



UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA

FACOLTÀ DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

ISTITUTO DI CATECHETICA



## PROGRAMMAZIONE «IRC»

### Triennio 2017-2020

#### IRC/2017-2020 — «IRC» e il «cristianesimo di domani»

- 2017-2018: Giovani generazioni e «ricostruzione del cristianesimo».
- 2018-2019: L'«IRC» nell'orizzonte culturale e teologico contemporaneo.
- 2019-2020: «IRC» e identità cristiana.

Le comunità educative 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 (e della fede). 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 da sé stesso.

Il triennio 2014-2017 ci ha permesso di lavorare in tale direzione cercando di rivedere i concetti di educazione, di apprendimento 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 provocazioni vengono dalla vita e le risposte vanno ricercate con un lavoro di apprendimento fatto insieme ai ragazzi e alle ragazze.

In quei tre anni, concretamente, abbiamo sviluppato la tematica generale dell'«Educazione, apprendimento e insegnamento della religione» in queste prospettive specifiche:

- Analisi della situazione e prospettive educative (2014-2015).
- Educazione e apprendimento (2015-2016).
- Religione e cittadinanza (2016-2017).

Il nuovo triennio 2017-2020, in linea di continuità con la precedente programmazione, si colloca più esplicitamente nell'ambito della «formazione permanente» dei professori che lavorano all'interno dell'«IRC». Inoltre, questa formazione si orienta in tre direzioni:

1. «Conoscenza-comprensione» delle giovani generazioni, in sintonia anche con i lavori del prossimo «Sinodo» (2017-2018).
2. Formazione culturale e teologica (2018-2019).
3. Formazione pedagogica in relazione al binomio «IRC-identità cristiana» (2019-2020).

► **OBIETTIVO**

Identificare alcuni tratti fondamentali delle nuove generazioni per «pensare e costruire» con loro la fede e la religione, considerando anche l'ipotesi della possibile «riconversione del cristianesimo» che la loro vita porta spontaneamente avanti.

► **AZIONI-ATTIVITÀ FONDAMENTALI**

- [«Possono vivere la fede senza rinunciare ad essere giovani?»].
- Convegno – Aggiornamento (10-11 marzo 2018): «**I giovani, la fede e la religione**».
- Corso estivo (1-7 luglio 2018): «**Nuove generazioni e ricostruzione del cristianesimo**».

All'epoca dell'ultimo Concilio circolavano, per così dire, due modi di interpretare le difficoltà di dialogo fra la realtà socio-culturale e l'esperienza cristiana.

Per alcuni la causa era da ricercare nell'impossibilità di conciliare rilevanza e identità (J. Moltmann). L'esperienza cristiana, infatti, se da un lato, quanto più cercava di essere rilevante nel presente, tanto più profondamente si addentrava in una crisi di identità; dall'altro, più inseguiva la riaffermazione della propria identità – attraverso dogmi, riti e idee morali tradizionali –, più vedeva diminuire la sua rilevanza e credibilità agli occhi della società e della cultura contemporanea.

Per altri, invece, la vera questione si giocava nel dilemma di sapere se l'uomo moderno poteva ancora essere cristiano senza soffrire una rottura dualista della sua coscienza, e se un cristiano può essere un uomo moderno senza perdere per questo la sua identità credente (W. Pannenberg).

Il Vaticano II, in qualche modo, raccolse la provocazione del primo enunciato: accettò la sfida della cultura moderna e volle «ripensare l'identità» cristiana, più che assicurare la sua «rilevanza sociale». Una decisione coraggiosa che però nel tempo ha sovvertito le priorità: infatti, dopo anni di non poca sofferenza (fino all'arrivo di Papa Francesco), sembra che poi interessava maggiormente recuperare la rilevanza, nonostante questo comporti un'identità incapace di entrare in sintonia con lo stato di coscienza dell'essere umano contemporaneo.

Forse dobbiamo situarci nella prospettiva della seconda formulazione, ovvero, chiederci anzitutto se la donna e l'uomo moderni – o postmoderni – possono ancora essere cristiani senza subire una frattura dualistica. In altre parole: *è possibile vivere e proporre la fede senza rinunciare ad essere contemporanei?*

Nel contesto di questa problematica, forse la prima condizione per capire le nuove generazioni e il loro rapporto con la fede e la religione passa dal «sentire con loro» o, meglio ancora, dalla compassione (*patire cum*), perché solo una «ragione compassionevole» o un *intellectus misericordiae* (J. Sobrino) può essere in grado di spiegare e comprendere la vita dei giovani. Rileggere i dati con questa *parzialità* – essere inequivocabilmente di parte – non è questione di ottimismo o corteggiamento, neanche un modo per sollevare i giovani dalla responsabilità delle loro scelte (tanto meno vogliamo entrare nella dialettica delle «asticelle da abbassare»). Si tratta semplicemente di lasciar parlare i giovani, di ascoltare loro. Poi, al massimo, possiamo usare la distinzione, propria del linguaggio dei marinai, fra «opera morta» e «opera viva» e lasciarci sorprendere dal fatto che definiscano «opera morta» la parte dello scafo situata sopra la linea di galleggiamento, mentre l'«opera viva» è la parte sommersa della nave, quella che ne costituisce il fondo. Per il moderno modo di guardare è paradossale, infatti, considerare che la parte

visibile della nave – alberi, fumaioli o coperta – sia definita l’*opera morta*, mentre la parte nascosta, quella poco visibile e più sporca – elica, timone e sala macchine – ne rappresenti l’*opera viva*.

Cercando di indicare l’atteggiamento di base che deve avere la Chiesa nel confronto con il «cambio culturale», pochi come i vescovi francesi son riusciti a esprimerlo così bene nell’affermare che, di fronte alla tentazione del rifiuto o del risentimento, noi cattolici

“dobbiamo accettare di situarci senza esitazioni nel contesto culturale e istituzionale di oggi, segnato in particolare dall’emergere dell’individualismo e dal principio della laicità. [Perciò] rifiutiamo ogni nostalgia per epoche passate in cui il principio d’autorità sembrava imporsi indiscutibilmente. Non sogniamo un impossibile ritorno a quella che si chiamava la cristianità. [...] La crisi che attraversiamo non è fondamentalmente dovuta al fatto che alcune categorie di cattolici avrebbero perduto la fede o voltato le spalle ai valori della Tradizione cristiana [...]. D’altra parte non si può neppure attribuire le nostre presenti difficoltà all’ostilità degli avversari della Chiesa [...]. La crisi che la Chiesa oggi attraversa è dovuta, in larga misura, ai contraccolpi, nella Chiesa e nella vita dei suoi membri, di un insieme di mutazioni sociali e culturali rapide, profonde, che hanno una dimensione mondiale. È in atto un cambiamento del mondo e della società. Un mondo scompare e ne sta emergendo un altro, senza che, per la sua costruzione, vi sia un modello prestabilito [...]. Particolarmente in Europa, la Chiesa si trova abbastanza profondamente legata agli antichi equilibri e con l’immagine del mondo che si dilegua. Essa vi era non solo ben inserita, ma aveva contribuito alla sua formazione, mentre l’immagine del mondo che si tratta di costruire ci sfugge” (I VESCOVI DI FRANCIA, *Proporre la fede nella società attuale*, LDC, Leumann (To) 1998, nn. 1-2).

Citazione lunga, che merita però lo spazio che occupa. Da queste parole, è ovvio dedurre che forse – guardando il nostro tempo e principalmente le giovani generazioni – non siamo innanzitutto davanti a un problema di perdita di fede; ci troviamo di fronte non tanto a una situazione di *perdita*, quanto di *cambio* – necessario ed urgente – della formulazione e comunicazione della fede. C’è ancora di più: la gioventù cristiana non si sintonizza del tutto con il «cattolicesimo ufficiale», quanto piuttosto con una specie di «nuovo cristianesimo»: quelli che si descrivono come credenti, infatti, *credono a modo loro* (e magari vanno docilmente a messa) in una specie di *cristianesimo umanitario e autonomo*.

Prima di tutto proviamo a giustificare l’aggettivo *umanitario*. Alcuni dei giovani cristiani accettano incondizionatamente Dio ed agganciano la loro vita a Lui, soprattutto tramite la preghiera; altri realizzano una traduzione umanista di questo rapporto con Dio, quasi senza riferimenti trascendentali. Comunque, la maggioranza ritiene che il vero credente e cristiano lo si riconosce dall’onestà, dall’aiuto ai bisognosi e dalla capacità di porsi la domanda sul senso della vita.

Il secondo aggettivo dà ragione del carattere *autonomo* che si vuole attribuire al cristianesimo: molti giovani che si dicono cattolici non si pongono né fuori né dentro la Chiesa, ma ai margini. In genere, per loro, l’appartenenza alla Chiesa non fa parte dei requisiti dell’identità cristiana. Costoro però, non sono tanto contro la Chiesa, quanto «a-ecclesiali»: pur non interessandosi molto alla Chiesa cattolica, non esprimono una particolare ostilità. Questa caratteristica, quindi, si pone lungo un continuum che va dall’estremo di quelli che non immaginano un cristianesimo senza la Chiesa fino a quello di coloro che la escludono decisamente.

Telegraficamente, queste sarebbero alcune delle note particolari con cui la gioventù *ricompon*e il cristianesimo nella direzione umanitaria ed autonoma: 1/ Una stretta connessione

fra l'identità e la realizzazione; 2/ La destrutturazione dei contenuti della fede; 3/ Una religione più umana (sebbene non esente da pregiudizi «anti-religiosi»).

Di fatto, i giovani cristiani rivendicano, più di ogni altro, la *dimensione personale*, aperta e configurata soprattutto all'interno del gruppo di pari; aspetto che, guardando la fede e la religione, comporta da un canto, la sottolineatura del «vivere individuale» e delle opzioni libere; dall'altro, la diffidenza e persino il rifiuto delle istituzioni. L'accento posto su questi elementi, inoltre, e il loro vincolo con la fede religiosa, appaiono molto permeabili alla «cultura ambientale» e, in genere, ai valori della modernità. Allo stesso tempo, queste e altre richieste (indirette) di «autorealizzazione» si mescolano con denunce, carenze e desideri di ogni tipo.

Riguardo ai contenuti (*destrutturati*) della fede, le nuove generazioni affermano, prima di tutto, l'idea di Dio come «Padre» e di Gesù come «Amico», immagini legate entrambe a sentimenti di solidarietà, di fratellanza, di cameratismo che, a loro modo, spingono verso l'affermazione di un individuo più umano e una società più umanizzata. Queste due *esperienze-affermazioni* costituiscono la base della loro fede e, in qualche maniera, orientano il resto delle relazioni all'interno della dottrina cristiana, che si presenta con forme molto variabili rispetto al contenuto e alla sua gerarchizzazione. In conclusione, sia Dio che Gesù Cristo che le altre verità di fede vengono regolate dai giovani cattolici secondo *leggi soggettivistiche*. Ne consegue che essi tendono a considerare unicamente ammissibile una fede e una religione che ratifichino la fiducia nella vita e l'autonomia delle persone.

Infine, e ancora una volta detto in un modo molto sintetico e generico, «il religioso» visibile, per i giovani cristiani, deve equivalere a «l'umano», all'umanitario e non tanto identificarsi con pratiche di culto; in questo senso, una buona parte di loro conferma che «si può essere un buon cristiano senza andare a messa ogni domenica» o senza entrare nella pratica tradizionale dei sacramenti. Su questa strada, cercano ed esigono una maggiore autenticità nella relazione tra fede e vita quotidiana; mentre, nonostante l'instabilità della loro responsabilità ed impegno, mostrano una certa vicinanza con la costruzione della giustizia del Regno.

## 2018–2019 — L'«IRC» NELL'ORIZZONTE CULTURALE E TEOLOGICO CONTEMPORANEO

### ► OBIETTIVO

Proporre diverse coordinate fondamentali per delimitare le prospettive culturali e teologiche contemporanee che dovrebbero essere alla base sia di ogni azione educativa che del concreto sviluppo dell'«IRC».

### ► AZIONI-ATTIVITÀ FONDAMENTALI

- Seminario (*dicembre 2018*): «**Pluralismo e nuovo paradigma o modello esplicativo generale**».
- Convegno – Aggiornamento (*marzo–aprile 2019*): «**Cultura, teologia e IRC**».
- Corso estivo (*luglio 2019*): «**Prospettive culturali e teologiche contemporanee**».

Viviamo una mutazione culturale senza precedenti e non basta semplicemente guardare la realtà per interpretarla e cercar di comprenderla. Il presente che viviamo è in se stesso una «situazione ermeneutica», in cui si implicano gli effetti del passato e il progetto di futuro che vogliamo. La comprensione del nostro tempo dipende soprattutto da un processo inserito nella storia degli effetti (o delle determinazioni) che provengono dal passato e costituiscono un «presente spiegato»; il quale, per essere capito e rendere possibile un futuro autenticamente

umano, deve essere reinterpretato. Per questo motivo H.-G. Gadamer afferma che «chi non ha un orizzonte è un uomo che non vede abbastanza lontano e pertanto sopravvaluta ciò che gli sta più vicino. Il compito della comprensione storica porta con sé l'esigenza di appropriarsi, in ogni singolo caso, dell'orizzonte storico in base a cui ciò che si deve comprendere si presenta nelle sue vere dimensioni. Chi non si preoccupa di collocarsi nell'orizzonte storico a cui il dato appartiene e dal quale ci parla non può capire il significato di tale dato» (*Verità e metodo*).

È innegabile poi che ogni situazione storica è originale; inutile quindi cercare nel passato le ricette che presumiamo possano rispondere alle sfide che si debbono affrontare oggi. D'altro canto, se il carattere inedito di ogni congiuntura storica non deve muoverci a considerare che necessariamente viviamo un'epoca più drammatica dalle altre, bisogna anche leggere l'evoluzione culturale contemporanea abbandonando deliberatamente interpretazioni in termini di semplice crisi, di perdita di valori e di scomparsa del senso della vita.

È ben noto a tutti e non c'è bisogno di spiegare come il cambiamento decisivo dell'esperienza e della cultura umana sia stato innescato dall'idea di *autonomia*, forse la base della trasformazione di tutti i processi moderni; a questa si associa la *storicità*, che imprime l'impronta più singolare nella coscienza contemporanea; insieme alla *libertà* e alla *secolarizzazione* le quali, unite alla *scienza* e alla *tecnica*, completano il sintetico elenco degli elementi con cui possiamo definire gli effetti del passato che risultano più determinanti per interpretare la situazione socio-culturale e teologica odierna.

A partire dalla consolidazione dell'autonomia, della storicità, ecc., si affermano progressivamente due visioni globali – una secolare e l'altra religiosa – quale doppio orizzonte interpretativo della realtà. Possiamo permetterci una semplificazione, forse un po' esagerata (ma i vantaggi della chiarificazione giustificano gli azzardi della generalizzazione), riducendo la visione secolare ad una *spiegazione* scientifica della *realtà* e situando la visione religiosa cristiana sul piano della *comprensione* del suo *senso*.

L'analisi primordiale del reale si estende a ciò che possiamo considerare l'ambito oppure l'*orizzonte esplicativo mondano* («Welt»), confermando una spiegazione scientifica globale di *primo livello* basata su criteri di stretta razionalità critica, dipendenti dalle conclusioni delle scienze logico-formali ed empiriche. Si tratta, in principio, di una spiegazione *funzionale* che si attiene ai *fatti* e alla loro spiegazione; interpretazione preminentemente causale con le sue opportune teorie, sempre rivedibili. Questo primo livello esplicativo non annulla il *metafisico* della realtà; tuttavia, qualsiasi comprensione successiva che opti per un senso onnicomprensivo, non potrà più *giustificarsi* senza assumere – tra le sue esigenze di coerenza e verifica – quest'orizzonte primario. In altre parole: le *opzioni* di senso e l'assunzione della verità rimandano a presupposti o condizioni di possibilità non empiriche e si combinano con credenze e convinzioni personali, ma non possono entrare in contraddizione o non ammettere le esplicazioni «accreditate» delle scienze.

Questo progetto esplicativo secolare che poggia su una fede razionale diversa da quella religiosa (ma sempre fede, alla fin fine), suppone logicamente un'ontologia corrispondente che, nonostante tutto, non può pretendere di abbracciare più di quanto sia concesso alle sue basi scientifiche.

Una tale spiegazione iniziale del mondo e dell'uomo ha tutte le carte in regola per ottenere il consenso maggioritario nell'attuale *comunità di comunicazione*, e per generare un'«etica del senso» che confidi responsabilmente nella razionalità delle argomentazioni e delle azioni umane. Pensa che l'avvenire non si trovi tanto nelle mani di Dio quanto in quelle dell'uomo, e cambia l'orizzonte ontologico di comprensione del senso che, sebbene non escluda altre alter-



native, neppure le considera, dato che rende conto autonomamente del cosmo, della vita e della storia.

Il piano d'analisi successivo corrisponde all'*orizzonte di senso del «mondo della vita»* («Lebenswelt») o comprensione interpretativa di *secondo livello*, e si riferisce alla costruzione del senso della realtà in correlazione diretta con il *senso ultimo* dell'uomo e del mondo. Tale comprensione si trova direttamente connessa alla cosmovisione (personale e istituzionale), che costituisce la pre-comprensione fondamentale alla base di ogni conoscenza ed interpretazione ultime della realtà. Il percorso torna ad essere più ermeneutico; ciononostante, questo *significato* (di secondo livello) non può prescindere dalle conclusioni dell'*orizzonte esplicativo* del primo, dipendenti dalle scienze logico-formali ed empiriche e con i contenuti dei quali non può entrare in contraddizione diretta.

È a questo secondo livello che si situa (ogni pensiero teologico – e religioso –) il pensiero cristiano il quale, relativamente alla spiegazione globale del primo, non dispone degli elementi per una propria specifica analisi. Anche il senso, d'altra parte, si costruisce a partire da un insieme di convinzioni fondate, principalmente, su una metafisica e antropologia filosofico-teologica caratteristiche di ogni visione del mondo; cosmovisioni sempre storiche e, pertanto, soggette a revisione e riformulazione sul filo rosso dell'universo simbolico e del paradigma corrispondenti.

Anche in una distinzione di piani così sintetica ed elementare, appare evidente il rischio continuo che gira attorno al primo livello: oltrepassare il confine della spiegazione scientifica e affermare che lì si trova anche l'*unico* senso del reale. Mentre la tentazione più forte del secondo livello consiste nel soppiantare o controllare le descrizioni della scienza e, soprattutto, confondere «specifico» con «esclusivo». A questo proposito, è importante prestare attenzione al fatto che *specificamente* cristiano, prima di tutto, non significa *esclusivamente* cristiano. Chi confessa Gesù di Nazaret come «Cristo» e «Figlio dell'uomo» sta affermando che lo specifico cristiano consiste in una più profonda qualità umana e non in uno spazio *estraneo* all'umano. Questo significa che lo specifico cristiano non è qualcosa che non possa trovarsi in altri uomini.

*Riassumendo* (e semplificando di nuovo): dal nostro punto di vista cristiano, il modo migliore per capire ed entrare in dialogo con la visione secolare della vita, consiste quindi nell'*accettarla*, innanzitutto, come una prima esplicazione della realtà. Siamo e *funzioniamo*, la natura è e funziona, tutte le cose sono e funzionano, primariamente, in accordo con le leggi autonome e accessibili in buona misura dalla conoscenza scientifica umana. La risposta che deriva da questa approssimazione al reale, una volta garantita da un'adeguata verifica, non può essere ignorata o, peggio ancora, esclusa dal suo proprio livello per sostituirla con credenze o convinzioni appartenenti ad un altro. D'altro canto, è ugualmente inaccettabile che la spiegazione scientifica inerente al primo livello oltrepassi i propri limiti, arrivando a considerare quel piano come l'*unico* esistente, saltando in questo modo dal «questo è così» a «questo è tutto».

I due livelli sono «indipendenti eppure profondamente intercomunicanti», anche solo perché nessuno osserva e spiega la realtà senza *pre-comprensioni* o teorie né concepisce la vita al margine dell'osservazione e dell'esperienza. Ne consegue che questa fluidità possa essere ingannevole, e indurci a mescolare e confondere i due piani, quello esplicativo e quello comprensivo. Per lo stesso motivo, mentre il contesto attuale del pluralismo, della libertà e della coscienza democratica richiede accuratezza e diligenza nel dialogo e nell'argomentazione, noi dobbiamo prestare attenzione – l'espressione è di W. Kasper – a quella «verità che arriva alla certezza per via dell'accordo», quella direzione della verità, cioè, che, in quanto umana, si allaccia al dialogo per mezzo della nozione regolatrice del consenso.

In questa prospettiva, tanto l'orizzonte esplicativo secolare come quello comprensivo cristiano perseguono fini e valori comuni (umanizzazione, sviluppo, cultura, ecc.) e, proprio in base ad essi, non possono non essere aperti alla critica. Di fatto, il primo orizzonte, quello secolare, per il suo vincolo diretto con l'«empirico», si trova nella migliore disposizione per esigere che i suoi contenuti si *applicino* universalmente e per pretendere che ogni sapere umano sia sottoposto ad un minimo di osservazione e di verifica critica. Per la stessa ragione, la visione cristiana o altre situate nella sfera del senso ultimo, hanno il dovere di prendere sul serio l'evoluzione delle scienze, che ha modificato completamente la nostra visione del mondo e introdotto categorie nuove per *pensarlo* e pensare attenendosi ad esse.

Queste esigenze esterne sono di capitale importanza, sia nella teoria che nella pratica, per il cristianesimo e per la teologia – ricordava con acutezza E. Gilson che «le metafisiche invecchiano per la loro fisica» –. Non per nulla gli enormi scompigli provocati dal paradigma scientifico moderno si evidenziano con tutta la loro forza in questa sfera esterna. Pensiamo al cambio radicale operato dall'introduzione della ricerca storico-critica nello studio della Bibbia, per il quale a nessuno oggi verrebbe in mente che essa ci insegna astronomia o biologia, oppure che i «racconti dell'infanzia di Gesù» – per esempio – pretendano essere una narrazione di fatti *reali*, cioè una specie di registrazione o semplice cronaca piuttosto che una «rilettura teologica della storia».

In definitiva, le diverse analisi della situazione ermeneutica odierna seguono due direzioni fondamentali: diagnosi monotematiche e spiegazioni sulla base della rottura epocale che viviamo. Nelle prime si collocano autori come U. Beck (*società del rischio*), Z. Baumann (*società liquida*), oppure interpretazioni che trovano nella secolarizzazione o nel relativismo, per esempio, la radice della situazione socio-culturale. In qualche modo, *vogliamo situarci* nella seconda direzione, considerando il nostro come un tempo di cambio epocale la cui caratteristica essenziale, oltre che chiave interpretativa centrale, risiede proprio nel *pluralismo*.

Finalmente (per quanto riguarda il «pensiero cristiano»), tutto sta a dirci che abbiamo bisogno di una nuova matrice disciplinare o di un nuovo *paradigma scientifico* basilare per la teologia, quello *ermeneutico*. Assieme ai metodi che rivoluzionarono l'esegesi biblica, l'*armatura* della *matrice dogmatica* di far teologia va pian piano sgretolandosi a causa della propria e vecchia struttura metafisica. La *regina scientiarum* dei medievali, con il concilio Vaticano II, tornò a proposte più modeste: ammesso il *superamento* del pensiero scolastico, nel contesto culturale non esistevano altre filosofie o filosofi capaci di offrire un supporto stabile ed unico perché il teologo ripensasse la fede cristiana sullo stile delle grandi costruzioni sistematiche dell'Età Media, se non una matrice ermeneutica e pratica riconosciuta per tutte le scienze. Niente di più lontano dalla nostra intenzione che stabilire una rivalità fra dogmatica ed ermeneutica: considerare la nuova matrice disciplinare della teologia come ermeneutica non equivale a qualificarla come «a-dogmatica», bensì a riconoscere che si prende sul serio l'«identità comprensiva» del soggetto umano (*essere è comprendere*) e la storicità di ogni verità.

Lo vogliamo o meno, assistiamo ad una vera «rivoluzione teologica» determinata dai cambiamenti radicali nella concezione del mondo e dell'uomo. Queste profonde modifiche non potevano non alterare la struttura scientifica della teologia vigente fino al Vaticano II. Il Concilio registrò il dato e spinse, secondo le sue possibilità, il nuovo paradigma ermeneutico che spuntava allora. Ecco il risultato, dunque, di questa trama rivoluzionaria: la matrice ermeneutica e il conseguente «lavoro del testo»; un deciso ancoraggio antropologico della teologia, obbligata anche a tornare sempre all'esperienza; infine, l'orientamento pratico con cui muoversi all'interno di un complicato «clima pluralista».

La progressiva operazione con cui la teologia si trasforma (da scienza occupata nella gestione di un sapere accumulato lungo secoli – il «deposito della fede» –, a scienza che cerca di comprendere il significato di un'esperienza che continua ad essere viva) coincide con la scoperta del carattere storico ed interpretativo dell'esistenza umana. In buona logica e di fronte ad una scolastica che emarginava le fonti storiche della fede, i metodi storico-critici andavano minando la solidità del sapere teologico speculativo. M. Heidegger, per fare un nome particolarmente significativo, ci convinse che «comprendere è il nostro modo di essere» e che la temporalità e la storicità costituiscono i segnali di nascita dell'identità umana. Così crollavano i fondamenti concettuali dell'«onto-teologia». Le prospettive scientifiche convergono oggi nell'affermazione di questo «comprendere storico» che produsse la spaccatura del sistema dogmatico. Comunque, bisogna riconoscerlo, il lavoro ermeneutico risulta particolarmente faticoso ed è comprensibile che molti cerchino di fuggire davanti al «rischio dell'interpretazione».

C. Geffré spiega graficamente questo ripensamento della teologia che ci ha portato a un nuovo paradigma come «passaggio dal sapere all'interpretazione: «vale a dire, il passaggio dalla teologia quale sapere costituito alla teologia come interpretazione plurale, o anche il passaggio dalla teologia dogmatica alla teologia come ermeneutica». In questa direzione, il compito attuale della teologia si concentra sulla correlazione critica e mutua tra l'interpretazione della tradizione cristiana e quella della nostra esperienza contemporanea, correlazione che implica l'accettazione del «rischio di una interpretazione *creatrice* del messaggio cristiano» (il Vaticano II non solo accettò questa sfida, ma continua a scommetterci con la sua decisa scelta a favore dell'umanizzazione della rivelazione e della fede).

## 2019–2020 — «IRC» E IDENTITÀ CRISTIANA

### ► OBIETTIVO

Delimitare alcuni elementi essenziali dell'identità cristiana che devono segnare lo sviluppo dell'«IRC» e soprattutto orientare la «competenza pedagogica» e la relazione educativa; allo stesso tempo, quest'ultimo anno della programmazione pretende una «formazione permanente» specifica in grado di definire alcune prospettive pedagogiche fondamentali.

### ► AZIONI-ATTIVITÀ FONDAMENTALI

- Seminario (*dicembre 2019*): «**Rivelazione divina e realizzazione umana**».
- Convegno – Aggiornamento (*marzo–aprile 2020*): «**Credibilità, ragionevolezza e «senso salvifico dell'esperienza religiosa cristiana**».
- Corso estivo (*luglio 2020*): «**Identità cristiana, ragione pedagogica e Irc**».

L'esperienza cristiana si tesse attorno alla rivelazione (*iniziativa divina*), alla fede (*risposta umana*) e alla tradizione-Chiesa (*vissuto del Popolo di Dio*). La grande sfida antropologico-culturale del nostro tempo si ascrive, in tale intreccio, alla necessità di mostrare la *credibilità* della rivelazione, la *ragionevolezza* della fede e il *senso salvifico* della tradizione e della Chiesa. Ecco, dunque, alcuni elementi essenziali dell'identità cristiana riguardo la credibilità della rivelazione, la ragionevolezza della fede e il senso salvifico della tradizione e della Chiesa.

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



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

Comunicazione-incontro nella storia: ecco i capisaldi per assicurare la credibilità della rivelazione; la credibilità alla fin fine del cristianesimo. Comunicazione e incontro tra Dio e l'uomo che ovviamente rimandano all'ambito della trascendenza, del mistero e della confessione di fede, ma che però si legano anche alla storia ed esperienze dell'essere umano in quanto aperto alla trascendenza, «capace di Dio» e in continua ricerca di senso.

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

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

Rivelazione e FEDE sono due termini correlativi: giustificare la rivelazione significa anche dare credibilità alla fede cristiana. Tuttavia dobbiamo chiederci: è *ragionevole* la fede? Sicuramente, come in tante altre cose fondamentali della vita, non possiamo esigere pura e dura razionalità, ma come *mostrare* invece la sua ragionevolezza? Queste domande sono ancora più spinose perché il termine chiave della sequela di Gesù è appunto la fede.

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

Insieme a queste connessioni antropologiche, la ragionevolezza si convalida guardando la fede nella Bibbia. Infatti, l'atto di fede appare nella Scrittura come ragionevole, libero e responsabile: risposta agli interventi di Dio nei quali appare come «roccia ferma e sicura» (AT) e alla sua manifestazione definitiva in Gesù Cristo quale *giustificazione* e salvezza per tutti (NT).

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

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

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

Infine, se “quel che ci viene manifestato dalla rivelazione concorda con la stessa esperienza umana” (GS 13) e se “l'uomo è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa” (GS 24), forse basterebbe questa *incredibile* fede di Dio nell'essere umano a servirci come cammino per arrivare alla ragionevolezza della fede. Comunque sia, questa ragionevolezza è possibile quando la fede diventa davvero un'esperienza che da vita, perciò gli ambiti della medesima riguardano principalmente: la sintonia con i dinamismi antropologici, la coerenza interna dell'opzione e la sua connessione con la ragione umana e la significatività prassica dell'esperienza di fede.

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

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

In tale prospettiva, bisogna superare la *classica* apologetica, concentrata quasi unicamente ad *attestare* il fondamento della Chiesa tramite la «*demonstratio catholica*» (con le famose «tre vie»: storica, delle note ed «empirica»); per il resto ci ha pensato splendidamente la *Lumen Gentium*. La costituzione difatti iniziò un'autentica rivoluzione ecclesiologia – ancora in atto e con non pochi alti e bassi – a partire dallo stesso schema e dalla definizione della Chiesa come «sacramento, comunione e Popolo di Dio» (cf. LG 1 e 5). Siamo dunque davanti ad un'«ecclesiologia di comunione» dove la «complessa realtà» della Chiesa si deve mettere in analogia

con l'Incarnazione (cf. LG 8), cioè, la realtà sociale e quella spirituale hanno un rapporto «simbolico-sacramentale».

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

Queste tre «richieste» (*credibilità, ragionevolezza e senso salvifico del cristianesimo*) ci rimandano anche a considerare l'identità cristiana in un'altra prospettiva.

Dopo Gesù, le prime comunità narrarono la loro *esperienza* di vita e di salvezza, *traducendola* poco a poco in «enunciati di fede» costruiti in accordo allo schema mentale, la cultura e le circostanze dell'epoca. Riuscire ad esprimere la fede che sosteneva una tale esperienza creava e crea, tra l'altro, un acuto problema di linguaggio e comunicazione.

Se i cristiani, lungo tanti secoli, furono capaci di rendere la loro esperienza tanto credibile e significativa da evangelizzare con la convinzione e gli effetti che conosciamo, ciò si deve a diverse condizioni che seppero attuare ammirevolmente. Ecco le tre fondamentali: 1/ Il radicamento esperienziale, ovvero, il ritorno permanente all'esperienza cristiana originale e il confronto con quella attuale; 2/ L'aggancio antropologico, ossia, l'ancoraggio antropologico della fede e dell'esperienza religiosa; 3/ L'orientamento pratico: l'attuazione cioè di una prassi coerente in grado di verificare il valore e il senso della vita cristiana.

Finalmente, la caratterizzazione più appropriata della nostra «situazione ermeneutica» (oltre al pluralismo) è sicuramente quella di un'«epoca complessa». La complessità, infatti, pervade ogni questione della vita odierna e non c'è alternativa che andare avanti cercando l'«*unitas multiplex*», cioè, «l'unità della molteplicità e della diversità umane: l'unità umana genera la diversità umana e la diversità umana mantiene l'unità umana» (E. Morin).

La complessità odierna, anzitutto, ci permette di costatare che «la diversità è il tesoro dell'unità umana e l'unità è il tesoro della diversità umana». Paradossalmente, dunque, abbiamo bisogno di un'ermeneutica molto concreta: la comprensione della situazione attuale ci obbliga a centrare l'interpretazione nella complessità; ancor di più, dobbiamo «educar-ci» e abituarci ad avere e gestire un *pensiero complesso*. Di conseguenza e in relazione all'educazione, è necessario propiziare una vera «riorganizzazione epistemologica», generare la consapevolezza e portare avanti l'esercizio di un inedito modo di analizzare la vita, ossia, una nuova maniera di conoscere la realtà e le relazioni che all'interno di essa manteniamo con noi stessi, con gli altri, con Dio e con le cose.

Questa epistemologia complessa non solo implica una competenza più vasta dell'epistemologia classica, comporta soprattutto che essa dovrà ruotare intorno al problema della verità passando di prospettiva in prospettiva, assicurando al massimo «verità parziali» bisognose di una interpretazione e rielaborazione continue: «ogni conoscenza oggi ha bisogno di riflettersi, di riconoscersi, di situarsi e di problematizzarsi; ha bisogno di un metodo che aiuti a pensare da soli per rispondere alla sfida della complessità dei problemi» (E. Morin).

Purtroppo ovunque si insegnano conoscenze, ma quasi mai si insegna «cosa è la conoscenza»; la scuola in concreto non si occupa, più di tanto, di introdurre nella «conoscenza della conoscenza», argomento intimamente legato alla questione della verità e a quella dell'errore.

Le nostre certezze e credenze possono ingannarci con relativa facilità; a riguardo di tutto ciò, ha ragione Morin nel sottolineare due conclusioni: 1/ «La nostra educazione soffre di una carenza enorme per quanto concerne il bisogno primario del vivere: ingannarsi e cadere nell'illusione il meno possibile, riconoscere fonti e cause dei nostri errori e delle nostre illusioni»; 2/ «Professori e scienziati mancano della cultura epistemologica necessaria per concepire il cambio di paradigma in atto».

Da queste due evidenziazioni si deduce una primaria ed essenziale duplice necessità: 1/ Nell'educazione dobbiamo insegnare a conoscere la conoscenza, che è sempre traduzione e ricostruzione; 2/ I problemi centrali da affrontare non sono tanto gli errori di fatto (*ignoranza*) o di pensiero (*dogmatismo*), quanto l'errore di un pensiero parziale e riduttivo che non si preoccupa di «conoscere cosa è conoscere» e perciò non tiene conto dei processi cerebrali, mentali e culturali delle conoscenze umane.

È così che scopriamo che l'incertezza e il dubbio sono dentro il cuore della conoscenza e della scienza umane e, dunque, entrare nella conoscenza della conoscenza comporta anche l'insegnamento delle incertezze. Solo l'incertezza è in grado di spezzare le nostre certezze artificiali; inoltre, la necessità del dubbio è cresciuta nel nostro momento storico dove false informazioni, dicerie e pettegolezzi vengono propagati con una velocità e ampiezza inaudite tramite Internet. Più che mai bisogna ricorrere alla riflessione che non fugge dall'incertezza e ci permette dubitare e diffidare di ogni razionalizzazione; riflessione che si oppone alla tendenza pigra della nostra mente che aderisce facilmente alla convinzione e tende a trasformare la teoria in dottrina o persino in dogma.

Non di rado, infine, dimentichiamo nell'educazione che ogni conoscenza è una traduzione, a cominciare da quella dei sensi, e che ogni traduzione rischia l'errore e l'illusione. Si deve promuovere una conoscenza, dunque, capace di cogliere i problemi globali e fondamentali; perciò una conoscenza interdisciplinare e transdisciplinare in grado di decifrare il «sistema vita», la sua complessità e causalità circolare. In questa prospettiva, il nocciolo iniziale dell'insegnamento e dell'educazione dovrebbe esprimersi in una specie di «programma interrogativo»: interrogare l'uomo, scoprire la sua triplice natura – biologica, psicologica e sociale – attraverso, in particolare, dalla classica interrogazione antropologica: «Chi siamo, da dove veniamo, dove andiamo?».

In definitiva, da una parte, l'errore e l'illusione dipendono dalla natura stessa della nostra conoscenza: vivere è affrontare continuamente questo doppio rischio e, soprattutto, affrontare l'incertezza; dall'altro, educare equivale a «insegnare–imparare–apprendere a convivere». Ergo, si tratta di imparare a vivere, di insegnare ad affrontare le incertezze e i rischi. Vivere ci mette continuamente a confronto con l'altro; vivere è avere costantemente bisogno di comprendere e di essere compresi. «Il problema – come direbbe Heinz von Foerster – è comprendere che cos'è comprendere».

ISTITUTO DI CATECHETICA  
*Facoltà di Scienze dell'Educazione*  
UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA

Roma, 10 ottobre 2017.