Corso Regionale di aggiornamento
per insegnanti di religione cattolica della Regione Lombardia

"«Dire Dio» oggi nell'insegnamento della religione cattolica"

Mezzoldo (Bg) Rifugio Madonna delle Nevi, 23-25 giugno 2010

«DIRE DIO» (1)
L'approccio biblico, teologico, pedagogico e psicologico
Nelle indicazioni nazionali per l'IRC

Prof. don Alberto Cozzi,
docente straordinario presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale

§ 1. *Un disagio e un dato promettente*

1.1. Parliamo di «disagio» per indicare un elemento caratteristico della coscienza collettiva dominante riguardo alla «questione di Dio». Tale disagio corrisponde alla percezione epocale della «gratuità» dell'affermazione di Dio in un contesto sociale e culturale segnato dall'«ateismo semantico».

> L'*ateismo semantico* significa che oggi in nessun contesto di linguaggio il termine Dio ha senso, cioè in nessun ambito di esperienza l'introduzione del termine "Dio" dischiude un orizzonte di senso apprezzabile e socialmente utile. In questo senso parliamo del problema dell'assenza di Dio e della gratuità della sua affermazione nei vari contesti di comunicazione. A questa situazione linguistica va aggiunta la complicazione derivante dal contesto religioso pluralista: l'incontro tra popoli di razze e culture differenti porta il confronto tra tradizioni e religioni un tempo lontane. Un simile incontro, porta a una forma di *relativismo teologico*, ossia di relativizzazione della propria affermazione di Dio. Questo relativismo assume la forma di una presa di distanza da ogni pretesa di assolutezza della propria tradizione religiosa in nome dell'ineffabilità, trascendenza di Dio. Se ogni popolo ha una sua visione di Dio e la mia visione dipende dal popolo in cui nasco, ciò non significa che le diverse visioni di Dio vanno relativizzate in riferimento all'unico vero Dio trascendente e comune a tutte?

Il sintomo più vistoso nell'ambito dell'Insegnamento della religione di questa situazione è il dibattito apertosi in diverse nazioni sull'opportunità e il senso di un Insegnamento della religione: non è meglio dire «scuola di etica» o «istruzione sulle religioni»? Queste «scappatoie terminologiche» rivelano la presenza di un diffuso disagio precisamente sulla questione centrale dell'esistenza/relazione reale con Dio. Non si tratta di un dato di partenza, bensì di un problema aperto.

> In ambito tedesco si può trovare qualche cenno alla problematica nei «Suggerimenti del Consiglio per le scienze della Repubblica federale di Germania», *Teologie e religioni nelle università tedesche*, in *Il Regno Documenti* 7 (2010) 235-256. Si veda N. METTE, *Religionsunterricht – mehr als Ethik*, in *Stimmen der Zeit* 5 (2010) 303-313. In ambito francofono invece la problematica è più sensibile all'istanza pluralista: H. DERROITTE, *Cours de religion catholique et pluralità religieuse*, in *Revue Théologique de Louvain* 41 (2010) 57-85, da cui emerge la preoccupazione di favorire nell'alunno una conoscenza della propria identità (culturale e religiosa) e la capacità comunicativa e di dialogo con le altre tradizioni. Si veda infine J. KEAST (ed), *Religious Diversity and Intercutural Education: a Reference Book for Schools*, Strasbourg, Council of European Publications, 2007.

Cerchiamo di leggere il dato/disagio più da vicino.

(a) nell'*epoca classica* Dio era un'*evidenza* del pensiero speculativo, nel senso di quella realtà immutabile e necessaria che fonda l'intelligibilità del mondo e può essere contemplata dallo spirito e colta in un concetto mediante astrazione ed elevazione.

(b) Nell'*epoca moderna* Dio diventa un'*esigenza* della soggettività umana, nel senso del garante del sapere del soggetto o nel senso dell'espressione della possibilità ultima dell'uomo (solo quando pensa Dio, l'uomo pensa adeguatamente se stesso). Ma in questo contesto si separa l'esistenza di Dio, che non è evidente e va provata, dall'essenza di Dio, ossia di un essere superiore e perfetto, che è immediatamente colta dall'intelligenza spirituale nell'idea di Dio.

(c) Però l'uomo inizia a sospettare che questa essenza divina superiore non sia che la proiezione idealizzata dell'essenza dell'uomo stesso (*Feuerbach*, *Freud*): affermando Dio come "altro dall'uomo", l'uomo aliena la sua forma perfetta al di fuori di sé e si perde. Da qui la negazione della stessa idea di Dio: «Forse che tu pensi veramente a qualcosa quando pensi a Dio?» (*F. Nietzsche*). Questa negazione di Dio implica la «morte di Dio» stesso o solo la fine di un'idea di Dio parziale e scontata, troppo filosofica e metafisica? Forse questa negazione dell'idea di Dio apre lo spazio per una nuova esperienza religiosa in cui diventa possibile una nuova conoscenza di Dio.

(d) Nell'*epoca contemporanea* Dio è *disperso* nel divino e nei suoi mille volti. Di fatto pare affermarsi l'esigenza di una nuova esperienza del divino/sacro, inteso però al modo di una realtà misteriosa e indefinibile in cui immergersi e a cui dare espressione in mille modi diversi, come nel politeismo antico: non si tratta di ammettere molti dèi, ma tante forme e figure del divino che abita l'uomo e il suo mondo. È la ricchezza del pluralismo religioso (neopaganesimo contro il monoteismo).

Possiamo concludere che il *problema* di Dio oggi non consiste più nel trovare una spiegazione adeguata di Dio, ma nel cercare «dov'è Dio?», ossia il luogo in cui si manifesta, per lasciare che si riveli nella sua verità così come si vuole presentare. Quali sono oggi i «luoghi dell'esperienza di Dio»?

1.2. Il «dato promettente» è la coraggiosa partenza dell'IRC dalla relazione Dio/uomo ossia dalla questione religiosa. Ma tale relazione da un lato non è percepibile se non all'interno di una tradizione religiosa data (quella cristiana) e dall'altro, però, non deve essere da subito semplicemente «presa dentro» le maglie di una "religione" o nelle religioni.

Per uno sguardo complessivo su questo punto si vedano le cinque pagine allegate in fondo degli OSA.

2. *Un rischio e una preoccupazione teologica*

Occorre vigilare su un possibile equivoco: Dio non è un «primo dato», un «oggetto disponibile» e quindi non funziona come un «punto di partenza per sé ovvio». La nozione di Dio è ciò che si deve costruire e non ciò da cui partire, dandone per scontata la percezione. Ci sembra pertanto utile richiamare tre vie di accesso al mistero e tre dimensioni su cui vigilare.

2.1. La «gratuità» dell'affermazione di Dio e la necessità di ritrovare le esperienze in grado di risvegliare in noi la «*notitia Dei*».

(a) Quanto alla gratuità del discorso su Dio

Nella nostra epoca culturale, segnata dall'assenza di Dio, la fede in Dio deriva da un assenso gratuito (non necessario), che postula la gratuità come primo attributo di Dio. Questa tesi vuole illuminare anzitutto le condizioni e il modo del «dire Dio oggi».

L'affermazione di Dio oggi è fatta in un contesto epocale di cultura senza Dio, così che la fede in Dio, qualunque forma assuma, proviene da un assenso gratuito, in quanto non-necessario. Dio è assente dal mondo che abita l'uomo, dai suoi spazi sociali e dalla sua comunicazione. Non che non si parli di Dio o del divino o del sacro. Ma il discorso suscita spesso indifferenza (nel senso che non fa differenza tacerne) e quindi produce la percezione che Dio appartiene all'ordine di ciò che è semplicemente "possibile", per persone che di fatto vivono senza Dio. Dio non sarebbe "inesistente", ma "inutile". Dio è possibile ma non necessario. La nuova modalità del problema di Dio deriva dall'abbandono del concetto di Dio quale «fondamento necessario» della realtà. Non è dunque scomparso il vero Dio, ma un certo modo di rappresentarsi Dio. Sono cambiate le condizioni della presenza di Dio. L'affermazione di Dio riposa su un dono gratuito di Dio e non su necessità mondane. Ciò significa due cose: (1) il rimando a Dio non deve essere fondato necessariamente, ma atteso nella sua libera visita. (2) La croce tutela la trascendenza di Dio, il cui essere non è commisurato a nessuna necessità mondana. In tal senso Dio è "più che necessario".
La tesi della gratuità dell'affermazione di Dio dice qual è quel termine che dischiude il campo semantico più adeguato per parlare di Dio, ossia quel nome in relazione al quale circola senso nell'affermazione di Dio. Le riflessioni fatte sin qui invitano a dischiudere il campo referenziale dell'affermazione di Dio, utilizzando termini connessi all'area semantica dell'amicizia, del dono, della gratuità, della pazienza e del farsi prossimo. È precisamente il volto del Dio di Gesù, il Dio della Regno e della Croce. Non si tratta di accettare l'assenza di Dio in un mondo ateo, ma piuttosto di accettare la messa in discussione delle nostre immagini di Dio (legate spesso al dominio, alla potenza, alla necessità), per aprirsi a una nuova conoscenza di Dio, che proviene da Dio stesso e non da qualche necessità modana. In questa esperienza Dio diventa «più che necessario». Dio è presente al modo di un libero faccia a faccia d'amore, che attira a sé suscitando la libertà filiale delle sue creature. *L'amore vive di un'intrinseca necessità (dell'altro) nella più totale gratuità*.

(b) Quanto alla sfida di cercare esperienze che accendano quella notizia di Dio che «dorme in noi», vale la pena di richiamare la grande lezione di *S. Agostino*.

«Nessuno saprebbe amare ciò che ignora totalmente» (*De trinitate* X,1,1). «La ricerca è desiderio di trovare» (*De trin*. IX,12,18). Eppure nessuno può amare e quindi desiderare ardentemente ciò che non conosce. Di che natura è allora l'amore o il desiderio di coloro che non sanno ancora, ma desiderano sapere? La soluzione sta nel fatto che non si ama ciò che non si conosce, ma si tende allo sconosciuto per amore del conosciuto. Ogni ricerca si appoggia su un sapere previo, ma parziale e indiretto della realtà cercata.

«Come ti troverò, se non mi ricordo di te?» (*De trinitate* XIV). Applicando alla ricerca di Dio quanto detto, se ne ricava che non c'è un'assoluta assenza di conoscenza di Dio, né tanto meno una perfetta conoscenza. Occorre chiarire quale tipo di conoscenza di Dio sostiene la ricerca di un uomo che lo ignora. Per rispondere Agostino si rifà all'analogia della ricerca di un ricordo perduto. Dio è presente nella memoria dell'uomo ma in modo indiretto, mediante l'idea della beatitudine che l'uomo desidera. Questa presenza di Dio all'anima è la condizione di possibilità del ricordo. Non è però una conoscenza attuale. Bisogna infatti distinguere tra *notitia*, conoscenza di sé implicita, e *cogitatio*, l'atto conoscitivo con cui l'anima si pensa, ritornando su di sé fino a percepirsi come soggetto pensante. Ora, l'anima non può mai perdere la conoscenza di sé implicita, che coincide col suo essere, ma può non pensare a sé e quindi non cogliersi nella sua relazione a Dio che la costituisce. La presenza di Dio, come la coscienza di sé, è permanente ma nascosta.

Occorre però ulteriormente precisare che Dio non è presente immediatamente, ma è nella memoria in maniera indiretta, nel rimando ad altra cosa. Questa cosa sono le *rationes sempiternae vel regulae* a cui l'uomo si riferisce per giudicare. Tali regole sono nella mente ma sopra la nostra mente, in quanto non sono poste da noi, ma sono in noi. Esse sono «scritte nel libro di questa luce che è chiamata Verità» (*De trinitate* XIV,15,21). È in questa luce divina che l'uomo le conosce. Ma si aprono a questo punto due possibilità: l'uomo può distogliere lo sguardo da questa luce che lo tocca, oppure aprirsi ad essa, in modo che queste regole immutabili si imprimano nel suo animo come il sigillo nella cera, lasciando una traccia senza staccarsi dal sigillo. L'immagine vuole esprimere la distinzione, pur nell'immediatezza, tra lo spirito umano e la Verità immutabile, ma anche la possibile trasformazione dell'anima grazie a tale

contatto. Tale trasformazione è però possibile solo se l'uomo, considerando l'ideale, desidera realizzarlo in sé. Non basta considerare le regole della giustizia per essere giusti. Occorre amarle e volere che siano applicate (*De trinitate* VIII,6,9). Tra le nozioni che si imprimono nell'anima, Agostino attribuisce un valore speciale a quella di felicità, di verità e di giustizia. Tutti gli uomini vogliono essere felici ed essere nella verità piuttosto che nella menzogna (*Confessioni*, X,23,33). Ciò sarebbe impossibile se l'uomo non scoprisse tali nozioni impresse nella sua memoria (*Confessioni* X,21,31). E' proprio quest'amore della verità e della felicità a impegnare l'uomo nella ricerca di Dio, anche se, all'inizio del cammino, non vi è piena coscienza dell'oggetto vero della ricerca. Le nozioni di *beatitudo* e di verità sono dunque delle anticipazioni o prenozioni di Dio, che permettono all'uomo di riconoscerlo, quando si manifesta.

2.2. Il «senso della totalità» e la frammentarietà dell'esperienza.

«Dio… nel cuore dell'uomo ha posto il senso dell'*olam* (intero, eterno, tutto), senza però che l'uomo possa comprendere dal principio alla fine l'opera di Dio» (Qoelet 3,11)

«Dove l'*olam* può valere come "senso dell'eterno", dell'intero dei tempi o anche come una certa visione d'insieme o ancora, e più complessivamente, come "senso dell'intero". Dove il "cuore dell'uomo" indica il vissuto profondo e intelligente della vita, potremmo dire: l'orizzonte originario della mente. Dio, dunque, ha consegnato all'uomo il riferimento a un intero e, in questo, a un principio di senso per il quale ogni evento dell'essere ha ultimamente il suo valore, il suo valere ovvero la sua permanenza e la sua consistenza. E tuttavia all'uomo non è dato di ravvisare concretamente, fra l'inizio e la fine, i nessi di quel consistere e di quell'aver senso» (V. MELCHIORRE, *Le stagioni della vita. Identità e nessi del senso*, in *Le età della vita: accelerazione del tempo e identità sfuggente*, Glossa, Milano 2009, 22-23).

Il discorso su Dio mette in gioco la questione dell'unità di senso dell'esperienza, il significato della totalità della vita. Ora, l'unità dell'esperienza si dà al modo di un orizzonte di senso che l'uomo è chiamato ogni volta a integrare per mantenere la sua identità e leggere i dati dell'esperienza come *sua* esperienza, *suo* mondo. È in questo ambito che si può pensare l'appello di Dio che si rivela: Dio interrompe in qualche modo la continuità del nostro modo di leggere l'esperienza (la logica mondana) ed esige, perché possiamo continuare a leggere sensatamente l'esperienza, che assumiamo un nuovo orizzonte di senso, una nuova logica, in cui potremo identificare il nostro mondo e il senso della nostra esperienza solo se decidiamo chi è veramente Dio per noi e con noi, ossia se esprimiamo un giudizio sulla relazione con Dio.
Se vale quanto detto, il modo più opportuno di parlare di Dio è anzitutto quello che rimane libero da un linguaggio di oggetti descrittivo-informativo e valorizza altri modi di discorso, che abbiano la capacità (trasgressiva) di ri-descrivere la realtà in cui viviamo, svelandone dimensioni nuove e inedite e cogliendone i legami nascosti e le tracce della profonda unità di senso, che rimanda a un'origine trascendente.

2.3. *Il funzionamento «simbolico» della percezione del reale* e il rimando al mistero: uno studio delle religioni come ricerca della «grammatica del sacro».

(a) La crisi del simbolico nel mondo virtuale

La «perdita della Realtà» nella cultura virtuale porta a un mondo di esperienza che non ha più le coordinate della trascendenza/immanenza, sostanza/apparenza, verità/opinione. Nella pratica ciò significa l'offerta di un prodotto privato della sua «sostanza»: si può avere tutto e tutto è permesso, privato della sostanza che lo rende pericoloso o fastidioso:

La realtà virtuale non fa che generalizzare questa pratica di offrire un prodotto privato delle sue proprietà: la stessa realtà è privata della sua sostanza, dello zoccolo duro e resistente del reale, come il caffé decaffeinato odora di caffé, ha il sapore del caffé, pur senza esserlo. La realtà virtuale viene vissuta come realtà pur senza esserlo. Quel che tuttavia ci attende alla fine di questo processo di virtualizzazione

è che cominciamo a percepire la stessa realtà reale come un'entità virtuale (S. ZIZEK, *Distanza di sicurezza. Cronache del mondo rimosso*, Manifestolibri, Roma 2005, 142-143)

A livello dell'esperienza religiosa questa situazione porta a un esito interessante:

> Forse il divieto di abbracciare un credo con totale passione spiega perché oggi la cultura stia emergendo come la categoria centrale della vita e del mondo. La religione è permessa non come un modo di vivere sostanziale, ma come una particolare "cultura" o, piuttosto, un fenomeno riguardante gli stili di vita: ciò che la legittima non è la sua pretesa di verità immanente, ma il modo in cui essa ci permette di esprimere i nostri sentimenti e atteggiamenti più riposti. Noi non crediamo più veramente; semplicemente, seguiamo (alcuni) rituali e usi religiosi per rispetto allo stile di vita della comunità a cui apparteniamo… Cos'è uno stile di vita culturale se non il fatto che, anche se non crediamo in Babbo Natale, a dicembre c'è un albero di Natale in ogni casa e anche nei luoghi pubblici? Forse, allora, "cultura" è il nome per tutte quelle cose che pratichiamo senza crederci veramente, senza "prenderle sul serio". Non è questo il motivo per cui la scienza – troppo reale – non rientra nella categoria di cultura? E non è questo il motivo per cui liquidiamo i credenti fondamentalisti… come "barbari", come "anti-culturali", come minaccia alla cultura? (*Ivi*, 80-81).

La religione recede nell'ambito dell'*immaginario*. Non organizza l'*ordine simbolico* dei legami sociali e dei codici (linguistici) comunicativi. Tanto meno pretende di andare alla sostanza delle cose per *incontrare la realtà*. Ne deriva la sfida per la religione: aiutare a «fare esperienza» (non a immaginare/sognare).

(b) Lo studio delle religioni come rieducazione dell'accesso simbolico al mistero

Dio non è il primo dato, ma ciò a cui rimanda un'esperienza religiosa complessiva ed è il fondamento che struttura un mondo religioso al modo della sua sorgente nascosta ma reale. Per coglierne le dimensioni occorre risalire dall'elemento esteriore/istituzionale attraverso le idee religiose e gli atteggiamenti psichici fino all'oggetto centrale. Seguiamo a titolo di esempio la strutturazione del fenomeno religioso proposta da F. HEILER, *Le religioni dell'umanità. Volume di introduzione generale*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 27-28.

1° Cerchio esterno: mondo fenomenico della religione. 2° cerchio: mondo delle idee religiose. 3° cerchio: mondo dell'esperienza religiosa. Cerchio interno: mondo oggettivo della religione.

I tre cerchi sono attraversati successivamente:

i. il mondo fenomenico materiale, cioè l'elemento istituzionale della religione;
ii. il mondo concettuale spirituale, il mondo delle idee, l'elemento razionale;
iii. il mondo dell'esperienza psichica, lo strato profondo dei sentimenti di valore, l'elemento mistico della religione.

Il centro è formato dal mondo oggettivo, dall'oggetto della religione, la realtà divina.

1° cerchio. Il mondo fenomenico esterno comprende tre settori:

1) *l'oggetto* sacro (l'oggetto del culto), *l'ambiente* sacro, in cui il culto si svolge, il *tempo* sacro, in cui hanno luogo i principali atti di culto, il *numero* sacro, con cui sono misurati oggetti, ambienti, tempi, parole ed uomini sacri, *l'azione* sacra (atto di culto, rito);

2) la *parola* sacra: a) la parola pronunciata: α) la parola di Dio, la formula magica, il nome di Dio, l'oracolo, il mito, la leggenda, la profezia, il vangelo, la dottrina; β) la parola che si rivolge a Dio, la preghiera di adorazione, penitenza, lode, ringraziamento, richiesta, sottomissione; γ) il silenzio sacro; b) la parola scritta: la sacra scrittura;

3) l'uomo sacro e la *comunità* sacra.

Tutto questo è nell'ambito di ciò che è percepibile coi sensi, che può esser visto, udito, toccato. La religione non è spiritualità sospesa in aria, ma frequentazione anche sensibile col divino.

2° cerchio: il primo cerchio interno è costituito dal mondo concettuale della religione, cioè concetti, immagini, idee sull'essere invisibile di Dio e sulla sua azione visibile:

1) l'idea di Dio (teologia),
2) l'idea della creazione (cosmologia e antropologia, compresa la condizione originaria e il peccato originale),
3) l'idea della rivelazione: la proclamazione della volontà divina nell'annuncio della parola, nel fatto storico, nel fondo dell'anima (la cristologia),
4) l'idea della redenzione: a) il redentore, b) in che consiste la redenzione, c) la via della redenzione (la soteriologia),
5) il compimento nel futuro o nell'al di là (escatologia).

3° cerchio: il secondo cerchio interno è il *mondo dell'esperienza religiosa,* vale a dire gli strati profondi dell'anima di fronte alle concezioni di Dio, suggerite dalla fantasia e dalla ragione, i sentimenti religiosi di valore suscitati dall'incontro dell'uomo con gli oggetti sacri e dal compimento delle azioni sacre: 1) riverenza (rivolta al divino in sé, alla sua santità), 2) timore e paura, 3) fede, fiducia, confidenza nel Dio che si manifesta, che opera, che giudica, che ama e soccorre, 4) speranza, 5) amore, desiderio di Dio, devozione in lui, contraccambio dell'amore di Dio che previene i bisogni. Al seguito di questi sentimenti troviamo la pace, la gioia e l'impulso a comunicare. A ciò si aggiungono le esperienze straordinarie della religione: ispirazione, conversione improvvisa, vocazione e illuminazione, visione e audizione, estasi, cardiognosi ed i diversi. influssi sull'ambito corporeo, come parola e scritto automatici, glossolalia e stigmatizzazione, ecc.

4° cerchio: il *mondo oggettivo della religione, il* centro dei cerchi, è la realtà divina, che viene colta attraverso tutte le forme fenomeniche esteriori, le forme concettuali interiori ed i modi dell'esperienza psichica, in duplice aspetto: 1) come il *Deus revelatus, il* Dio rivolto verso l'uomo, l'assoluta santità, verità, giustizia, amore, misericordia e beatitudine, il Dio personale sentito come «Tu» e come essere comunitario (Trinità), 2) come il *Deus ipse o absconditus, il* mistero divino, l'«oscurità luminosa», la divinità sovrapersonale, sentita come «Es», come unità assoluta.

Esiste una correlazione fra i settori dei vari cerchi: le forme sensibili dell'espressione, idee, sentimenti, corrispondono in definitiva alla realtà divina. Benché questa non possa in nessun modo esser colta da forme d'espressione, da pensieri ed esperienze umane, sussiste un rapporto di corrispondenza col divino, *l'analogia entis:* l'essere creaturale corrisponde all'increato essere divino. La religione più perfetta è quella in cui l'elemento cultuale/istituzionale, l'elemento razionale e quello mistico sono riuniti, e si verifica l'avvicinamento quanto maggiore possibile dell'essere finito all'infinito mistero

«DIRE DIO» (2)
L'approccio biblico, teologico, pedagogico e psicologico
Nelle indicazioni nazionali per l'IRC

1. *Lo sguardo del Padre: dall'idolo all'icona* Imitazione: «Come il Padre…» (Mt 5,45) Appello: «Il Padre che vede nel segreto» (Mt 6,4.6.18) Fiducia: «Il Padre sa che ne avete bisogno» (Mt 7,26.32) Conoscere ed essere conosciuti (1 Cor 8,3; 13,12)	**2.** *Il compito della crescita: conoscersi in Dio* 2.1. La logica affettiva del simbolico: imparare a dare un nome alle cose (distinguere) sullo sfondo di una totalità di senso armonica (l'invisibile) 2.2. Un Dio che educa i suoi figli
3. *La circolarità dell'immagine di Dio* Un'immagine positiva legata a un dono La crisi dell'immagine e la prova della libertà La «riserva affettiva» e l'invocazione mantenuta (il legame) L'intimità con Dio a un nuovo livello di comunione	**4.** *La conoscenza di Dio e le «età della vita»* Il dono dell'infanzia e la fatica della fanciullezza La fiducia Lo stupore e la meraviglia La gratuità del gioco

1. *Lo sguardo del Padre: dall'idolo all'icona*

Si tratta anzitutto di comprendere che questo «senso della totalità» che custodisce la percezione del mistero (Dio) non ha la forma della conoscenza o del possesso di una cosa, di un qualche ente nascosto altrove, ma ha la figura di un appello, di una chiamata che dona identità. È questa la vera forma dell'esperienza di Dio secondo la rivelazione ebraico-cristiana.

1.1. *La tentazione idolatrica*. L'uomo vuole rappresentare Dio in un concetto, realizzando la tentazione tipica della dinamica religiosa. L'«idolo concettuale» chiude l'apertura dell'uomo all'infinito e perde il senso della differenza divina. L'idolo infatti offre una rappresentazione allo spirito e realizza ciò che uno *spettacolo offre allo sguardo*: *lo riempie*. La visione si compie quando lo sguardo smette di muoversi, senza fissarsi, sull'orizzonte indefinito del visibile e si posa su uno spettacolo adeguato, che corrisponde, nella sua ricchezza, all'attesa dello sguardo, occupandolo totalmente. Uno spettacolo attira lo sguardo proprio perché satura di visibilità l'attesa curiosa dei nostri occhi. L'idolo funziona in questo modo, ossia come uno spettacolo insuperabile e affascinante che colma la misura dello sguardo e lo chiude nella contemplazione di se stesso. In relazione al mistero infinito e inafferrabile di Dio il concetto non dovrebbe mirare a rappresentare l'essenza della cosa a cui tende, ma l'orizzonte dello spirito che è in ricerca, la sua capacità. Rimane il rischio che l'idea su Dio crei uno spazio, un palcoscenico su cui Dio «deve apparire» (se è veramente Dio). Come uscire da questo *impasse*? Non basta rifiutare gli idoli per superare l'idolatria. *L'idolo ostacola perché interpone uno specchio che rinvia senza tregua lo sguardo a se stesso*. Non serve rompere lo specchio, poiché lo sguardo non smetterà di rappresentarsi un altro spettacolo più accattivante.

1.2. *L'icona*: *guardare ed essere conosciuti*. Per superare l'idolatria occorre allora *convertire lo sguardo*. Convertire lo sguardo non significa né cambiare spettacolo, né guardare in modo diverso, ma smettere di vedere oggetti o di puntare lo sguardo su oggetti, per accogliere un altro sguardo che mi guarda, vedere un altro che mi vede. *Si tratta di passare dall'idolo all'icona*. Lo sguardo dell'altro, infatti, impedisce la chiusura dell'orizzonte del mio sguardo, perché interrompe l'unità del mio orizzonte visivo, rinviando a un altro punto prospettico, a un altro orizzonte visivo.

Nel cristianesimo questa dinamica è garantita dalla contemplazione di Gesù Cristo crocifisso. Il volto di Cristo crocifisso realizza per essenza lo sguardo dell'Altro, che mi interpella e apre il mio orizzonte

visivo a dimensioni nuove. Sul volto di Cristo vediamo lo sguardo di un uomo nel quale lo stesso sguardo del Padre ci guarda e interpella (Gv 14,9: «Chi vede me, vede il Padre»; Mt 6,6,: «Il Padre vede nel segreto»). Vedere senza cadere nella dinamica dello specchiarsi, dare un nome a Dio senza cadere nell'idolatria, diventa possibile a chi si lascia anzitutto guardare e nominare da Dio (Gal 4,9: «Ora invece che avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti...»). Nella rivelazione Dio non si offre come un oggetto, ma piuttosto come il soggetto inafferrabile di uno sguardo, che silenziosamente e discretamente ci scruta e conosce. Conoscere Dio o non conoscerlo significa anzitutto lasciarsi o meno conoscere da Lui (1Cor 13,12: «lo conoscerò, come sono da lui conosciuto»).

2. *Il compito di crescere: conoscersi in Dio (Gen 2,15-22)*

2.1. *La logica affettiva del simbolico: imparare a dare un nome alle cose (distinguere) sullo sfondo di una totalità di senso armonica (l'invisibile)*.

(a) Il punto di partenza è l'esperienza di una fiducia che permette di compiere i primi passi:

> Il piccolino trotterella incerto sulle gambette inesperte; inciampa e cade; batte la testa contro il tavolo; scoppia in pianto. La madre immediatamente lo abbraccia e lo bacia; accompagna il suo gesto con parole e con una mimica complessiva tale da conferire al bacio la fisionomia di una medicina. Magari la mamma addirittura picchia il tavolo cattivo; il suo gesto suppone una grandiosa visione del mondo, assai impegnativa: "Non temere, figlio mio – così possiamo parafrasare il senso di quella visione – non sei solo in questa rischiosa avventura della vita; tutti saranno buoni con te, tutte le cose ti saranno propizie, se tu stesso sarai fedele all'alleanza con loro". Il gesto della mamma ha obiettivamente una verità cosmica; essa a stento sa riconoscerla; il bambino invece la riconosce subito, e molto bene. In tal modo, la mamma diventa interprete di una verità elementare della vita, che ella stessa apprende di nuovo… e può apprendere proprio attraverso la fiducia del figlio. La verità è pressappoco questa: la vita è possibile unicamente a condizione che sia preceduta dall'attesa di altri nei nostri confronti. La fiducia del figlio rigenera nella madre questa fiducia… Insieme, la fiducia del figlio attende dai gesti e dalle parole della madre le risorse per articolarsi e divenire una visione del mondo (G. ANGELINI, *Le età della vita: accelerazione del tempo e identità sfuggente*, Glossa, Milano2009, 109).

Il bambino viene a coscienza di sé soltanto attraverso la voce che lo chiama; quella voce, d'altra parte, chiama a un cammino; soltanto attraverso il cammino il soggetto entra nella verità del nome che fin dall'inizio gli è assegnato e fin dall'inizio in qualche modo ode (Geremia 1,5).

(b) *Il compito di crescere ossia di «fare da solo» e di distinguere interno/esterno, realtà/immaginazione*. Volendo concretizzare ulteriormente questo compito di crescere e camminare, potremmo individuare due elementi tipici dell'infanzia.

Il bambino *deve abituarsi all'esistenza individuale*: deve imparare a camminare da solo, invece di essere portato; a mangiare da solo, invece di essere nutrito, e così via. La tutela goduta dal bombino consiste nella funzione di tramite tra il bambino e il mondo esterno svolta dai genitori, in particolare dalla madre… I genitori e gli educatori devono attutire il rapporto col mondo ostile, proteggendo da pericoli fisici e ferite psicologiche, in modo che il bambino desideri ancora, sempre, di nuovo crescere. La figura materna traduce l'elemento estraneo del mondo nell'esperienza e negli affetti infantili; la risposta della madre può apparire sciocca, eppure è l'unica efficace per il bambino. I genitori offrono al bambino, in un quadro di sollecitudine e di amore, un'atmosfera che gli permette di affermare costantemente se stesso. Questo «involucro protettivo» è lo spazio interiore ed esteriore in cui crescere. Qui si inserisce l'abbraccio di Dio.

Il secondo compito è quello dell'imparare a «dire», a pronunciare le parole giuste che dicono le cose, le emozioni, le situazioni (Genesi 2,15-22). Si delinea la distinzione tra mondo esterno e

interno. Immaginazione e realtà. Il bambino vive di una certa unità indistinta del tutto, avverte una certa affinità tra tutte le cose e deve imparare a distinguere:

> Ma l'involucro protettivo sta anche nella stessa psicologia del bambino, e precisamente nella sua incapacità di effettuare le distinzioni con le quali l'adulto articola il mondo. Per il bambino, ad esempio, la vita esteriore e quella interiore sono fondamentalmente indistinte. I contenuti psichici si mescolano con la realtà esterna. Le cose che egli si immagina, sono senz'altro reali. Una fantasticheria è per lui qualcosa che si realizza. Proprio in ciò è, per esempio, radicata buona parte dell'attitudine del bambino a mentire… Anche nel mondo esterno egli non fa le distinzioni normalmente stabilite dall'adulto. Per lui una bambola è viva come lo è un animale; inversamente egli tratta un animale come se fosse un giocattolo… Solo gradualmente distingue ciò che gli è ostile da ciò che gli è favorevole; da qui viene anche la fiducia cieca del bambino. Manca anche la coscienza degli scopi e dei mezzi necessari per raggiungerli… Questo atteggiamento costituisce un involucro in cui il bambino può crescere tranquillamente… In questo involucro il bambino si dovrà sviluppare, ma non per restarvi imprigionato, bensì per raggiungere la capacità di iniziativa (R. GUARDINI, *Le età della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 39-41).

Crescere significa aprire l'involucro alla realtà e alle forme di responsabilità adatte all'età, vincendo spesso dinamiche egocentriche, furbescamente senza scrupoli e talvolta anche crudeli, che sono già presenti.

(c) Ne deriva un'indicazione sul compito educativo:

> Per ora tutto può essere ugualmente e amichevolmente vivo, l'esterno e l'interno coincidono e ogni cosa può confondersi con il vissuto della sua vita. Il bambino… avverte l'affinità tra tutte le cose, la vicinanza a dispetto di qualsiasi separazione, sente la totalità, che è orientata all'uomo e che va oltre l'uomo. Ma egli avverte anche, in tutto ciò, il fondamento misterioso dell'essere, e , se l'ambiente circostante non lo soverchia, la voce di Dio. Proprio in tutto questo va inserito ciò che educatori autentici e la sapienza dei poeti dicono sulle capacità profetiche del fanciullo… Il compito sta dunque nella capacità di guadagnare la differenza, nello scoprire l'identità dei distinti, mantenendo però il segreto dell'unità e della partecipazione: è il compito che il bambino, non compromesso da dannose anticipazioni e da pericolose tutele, andrà manifestando a se stesso. Ed è ancora il compito di un buon educatore: ricerca dunque di una misura, dialettica che si concentra via via verso una sintesi degli opposti, delle differenze e insieme dell'intimità che le sottende. Non ad altro, del resto, sollecita il bambino in crescita. Si dovrebbe, al riguardo, riflettere sul fatto che il bambino non rinunzia, anche quando abbia acquisito con chiarezza la differenza fra un cane vero e un cane di pezza. Anche allora si volgerà al suo fantoccio di peluche e non cesserà di abbracciarlo per sentirne la compagnia nel sonno (V. MELCHIORRE, *Le stagioni della vita*, in *Le età della vita: accelerazione del tempo e identità sfuggente*, Glossa, Milano2009, 9-10).

Ogni distinzione è accompagnata dal sogno di una comunione possibile (partecipazione, reciprocità), a cui è legato un affetto positivo che dona speranza.

2.2. *Dio educa il suo popolo: il dramma dell'alleanza come sfida educativa*

Insegnaci a contare i nostri giorni e giungeremo alla sapienza del cuore (*Salmo* 90,12)

Saziaci al mattino col tuo amore: esulteremo e gioiremo per tutti i nostri giorni (90,14)

Io, invece, resto quieto e sereno: come un bimbo svezzato in braccio a sua madre, come un bimbo svezzato è in me l'anima mia (*Salmo* 131,2).

Quando Israele era Giovinetto, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio. Ma più li chiamavo, più si allontanavano da me; immolavano vittime ai Baal, agli idoli bruciavano incenso. Ad Efraim io insegnavo a camminare tenendolo per mano, ma essi non compresero che

avevo cura di loro. Io li traevo con legami di bontà, con vincoli di amore; ero per loro come chi solleva il bambino alla sua guancia; mi chinavo su di lui per dargli da mangiare (Osea 11,1-4)

Sia su di noi la dolcezza del Signore, nostro Dio: rendi salda per noi l'opera delle nostre mani, l'opera delle nostre mani rendi salda (90,17)

3. *La circolarità delle immagini di Dio e la verità del Padre.*

La conoscenza di Dio «Padre» presuppone e realizza un cammino, un processo. È una chiamata a cui rispondere (Ef 1,3-14). Il ritmo di questo cammino/processo può essere così descritto:

3.1. Un'immagine positiva di Dio. L'avventura inizia sempre con un'immagine positiva di Dio. Quest'immagine si fonda su di una certa esperienza dell'agire divino, legato a una parola di dono e di promessa. Dio pone l'uomo nel Giardino e gli consegna tutti i beni (Adamo): il Dio creatore è un Dio buono, autore di un dono incondizionato e gratuito; Dio retribuisce secondo la promessa fatta nell'alleanza: il Dio della Legge è un Dio fedele, perseverante nel mantenere le promesse (Giobbe). Ma tali immagini sono sottoposte a tensioni: adottate a un certo livello di esperienza, le immagini devono essere riconquistate, attraverso prove o contestazioni, per ritrovarne il senso a un livello più profondo.

3.2. La crisi dell'immagine e la prova. Dio prova l'uomo con un comportamento che implica una frattura rispetto all'esperienza precedente. Il Dio buono proibisce, il Dio fedele abbandona alla sofferenza. Nella tentazione l'avversario (serpente) suggerisce un giudizio negativo sul volto di Dio: un Dio geloso, ingiusto o indifferente. Nella prova invece Dio si ritira dall'immagine che ci si era fatta di Lui, spiazzando il desiderio dell'uomo.

3.3. La soluzione della prova si dà come perseveranza nella lode, presentimento della verità dell'uomo e attesa di una nuova rivelazione di Dio. Si tratta di un comportamento simbolico, che ha la forma di un sacrificio di comunione. Questo comportamento si struttura in tre tempi. L'*assenza di Dio* nella prova non ha l'aspetto del non-senso, dell'assurdo, ma di un ritirarsi per far spazio alla risposta dell'uomo. Nella proibizione ad Adamo e poi nella stessa tentazione il ritrarsi di Dio nel mistero significa da parte dell'uomo la scoperta della profondità del suo desiderio, che da un lato è tentato di affermare se stesso come dio, ma dall'altro può interpretare il comandamento in un dialogo più profondo con il suo Dio. L'uomo si trova di fronte a se stesso e a Dio a dover decidere se mantenere il giudizio sul Dio buono e quindi l'immagine positiva di Dio, al di là dell'interruzione prodotta dal comandamento. È la via di una riconquista più profonda e consapevole della verità di Dio e di sé. Se la prova introduce una frattura nell'immagine felice di Dio e di sé, la soluzione della prova avrà la forma di un *comportamento simbolico* che mantiene la comunione (il riferimento a Dio) al di là della rappresentazione semplicista, divenuta impossibile.

3.4. Il comportamento simbolico, basato sulla «riserva affettiva» (mi fido del bene che ho sperimentato), è dunque un gesto di comunione che va al di là della rappresentazione. Le immagini che raccolgono dati dell'esperienza devono essere espressioni dell'amore di comunione e non del desiderio di possesso immediato. La sfida è quella di riattivare la «riserva affettiva» che permette di mantenere il legame al di là della crisi, per aspettare di rincontrare Dio a un altro livello di intimità. È l'esperienza di Giobbe, che dopo l'apparizione di Dio (c. 38) può gridare: «Prima ti conoscevo per sentito dire, ora i miei occhi ti vedono» (c. 42). È in questo spazio di comunione nuova che appare il volto del Padre. Non si tratta di un altro nome dato a Dio, né di una possibile rappresentazione di Dio, ma dell'invocazione all'interno di una relazione singolare, definitiva e insuperabile, che dura al di là della morte ed è anzi principio di risurrezione.

L'invocazione paterna di Gesù. Alla luce della resurrezione, atto totale di Dio che fonda un mondo nuovo in Cristo, il senso della storia si rivela essere quello di una *«pedagogia divina della figliolanza»*. Da parte di Dio si tratta di un ritrarsi dalle immagini che di volta in volta fondano l'invocazione dell'uomo per invitare ad un'altra relazione di comunione, che in quelle immagini si significa, superandole. Se Dio si ritira in questo modo (dal Dio che benedice al Dio che proibisce; dal Dio alleato al Dio che abbandona; dal Dio che invia l'ultimo profeta del Regno al Dio che lascia morire il suo inviato) è perché gli uomini siano portati a entrare nelle profondità più vaste della relazione con Lui, al di là di tutti i doni ricevuti, in modo che, perseverando nell'invocazione e nell'obbedienza, giungano alla pura relazione di figli, nella quale gli è dato di conoscere Dio e se stessi in verità. Quest'esperienza è il luogo dello Spirito Santo, la forza del discernimento e del rischio, la forza d'amore che rende il sacrificio di comunione non solo possibile ma desiderabile. La figliolanza divina non è per l'uomo una qualità in più, omogenea con tante altre, ma è una dinamica infinita, che raccoglie tutto l'uomo nell'invocazione paterna per l'azione dello Spirito (Rm 8,12-18). Il nome «Padre» Dio non lo rivela come un possibile nome, ma instaurando l'uomo come figlio nel Figlio Gesù. Quest'«instaurazione filiale» è precisamente l'opera dello Spirito, manifestata-attuata dal Cristo. Il Nome «Padre» esprime la denominazione totale e l'invocazione definitiva della verità di Dio, perché esprime la verità di Dio così come Dio ci conosce per sempre in Cristo.

4. *La conoscenza di Dio e le età della vita*
«Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur»

L'età degli inizi è caratterizzata da tre elementi positivi che offrono occasioni notevoli di crescita.

4.1. *La fiducia*. Il bambino affronta il mondo sospinto dalla fiducia che gli deriva dall'esperienza dall'essere protetto e amato. Il bambino non si interroga se abbia o no le forze per affrontare un ostacolo. Gli basta una presenza che lo sostiene, una voce che lo sollecita. Questa esperienza di fiducia, umanamente fondamentale, dice qualcosa di importantissimo per la verità di ogni uomo; in questo senso si presta per illuminare la natura più profonda della relazione con Dio:

> *Nel deserto hai visto come il Signore, tuo Dio, ti ha portato, come un uomo porta il proprio figlio, per tutto il cammino che avete fatto, finché siete arrivati qui. Nonostante questo, non aveste fiducia nel Signore vostro Dio* (Deuteronomio 1,31-32).

Quando il cammino dell'esistenza si fa duro e le prove si addensano, il rimando all'esperienza dell'origine, all'esperienza gratuita dell'essere chiamati all'esistenza e dell'essere amati, consente di non smarrire la verità su se stessi. Questa ripresa della fiducia dell'infanzia può diventare nella successive fasi della vita fonte di una ritrovata confidenza nella vita e in Dio stesso e apertura di nuovi cammini. A questo livello si può anche interpretare la prova come correzione da parte di un Dio che vuole educare: *«Riconosci dunque in cuor tuo, che come un uomo corregge il figlio, così il Signore, tuo Dio, corregge te»* (Deuteronomio 8,3-5).

4.2. *Lo stupore/la meraviglia*. È l'inizio della sapienza, quella vera, come ricordano il Salmo 8,3 («Con la bocca dei bambini e dei lattanti affermi la tua gloria») e Sapienza 10,21 («Perché la sapienza aveva aperto la bocca dei muti e aveva reso chiara la lingua dei bambini»). In tal senso Gesù rende grazie al Padre per la rivelazione ai piccoli (Matteo 11,25). Questo stupore che apre alla conoscenza è illustrata dall'interrogativo che in maniera quasi ossessiva il bambino ripete: «Che cos'è?». Esso nasce appunto dalla meraviglia e rende possibile l'apprendimento. Non è possibile conoscere se non a partire da un interesse generato dallo stupore. L'adulto che dà il nome alle cose si rende qui testimone e garante del senso di tutte le cose e rinnova la promessa: c'è un bene da scoprire nelle cose che compongono la realtà. In questo nesso tra parola e promessa si trova anche l'origine dell'esperienza della legge ovvero delle regole che custodiscono il senso delle cose.

Questo stupore rimane anche nelle fasi successive della crescita, ma assume un'altra forma, che corre il rischio della «dispersione», a cui si deve reagire con una certa «disciplina» che porta frutto:

> La meraviglia è tratto qualificante anche per rapporto alla successiva età della fanciullezza; nel caso del fanciullo, tuttavia, la meraviglia assume una fisionomia un poco diversa; non corrisponde più all'esperienza dell'essere anticipati dalla realtà; corrisponde invece alla scoperta che accompagna la presa di possesso pratica del reale da parte del fanciullo; egli è pieno di meraviglia e conosce una sorta do euforia vedendo la corrispondenza quasi magica della realtà alla sua iniziativa. La correlazione stretta tra esplorazione e meraviglia consente di intendere la tentazione più caratteristica di questa età della vita, quella della dispersione… (si veda Osea 11,1-3: «Quando Israele era giovinetto io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio. Ma più li chiamavo, più da me si allontanavano…).

L'esuberanza dei beni della terra dà una sorta di ebbrezza, di fremito che porta a una percezione magica della vita e dei suoi beni. Ma tale percezione magica diventa idolatria se cerca di risparmiarsi la necessità di disporre di sé, di darsi regole, cammini di crescita.

4.3. *La gratuità del gioco*. Un altro tratto della verità dell'uomo cui il bimbo accede con immediatezza singolare è la predisposizione al gioco, e in questo attesta come l'uomo sia fatto per la gioia, la gratuità. Sono gli adulti che spesso non capiscono la serietà del gioco, evento di reciprocità, scambio, costruzione della vita. È suggestiva l'immagine della Sapienza, posta da Dio all'inizio della creazione e che «gioca alla presenza» del Creatore di tutte le cose (Proverbi 8,22-30). Il gioco è gratuito, non finalizzato a qualcosa di utile, di produttivo, eppure è estremamente serio nelle sue regole. Interessante il rimprovero di Gesù in Luca 7,31-32.

L'elemento centrale dell'esperienza del gioco, che rimane come struttura di tutta la vita, è ben messa in evidenza in questa pagina di R. Guardini:

> Attività determinata non da uno scopo collocato al di fuori del fatto stesso, bensì da un significato e da un impulso interno all'avvenimento. È un'attività fine a se stessa e, nel compierla, la vita si dispiega liberamente: il gioco è simbolo, in quanto afferra la realtà, interpretandola; è un cerimoniale che realizza il mondo infantile nella sua unità. Ci sarebbe qui molto da dire; e al riguardo bisogna ricordare insistentemente quanto l'azione dell'adulto, che ormai non sa più giocare, sia nociva, con il suo falso opportunismo e le sue manie calcolatrici; con le sue idee di allenare il bambino e di preparalo alla professione, fornendogli giocattoli di carattere tecnico (R. GUARDINI, *Le età della vita*, 53).

Il gioco è inutile, in quanto si dà sempre come fine a se stesso e, in tal senso, come eccezione, come spazio separato dalla sequenza feriale delle opere. Eppure non funziona come una pausa, un riposo per prendere energie. Spesso il gioco chiede molte energie. Si tratta di una vera e proprio attività (espressiva, comunicativa) che ad un tempo è libera eppure estremamente regolata. La necessità delle regole, però, non è vissuta come un peso, anzi è a favore dei giocatori e della loro libertà. Il gioco ha più a che fare col regno dei fini che col calcolo dei mezzi. In questo regno necessità e libertà si incontrano in una logica di gratuità.

L'attività del gioco realizza la forma della scoperta del bene e del vero: non si tratta di evidenze già disponibili, ma di ciò che si dischiude nel processo della stessa attività, nel suo «farsi»: camminando, si apre cammino. Il fine non è estrinseco rispetto al gioco, ma in esso si realizza e si dischiude. Così l'intuizione del bene, della gioia, della felicità. Siamo di fronte al mistero della vita come storia del costituirsi di un'identità nel tempo.