Firenze 1966, 208.

¹¹ Chiare e puntuali le pagine dedicate a Dilthey in M. JUNG, *L'ermeneutica* (= Universale Paperbacks 421), il Mulino, Bologna 2002, 67-105.

tensione tra la forma e il contenuto dell'IRC: l'anomalia religiosa della pretesa cristiana.

Come si è ipotizzato introducendo queste note, l'IRC, mentre ha ottime ragioni culturali per giustificarsi, deve pure essere consapevole della difficoltà di corrispondere alla specificità del proprio oggetto materiale, rivelandosi questo non solo irriducibile alla prospettiva culturale che lo vorrebbe mediare ma addirittura severamente critico rispetto ad essa.¹²

Si vorrebbero ora riprendere quattro aspetti di questo contrasto critico.

3.1. *Trascendenza e absolutezza*

Il punto focale ove si accende la tensione tra cultura e cristianesimo è ovviamente l'absolutezza della pretesa evangelica. La modernità, attraverso la relativizzazione storico-antropologica della verità cristiana, mentre ha creato le condizioni per apprezzarne il profilo culturale ha soprattutto tentato di renderla compatibile con le esigenze del nuovo patto sociale, credendo di disinnescarne il potenziale conflittuale e divisivo.¹³

L'operazione è però segnata da due evidenti criticità: il cristianesimo ridotto a orizzonte di manifestazioni culturali ascrivibili all'iniziativa mitopoietica di soggetti o comunità storiche vede adulterata la sua essenza; ma pure l'absolutezza della verità cristiana non è intercettata dal timore moderno che vi ha colto un pericolo per la pace della *polis*.

¹² La tesi teorica suona forse discutibile e pretestuosa, a dispetto però di quanto la vita stessa insegna. Le parole - in un loro passaggio addirittura irrispettose - di un'Atrice sensibile alle sfumature restituiscono in modo chiaro *l'esperienza vissuta* della tensione tra cultura e religione, proprio in linea con la problematizzazione considerata in questi pensieri: «L'altra sera ho preso in mano *I Taccuini del dottor Cechov*, un libro che fino a due anni fa era la mia delizia, e dopo 10 minuti l'ho riposato. Una volgarità impalpabile, sottile, la volgarità del laico, dell'incredulo, evaporava da certe piccole osservazioni di quell'uomo per tanti versi adorabile. Così, per rallegrarmi senza la minima ombra di noia (la volgarità è veramente di una noia desertica), ripresi una grande biografia del Curato d'Ars. Si muore di paura, a leggerla, ma di noia - oh di noia no certo. È il solito caso del Santo deformato dalla demoniaca perversità del secolo in bravo piccolo parroco di villaggio, tutto *nature*, ignorante quanto basta e santamente puerile. Mentre si tratta di una terribile aquila che ti rapisce nel suo forte becco ad altezze spaventose e poi, come l'uccello Roc che trasportava Sindbad, ti lascia cadere con la massima indifferenza; e peggio per te se non sai volare. Non mi stupisce che Simone [Weil] lo amasse tanto», C. CAMPO, *Lettere a Mita*, M. Pieracci Harwell (Ed.), Adelphi, Milano 1999. Dobbiamo la citazione a M. RONCALLI, *Il Curato d'Ars ovvero il curato dell'Arte*, in «Avvenire» (28.06.2009), cf. <https://www.avvenire.it/agora/pagine/il-curato-dars-ovvero-il-curato-dellarte_200906290833158730000>; la Campo si riferisce a una nota biografia di S. Giovanni Maria Vianney scritta da F. TROCHU, *Il Curato d'Ars*, Marietti, Genova 21997.

¹³ È rivelativo di questo disegno moderno il pensiero etico e religioso di Kant; cf. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi - Critica della Ragion Pratica*, V. Mathieu (Ed.), (= I classici del pensiero), Rusconi, Milano 21988; ID., *La religione entro i limiti della sola ragione*, M.M. Olivetti (Ed.), (= Universale Laterza 551), Laterza, Roma-Bari 1980. L'ideale di *sterilizzazione* etica delle patologie della coscienza religiosa è ancora più decisamente propugnato in un noto dramma di Lessing, *Nathan der Weise*, dove si illustrano i vantaggi sociali dell'obliterazione della questione veritativa in ordine a Dio ai fini della promozione di una convivenza fondata sulla morale dell'aiuto reciproco; cf. G.E. LESSING, *Nathan il saggio*, A. Casalegno (Ed.), (= I grandi libri), Garzanti, Milano 122009.

Di qui la necessità di riconsiderare la questione dell'assolutezza evangelica con il suo rigoroso esclusivismo religioso fuori dalle semplificazioni equivocate del relativismo culturale.

Nella definitività della sua pretesa veritativa, il cristianesimo obbedisce anzitutto al gesto di Dio, segnato da un'insindacabilità che è sigillo di trascendenza e fuori della quale la comprensione proiettiva della religione diventa inevitabile.¹⁴ Se l'uomo è uomo e Dio è Dio, secondo una differenza estranea a riduzioni fenomenistiche e processualità dialettiche – velami simmetrici della risoluzione immanentistica di Dio o dell'obliterazione della consistenza ontologica dell'umano e della storia – allora il principio della religione non può non essere un gesto autoritativo di Dio che reclama il consenso dell'uomo. Un simile gesto, per la sua stessa posizione, è manifestativo di un'identità altrimenti inaccessibile ed è partecipe dell'assolutezza del suo Autore.¹⁵

Questo ovviamente non scontrerebbe la creaturalità del destinatario dell'epifania del Trascendente, a conseguente giustificazione della relatività storico-antropologica dell'esperienza religiosa con i suoi precipitati culturali. L'Incarnazione del Verbo però, nell'evento cristiano, identifica il destinatario della Rivelazione, l'uomo storico Gesù, con il suo principio, la Verità trascendente di Dio. Di qui la forma cristiana dell'assolutezza, che resiste alla storia, imponendosi piuttosto come condizione della sua istituzione e istanza ultima di giudizio del suo senso.

Misurarsi con il cristianesimo significa allora sondare l'argomentazione che gli è consostanziale, quella circa l'infettibilità della sua verità, che diviene principio non negoziabile di giudizio dell'importo storico delle sue stesse categorizzazioni.¹⁶ Una presentazione del cristianesimo che non tradisce l'appuntamento con questa pretesa, apre il quesito fondamentale sulla eterogeneità essenziale tra cultura e religione, che rimanda alle implicanze teoriche ed esistenziali del vincolo tra storia e metastoria.

Che il cristianesimo abbia costituito per questo aspetto un evento dirimente rispetto alle possibilità speculative dell'antichità è un dato di assoluta evidenza;¹⁷ se infatti il mediatore di senso che oggi si segnala per un universalismo

¹⁴ Nota e corrosiva, se non ribattuta sulla scorta di evidenze apprezzabili, la critica di L. FEUERBACH, *L'essenza della religione*, C. Ascheri - C. Cesa (Edd.), (= Biblioteca Universale Laterza), Laterza, Roma 2021.

¹⁵ M. SCHELER, *Problemi di religione*, in ID., *L'eterno nell'uomo*, P. Premoli De Marchi (Ed.), (Bompiani - Il Pensiero Occidentale), RCS Libri, Milano 2009, 306-877.

¹⁶ La discussione di questa pretesa cristiana è il vero oggetto del contendere che anima la controversia modernistica; cf. S.S. PIO X, *Pascendi dominici gregis: sugli errori del modernismo*, Cantagalli, Siena 2007.

¹⁷ L'autorevolezza di un noto studioso dell'antichità accredita le sue chiare parole in proposito: «Il mondo dei greci è un mondo per così dire senza storia, un ordine eterno in cui il tempo non ha alcuna efficacia, sia che lasci l'ordine sempre identico a se stesso, sia che generi una successione di eventi che tornano sempre al punto di partenza, secondo mutamenti ciclici che si ripetono indefinitamente... L'idea inversa, che cioè vi sono nella realtà cambiamenti radicali, delle iniziative assolute, delle vere invenzioni, in una parola una storia e un progresso nel senso generale del termine, una simile idea fu impossibile prima che il cristianesimo non venisse a sconvolgere il cosmo degli elleni», É. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*. Tome I: *L'Antiquité et le Moyen Age*. II Partie: *Période hellénistique et romaine*, Félix Alcan, Paris 1927, 489.

risolutivo è la cultura, nel mondo greco era piuttosto la teoresi metafisica. Rispetto alla dissoluzione – di esplicita incubazione idealista e di pieno svolgimento postmoderno – dell'intemporalità nella storia, il pensiero precristiano conosceva piuttosto la vanificazione della storia con la sua mutevolezza e precarietà a fenomeno inconsistente dell'eterno.¹⁸

Così, tanto la forma intemporale del concetto e dei principi metafisici dell'essere, quanto la comprensione meramente storico-culturale della religione contrastano la buona notizia cristiana del valore assoluto della storia del Figlio, orizzonte non *cronologico* bensì *kairologico* di eventuale pienezza della Verità.¹⁹

Il Cristianesimo provoca fino allo scandalo il pensiero, sia ellenico che moderno e postmoderno, e si presenta, trascendendo ogni umanesimo culturale, come evento nel quale l'eternità si fa storia senza smettere di essere eterna, per offrire la rivelazione del destino metatemporale e metaculturale di ogni creatura, della stessa creazione e della storia. E l'indice storico del destino oltremondano di ogni fenomeno mondano è la definitività assiologica – totale ma esclusiva²⁰ – della pratica del bene.

3.2. Esclusività e universalismo

La pretesa cristiana si costituisce dunque come giudizio escatologico sulla mondanità della cultura e ne parametrizza il valore sulla verità del bene; proprio qui però l'ideale universalistico e irenistico moderno rileva un esclusivismo avvertito quale minaccia per la collettività che proprio l'assolutizzazione della cultura avrebbe il compito di esorcizzare.

Di qui un quesito che – di nuovo – raggiunge l'essenza del cristianesimo, travaglia la modernità e concorre alla consacrazione della cultura come esclusiva *koinè* dello spirito: come una storia che esclusivamente e compiutamente accoglie l'eterno non diviene principio divisivo, in fondo violento, e pericoloso se implementato da una convivenza ospitale rispetto alla coscienza religiosa?

La risposta cristiana è univoca e severamente critica rispetto a ogni assolutizzazione della cultura con il suo relativismo di principio: il Vangelo non è soltanto l'evento – formalmente apprezzabile – dell'irruzione compiuta dell'eterno nella storia, ma pure si annuncia come l'avvento sostanziale della rivelazione del nome di Dio; detto più semplicemente: il Vangelo dichiara che solo grazie ai lineamenti storici di Gesù, l'identità di Dio si rende accessibile, nella carne, come Amore.

¹⁸ Emblematica la considerazione platonica del tempo come immagine mobile dell'eterno; cf. PLATONE, *Timeo*, 37d-38.

¹⁹ Mentre la visione *cronologica* del tempo nomina la sua erosività, quella *kairologica* ne sottolinea la definitività feconda e salvifica. La questione è problematizzata a partire da diversi quesiti nei saggi raccolti in L. RUGGIU (Ed.), *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Guerini e Associati, Milano 1997.

²⁰ Che ogni bene sia anticipazione d'eternità ma solo e soltanto come vero bene, è la Buona notizia cristiana che in modo asciutto, inequivoco e severo abita Mt 25,31-46. In proposito sono affascinanti e liete le note di Ratzinger sull'«incognito di Dio» che interpella ogni uomo – e a lui si svela – nel «sacramento del fratello»; cf. J. RATZINGER, *Il nuovo Popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 5), Queriniana, Brescia 1971, 381).

Nel cristianesimo l'Amore come Verità di Dio si qualifica come verità del mondo, e il buio della storia – fuori da un dispositivo di necessità – ne confessa, *iuxta sua propria principia*, la credibilità.²¹ Il paradosso cristiano è sconvolgente: la buona notizia evangelica attesta che Dio trae esclusivamente da sé stesso le ragioni della propria dedizione alla causa perduta del finito – in perfetta gratuità – e insieme considera la creatura più cara a Sé di Se Stesso, tanto da attraversare la morte per la sua redenzione.²²

Il finito viene così istruito circa la perfetta liberalità e purezza del gesto al quale deve il proprio essere e la passione di quello cui deve il proprio riscatto, accedendo alla matrice e al valore eterno della propria fisionomia e vicenda storica.

L'annuncio cristiano della Sostanza divina dell'amore e dell'Amore come Sostanza divina, illumina allora l'unicità irreplicabile di ogni vicenda umana e diviene principio di un universalismo nuovo: la creazione assicura *ex parte Dei* a ciascun uomo il fondamento della propria dignità, respingendo come insufficiente la legittimazione di fatto precaria del negoziato politico. Sottrarre la dignità personale all'assolutezza d'un patto illuso d'istituirlo è uno degli agiti sociali più significativi del *kerigma*: la creatura non è il cittadino e la cittadinanza – con il suo insuperabile importo culturale – non ne determina il valore, giustificandosi piuttosto quando ne serve l'indisponibilità.²³

Il cristianesimo poi non sancisce solo un universalismo fondato sulla creaturelità, ma genera anche una comunità priva di confini, formata alla scuola cruenta della Redenzione. L'universalismo redentivo si manifesta con una forza teorica straordinaria, essa pure principio di conseguenze antropologiche e civili: il mistero della redenzione cristiana è infatti rivelativo della verità ultima dell'uomo che accade staurologicamente; la croce sancisce l'unicità – esclusiva – della mediazione cristologica come fonte dell'ecumenismo – pienamente inclusivo – della sua destinazione antropologica.

Solo così si comprende l'universalismo cristiano, completamente estraneo all'egalitarismo – impraticabile *de iure* e fallimentare *de facto* – della *polis* illuministica: il disegno di Dio, che senza limitazioni si caratterizza come volontà universale di conferma e riscatto dell'umano, compendosi attraverso l'unicità della mediazione redentrice del Figlio, non esclude settariamente chi non ne conosce il carattere dirimente, ma piuttosto associa, in diversificate e di nuovo universali cooperazioni alla Grazia che salva, le forze dell'umano, incalzandolo perché divenga di buona volontà in favore degli altri prima che per sé.²⁴

²¹ Questo centro incandescente della rivelazione cristiana è restituito con particolare efficacia in H.U. VON BALTHASAR, *Il Cuore del Mondo*, (= I Triangoli 57), Piemme, Casale Monferrato (AL) 1994.

²² Cf. ID., *La teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, (= Biblioteca di teologia contemporanea 61), Queriniana, Brescia 1998.

²³ Di notevole attualità e profondità in proposito la riflessione di Francesco d'Agostino; efficace una sua sintesi in F. D'AGOSTINO, *Introduzione alla biopolitica. Dodici voci fondamentali*, Aracne, Roma 2009.

²⁴ Sulla specificità dell'universalismo redentivo cristiano giova ancora rimandare al già citato RATZINGER, *Il nuovo Popolo di Dio*; particolarmente illuminante anche la sintesi offerta dallo

In questo disegno, l'amore come Sostanza di Dio si manifesta fuori dall'isomorfismo di una fraternità di eguali – che strutturalmente ripugna alle differenze dell'umano – e istituisce radicalmente la possibilità e l'urgenza di un nuovo discorso sulla giustizia, fondato teologalmente e dunque metaculturalmente.

3.3. *La città umana e la giustizia*

L'universalismo, mentre rappresenta il sogno e la promessa più specifica dell'Illuminismo, vorrebbe accreditarne l'ambizione culturale, il successo politico e l'eminenza antropologica e civile; la giustizia evangelica però, fondata sulla rivelazione cristologica del pregio del finito, in quanto creato e redento da Dio, non solo sorpassa questo sogno ma ne svela equivoci e contraddizioni.

La *polis* moderna, con la sua promessa di progresso, libertà e cultura non riesce infatti a divincolarsi dalla stretta individualistica ed egoistica che ne accompagna la costruzione, una volta rifiutato il riferimento ad un'autentica Trascendenza oltremondana.²⁵

Elevare l'indice culturale a canone di ammissibilità assiologica di ogni espressione soggettiva, per certificarne l'integrabilità nel progresso collettivo, è un'operazione insidiosa. L'assolutizzazione della cultura, oltre a essere socialmente ingiusta – per lo strutturale svantaggio in ordine ad essa cui l'umano può essere condannato anche a fronte delle migliori condizioni pubbliche – ha pure un importo umanamente erosivo: la legittimazione di ogni espressione dello spirito in nome della sua indole culturale, mentre cerca la promozione della creatività individuale e la tesaurizzazione delle differenze antropologiche, non sa assicurare a un denominatore comune il principio di tutto questo, cioè l'umanità *quae talis*.

Per questo il sogno moderno, mentre assegna alla relatività del progresso storico e delle espressioni culturali dell'umano il compito di impedire a investimenti individuali di senso di imporre pubblicamente i propri parametri assiologici, si consegna all'assolutezza essenzialmente autoritaria del diritto incondizionato e tutelato politicamente all'espressione di sé.²⁶

L'amore, come principio metaculturale e metapolitico della creatività cristiana, fondando invece l'imperativo della dedizione, mentre ripristina i diritti di un'assiologia pubblica, manifesta le possibilità inedite e inaudite di un universalismo nuovo. Il Vangelo supera il carattere elitario della cultura e particolaristico della politica nella buona notizia del sacrificio di Dio che, nella carne del Figlio, serve l'uomo, ispirandogli la vocazione alla promozione dell'altro a scapito di sé e istituendo una storia di generosità sublimi proprio nel carattere inverosimile e

stesso Autore nella Voce *Rappresentanza/sostituzione*, in H. FRIES (Ed.), *Dizionario Teologico*, Queriniana, Brescia 1967, vol. III, 42-53.

²⁵ Ben documentata la ricostruzione della parabola della filosofia politica moderna offerta, in questa chiave, da Francesco Gentile e presentata dagli allievi in F. GENTILE, *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*, CEDAM, Padova 2006, 1-96.

²⁶ È di Ratzinger la nota espressione *dittatura del relativismo* che molto ha ancora da insegnare all'intelligenza occidentale; cf. *Missa pro eligendo Romano Pontifice. Omelia del cardinale Joseph Ratzinger Decano del Collegio Cardinalizio*, Patriarcale Basilica di San Pietro, 18-04.2005, <https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html>.

universale del loro azzardo, che trafigge i parametri dell'utilità, dell'affinità, della sicurezza e del benessere.

Il paradosso di un Dio crocifisso, storicamente perdente e patrocinatore di una causa perduta sottrae ogni giustificazione possibile all'opportunismo storico, culturale e politico che sempre minacciano l'umano. Il cristianesimo ha insegnato alla storia che l'amore vince l'ingiustizia e rende universalmente possibile una giustizia nuova, quella del dono di sé. Una giustizia che ha il nome stesso di Dio, Amore; la sola giustizia capace di non esigere l'equità per attivarsi, ma di attivarsi per concorrere al conseguimento, all'incremento e al trascendimento della stessa equità.

3.4. *L'Universalizzazione della speranza*

La tensione che accompagna la presentazione culturale del cristianesimo trova però il suo punto di emergenza più decisivo nella novità della speranza evangelica: se la cultura non sa offrire ragioni decisive per animare la dedizione protesa alla giustizia dell'Amore, la verità della speranza riconosce qui la sua missione.

Il mondo greco è estremamente sensibile alle esigenze della cultura e ne incalza la filigrana eterna come compito antropologico, che giustifica la preziosità della *paideia*. In questa eccellenza riflessiva il sapere ellenico non trova però ragioni decisive di speranza, e fornisce all'Occidente – proprio con la sua dimissionarietà – un'indicazione intransigente: la cultura non genera speranza,²⁷ per quanto l'umano ricorra ad essa per trovarla, piuttosto l'esige per approfondirsi e fiorire.

Anche qui il cristianesimo mostra il carattere singolare della sua novità: la speranza cristiana non viene dalla valorizzazione della fecondità del passato che proietta il presente verso un futuro indisponibile, è piuttosto un'ipoteca sul presente e sul futuro garantita dalla pienezza del futuro escatologico anticipatasi nella storia attraverso la resurrezione del Figlio di Dio nella carne. L'evento della resurrezione – luce nella quale il cristiano individua il senso di ogni sfera dell'essere e dell'esistere – non solo si riconferma come prova della pretesa assoluta del Vangelo, ma obbliga a riconoscere nella speranza un'*invenzione cristiana*.²⁸

²⁷ Forti e chiare in proposito le parole di Agostino: «Dimmi, ti prego, dimmi dove vogliamo arrivare con tutte queste nostre fatiche? Che cosa cerchiamo? Qual è la causa che serviamo? Potremmo avere speranza più grande a palazzo, che di essere un giorno amici dell'imperatore? E comunque che cosa c'è che non sia precario e azzardato in questa carriera? E quanti pericoli non bisogna attraversare per arrivare a uno anche più grande? E quando verrà quel giorno? *Amico di Dio*, invece, se voglio lo divento subito, ecco!» Parlava, e nel travaglio di far nascere questa vita nuova tornò con gli occhi alle pagine: e leggeva e si trasformava nell'intimo, dove tu lo guardavi, e la sua mente si spogliava del mondo, come poco dopo si vide», AGOSTINO, *Confessioni*, VIII.6.15.

²⁸ Sebbene abusato, il riferimento a Peguy resta illuminante: «La Fede è una Sposa fedele. La Carità è una Madre. La Speranza è una bambina da nulla. Che è venuta al mondo il giorno di Natale dell'anno scorso. [...] Eppure è questa bambina che traverserà i mondi. Questa bambina da nulla. Lei sola, portando le altre, che traverserà i mondi compiuti», C. PEGUY, *Il portico del mistero della seconda virtù*, in ID., *I misteri*, (= Mondi Letterari 35 - Sez. Europós), Jaca Book, Milano 52007, 155-282: 165.

Senza il cristianesimo l'Occidente non avrebbe conosciuto la speranza ma soltanto lo sforzo della volontà orientato all'autopersuasione e alla sovradeterminazione cognitiva di sogni e fantasie;²⁹ l'autoinganno annidato in questo dispositivo, per la vacuità della sua speranza è proprio la spina nel fianco della cultura. Ridotta a inverosimile virtù residuale,³⁰ la speranza può solo ritrarsi lasciando alla disciplina stoica o alla felicità epicurea – che conoscono infinite declinazioni nella storia e nell'animo umano – il compito di anestetizzare l'impatto della coscienza con la realtà, nell'exasperazione dello sgomento per la severità del dolore e lo sfacelo della morte.

Se qui giunge la cultura, poiché fuori da un indice di trascendenza ultramondana non perde mai il suo carattere solo eventuale, elitario e consolatorio, il cristianesimo appoggia piuttosto la sua speranza sulla Carne visibile e veduta del Risorto, che accredita la forma della Sua esistenza – il compimento della Verità e della Giustizia dell'Amore – come esclusiva via di attraversamento vittorioso della morte.

La speranza cristiana è così la cifra sintetica della metaculturalità dell'Amore che giudica il mondo; essa travolge lo stesso anelito religioso umano, ammonendolo dell'impossibilità di trascendere la storia a partire da un'iniziativa mondana del desiderio individuale o collettivo.

Solo una Verità chinata sul finito fino allo spregio della propria dignità,³¹ mentre manifesta la propria trascendenza, anima il mondo a riconoscere il proprio destino metastorico, principio esclusivo di un umanesimo autentico e fecondo.

4. Conclusione

La conclusione di queste note sommarie si impone: l'IRC sembra qualificarsi come evento didattico indispensabile non solo per il rilievo storico del suo oggetto, nei termini di principio autorevole di produzioni culturali intriganti.

L'IRC è chiamata forse ad agirsi come istanza critica di tutto il sapere che abita e anima in forme diverse ogni perimetro didattico. La domanda religiosa, dialettizzata con l'epistemologia del sapere scientifico, illumina la parzialità del materiale rispetto agli aneliti più profondi dell'animo umano. Ma, soprattutto, davanti alle possibilità culturali dello spirito, la domanda religiosa svela il desiderio escatologico della persona, che azzarda l'approdo alla sfera dell'ultramondano.

²⁹ L'esclusione che di questo si tratti, quando si parla di speranza cristiana, è detto con chiarezza nei nn. 7-9 di BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Spe Salvi sulla speranza cristiana*, Città del Vaticano 30.11.2007, <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html>.

³⁰ Le parole che chiudono l'esordio del celebre carme di Ugo Foscolo forse sono più di un artificio retorico: «Vero è ben, Pindemonte! Anche la Speme, Ultima Dea, fugge i sepolcri», U. FOSCOLO, *Dei Sepolcri*, vv. 16-17.

³¹ «[Cristo Gesù], pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò sé stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini» (*Fil 2,6-7*).

Il cristianesimo però non è rubricabile come evenienza del desiderio religioso universale – e discuterlo potrebbe essere la sfida precipua dell'IRC – perché non si limita a trascendere le domande scientifiche e culturali accese dal sapere e dalla vita.

La forza della pretesa cristiana sta piuttosto nella critica – che le è immanente – della stessa postura religiosa della coscienza creaturale, condannata all'immanentismo se non anticipata da una speranza compiuta; quella speranza che, solo nel Vangelo di Gesù dà buona e indefettibile prova di sé, come Verità dell'Amore e della sua Giustizia, trionfanti sulla morte, a salvezza e non a sacrificio della storia e della cultura, del passato e del presente.

E considerare la via della speranza – nella sua inaudita incarnazione cristiana – è forse prima di un'opportunità un diritto della coscienza di chi più o meno consapevolmente frequenta la scuola per imparare la vita.

CRE: Culture as a way to Religion. Possibilities and Ambiguities

► ABSTRACT

There is perhaps no discipline that as much as CRE (Catholic Religious Education) challenges every didactic space to consider its own ultimate meaning, in light of the rights of those who are solicited to practice their own truth. CRE in fact means education of the conscience to perceive the intimate precariousness of the meaning pursued by scientific answers, by cultural efforts but also by the mere religious yearning of the human heart. Didactically giving voice to the worldly and religious scandal of the Gospel can then reveal itself to be a good opportunity for a more conscious recovery of the cultural history of Christian Europe in the light of the history of Jesus, who established the indefectible foundation of hope, as a service to the human in every possible dereliction until the defeat of death in the total gift of self.

► KEYWORDS

Christianity; CRE; Culture; Enlightenment; Gospel; Religion.

✉ p.zini@unisal.it