

L'orizzonte educativo della «ragione religiosa»

JOSÉ LUIS MORAL

Il «cambio epocale» che viviamo comporta un paradigma o modello esplicativo fondamentale per comprendere l'esistenza umana con un universo simbolico radicalmente diverso da quello che servì per giustificare la religione fino a poco fa. Tra i cambiamenti essenziali si trova il crollo, per così dire, del «principio-cardine» che nei secoli portava quasi tutti a sentirsi parte della *civiltà*, cioè, il crollo della *religio* che univa o collegava tra loro le libertà dei singoli facendone un insieme ordinato, un sistema operativo.

Oggi la religione non è più un sistema di coesione sociale. Rimane però un punto fermo: senza un'organica aggregazione degli ideali più alti non c'è civiltà, non c'è sistema, non c'è organizzazione della vita delle persone; c'è solo una massa di individui e di *lobby* che si fanno guerra senza nessun interesse verso il bene comune.

Sicuramente non possiamo pensare ad un ritorno della religione – e tantomeno al singolare – come «il» perno della coesione sociale¹. Sì dobbiamo, invece, ripensarla come fonte di «comunione-comunità» in grado di costruire alcuni dei ponti necessari tra il privato e il pubblico, oltre che come sorgente di senso per la vita. In tale prospettiva, può continuare ad aiutarci a *rileggere* e *rilegare*: 1/ A raccogliere e rileggere o, meglio, a «rileggere in raccoglimento» (A. Comte-Sponville) – miti, testi di fondazione, un insegnamento, un sapere, una lettura o una recitazione, una legge, dei principi, delle regole o dei comandamenti – *rivelazioni* o tradizioni che si fanno proprie e vengono cioè rispettate e interiorizzate sia a livello individuale che collettivo; 2/ A unire e rilegare le persone tra loro – a creare comunione e comunità – perché riunite dal senso di essere legate, quanto meno, ad un certo altrove o, più esplicitamente, alla trascendenza, a Dio.

1. La «ragione religiosa»²

Ripensare, anzitutto, esige fare i conti con la cultura e la storia, poiché per comprendere e addentrarci nella religione, necessariamente ci serviamo di parole, simboli, concetti e forme che rimandano a modi culturali di sentire, pensare e agire

¹ Riprenderò il tema alla fine di queste riflessioni, identificando questo perno nella direzione dell'educazione-umanizzazione legata al concetto di «cittadinanza» fondato sulla «dignità universale» e sui «diritti umani».

² Uso l'espressione – in senso generico – per riferirmi alla *logica* che la religione introduce nella visione del mondo (senza entrare nell'identità e configurazione di ciò che sarebbe una vera e propria «filosofia della religione»). Mi riferirò a «ragione teologica» nello stesso modo, per indicare cioè un modo *consistente* di procedere della teologia o della «razionalità teologica».

propri di ogni tempo. Prima della rivoluzione epistemologica ancora in atto, quando non si conosceva bene la natura linguistica ed interpretativa dell'uomo, «ragione religiosa» e «ragione teologica» se identificavano, così come erano praticamente assimilabili la religione e la fede. Dall'Illuminismo in poi però le cose cambiano.

La ricostruzione della razionalità comporta anche una trasformazione sostanziale nell'identità della ragione religiosa, che si potrebbe riassumere nel passaggio dalla «ragione onto-teologica» (o semplicemente teologica) alla «ragione naturale» o, meglio ancora, ad una *ragione filosofica autonoma*. Vediamolo con qualche dato storico.

In Europa e praticamente fino al secolo XVIII, il cristianesimo propose – quando non impose – l'universo simbolico, il senso e la conoscenza. È giusto riconoscere che in tale impresa, alla religione cattolica si rivelò imprescindibile e di grande aiuto la filosofia greca. Fu attraverso la filosofia greca che si arrivò alla pacifica conclusione che per conoscere, cogliere il senso, la natura o l'essenza delle persone e delle cose, bastava il potere d'astrazione della mente umana, senza quasi la necessità o l'esigenza di osservare la realtà esistenziale ed empirica, che, anzi, erano considerate un ostacolo per il vero sapere.

In origine, quindi, era la *metafisica* – la filosofia o sapere primo – lo *spazio* dove si trovava e si approfondiva il senso di tutto. A quella «metafisica dall'uomo», per così dire, se ne aggiunge un'altra più sicura: la «metafisica da Dio» sviluppata dal cristianesimo e con la quale la conoscenza poggiava su un sistema (più o meno immutabile e oggettivo) di fini, valori e leggi che assicuravano in maniera indefettibile, in quanto provenienti dall'essere divino, come vivere e organizzare l'esistenza.

Se ci vollero più di diciassette secoli per consolidare questo rifugio che teneva al riparo la conoscenza e il senso della vita, ne bastarono meno di tre per farlo saltare in aria. E le scosse decisive per il crollo avvennero appena due secoli fa – lo faccio notare per evitare che si annebbi l'imprescindibile lucidità con cui affrontare l'argomento –. Non dobbiamo sorprenderci, dunque, se adesso tutto sembra meno evidente, più problematico, complesso e oscuro.

La *modernità* nata dall'Illuminismo ci ha lasciati orfani di quell'universo simbolico della cristianità che per tanto tempo ci aveva protetti da ogni inclemenza.³ Questo mutamento radicale dell'esistenza umana scoppiò a causa dell'idea di *autonomia*, forse la trasformazione basilare di tutti i processi moderni. Filosofia e scienza slegarono le corde che le ancoravano alla teologia – la quale controllava la conoscenza e l'esperienza – prendendo il largo e raggiungendo lidi che sostituirono la visione del mondo legata alla rivelazione, fino a produrre una vera e propria rottura con la «dottrina cristiana». Un qualcosa di simile accade con la religione: di conseguenza, accanto ad essa sorgono spiegazioni autonome della filosofia e della

³ Con la modernità, in definitiva, il teocentrismo assoluto lasciò il posto all'antropocentrismo (anche questo, ovviamente, col pericolo di assolutizzarsi!). Con R. Descartes e I. Kant, spunta quel soggetto inedito che necessita di comprendere tutto, Dio e la religioni inclusi; che anela con veemenza ad abbandonare la sua «colpevole minorità» e reclama il diritto di controllare le sue idee e credenze, di regolare liberamente e ragionevolmente il suo comportamento.

scienza, del diritto o della politica, non sempre coincidenti e frequentemente contrapposte a quelle religiose.

La configurazione moderna e la qualificazione specifica della ragione religiosa, dunque, discende dalla ragione naturale che sosteneva la stessa teologia naturale. Tuttavia, una volta che la forza ed evidenza ambientale del cristianesimo si debilitano e la filosofia conquista l'indipendenza, la ragione religiosa si distacca dalla teologia e finisce identificandosi con la ragione naturale o, in concreto, con la *ragione filosofica autonoma*.⁴

In conclusione, la ricostruzione della ragione religiosa ci porta ai paraggi della comprensione e dell'ermeneutica, dove oggi si giocano tutte le partite della razionalità umana.

2. Il cristianesimo oltre la religione

La religione, da sempre, accompagna l'uomo per portarlo a una sfera particolare di creazione di senso, cercando così di sostenere la precarietà della sua vita e di aprirla al mistero che essa contiene. Oggi, purtroppo, una simile «identità teorica» dell'esperienza religiosa non corrisponde alla situazione concreta della religione nelle attuali società occidentali. C'è bisogno di ricollocarla, ripensando la sua relazione con la modernità, e trovare una giustificazione adeguata alla vita contemporanea in grado di far sì che l'esperienza religiosa possa davvero apportare senso all'esistenza concreta delle persone.

Infatti, non solo viviamo una profonda mutazione antropologico-culturale dove la religione non si trova al suo aggio, ma continua ad essere una fonte di conflitti e violenze orrendi. In fondo, tutti i mali della religione sono conseguenza di un'errata, distorta concezione di Dio. Cosciente di ricorrere a qualche semplificazione e di tralasciare elementi che invece meriterebbero di essere presi in considerazione, ecco la logica sbagliata: rappresentiamo e presentiamo Dio come di *traverso*, cioè, abbiamo una concezione secondo la quale Dio sarebbe una realtà, un essere «altro» in relazione con le «realtà del mondo»; «altro» soprattutto in relazione al «soggetto umano». ⁵ Invece, da un lato, Dio non sta alla nostra portata; dall'altro, le religioni gestiscono la spiegazione della divinità secondo e come ogni confessione crede conveniente, dimenticando magari che il fatto religioso è sempre un *fatto cul-*

⁴ Si può dire che, in genere – mi si permetta la semplificazione – la teologia e Chiesa cattoliche supponevano che se la scienza delle religioni si scioglieva da loro rischiava di trasformarsi in una semplice ideologia. Una volta sancita la separazione, dunque, hanno preferito – per così dire – lasciar perdere lo studio della religione per «salvare le credenze» e concentrarsi sulla «fede religiosa» più che sulla «cultura religiosa». Comprovati i risultati nella situazione attuale, la scelta sembra assai azzardata. Forse non doveva essere tanto la fede a proteggere la religione, quanto la seconda a tutelare la prima. Mi spiego: qualsiasi fede religiosa è condannata a fallire se non poggia su dinamismi antropologici autentici; se l'essere umano cioè non scopre e matura la sua dimensione religiosa, qualunque fede rischia di trasformarsi in semplice fideismo, se non addirittura in imposizione acritica. Trascurare il tema della cultura religiosa rende e renderà sempre più difficile accogliere qualunque fede, così come professarla e annunciarla.

⁵ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *¿Crisis de Dios en la Europa de tradición cristiana?*, in: AA.VV., *La fe perpleja. ¿Qué creer? ¿Qué decir?*, Tirant lo Blanch-J.G Chaminade, Valencia 2012, 104-110.

turale e storico, un «fatto immanente», benché con l'obiettivo di mettere in relazione gli esseri umani con la *trascendenza*.

Cosicché pensare Dio e parlare di Dio è estremamente difficile, ma non solo perché trascende tutto, ma anche perché il fatto religioso comporta in sé un'inevitabile ambiguità, può scatenare in noi quello che è più sublime e anche quello che è più terribile, giungendo ad esaltare Dio a costo di umiliare l'essere umano. Quindi, su quest'«Altro» quasi non possiamo fare a meno che proiettare tutto quello che desideriamo. Soprattutto e con speciale insistenza, le due cose che più aneliamo sono il *potere* e la *bontà*. «Così quando abbiamo cercato di superare l'orizzonte ultimo della nostra limitata immanenza, *la rappresentazione del Trascendente* che abbiamo elaborato *ci è venuta male*»⁶ È stata addirittura fatale, possiamo dire, perché insieme al sospetto che il nostro «Dio Trascendente» sia inevitabilmente un dio proiettivo, nel voler armonizzare il potere e la bontà senza limiti, in realtà, «è venuto fuori un *Dio contraddittorio* o un *Dio violento*».⁷ Un «Dio pericoloso», alla fin fine, come purtroppo comproviamo ancor oggi, sia nella violenza più netta e tremenda che nella sibillina espropriazione mentale legata ad una fasulla «mistica dell'obbedienza» disposta dai cosiddetti «mediatori religiosi» nell'ingranaggio dell'istituzionalizzazione della religione.

Dio ci è venuto male nell'immagine di «un divino» che non si sposa con «l'umano». Tuttavia, se Dio è «mistero trascendente», come possiamo uscire da questa specie di dualismo fatale? Le religioni, anzitutto, devono sostenere che l'esattezza e la correttezza del rapporto con Dio non risiedono nelle *nostre idee religiose*, ma nell'esattezza e correttezza del *nostro comportamento* e del nostro modo di vivere, cioè, la relazione dell'essere umano con Dio non si realizza tanto per mezzo della fede quanto per mezzo dell'etica. Di conseguenza, *dobbiamo pensare Dio in un'altra maniera*.

È proprio in questa prospettiva – ossia, nel cercare di risolvere il problema della nostra relazione con Dio –, dove possiamo trovare il contributo fondamentale del cristianesimo.

Da principio e per così dire, il centro del cristianesimo non è Dio, ma Gesù; non è il Trascendente, ma un essere umano; non è il divino, ma l'umano. Noi ci riferiamo innanzitutto al Gesù terreno, nato, vissuto e morto nella Palestina del primo secolo: quell'uomo, quell'essere umano è il centro del cristianesimo proprio perché in Gesù si è manifestato a noi Dio, in lui abbiamo conosciuto Dio, il Dio che nessuno ha mai visto (cf. Gv 1,18; 1Gv 4,12.20). Dunque, incontriamo Dio in un essere umano che appartiene alla nostra immanenza, ovvero, un Dio che è entrato nell'immanenza e si è unito alla nostra condizione umana.

Gesù *significa*, quindi, che nell'umano e solo nell'umano possiamo incontrare Dio ed entrare in relazione con Lui. Questo afferma la teologia cristiana quando si riferisce al mistero dell'Incarnazione di Dio in Gesù, cioè, all'evento dell'umanizzazione di Dio. Le diverse tradizioni del Nuovo Testamento convergo-

⁶ J.M. CASTILLO, *L'umanità di Dio*, La Meridiana, Molfetta (BA) 2012, 31.

⁷ Ibid.

no in questa conclusione attraverso tre strade: 1/ Il Dio di Gesù è un Dio che si svuota di se stesso (Paolo); 2/ Il Dio di Gesù è un Dio che si è umanizzato (Giovanni); 3/ Il Dio di Gesù è un Dio che si incontra in ogni essere umano (Matteo)

Per noi cristiani, quindi, il *quid* della storia di Dio con l'uomo risiede nel graduale approfondimento dell'Incarnazione, proprio perché l'essere divino ci si rivela nell'abbassamento dalla sua grandezza fino ad *accreditarsi* davanti a noi con una taglia umana. L'incredibile fede che l'Abbà – il Dio «Padre-Madre» – ha nell'essere umano si concretizza nell'Incarnazione del Figlio. «La creatura, è ciò che il creatore è voluto diventare. Dio non è solo il creatore di un mondo diverso da Lui; *Dio è, Egli stesso, creatura*; la forma dell'esistenza definitiva del Dio rivelato in Cristo è l'incarnazione» (J.L. Ruiz de la Peña).

Sulla formula dell'Incarnazione, a volte, la teologia si è incagliata fino a bloccarsi di fronte al parlare dell'umanizzazione di Dio: c'è stata, c'è ancora resistenza e persino ripugnanza a utilizzare un linguaggio che può rappresentare e insinuare un abbassamento, una spoliatura del «divino», fino a essere ridotto semplicemente all'«umano». Non dovrebbe in nessun modo essere così. E c'è di più, se leggiamo attentamente il Vangelo (cf., per esempio, Mt 25) dovremmo riconoscere che, da una parte, l'elemento centrale e determinante del cristianesimo non è la fede o il suo contenuto, ma l'etica (un'etica ovviamente che scaturisce dalla fede o, in altre parole, l'etica è la realizzazione fondamentale della fede); dall'altra parte, l'elemento determinante per la salvezza non è il sacro, ma il profano, ossia, ciò che decide la nostra salvezza, a giudizio di Gesù, non è «il religioso», ma «il laico». Per dirla tutta, si dovrebbe aggiungere che nel «giudizio di Dio» nemmeno si terrà conto di come ciascuno abbia affrontato i suoi problemi, ma i problemi degli altri. In definitiva, «se vogliamo essere coerenti con il fondamento della nostra fede, il progetto cristiano non può essere un progetto di divinizzazione, ma un progetto di umanizzazione».⁸

La «maniera di vivere» di Gesù, quindi, è il criterio per pensare e per parlare di Dio: ecco l'umanizzazione di Dio in Gesù. Allo stesso tempo, proprio per questo – sulla base dell'umanizzazione – e anche corretto parlare della divinizzazione di Gesù in Dio (ma questa seconda affermazione sarebbe una conseguenza della prima) e della nostra divinizzazione in Gesù.

Da quanto detto si evince chiaramente la conclusione: la comprensione del cristianesimo non permette indentificarlo immediatamente come una religione, anzi una corretta interpretazione deve incominciare interpretandolo come un *movimento non religioso*...

3. Insegnare ed educare

...Ma il cristianesimo costituisce anche una religione che, proprio per quello indicato in precedenza, cerca una vera e profonda umanizzazione dell'uomo secondo lo «stile di vita» di Gesù. Per altro, è unicamente con l'educazione che l'essere umano può arrivare ad essere tale. Inoltre, sono oggi la dignità universale e i diritti

⁸ J.M. CASTILLO, *L'umanità di Dio*, o.c., p. 69 (e cf. pp. 49-109).

umani – «l'umano autentico» – a indicarci la rotta della ricollocazione e nuova giustificazione sia della religione che dell'esperienza religiosa.⁹

Infine, religione e progettualità, dignità umana universale e diritti corrispettivi, ecc., chiamano in causa l'educazione: anzitutto bisogna incorporare la dimensione pedagogica alla riflessione sulla religione, ovvero, cercare di attivare e alimentare l'esperienza religiosa all'interno dei processi della crescita umana, affinché ciascuno scopra il significato personale della religione dentro il proprio e complesso contesto di relazioni. Dopodiché, forse, è arrivato il momento di porre la nozione di «cittadinanza» come nuovo perno educativo, in rapporto diretto con la dignità umana universale e con i «diritti dell'uomo», per ricostruire vuoi la relazione tra persona, comunità e società civile, vuoi quella fra la politica, l'etica e la religione. Dobbiamo intenderci – persone religiose e laiche o areligiose – e riuscire tutti a vivere «con spirito» la causa comune dell'umanizzazione, dell'affermazione della dignità e dei diritti di ogni persona.¹⁰

Impossibile abordare tutto ciò. Mi soffermo brevemente in tre questioni: 1/ Il rapporto tra educazione ed insegnamento-apprendimento; 2/ L'orizzonte dell'«umano autentico» come criterio comune; 3/ La cittadinanza come nuovo perno per unire religione, umanizzazione ed educazione.

È necessario, anzitutto, rivedere a fondo i concetti di educazione e di insegnamento o istruzione. Nell'educazione non si tratta di accumulare saperi, ma di costruirli di volta in volta per affrontare le sfide e le novità della vita.

Le persone più che «in-segnare», cioè, mettere in *segni* fissi quello che sanno, «si educano» (*e-ducono*), ossia, nascono, crescono, vivono, ricreando loro stesse i *simboli* della vita. All'*insegnamento* corrisponde l'istruzione: decifrare, catalogare e rinnovare i segni del conosciuto. All'*educazione*, invece, corrisponde l'«iniziazione»: quell'avvicinarsi tremante ai simboli per scoprire le relazioni che hanno in serbo per noi. L'insegnamento porta ad imparare un linguaggio; l'educazione conduce ognuno a parlare di per sé stesso. Ecco il perché dell'importanza del linguaggio simbolico, l'incombenza di *adoperare* – e recuperare – i simboli; così come il perché del pericolo di oscurare le sorgenti simboliche.

Il rischio maggiore dell'*educar-ci*, allora, consiste nel dare per scontata la realtà, per poi semplicemente utilizzarla o situarci in essa. È quanto accade quando vogliamo «in-segnarla», quando la costringiamo in segni che la sostituiscono senza permetterci di guardarla direttamente, rispettarla con cura per vedere se germogliano quei simboli in grado di far crescere la vita. In questa prospettiva, capire la religione o il significato dell'esperienza religiosa diventa possibile solo se c'è una costante attenzione al mondo attuale e alle reti di senso elaborate da tanti elementi che si intrecciano e influenzano a vicenda. Non possiamo «essere religiosi» al di fuori

⁹ In quest'ottica, possiamo anche scoprire l'importanza decisiva del linguaggio e della comunicazione: comprendere l'esistenza, legandola al mistero più che ai semplici problemi della medesima, da un canto, ci impegna a situare l'orizzonte del linguaggio in una prospettiva simbolica e metaforica; dall'altro, a organizzare la comunicazione in una direzione preferibilmente narrativa.

¹⁰ Ho analizzato tutti questi argomenti in un altro testo recente: cf. J.L. MORAL, *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa*, LAS, Roma 2014, 163-239.

del mondo, per cui sia la religione che l'educazione devono sforzarsi anzitutto di *recuperare* le zone sensibili, le zone umane dove crescono i simboli più significativi per ripensare le relazioni della vita di ogni persona.

Educar-ci è vivere, esistere, uscire da sé (*educere*), è conoscere e amare quelle relazioni con la natura, con gli altri e con Dio nelle quali cresciamo: un processo sociale e personale di intelligenza (*coscientizzazione* o coscienza critica) e di decisione (*morale*, perché include opzioni e azioni impegnative). Ci educiamo insieme quando affrontiamo le sfide della vita collettiva. Si tratta, dunque, di un processo inserito nella vita, un processo caratterizzato dalla presa di coscienza delle *relazioni* che ci sostengono e ci permettono di riconoscere la vita.

Se l'insegnamento o l'istruzione riguardano in genere un qualcosa (*cose*) che si trasferisce da uno che sa ad un altro che ignora, da uno che ha ad un altro che ne è privo, l'educazione – e la religione – non solo non riguarda «cose», ma si confonde con la vita stessa. Dobbiamo respingere, quindi, l'idea che educare e arricchire l'esperienza religiosa siano sinonimi di modellare e inculcare i nostri ideali, per meravigliosi che siano. Pur affermando la complementarità fra insegnamento ed educazione, tuttavia bisogna denunciare la dannosa confusione di comprendere l'educazione nella stessa prospettiva dell'istruzione.

L'esperienza religiosa e, in genere, tutti i processi educativi – nell'aiutare a crescere – non possono avere altro programma che quello di accostarsi alla vita delle persone, all'attualità del mondo, alle loro gioie, tristezze e speranze. In questa direzione deve situarsi la *mutua implicazione* di educazione e religione: maturare e crescere come persone, ossia, in un profondo e umano rapporto con la natura, con gli altri e con l'«Altro», che contiene la possibilità stessa dell'esperienza religiosa. Così le scienze dell'educazione e la saggezza della religione si fecondano vicendevolmente in un rapporto dialogico permanente.

La novità pedagogica più radicale – il passaggio *dalla trasmissione di contenuti* (educazione in linea di continuità con l'insegnamento) *all'elaborazione di risposte* alle sfide della vita – chiarisce che la costruzione della maturità umana, per superare il rischio di essere condotta con forme *spontanee* ed occulte, comporta un processo profondamente dinamico e relazionale con l'ambiente esterno, inserito a sua volta in un più ampio contesto socio-culturale.

4. L'«umano autentico»: religione, dignità e diritti umani

L'umano autentico è il criterio comune... Tale criterio, dalla prospettiva della religione, deve poter essere letto quale «criterio etico» – per indicare la linea di comportamento che rifiuta in radice quanto possa contraddire l'umanità – e, alla pari, quale «criterio mistico» – in quanto integra l'autenticità umana con l'apertura ad un certo altrove.

Da una parte e vista la situazione socio-culturale in cui ci troviamo, ora più che mai l'umanizzazione costituisce la via più adeguata per fissare la meta di ogni progettazione. Abbiamo bisogno di un sapere primario e universale “che verta sulla condizione umana. Siamo nell'era planetaria; un'avventura comune travolge gli

umani, ovunque essi siano: devono riconoscersi nella loro comune umanità, nello stesso tempo devono riconoscere la loro diversità, individuale e culturale”.¹¹

Dall'altra parte, “Se è vero che [...] la fede nei diritti umani e nella dignità umana è la «religione» capace di raccogliere consenso in un mondo moderno e individualizzato, allora piuttosto che sprecare energie combattendo vecchie battaglie sarebbe meglio unirle in uno sforzo comune per difendere la dignità umana, in un contesto in cui siamo obbligati a prendere decisioni su una quantità di materie continuamente crescente e in cui assai poco si può dare per scontato nei campi della natura e della tradizione”.¹²

L'adesione profondamente sentita alla dignità umana sta prendendo un vero slancio nella nostra cultura. Impressiona costatare quanto la dignità umana – per esempio dei bambini, delle donne oppure delle popolazioni oppresse – abbia ispirato nel passato recente e continui a ispirare veri e profondi cambiamenti. Il rispetto per l'indisponibilità dell'altro, dunque, deve essere la nostra guida.

Tuttavia, non si tratta di tornare alla fede nella dignità umana universale considerata come la «religione dell'umanità» (A. Comte), finendo per definire la moralità dei diritti umani quale «religione dell'uomo», ovvero, una religione dove l'essere umano è allo stesso tempo fedele e divinità. Mi riferisco piuttosto a un obiettivo centrale che hanno in comune il «progetto laico» e il «progetto religioso». La «sacralità della persona» non può avere né solo la fonte laica né soltanto quella religiosa.

In questo progetto comune, è necessario progredire nella fondazione e nell'argomentazione; orbene, la dignità e i diritti umani si basano, alla fin fine, su una «volontà di credere» (W. James): “siamo interessati [...] non soltanto alle argomentazione razionali, ma anche alle esperienze costitutive. Vogliamo identificare le origini storiche della credenza nei diritti umani e nella dignità umana; vogliamo comprendere come questa credenza prenda forma nello sviluppo della personalità individuale; e come gli individui contemporanei possano trovare nuovi modi di formulare in modo adeguato una credenza che ha certo profonde radici storiche, ma che ha avuto un impatto forte soltanto a partire dal diciottesimo secolo e soprattutto nella seconda metà del ventesimo”.¹³

5. Umanizzazione ed educazione: cittadinanza cosmopolita e responsabile

Educare equivale, dunque, a «insegnare–imparare a *vivere*», anzi, per usare una formulazione più appropriata, a «insegnare–imparare a *convivere*». Gli oggetti

¹¹ E. MORIN, *I setti saperi necessari all'educazione del futuro*, R. Cortina, Milano 2001, 47. Questi sarebbero secondo lui, i sette saperi necessari: 1/Le cecità della conoscenza: l'errore e l'illusione; I principi di una conoscenza pertinente; 3/ Insegnare la condizione umana; 4/ Insegnare l'identità terrestre; 5/ Affrontare le incertezze; 6/ Insegnare la comprensione; 7/ L'etica del genere umano.

¹² H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010, 168s.; cf. ID, *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, Franco Angeli, Milano 2014.

¹³ H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, o.c., p. 167.

coesistono, le persone convivono. Ciascun progetto di vita umana è, allo stesso tempo, privato e integrato inevitabilmente in un disegno condiviso.

Per altro – come dicevo prima –, è unicamente con l'educazione che l'essere umano può arrivare ad essere tale. In questo senso, sono stati proposti lungo la storia tre ambiti di *abilità* che ci permettono di «diventare ciò che siamo»: capacità tecniche, abilità sociali proprie di esseri prudenti e saggezza (morale e religiosa), in base alla quale le persone si riconoscono fra di loro come soggetti assolutamente preziosi, dotati di dignità – e non di prezzo – e disposti a rispettarci all'interno di una convivenza non soltanto pacifica ma, soprattutto, giusta (regolata dai «diritti umani»).

Noi umani nasciamo tali, senza però esserlo del tutto fino a *dopo* e, nello sviluppo di questa verità antropologica, dobbiamo scegliere quei valori in grado di favorire questo processo. Purtroppo, nella scuola, la questione sulla trasmissione dei valori ha finito per concentrarsi quasi esclusivamente sulle *procedure* per determinare se qualcosa è giusta oppure no, poiché nella giustizia si trova la chiave della vita sociale; tuttavia non si tratta soltanto di sapere come scegliere, ma di vivere insieme i rispettivi processi di costruzione, confermando sempre la dignità umana universale.¹⁴

In definitiva, adesso siamo un po' delusi di questo sbocco educativo. Le procedure, infatti, non portano ad assumere i valori che ci umanizzano sul serio: le persone si mettono in moto guidati dal desiderio di incarnare un valore oppure per raggiungere un bene; le procedure, invece, interessano unicamente perché permettono di scoprire dove si radica «il giusto».

Diventa necessario, quindi, trovare un nuovo perno educativo che, in questo preciso momento storico, sembra trovarsi nella nozione di «cittadinanza». Educarci per diventare ciò che siamo si può riassumere nell'esercizio dei valori della cittadinanza: essere un buon cittadino o cittadina esprime fedelmente ciò che ci fa umani; a patto però che la «nozione di cittadinanza» si costruisca sulla base della dignità umana universale.

Ecco una sfida fondamentale soprattutto per l'educazione dell'esperienza religiosa, affinché dia sostanza all'identità della religione che, alle volte, assume le sembianze di una specie di involucro che nasconde, abbellisce o chiude la realtà umana. «Educare-ci» ed educare l'esperienza religiosa, dunque, non sarà altro che acquisire i valori della cittadinanza cosmopolita e radicata nel proprio territorio e, su questo fondamento, costruire l'accoglienza delle credenze vincolate alla religione.

Edificare l'esperienza religiosa sulla base della cittadinanza ci consentirà anche di superare due nodi problematici della religiosità odierna: 1/ La necessità di

¹⁴ Tutti coloro che si occupano di educazione pretendono di mostrarla come «educazione in valori», anche se magari colonizzano, cercano di domare o addirittura ricattano le nuove generazioni. Senza entrare in disquisizioni, alla fin fine, quello che ci troviamo davanti non è soltanto il valore («in sé»), ma l'intero essere umano che in esso è implicato in maniera speciale: è lui che *costituisce* il valore, benché non scompaia la *realtà* dello stesso. Pur potendo quindi parlare dei valori in quanto tali, non possiamo farlo a prescindere dalla valutazione delle donne e degli uomini. È nelle persone, infatti, che il centro assiologico risiede.

non separare mai, nella costruzione dell'identità delle nuove generazioni, la ricerca del senso e la ricerca della giustizia; 2/ Di conseguenza, evitare il pericolo di un certo psicologismo, che fa poggiare troppo i processi educativi sulla motivazione e sulla psicologia evolutiva, per indirizzarli all'interno di una pedagogia sociale che contenga anche un progetto consistente di educazione della volontà, dei sentimenti e dei desideri. C'è bisogno di adottare un modello di pedagogia sociale che, tenendo conto delle condizioni individuali, non si postuli a partire dallo sviluppo della persona *isolata*, per poi stabilire reti e legami di relazione, bensì, al contrario, progetti e programmi itinerari in cui le persone vengono *pensate* in un gruppo e in un contesto sociale, affinché lì prendano coscienza della loro identità e delle ripercussioni di questa nell'ambiente in cui vivono. In tale maniera si eviterà il rischio di modelli educativi individualisti e disimpegnati.

Roma, 14 – 15 marzo 2015.