

La religione una risorsa formativa?

Carlo Nanni

Da sempre la religione ha suscitato questioni, ha creato divisioni, ha dato luogo a lotte intestine, ha sostenuto le parti in guerra, è stata presa a giustificazione per fomentare il razzismo o per opprimere minoranze. O, all'opposto, ha stimolato speranze di liberazione e di pienezza di realizzazione umana. E' innegabile la rilevanza storica, culturale, sociale della religione, nel bene e nel male: anche e in particolare in ambito formativo.

Ma è la stessa quotidianità, sono le relazioni interpersonali e i ménage familiari che spesso sono turbati o tragicamente sconvolti a causa e in nome della diversa appartenenza religiosa. A sua volta, in molti casi sono sostenuti e animati dalla prospettiva religiosa. E a livello personale, è lo stesso apprendimento che viene facilitato od ostacolato, avviato o deviato in questa o quella direzione a causa della religione, come idee e come pratica.

Sono le motivazioni profonde della vita e dell'agire, che vengono favorite o impedito, sostenute o caricate d'angoscia, irrigidite o aperte da essa. Sono i quadri di riferimento ideali e valoriali che si strutturano in un modo o in un altro, spesso ad un livello cognitivo e psichico molto profondo, difficilmente coscientizzabile.

Il presente intervento è quindi quasi una scommessa, perché intende valutare l'ipotesi positiva di considerare la religione come una risorsa per la formazione delle persone e delle comunità e per l'aiuto educativo ad esse, dovendo fare con la fondamentale doppiezza che alla religione sembra essere intrinseca.

1. *La religione nella formazione e nella struttura della personalità individuale e sociale*

La religione non è solo coinvolta nelle vicende che riguardano l'organizzazione sociale, o nei mutamenti culturali che avvengono sulle lunghe distanze storiche di tempo¹. Essa non solo è strettamente collegata con la struttura sociale (potere, autorità, organicità, funzionalità, senso di appartenenza); e non solo tocca aspetti generali della cultura (visioni del mondo, valori, senso della tradizione, credenze, concezione del tempo e del futuro). Essa viene ad avere

¹ Per questo paragrafo mi riferisco anche materialmente a quanto ho scritto in C. Nanni, «Religione», *Grande Enciclopedia Pedagogica*, vol. V, Brescia, La Scuola, 1992, pp. 9912-9936.

anche un ruolo non secondario anche nella formazione e nella strutturazione della personalità individuale; nell'organizzazione e nell'asestamento della mentalità; nell'approccio globale del singolo alla realtà, al mondo, alla storia, al cambiamento; nell'attivazione e nel mantenimento delle relazioni interpersonali, di gruppo e collettive; nell'impegno di trasformazione della natura e nella partecipazione alla costruzione comunitaria del sociale. Mondo individuale e religione si attraversano reciprocamente con valenze che – come si è già detto – sono considerate ora positive ora negative, sia in genere, sia nei confronti della vita individuale o collettiva.

La religione viene chiamata in causa per spiegare personalità autoritarie o carismatiche, passive o aggressive, libere o piene di tabù, formalistiche o ricche di spontaneità, legalistiche o autonome e responsabili, rassegnate o piene di iniziativa.

A livello relazionale e sociale la critica alla religione ha messo in risalto l'incidenza che essa ha nei fenomeni di fanatismo, d'intolleranza, di proselitismo, anche se non sempre e non totalmente imputabili ad essa. Peraltro è pure evidenziata la forza di cambio e di "utopia", che può provenire dall'esperienza religiosa individuale e/o comunitaria.

In particolare si tende a rapportare religiosità con le paure e le angosce che prendono in certi momenti o incerte circostanze persone e collettività: fino ad arrivare alle forme esperienziali di radicale problematicità dell'esistenza. All'opposto si mette in rilievo oggi anche la funzione securizzante che avrebbe la religione, sia come concezione (la fede in un ordine provvidenziale nel mondo e negli eventi, la fede nella salvezza a seguito del rapporto con il trascendente), sia come comunità credente (senso di inserimento e di appartenenza ad un gruppo protettivo), sia come pratica individuale o grupale (la ritualizzazione e sublimazione della banalità quotidiana nella liturgia e nella preghiera, la funzione psicoterapeutica dei "sacramenti", specie, nel cristianesimo, la confessione, l'agire personale attuato secondo le indicazioni etico-religiose, la successione temporale delle "opere e dei giorni" scandita attraverso le liturgie, le feste, i momenti meditativi o le pratiche religiose della penitenza, del digiuno ecc. Ma la religione è chiamata in causa come fonte di infantilismi, di instabilità psicologica, di fissazioni, di blocchi, di nevrosi, di piscosi. E quindi la si considera in molti casi all'origine di meccanismi di difesa che vengono messi in atto, a livello di singolo o di gruppo o collettivamente, per reagire all'angoscia o per debellarla. Le differenze individuali, a riguardo, dipendono anche dal grado di fede personale, dal tipo di religiosità praticata, dal grado di sentimento di appartenenza alla comunità-chiesa, dallo spessore di autenticità dell'esperienza religiosa vissuta e ovviamente ancor prima dal tipo di personalità che si ha in dotazione nativa o formata, dal "genere" e dalle diverse età della vita.

A livello epocale, la secolarizzazione e l'"aggiornamento" delle religioni istituzionalizzate vengono correlate con il senso di insicurezza e di incertezza di fronte al cambiamento: all'angoscia "retrofissata", provocata in molti dal venir meno di riferimenti stabili e certi, oppure dal trovarsi esposti al disordine,

all'imprevisto, al nuovo; oppure può favorire il controcanto dell'angoscia "prospettica", di fronte al cambiamento che risulta difficile o che tarda a venire².

2. *La religione come possibile risorsa formativa*

Pertanto, fino a che punto, o più radicalmente, può la religione – che pesantemente appare come fonte e causa di soggezione psicologica, di malattia mentale, di patologia psichica e di disagio esistenziale – venire considerata una risorsa formativa dalle molteplici potenzialità e valenze, in età evolutiva e nelle diverse età e stati di vita, senza scadere per forza in forme di indottrinamento e di manipolazione delle coscienze e addirittura dare ansa a pesanti e dolorose distorsioni delle personalità?

L'ipotesi positiva sembra possibile, perché, a ben vedere, non appare del tutto contraddittorio affermare che essa può avere un rilevante senso personale.

Della vita personale, individuale e collettiva, essa può manifestare il carattere "creaturale" (cioè di limite rapportato all'Assoluto, ma anche di collegamento a Lui); può mostrare il "destino" di trascendenza, a cui la collega la particolare relazione con una qualche Trascendente (che è variamente denominato, ma che sembra presentare – come diceva Rudolph Otto – le comuni caratteristiche del "numinosum", del "tremendum" e del "fascinatum"). Nella luce di questa relazione con il Trascendente per eccellenza, vengono risignificate le relazioni con la natura, con gli altri, con la società; e acquista rinnovato vigore l'agire e il fare personale nel mondo e nella storia.

Un buono sviluppo di tale dimensione vitale offre al divenire personale e alla formazione «un supplemento di anima» (H. Bergson), orizzonti più ampi di quelli soliti, indicazioni di marcia inediti sia per l'azione singola sia per quella collettiva³.

Il possibile rischio di supporto a forme di totalitarismi intolleranti, di fondamentalismi oppressivi, di fanatismi sciovinisti, non è di per sé necessario e automatico. Le religioni possono aiutare l'incontro interculturale e aprire a un'etica universalistica e di pace. È questa, del resto, la sfida di alto significato umano e sociale che viene dal modo positivamente interculturale di trattare l'attuale multiculturalismo religioso⁴.

Dell'aspetto propriamente formativo si parlerà nel prosieguo.

È subito invece da dire che si tratta di "possibilità" di un essere "risorsa".

Perché si passi alla realtà effettiva, cioè che la religione possa costituire effettivamente uno stimolo per una formazione umanamente degna di persone e di gruppi sociali, occorre guadagnare una prospettiva pedagogica sulla religione.

² E. Drewermann, *C'è speranza per la fede? Il futuro della religione all'inizio del XXI secolo*, Brescia, Queriniana, 2002. L'autore è un teologo di formazione psicoanalitica.

³ R. Quaglia, L. Ferro, M. Fraire, *Religione, Scuola, Educazione e Identità*, Lecce, Pensa Multimedia, 2008.

⁴ E. Bein Ricco (a cura) (2001), *La sfida di Babele. Incontri e scontri nelle società multiculturali*, Torino, Claudiana, 2001; C. De Souza, *Educazione etico/religiosa in un contesto multireligioso*, in V. Orlando (a cura), *Educare nella multiculturalità*, Roma, LAS, 2003, pp. 37-46.

Secondo essa, dire che la religione può essere una risorsa formativa, viene a dire che essa può venire legittimamente considerata uno stimolo, una sollecitazione, un sostegno per la promozione di personalità mature e libere, responsabili e solidali, capaci di vivere insieme, collaborativamente, con gli altri e aperti ad un qualche orizzonte di trascendenza: fino alla possibilità di maturare una scelta motivata, ragionata e giustificata di una qualche fede religiosa e magari di adesione ad una qualche confessione religiosa storica⁵.

Da questo punto di vista l'educazione incontra la religione a livello di quelli che erano detti nella tradizione teologico-cristiana i "preambula fidei", cioè i presupposti della risposta umana di fede. In tal senso, l'educazione che vuole essere educazione religiosa potrà far ricorso alle disposizioni umane, naturali e culturali, individuali e collettive, perenni e storiche, che mostrano un'apertura alla trascendenza personale (= bisogno di spiritualità), alla trascendenza sociale (= bisogno di personalità), alla trascendenza valoriale (= bisogno di essere di più ed oltre l'esistente e il fattuale), alla trascendenza storica (= bisogno di immortalità e di assolutezza), alla trascendenza religiosa (= aspirazione ad un rapporto con un'entità superiore, magari con l'Infinito, con un Dio personale ed Assoluto), alla "riserva" di spiritualità di cui sono portatori le comunità/chiese, rispetto alle società civili e politiche (= bisogno di comunità)⁶.

Essa, spesso, avrà da lavorare molto sul terreno di ciò che è prima di tutto e fondamentalmente umano e personale, comune a tutti, oltre le stesse differenze di genere o di cultura, nella supposizione accennata che – nell'orizzonte dell'umano individuale e socio-culturale – la religione, globalmente presa, abbia una valenza di crescita e di sviluppo personale positivo⁷.

⁵ Cfr. V. Mancuso, *La vita autentica*, Milano, Raffaello Cortina, 2009.

⁶ C. Nanni, C. Bissoli (a cura), *Educazione religiosa dei giovani all'alba del terzo millennio*, Roma, LAS, 2001.

⁷ Qui parliamo di educazione religiosa in genere, non limitata all'insegnamento scolastico della Religione. Per ciò che riguarda l'insegnamento scolastico della religione si rimanda a A. Castegnarò (a cura), *Apprendere la Religione. Alfabetizzazione degli studenti che si avvalgono dell'insegnamento di religione cattolica*, Bologna, EDB, 2009.

⁸ Tuttavia da notare che in prospettiva cristiano-ecclesiale, si parla in particolare di "educazione cristiana", sia nel senso di una educazione autenticamente umana e attuale, ispirata cristianamente; sia nel senso più specifico di un'educazione la quale viene a determinarsi come iniziazione al mistero della salvezza e alla vita liturgico-sacramentale cristiana (nelle sue varie forme declinazioni confessionali e ecclesiali, tra cui in specie quella cattolica); come graduale apprendimento e tirocinio di una vita morale cristiana secondo il Vangelo; come iniziazione all'apostolato ecclesiale e alla testimonianza cristiana; come graduale iniziazione al servizio di valori umani autentici nel sociale, in collaborazione con tutto gli uomini di "buona volontà", per un mondo più vero, giusto, libero, umano.

3. *Le pietre di inciampo*

Ma un'educazione religiosa in linea con la migliore pedagogia contemporanea e le sue istanze di protagonismo e di libertà educativa⁸ è difficile da realizzare se non si superano (e non si aiutano a superare alcuni punti di ostacolo, che potremmo dire vere e proprie “pietre di inciampo”, intrinseche alla religione nel suo complesso e in particolare nei modi in cui essa è pensata e vissuta nella tradizione occidentale⁹.

3.1 *La “doppiezza” della religione e delle religioni*

La ripulsa o la non accettazione della religione e/o delle religioni storiche¹⁰ può venire – anche – da una concezione della relazione religiosa vista essenzialmente in termini di “do ut des”, di un tributo di sacrifici a Dio per catturarla a propria utilità, di pratiche ritualistiche superstiziose per tenersi buono Dio o placare la divinità o ottenere da essa favori. Oppure può nascere quando il partner dell'uomo nel “religarsi”, cioè nel mettersi nel profondo legame relazionale con Dio, trova (o pensa di trovare) come altro polo relazionale, un Dio, che si pone essenzialmente come dominatore, Signore assoluto e punitore implacabile (se non proprio capriccioso) cui si deve sudditanza e obbedienza indiscriminata e totale.

A ridurre questo tipo di problematicità, potrà essere utile accogliere la lezione del Concilio Vaticano II, specie a proposito dell'autonomia delle realtà terrestri, della validità degli sforzi umani di liberazione e promozione umana, di una concezione di Dio e della religione, non visti come dei concorrenti dell'uomo nella libertà, ma come presenze e compagnie liberatrici, come “riserva critica” contro ogni idolizzazione ed assolutizzazione ideologica o politica o storica, come fonte di speranza e principio di salvezza.

E, più in particolare, pur nella storicità della confessione credente – l'uomo è essere storico e culturale – sarà educativamente importante evidenziare la significatività personale e umana di una religiosità che loda Dio “in spirito e verità” e trova nella carità e nel servizio la sua misura storica: che è poi la “forma” umana delle religioni e delle confessioni religiose storico-sociali.

In questo respiro di trascendenza del rapporto religioso, la religione e l'appartenenza religiosa potrà assolvere anche da “supplemento di anima” per le istituzioni religiose-ecclesiali. E, per altro verso, potrà funzionare da “uscita di sicurezza” per l’“uomo unidimensionale”, tendenzialmente mate-

⁸ P. Malavasi, *Discorso pedagogico e dimensione religiosa*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.

⁹ Per quanto segue in questo paragrafo rimando a C. Nanni, *La difficile libertà cristiana oggi*, in L. Caimi (a cura), *Autorità e libertà. Tra coscienza personale, vita civile e processi educativi. Studi in onore di Luciano Pazzaglia*, Milano, Vita e Pensiero, 2011, pp. 459-469.

¹⁰ Per uno sguardo comparativo si rimanda a D. Barrett (a cura di), *World Christian encyclopedia. A comparative survey of Churches and Religions in the modern world*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

rialistico (e rinserrato entro il flusso “prefissato” della comunicazione sociale e della propaganda di mercato), o per l’uomo religioso, che vuole liberarsi dalle rigidità e dalle pesantezze delle indicazioni, delle orme e delle pratiche religiose confessionali.

3.2 *Quale Dio?*

La tradizione filosofica-teologica, cosiddetta “scolastica”, ha teologizzato l’esperienza religiosa puntando su un Dio assolutamente Trascendente a cui già dagli inizi della modernità si è preso a contrapporre un Dio della fede, che si rivela nella storia: cristianamente attraverso colui che si autorivela come Dio-Figlio, Gesù il Cristo, o presso altre religioni attraverso la mediazione di profeti o di illuminati.

Oggi l’immagine metafisica di Dio “Essere Supremo” e “Essere Assoluto”, risulta piuttosto ostica alla mente dei contemporanei e poco dice al loro cuore. Parimenti, la coscienza contemporanea difficilmente riesce ad accettare la statica immagine di Dio come Essere Supremo. La fenomenologia religiosa contemporanea sempre più fortemente evidenziano che Dio è mistero, “Deus absconditus”, non catturabile, incomprensibile e ineffabile e al contempo affascinante, misterioso, grande e potente. Al soprannaturalismo del passato, oggi alcuni preferiscono l’idea di un Dio “Totalmente Altro”; al Dio-Altissimo che abita “sopra i cieli dei cieli”, altri pongono in alternativa il Dio-“Profondità” e il Dio-Presente in tutti gli esseri, nel mondo e nella storia. Altri ancora parlano di Dio come “Colui che sarà”, “Potenza del futuro”, “il nostro futuro”. Le teologie contemporanee sono concordi nel rifiutare un Dio lontano e separato dal mondo, un “Dio in sé”. Preferiscono accentuare il discorso sul “Dio-con noi”, in cui diventa rilevante l’esperienza religiosa e la significatività e costruttività umana personale¹¹.

Contestualmente alle difficoltà che si vivono, connesse con la difficile convivenza globalizzata, con il progresso tecnico, con i vari e succedentisi messianismi politici, con le insufficienze e le durezza del neo-capitalismo, si è parlato, in questi ultimi decenni, di “ritorno del sacro” e di un ritorno di Dio, specie tra i giovani. Si tratta, per lo più, di un ritorno al Dio-mistero, al Dio poco o nulla mediato dalle tradizionali istituzioni religiose; un ritorno più al Dio dei mistici che al Dio dei teologi, al Dio della libertà più che al Dio garante dell’ordine sociale e morale voluto dalle istituzioni ecclesiali, al Dio dell’amore universale più che al Dio supremo giudice che condanna, al Cristo-“superstar”, umanizzato dagli Spirituals e dalle canzoni rock, più che al Cristo-“pantocrator” raffigurato nelle basiliche paleocristiane. E, similmente, si persegue una religione e un cristianesimo vissuto con una religiosità mistico-affettiva, con riti carichi di empatia profonda e di coinvolgimento comunitario, molto distante se non proprio contrapposto, al cristianesimo secolarizzato, al razionalismo

¹¹ V. Mancuso, *Io e Dio*, Milano, Garzanti, 2011.

freddo del mondo tecnologico, al Dio impersonale delle religioni istituzionalizzate e dogmatiche, alle liturgie ecclesiali, anonime e pompose¹².

Certo non si può negare che l'odierna esperienza di Dio susciti non poche ambiguità teologiche e filosofiche. Si dice che è l'espressione più chiara delle ambiguità del clima post-moderno portato dalla globalizzazione. Ma è pur sempre vero che si arriva al Dio vissuto e sperimentato come valore che dà un senso alla vita umana¹³.

Per molti credenti cristiani del nostro tempo è prevalente la visione di un Dio, o, forse meglio, di un Gesù persona con cui si è in rapporto personalissimo, un Cristo, "presente" e operante nel mondo; un Dio vivo, un Dio che continuamente interviene nella nostra vita, pur nella sua distanza e nel rispetto dell'autonomia dell'uomo e del mondo e della Trascendenza e "Supereminenza" di Dio.

3.3 *La chiesa e le chiese*

Ma la più diretta e più grave pietra di inciampo rimane in campo cattolico e cristiano la chiesa e le chiese e in altre confessioni religiose le loro forme più o meno istituzionali dogmatiche.

Per ciò che riguarda la chiesa cattolica, quella di maggior nostro interesse – e oggettivamente fors'anche la più universalmente presente sulla scena mondiale contemporanea – il Concilio Vaticano II ha dato a molti fiducia e speranza sia al suo interno che a molti che sono oltre e al di fuori di essa. Il rinnovamento ecclesiale si è unito all'impegno delle comunità e dei singoli "Christi fideles", della gerarchia e delle forze religiose e laiche, in ogni parte del mondo, per i diritti dell'uomo, dei giovani, dei poveri, degli oppressi, dei lontani, su basi di motivazione religiosa evangelica.

Papa Giovanni Paolo II, con i suoi viaggi, incontri, messaggi, ha suscitato entusiasmi e speranze e ha aiutato molti giovani e adulti ad "aprire le porte a Cristo". Il suo successore, Benedetto XVI, ha, fin dall'inizio, indicato il Vangelo come fonte di una vita grande e bella; ha riproposto Cristo risorto come "speranza del mondo" e ha evidenziato il volto di Dio come "carità" amorosa infinita e rinnovante, che spinge ad uno sviluppo umano integrale nella "verità della carità". Molti movimenti ecclesiali hanno rinnovato e sostengono una catechesi, una liturgia, un'azione caritativa e missionaria, una cultura della vita e per la speranza.

Al dialogo ecumenico tra i cristiani si è aggiunto il dialogo interreligioso con le grandi religioni del mondo e con i movimenti di religiosità diffusa¹⁴. Si è ricercato e si ricerca l'incontro e il confronto con "tutti gli

¹² C. Busato Barbaglio, A. Filippi, *Immagini dell'uomo, immagini di Dio*, Bologna, EDB, 2011.

¹³ D. Albarello, *L'umanità della fede. Credere in Dio nell'epoca del disincanto*, Cantalupa (To), Effatà Editrice, 2011.

¹⁴ H. Küng, *Ricerca delle tracce. Le religioni universali in cammino*, Brescia, Queriniana, 2003.

uomini” di buona volontà” sul terreno della “preoccupazione per l’uomo” e per i diritti umani, sul terreno della giustizia sociale, della pace tra i popoli, della salvaguardia del creato, dello sviluppo, oltre che sul terreno della vita, della vita familiare, del nascere e del morire e dell’uso etico delle nuove tecnologie¹⁵. Il volontariato cristiano si è largamente diffuso anche in tempi di accresciuto intervento pubblico.

Si diffondono gruppi, comunità e movimenti ecclesiali di varia posizione. All’interno delle grandi comunità, piuttosto anonime, si sono moltiplicati movimenti, gruppi e persino comunità ecclesiali libere, ugualitarie, evangeliche, di base, che comunicano in modo diretto, ricercando intensità di vita e azione apostolica e secolare.

Il dialogo con le culture si congiunge con riconoscimento e stima per la nuova religiosità popolare e giovanile. La post-modernità fa ricercare anche ai credenti uno sviluppo personalizzato e interiore, pur distanziando, magari, un po’ dall’impegno socialmente incarnato.

Ma accanto a questi segni di speranza, anche in ambito ecclesiale, non mancano incertezze, dibattiti, difficoltà, chiusure conservatoristiche e reazionarie, irrigidimenti integralisti e fondamentalistici, o, all’opposto, cadute secolaristiche o disimpegnate.

La profezia stenta a manifestarsi e ad affermarsi. Il pluralismo religioso, culturale, etico non è facilmente ammesso e magari tacciato subito di relativismo delle idee, dei valori e dei comportamenti. La promozione di un laicato attivo e protagonista, come voluto dal Concilio, stenta a realizzarsi e ad affermarsi, anche a motivo di rigurgiti clericalistici o a motivo di affidamenti laicali fin troppo gregari nei confronti della gerarchia ecclesiastica. Altrettanto è da dire per la presenza femminile nella Chiesa, per tanti versi omologa (o forse peggiore) rispetto a quanto avviene nella società civile.

Le piccole aperture al nuovo e al diverso sono controbilanciate e sopravanzate, soprattutto a livello di chiesa gerarchica e di magistero ecclesiale, da norme e misure rigide, assolutizzate, distanti dai bisogni reali della vita delle persone e di quella comunitaria; ingenerano anche nei credenti e praticanti problemi di coscienza, incertezze mentali, sofferte prese di decisione, scelte e comportamenti, spesso carichi di forti sensi di colpa.

Non è ingiustificato che molti dicano di non credere a Dio o a Cristo a motivo della contro-testimonia dei cristiani o della chiesa, soprattutto di quella gerarchica; o affermino di credere in Dio o a Cristo, ma non alla Chiesa e alle sue norme giudicate inumane, alla sua predicazione, sentita solo come imposizione obbligatoria, alla sua catechesi, vista come indottrinamento alienante; o alla sua educazione, considerata e vissuta come costrittiva e inibente una crescita sana a tutti i livelli (a cominciare da una vita affettiva e sessua-

¹⁵ Anche qui tutto è proceduto, e soprattutto procede - come si dirà - non senza ambivalenza e fenomeni di irrigidimenti e di chiusure. Cfr. C. Nanni, *Apprendere a vivere insieme con gli altri nella multiculturalità religiosa*, “Orientamenti Pedagogici”, 50 (2003), 6, pp. 1067-1081.

le umanamente appagante), o, ancora, alla sua liturgia, troppo ritualistica e fredda se non noiosa e anonima, alla sua vita comunitaria, autoritaria nella guida e impersonale e farisaica nelle relazioni tra individui e gruppi ecclesiali. Ma oltre che a fronte di una “chiesa-semaforo” (che cioè si riduce solo a dare norme e prescrizioni), è soprattutto tanta prassi ecclesiale tutt’altro che evangelica, che diventa concreta pietra di inciampo.

I recenti abusi di pedofilia da parte dei preti può giustificare – come ha riconosciuto lo stesso papa Benedetto XVI – un abbandono non solo dell’appartenenza ecclesiale ma anche della fede in Dio.

4. La “differenza cristiana”

Oggi più che mai è difficile “dire Dio”¹⁶ e essere “onesti” con lui¹⁷: non solo per la complessità e le novità del linguaggio contemporaneo e la sua differenza e distanza dal tradizionale linguaggio (razionale o simbolico) su Dio¹⁸.

4.1 Dire Dio” negli “scarti” tra comprensione religiosa e realtà

Una difficoltà suppletiva, infatti, proviene anche dal dover “dire Dio” (o educare religiosamente) negli “scarti” negativi e nei “residui di problematicità” delle religioni e della religione cristiana: in particolare tra cristianesimo evangelico-ideale e cristianesimo storico-istituzionale (non mai totalmente separabili, seppure distinguibili), e a fronte di quei “residui di problematicità”, che anche nel Cristianesimo permangono (seppure in modo “differente” rispetto alle altre religioni e forme di religiosità) circa alcuni “punti spinosi” della cultura religiosa (“scandalosi” per la preponderante mentalità contemporanea). Mi riferisco ad esempio all’esistenza del male nel mondo, alla sofferenza del giusto, alla morte precoce dell’innocente, all’handicap del minorato, allo sfruttamento, all’alienazione e all’espropriazione del povero, del debole, dello straniero, dell’oppositore, alla sudditanza civile ed umana di molti da parte della dominanza di alcuni pochi, che magari si dicono religiosi, credenti, cristiani.

Questi “nervi scoperti” dell’uomo religioso mettono probabilmente in questione una mentalità diffusa e il modello di sviluppo occidentale forse fin troppo efficientistico, illuministico, utilitaristico. Per parte sua un’educazione religiosa e quella dell’IRC scolastico, di cui – come si è accennato – qui non

¹⁶ Per una introduzione al “dire Dio”, in chiave ermeneutica, si può leggere Z. Trenti, *Dire Dio. Dal rifiuto all’invocazione*, Roma, Armando, 2011.

¹⁷ Divenne ben presto un classico il volume di John A. T. Robinson, *Honest to God*, Westminster, Westminster John Knox Press, 1963 (cfr l’edizione del 2003 per il 40 anniversario della prima edizione). J.A.T. Robinson (1919-1983) era vescovo anglicano di Woolwich, decano del Trinity College e docente di Nuovo testamento. La sua opera dette un notevole sviluppo alla discussione sull’idea di Dio occidentale in chiave di filosofia e teologia analitico-linguistica.

¹⁸ A. Grün, W. Müller, *Chi sei tu o Dio?* Brescia, Queriniana, 2011.

si fa per limiti di spazio e di logica una specifica trattazione, potrà aiutare in vario modo: a) prospettando, ad esempio, la limitatezza della “misura umana” (religiosamente la “creaturalità”), come dimensione intrinseca della vita e dell’ esistenza umana; come luogo della ricerca, del dialogo, dell’apertura ecumenica; come fondamento della responsabilità, dell’impegno, della solidarietà, dell’invocazione; ma anche come partecipazione al “mistero del mondo” e di quella “immensa vita” che attende anch’essa nel tempo la liberazione dei “figli di Dio” (per dirla con il capitolo ottavo della *Lettera ai Romani* di san Paolo; b) mostrando “l’umanità” di non veder tutto chiaramente e non riuscire a realizzarlo compiutamente; c) evidenziando il limite della religiosità e delle religioni storiche rispetto all’apertura “escatologica” con il divino che tutte prospettano (la mistica completezza dell’umanità nell’unione ultima con Dio) e che è “sperimentata” nell’evento dell’unione dei mistici con Dio; d) e persino insinuando che, nella fede del Cristo, morto e risorto, la morte è sconfitta, il male è vinto, il peccato è perdonato, la libertà è redenta, il granello seminato e marcito porta frutto, gli ultimi diventano primi, il Cristo assurge a primizia di coloro che risusciteranno l’ultimo giorno, segnati con il “Tau” per la vita eterna e per la piena comunione con Dio.

4.2 *Le offerte della “differenza cristiana”*

Per parte sua, infatti, la “differenza cristiana”¹⁹, invita a cogliere e sentire la centralità di Gesù Cristo “Verbo di Dio”, creatore del mondo e redentore degli uomini; a dire Dio nei termini di “Padre”, “grande nell’amore e ricco nella misericordia”; a tener presente la sua volontà di salvezza. Aiuta anche a sentire di essere, nello Spirito, non solo “creature”, ma anche “figli nel Figlio”, a cogliere il “mistero trascendente della Chiesa nel tempo”, a vivere nella comunanza creaturale, antropologica e cosmica (che faceva dire a san Francesco, fratello sole, sorella luna, madre terra, fratello lupo, “sirocchie” le cicale o gli uccelli)²⁰.

È anche da segnalare come la centralità della fede e della carità in Cristo incarnato possa dare impulso e senso all’integrazione personale, oggi molto sentita contro il pericolo di frammentazione e di dispersione della vita, dei comportamenti e delle esperienze. Permette, cioè, di integrare: maturazione umana e maturazione di fede, virtù “dianoteiche” o della mente (intelligenza, scienza, creatività, progettualità...), “virtù cardinali” o del comportamento (prudenza, giustizia, forza, temperanza) e “virtù della trascendenza” (cristianamente dette “teologali”, perché frutto di impegno formativo ma anche di dono-grazia divina) o della relazione (fiducia-fede, apertura-speranza, donazione-carità), valori socio-culturali e “beatitudini evangeliche”, legalità

¹⁹ Cfr. E. Bianchi, *La differenza cristiana*, Torino, Einaudi, 2006; ma già J. Ratzinger, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, Cantagalli, 2003; K. Lehmann, *Una religione tra le altre?*, «Il Regno-Documenti», 2003, 1, pp. 42-53;

²⁰ M. Polli, *Il volto giovane della ricerca di Dio*, Casale Monferrato, Piemme, 2003.

e libertà, vita personale e sociale e vita ecclesiale. A loro volta, impegno, contemplazione, preghiera, liturgia, invocazione, possono essere ripensati e diventare “stili di vita” (che rendono possibili una vita “alla lunga e alla grande” e al contempo, impegnata e solidale), permettendo di diventare – oltretutto – veri “capitani di se stessi”²¹. A questo proposito, uno scrittore spirituale, H. Nouwen (morto nel 1996)²², parla di aiutare l’uomo contemporaneo a passare dall’esteriorità all’interiorità, dall’isolamento alla compagnia e alla solidarietà interpersonale, sociale, umana, religiosa, dall’impegno storico alla trascendenza più ampia, arrivando a vivere nello spirito (e grazie allo Spirito).

La stessa “stoltezza” del Vangelo e la sua “scandalosità” culturale (in varia misura annacquata dalla tradizione ecclesiale), diventano – nella loro perdurante “inattualità” – “potenza” e “saggezza” per coloro che credono (1 Cor 1, 22-24). E permettono un dialogo in cui la ragione si dilata nelle sue capacità di comprensione e la fede si rende ragionevole, cercando di essere una fede che l’intelligenza stima.

Ma è onesto dire che anche questo chiede fede, e, per dirla con san Paolo, è in gran parte “grazia”, cioè dono di Dio (Rom. 4,16)²³.

5. *L'apprendimento interreligioso come risorsa educativa*

Forse per l’assenza di ideologie forti e internazionali e fors’anche per il vento freddo della secolarizzazione pratica, diffusa dalla globalizzazione del mercato e dal discreto fascino del consumismo, la declinazione religiosa della multiculturalità ha oggi una sua emergenza particolare: sia come reazione sia come affidamento e ricerca della sicurezza sia come stimolo che proviene dall’incontro/scontro delle grandi religioni orientali (ebraismo, islamismo, induismo, buddismo, taoismo, ecc.) e dall’enfasi data alla religiosità diffusa, tipo “new age”, oltre ogni confessione. A tali posizioni fa peraltro da contro altare la pure diffusa indifferenza e assenza della religione o all’opposto l’integralismo e il fondamentalismo.

5.1 *Il dialogo interreligioso e il suo senso*

Nello spirito del Concilio Vaticano II, allo scontro fondamentalistico e settario si contrappone la proposta faticosa, ma evangelica e pacifica, del dialogo inter-religioso²⁴.

²¹ C. Xodo Cegolon, *Capitani di se stessi. L’educazione come costruzione di identità personale*, La Scuola, Brescia 2003; ma si veda anche il testo della CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo*, edito da varie editrici, ad es. Paoline, 2010.

²² H. Nouwen, *Viaggio spirituale per l’uomo contemporaneo. I tre movimenti della vita spirituale*, Queriniana, Brescia 1980.

²³ C. Nanni, *Educare cristianamente*, Leumann (To), EDC, 2008.

²⁴ Cfr. C. Nanni, *Educazione cristiana e pluralismo religioso*, in AA. VV., *Educazione cristiana e trasformazioni religiose*, La Scuola, Brescia 2004, pp. 53-67;

Nelle attuali condizioni, in cui sono forti le paure individuali e collettive innescate dal terrorismo internazionale e dalla stessa complessificazione dell'esistenza, il dialogo interreligioso non è facilitato. La tentazione del serrare le fila o dell'aggregare fondamentalista è diventata molto forte. Il dialogo chiede chiarezza e coscienza della propria identità: altrimenti c'è il rischio della sopraffazione o dell'annullamento dell'altro (e nell'altro) o l'omologazione di tutti (perdendo l'identità di tutti e ciascuno). Dialogare significa un dis-correre e un dis-cutere tra partner diversi. In modo simile, dal punto di vista contenutistico, pensare che l'esito del dialogo interreligioso sia una sorta di super-religione ultra-confessionale, è, antropologicamente, una astrazione illuministica. "Adorare Dio in spirito e verità" e "dire Dio" (e essere "uomo religioso") non si dà fuori delle forme culturali e degli alfabeti linguistici culturalmente e storicamente dati.

In tal senso, dopo il dialogo, c'è la chiusura e il ritorno alle proprie collocazioni e/o la eventualità della ripresa di esso. Ma se ben attuato il dialogo interreligioso aiuta a scoprire le "tracce comuni" del divino sparse nei diversi vissuti religiosi²⁵. Porta ad approfondire contenuti e comportamenti religiosi trasversali, presenti delle singole confessioni religiose. Arricchisce tutti e fa cogliere il senso della identità storica e il limite di ogni confessione religiosa umana rispetto alla superiore trascendente verità divina²⁶. Aiuta ad uscire dai confini di ciascuna chiesa e a ritrovarsi e "preoccuparsi per l'uomo": in tal senso si mostra come significativo per lo sviluppo e la formazione.

5.2 *L'apprendimento interreligioso: un "decalogo"*

Il dialogo interreligioso, infatti, può costituire una "buona pratica" per qualsiasi apprendimento: sia nei contenuti che nei modi²⁷. Infatti pone delle esigenze e chiede un impegno non piccolo che prenda sul serio la relazionalità dell'apprendere e la necessità di un impegnarsi in libertà e apertura al nuovo e al diverso.

Infatti ponendo nella condizione non facile della multi-religiosità, chiede di: 1) apprendere nelle differenze e purificando la memoria, se necessario; ponendo, in pari tempo, premesse e gesti di prassi di solidarietà. Si tratta, dove cioè è possibile, di cogliere la diversità, la differenza, la novità, ma anche l'esigenza della collaborazione tra diversi a partire dal vissuto religioso diverso di ognuno e dei gruppi di appartenenza, spesso carico di tensioni, di cattivi ricordi, di ferite antiche, di pregiudizi mentali radicati (e magari giustificabili); 2) apprendere "insieme con altri" e dagli altri; 3) apprendere

²⁵ H. Küng, *Ricerca delle tracce. Le religioni universali in cammino*, Brescia, Queriniana, 2003.

²⁶ Cfr. R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, Milano, Jaka Book, 2009.

²⁷ Ho sviluppato questo "decalogo", grazie ad una intuizione che ho ricavato da R. Schlüter, *Apprendimento ecumenico*, in C. Nanni (a cura di), *Pace, giustizia, salvaguardia del creato*, LAS, Roma 1998, pp. 49-71.

“comprensivamente” cogliendo i nessi dei diversi credo e delle differenti condotte religiose, contestualizzando, ma anche ricercando l’universale umano e religioso, presente in ogni religione; 4) apprendere mettendosi nei panni degli altri, sapersi dislocare dalla nostra prospettiva religiosa e vedere le ragioni religiose dei “credo” degli altri; o, meglio, vedere la vita propria e altrui, i fatti e gli avvenimenti, per quanto è possibile, con l’occhio “oltre-umano” di Dio, più che con l’occhio sempre “troppo umano” di qualsiasi confessione religiosa; 5) apprendere facendo i conti con l’“ateo” dentro di ciascuno, lasciando spazi alla presenza interiore dell’altro personale, culturale, religioso e dell’immenso mistero di Dio; 6) apprendere prendendo coscienza degli schemi mentali propri e di gruppo, con un’attenzione particolare al “nostro” modo di concepire di Dio e al rapporto religioso individuale e sociale, che nella fattispecie è, per forza di cose, necessariamente (ma anche limitatamente) “occidentale”; 7) apprendere prendendo coscienza che le nostre concezioni (idee, teorie, modelli) sono *id quo cognoscitur* (ciò attraverso cui conosciamo), e non *id quod cognoscitur* (ciò che conosciamo); 8) apprendere “alla lunga e alla grande”, vale a dire con una visione del mondo e della vita larga e grande, facendo attenzione ai processi e agli orizzonti ideali e non solo agli atti e ai fatti; 9) apprendere cercando di volere “agapicamente” il bene (cioè secondo il modo di Dio di volere bene) delle persone (che sono soggetti individuali e soggetti sociali), al di là del loro “credo”; 10) apprendere ponendosi in una prospettiva di “per-dono”, vale a dire di gratuità (ricevuta e ri-donata), nella coscienza della Paternità di Dio (o al minimo della Trascendenza che ci sorpassa: tutti e tutto), ponendoci in una prospettiva e in un comportamento di gratuità e di tensione verso ciò che tutti e tutto supera: al minimo una “fede” (laica e/o religiosa) nella vita umana e una sua qualificazione umanamente degna.

Cercare di attuare un tale apprendimento religioso a scuola non è attuare quel “saper vivere insieme con gli altri” di cui parla Delors?

Per chi si ispira ad una visione e a una pratica cristiana tutto ciò è un concreto vivere e testimoniare che tutti siamo creature di Dio Padre; che Gesù ha sparso il suo sangue “per noi e per tutti” (come viene detto al momento della consacrazione a messa); che lo Spirito di Dio è presente in tutto il mondo e in ogni creatura. Praticarlo è dare il proprio contributo ad un arricchimento civile e religioso per tutti, perché porta a vivere, nella storicità e diversità personale e culturale, quella religione in spirito e verità che è la “forma” di tutte le religioni.

6. Pre-comprensioni non scontate

Il forte tasso di auto-implicazione che il rapporto religioso implica, sia nei confronti di Dio che della comunità religiosa di appartenenza, invita ad esplicitare, per quanto è umanamente possibile – e ovviamente poi approfondire – i riferimenti personali che si hanno a riguardo.

Cerco di farlo per quanto è di mia spettanza a proposito di quanto si è sopra detto.

Per quanto ne sono stato capace, ho inteso avere come quadro di riferimento delle mie affermazioni la teologia del Concilio Vaticano II. Nel sentire ecclesiale attuale, infatti, i documenti conciliari sono intesi come “luogo” teologico della “verità storica”, creduta dalla Chiesa cattolica contemporanea.

Tra i pilastri di questa concezione di verità c'è – a mio parere – una precisa idea di Chiesa, che vede come essenza profonda della stessa “Chiesa-istituzione” (quella più visibile e quella più criticabile) l'essere “Popolo di Dio”, “Corpo di Cristo”, “luce delle genti”, “sacramento dell'universale salvezza del mondo in Cristo”: come è detto soprattutto nelle Costituzioni conciliari, cioè nei documenti conclusivi dell'evento conciliare (1962-1965), intitolate “Lumen Gentium” e “Gaudium et Spes” (= GS).

L'atteggiamento di fondo che idealmente muove – o meglio dovrebbe muovere – l'azione della Chiesa è quello espresso all'inizio della “Gaudium et Spes”: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore» (GS, n.1).

Rispetto alle “res novae”, cioè alla cultura e alle innovazioni contemporanee, la strategia di fondo è quella del “discernimento”: «Il popolo di Dio, mosso dalla fede con cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore che riempie l'universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio. La fede infatti tutto rischiarà di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, orientando così lo spirito verso soluzioni pienamente umane» (GS, n. 11).

Ma più globalmente si potrebbe intravedere una metodologia globale di ricerca cognitiva e di prassi individuale e ecclesiale che si muove tra incarnazione/condivisione, discernimento critico, profezia/proclamazione del “differenza” cristiana-evangelica, cui si è fatto sopra cenno. È appena da notare come tale metodologia è riconducibile al modo di operare di san Tommaso d'Aquino nei confronti delle “quaestiones disputatae” del suo tempo e in particolare della filosofia aristotelica, che procedeva per “affirmatio, negatio, super-eminentia”; ma in genere si può vedere degli antecedenti in tutti i modi e metodi “dialettici” del pensare.

L'agire personale e ecclesiale rimanda – per me, ma credo per molti cristiani del mio tempo – all'antica *Lettera a Diogneto* (II secolo dopo Cristo) secondo la quale i cristiani sono come l'“anima del mondo”; o alle encicliche papali che considerano l'uomo e la sua cultura quale “prima via” della Chiesa (*Enciclica “Centesimus annus”* di Giovanni Paolo II, n. 53); e che nel dialogo ragione e fede intendono muoversi secondo “un amore ricco di intelligenza e una intelligenza piena d'amore” (*Enciclica “Caritas in veritate”*, di Benedetto XVI, n. 30).

Per ciò che riguarda, poi, il procedere nel civile e nel socio-politico, il riferimento è individuabile, per un verso, nel richiamo alla «legittima autonomia

delle realtà terrene» (GS, n. 36) e, per altro verso, in una proceduralità che può essere legittimamente detta “laica”: secondo essa – cito frasi tratte dal discorso di papa Benedetto XVI ai giuristi cattolici del 9 dicembre 2006 – «non può essere pertanto la Chiesa a indicare quale ordinamento politico e sociale sia da preferirsi, ma è il popolo che deve decidere liberamente i modi migliori e più adatti di organizzare la vita politica. Ogni intervento diretto della Chiesa in tale campo sarebbe un’indebita ingerenza». D’altra parte la «sana laicità – così la qualifica il papa – comporta che lo Stato non consideri la religione come un semplice sentimento individuale, che si potrebbe confinare al solo ambito privato. [Essa ha il diritto di...] difesa dei grandi valori che danno senso alla vita della persona e ne salvaguardano la dignità».

Sono cosciente che la realtà dei fatti spesso sembra contraddire – e di fatto molte volte contraddice – tali affermazioni di principio: la condivisione sembra essere poca e molta invece la critica e la condanna (e prima ancora l’arroccamento nella “cittadella cristiana”); i no sembrano essere molto di più dei sì; l’appiattimento sul politico e sul giuridico – quasi a esclusivo scopo di conservazione di potere sociale – sembrano sopravanzare rispetto al volare alto della profezia. E altrettanto è da dire della paura o la pusillanimità “troppo umana” rispetto al coraggio della fede; o circa delle «vedute corte di una spanna» – per dirla con Dante (*Paradiso*, XIX, 81) – rispetto alla lungimiranza e la magnanimità dello Spirito.

Ecco perché confesso che rispetto a queste doppiezze – di cui nessuno è mai totalmente esente – cerco sempre di muovermi (e invito a muoversi) – anche per ciò che riguarda la possibilità della religione come risorsa educativa – nella linea di quanto affermò Ignazio IV Hazim, patriarca della Chiesa greco-ortodossa di Antiochia, all’Assemblea Ecumenica di Upsala del 1968: «senza lo Spirito Santo, Dio è lontano, il Cristo resta nel passato, il Vangelo è lettera morta, la Chiesa una semplice organizzazione, l’autorità un potere, la missione una propaganda, il culto un arcaismo, e l’agire cristiano una morale da schiavi. Ma nello Spirito Santo il cosmo si solleva e geme nelle doglie del Regno, il Cristo risorto si fa presente, il vangelo è potenza di vita, la Chiesa realizza la comunione trinitaria, l’autorità si trasforma in servizio, la missione è pentecoste, la liturgia è memoriale e anticipazione, l’agire umano viene deificato»²⁸.

²⁸ Ignazio IV Hazim, *L’arte del dialogo. Con la creazione, gli uomini, le Chiese*, Magnano (BI), Qiqajon, Comunità di Bose, 2004, p. 20.

Di Ignazio IV Hazim si veda anche, ad es. *Salvare la creazione*, Milano, Ancora, 2001; e *Un amore senza finzioni*, Magnano (BI), Qiqajon, Comunità di Bose, 2006.