

Giovanni Ferretti  
**Come parlare di Dio nell'agorà**  
Il linguaggio religioso-cristiano in contesti pubblici come la scuola<sup>1</sup>

1. *L'ambiguità odierna del linguaggio teologico*

Nel libro *L'eclissi di Dio*, Martin Buber racconta di un colloquio con un anziano signore di cui era ospite, scaturito in seguito alla lettura ad alta voce, che questi gli aveva richiesto, delle bozze di un suo libro di carattere religioso.

Quando ebbi terminato egli intervenne, dapprima esitante e poi sempre più appassionatamente, trascinato dall'argomento che gli stava a cuore e disse: «Come fa a pronunciare tante volte la parola "Dio"? Come può aspettarsi che i lettori accolgano questo nome nel modo in cui lo vorrebbe saper inteso? Quel che intende lei con questa parola è *al di sopra di ogni capacità umana di afferrare e di comprendere*, proprio questo essere al di sopra lei vuole indicare; ma pronunciando questa parola la lascia in balia dell'uomo. Quale altra parola del linguaggio umano fu *così maltrattata, macchiata e deturpata*? Tutto il sangue innocente, che venne versato in suo nome, le ha tolto il suo splendore. Tutte le ingiustizie che fu costretta a coprire hanno offuscato la sua chiarezza. Qualche volta sentire nominare l'Altissimo col nome di "Dio" mi sembra un'imprecazione».

Gli occhi chiari come quelli di un bambino lampeggiavano. La voce stessa era infiammata. Poi, per un po', ci sedemmo di fronte in silenzio. La stanza era inondata dalla chiarezza del primo mattino. Mi sembrava che con la luce entrasse in me una forza. Non posso riferire esattamente ciò che risposi, posso soltanto accennare al discorso di allora.

«Sì», risposi, «è la parola più sovraccarica di tutto il linguaggio umano. Nessun'altra è stata tanto lacerata e insudiciata. Proprio per questo non posso rinunciare ad essa. Generazioni di uomini hanno scaricato il peso della loro vita angustiata su questa parola e l'hanno schiacciata al suolo; ora *giace nella polvere e porta i loro fardelli*. Generazioni di uomini hanno lacerato questo nome con le loro divisioni in partiti religiosi; hanno ucciso e sono morti per questa idea e il nome di Dio porta tutte le loro impronte digitali e il loro sangue. [...] Certamente essi disegnano caricature e scrivono sotto "Dio"; si uccidono a vicenda e lo fanno "in nome di Dio". Ma quando scompare ogni illusione e ogni inganno, quando gli stanno di fronte nell'oscurità più profonda e non dicono più "Egli, Egli", ma sospirano "Tu, Tu" e implorano "Tu", intendono lo stesso essere; e quando vi aggiungono "Dio", non invocano forse il vero Dio, l'unico vivente, il Dio delle creature umane? Non è forse lui che li *ode*? Che li esaudisce? La parola "Dio" non è forse proprio per questo *la parola dell'invocazione*, la parola divenuta *nome*, consacrata per tutti i tempi in tutte le lingue umane? [...] Non possiamo lavare di tutte le macchie la parola "Dio" e nemmeno lasciarla integra; possiamo però sollevarla da terra e, macchiata e lacerata com'è, innalzarla sopra un'ora di grande dolore».

La stanza si era fatta molto chiara. La luce non fluiva più, c'era. L'anziano signore si alzò, venne verso di me, mi pose la mano sulla spalla e disse: «Vogliamo darci del tu?». Il colloquio era finito. Poiché dove due sono veramente uniti, lo sono nel nome di Dio<sup>2</sup>.

Questo testo mi è parso molto bello e ricco; verrebbe la voglia di commentarlo con cura perché racchiude molti aspetti del pensiero filosofico-religioso di Buber che potrebbero fare al caso nostro. Come, ad esempio, il rinvio al suo "principio dialogico", scandito dalla distinzione fondamentale tra il rapporto impersonale "Io-Esso" che vige con

---

<sup>1</sup> Relazione per il convegno "Impegno comune per un Irc (Insegnamento della religione cattolica) di qualità", Roma 16-17 aprile 2012.

<sup>2</sup> M. Buber, *L'eclissi di Dio* (or. ted. 1953), tr. it. Ed. di Comunità, Milano 1983, pp. 29-31.

le cose e caratterizza il discorso scientifico, e il rapporto personale "Io-Tu" che vige con le persone e caratterizza il discorso religioso. Ma anche l'eco della *via a Dio* che Buber cerca di far valere come via regia, a partire, cioè, dalle relazioni umane autentiche, ove ci diamo del tu riconoscendoci reciprocamente come soggetti umani personali, come degli "io" con dignità assoluta, e non come "oggetti" manipolabili e dominabili a piacere. Questa via approda a Dio come a quel Tu assoluto che traspare nelle relazioni umane; che è cercato in ogni relazione umana. Solo di fronte a Lui siamo infatti pienamente noi stessi, poiché possiamo rivolgergli le invocazioni più autentiche e profonde che ci costituiscono; tra cui, anzitutto, quella di essere in rapporto di reciproco amore con un altro soggetto umano. Il testo, come abbiamo letto, termina col dire: «Dove due sono veramente uniti, lo sono nel nome di Dio». Espressione che a ciascuno di noi richiama subito il detto di Gesù: «dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18, 20). Ma che è in sintonia anche con l'affermazione di un filosofo come Emmanuel Levinas: «Non può esserci alcuna "conoscenza" di Dio a prescindere dalla relazione con gli uomini»<sup>3</sup>. O con quella del teologo Dietrich Bonhoeffer, «L'esserci-per-altri' di Gesù è l'esperienza della trascendenza!»<sup>4</sup>.

Ciò che nel testo vorrei però sottolineare è la particolare efficacia con cui ci avverte di un fatto di cui dobbiamo prendere piena coscienza per bene impostare la nostra riflessione su come parlare di Dio nell'agorà odierna. Il fatto, cioè, che la parola "Dio", e con esso tutto il linguaggio religioso che vi fa riferimento, è oggi divenuta quanto mai ambigua, e quindi da trattare con somma cura, attenzione e discrezione. Fino a preferire talora il silenzio ove l'ambiguità desse adito a sicuri fraintendimenti; come già proponeva Bonhoeffer in attesa di poter pronunciare la parola Dio in modo nuovamente capace "di liberare e redimere, come il linguaggio di Gesù"<sup>5</sup>.

La parola "Dio" va trattata con somma cura e discrezione certamente perché, come il testo ci ricorda, dovremmo sempre aver presente che quando usiamo la parola "Dio" stiamo parlando di qualcosa che trascende tutte le capacità di comprensione umana, tutto il mondo oggettivabile e manipolabile con la scienza e la tecnica, tutti i concetti chiari e distinti della nostra ragione filosofica. Essa, infatti, pur presente nel nostro linguaggio, è indice di trascendenza assoluta rispetto ad esso; lo scompagina con la sua stessa presenza, impedendogli di rinchiudersi in se stesso e aprendolo al mistero incomprensibile ed inesprimibile che ci trascende<sup>6</sup>.

Ma la parola "Dio" va trattata con somma cura e discrezione anche perché, ed è il tema centrale del testo di Buber, essa è stata sovraccaricata da tante proiezioni umane e da tanti usi e abusi storici, che l'hanno infangata, stravolta, gettata nella polvere; giustificando divisioni e persino uccidendo o facendo violenza in suo nome. E oggi non è facile lavarla di tutte le sue macchie e sollevarla dalla polvere. E tuttavia dobbiamo impegnarci a farlo, perché se per un verso la parola "Dio" è calpestata e bestemmiata, per altro verso è benedetta e invocata; se per un verso è stata fonte di angoscia, di timore, di sottomissione, per altro verso è stata e può essere fonte di speranza, di consolazione, di liberazione. Essa rimane il punto di riferimento fondamentale per la salvaguardia della dignità dell'uomo e

---

<sup>3</sup> E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di Silvano Petrosino, Jaca Book, Milano 1990<sup>2</sup>, pp. 76-77.

<sup>4</sup> D. Bonhoeffer, *Esistenza e resa*, tr. it. delle Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985<sup>2</sup>, p. 462.

<sup>5</sup> Bonhoeffer, *Resistenza e resa* cit., p. 370.

<sup>6</sup> Cfr. le acute osservazioni in proposito di K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, tr. it. Paoline, Alba 1977, pp. 73-77.

della sua responsabilità assoluta nei confronti dell'altro uomo. «Non dobbiamo abbandonarla».

## 2. La purificazione o disambiguazione del concetto di Dio nel contesto moderno

Prendere coscienza di quanto la parola di Dio sia divenuta ambigua e di come sia necessario purificarla o disambiguarla per poterla ancora pronunciare e annunciare senza fraintendimenti, incomprensioni, rifiuti, implica per noi oggi – andando oltre il testo di Buber – discernere quanto la declinazione della parola Dio sia ancora legata ad una trama linguistico-concettuale propria della cultura premoderna, ormai superata non solo dalle nuove visioni scientifiche del mondo ma anche dalla nuova coscienza etica, incarnata in un “sentire” ampiamente diffuso.

Si tratta di un lavoro di “ripensamento” profondo – come più volte sollecitato da papa Benedetto XVI<sup>7</sup> – da portare avanti non solo sul piano della riflessione teologico-intellettuale ma anche su quello della prassi concreta, della vita “spirituale”; il che implica un “rivivere” o “vivere in modo nuovo” sia il rapporto con Dio sia le forme della sua testimonianza e del suo annuncio.

Un lavoro che la teologia del secolo XX non ha mancato di fare, ma che è ben lungi dall'essere penetrato nella coscienza diffusa e vissuta dei cristiani e della stessa catechesi o evangelizzazione ordinaria.

Alcuni esempi che presento in modo rapsodico, anche se tra loro per più versi connessi, ci possono aiutare a misurare l'ampiezza del lavoro di ripensamento in cui tutti siamo implicati, dai teologi e dagli operatori pastorali fino ai credenti, sia cristiani che di altre religioni; tutti in qualche modo responsabili della propria fede in Dio nel contesto culturale attuale. Non solo per fedeltà all'uomo del nostro tempo, cui dobbiamo parlare in modo comprensibile, ma anche per fedeltà a Dio stesso, facendone emergere il “vero” volto. Non si tratta infatti solo di “tradurre” nel nuovo linguaggio un contenuto tradizionale scontato, ma anche di “meglio conoscerlo”, e meglio “testimoniarlo”, slegandolo da commistioni con linguaggi e mentalità che lo hanno talmente deformato da renderlo incomprensibile e inaccettabile.

a) Un primo esempio di ripensamento riguarda *il legame del concetto di Dio con quello del “sacro” arcaico*, potenzialmente violento. Secondo la celebre fenomenologia del “sacro” proposta da Rudolf Otto<sup>8</sup>, il “sacro” coinciderebbe con il “numinoso”, caratterizzato dall'ambigua commistione di «*mysterium tremendum*» e di «*mysterium fascinans*»; di mistero affascinante per la beatitudine che può sovraneamente concedere e di mistero terrificante per le immani distruzioni che può arrecare; con una arbitarietà e imprevedibilità che solo parzialmente l'uomo può contenere con le sue pratiche culturali sacrificali e il suo comportamento morale.

La liberazione dalla sottomissione al “sacro” così inteso è certamente un'istanza di fondo della coscienza etica moderna, consapevole della maggiore età cui l'uomo è giunto con la presa di coscienza della sua dignità di soggetto etico e libero. Si ricordi, ad esempio, il commento di Kant all'episodio biblico di Dio che richiede ad Abramo di sacrificare il suo

---

<sup>7</sup> Ad esempio nei discorsi fatti in occasione della più recente visita in Germania (v. “Regno Documenti”, 2011, n. 17, p. 518).

<sup>8</sup> R. Otto, *Das Heilige* (or. ted. 1917), 35 ed., Beck, München 1936 ; tr. it. *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1966.

figlio Isacco. Secondo Kant, Abramo avrebbe dovuto rispondere alla voce che gli faceva tale richiesta: «"Che io non debba uccidere il mio buon figlio, è assolutamente certo; ma che tu che ti manifesti a me, sia Dio, di ciò io non sono né posso diventare certo", anche se tale voce risuonò dall'alto del cielo (visibile)»<sup>9</sup>.

E sappiamo anche come questa *connessione del sacro con la violenza*, esaminata con cura da René Girard<sup>10</sup>, stia al centro di una delle obiezioni storicamente più forti contro il cristianesimo e in genere le religioni monoteistiche di carattere universalistico. Queste religioni, si obietta, avrebbero bensì superato le divisioni di razza, nazionalità, di genere, di stato sociale, ammettendo tutti nella comunità fraterna dei credenti; ma "sacralizzando la loro fede" avrebbero introdotto una nuova divisione fra gli uomini, fonte di non meno gravi violenze: quella tra credenti e non credenti, fedeli e infedeli, fedeli ortodossi ed eretici; divisione che è stata alla base di tante guerre di religione, di tante persecuzioni di eretici, di tante discriminazioni ed inquisizioni ecc.<sup>11</sup>.

Rompere il legame del concetto di Dio con il "sacro" potenzialmente violento non è solo un imperativo della coscienza moderna - pena la perdita di ogni credibilità del concetto di Dio - ma anche e soprattutto un imperativo della coscienza cristiana criticamente avvertita. Una corretta fenomenologia della figura (*Gestalt*) di Gesù di Nazareth, quale trasparenza del vero volto di Dio, è oggi infatti sempre più in grado di rilevare quanto Gesù abbia ripetutamente cercato di disambiguare la figura del "sacro", scindendola dal versante del "tremendum" come minaccia di distruzione, di castigo, di richiesta di sacrificio, ovvero come possibilità di violenza, ancora ben presente nella lettera dei testi dell'Antico Testamento; per rivendicarne solo il versante del "fascinans" come fonte incondizionata di vita, di amore, di benevolenza e di misericordia. Tutto ciò anche in base allo "stile" di accoglienza verso tutti che Gesù ha praticato, non solo verso i credenti in lui o i suoi seguaci, ma verso ogni uomo sofferente, con somma gratuità verso giusti e peccatori<sup>12</sup>.

Gli aspetti di "timore e tremore", presenti anche nei Vangeli, non andrebbero quindi posti a carico di una residua ambiguità di Dio, bensì a carico dell'ambiguità dell'uomo, cui in effetti rimane il rischio, insito nella sua libertà, di rifiutare l'amore di Dio e di rinchiudersi nell'"inferno" del proprio egoismo, senza che con ciò si debba pensare che Dio ve lo condanni a forza.

b) Un secondo esempio di ripensamento riguarda *il legame del concetto di Dio con il cosiddetto "mondo incantato" premoderno*<sup>13</sup>. Quel mondo caratterizzato da un'ampia "porosità" tra il mondo della vita quotidiana e il mondo del "soprannaturale"; ovvero dalla prospettiva, vissuta come ovvia e addirittura "verificabile", di un sempre possibile intervento, in concorrenza con le cause naturali, di esseri soprannaturali, quali Dio ma

---

<sup>9</sup> I. Kant, *Il conflitto delle Facoltà*, tr. it. in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, p. 272.

<sup>10</sup> Cfr. R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972; tr. it. *La violenza e il sacro*, a cura di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1982.

<sup>11</sup> Tra i tanti testimoni di questa critica, ormai ampiamente diffusa, mi limito a segnalare U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2009. Ma si potrebbe facilmente rinviare a testi di Odifreddi, Ruggerini, Augéas, Vattimo ecc.

<sup>12</sup> Per la diambiguazione della figura sacrale di Dio operata da Gesù, cfr., ad esempio, P. A. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996. Per il particolare "stile" di Gesù, caratterizzato dall'accoglienza verso tutti, cfr. Ch. Théobald, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2 voll. (or. fr. 2007), tr. it. EDB, Bologna 2009.

<sup>13</sup> Cfr. M. Gauchet, *Il disincanto del mondo: storia politica della religione* (or. fr. 1985), tr. it. Einaudi, Torino 1992.

anche angeli, demoni, defunti e potenze varie, per operare guarigioni prodigiose o catastrofiche epidemie, eventi negativi come grandine o siccità, o eventi positivi come piogge e bel tempo, incantesimi malefici o protezioni sicure da ogni sorta di mali; non solo in questa vita, ma anche nell'al-di-là, considerato altrettanto ovviamente come la prosecuzione di questa vita.

Questo mondo "incantato" sembra irreversibilmente tramontato con l'avvento della mentalità scientifica moderna; esso ha perso ogni ovvietà non solo nei non credenti, ma anche nella maggior parte dei credenti in Dio. Neppure questi, infatti, prendono in seria considerazione la possibilità di continui interventi puntuali di Dio, o di altre forze soprannaturali, che contrastino le normali leggi di natura a loro vantaggio o a loro castigo; e molto raramente attestano di averne fatto esperienze significative per la loro condotta di vita.

Il rischio che la presenza attiva di Dio nella vita dell'uomo moderno evapori del tutto è certamente all'orizzonte. Ma è indubbio che sarebbe impresa vana volerla ricuperare al modo antico. La fede nella Provvidenza di Dio che guida la storia universale e la vita dei singoli, indisgiungibile dalla fede cristiana in Dio, va quindi ripensata profondamente, spostandola dal piano categoriale degli interventi puntuali al piano trascendentale di una presenza costantemente attiva all'interno stesso delle "cause seconde" (materiali o spirituali), le quali operano normalmente secondo le leggi loro proprie. Distaccandola dal bisogno di constatarne o ammirarne la realtà in fatti o eventi "portentosi", per imparare a coglierne la presenza attraverso i molteplici "segni" che ad essa rimandano nel tessuto quotidiano dell'esperienza del mondo, della storia, della propria vita interiore.

Tutti sappiamo quanto sia difficile comporre in visione unitaria la Bontà provvidente di Dio con i mali, le disgrazie e le ingiustizie presenti nel mondo. Una difficoltà che resta - accanto a quella del prestigio esclusivo della conoscenza scientifica - tra le maggiori cause della perdita della fede o dell'insorgere di dubbi sulla fede anche in Italia, come attestano le più recenti indagini sociologiche in proposito<sup>14</sup>. Ripensare il senso della Provvidenza sganciandola dall'attesa o dalla pretesa di interventi puntuali nella forma di castighi che potrebbe sempre comminare o di favori che potrebbe sempre a piacere elargire, mi pare una direzione da perseguire con intelligenza al fine di proporre una visione di Dio più autentica e più comprensibile.

c) Un terzo esempio di ripensamento, in connessione con il secondo, mi è suggerito dalla critica al Dio cristiano per *il suo legame con la cosiddetta "metafisica ontoteologica"*. Una critica ampiamente diffusa nella filosofia contemporanea soprattutto per influsso di Martin Heidegger. La metafisica "ontoteologica" avrebbe inteso Dio come un "ente" tra gli "enti", sia pure l'Ente sommo e perfettissimo, la causa prima di ogni altro ente ed anche di sé stesso, *causa sui*. E così avrebbe dimenticato la differenza ontologica tra l'"essere" e gli "enti"; ove l'essere è inteso come lo sfondo o l'orizzonte non oggettivabile e incomprendibile in cui ogni ente appare e può darsi; mentre gli enti sono tutto ciò che è a nostra "portata di mano", sia materialmente che concettualmente, nel mondo in cui siamo.

Al di là della pertinenza filosofica della concezione heideggeriana della differenza ontologica, l'obiezione heideggeriana ha sollecitato la teologia del '900 a cercare la via per scindere la visione cristiana di Dio da ogni compromissione, di fatto idolatrica, con il piano della realtàmondana racchiudibile nei nostri concetti. Dio non va inteso come "l'enfasi del mondo" (Bonhoeffer), in qualche modo in continuità con esso o deducibile da

---

<sup>14</sup> Cfr. F. Garelli, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 34-35.

esso con dimostrazioni di rigore scientifiche. Dio è e rimane “mistero” incomprensibile, non un ente che sta sopra o dentro il mondo come causa particolare o come forza tra le forze.

Certamente il Dio cristiano non può essere ridotto ad una forza o energia impersonale che pervade il mondo, come da più parti si tende a intendere oggi Dio o il divino<sup>15</sup>. Ma il considerarlo come “persona”, a cui possiamo rivolgerci come al nostro “Tu assoluto”, non deve farci scivolare in troppo facili antropomorfismi. Dio non è una “persona” come noi, sia pur grandissima e potentissima; non è infatti individuabile in base ad una serie di caratteristiche determinate, con passioni e desideri prevedibili, mutabili, influenzabili. La sua “trascendenza personale misteriosa” va pensata in riferimento, se mai, al “mistero” insondabile, inesauribile e non manipolabile che già ogni persona umana è a se stessa e agli altri. Una analogia, questa del “mistero della persona umana”, forse tra quelle meno inadeguate per indirizzare il nostro pensiero nella direzione del “mistero personale” di Dio. Avendo ben presente che tutti i concetti o le immagini, di cui non possiamo fare a meno nel parlare di Dio nonostante il loro carattere antropomorfo, hanno valore solo se rimandano oltre se stessi, nella direzione del suo insondabile e inesauribile “mistero”. Ben lo sapeva la teologia scolastica secondo la quale la *via negationis* e la *via eminentiae* debbono sempre accompagnare la *via affirmationis* quando si parla di Dio.

d) Un ultimo esempio di ripensamento, cui vorrei accennare, riguarda il concetto di “trascendenza eteronoma” di cui anche il Dio cristiano è stato ampiamente rivestito e da cui è urgente liberarlo. In connessione con la metafisica “ontoteologica” sopra ricordata e ancor più con il diffuso antropomorfismo dei “signori terreni”, Dio è stato pensato come un legislatore onnipotente ed arbitrario, che dall’alto del suo trono, ovvero dall’esterno, detta precise leggi agli uomini, suoi piccoli ed impotenti sudditi, imponendo loro di osservarle con minacce di castighi e promesse di premi, che immancabilmente avranno il loro corso nell’al di qua e all’al di là della vita umana. Lo schema non cambia nemmeno se alla figura del sovrano onnipotente si sovrappone quella del Padre onnipotente, che detta tali leggi per amore degli uomini, suoi figli, volendo indirizzarli al loro vero bene. Il “paternalismo” è infatti una variante dell’autocrazia.

Come sappiamo, già San Tommaso aveva rivisto tale schema “eteronomo” confrontandosi con l’etica aristotelica, la quale individuava la fonte della moralità nello stesso dinamismo della natura umana razionale, tesa in quanto tale – cioè in base a discernimento razionale - al raggiungimento della propria perfezione o felicità. Per San Tommaso, infatti, le “leggi” di Dio non sopraggiungono dall’esterno alla natura umana ma sono iscritte nello stesso dinamismo della natura umana razionale creata da Dio.

Oggi liberare Dio dal concetto di “trascendenza eteronoma” è ancor più urgente che ai tempi di San Tommaso. Dobbiamo, infatti, fare i conti con la profonda convinzione moderna dell’“autonomia della morale” da dettami della religione avanzati in nome di Dio. Non possiamo certo noi cristiani, in quanto credenti in Dio creatore, pensare che la creatura umana possa arbitrariamente ed individualmente dare a se stessa le leggi del suo comportamento morale. A ben vedere neppure Kant, il maggiore teorico moderno dell’autonomia dell’etica, pensava una cosa del genere; anche se troppo spesso glielo si

---

<sup>15</sup> Come mi pare tenda a pensare anche Vito Mancuso in *L’anima e il suo destino*, Cortina, Milano 2007 e in *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Garzanti, Milano 2011.

attribuisce<sup>16</sup>. Ma forse, accogliendo la provocazione moderna, anche noi cristiani possiamo prendere maggiormente sul serio il fatto che Dio detta all'uomo le sue "leggi" non dall'esterno ma dall'interno della sua coscienza morale, così come questa va formandosi nel lavoro della ragione tesa ad interpretare il dinamismo dei propri desideri naturali in dialogo con gli altri ed in autenticità verso se stessi.

L'autonomia della morale (dopo quella della scienza e della politica) è oggi forse tra le principali sfide che la fede cristiana in Dio deve affrontare. Non dimentichiamoci che si tratta di una sfida prettamente teologica, in quanto coinvolge il "volto di Dio" che annunciamo. Svincolare Dio con coerenza dallo schema della "trascendenza eteronoma" non è un'impresa facile, dato che per tanto tempo vi è stato connesso, tanto da far pensare che tale connessione fosse l'unico modo per salvaguardarne l'autentica trascendenza. Ma è forse tra i compiti più urgenti che abbiamo per riuscire a parlare di Dio con verità e credibilità nell'agorà attuale, soprattutto nel contesto pubblico della scuola.

### 3. Lo "spazio pubblico" quale nuovo areopago del discorso su Dio nell'"età secolare"

Le considerazioni fin qui fatte circa le provocazioni che la cultura moderna rivolge al parlare cristiano di Dio, invitandoci a scioglierne i legami con la cultura premoderna, già ci hanno introdotto alla caratteristica di fondo dello "spazio pubblico" in cui ci troviamo ad operare: si tratta di uno *spazio pervaso dalla cultura moderna* con la sua interna variante "post-moderna". Ma nulla abbiamo ancora detto della natura "formale" di questo spazio pubblico, cui la cultura illuministico-democratica ha dato origine come "realtà nuova", che ci impone non solo un ripensamento dei contenuti della nostra fede in Dio ma anche dei modi di parlarne e di annunciarla agli altri, con uno "stile" di linguaggio religioso adeguato.

Come ben sappiamo, lo spazio pubblico è l'ambito del libero dibattito e confronto delle idee, a cui tutti possono partecipare con uguale dignità. In esso si forma l'"opinione pubblica", quale complesso di pensieri, linguaggi, giudizi di valore, comprensioni di sé e del mondo, condivisi dalla maggioranza ed esprimenti esigenze ed interessi che premono sia sugli individui, plasmandone la mentalità, sia sul potere politico, che ne deve tener conto per poter governare.

In questo spazio pubblico, coloro che fanno opinione o ne determinano la tonalità, non sono più anzitutto le autorità politiche o religiose e neppure le autorità scientifiche istituzionali (pur con tutta l'autorità che oggi riveste nel pubblico la ragione scientifica); ma sono i giornali e i giornalisti (oggi i principali "opinionisti"), la TV, la "rete internet", gli autori di libri di successo, gli artisti e i cantanti più in voga, gli stessi personaggi noti dello sport ecc. Queste opinioni o convinzioni soggettive condivise dalla maggioranza, che spesso vengono ritenute verità assodate, giungono ad impregnare di sé gli strati pre-concettuali o emotivi profondi delle persone e spesso s'incarnano in "immaginari sociali" emergenti e/o convalidati da esperienze vissute, con cui sono strettamente intrecciati (ad esempio, le pratiche della democrazia, le rivendicazioni della libertà di coscienza, la lotta per il rispetto dei diritti dell'individuo, l'emancipazione femminile ecc.)<sup>17</sup>.

Se non vogliamo che la nostra fede religiosa finisca nel ghetto di ristrette comunità identitarie, con un proprio linguaggio "misterico" ad esclusivo uso interno, abbiamo il

---

<sup>16</sup> Mi permetto di inviare, in proposito, al mio *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.

<sup>17</sup> A proposito degli "immaginari sociali", cfr. C. Taylor, *L'età secolare* (or. ingl. 2007), tr. it. a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2010, in particolare il capitolo dedicato appunto agli "Immaginari sociali moderni", pp. 209-273.

dovere, in ossequio al mandato missionario caratterizzante ogni cristiano, di renderla presente in questo “spazio pubblico” in modo intelligente, comprensibile, credibile ed anche interessante, agganciandoci ad interrogativi e desideri umani profondamente sentiti.

Tra le regole da rispettare per entrare in questo spazio pubblico con qualche possibilità d’ascolto, la principale è *non presentarsi con stile autoritario*, magisteriale, bensì come chi ritiene di avere da *offrire in dono una verità alla libertà*, disposto a parlarne con tutti, a sollecitare il parere e il giudizio di tutti. Tutti, infatti, in tale spazio debbono essere riconosciuti abilitati *a* e liberi *di* prendere la parola, in vista di un’accoglienza della verità secondo la convinzione che essa riesce a suscitare, le esperienze vissute che se ne possono fare, la sua effettiva incidenza esistenziale. Allo spazio pubblico moderno è, infatti, essenziale lo spirito critico, che si esercita con l’argomentare con buone ragioni le proprie posizioni ascoltando quelle altrui, l’uguale libertà di parola, l’adesione solo per libera convinzione; non c’è posto, in esso, per verità indiscutibili presentate come tali da una qualsivoglia autorità.

Per sottolineare *sia la possibilità sia il dovere* che i cristiani hanno di annunciare il Dio in cui credono rispettando la regola fondamentale dello spazio pubblico appena richiamata, vorrei aggiungere due osservazioni.

La prima, che riguarda la “possibilità”, mi viene da un’acuta interpretazione del Vaticano I fatta dal teologo Johann Baptist Metz sulla scia di Karl Rahner. Ribaltando alcune diffuse critiche teologiche al dogma definito da detto concilio circa la “conoscibilità naturale di Dio attraverso la luce della semplice ragione”, Metz fa osservare che tale dogma, ripreso dal Vaticano II, va rivalutato proprio nel contesto della cultura moderna e post-moderna, perché ha il grande merito di riconoscere «la competenza naturale di tutti gli uomini riguardo a Dio». Dio non è infatti un tema “intraecclesiale”, di cui solo la chiesa o i teologi di professione hanno competenza, ma «una questione su cui fundamentalmente tutti debbono essere ascoltati». Per cui, aggiunge: «questo dogma richiama al proprio dovere non solo (e non primariamente) i non credenti, ma la chiesa, la teologia e i credenti stessi. La chiesa e la teologia debbono essere pronti a parlare con tutti riguardo il loro Dio, pronti ad ascoltare tutti, a disputare con tutti, in quanto non possono negare loro a priori la ragione e la buona volontà»<sup>18</sup>.

La seconda osservazione, che riguarda il “dovere” che investe oggi i cristiani con particolare urgenza, mi è suggerita dalla fondamentale novità che qualifica la religiosità nell’odierna “età secolare”. Come sostenuto da Charles Taylor nella sua opera omonima recente<sup>19</sup>, la caratteristica fondamentale della secolarizzazione odierna non sta tanto (secolarizzazione 1) nella *crisi della fede in Dio e della pratica religiosa*; crisi che continua a dilagare nonostante si rilevino segni di “rinascita del sacro” e non si sia avverata la tesi “classica” dei teorici della secolarizzazione circa il perfetto parallelismo tra modernizzazione razionale del mondo e fine della fede religiosa. E non sta neppure (secolarizzazione 2) nella *differenziazione e relativa acquisizione di autonomia* dei vari ambiti della società (scienza, politica, economia, morale ecc.), che avrebbe privato la religione della sua egemonia sociale e culturale marginalizzandola ed escludendola dall’ambito pubblico; differenziazione che pur è tra le cause principali della secolarizzazione e permane ben radicata in Occidente nonostante quei fenomeni di “ritorno della religione”

---

<sup>18</sup> Cfr. J. B. Metz, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 109-110.

<sup>19</sup> C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Harvard 2007; tr. it. *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2010.

in ambito pubblico, che hanno fatto parlare di superamento della secolarizzazione o di età post-scolare<sup>20</sup>.

La caratteristica fondamentale della secolarizzazione (secolarizzazione 3) va infatti vista, secondo Taylor, nella *modificazione della natura stessa dell'adesione di fede religiosa*, ormai strettamente legata alla libera scelta individuale, in un contesto di grande pluralità e varietà di credenze e di non credenze, con forme di adesioni o appartenenze graduate e differenziate. Ciò che più conta e si stima nell'adesione religiosa non è più "l'ortodossia" e "l'ortoprassi" richieste dall'autorità dell'istituzione religiosa bensì "l'autenticità" della fede personale di ciascuno, la vivezza e coerenza della propria "vita spirituale", l'adesione interiore per convinzione e a misura della propria convinzione. Che questo tipo di secolarizzazione caratterizzi anche la situazione italiana, nonostante che la religione cattolica sia ancora il maggior referente dell'orizzonte religioso degli italiani, ci pare ampiamente documentato dalle più recenti indagini sociologiche, come quella di Garelli sopra citata<sup>21</sup>.

A ben vedere, come osserva U. Beck<sup>22</sup>, questo processo di individualizzazione è stato innescato dallo stesso cristianesimo, che fin dai suoi inizi ha sostenuto la necessità della libera e personale adesione di fede; ma ora, al culmine della parabola che ha portato in epoca moderna alla "istituzionalizzazione" della "individualizzazione" (si pensi alla proclamazione giuridica dei diritti inalienabili dell'individuo, in primis la libertà di coscienza e di religione), l'individualizzazione della fede religiosa mette in crisi l'istituzione chiesa, ovvero la generale e completa adesione dei fedeli alle indicazioni dottrinali e pratiche del Magistero.

Nonostante il reale rischio di un dilagante "fai-da-te" religioso, il processo di individualizzazione della fede religiosa non può essere rinnegato dal cristianesimo; né può essere discredito come di per sé equivalente ad atteggiamento egoistico o individualistico. Un'adesione per scelta individuale può infatti essere tutt'altro che egoistica e può essere aperta a relazioni comunitarie intense, anche se in forme nuove, non

---

<sup>20</sup> Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. La religione alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000. In verità Casanova sostiene che, almeno in Occidente, la religione cristiana abbia rinunciato – e non solo sia stata costretta a rinunciare – alla presenza pubblica nella sfera secolare dello stato e in quella della società politica, accettando così il nucleo strutturale della secolarizzazione moderna; mentre non ha rinunciato ad essere presente nella sfera della società civile, senza che ciò sia in contrasto con una corretta concezione della secolarizzazione moderna. Egli infatti distingue tra "differenziazione" delle sfere secolari, indistinguibile della modernità, e "privatizzazione" della religione, constatando una forma di presenza della religione nello spazio pubblico che non contrasterebbe con la secolarizzazione moderna.

<sup>21</sup> Cfr. Garelli, *Religione all'italiana* cit., Richiamo solo alcuni fra i tanti dati che testimoniano la "differenziazione" delle posizioni religiose degli italiani. Questi si suddividono tra cattolici "convinti e attivi" (ca. 20%), "convinti non sempre attivi" (ca. 27 %), "per tradizione ed educazione" (ca. 30%), "condividenti solo alcune idee del cattolicesimo" (ca. 9%). E abbiamo ormai la presenza di ca. il 5% di "credenti di altre religioni" e di ca. il 9% di "senza religione". Ma nel totale dei "cattolici", meno del 50% crede in Dio senza dubbi, ca. il 40 % vi crede con dubbi e ca. il 10 % non vi crede affatto. E il 30,1% di essi si dichiara "né religioso né spirituale" (cioè né legato ad una istituzione religiosa né dotato di una vita religiosa personale), il 12,4% solo "religioso", l'8,8% solo "spirituale", il 48,7% "religioso e spirituale". Solo il 36,3 % degli italiani pensa che vi sia un'altra vita dopo la morte, il 21,4% dice di non saperlo, il 22,5% che non si può sapere, il 14,6% che non vi sia nulla, il 3,1 che ci si reincarna. Senza contare il forte scollamento o il rapporto flessibile sulle indicazioni etiche del Magistero, in particolare sulla morale sessuale: «il 73% degli italiani dichiara che si può essere "buoni cattolici" senza seguire le indicazioni del papa e dei vescovi nel campo della morale sessuale» (Ivi, p. 108). E il 76% ritiene moralmente lecito l'aborto almeno in alcuni casi (Ivi, p. 204).

<sup>22</sup> Cfr. Beck, *Il Dio personale* cit. pp. 98-127.

più solo istituzionali o per vincoli sociali tradizionali, ma per libera adesione a comunità o associazioni liberamente costituitisi.

Di conseguenza, il parlare di Dio nell'odierno spazio pubblico, caratterizzato da questa forma di secolarizzazione non facilmente reversibile, deve puntare soprattutto sulla "adesione personale", con sommo rispetto per tutte le convinzioni che liberamente maturano nelle coscienze, il che implica la necessità di prestare molta attenzione allo "stile" del nostro linguaggio religioso. Non si tratta infatti solo di aggiornarne il "rivestimento estetico o retorico" o di usufruire dei più moderni strumenti tecnici della comunicazione di massa, ma di prendere coscienza che lo "stile" coinvolge il contenuto stesso del messaggio che si trasmette e pregiudica la credibilità dei suoi stessi portatori<sup>23</sup>.

#### 4. Alcune indicazioni circa lo "stile" del linguaggio religioso cristiano

Stante le caratteristiche dello spazio pubblico che abbiamo delineato, quale dovrà essere lo "stile" del linguaggio religioso cristiano che voglia farsi in esso presente con intenti di annuncio efficace? Anche a questo proposito dovrò limitarmi ad indicazioni rapsodiche e di orientamento generale. Ben cosciente che solo un'intensa ed ampia collaborazione e sperimentazione potrà portare alla scoperta di quel linguaggio nuovo di cui abbiamo bisogno, flessibile e differenziato secondo i vari contesti, età della vita, complessità delle situazioni.

a) Come prima indicazione direi che dovrebbe essere *il linguaggio di una verità che non s'impone ma si offre in dono gratuito*; e quindi invita alla libera accettazione secondo la convinzione che è in grado di suscitare. Certamente il cristiano è convinto di aver trovato in Cristo la verità assoluta, dono prezioso per tutti gli uomini; ma proprio per questo deve lasciare che essa parli di per se stessa, con fiducia nella sua forza di illuminazione e di attrazione una volta che sia ben presentata. Ben sapendo, però, che pur presentata nel migliore dei modi anche la verità cristiana può essere liberamente rifiutata; come del resto è capitato a Gesù Cristo stesso, che certo non mancava di buone capacità di comunicazione.

Ciò che a questo proposito dobbiamo con più impegno cercare di sfatare, è che la fede in una verità "assoluta" comporti necessariamente la sua imposizione violenta; senza possibilità e la volontà di argomentarla con buone ragioni al fine di permetterne la libera e convinta accettazione; come purtroppo oggi da più parti si tende a ritenere, accusando le fedi monoteistiche di essere inevitabilmente violente e sostenendo che solo un "politeismo delle verità", tutte da considerarsi relative, possa assicurare la pacifica convivenza e il dialogo tra gli uomini<sup>24</sup>. Per sfatare questa diffusa opinione dobbiamo testimoniare in atto, con lo stile stesso del nostro linguaggio argomentativo e rispettoso, che l'assoluto della libertà - in quanto condizione di ogni vero accesso alla verità religiosa - prevale sul bene stesso della verità assoluta; come il decreto *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II ha solennemente chiarito per il pensiero e la prassi cattolica. E al tempo stesso dobbiamo

---

<sup>23</sup> Parliamo qui di "stile" nel senso usato da Ch. Théobald, *Il cristianesimo come stile* cit. Non tanto, cioè, come semplice categoria estetica, quanto come manifestazione dell'intima consonanza tra il dire e l'essere, la parola e il suo contenuto, la "forma" dell'annuncio e la "forma" della testimonianza vissuta. La verità cristiana non può infatti essere ridotta ad una teoria che attende poi la sua applicazione pratica.

<sup>24</sup> Cfr., ad esempio, G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009; G. Zagrebelsky, *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari 2008; M. Ruggenini, *Dire la verità. Noi siamo qui forse per dire...*, Marietti 1820, Genova-Milano 2006; ma anche il libro di Beck, *Il Dio personale* cit.

testimoniare che anche una verità di per sé assoluta, come per il cristiano la verità di Cristo, non la si può mai conoscere in modo assoluto, cioè in modo compiuto ed esaustivo; per cui anche il cristiano convinto può essere in stato di ricerca di una maggiore comprensione della verità e in tale ricerca arricchirsi nel dialogo con le altre fedi religiose e, in generale, con ogni uomo di buona volontà in cerca della verità<sup>25</sup>.

b) In secondo luogo, il nostro linguaggio religioso dovrebbe essere *il linguaggio di una verità che non si prova o constata "oggettivamente"*, con procedimenti di carattere "scientifico" o "storico critico"; infatti la si può "verificare" solo facendone in qualche modo esperienza in prima persona, come concreta possibilità di senso per la propria vita.

Così, ad esempio, anche le cosiddette "prove dell'esistenza di Dio" che la tradizione ci ha tramandato, non dovrebbero essere presentate come "dimostrazioni" di stretto rigore scientifico (Kant aveva ragione a criticare il rigore matematico che la metafisica razionalistica e la fisico-teologia volevano loro attribuire)<sup>26</sup>; quanto *come vie* che aprono a prospettive di senso, invitano a leggere nel proprio intimo, introducono a quella scaturigine segreta dei valori del bello, del buono e del giusto che ci affascina, interpretano il carattere di incondizionatezza degli appelli che ci vengono dal volto del prossimo bisognoso di amore e cura, ci svelano il fondamento della dignità assoluta di ogni uomo ecc. In positivo, potremmo dire che il nostro linguaggio religioso dovrebbe essere un *linguaggio maieutico*, che aiuta a vedere con i propri occhi e a sperimentare nella vita ciò che noi in qualche modo già vediamo e abbiamo sperimentato, senza forzare nessuno affrettando le tappe di maturazione della intelligenza e della coscienza di ciascuno.

A tal fine il linguaggio religioso cristiano non dovrebbe cercare di imitare il linguaggio rigoroso della scienza o di gareggiare con essa, bensì piuttosto sintonizzarsi con il *linguaggio dell'analogia*, che indirizza in una certa direzione con la coscienza della propria inadeguatezza; con il *linguaggio del simbolo*, che dischiude orizzonti oltre il dato empirico; il *linguaggio del racconto*, che testimonia un'esperienza di vita e rappresenta in modo vivo delle concrete possibilità di esistenza; il *linguaggio allusivo* della poesia, del canto, della musica, che suscitano consonanze interiori libere e profonde. Come del resto ci insegnano i molteplici linguaggi dei vari generi letterari di cui la Bibbia è intessuta: racconti, preghiere, inni, detti sapienziali, testi legislativi, utopie profetiche ecc.; tutti tesi a parlarci in vari modi di Dio, ad indirizzare e potenziare il nostro sguardo in riferimento a Lui, pur nella coscienza che il loro referente ultimo sfugge alla finitezza del nostro discorso<sup>27</sup>.

Il logos della teologia non è certo un logos "irrazionale" - come l'assolutizzazione moderna della ragione logico-matematica e scientifico-strumentale ha fatto e fa ritenere. Ma la sua "razionalità" è di tipo diverso, più ampio, dato che si situa sul versante

---

<sup>25</sup> Ci permettiamo di rinviare, in proposito, al nostro *Essere cristiani oggi. Il "nostro" cristianesimo nel moderno mondo secolare*, ElleDiCi, Leumann (TO) 2011. In particolare al capitolo sesto: "Assolutezza o relatività dei valori. Prove di dialogo con il pensiero laico", pp. 162-183.

<sup>26</sup> Cfr. il nostro *Ontologia e teologia in Kant* cit.

<sup>27</sup> Osserva Ricoeur: «Uno dei caratteri specifici del discorso biblico è il posto centrale che in esso Dio ha come categoria referenziale [...] La parola Dio presuppone il contesto totale costituito dall'intero spazio di gravitazione dei racconti, delle profezie, dei testi legislativi, degli inni ecc. Comprendere la parola Dio significa seguirne la freccia, l'indicazione significativa, il suo doppio potere di raccogliere i significati sgorganti dai discorsi e di aprire un orizzonte che sfugge alla finitezza del discorso» (P. Ricoeur, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, tr. it. Paideia, Brescia 1977, pp. 93-94, con correzioni alla trad. it.).

dell'intelligenza spirituale delle verità di ordine metafisico, etico, giuridico, estetico e, appunto, religioso. L'invito di Benedetto XVI ad "allargare i confini della ragione" per includere in essi anche l'ambito della fede religiosa<sup>28</sup>, resta oggi d'importanza strategica fondamentale anche per quanto riguarda lo "stile" del linguaggio religioso cristiano. Non per nulla l'immagine dell'"eclisse" di Dio, di cui Martin Buber parlava nell'opera omonima sopra citata, viene da lui spiegata dicendo che il corpo opaco che si frappone tra la terra e il sole di Dio, occultandone la luce, è il pregiudizio che ritiene la razionalità scientifica come l'unica razionalità con cui si accede alla verità.

Dobbiamo certamente rispettare l'autonomia della ricerca scientifica e saper purificare il nostro linguaggio religioso da compromissioni culturali con visioni scientifiche del passato, attraverso una franca attenzione ai risultati della ricerca scientifica odierna. Ma dobbiamo anche rivendicare l'originalità e consistenza della "razionalità" del linguaggio religioso o di fede, che la scienza non può in alcun modo contestare, poiché esso sfugge per principio ai suoi procedimenti metodici. Il che non significa che il nostro linguaggio religioso possa fare a meno del rigore logico dell'argomentare e della "fatica del concetto", richiesti dal compito di ripensare la fede nei nuovi contesti culturali. Non tutte le analogie e tutti i simboli indirizzano in ugual modo verso la verità del mistero cristiano, per cui bisogna impegnarsi a discernere tra simbolo e simbolo, analogia e analogia, e cercare di interpretare correttamente gli uni e le altre. Il linguaggio della fede per poter corrispondere alle capacità di comprensione e alle attese esistenziali dell'uomo d'oggi, deve essere in se stesso coerente e plausibile, senza confliggere con l'orizzonte complessivo più ampio della realtà. Donde anche quell'impegno di chiarificazione e disambiguazione teologica di cui abbiamo cercato di dare qualche esempio nella prima parte del nostro discorso.

c) Come terza indicazione direi che il linguaggio religioso cristiano dovrebbe essere il linguaggio di *una verità che promuove l'umano* e in nessun modo gli è estranea o lo mortifica. In sintonia con la famosa "svolta antropologica" della teologia, teorizzata da Karl Rahner e fatta propria da Giovanni Paolo II a partire dalla sua prima enciclica *Redemptor hominis* del 1979, il nostro linguaggio religioso non dovrebbe mai parlare di Dio o delle verità religiose cristiane come di una "cosa in sé" indifferente alla nostra vita concreta; ma dovrebbe sempre curare di mettere in luce i risvolti esistenziali di promozione dell'umano che ad esse sono indissolubilmente connessi, pena il loro fraintendimento. Come da tempo siamo abituati a scindere la verità religiosa cristiana da quelle concezioni scientifiche o storiche obsolete di cui è stata rivestita in epoca premoderna, così dovremmo oggi abituarci, con opportuno discernimento critico, a scindere la verità religiosa cristiana da quelle concezioni etico-antropologiche che sono state superate dalla coscienza etica moderna perché in contrasto con la dignità e la libertà umana. Penso, ad esempio, ad un certo linguaggio "sacrificale" o di "dipendenza minorile" o di "mortificazione ascetica" che è stato largamente dominante nella spiritualità cristiana.

Il linguaggio cristiano *non dovrebbe rimanere nelle retrovie delle frontiere dell'umano* cui il mondo moderno è giunto con la crescente presa di coscienza della dignità di ogni uomo e donna, che comporta il pieno sviluppo di tutte le loro "capacità"; *ma esserne costantemente all'avanguardia*. Non abbiamo forse nell'umanità di Cristo il modello perfetto del "vero uomo" da proporre come ideale di umanità in contrasto con tutte le disumanità che ancora

---

<sup>28</sup> A partire dal famoso discorso tenuto all'Università di Ratisbona il 12 settembre 2006.

opprimono e deformano l'uomo? Una corretta *fenomenologia della umanità di Gesù*, nel senso della individuazione, sulla scia dei Vangeli, dei tratti fondamentali della sua incarnazione vissuta dell'umano, dovrebbe aiutarci in tale compito. Compito tanto più importante se ricordiamo che attraverso la santa umanità di Gesù non solo traspare il vero volto dell'uomo ma anche il vero volto di Dio, che ha scelto di manifestarsi a noi in pienezza proprio attraverso la compiuta "umanità" di Gesù.

d) Ci siamo così già introdotti all'ultima indicazione che vorrei proporre: il nostro linguaggio religioso dovrebbe essere *ad un tempo profetico e umile*. "Profetico" nel senso di puntuale e decisa critica dello status quo imperfetto del mondo, alla luce della prospettiva escatologica di piena e perfetta giustizia e fratellanza umana. "Umile" nel senso di non addossare sempre le colpe agli altri dimenticando le proprie; di non limitarsi ad invitare gli altri a fare, ma cercando di fare per primi; di non pretendere di cambiare le cose con la violenza - anche la violenza verbale! - o la forza del potere, ma anzitutto attraverso la testimonianza di chi opera in prima fila con atteggiamento di servizio per tutti ed in compagnia di tutti gli uomini di buona volontà; di non ritenere di possedere la migliore soluzione concreta dei problemi umani, ma cercandola nel dialogo con gli altri, offrendo con franchezza (la *parresia* evangelica) il contributo della visione cristiana dell'ideale umano, ma pronti ad ospitare in sé anche le prospettive altrui.

Ritengo che queste indicazioni possano essere utili anche per quanto riguarda più specificamente *lo stile del linguaggio religioso in contesto pubblico scolastico*.

Penso in particolare allo stile del linguaggio *maieutico*, particolarmente utile per far maturare nei giovani una scelta personale che scaturisca da intima convinzione e non da imposizione autoritaria.

Allo stile del linguaggio *esistenziale*, che presenta la verità religiosa come una possibilità reale di vita, di cui fare esperienza, e non solo una verità teoretica, da conoscere e contemplare o anche soltanto da "imparare".

Allo stile del linguaggio *dialogico*, che non solo sollecita il consenso con buone presentazioni ed argomentazioni, ma provoca e dà spazio all'esposizione del punto di vista e delle ragioni altrui, valorizzando quella "competenza religiosa" che va riconosciuta ad ogni persona umana, anche in via di formazione.

Allo stile del linguaggio che privilegia le testimonianze di vita vissuta o i *racconti autobiografici*, di cui è ricca la letteratura religiosa, *in primis* le Sacre Scritture. Anche queste, a ben vedere, sono rivelative di per se stesse, per la loro capacità manifestativa dell'umano, del divino e del loro rapporto; prima ancora che possano essere colte come testi con autorità "sacra".

Perché questo "stile" variegato del linguaggio religioso cristiano abbia veramente un'anima che lo innervi e lo renda efficace è però necessario che esso sia permeato da quella "passione" per la purificazione del nome di Dio, di cui abbiamo parlato all'inizio, segno di un amore per Dio che ha saputo talmente penetrarne lo splendore e talmente esserne affascinato da desiderare ardentemente di offrirlo come dono prezioso ai fratelli. In definitiva, il linguaggio religioso cristiano non può che essere *il linguaggio testimoniale dell'amore*.