

***Etsi Deus non daretur.***

## **Quale uso nel discorso pedagogico?**

*Francesco Mattei*

Semel locutus est Deus,  
duo haec audivi.  
(Ps 62, 12)

Si discute ancora, dopo decenni di emicranie scientifico-epistemologiche, se continuare a problematizzare ulteriormente la riflessione sul linguaggio educativo o se, più utilmente, dedicarsi ad un suo uso pratico-pragmatico che “metta bocca e mani” nella povertà quotidiana della prassi educativa. Il dilemma è forse da accademia. Ma non solo, credo. Per un verso si avverte la necessità di tenere quel lessico al riparo dall'approssimazione che spesso si attribuisce – come “imputazione” – al discorso pedagogico, sempre reo di muoversi su un terreno poco scientifico, poco sistematico, poco verificabile, troppo parentetico e ottativo. Per un altro, si ha piena coscienza che le mutate condizioni socio-economiche, culturali e ideologiche abbiano a tal punto modificato la fisionomia e la fisiologia delle società (e degli individui) da invocare con sempre crescente iterazione la necessità di un rinnovamento dell'antico rito dell'educazione (quando non della più radicale, nostalgica, impossibile *ri-educazione*).

La questione è antica, la denuncia del reato (di omessa educazione) quasi quotidiana. Infatti, sempre più si chiede alla scuola, alla famiglia (o a chi le surroga) di continuare ad educare. A formare le nuove generazioni. A porre rimedio agli estenuati paradigmi comportamentali di una società che appare dis-educata e perplessa<sup>1</sup> di fronte al dilagare di atteggiamenti pubblici o privati riprovevoli e lontani da ogni virtuosa (o almeno dignitosa) prassi (ben) educata. Insomma, è lontana l'antica *areté* del cittadino. E lontana quella della *polis*. Come lontane sono le potenzialità salvifiche rassicuranti di ideologie e religioni, cittadinanze ed etiche pubbliche. Ma, anche, delle più modeste (e ve-

<sup>1</sup> Ho commentato la metafora ricca e pertinente del «millepiedi perplesso», riferita al mondo dell'educazione, nella introduzione a H. Giesecke, *La fine dell'educazione. Individuo famiglia scuola*, Roma, Anicia, 1990. Per la morfologia di una società sfibrata e caleidoscopica ricordo soltanto *La società liquida*, Bari-Roma, Laterza, 2002, di Z. Baumann, fin troppo nota, e la meno nota intervista a Baumann di A. Porcheddu, *Intervista sull'educazione. Sfide pedagogiche e modernità liquida*, Roma, Anicia, 2005.

tuste) “buone maniere”. Si è veramente, o almeno sembra di essere, *in partibus infidelium*. In terra di ineducati e ineducabili barbari.

Ma è possibile utilizzare un linguaggio educativo quotidiano (al modo wittgensteiniano) senza sottoporlo ad una pur minima analisi critica per verificarne una logica di possibilità reale, un corretto funzionamento, una legittimità di fondo che gli eviti gli scogli dell’ideologia o dell’indottrinamento, della mistificazione o della sopraffazione? Detto diversamente, non sarà il caso di inserire quel linguaggio in un *discorso pedagogico* che corrisponda, come altre costruzioni linguistico-concettuali, ad una teoria non estranea alla realtà-educazione in cui si vorrebbe mettere ordine-di-conoscenza? Un tema, questo, spesso già dibattuto, e che ha visto sì molti autorevoli protagonisti partecipare alla legittima polemica culturale, ma anche numerosi e inconsapevoli e vuoti replicanti, pur dovendo constatare che sembra un po’ caduta, oggi, l’attenzione teorica e pratica sulla delicatezza del problema. Il che si è tradotto, nella realtà, in una libertà di linguaggio tale che tutti hanno parlato di tutto, gettando la grande utopia (anche storica) dell’*omnes omnia omnino* di Comenio in una flebile luce di inefficace velleità, se non di ridicolo e vuoto velleitarismo. E ciò è accaduto soprattutto in materia di educazione, facendo breccia proprio là dove il lessico umanistico ha prestato e presta il fianco a infinite variazioni e a infinite libere cacofonie. Spesso insensate, ma sempre “scientifiche”. E tutte legittime. Tutte autorevoli. Tutte prescrittive, naturalmente. In nome di una libertà di educazione (e di istruzione) che non conosce regole esterne a sé. E non sarebbe certo male, tutto ciò, se si percepisse almeno, contemporaneamente, una volontà individuale e collettiva di prestare all’educazione l’attenzione che merita, attenzione non disgiunta dalla necessaria competenza. Senza improvvisazioni e senza facilonerie. Con il rigore morale e intellettuale di cui è necessario dotarsi per un compito di tale gravità e delicatezza.

Non sembra allora priva di sensatezza la preoccupazione di coloro che vogliono mettere qualche distanza tra un linguaggio educativo in atto (come intenzionalità educativa) e un discorso scientifico-pedagogico che voglia cimentarsi nell’analisi di quello che è stato annoverato, autorevolmente, tra i problemi maledetti<sup>2</sup>. Maledetto perché sempre antinomico. Sempre aporetico. Sempre provvisorio. Mai definitivamente compiuto.

Perché questa cauta e amara premessa? Perché il discorso, il *logos*, come abbiamo appreso dalla mai dimenticata tradizione antica, o dice della cosa (*l’essere*) o dice di sé come cosa, come oggetto di autoriflessione. E mi scuso per la semplificazione, naturalmente, ma mi permetto di rinviare, per quanto

<sup>2</sup> Ricordo qui la lunga riflessione di Edda Ducci sull’educazione come “problema maledetto”, dove riversava sul fenomeno dell’educazione la sensibilità acquisita nella mai interrotta frequentazione della pagina dostoevskijana. Cfr. E. Ducci, *Approdi dell’umano. Il dialogo minore*, II ed., Roma, Anicia, 1999, pp. 27-40.

concerne lo stretto ambito filosofico-pedagogico, alla pluridecennale riflessione del collega e amico Mario Manno, in materia sempre acuto e perdurantemente “ossessivo”<sup>3</sup>. Tradotto, per quanto posso capire, mi sembra che il linguaggio educativo e il discorso pedagogico abbiano ancora molto da scavare e molto da edificare, se vogliono dignitosamente avvicinarsi alla realtà e alla realtà educativa (e comprenderla), e se vogliono costruire una casa pedagogica meno instabile di quella che oggi essi abitano e noi stessi abitiamo. Mi sembra infatti che la *domus* pedagogica ereditata dalla generazione precedente non abbia ricevuto la dovuta cura e i pur necessari ammodernamenti, e che l’evoluzione della società, e delle generazioni che la spingono in molte direzioni, abbia aperto molti fronti, abbattuto molti orti (una volta forse più ordinati), perso molti punti di riferimento (una volta più stabili e meno sottoposti a spinte caleidoscopicamente mutanti). Ma sono anche mutati, e come non riconoscerlo, gli strumenti culturali, i paradigmi ermeneutici, gli approcci ideologici, le scientificità proclamate e (in)stabili.

Insomma, c’è sempre lavoro per l’hegeliana “fatica del concetto” e per il sudore (qui teorico) della fronte. Detto diversamente: la pedagogia una volta *filosofica*, poi *didattica*, poi *psicologica*, poi *sociologica*, ma sempre inguaribilmente forse (para)scientifica, a che punto è? Che lingua parla? Dove trova radici lessicali e ragioni seminali per la sua (vera o presunta) scientificità? Il neovolgare pedagogico è comprensibile, strutturato, funzionale, esplicativo o anche su di esso cade la giusta e drastica condanna neopositivistica dell’inizio del Novecento? È forse il caso di ritornare sui passi (scientifico-epistemologici) perduti o è il caso di camminare a testa alta e senza troppi retrospensieri in mezzo agli oggetti linguistico-esperienziali pedagogici oggi significanti? Questo il dubbio, che per ora metodologicamente metto in epoché, anche se mi rendo conto che il tema andrebbe affrontato con rigore e metodo non superficialmente formalistici.

Vengo allora al punto e dico del perché di questa rinnovata tematizzazione dell’«etsi Deus non daretur»<sup>4</sup>. E mi limito qui ad indicare due aspetti della sua odierna rilevanza per il contesto pedagogico. Per un verso, è indubitabile che l’“ambiente” in cui si educa, oggi, è un contesto (occidentale) di passata e presente secolarizzazione. Per un altro, l’educazione, nonostante tutto ciò

<sup>3</sup> Del rapporto *logos-einai* si è lungamente interessato M. Manno, di cui mi limito a ricordare: *Poligonia. La straordinaria fertilità del Logos. Postille al personalismo critico*, Palermo, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 1988; *La struttura paidetica del discorso filosofico*, Palermo, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 2002; *Per una paideia filosofica. Interventi e comunicazioni*, Palermo, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 2007. Per una bibliografia completa rinvio a F. Mattei (a cura di), *Itinerari filosofici in pedagogia. Dialogando con Mario Manno*, Roma, Anicia, 2009, pp. 249-253.

<sup>4</sup> All’etsi Deus di Grozio fa pendant, all’inizio del Seicento, il monito laico di Alberico Gentili: *Silete theologi in munere alieno*.

che si possa pensare della estenuante e spesso vacua pedagogia interculturale, avviene in ambito di pluralità di popoli, di culture, di tradizioni, di religioni. E anche questo è un fatto. Dunque, l'*homo occidentalis*, anche dopo la lunga riflessione heideggeriana (e per noi severiniana), è irrimediabilmente «parte» del gioco educativo. La pelle non è più sempre bianca. Il bambino, ieri genericamente "colorato", oggi è assolutamente multicolore. Parla pensa gioca mangia prega nella sua lingua, ma è chiamato a formarsi nella relazione culturale e inter-culturale con i bambini del paese ospitante. E, grazie a dio, la relazione è sempre *dialettica*. Muta il paradigma linguistico-valoriale-educativo del bambino occidentale e muta, insieme, l'orizzonte di significato del bambino ospite.

Questo il primo dato di esperienza. E solo per rimanere fermi, per ora, nella delimitazione dello spazio vasto dell'allusione. Si può infatti legittimamente reclamare una purezza del lessico occidentale e una conseguente pura introduzione al suo puro apprendimento. Ma sappiamo di muoverci su un terreno friabile, nello spazio della pura invocazione qui assolutamente non amica. Perché, lo si voglia o no, la globalizzazione e le migrazioni hanno anche mutato le cifre lessicali e semantiche dell'atto educativo, della sua produzione, della sua espressione, della sua comprensione. Inutile invocare allora la signoria del soggetto (occidentale), di attualistica memoria, e la sua formazione nelle dinamiche socio-economiche a tutti note. Queste condizioni sono mutate e sono mutate, conseguentemente, le spinte di costituzione del soggetto che in esse si insedia e prende forma.

Questo il motivo per cui alludevo, sopra, alla nostalgia della *terra fidelium*, una terra che in occidente ha mutato le sue radici e la sua terminologia di riferimento. Se una volta, infatti, l'orizzonte semantico ed esperienziale della relazione discorso-realtà era costituito dalla quaterna (*terminorum*) soggetto società mondo (e Dio), e l'individuo-persona si costituiva in quello spazio dinamico, il Novecento ha posto (definitivamente?) in oblio il quarto elemento della quaterna terminologica ed è ciò che conosciamo con il termine di secolarizzazione.

Ma allora, cosa è successo? Se Hegel era visto come l'ultimo grande teologo o, alla pari dell'attento suo lettore Feuerbach, come il primo grande ateo celebratore dei fasti dell'uomo auto-creatore; se Kant aveva espulso Dio dalla scienza e aveva certificato l'impossibilità della metafisica *come scienza* ma, insieme, aveva posto Dio al centro della sua obbligazione morale nella ragion pratica, cosa è accaduto, poi, all'uomo occidentale? Come ha potuto il Nietzsche della *Gaia Scienza* inaugurare il Novecento con un oltre-uomo folle e dalle mani grondanti del sangue del Dio ucciso? È lì che è cominciata l'avventura della secolarizzazione? E perché Dostoevskij aveva lanciato in quegli stessi anni l'urlo morale-metafisico di Ivan Karamazov, nella semplificazione che ne conosciamo, del «se Dio è morto, tutto è permesso»? Il sangue sparso per tutto il Novecento trova origine in quel delirio del nietzscheano *requiem aeternam Deo*? O l'oblio di Dio ha portato con sé, come declina il pensiero religioso di diversa radice, anche l'oblio dell'umano?

Domande gravi, credo, a cui la semplificazione e la *brevitas* qui necessitate non possono certo dare risposte adeguate. Ma il punto resta: è ancora possibile

parlare di Dio? E perché? Da dove la legittimità e la legittimazione del concetto? Dove è consentito il suo uso *pubblico*? E ancora: il linguaggio educativo e il discorso pedagogico lo possono includere legittimamente nel loro lessico? E come?

Sarebbe facile richiamare qui i fallimenti dell'umanesimo ateo che hanno attraversato il Novecento. Ma sarebbe sufficiente, tutto ciò, per legittimare un richiamo in servizio del vecchio Dio espulso dal cuore dell'uomo-finalmente-adulto e dalle sue costruzioni sociali? Non sarebbe una supplenza vicaria frutto di impotenza e perciò di natura fondamentalmente ideologica?

È fin troppo scontato, a questo punto, constatare come, per i *fideles* di ieri e di oggi, vista la penuria di significato che attraversa il *saeculum*, servirebbe un Dio, un Dio invocato perché necessario, e necessario in quanto orizzonte e serbatoio di significato e di grazia efficace. Ma quel Dio, purtroppo, è proprio lo stesso Dio che sarebbe di troppo per le folle dei non rari *infideles* o per gli adulti che di lui non avvertono alcuna necessità. Perché allora continuare ad interrogarsi su un Dio del cui volto poco si riesce a delineare e che sembra essere stato del tutto assente nelle immani tragedie del Novecento?<sup>5</sup> Veramente egli sembra aver nuovamente piantato la sua tenda tra noi<sup>6</sup> – come recita il *Prologo* di Giovanni –, in *nuda terra hominis*? Ma dopo la morte di Dio per mano del folle nietzscheano o della tecnica, perché continuare ad interrogarsi su un Dio che ha forse definitivamente abbandonato le strade dell'uomo?

Non sarebbe difficile, naturalmente, rispondere che quel nome è ancora pronunciato dall'uomo. Anzi, da molti uomini. E dunque, come abbiamo imparato da Wittgenstein, la cui lezione non abbiamo ancora disimparato, se l'uomo pronuncia quel nome, vuole dire che esso rappresenta qualcosa che nella sua esistenza ha senso e significato. E perciò l'uomo ha ancora l'obbligo di mettere ordine anche in quella parte della sua esistenza *linguistica*. Perché quel linguaggio è il *linguaggio dell'uomo*. Anche se sempre permane l'interrogativo non pleonastico: è sufficiente il linguaggio-in-uso dell'uomo per salvare Dio dall'oblio? E ancora: insieme all'oblio dell'essere, non abbiamo assistito oggi ad un altro radicale accadimento, quello dell'oblio definitivo di Dio?

Questo il problema (o uno dei problemi rilevanti) per l'individuo di oggi. Egli ascolta il nome di Dio; quel nome è invocato dal profondo del cuore, oppure risuona invano. Ma più spesso ancora lo si vede camminare nello spazio pubblico come minaccia, come scontro tra culture (religioni?) drammaticamente dissonanti<sup>7</sup>. E dunque, quando il singolo uomo esce di casa e dice quel

<sup>5</sup> Ricordo soltanto, per tutti coloro che si sono posti la domanda, H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova, Il Melangolo, 1990. E rinvio, per una discussione in merito, a E. Baccarini (a cura di), *Il bene e il male dopo Auschwitz. Implicazioni etiche per l'oggi*, Milano, Edizioni Paoline, 1998.

<sup>6</sup> kai eskénosen en emîn (Gv 1,14).

<sup>7</sup> Per i problemi e le polemiche sollevate, in materia, ricordo: S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta* (1996), Milano, Garzanti, 2001; R. Kagan, *Il ritorno della storia e la fine dei sogni*, Milano, Mondadori, 2008. E per

nome nell'*agorà*, ecco che un altro problema forse più delicato si fa avanti: quel nome, legittimo nel foro concettuale intimo dell'individuo, ha anche diritto di cittadinanza nello spazio laico della *polis*? Il Dio che ha polarizzato concetti culture vite individuali in tempi storici sacralizzati, ha ancora cittadinanza linguistico-concettuale in un tempo laico, già illuministico e ora post-illuministico o postmoderno?

La risposta storico-concettuale a questa domanda non impegna naturalmente soltanto l'atteggiamento di un individuo. Essa apre problemi delicati e rilevanti di legittimità pubblica. E la risposta adeguata non sarà certo quella di una ammissione silente o *de facto*. Perciò, non ci si potrà arrestare, in materia, ad una presa d'atto, ad un costume tollerato e dunque consentito. La legittimazione della dizione apre spazi delicati e contesi, fecondi o nefasti per la vita delle società. E allora, aperti quegli spazi, come lasciare quel lessico fuori dal lessico educativo quando esso tenta di formare "individui-in-società"? Come non pensarlo legittimamente nel discorso pedagogico? Come studiarne l'uso e le regole di funzionamento, di efficacia o di alienazione ideologica?

Mi fermo qui, per quanto attiene alle prospettive problematiche intraviste, e ricordo gli usi recenti di quell'«etsi deus non daretur» sempre sottoposto ad ermeneutiche contrastanti. Anzitutto, però, devo rammentare la sua nascita illustre in quel Grozio che intendeva legittimare la nascita del diritto di natura e dei diritti individuali «etsi deus non daretur»<sup>8</sup>. I diritti non sarebbero nati dalla radicalità della creazione dell'uomo per origine divina. Essi sussisterebbero «etsi deus non daretur», e da qui la fonte giuridica del giusnaturalismo come sede legittimante di diritti *naturali* inalienabili<sup>9</sup>. Ma appare anche evidente, allora, che diritto ecclesiastico e diritto civile potrebbero coincidere. Come sempre coinciderebbero, pur nell'ambiguità, diritto naturale e diritto civile. Tuttavia, storicizzato quel giusnaturalismo, come Manno<sup>10</sup> ha fatto in ambito giuridico e filosofico-pedagogico, anche la modernità da esso conno-

ciò che concerne l'educazione, un non banale M. Serres, *Il mantello di Arlecchino. Il "terzo-istruito": l'educazione dell'età futura*, Venezia, Marsilio, 1992.

<sup>8</sup> Notissimo il passaggio: *jus datur etiamsi daremus Deum non esse* (U. Grozio, *De jure belli ac pacis*, Prolegomena, 8).

<sup>9</sup> La legge di natura si darebbe «*etiamsi daremus non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana*» (*ibid.*, Prolegomena, 11).

<sup>10</sup> Così scrivo recentemente in *La radice e il frutto. Sulla filosofia dell'educazione di M. Manno*, in F. Mattei (a cura di), *Itinerari filosofici in pedagogia*, cit., p. 177: «In quell'«*etiamsi*» si anniderebbero le ambiguità della modernità. Infatti, non si dà in Grozio separazione assoluta di diritto ecclesiastico e diritto civile. Giacché, se il diritto naturale è certo fondamento autonomo del diritto civile – *etsi Deus non daretur*, appunto –, non si può tuttavia escludere alcuna "concordanza" tra le due sfere giuridiche. E il giusnaturalismo costituirebbe sì il degno accasamento del fondamento del diritto, ma non escluderebbe del tutto la presenza di quel Dio-fondamento che è uscito dalla statualità e dalla società politica per ritirarsi altrove. In luoghi più intimi e non meno significativi. Perciò quell'«*etiamsi*» appare a Manno spurio e poco benefico per la modernità».

tata apparirebbe spuria e a mezza via. Si mostrerebbe come «aporia e contraddizione, come paradoxon. Perciò egli ne deduce che «il moderno potrebbe configurarsi come *incompleta laicità* o come *religiosità privatizzata*»<sup>11</sup>. E dunque, ancora laicità e ancora religiosità. In definitiva, ancora una volta un Dio sarebbe dirimente per la costituzione o l'accettazione delle visioni del mondo. Ma è allora possibile sciogliere l'ambiguità? L'Illuminismo ha chiuso una volta per tutte la partita Dio, nel gioco con la Ragione umana, o è stato a sua volta ripensato e reinterpretato?

Non mi dilungo sulla risposta, ma i capitoli successivi li conosciamo, e ad essi ha fatto sopra qualche cenno. Vengo perciò ad altro *topos* dell'*etsi deus*, a quello notissimo di Bonhoeffer. Mi limito dunque solo a ricordarlo<sup>12</sup>. E ricordo anche Dorothee Sölle, teologa tedesca della liberazione (anche dalle false immagini di Dio), che a quella lezione si è spesso richiamata. Dice dunque Bonhoeffer, in particolar modo in *Resistenza e resa*, che tutta la modernità si è mossa massicciamente verso l'autonomia dell'uomo e del mondo<sup>13</sup>. Perciò, nessun Dio tappabuchi. Nessuna impossibile supplenza di Dio per l'uomo. Nessun mondo come prolungamento di Dio. Nessun Dio come "ipotesi di lavoro". L'uomo adulto<sup>14</sup> è chiamato a responsabilità propria, e le azioni responsabili non possono ricorrere a Dio come "ipotesi di lavoro". Non sarebbe, tutto ciò, che una via di fuga dal mondo, "un passo determinato dalla disperazione", "un salto mortale all'indietro nel medioevo"<sup>15</sup>. E conclude Bonhoeffer: «(...) il nostro processo di maturazione ci porta a riconoscere in modo

<sup>11</sup> Cfr. M. Manno, *Seminari su «L'età moderna e i diritti fondamentali»*. (Per una Introduzione alla «Pedagogia dei diritti umani»), in M. Marino (a cura di), *Per una pedagogia dei diritti umani*, Roma, Anicia, 2003, pp. 15-16. È interessante notare come Benedetto XVI, nella *Spe salvi*, guardi a questo cristianesimo *individualizzato* come ad un peccato storico della Chiesa, dal momento che già dai padri antichi «la salvezza è stata sempre considerata come una realtà comunitaria» (§ 12) e lo stesso Paolo sempre «parla di una "città" e quindi di una salvezza comunitaria» (§ 14).

<sup>12</sup> Non mi dilungo sul tema. Ad esso ho dedicato un recente studio a cui mi permetto di rinviare (cfr. F. Mattei, *La formazione dell'anthropos téleios. Parresia e responsabilità in D. Bonhoeffer*, Roma, Anicia, 2011).

<sup>13</sup> Scrive Bonhoeffer in *Resistenza e resa* (1951): «Più tardi U. Grozio - molto diverso da Machiavelli nel contenuto, ma affine a lui nel muoversi in direzione dell'autonomia della società umana - stabilisce il proprio diritto naturale come diritto delle genti che vale *'etsi deus non daretur'*, anche se non ci fosse Dio. Infine il tratto finale filosofico: da una parte il deismo di Cartesio: il mondo è un meccanismo che scorre di per sé senza l'intervento di Dio; d'altro lato il panteismo di Spinoza: Dio è la natura. Kant è fondamentalmente deista, Fichte e Hegel panteisti. Ovunque l'autonomia dell'uomo e del mondo è il fine di tutti i pensieri» (Milano, Paoline, 1989, p. 439).

<sup>14</sup> Così sintetizza, Italo Mancini, gli elementi caratterizzanti di Bonhoeffer, l'uomo adulto e l'impotenza di Dio nella *kénosi*: «(Bonhoeffer) ha invertito la rotta teologica: all'abitudine di contestare il mondo in nome di Dio e della sua signoria ha sostituito la contestazione di Dio in nome del mondo adulto, che rimane la sua intuizione più decisiva, accanto a quella correlativa dell'impotenza che Dio ha scelto per sé nel mondo» (I. Mancini, *Scritti cristiani*, Genova, Marietti, 1991, p. 83).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

più vero la nostra situazione di fronte a Dio. Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere facendo i conti con la vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona! Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio è il Dio di fronte al quale stiamo continuamente. Di fronte a Dio e con Dio viviamo senza Dio»<sup>16</sup>.

È il linguaggio puro della Riforma, il linguaggio della nuova relazione Dio-uomo-mondo. Ma il Dio se n'è andato? Si è definitivamente allontanato? La *kènosi* ha radicalizzato l'abbandono di Dio? Anche qui, non mi dilungo sulle molteplici interpretazioni del tema. Ricordo soltanto che, al momento della tragedia, Bonhoeffer è tornato nella terra dell'uomo sfigurato dalla barbarie, la *sua* terra, ed è finito impiccato a Floussenburg, a pochi giorni dalla liberazione della Germania. Anche per fedeltà alla parola del suo Dio? Un Dio assente ma non morto?

Vengo ad altro ricordo dell'*etsi deus*, quello non troppo lontano di Rusconi<sup>17</sup>. Nel volumetto dedicato al tema, Rusconi argomenta sugli elementi che ne derivano, per la ragione e per la religione, a proposito del tema della democrazia. È possibile costruire una democrazia *laica* pur in presenza di Dio? E di quale Dio? E di quale religione? Qual è il rapporto o l'intromissione dell'etica religiosa nell'etica laica (pubblica) che fonda il patto democratico? La ragione umana e l'ascetismo mistico possono cooperare nello sforzo di costruzione della democrazia o si annullano a vicenda e rendono impossibili il contratto democratico?

Domande note. Che possono anche essere lette, con varianti grecizzanti e critico-personalistiche, nel Manno che sopra ho richiamato. Ma se queste sono le domande, non è difficile comprendere il perché, nel pensiero di Rusconi, dell'*etsi Deus* e del Bonhoeffer dell'uomo adulto e dell'allontanamento del Dio<sup>18</sup>. Perciò così egli chiude il saggio: «Anche se contorto, spezzato, enigmatico il discorso bonhoefferiano stimola un pensare teologico che prende sul serio il postulato dell'autonomia razionale dell'uomo nella spiegazione del mondo fisico e morale e quindi nel suo comportamento etico e politico. È qui che il cristianesimo bonhoefferiano e il laico possono incontrarsi disarmati dogmaticamente, non più religiosi o irreligiosi (possiamo ora aggiungere) nel senso convenzionale del termine. Segnalano l'età adulta dell'uomo, credente e no»<sup>19</sup>.

Giunti a questo punto, la partita potrebbe considerarsi chiusa, anche senza richiamare le numerose e interessanti consonanze che si intrecciano tra le posizioni bonhoefferiane e quelle francofortesi (soprattutto di Adorno e di

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 439-440.

<sup>17</sup> G.E. Rusconi, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Torino, Einaudi, 2000.

<sup>18</sup> Scrive Rusconi: «Ascesi è l'esercizio della razionalità che tiene testa all'irrazionalità etica del mondo e all'idea di un Dio fallace spiegazione-soluzione del mondo. Mistico è l'abbandono all'impotenza di Dio nel senso specifico che Bonhoeffer ha cercato di descrivere. È nella tensione tra razionalità ascetica e abbandono mistico che si dispiega la maturità del cristiano diventato adulto e quindi non più religioso nel senso dogmatico tradizionale» (*ibid.*, p. 150)

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 150-151.

Horkheimer), ma anche con quelle blochiane del principio speranza<sup>20</sup>. Ci si dovrebbe trovare, pare, di fronte ad un mondo adulto che *privatamente prega e pubblicamente (democraticamente) ragiona*, un mondo in cui il dialogo delle civiltà mai si potrebbe tramutare in uno scontro di civiltà. Ma è proprio così? Il Dio della pace non è più chiamato nel *pólemos* dell'*agorà*? Ogni sua invocazione non è più una alienazione (ma anche una chiamata alle armi non sempre teologico-concettuali)?

Il discorso è più complesso, naturalmente<sup>21</sup>. I crocevia possibili più numerosi. E bisognerebbe guardare con occhi più attenti alla complessità delle relazioni tra le religioni e allo stato di salute del cristianesimo *pubblico* (ma direi anche conoscitivo-culturale) che alimenta la cultura pubblica e privata degli abitanti occidentali di questo inizio secolo<sup>22</sup>. Le posizioni di Rusco-

<sup>20</sup> Cfr., ad es., W.T. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989; W.T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997; M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, Brescia, Queriniana, 2001; Id., *Rivoluzione o libertà?*, Milano, Rusconi, 1972; Id., *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino, Einaudi, 1969; E. Bloch, *Il principio speranza*, a cura di R. Bodei, Milano, Garzanti, 2005, II ed.

<sup>21</sup> È interessante richiamare, ad esempio, il caso spinoso delle Corti islamiche in Inghilterra. Una recente indagine della fondazione Civitas ne ha censite 85. Troppe di fatto e troppe di diritto? E i diritti della donna? E la poligamia? E i diritti ereditari? La tradizione del *common law* le assimila ad un qualsiasi arbitrato, e per il fatto che è sempre possibile ricorrere ad un tribunale dello Stato, sottopone giuridicamente quelle corti, vincolate alla sharia, alla primazia della sovranità statale. Ma fino a quando reggerà questa interpretazione del multiculturalismo? Simili tribunali, per l'ambito cattolico, protestante o ebraico, sarebbero semplicemente impensabili!

<sup>22</sup> Sul tema della mondanizzazione o della secolarizzazione riporto quanto mi scrive Manno in una corrispondenza in corso di stampa: «Mi resta, per il momento, questa domanda (...): ha la Chiesa – sia cattolica che protestante – secolarizzato il mondo, oppure ha mondanizzato il Cristianesimo, in ciò determinando una *morte di Dio*? Tu sai come la penso: secolarizzare e mondanizzare sono *unum et idem*, e la Chiesa è l'istituzione politica più secolare che possa esserci, la più potente "forza mondanizzante" (se poi seguiamo l'impostazione di Max Weber, è la Chiesa cattolica l'unico e vero "Stato moderno"!). Quindi, la Chiesa non può mondanizzare il mondo, la Chiesa è interamente mondo. Quindi può mondanizzare soltanto il Cristianesimo, può secolarizzare soltanto la fede religiosa, può "burocratizzare" (sempre Weber...) soltanto la speranza in un Dio *oltre questo mondo*. Il cosiddetto "Cristianesimo senza Dio" è forse il risultato del magistero della Chiesa. Se vogliamo un "Cristianesimo con Dio" dobbiamo abolire la Chiesa (*in primis* abolire lo Stato-città Vaticano). Ora, carissimo Francesco, l'aporia è questa (e se credi che si possa superare aiutami a farlo): conviene rinunciare agli esiti del cosiddetto *Cristianesimo ateo* (esiti "moralmente" irrinunciabili proprio perché ottenuti *tamquam Deus non esset*, vedi a tal proposito i temi della giustizia e della solidarietà impostati eticamente e politicamente)? D'altra parte: sì, il Cristo è stato interamente mondanizzato, ma, demonizzando Gesù e rendendolo soltanto ed unicamente Dio, questo benedetto Dio dove trovarlo? Nella grande "bufala" (romantico-borghese, d'estrazione agostiniana-luterana) della "interiorità"? E il povero bracciante negro avvilito ed affamato quando la trova (se la trova), questa interiorità? Forse la trova, non dico di no. Ma se è gravemente ammalato di aids, oppure è sotto tortura, e non ha fatto in tempo ad accorgersene, di questa interiorità (con la quale civettano Barth & C., che la contestualizzano addirittura – me cojoni! – nella Sacra Scrittura)?» (M. Manno, *Lettere a Francesco*, Roma, Anicia, 2011, pp. 14-15).

ni o di Manno potrebbero forse rappresentare un punto di equilibrio nella *Stimmung* della secolarizzazione<sup>23</sup> conclamata che viviamo in questo inizio di millennio. Il punto è che la secolarizzazione che ha attraversato con forza il secolo appena trascorso, sembra mostrare più di una falla, e che alle correnti secolarizzanti sembra stiano subentrando correnti teologico-culturali desecolarizzanti. Altrettanto forti e altrettanto legittimate nel discorso pubblico, anche se stentano, per ora, a trovare cittadinanza pacificamente riconosciuta. Il sud del mondo che progressivamente preme sulle frontiere dell'occidente, porta con sé anche la sua divinità o le sue divinità.

Si potranno ignorare queste istanze? Si potrà far finta che arrivino nelle nostre società solo braccia per lavorare e bocche da sfamare? Una volta (necessariamente) inserite queste popolazioni nel mondo occidentale della formazione (e dell'educazione), si dirà loro, con francese laicità, che qui il Dio si prega solo a casa propria e che i simboli antropologico-religiosi non possono snaturare la *laïcité* dell'Illuminismo e del positivismo di fine Ottocento?<sup>24</sup> E ancora: che il processo educativo non ha il diritto (o il dovere) di coltivare la loro personalità insieme ai segni e ai simboli della loro tradizione e che questa eventuale assenza non deve essere vissuta come una mutilazione? (Non è di questo, anche, che dovrebbe occuparsi la pedagogia o l'educazione interculturale?).

Ciò detto, appare del tutto evidente che ad una religione è necessario un Dio. Ma se il Dio fosse veramente morto? E se si fosse ritirato nel suo paradiso o la sua trascendenza fosse veramente quella del *manet in nobis* e dunque si identificasse con l'immanenza? Ancora una volta, insomma, interrogandosi sul Dio, si torna a problematizzare la trascendenza e l'immanenza, domande antichissime a cui si danno, con poche o molte varianti, antichissime risposte<sup>25</sup>. Ma il confronto su Dio (o forse più spesso sulle religioni e sulla loro mondanità) ha acquistato oggi una nuova attualità. Ed è quanto ho cercato fin qui di evidenziare. I nuovi volti che arrivano per le nostre strade, come detto,

<sup>23</sup> Dopo il lontano *La città secolare*, H. Cox pubblica poi (2001) *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century*. Cfr. anche P. Jenkins, *God's Continent. Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, Oxford, Oxford University Press, 2007; L. Diotallevi, *Il rompicapo della secolarizzazione. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001. E interessanti sono anche gli studi di P. Berger e V. Pacillo, come pure gli studi di Böckenförde a proposito dei pronunciamenti della Corte costituzionale federale tedesca.

<sup>24</sup> La bibliografia sulla laicità è sterminata. Dunque non la cito. Ricordo soltanto il *laikós*, che da *laós* (popolo) trae origine e, per la diversità delle prospettive, G. Zagrebelsky, *Lo Stato e la Chiesa*, Roma 2007 e A. Scola, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Venezia, Marsilio, 2007.

<sup>25</sup> Tralasciando le posizioni classiche delle due posizioni, penso qui alla trascendenza-immanenza che tanto spesso ritorna in Manno e che ho avuto modo di affrontare nello studio a lui dedicato (*La radice e il frutto. Sulla filosofia dell'educazione di M. Manno*, cit.). Ma penso anche al confronto, di certo molto interessante, tra Maritain e Bloch, dove il primo sposa una speranza di trascendenza mentre il secondo si limita a constatare solo momenti, atti di trascendenza nella storia [cfr. G. Marcel, *Dialogo sulla speranza* (1987), a cura di E. Piscione, Roma, Edizioni Logos, 1984, pp. 63-107].

portano con sé anche gli dei padri e le loro religioni. E anche per quanto concerne gli abitanti dell'occidente, sembra difficile ignorare le questioni poste dall'*etsi deus*. Che può essere semplicemente accettato, nelle versioni che ho cercato sopra di ricordare, o può più radicalmente essere rovesciato. E anche questa è posizione originale, credo dotata di senso, anche se, *in terra occasus*, di difficile storicizzazione.

È quanto ha fatto pochi anni addietro il card. Ratzinger, non ancora pontefice, nel discorso tenuto a Subiaco ricordando la figura di Benedetto da Norcia. Perché, diceva, interrogarsi sull'*etsi deus non daretur* e non sul *veluti si deus daretur*?<sup>26</sup> Come è potuto accadere che l'Europa abbia potuto sviluppare una cultura che, in un modo sconosciuto prima d'ora all'umanità, escludesse Dio dalla coscienza pubblica? Appunto: Dio e linguaggio *pubblico* su Dio, con tutto ciò che segue per la comprensione, il dia-logo, la laicità, la formazione, la democrazia, la tolleranza, l'intolleranza, la statualità... e via problematizzando.

Lascio al lettore la montagna di problemi che ne derivano e chiudo tornando in casa pedagogica. Si alzano oggi voci autorevoli per uno studio obbligatorio della Bibbia. Si invoca una laicità mite e una mite religiosità. Si discute dell'«avvalersi o non avvalersi» codificato nella legge degli anni Ottanta. Si scrive (in casa pedagogica) sul divino nell'educazione. Ma, mi chiedo, non sarà il caso di cominciare dall'alfabetizzazione? Non sarà il caso di cominciare dalla banale distinzione tra *kérygma* come introduzione alla fede e cultura del fenomeno religioso? Quando avrà termine la deprivazione culturale che ha espulso la vastissima e raffinata cultura teologica dalle università di Stato (oggi miserrime) operata dopo l'unità d'Italia con reciproca soddisfazione delle autorità politiche italiane e di quelle vaticane?<sup>27</sup> Non sarà il caso di porre fine agli indottrinamenti di parte cattolica e di parte laica? Dopo, e soltanto dopo, potremo riprendere il lavoro epistemologico sulla presenza del termine Dio nel *discorso pedagogico*. Una presenza non pleonastica, credo. Ma che dovrà rispettare le regole del discorso, se vorrà entrare nella logica del linguaggio umano sensato quando questo opera nella formazione. Per ora, l'orizzonte non mi pare entusiasmante: né da parte di chi (non) preme per entrare, né da parte di chi tiene la porta forse aperta o forse chiusa. Il rischio è la banalità e l'insignificanza. E dunque l'insensatezza.

<sup>26</sup> J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Libreria Editrice Vaticana - Edizioni Cantagalli, 2005.

<sup>27</sup> Cfr. B. Ferrari, *La soppressione delle facoltà di teologia nelle università di Stato in Italia*, Brescia, Morcelliana, 1968. La prima Università che soppresse la facoltà di teologia fu la Federico II di Napoli, in seguito alla legge Imbriani del 16 febbraio 1861. Con legge del 26 gennaio 1873 la soppressione fu estesa a tutte le Università di Stato.