

L'INTIMO RAPPORTO
TRA LA PERDITA DELLA CULTURA NARRATIVA
E LA DISTRUZIONE DELL'ESPERIENZA PROPRIA
DELLA NOSTRA SOCIETÀ
SECONDO HUBERTUS HALBFAS

Andrzej Kicinski

Salesianum 65 (2003) 000-000

1. Le religioni possono diventare areligiose

Le religioni possono diventare areligiose, perché esiste, secondo Hubertus Halbfas un intimo rapporto tra la perdita della cultura narrativa e la distruzione dell'esperienza propria della nostra società. Il dramma della comunicazione ecclesiale, ancora ai nostri giorni, è quello di voler comunicare esclusivamente con categorie logico-argomentative, e di usare un linguaggio per «iniziati», che non tutti cioè capiscono, in quanto non è un linguaggio che fa riferimento all'esperienza dell'uomo, al suo qui e ora, coinvolgendolo in modo globale. Il linguaggio che fa riferimento all'esperienza, e quindi coinvolge tutto l'uomo, è propriamente quello della narrazione.

Hubertus Halbfas, già nel 1968, nella terza parte di una sua opera di maggior rilievo,¹ dopo aver analizzato la tematica del linguaggio in generale, passa in rassegna i contenuti della comunicazione religiosa, il linguag-

¹ H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik*, Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Patmos, Düsseldorf 1968 (trad. it. parziale, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione*, Una nuova linea per la catechesi, Herder-Morcelliana, Brescia 1970).

gio di tale comunicazione, infine la didattica dell'insegnamento religioso. Nel primo momento l'autore rivaluta il mito come discorso di interpretazione dell'esistenza, considerandolo come contenuto e non come forma. Nel mito, infatti, il contenuto (senso secondo) non è immediato e perviene a noi attraverso il senso mediato della vita; il «cosa» del discorso è interamente inglobato nel «come» lo si dice. E poiché anche nella comunicazione religiosa ciò che si vuol dire non è dimostrabile e oltrepassa ogni categoria scientifico-positiva, il mito, dice l'autore, nella sua unità di contenuto e forma, è il vero «modus» di questo tipo di comunicazione.

Passa quindi ad analizzare la narrazione e il racconto, quali vie privilegiate per la comunicazione del contenuto religioso, data la loro natura simbolica. Per illustrare meglio il senso del racconto e del raccontare, analizza la poesia che definisce «casa della realtà» perché attraverso un linguaggio traslato testimonia a favore di un mondo pieno di senso, anche là (e proprio là) dove denuncia il non senso. La poesia è per sua natura realistica, egli dice: «suo compito è aiutare l'uomo a trovare il proprio posto nel suo mondo». La poesia non conosce l'oggetto, ma ciò che sta di fronte, di cui si avverte la potenza e a cui l'uomo deve abbandonarsi. «La poesia (infatti) è quel linguaggio che ci rivela l'essere di ciò che è e ci rende possibile una vita in mezzo alla realtà». Quando l'uomo perde il suo rapporto originale con questo aprirsi della sua realtà, con il linguaggio perde se stesso. Ciò significa che la poesia non è fantasia (nel senso di falsità), ma è espressione di una realtà, soprattutto è la possibilità di una realtà, come il mito esprime le condizioni di una esistenza. Sia il mito che la poesia sono mimesis della realtà (ridescrizione di essa, imitazione creatrice, rifacimento, metamorfosi poetica); così il racconto, mediante la finzione, è discorso indiretto degli avvenimenti già accaduti nel tempo o che possono accadere.

Sulla linea di queste premesse, l'autore individua le caratteristiche riguardanti la didattica della comunicazione religiosa:

- il discorso circa la comunicazione religiosa è concreto, cioè deve avere il coraggio di calarsi in situazioni spesso indescrivibili, in cui gli uomini vivono e si incontrano;

- è un discorso di interpretazione, quindi guida verso la profondità delle cose, apre le vie della fiducia e dà coraggio per realizzare le possibilità sperimentate.

- è un discorso chiaro perché aiuta ad una comprensione più acuta e ad una esperienza più intensa della realtà senza perdersi in «chiacchiere pseudoreligiose»;

– ed è un discorso operante perché la parola di Dio è un evento di Dio nell'esistenza umana e invita a decidersi in rapporto a situazioni concrete.

Dal Concilio Vaticano II in poi si è risvegliata nella Chiesa una forte esigenza pastorale. La Chiesa ha sentito di dover essere più vicina alla gente, più vicina al mondo. Ha riscoperto la sua identità di essere nel mondo, per il mondo, e questa autocomprensione le ha permesso di esprimersi nei documenti conciliari, comprese le grandi Costituzioni Dogmatiche, con un linguaggio nuovo in modo da essere, a sua volta compresa dalla gente. Tradotta in termini moderni, questa duplice tensione della chiesa può essere definita ermeneutica, perché c'è in gioco un circolo di interpretazione: «comprendere» una realtà, un «testo» e riparlare proponendo un nuovo «testo» che sia, a sua volta, compreso e quindi interpretato.

Dio, lungo i secoli, ha parlato, ha rivelato se stesso, il mondo e l'uomo e noi abbiamo interpretato questa Parola per poterla comprendere. Alcuni poi, hanno voluto trasmettere ciò che avevano compreso traducendolo in un nuovo linguaggio, e questo attraverso un processo senza fine. La disciplina dell'ermeneutica si è sviluppata moltissimo in questo ultimo secolo. Ha avuto una svolta grazie anche alla problematica suscitata da alcune filosofie moderne riguardo al linguaggio e, per la chiesa in particolare, grazie alla corrente demitizzante bultmanniana.

Nell'ambito del dibattito ermeneutico, sono state sottolineate due dimensioni della realtà: la dimensione «storica», in cammino verso il suo compimento ultimo, e la dimensione «linguistica». C'è stato un tentativo di voler far prevalere l'una sull'altra, ma non si può parlare di linguaggio senza parlare di storia e viceversa.

Il linguaggio è la corporeità delle cose, come di un pensiero, di una intuizione, di una Rivelazione che si fa appunto storia, prassi, anche se parzialmente e imperfettamente. E questa storia attraversa i secoli per la capacità dell'uomo di decifrarla e tradurla. Tutta la storia, in effetti, è attraversata dalla comunicazione, sia umana che divina, e si può anche definirla «linguaggio» senza cadere nel nichilismo.

L'ermeneutica moderna fornisce alcuni importanti dati circa la natura del linguaggio, ed è giunta ad elaborare alcuni criteri e principi che vanno riferiti ad ogni tipo di linguaggio, quindi anche a quello pastorale. Pur non entrando a rigore nella pastorale, il problema dell'insegnamento della religione resta a nostro avviso un punto molto importante nel mondo secolarizzato d'oggi e anche in questo ambito è necessario, anzi indispensabile guardare al linguaggio e sarà questo appunto l'argomento di questa tesi.

Il problema che si pone oggi all'insegnamento della religione non è tanto di affrontare le ideologie ostili, quanto di essere in grado di affermare seriamente la propria fede di fronte al mondo contemporaneo. La difficoltà consiste prima di tutto nel fatto che i cristiani sono incapaci di formulare per loro stessi questa fede. Non osano quindi parlarne, non per rispetto umano ma perché hanno l'impressione che ciò che potrebbero dire non sia convincente. Di conseguenza preferiscono tacere. È una cosa inaccettabile. Per parlare non è necessario attendere di aver trovato un linguaggio perfetto. Talvolta bisogna accettare di parlare maldestramente: ci sono parole semplici o poco ricercate che sono spesso un veicolo più efficace per un'immagine autentica, di quanto non lo siano discorsi più elaborati.

Così un cristiano non può non parlare, anche se ha il dovere di cercare il linguaggio più appropriato. Non bisogna aggiungere allo scandalo che costituisce la parola di Dio, quello che deriva dagli schermi che vi aggiunge la nostra negligenza. Resta comunque vero che su questo piano nascono vari problemi. C'è l'incontro tra la fede cristiana e le scienze dell'uomo (psicoanalisi, ermeneutica, strutturalismo, ecc.): qui siamo in presenza di un problema classico, quello che è rappresentato dall'applicazione di metodi scientifici all'oggetto della fede. Nella misura in cui i cristiani non vi sono preparati, l'applicazione produce sempre qualcosa che sembra rimettere tutto in dubbio. D'altra parte, quando questi metodi pretendono di essere dei sistemi di interpretazione integrale e di spiegare ogni cosa grazie all'inconscio, al linguaggio e alla società, si oppongono evidentemente alla fede. A questo punto non sono più scientifici, ma sono condizionati da un'ideologia. È costernante vedere quanto certi cattolici si lasciano impressionare da queste ideologie, prolungamenti di metodi scientifici. Non si conosce nulla di più pretenziosamente ridicolo del voler ridurre il Vangelo a questioni di ermeneutica, la Chiesa a questioni di strutturalismo e la santità a problemi di psicoanalisi. I teologi debbono sopportare l'assalto delle scienze umane, è vero, ma se si lasciano condizionare è perché hanno poca fede.

La prima difficoltà contro cui urtiamo è inerente al messaggio stesso e non ha nulla di moderno, ma dipende dal fatto che questo messaggio è scandalo e follia per gli uomini. La seconda difficoltà è che questi avvenimenti sono stati annunciati attraverso delle forme espressive tipiche degli uomini di una certa epoca; perciò quelle rappresentazioni storiche, sociologiche, ecc., sono divenute estranee all'uomo di oggi. Il problema consi-

ste quindi nell'esprimere il medesimo messaggio in un linguaggio nuovo, senza abbandonare nulla del suo contenuto, cioè degli avvenimenti divini che attesta, ma esprimendolo attraverso le forme espressive dell'uomo moderno.

Il problema dell'insegnamento della religione resta a nostro avviso un punto molto importante nel mondo secolarizzato d'oggi. Halbfas guarda con particolare attenzione proprio la realtà nella quale gli alunni vivono e proprio da questa osservazione sostiene la necessità di mettere in relazione il linguaggio con l'esperienza. Questa esperienza abbraccia tutto il vivere dell'alunno ed è secondo lui indispensabile utilizzarla per giungere a una interiorizzazione del messaggio di fede. Per l'autore è importante trasmettere tale messaggio nell'ambito scolastico nel quale gli alunni passano gran parte del loro tempo e per questo Halbfas vede come la scuola sia in Germania il luogo privilegiato nel quale gli alunni possono venire a contatto con le verità della fede. Prendendo inoltre in considerazione la difficoltà che incontra, per vari motivi, la catechesi parrocchiale, l'autore ritiene indispensabile quindi strutturare in modo adeguato l'insegnamento della religione, perché questa occasione venga appieno sfruttata.

In questa nostra ricerca abbiamo utilizzato i libri che Halbfas ha scritto su questo argomento, è infatti in essi e non tanto nei vari articoli da lui pubblicati che si ricavano le motivazioni, le scelte, le giustificazioni, le proposte e le soluzioni e soprattutto le intuizioni che l'autore ha avuto e che noi abbiamo cercato di ricostruire e approfondire.

Abbiamo ritenuto indispensabile esaminare il concetto di religione secondo l'autore, pur non avendo Halbfas, e questo è secondo noi il suo limite, un concetto ben definito e strutturato della religione. Egli infatti prende piuttosto in esame una serie di aspetti del fenomeno religioso (teologia, filosofia, sociologia, psicologia, ecc.), nonostante sia estremamente interessato e, ancora più vorremo dire, coinvolto dal fenomeno religioso come rapporto fra l'uomo e Dio. Per cui abbiamo preferito non estrapolare dai suoi testi un concetto di religione, ma ripercorrere con lui i vari aspetti di questo fenomeno. Dando un posto privilegiato al problema del rapporto fra religione e linguaggio, che per Halbfas rimane uno dei punti più importanti da esaminare.

2. Religione ed esperienza

All'inizio tentiamo di esporre il modo nel quale Halbfas mette in relazione la religione con l'esperienza,² con la civiltà tecnologica, con il linguaggio, con la sua trasmissione, con la cultura e con la società.

Halbfas rifiuta anzitutto, appellandosi alle critiche di Bonhoeffer, il concetto di religione concepito come una provincia o settore della realtà. La religione non è un settore, ma una dimensione della realtà. Come dimensione può essere presente in ogni realtà. Per Halbfas diventa importante ma non determinante il concetto di religione ricavato dal teologo protestante Tillich. La radice antropologica del religioso sarebbe la appassionata ricerca del senso della vita. Halbfas preferisce chiamare «religiosità» questo concetto di religione che mette al centro la ricerca del senso della vita, il fatto di essere preso esistenzialmente dal problema del proprio destino. Questa religiosità o dimensione religiosa della realtà si può toccare nel profondo di ogni esperienza umana. Essa è fondata nel rapporto di ogni essere umano con la propria trascendenza. Ogni uomo che si occupa della profondità insondabile del proprio mistero è «religioso», anche se non aderisce a confessioni religiose esistenti, oppure si trova in una posizione critica nei loro confronti.³

² «Esperienza» è termine oggi abusato. La riflessione fenomenologica ed esistenziale l'ha attraversato in tutte le direzioni. Sotto il profilo educativo si potrebbe dire che un'esperienza si dà ogni qualvolta c'è partecipazione vissuta e significativa a una qualunque provocazione. Noi ci siamo riferiti all'elaborazione di questo termine da parte di M. Midali, vedi: M. MIDALI, «Introduzione», in M. MIDALI - R. TONELLI (edd.), *L'esperienza religiosa dei giovani, 1. L'ipotesi*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1995, 7-37, dove abbiamo trovato anche una vasta bibliografia.

³ Importante è a questo punto esporre la definizione di religione di Tillich, la quale influenza tutta la ricerca di Halbfas. Ci serviamo di uno studioso di questa problematica. «La discussione recente sulla pedagogia religiosa è fortemente influenzata da Paul Tillich (cf. H. Halbfas, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione*). Tillich descrive la religione come «essere afferrati da qualcosa che ci riguarda in assoluto e incondizionatamente (ultimate concern)». Nella religione si tratta dell'esperienza «di ciò che ci riguarda incondizionatamente». Nella recezione di questo concetto di religione si è spesso dimenticato che Tillich sviluppa il suo concetto di religione in stretta connessione con il concetto cristiano di Dio. Per lui «il Dio che si è rivelato in Gesù Cristo, è il vero Dio... e conseguentemente il vero criterio di una ricerca assoluta e incondizionata» (P. Tillich, *Die religiöse Substanz der Kultur*, Stuttgart, 1967, 100). Quando però «ciò che ci riguarda incondizionatamente» è interpretato, in modo astratto e senza il suddetto riferimento teologico, come la ricerca del Vero, del Buono, del Senso, del Futuro (S. Vierzig), si è già di fronte a una lettura riduttiva». W. SIMON, «Religione - Religiosità», in «DizCat», 535-536.

2.1. La distruzione della nostra esperienza

Halbfas denuncia un progressivo tramonto dell'esperienza personale, cioè dell'esigenza di cercare di percorrere la propria esperienza religiosa, cercando così come i «mistici» un rapporto personale con la realtà divina.

«Soltanto le loro tendenze mistiche, spesso tenute ai margini, hanno salvaguardato la via dell'esperienza personale e si sono sforzate – per quanto era possibile – di promuoverne la diffusione.

Questa evoluzione ha determinato, /.../ un progressivo declino della capacità di esperienza personale. /.../ Gli uomini della civiltà occidentale appresero così a cercare la verità sempre più al di fuori di sé, e perdettero per ciò stesso il proprio mondo interiore. Si direbbe che oggi non siano neppure più coscienti di questa perdita, al punto che – estraniati da se stessi e da ogni esperienza religiosa – essi ormai non sono, secondo la diagnosi dello psichiatra inglese Ronald D. Laing, che un brandello, contratto e disseccato, di ciò che una “persona” può essere».⁴

Il compito della formazione religiosa scolastica consisterebbe dunque nella scoperta e nell'esplorazione di questa dimensione religiosa, con riferimento alle diverse articolazioni istituzionali che essa ha poi ricevuto nelle religioni mondiali e nel cristianesimo.

2.1.1. Inseparabilità della realtà umana e della rivelazione

Tutto ciò ha anche in fondo a che vedere con la posizione della catechesi. Halbfas critica radicalmente la posizione di Barth, il quale respinge tutte le religioni come pure espressioni della superbia umana e contrappone radicalmente religione e fede. Una tale posizione implica la radicale estraneità tra la rivelazione cristiana e la realtà umana. Ora la rivelazione cristiana non è mai il totalmente altro, l'esclusivamente soprannaturalistico, una parola che viene paracadutata dall'aldilà. Ogni rivelazione si fa sempre a gruppi e persone concrete, che ne danno testimonianza e ne parlano in categorie che si riferiscono alla loro esperienza umana. Ne parlano secondo i concetti della loro «religione». Perciò ogni passo dell'AT e del NT è allo stesso tempo «rivelazione» e «religione». La realtà umana e la rivelazione sono inseparabilmente legate fra loro.

⁴ H. HALBFAS, *La religione*, trad. it., Queriniana, Brescia 1983, 10-11.

La trascendenza dell'uomo non può essere interpretata aprioristicamente come soltanto «naturale». Essa va piuttosto intesa come orientamento interiore dell'uomo verso Dio e verso la partecipazione alla vita divina. Queste idee vengono riferite alla teologia di K. Rahner e alla sua teoria dell'esistenziale soprannaturale. Quindi la dimensione religiosa dell'uomo, la sua profonda esperienza antropologica, è già da sempre immersa nella dimensione soprannaturale, e preparata da Dio come apertura all'ascolto della rivelazione.⁵

La religiosità o la religione non è un impedimento per accogliere la rivelazione cristiana, ma un presupposto per ascoltare il messaggio. Non è quindi il caso di seguire le lunghe esposizioni di Halbfas sulla crisi della tradizione del cattolicesimo, crisi che colpisce tutte le religioni istituzionali nella civiltà secolarizzata, né possiamo rendere conto dell'imponente dibattito che la sua teoria ha provocato.

L'importante è di ritenere che, secondo Halbfas, la via di uscita nella formazione religiosa – come anche nell'insegnamento della religione – va cercata nel ricollegare il messaggio, al di là delle varianti culturali, alla sorgente vitale e profonda della ricerca religiosa nell'uomo. In quella dimensione religiosa si può ritrovare la profonda unità con il reale, che è il principale problema del cristianesimo (poiché ha perso in larga misura questo rapporto con la realtà). Le distinzioni che vengono fatte tra sacro e profano non possono essere valide perché vi è una unica realtà. Non vi è servizio di Dio e servizio del mondo, come due ambiti separati, ma servizio di Dio nel servizio del mondo.⁶

⁵ Cf. H. HALBFAS, *Aufklärung und Widerstand, Beiträge zur Reform des Religionsunterrichts und der Kirche*, Calwer/Patmos, Stuttgart/Düsseldorf, 1971, 11-161. Vedi anche la presentazione di questo libro da parte di A. EXELER, *Buchbesprechungen - Hubertus Halbfas, Aufklärung und Widerstand*, in «Katechetische Blätter», 96 (1971) 12, 759-761.

⁶ Cf. J. WERBICK, *Religionsdidaktik als «theologische Konkretionswissenschaft»*. *Zum theologischen Rang der Didaktischen - aus fundamentaltheologischer Perspektive*, in «Katechetische Blätter», 113 (1988) 2, 82-99. Il titolo dice chiaramente il tema: una lettura teologica della mediazione didattica del processo di trasmissione del dato religioso nel contesto della fede. Si ricorda che solo attraverso il processo di comunicazione i contenuti oggettivi della fede sono resi concreti e possono essere accolti. Lo dimostra fin dagli inizi la struttura catecumenale, singolare processo di comunicazione, che permetteva un intenso raccordo tra oggettività del dato e soggettività dell'appropriazione. L'applicazione di queste riflessioni al contesto scolastico risultano pure assai significative.

2.1.2. Entrare nella profondità della vita

È chiaro che, per Halbfas, il «sacro» appartiene a quell'ambito dell'esperienza umana che difficilmente può essere descritto teoricamente e analizzato in sé. Per illustrarla si può partire dal dinamismo quotidiano del desiderio. Quando comincia a riflettere sulla propria esistenza, l'uomo scopre, all'origine di ogni suo movimento, cose, situazioni, persone diverse da lui. Egli si muove perché chiamato o sollecitato da «altri», che lo coinvolgono in nuove avventure di vita, lo spingono oltre se stesso e gli suscitano traguardi inesplorati. Prima o poi, anche quando le offerte corrispondono ai desideri alimentati, l'uomo coglie una loro insufficienza e continuamente viene rimandato oltre le cose possedute e i traguardi raggiunti. Egli avverte l'insopprimibile bisogno di trascendersi.

Halbfas chiama questo desiderio la voglia di entrare nella profondità della realtà e di sé stessi. Dalle stesse realtà, che offrono sostegno alla sua insufficienza, l'uomo viene sempre rinviato altrove. Tale rimando può essere vissuto in forme diverse: o verso il futuro, atteso come risposta definitiva, o verso il profondo, dove è intravisto un dono già presente, ma diverso da quello intenzionalmente perseguito.

La differenza fra le due modalità di accostarsi è molto netta. Nel primo caso, quando il rimando è al futuro, la rincorsa ai traguardi della felicità o del benessere si traduce in «desideri» di beni moltiplicati a dismisura o in attesa di situazioni considerate definitive come se la quantità potesse supplire alle insufficienze dei singoli beni, o la successione di situazioni storiche potesse concludere la corsa delle speranze umane. Ma le illusioni della quantità e della definitiva risposta ben presto svaniscono. Quando ciò accade, la spinta vitale si esaurisce, l'entusiasmo si spegne, la vita si adagia in forme di passività rassegnata, alimentata solo da residue reliquie di speranze deluse. Quando, invece, il rinvio non riguarda altre risposte possibili, ma invita a scoprire una offerta vitale insospettata, spesso non decifrabile, che viene rinnovata nel cuore di ogni situazione si vive l'esperienza del «sacro», o più precisamente nel linguaggio di Halbfas, del «profondo», e si evidenzia la dimensione trascendentale della vita.

Si può assumere a questo punto che Halbfas imposta l'insegnamento della religione nella scuola come un progetto di vita che è più ricco dei nostri desideri e che viene offerto in modo diverso da quello atteso. Si comprende che il Bene è sempre più grande del nostro cuore, ma che ci perviene in modalità non previste. Si avverte che la fondamentale esigenza

che ogni uomo ha, in modo particolare il giovane, è di scoprire la dimensione trascendentale della vita.

In questa prospettiva la religione può essere considerata la risposta ragionevole alla grande questione della fiducia, che la vita richiede ad ognuno per essere gioiosamente vissuta.⁷

2.1.3. Condizioni per l'esperienza religiosa

Ma non ogni esperienza di questo tipo è autentica esperienza religiosa.⁸ Il giovane, infatti, nell'accostarsi alle cose può fermarsi alla superficie e rivestire di sacralità gli stimoli che riceve e le realtà da cui essi provengono. Esiste uno spazio intermedio tra la vita dispersa nelle situazioni e la vita tesa all'Assoluto ed è lo spazio in cui la scoperta della condizione umana e delle sue dinamiche fa avvertire la esigenza di rivolgere lo sguardo, ma non consente di cogliere la fonte originaria delle tensioni e di qualificare la vita secondo modalità trascendentali. Occorre perciò tentare di chiarire le condizioni di una esperienza religiosa, soprattutto analizzando i libri di Halbfas, dove non risulta molto chiara la differenza tra varie esperienze.

La prima condizione è: che in ogni situazione venga avvertito e vissuto il riferimento ad un «presente» diverso dalle cose che si presentano e che venga ascoltato il richiamo ad un bene, ad una luce, ad una forza, che si offrono nella storia, ma che rimandano sempre oltre le risposte delle situazioni da cui il richiamo proviene.

La seconda condizione è un particolare atteggiamento di accoglienza, cioè di fede, che induca completa fiducia nelle promesse della vita, in

⁷ Halbfas presenta spesso la religione come legame; è chiara la consonanza con Jean Daniélou che dice: «Il punto essenziale di ogni antropologia cristiana, o semplicemente religiosa, è che l'essenza dell'uomo consiste nell'essere in relazione con Dio. l'uomo è un essere che non è autonomo, che non basta a se stesso. Il termine religione deriva dalla parola latina "ligare", che è in rapporto con legame. La religione è l'espressione di un legame. Essere religioso è essere cosciente dell'esistenza di un legame con Dio, ciò è vero per l'uomo religioso, per un ebreo come per un musulmano o un indù. Un uomo areligioso è invece un uomo senza legami, un uomo staccato dall'essere e dall'assoluto e perduto in qualche modo nell'universo, perché senza legami. In questo senso esistiamo pienamente quando siamo totalmente "collegati"». J. DANIELOU, *L'avvenire della religione*, trad. it., Borla editore, Torino 1969, 87-88.

⁸ Una vasta e chiara esposizione delle condizioni per l'esperienza religiosa, si trova: J. GEVAERT, *La dimensione esperienziale della catechesi*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1984, 55-110.

quanto solide e definitive; fondate, cioè, in un «presente» che non sollecita altri rimandi.

La terza condizione è che la situazione venga assunta completamente, non venga cioè scavalcata in nome della trascendenza intravista. Ogni circostanza storica può manifestare risvolti trascendentali, quando è vissuta con la consapevolezza del desiderio illusorio, che la attraversa, ma, insieme, con la volontà di accogliere l'offerta vitale, che essa contiene. Se mancano questi atteggiamenti, l'evento accade inutilmente, passa senza inviare messaggi ulteriori. Lascia solo il desiderio deluso o soddisfatto, ma non appagato. L'esperienza, cioè, passa senza portare ricchezza di interiorità.

L'esperienza religiosa, quindi, si ha quando, nella sua tensione di vita, l'uomo coglie una «alterità», che si offre all'interno di una situazione storica, e ne accoglie il dono, mai in sé pienamente esauriente, ma sufficiente per intravedere la sua fonte e per rinnovare la speranza in una risposta, che nell'evento stesso, pienamente vissuto, viene di nuovo promessa. La promessa, tuttavia, non si presenta come appagamento del desiderio personale, ma come risposta alla speranza inespressa della vita stessa.

In questa prospettiva, una necessità assoluta domina l'esistenza umana: apprendere un altro ascolto, imparare un differente sguardo, esercitare una percezione del reale che vada oltre la superficie. Questo atteggiamento permette di superare l'ambito del desiderio per giungere alla speranza. Tutte le religioni sono nate attorno a questa esperienza, presumibilmente identica in tutte le latitudini e in tutte le culture umane. Le loro diversità dipendono dai differenti modelli culturali e dalle varie simbologie con cui l'esperienza viene gestita o interpretata.⁹

⁹ Nell'ambito dello studio del linguaggio religioso un approfondimento viene da Z. Trenti, il quale a proposito dell'autentica esperienza di Dio scrive: «Il linguaggio religioso si gioca sul confronto con il Tu: ha il carattere singolarissimo di ogni incontro con l'Altro. Per quanto nell'ambito religioso l'altro è e si manifesta Totalmente Altro: carica dunque il rapporto di un'imprevedibilità ineludibilità, ma anche di una trepidazione esistenzialmente totalizzante. Dove la religione è autentica l'uomo va all'incontro senza riservarsi alcun retroterra, che costituisce un estremo approdo. Perciò il linguaggio religioso è un modo singolare ed unico non tanto di parlare di Dio, quanto di celebrarne la presenza per parlare dell'uomo: per quello che sa di essere e spera di riuscire ad essere». Z. TRENTI, *Invocazione*, LAS, Roma 1993, 115.

2.2. *L'insegnamento della religione nella civiltà tecnologica*

Non è necessario sottolineare l'importanza del problema della comunicazione della fede, in particolare verso i giovani. Halbfas sa quanto è difficile e controverso, egli non ha la pretesa di esaminarne tutti gli aspetti. Parlando delle battaglie che soprattutto l'insegnamento della religione deve sostenere, ha voluto mostrare come oggi esso debba affrontare un mondo che gli pone un certo numero di problemi. Con questo non ha voluto sostenere, come potrebbero essere tentati di dire certi pessimisti, che l'insegnamento religioso sia profondamente minacciato.

Egli pensa al contrario che l'insegnamento religioso, e la fede in genere, diverrà un elemento costitutivo della civiltà tecnologica, che si sta costruendo, e che il problema sia di trovare il modo di inserire la dimensione religiosa nel mondo moderno. Di fatto si tratta di una sfida che il nostro tempo lancia alla Chiesa e l'interrogativo consiste nel sapere se questa sarà capace di accettarla. Per accettarla occorre infatti un grande sforzo di immaginazione, di coraggio e anche di cultura.

Il primo punto su cui Halbfas mette l'accento è l'importanza dei fondamenti della fede. La fede, infatti, non può nascere in un qualsiasi contesto intellettuale, culturale e sociologico. Dipende da certi valori naturali anteriori, e là dove essi sono stati distrutti non può più edificarsi. Credere che l'esistenza della fede sia indipendente dalle condizioni generali dello spirito e dei costumi di una società, è una grande illusione, così come pensare che essa possa proseguire nel suo cammino indipendentemente dalla civiltà in cui fiorisce. La fede, di norma, non può vivere in un qualsiasi clima intellettuale, morale e sociale. C'è un legame tra l'esistenza della fede e un certo numero di condizioni. Il problema sta nel cercare quali sono queste condizioni.¹⁰

2.2.1. *Tra l'esperienza e la fede debbono esserci dei ponti*

La parola che Halbfas spesso usa è mediazione. Tra l'esperienza umana e la fede debbono esservi dei ponti e delle linee di comunicazione. È impossibile giustapporre una fede cristiana a un'intelligenza atea. Halbfas si oppone al paradosso che alcuni teologi ci propongono oggi, dicendoci che

¹⁰ Cf. HALBFAS, *La religione*, 13-30.

dovremo adattarci a una totale secolarizzazione della società e della cultura e che la fede dovrà imparare a vivere in quell'atmosfera.

Per Halbfas l'accesso alla fede può venire reso difficile da un'educazione scientifica mal compresa, nella misura in cui essa ci spinge ad associare la possibilità di avere una certezza con i criteri delle scienze positive. La fede invece dipende da un diverso tipo di criterio, che può condurre a una certezza uguale se non superiore. Quando si pretende di applicare il metodo scientifico alle cose della fede è evidente che non si potranno mai raggiungere risultati validi. Come non si è mai potuto scoprire l'anima di un uomo servendosi di uno scalpello, così non si troverà mai Dio a partire da una dimostrazione matematica o da un'analisi psicologica. La fede appartiene a quell'ordine di certezze che dipendono dalla testimonianza, riguarda cioè la persona. E le persone, hanno sempre un loro segreto, segreto inviolabile e nel quale possiamo entrare solo nella misura in cui intendono comunicarcelo. È il problema della comunicazione tra persone, che si compie per mezzo del linguaggio.

Le nostre vite si fondano sul linguaggio. Là dove non esiste più fiducia nel linguaggio, non sono più possibili i rapporti umani. Le certezze essenziali della nostra esistenza, quelle che riguardano l'amore, l'amicizia e l'onore, sono fondate sul linguaggio nel quale abbiamo il diritto di avere fiducia.¹¹

A questo livello, ci troviamo in presenza di certezze, le cui qualità e solidità sono molto più elevate delle certezze scientifiche, che non sono mai altro che ipotesi di lavoro, sempre rimesse in dubbio. Nella Bibbia l'immagine che evoca la parola verità non è quella della trasparenza di un oggetto che diviene luminoso all'intelligenza, ma quella di qualcosa di solido a cui possiamo appoggiarci. Dio è verità, perché è una roccia su cui possiamo poggiare con tutto il nostro peso.¹²

La fede corrisponde a questo tipo di certezza. Essa è fondata sul fatto che esiste una parola a cui dobbiamo dare fiducia, impegnando tutta la nostra intelligenza e la nostra vita. È la parola di Gesù Cristo. Avere la fede è credere che abbiamo il diritto, in tutta lucidità, in tutta onestà e in tutta responsabilità, di impegnare la totalità della nostra vita e quella degli altri sul-

¹¹ Tra l'esperienza umana e la fede debbono esservi dei ponti e delle linee di comunicazione, vedi: H. HALBFAS, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione*, trad. it. (parziale), Morcelliana, Brescia 1970, 117-161.

¹² Cf. HALBFAS, *Lehrerhandbuch 5*, 17-27.

la parola di Gesù Cristo. Questo comportamento nasce dall'esercizio più rigoroso dell'intelligenza al suo livello più elevato. Associare la certezza solo con il metodo scientifico è un errore di metodologia, che ci rende incapaci di comprendere le certezze della fede. Per Halbfas infatti la fede non è un sentimento e neanche una scommessa, è una certezza.

2.2.2. La necessità di un insegnamento che recuperi l'esperienza

Prendendo lo spunto dallo studio di Halbfas esiste un altro tipo di deformazione che vede nel linguaggio solo l'espressione della nostra soggettività e non l'attitudine a cogliere la realtà. Ciascuno costruisce la propria visione delle cose. Se la prima deformazione di cui abbiamo parlato caratterizzava principalmente gli ambienti scientifici, la seconda caratterizza soprattutto gli ambienti letterari o filosofici. La libertà è un punto di partenza assoluto, che si crea la propria visione del mondo. La sola cosa che viene richiesta al giovane è adeguare il proprio comportamento al progetto che lui stesso si è costruito. Soltanto la sincerità ha valore e non il contenuto obbiettivo del pensiero.

La certezza, secondo la quale le cose stanno in un modo anziché in un altro, e che quindi esiste una realtà obbiettiva che lo spirito può conoscere, è oggi difficilmente accettata dall'intelligenza contemporanea. Parlare di verità sembra una pretesa assurda. Lo scambio delle idee è considerato una specie di mercato, in cui ciascuno propone la sua merce, senza che esista alcuna ragione di supporre che la merce dell'uno valga più di quella di un altro.¹³

Questi sono dunque alcuni degli elementi del contesto culturale odierno, che costituiscono un ostacolo alla fede. Per Halbfas viviamo all'interno di un mondo in cui la maggior parte della gente è penetrata da questo stato d'animo. Per tutti questi motivi egli pone positivamente il problema

¹³ Cf. Z. TRENTI, *Educare l'invocazione*. *Linee di un itinerario esistenziale alla fede*, in «Catechesis», 63 (1994) 1, 4-9; 2, 4-10. L'analisi che l'autore fa della cultura odierna evidenzia la minaccia sulla vita prima ancora che su altre realtà umane. La ricerca interiore pone domande aperte oltre l'uomo e che evocano orizzonti profondi del tutto inesplorati. La ricerca di senso qualifica l'esistenza umana. L'orizzonte tradizionale di senso si è progressivamente offuscato, tanto che a livello culturale la denuncia della perdita è spesso radicale. È urgente perciò il recupero di significati parziali per arrivare al recupero progressivo del senso totale in cui l'esperienza credente si pone come orizzonte privilegiato per interpretare il futuro dell'uomo.

della necessità di un insegnamento della religione nella scuola che renda possibile il recupero dell'esperienza e linguaggio della fede.¹⁴

Non si può separare la cultura dalla formazione cristiana, perché la formazione cristiana dipende da essa. È un problema difficile. A scuola la cultura letteraria, infatti, può perfettamente preparare e predisporre alla fede, se è aperta, se mette l'accento su certi valori. Un professore di letteratura latina, greca o germanica può avere un'influenza profondamente benefica sui suoi allievi, senza neanche mai accennare alla fede. Ciò è possibile sia a un professore che dipenda dall'insegnamento pubblico, sia a un professore che dipenda dalla gerarchia ecclesiastica.

Ma se il modo in cui si presentano i valori letterari può orientare gli spiriti e le sensibilità permettendo alla fede di mettere radici, il contrario è altrettanto possibile. Un professore di letteratura può presentare le cose sotto una forma che costituisce ostacolo alla fede, sia esaltando un ideale puramente estetico e formale, che svuoti le opere del loro contenuto reale, sia attirando l'attenzione in modo particolare su opere distruttive e nefaste. Le influenze possono così essere diametralmente opposte.

Qui è bene però precisare: secondo Halbfas non si possono né si devono allevare giovani in una serra. Essi verranno prima o poi inevitabilmente messi in contatto con tutte le correnti tumultuose che attraversano il mondo nel quale vivranno domani. Sarebbe assurdo allevarli nell'ovatta e poi lanciarli in quel mondo al quale non sarebbero preparati. Naturalmente, l'apertura verso l'esterno deve essere progressiva. Possono esservi per gli adolescenti contatti prematuri con cose che la loro sensibilità non è ancora preparata a comprendere.

Il dovere dell'insegnante di religione non è comunque soltanto quello di far conoscere le cose, ma anche quello di insegnare a giudicare. La formazione di un individuo è essenzialmente la formazione della sua capacità di giudizio. L'educazione religiosa non consiste soltanto nel trasmettere un sapere. Consiste nel rendere il ragazzo e la ragazza capaci di giudicare da soli in futuro in base a una scala di valori. Far percepire i valori e farli amare è il dono dell'autentico educatore che sa suscitare nell'animo degli allievi l'ammirazione per la grandezza del mistero della religione. Avendo reso il loro cuore e la loro intelligenza capaci di amare i veri valori, li avrà anche messi in grado di giudicare qualsiasi opera con cui entrino in contatto.¹⁵

¹⁴ Cf. HALBFAS, *Lehrerhandbuch* 5, 97-101.

¹⁵ Ci sembra importante l'affermazione di Halbfas che l'educazione religiosa non

2.2.3. Risvegliare il senso del divino

Di qui l'importanza di porre i valori umani in relazione con le realtà religiose, cosa che li tocca profondamente. Ecco perché, sottolinea Halbfas, l'incontro con i testimoni come, per esempio, Pascal è decisivo per i giovani. In lui essi trovano contemporaneamente un grande scienziato, un grande scrittore e un grande cristiano, superando così l'eventuale impressione che la religione stia da una parte e la grandezza umana dall'altra.¹⁶

Che possano trovarsi riunite in uno stesso uomo, che possa esistere un umanesimo cristiano e che quest'umanesimo cristiano sia il più grande, ecco alcune verità che gli insegnanti dovrebbero inculcare nei giovani. Essi, a loro volta, diverranno capaci di essere dei creatori perché, avendo loro stessi colto profondamente queste verità, sapranno esprimerle.

È anche molto importante che il modo in cui Halbfas concepisce l'insegnamento della religione nella scuola non abbia di mira solo la sua preservazione, ma susciti un atteggiamento costruttivo e conquistatore. L'insegnamento religioso si deve radicare nelle profondità dell'esperienza personale.¹⁷ Ciò che può salvare i giovani nel mondo in cui sono chiamati a vivere è la certezza che i valori che hanno scoperto sono destinati ad avere un importante ruolo nell'avvenire, non essendo dei resti di un passato, più o meno condannati dal divenire della storia. Bisognerebbe che fossero persuasi che la cosa di cui la civiltà tecnologica ha più bisogno, e di cui rischia maggiormente di essere priva, è il senso del sacro, quella dimensione religiosa, al di fuori della quale il mondo rischia di trasformarsi in un luogo chiuso e ristretto in cui l'umanità finirà col sentirsi soffocare. La volontà di

consiste soltanto nel trasmettere un sapere, ma consiste nel rendere il ragazzo e la ragazza capaci di giudicare da soli in futuro in base a una scala di valori. Una interessante proposta didattica dell'insegnamento della religione in chiave esperienziale, si può vedere in: H. GREWEL, *Grundzüge einer religiösen Didaktik im Erfahrungsbezug*, in «Religionspädagogische Beiträge», 6 (1983) q. 12, 66-99. L'autore prospetta la didattica dell'insegnamento della religione come «accesso ed elaborazione di esperienza religiosa». Le esperienze sono stratificate e riguardano non solo il presente ma anche la tradizione della fede. L'apprendimento religioso a partire dalle esperienze richiede apertura dell'orizzonte della percezione, capacità di percezione, linguaggio simbolico, linguaggio religioso personale. Anche l'atteggiamento critico è fondamentale, però secondo validi criteri.

¹⁶ Halbfas ritiene indispensabile nell'insegnamento della religione e parte integrale dello stesso, gli incontri con i testimoni, adeguati ad ogni anno scolastico; vedi per esempio: HALBFAS, *Lehrerhandbuch 1*, 77-92; 100-136.

¹⁷ L'insegnamento religioso si deve radicare nelle profondità dell'esperienza personale nella scuola, vedi: HALBFAS, *Lehrerhandbuch 1*, 25-62.

servire l'insegnamento della religione di domani, offrendole quei valori di cui oggi scarseggia, è un ideale capace di esaltare la gioventù.

L'insegnamento odierno usa modi di presentare la religione, che sono troppo intellettuali o troppo astratti, troppo affettivi o troppo sentimentali, che non riescono a giungere nelle profondità dell'anima e non suscitano il necessario sentimento di meraviglia di fronte a quel qualcosa di unico in cui si scorge la mano di Dio. L'importante è dunque cercare ciò che può risvegliare il senso del divino.¹⁸

Esistono anche dei simboli e dei segni che permettono di scorgere l'intervento di Dio nella storia. I giovani sono molto sensibili al comportamento di una persona. Quando in un insegnante, in un educatore o in un amico incontrano delle qualità religiose autentiche, di carità, di preghiera o di voglia di raccontare le meraviglie di Dio, le riconoscono nonostante le loro debolezze umane, perché possono esserci uomini pieni di difetti attraverso cui Dio traspare, ed altri privi di difetti attraverso cui Dio non traspare.

L'importante per Halbfas è accorgersi che esiste qualcosa che non ha origine nella carne e nel sangue. Questo qualcosa ci fa toccare con mano ciò che Dio solo può compiere, perciò è fondamentale per l'insegnamento della religione far fare esperienza del sacro, piuttosto che solo argomentare.

Resta da dire che quest'educazione deve compiersi oggi in un tempo che è tempo di decisioni. Esiste una specie di esitazione del mondo, che si chiede verso quale meta stia per dirigersi, e un immenso interrogativo. È quindi essenziale che i giovani cristiani di oggi capiscano che hanno da offrire alla civiltà tecnologica di domani, di cui ammirano non senza ragione le conquiste, quel qualcosa senza il quale questa civiltà non sarà mai veramente umana: la presenza del sacro.

Halbfas spesso viene considerato «ottimista» sulla presenza dell'insegnamento della religione nella scuola pubblica, perché pensa che non esista alcuna ragione per cui l'uomo della civiltà tecnologica non possa scoprire, a suo modo, quel contatto con Dio che è necessario all'esistenza di un'umanità sana e armonica.

¹⁸ Cf. HALBFAS, *La religione*, 33-36.

2.3. Religione e linguaggio

La religione oggi cambia volto. Le tradizionali categorie interpretative ed espressive risultano inadeguate o fuorvianti. Il linguaggio sacrale rischia di svilarla o farla fraintendere. Il linguaggio secolare rischia di appiattirla in una dimensione orizzontale e con ciò di denigrarla e di svuotarla.¹⁹

Termini cristallizzati in una tradizione educativa efficace – sacro/profano, al di qua/al di là, temporale/eterno – tracciano una precisa linea di demarcazione fra religioso e non-religioso. La connotazione del «sacro» circonda il religioso e lo tiene separato dal profano: il tempio, il libro, ecc. La cultura tradizionale ha dato contorni precisi al «territorio» religioso; ha un linguaggio, spesso iniziatico, che lo designa e lo celebra. Halbfas ha rilevato con chiarezza l'identificazione del religioso in base a questa tradizionale distinzione e anche denunciato il rischio di perdere di vista l'unica realtà.²⁰

L'urto della secolarizzazione tende a spezzare la barriera di divisione, a spaziare su un orizzonte unico, quello dell'esperienza umana, a cercare strumenti interpretativi capaci di sondare le diverse dimensioni. La religione per Halbfas deve abbandonare il recinto riservato – il sacro – e si deve immettere nell'alveo unificante dell'esperienza umana.

«L'uso dei metodi verbali nella pedagogia religiosa e nella catechetica richiede attenzione al meta-linguaggio (= riflessione ed esame critico dei processi di comunicazione verbale) tenendo conto della linguistica, della grammatica generativo-trasformazione, dell'analisi linguistica, dello strutturalismo, della teoria della comunicazione e della psicologia del profondo. Halbfas ha attirato l'attenzione soprattutto sul problema del linguaggio religioso: nella letteratura e nella prassi cattolica si costruisce ancora frequentemente un mondo religioso a sé stante che ricorre a espressioni verbali per trasmettere formule e concetti stereotipati ed estranei al mondo, e presenta un mondo che non è coperto dall'esperienza del-

¹⁹ Cf. Z. TRENTI, *La religione come disciplina scolastica, La scelta ermeneutica*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990, 177-207. Vedi anche: G. FUCHS, *Glaubenserfahrung - Theologie - Religionsunterricht. Ein Versuch ihrer Zuordnung*, in «Katechetische Blätter», 103 (1978) 2/3, 190-216. L'autore analizza il rapporto fra esperienza, teologia e educazione scolastica, esplorando la dimensione religiosa nella realtà e nell'interpretazione umana; approfondisce il contenuto concreto dell'esperienza di fede cristiana nei suoi aspetti formali e materiali, come esperienza di amore incondizionato e incomprensibile; finalmente tenta un'applicazione di queste categorie alla teologia e all'educazione religiosa.

²⁰ Cf. HALBFAS, *Linguaggio ed esperienza*, 58s.

l'uomo contemporaneo. Tutto ciò è indebitamente alienante nei confronti del messaggio cristiano». ²¹

2.3.1. Il linguaggio della religione quale problema ermeneutico

La rivelazione cristiana è l'azione salvifica di Dio in quanto sperimentata ed enunciata in un linguaggio di fede da credenti in Dio. Ciò implica già che il linguaggio, come evento storicamente determinato, fa parte essenziale della religione, di ciò che i credenti chiamano «il rivelato». ²²

Così il Nuovo Testamento interpreta in linguaggio di fede il senso di avvenimenti storici: l'evento di Gesù vi è interpretato, al di sopra dello storicamente accessibile, come rivelazione definitiva della salvezza di Dio, tuttavia non senza fondamento nell'evento storico stesso. Ma la Sacra Scrittura lo fa in categorie linguistiche precostituite, ossia in categorie culturalmente e religiosamente precostituite che soltanto sotto la pressione della realtà storica di Gesù assumono il loro significato propriamente cristiano. La realtà rivelata in Gesù, che concretamente ci viene incontro, è dunque anche un evento linguistico molto determinato.

Il linguaggio della religione, pertanto, non è una specie di «rivestimento» contemporaneo di quanto altri credenti potrebbero conoscere allo stato puro, nella sua realtà o determinatezza cosiddetta «pura». L'elemento linguistico interpretativo fa parte della stessa rivelazione concretamente presentata, e non solo della sua forma espressiva. Di conseguenza, non esiste nessuna sfera religiosa che sfugga alla storicità mutevole del linguaggio umano, che ha la propria contingenza che si aggiunge alla contingenza già particolare dell'evento di Gesù di Nazaret, situato e da interpretare nella storia.

La conseguenza è che la «traduzione» di categorie religiose nelle categorie linguistiche del nostro tempo non è solo una questione di «rivestimento». Il processo ermeneutico cristiano non può porsi solo in termini di lingua e traduzione, attribuendo in definitiva al «linguaggio religioso» (per esempio biblico o liturgico in quanto tale) la funzione di criterio. Il problema è più complesso. ²³

²¹ E. J. KORHERR, «Metodi verbali», in «DizCab», 426.

²² Cf. HALBFAS, *Lehrerhandbuch* 5, 97-136.

²³ Concordiamo con Halbfas che l'elemento linguistico interpretativo fa parte della stessa rivelazione concretamente presentata, cf. HALBFAS, *Linguaggio ed esperienza*, 17-115.

Lo stesso Gesù di Nazaret, infatti, era, come uomo, totalmente immerso in un'evoluzione storica contenente la storia di una tradizione molto determinata, quella del popolo ebreo, che interpretò se stesso come «popolo di Dio», servo e testimone di Dio al cospetto del mondo intero.

Il problema ermeneutico soprattutto dell'insegnamento di religione, che quotidianamente ha a che fare con la questione del linguaggio religioso, è pertanto il problema di un conflitto tra la particolarità storicamente ambigua della vita, delle opere e della morte di Gesù da una parte, e, dall'altra, le attese, aspirazioni e ideologie religiose e culturali presenti in una determinata cultura, dalle quali scaturì l'espressione storicamente concreta, nel Nuovo Testamento, e nella storia posteriore della Chiesa e del suo insegnamento, di quanto in Gesù stesso fu proclamato. Solo subordinatamente è una questione di tradurre nella nostra cultura contemporanea ciò che di vera realtà di Gesù scaturì da tale conflitto. La relazione con la storia sempre in movimento, con la sua cultura sempre propria, particolare, è pertanto inerente al credo cristiano in quanto credo e ad ogni linguaggio cristiano di fede. I giovani a scuola che prendono sul serio la professione di fede in «Gesù Cristo, Signore della storia», si renderanno subito conto che anche la relazione con la nostra situazione storica di solo cinque anni fa dovrà per forza entrare nel nostro discorso di fede, qui e adesso, su Gesù Cristo con la sua Chiesa e il suo insegnamento. Chi rifiutasse ciò e attribuisse valore assoluto al linguaggio della nostra religione di un determinato periodo, negherebbe di fatto tale professione di fede, cioè che Gesù è stato elevato a Signore di tutta la storia, anche della nostra, qui e adesso.

Il parlare in linguaggio di fede è pertanto essenzialmente un'impresa storica ed ermeneutica. Chi misconosce la reale storicità della fede cristiana e del suo linguaggio di fede e quindi nega la necessità di questa impresa ermeneutica, in un periodo di crisi del linguaggio di fede sospetterà inevitabilmente che si tratti di una crisi di fede e con la propria azione polarizzante peggiorerà la crisi dell'insegnamento della Chiesa. Chi, al contrario, è cosciente della diversità di linguaggio della religione e della molteplicità di reinterpretazioni ermeneutiche di Gesù nelle varie parti dello stesso Nuovo Testamento, si accorgerà certo che, nell'attuale svolta culturale ci troviamo in una «crisi del linguaggio religioso», ma non considererà questo nuovo processo d'identificazione automaticamente come fine o svuotamento dell'antica fede cristiana.²⁴

²⁴ Cf. HALBFAS, *La religione*, 44-47. Si veda anche: E. SCHILLEBEECKX, *Linguaggio della*

2.3.2. Linguaggio religioso, non linguaggio da ghetto

Come ogni altro linguaggio, anche il linguaggio religioso non è una «entità metafisica»; esso è sorretto da uno sviluppo socio-storico molto concreto, espressione sia del senso che del non-senso nella nostra storia umana concreta. Di conseguenza non è solo possibilità di espressione, ma anche possibilità di alienazione e di «ideologia».²⁵

Il parlare nel linguaggio della religione, come ogni altro uso del linguaggio, oltre alle sue funzioni di salvezza, può anche farsi «discorso ideologico»: un discorso che ha una relazione distorta con la realtà.

Il linguaggio della religione è della stessa natura di tutto il linguaggio umano quale «forma di vita» (Wittgenstein) e realtà sociale. Non esiste la possibilità legittima di un linguaggio da ghetto tra credenti. In quanto linguaggio da ghetto esso non è un relitto anacronistico di un linguaggio che una volta diede espressione all'esperienza di molti, un linguaggio umano universale intelligibile che però in determinati punti si è arrestato, isolandosi dall'evoluzione sociale progressiva del linguaggio generale e diventando in tal modo «linguaggio da ghetto» di una comunità chiusa, intelligibile soltanto per alcuni. Tuttavia, nella misura in cui la comunità che si serve di tale linguaggio non vive completamente nel ghetto, ma partecipa anche alla vita del mondo, essa stessa non tarderà a rendersi conto della problematicità del proprio linguaggio.

Questo è certamente un caso particolare di crisi del linguaggio religioso: una crisi, cioè, causata dall'isolamento e dall'emarginazione socio-culturale. Il linguaggio, anche il linguaggio religioso, resta «privo di senso» man mano che esso si vuota di riferimenti riconoscibili ad esperienze reali dell'uomo nel proprio mondo.²⁶

fede ed ermeneutica, in «Concilium», 9 (1973) 5, 48-65.

²⁵ Cf. H. HALBFAS, *Die geistigen Defizite, Kritischer Rückblick auf 10 Jahre religionspädagogischer Arbeit*, in «Katechetische Blätter» 106 (1981) 4, 257-258.

²⁶ Perciò è sempre necessaria per Halbfas una verifica del «discorso religioso» mediante l'analisi delle alienazioni personali e sociali e l'ermeneutica dell'esperienza. Se viene a mancare ogni legame tra il «discorso religioso» e il contesto delle nostre esperienze terrene, il linguaggio religioso è già diventato inintelligibile e per molti la decisione pro o contro l'insegnamento religioso è ormai superata: soprattutto i giovani passano oltre senza ascoltare.

2.3.3. Il dualismo del linguaggio religioso

L'insegnamento della religione nella scuola pubblica è indistricabilmente connesso con una cultura. Ciò che bisogna domandarsi tuttavia è se la religione e il suo insegnamento mantengano una sufficiente tensione critica creativa col proprio ambiente culturale interiorizzato. Benché il linguaggio religioso non sia pertanto assorbito dal «discorso mondano», nondimeno la matrice del linguaggio religioso, entro un'esperienza credente di Orientierung [orientamento], è sempre un discorso mondano e culturale, però con un «resto» evocativo e critico.

La legittimità del dualismo linguistico – linguaggio di fede e linguaggio di mondo – non si può e non si deve negare; ma il perdere di vista che è la stessa realtà che si considera e si cerca di interpretare, è funesto, in definitiva, per ambedue i modi di considerare. In tal modo il linguaggio religioso rischia di diventare una sovrastruttura ideologica, per esempio al fine di legittimare processi sociali acriticamente accettati dei quali fanno parte la Chiesa e il suo insegnamento.

La crisi del linguaggio religioso è pertanto una conseguenza del dualismo linguistico, in quanto questo dimentica di rendersi conto che ambedue vogliono illuminare la stessa realtà secondo modelli ermeneutici diversi. Dei due campi l'uno deve infatti possedere sufficienti indizi, affinché quanto nel cosiddetto «altro campo» viene enunciato in linguaggio religioso abbia per l'uomo un senso razionale e intelligibile, nonostante il «resto» indicibile ivi contenuto. È proprio questo «resto» che deve spingere i credenti all'uso nel loro discorso religioso di parabole e racconti, in altre parole, alla restaurazione dell'elemento narrativo nel linguaggio religioso. Queste parabole, visioni e racconti ci preservano dall'identificare quanto nella nostra storia è già stato raggiunto o ancora da raggiungere, con la realizzazione finale che è dono di Dio, conferma divina insieme di tutto lo storicamente buono, storicamente bello e storicamente santo.

Halbfas non approfondisce la questione del «conflitto dei modelli interpretativi»; intendiamo soltanto rilevare un dualismo, condiviso da molti in questo campo, che di fatto perpetua la crisi del linguaggio religioso, soprattutto negli epigoni della teologia dialettica riformatrice e nella teologia cattolica che da essi dipende. Quasi di rimbalzo si vedono pertanto nascere forme di insegnamento della religione che si basano sulla teologia che cerca la soluzione del conflitto nella semplice eliminazione di uno dei poli, cioè del linguaggio religioso, a favore di un discorso esclusivamente «mon-

dano» a proposito del vangelo. In tal modo la scomparsa del linguaggio religioso crea effettivamente una crisi reale della religione e del suo insegnamento. Ma non esiste la religione viva senza linguaggio religioso.²⁷

3. La religione luogo di narrazione e d'esperienza

Apprendere per Halbfas significa fare esperienza. Egli sottolinea che i principi dottrinali delle religioni, esposti in libri e trasmessi dall'educazione, non sono alla facile portata di tutti, perché mancano di dati esperienziali e dell'elemento narrativo,²⁸ che per Halbfas riveste un ruolo altrettanto importante nell'educazione religiosa.²⁹ I libri esistenti offrono una immagine semplicistica della fede degna della massa che non viene resa così capace di correlare la vita alla fede.

3.1. La religione e il suo linguaggio dell'esperienza

Partiamo dal presupposto di Halbfas che ritiene che una fede che sia soltanto un insieme di concetti razionali non legati alla vita è una fede morta; ciò infatti che per lui rende viva la fede è il suo legame con la vita, cioè con le esperienze reali fatte da uomini reali: è questo l'insegnamento che ci viene dalla Bibbia. Questo presupposto noi lo condividiamo con Halbfas e ci porta con lui a cercare un linguaggio esperienziale nella religione.

Halbfas mette in evidenza che ciò che la scuola e la scienza chiamano esperienza, si muove entro uno schema soggetto – oggetto, nel quale i fenomeni sono conosciuti e rappresentati dal punto di vista dell'analisi empirica. Il linguaggio di questa rappresentazione è di tipo argomentativo. Si contrappone ad essa quell'altra, autentica esperienza, che è caratterizzata, anziché dalla distanza oggettivante, dal coinvolgimento personale.

È l'esperienza che si compie soprattutto nel campo dei rapporti tra gli

²⁷ Cf. HALBFAS, *La religione*, 31-56. Per l'insegnamento della religione, secondo noi, il problema è di parlare un linguaggio religioso, che certamente non va confuso con il linguaggio tecnico della teologia scolastica o delle teologie moderne.

²⁸ Cf. J. B. METZ, *Breve apologia del narrare*, in «Concilium» 9 (1973) 5, 80-98.

²⁹ Cf. H. HALBFAS, *Wurzelwerk, Geschichtliche Dimension der Religionsdidaktik*, Patmos, Düsseldorf 1989, 30-36.

uomini, il cui processo conoscitivo non si compie attraverso il registrare, memorizzare, combinare e dedurre, bensì nell'apertura, nella fiducia e nell'impegno. Un'esperienza di questo genere non conosce conclusione. Essa si protrae, modificandosi o approfondendosi, lungo tutto il corso della vita, ed esige nello stesso tempo di essere trasmessa, affinché sia narrato il passato, in vista del proprio futuro, sperato o temuto. Non è di genere concettuale, non è dedotta né da premesse generali né da sistemi, ma è vissuta, ed è perciò legata all'individualità e a situazione concrete.³⁰

Mette in rilievo Halbfas che di queste esperienze si può parlare solo in quanto se ne compie una narrazione, non ricorrendo a concetti e ad argomentazioni. Per lui soltanto i «racconti» sanno riprodurre le situazioni e renderne partecipi chi li ascolta. Essi permettono di esprimere nella pluralità dei suoi aspetti la verità, che il linguaggio logico-scientifico restringe all'unica dimensione dell'esattezza formale.³¹

Halbfas non nega l'utilità dei concetti, delle teorie e dei sistemi. Per lui sono indispensabili per analizzare e ordinare le esperienze, ma mette a fuoco il rischio che i pensieri dimorano l'uno accanto all'altro e con pericolosa rapidità si trasformino in definizioni e in dottrine, in cui la realtà è ricondotta sotto un unico denominatore, in apparenza persuasivo, ma implicante un'astrazione e per lo più una semplificazione.

La sua tesi di fondo è che l'esperienza non può essere dedotta e dimostrata, ma soltanto raccontata e creduta. Per questo gli uomini hanno affidato ai racconti che essi narrano il compito di tramandare il frutto più autentico delle esperienze della loro vita. Questi racconti hanno destato la nostra umanità e manifestano la nostra natura più intima.³²

³⁰ Cf. J. GEVAERT, «Partire dall'esperienza e principio della correlazione», in J. GEVAERT - R. GIANNATELLI (edd.), *Didattica dell'insegnamento della religione*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991, 153-168. Qui l'autore mette in evidenza la posizione di Halbfas, la quale per lui è contestabile. Non condividiamo questa posizione, però riteniamo opportuno ricordare le indicazioni per evitare fraintendimenti nella prospettiva entro la quale si pone il problema dell'esperienza nell'insegnamento della religione.

³¹ Cf. HALBFAS, *Linguaggio ed esperienza*, 87-95.

³² In questo punto Halbfas si riferisce a Harvey Cox, che scrive: «Sappiamo d'essere ben più di un bipede senza peli, e ciò in forza delle nostre parabole, storielle, saghe, fiabe, miti, favole, leggende e filastrocche. Non soltanto abbiamo creato racconti innumerevoli, abbiamo anche escogitato un numero infinito di modi di raccontare. Li presentiamo con figure di danza, li disegnamo, li mimiamo con delle maschere, li incidiamo sulle pietre. Diamo loro voce con il canto attorno alla tavola ingombra degli avanzi della cena. Li susurrriamo negli orecchi dei bambini insonnoliti nella penombra della camera. Li balbettiamo al confessore e allo psicoterapeuta. Le lettere e i diari ne hanno traccia. Ne sono

Nota Halbfas che non è un caso che all'origine di tutte le religioni vi siano grandi tradizioni narrative, che dischiudono e tramandano nell'avvenire l'esperienza del divino.

3.2. Le religioni come comunità narrative

Halbfas sottolinea che tutte le religioni del mondo sono in origine comunità narrative.³³ Il terreno in cui si radicano le loro tradizioni narrative è quello del mito. Egli definisce il complesso concetto di mito anzitutto come «parola narrativa», perché ogni mito contiene un racconto. Etnologi e studiosi delle religioni concordano nel rilevare questo fondamentale carattere narrativo dei miti. Inizialmente i Greci designavano come mito qualsiasi racconto, avesse o no un'importanza particolare. Solo con Platone il mito acquista quel significato «elevato» che ancora oggi gli è attribuito e che consentiva a Platone di esprimere nel mito – quindi in forma di racconto – i suoi concetti filosofici più importanti.

Ricorda Halbfas che quando il sofista Protagora voleva esporre il proprio insegnamento, domandava prima ai suoi allievi se preferissero ascoltare un mito o desiderassero seguire una presentazione razionale delle sue idee. Protagora, dal canto suo, si pronunciava in favore del mito, perché più piacevole da ascoltare. L'insegnamento viene qui ancora inteso, per maestro e scolari, o, per meglio dire, per il narratore e i suoi ascoltatori, come esperienza di carattere dilettevole.

Solo con il trionfo del *logos* questa sensibilità per l'aspetto piacevole è stata bandita dalle tradizioni di insegnamento della scienza. Malgrado tutta, come la chiama Halbfas, l'azione repressiva esercitata dal *logos* nei confronti del mito, le religioni, e oltre a queste la cultura del popolo, vivono di tradizioni che nei loro racconti offrono una interpretazione del mondo e dell'esistenza. Nell'ambito storico dell'Occidente le tradizioni religiose fondamentali, tanto quelle dei Greci e dei Romani, quanto quelle dell'antico Israele, sono di natura narrativa.

espressione il nostro modo di vestire, i luoghi che frequentiamo, gli amici che stimiamo. Non appena il nostro piccolo è in grado di intendere le nostre parole, incominciamo a raccontare e coviamo la speranza che i nostri vecchi non ci lascino prima d'aver potuto raccogliere da loro tutta intera la storia». H. COX, *La seduzione dello spirito*, trad. it., Queriana, Brescia 1974, 12s.

³³ Cf. HALBFAS, *La religione*, 36-40.

È da ricordare che la Grecia ha sviluppato le sue concezioni dell'uomo e del mondo, delle divinità e delle forze del destino, esclusivamente in grandi composizioni narrative. Anche in tradizioni narrative hanno il loro fondamento le religioni dei Germani, dei Celti, dei popoli ugro-finnici; quelle dei Babilonesi, degli Assiri, degli Ittiti e degli Egizi e non da ultime le religioni cinesi ed oceaniche.

Non dimentica Halbfas che molte di queste religioni possiedono, in verità, anche una ricca tradizione di genere non narrativo, costituita per esempio da inni, preghiere, norme di comportamento, testi giuridici, detti sapienziali e pensieri filosofici, ma egli sottolinea che le tradizioni fondamentali, che nutrono la fede dei loro popoli, sono rappresentate prevalentemente da racconti.

Halbfas afferma soprattutto che la figura centrale del cristianesimo, Gesù di Nazareth, non era né un filosofo né uno scrittore, ma un narratore. Narrando egli annunciava il messaggio del Regno di Dio: in forma concreta, intuitiva, vivente. Con similitudini, parabole ed esempi egli sapeva avvicinare i suoi ascoltatori «come uno che è potente». Abbiamo conoscenza del narratore Gesù, beninteso, soltanto perché si è continuato a narrare la sua storia.³⁴

Il piacere di narrare si estende ben presto oltre la tradizione dei Vangeli: vi è una fioritura di leggende intessute delle tradizioni dell'infanzia di Gesù, della vita di Maria e degli apostoli. Intorno all'anno 312 nasce, accanto agli innumerevoli cicli narrativi particolari, una prima opera storiografica, la *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, che raccoglie in modo organico le leggende relative a Gesù, agli apostoli, a Pilato e alla croce sacra. Nel frattempo si vanno tramandando in ogni luogo leggende di martiri e confessori, ben presto inserite nel quadro della liturgia, finché poi Jacopo da Varazze raccoglie queste storie di santi nella esemplare *Legenda aurea*, consegnando così all'intera cristianità il frutto di un'esperienza interiore millenaria.

³⁴ Halbfas rievoca Harald Weinrich, il quale a proposito scrive: «Gesù di Nazareth ci si presenta prevalentemente come una persona narrata, spesso anche come narratore narrato, e i discepoli compaiono in veste di persone che ascoltano questi racconti, che a loro volta tramandano quanto hanno ascoltato e lo ripetono per via orale o per iscritto». WEINRICH, *Teologia narrativa*, 66-79.

3.3. Tradizione orale e tradizione scritta

Ricorda Halbfas che il passaggio delle tradizioni narrative religiose alla trasmissione scritta non si è compiuto in modo uniforme per le diverse specie di linguaggio.³⁵ In Egitto, ma anche nell'Israele dell'epoca preesilica, una ragione della trascrizione di determinate forme linguistiche stava nella particolare efficacia attribuita alla parola scritta. Sulle piramidi dell'antico Egitto i geroglifici ritenuti pericolosi, come quelli raffiguranti l'immagine del serpente, non venivano eseguiti per intero, affinché non recassero danno ai lettori.

Analogamente, in Israele si attribuiva una forza superiore all'oracolo e alla profezia redatti per iscritto: per privare della loro forza e rendere inoffensive le parole di Geremia che gli profetizzavano sventure, il re Joiakim fece bruciare il rotolo su cui erano scritte; ma Geremia riscrisse il rotolo e ristabilì così la potenza delle sue parole (Ger. 36).

D'altra parte Halbfas evidenzia che il passaggio dalla trasmissione orale a quella scritta è stato determinato per più versi dal venire meno della fiducia nella forza della tradizione vivente. L'estinzione del sumerico come lingua parlata ha dato luogo così secondo Halbfas, ad un grande processo di salvataggio affidato alla scrittura. La parte più antica del *Deuteronomio* deve probabilmente la sua origine alla fine del Regno settentrionale d'Israele.

E quando in Europa la cultura narrativa orale era sul punto di scomparire, i fratelli Grimm e i loro seguaci misero in salvo, consegnandolo al libro, il patrimonio delle fiabe e delle leggende.

Halbfas mette in rilievo la diffidenza propria dei tempi antichi nei confronti della cultura esclusivamente scritta. Egli cita la *Settima lettera* di Platone, dove egli afferma di non avere espresso in forma scritta la sostanza del suo pensiero e anche di rifiutare, in via di principio, di darne una versione scritta. Halbfas ricorda che Platone spesso esprime il suo giudizio sullo scarso valore dei libri, compresi i propri, perché la parola vivente si dimostra sempre e sostanzialmente superiore ad ogni discorso scritto. Egli teme che gli uomini possano abituarsi ben presto a richiamare alla memoria, anziché «dall'interno» di se stessi, soltanto più «dal di fuori».

Sebbene Platone ritenesse di poter parlare del divino soltanto nei miti, e conferisse così nuovo lustro ai miti, sia pure soltanto sul piano filosofico, Halbfas focalizza che proprio in Platone compare la subordinazione

³⁵ Cf. HALBFAS, *La religione*, 41-44.

del racconto dei miti al discorso argomentativo. Dopo che, nel corso ulteriore dello sviluppo spirituale greco, il racconto (il mito) fu soppiantato definitivamente dal ragionamento (il *logos*), anche il cristianesimo, entrando in contatto con il mondo ellenistico, perdette la sua primitiva «innocenza narrativa». I filosofi e i teologi da allora – malgrado qualche eccezione (Halbfas ricorda Agostino, Descartes, Pascal, Rousseau, Nietzsche, Kierkegaard) in fatto di componenti narrative – si sono votati interamente al *logos*.³⁶

Infine denuncia tristemente Halbfas che con il programma della demitologizzazione si è trovata la formula linguistica che proclama la fine del mito anche nella teologia, il suo totale trasferimento nel *logos*, e rende quindi possibile espungere gli ultimi residui narrativi dalla tradizione religiosa del cristianesimo.³⁷

In questo punto possiamo vedere il nocciolo della tesi di Halbfas che appare oggi l'intimo rapporto tra la perdita della cultura narrativa e la distruzione dell'esperienza propria della nostra società. Il dominio delle regole scientifiche e dogmatico-concettuali ha soffocato la spontaneità, il coraggio di seguire le proprie vie, la gioia del ricordo e del racconto. Per Halbfas esiste oggi il rischio che anche le religioni possono diventare areligiose. Però egli in fondo non è pessimista, afferma che finché nelle religioni – sia pure nelle loro più remote periferie – continueranno a vivere il racconto e la testimonianza, anche l'ascolto e il discepolato non avranno fine.³⁸

4. Religione e cultura

Bernd Wacker nel suo libro *Teologia narrativa* ha dedicato un capitolo a Halbfas, intitolato «Riabilitazione del mito, ovvero: il linguaggio salvifico

³⁶ Halbfas ancora una volta ricorda Weinrich, il quale denuncia che oggi i teologi sono così presi dal loro ragionare e discutere, cavillare e teorizzare, che per nessuna ragione sono disposti a rinunciare al loro mondo scientifico, a condurre le cose fino al punto in cui una storia possa essere narrazione. Nella nostra società, egli costata, raccontare una storia, anche soltanto ascoltarla è considerato occupazione ascientifica. Cf. WEINRICH, *Teologia narrativa*, 72-73.

³⁷ Cf. HALBFAS, *La religione*, 44.

³⁸ Ulteriori approfondimenti della problematica della tradizione orale, si hanno in: J. VANSINA, *La tradizione orale*, trad. it., Officina Edizioni, Roma 1977.

dell'interno». ³⁹ Egli evidenzia in Halbfas la sua osservazione della distruzione della spontaneità, della gioia della creatività e dell'attitudine ad esercitarla; la perdita della simpatia per se stessi e per gli altri, della sensibilità per i problemi, per le speranze e per la felicità degli altri; al posto della premura e dell'attenzione per gli altri, la spietata inesorabile lotta concorrenziale per la carriera, la proprietà e il prestigio sociale; nonostante il continuo progresso scientifico-tecnico, per dire:

«un deficit di senso che assume proporzioni sempre più minacciose: queste forme di alienazione, ovunque presenti e già quasi considerate normali nelle società occidentali del benessere e dell'opulenza sono, a parere di Halbfas, espressione d'un sistema in cui la «spiegazione» orientata sul metodo delle scienze naturali minaccia di surrogare in misura sempre crescente la «comprensione». L'«annientamento della nostra esperienza», già sistematicamente attuato nella scuola, cioè nella sede primaria e privilegiata della socializzazione nella nostra società, vale a dire il depotenziamento della multidimensionale percettività umana, che viene avvilita al conoscere empirico-analitico secondo lo schema soggetto-oggetto, in cui il «registrare, memorizzare, combinare, dedurre» e il discorso concreto, concettuale, argomentativo coordinato a tali operazioni, sono considerati come le forme proprie secondo cui l'uomo s'impossessa della realtà, tutto questo, si diceva, tende a produrre un tipo d'uomo che, capace di apprendere e di adattarsi fino alla perdita dell'identità...». ⁴⁰

La risposta di Halbfas è che, a tale devastazione della nostra esperienza e alle sue conseguenze disumane (secondo la sua tesi), si può ovviare solo se la nostra società ritrova un linguaggio in cui si recuperino in modo concreto e imperioso determinate esperienze con il mondo; ciò per l'insegnamento della religione significa scoprire, grazie al mito, la dimensione religiosa della realtà.

4.1. Mito e culto

Halbfas ricorda che il mito, che ha le sue radici nei fondamenti dell'esistenza dell'uomo, non prende forma soltanto sul piano del linguaggio. Esso si realizza, non meno che nella narrazione, in atti di culto. Halbfas vede il culto come qualcosa di più di una semplice forma visibile del mito,

³⁹ Cf. B. WACKER, *Teologia narrativa*, trad. it., Queriniana, Brescia 1981, 81-86.

⁴⁰ *Ibid.*, 81-82.

egli afferma che il culto è l'evento mitico stesso. Per lui non esiste né culto senza mito né mito senza culto; si tratta di due concetti riferiti ad un'identica realtà.⁴¹

In ogni caso, il mito è la stessa realtà sacra, che non può essere rappresentata o pensata, ma di cui si può unicamente avere esperienza e parte diretta. La rivelazione del divino può compiersi nel mito sia come gesto ed azione, sia come parola e racconto.

Halbfas imposta la sua esposizione sullo storico delle religioni Walter F. Otto,⁴² il quale distingue tre forme in cui il mito si manifesta, senza però volere intendere questa suddivisione come successione evolutiva.

In primo luogo, egli vede nell'andatura eretta dell'uomo il fondamento originario del mito del cielo, del sole e delle stelle: qui il mito non si incarna nella parola, ma nella posizione dell'uomo rivolta al cielo, che è il presupposto del carattere simbolico di altri atteggiamenti quali il raccoglimento devoto o estatico, l'innalzare le braccia e le mani, o al contrario l'umiliazione espressa dall'inginocchiarsi, le mani giunte e così via. Questi gesti non sono in origine manifestazione di una fede: sono la rivelazione che si compie nell'uomo, sono il mito stesso nel suo rivelarsi.

Il secondo tipo di manifestazione considerato da Otto è quello per il quale il mito prende forma nel movimento e nell'azione dell'uomo. Il gesto solenne delle cerimonie, il ritmo e l'armonia delle danze e tutto quanto

⁴¹ Cf. HALBFAS, *La religione*, 59.

⁴² Cf. W. F. OTTO, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Rowohlt, Hamburg 1956, p. 25-27. Egli distingue: «Von der mythischen Selbstzeugung der Gottheit können wir drei Stufen unterscheiden, die aber keine zeitliche Aufeinanderfolge bedeuten. Erstens: die dem Menschen allein eigene aufrechte, also zum Himmel gerichtete Haltung. Sie ist der erste Zeuge des Mythos vom Himmel, Sonne und Sternen, der hier nicht in Wort, sondern im Emporstreben des Körpers sich anzeigt. Hier ist uns die religiöse Bedeutung nicht mehr bewußt. Wohl aber bei anderen seit undenklichen Zeiten vertraut gewordenen Haltungen, wie dem andächtigen oder verzückten Stehenbleiben (latein. Superstitio), dem Erheben der Arme und Hände, oder umgekehrt der Verbeugung bis zum Niederknien, dem Falten der Hände usw. Diese Haltungen sind ursprünglich nicht etwa der Ausdruck eines Glaubens: sie sind die göttliche Offenbarung am Menschen, sie sind der offenbar gewordene Mythos selbst. Das Zweite ist die Erscheinung des Mythos als Gestalt in der Bewegung und im Tun des Menschen /.../. Und endlich drittens: Der Mythos als Wort, wie sein Name ursprünglich besagt. Daß das Göttliche im Worte sich offenbaren will, das ist das größte Ereignis des Mythos. /.../ So also, um zusammenzufassen, verhalten sich die Uerscheinungen des Mythos, das Getane und das Gesagte, der Kultus und der Mythos im engeren Sinne, daß in dem Einen der Mensch selbst sich ins Göttliche erhebt, mit Göttern lebt und handelt, in dem Anderen aber das Göttliche sich herabläßt und menschlich wird».

rientra in questo ordine di cose sono testimonianze che producono da sé una verità mitica che intende venire alla luce.

La terza manifestazione del mito si compie nella parola, secondo l'originario significato del termine. La rivelazione del divino nella parola costituisce l'evento supremo del mito. E come i gesti, gli atti e le figure del culto sono di per sé il mito, così pure l'espressione sacra è essa stessa immediata manifestazione della figura divina e del suo operare.

Azione e narrazione, altrettanto quanto culto e mito, sono dunque tra loro connesse al fondo di questo accadimento. Il fare e il dire non sono due dimensioni disgiunte, ma i modi originari del manifestarsi del mito stesso.

Ricordando Romano Guardini che ha ridestato la consapevolezza del valore simbolico della gestualità propria della liturgia cattolica, Halbfas vede la possibilità che considerazioni analoghe potrebbero riguardare altri campi, come l'insegnamento della religione nella scuola, giacché le forme fondamentali del rapporto tra gli uomini, come quelle, per esempio, con cui esprimiamo un saluto, manifestiamo rispetto e simpatia, hanno il loro fondamento nella potenza creatrice di simboli del mito.

4.2. Il dono sacro della festa

Per Halbfas non si può dire che una riflessione sul mito e sul culto sia adeguata, se non si parla della festa. La festa vive del culto; non è voluta e creata dall'uomo, ma è sorta in *illo tempore* per deliberazione divina. Le feste non rispondono perciò ad alcuno scopo né ad alcuna utilità, sono celebrate per se stesse.

Precisa Halbfas, che non sono gli uomini che allestiscono le feste, ma gli dei. Secondo quel che è scritto nel salmo 118,24, la festa è «il giorno che il Signore ha fatto». Al di fuori di quelli istituiti da Dio, per Israele non vi sono giorni festivi; per questo motivo tutto il popolo è vincolato all'osservanza dei giorni festivi, nessuno ha libertà di sottrarsi agli obblighi che essi comportano.

Nelle sue feste l'uomo aspira a ritrovare la presenza attiva di Dio del tempo delle origini. Nei modelli di vita esemplari proposti dai miti si esprime la nostalgia della perfezione delle origini. Questo motivo si identifica con la speranza nel ritorno del paradiso, propria della tradizione di fede giudaico-cristiana. Ha inizio ora un «tempo superiore», che consente

agli uomini di vivere un «vita superiore»: mangiano e bevono più di quel che facciano nei giorni normali, per lo più ben al di là delle proprie possibilità, non di rado fino all'eccesso; nel fare festa non tengono conto della misura consueta del tempo: la notte e il giorno; il canto e la danza uniscono anche coloro che nelle altre circostanze sembrano divisi da reciproca estraneità o indifferenza.

Halbfas sottolinea che la dimensione della festa non è identica a quella della comune letizia. Egli ricorda il filosofo francese Roger Caillois,⁴³ che vede la festa, nel suo carattere essenziale, orientata all'eccesso e al caos, la definisce come «*chaos retrouvé et façonné de nouveau*». Il nuovo ordine deve sorgere dalle rovine dell'antico. La storia delle religioni e l'etnologia possono enumerare esempi a migliaia di questo aspetto della festa. Halbfas ricorda che anche nella nostra civiltà le feste hanno conservato, seppure parzialmente, il costume di una spensieratezza che si manifesta in dissipazioni e smoderatezze; esse vogliono indurre le forze che reggono i nostri destini a dare anch'esse a piene mani, o almeno esprimono questa speranza.

Si può concludere che per Halbfas celebrare una festa significa percepire, attraverso la trasparenza del mondo, il fondamento ultimo del suo senso e solennizzare, in modi che si distaccano dalla realtà quotidiana, ossia nelle forme espressive del culto, la conquista di questo senso.⁴⁴

4.3. *La sacralità della natura*

Nel rapporto tra religione e cultura, accanto al mondo storico dell'uomo, Halbfas include anche la natura. Per lui affermare un'opposizione di natura e storia è legittimo solo se la si intende come una polarità simile a quella di quiete e moto, di silenzio e parola.

Secondo Halbfas voler separare natura e storia significherebbe scindere gli elementi originari, perché la storia non è una sfera particolare della li-

⁴³ Cf. R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris 1950, in modo particolare la parte IV intitolata «Le sacré de transgression: théorie de la fête», 127-168.

⁴⁴ Per una applicazione del tema «festa» all'insegnamento della religione, vedi: HALBFAS, *Leberhandbuch* 3, 341-369. Ivi possiamo approfondire i seguenti temi: «Fest und Zeit», pp. 342-346; «Fest und Glaube», pp. 346-348; «Fest und Gemeinde», pp. 350-351; «Fest und Schule», pp. 351-353. Il tema «Fest und Schule» viene trattato ampiamente anche nel secondo anno di scuola, vedi: HALBFAS, *Leberhandbuch* 2, 101-149. Per ulteriori approfondimenti del ruolo della festa nell'educazione, vedi: V. BO, *Feste, riti, magia e azione pastorale*, Dehoniane, Bologna 1984.

bertà astratta, al di sopra o accanto alla natura, è piuttosto uno degli aspetti di cui gli eventi si compongono in ogni loro momento, unitamente all'altro aspetto, la natura e la totalità dei suoi rapporti. Ogni storia è anche natura. Ed è vero anche l'inverso: la natura ha in sé in ogni suo momento qualcosa che non è determinabile in base alla statica di leggi immutabili. Questo intreccio delle due dimensioni, quale lo si incontra già in Paul Tillich, ha avuto secondo Halbfas ben scarso rilievo nella coscienza cristiana. Tillich denuncia che il cristianesimo, ancora nella teologia d'oggi, accentua la sua specifica affinità con la storia, trascurando nel contempo di prendere in considerazione il proprio rapporto con la natura. Si afferma che le religioni non cristiane intendono principalmente dare un'interpretazione e una spiegazione del cosmo e del ciclo della natura, dell'eterno avvicinarsi di divenire e trascorrere, e queste religioni, in particolare i loro miti, si definiscono di preferenza «astoriche». Per contro, si sottolinea che l'interesse della fede di Israele è rivolto in misura massima e quasi esclusiva all'interpretazione del senso della storia.

Vale la pena ricordare che non solo le religioni dei Greci e dei Romani, del resto, vivono nel devoto rispetto della sacralità della natura, ma anche tutte le religioni primitive e innumerevoli forme di religiosità popolare.

Questa attenzione di Halbfas alla natura viene applicata nei suoi libri di religione, dove spesso viene presentato il sentimento di armonia tra cultura e natura e il rispetto per tutte le creature proposto dallo studio della figura di Francesco di Assisi. Viene ricordato il più antico racconto della vita del santo – *Speculum perfectionis*, dove i suoi discepoli narrano del suo amore per le creature e dell'amore delle creature per lui. Viene nominato anche il canto di lode che egli compose e che ebbe il nome di «*Cantico di frate Sole*». Quando era prossimo alla morte mandò a cercare i frati Angelo e Leone e chiese loro di intonare il Cantico del Sole. Halbfas così mette in evidenza che l'umile accettazione della propria morte unisce l'uomo a tutte le creature. Di fronte alla morte sbiadiscono le differenze tra superiore e inferiore; nasce solidarietà, in nessun'altra occasione accettata, di tutti gli esseri viventi.

Si può riassumere dicendo che Halbfas vuole attraverso l'insegnamento della religione a scuola ricostruire il rapporto tra mito e realtà, tra storia e natura, per non cadere nella perdita dell'originaria unità religiosa che nei millenni ha caratterizzato la religione.⁴⁵

⁴⁵ Per ulteriori approfondimenti del rapporto tra fede e natura, vedi: Z. TRENTI, *Sfida*

5. Religione e società

Il punto di partenza di Halbfas è la tesi che originariamente religione e società non sono due realtà tra loro contrapposte, ma aspetti complementari di una sola realtà in sé conchiusa. Esiste una «società» perché vi sono uomini; gli uomini la producono con il loro agire e la loro coscienza, ma ne ricevono a loro volta l'impronta. La religione è dunque immanente a tutti i processi di socializzazione: nella sua naturalità puramente animale l'uomo non è religioso, ma in quanto egli trascende il proprio *habitus* biologico e diventa persona, può, in questo compimento della sua umanità, essere definito religioso.⁴⁶

5.1. La religione e il processo di socializzazione

Halbfas di conseguenza intende la religione come una categoria antropologica fondamentale, che esprime l'autentica essenza umana. La religione è però al tempo stesso per lui anche una categoria sociale fondamentale, perché il farsi persona dell'uomo è connesso necessariamente alla società. Il processo di socializzazione viene definito pertanto come «processo religioso»; ossia, in altre parole, la socializzazione dell'uomo come trascendimento della sua naturalità animale si fonda nella religione come dato costitutivo antropologico e sociale dell'esistenza umana.

Socializzazione significa per lui l'appropriazione soggettiva del nesso di senso che è fondamento di un ordine sociale. A questo nesso di senso condizionato dalla società Halbfas dà la denominazione di «visione del mondo».

Prima ancora che l'individuo acquisti la capacità di pensare e di fare, la visione del mondo che è propria dell'ambiente sociale lo trascende: de-

alla fede, riflessione esistenziale ed esperienza, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1978.

⁴⁶ Halbfas qui segue la teoria della sociologia della religione di T. LUCKMANN, *La religione invisibile*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1969, (senza riferirsi a posizioni particolari vedi: HALBFAS, *La religione*, 91-92, nota 1). Luckmann affrontando il problema della religione nella società moderna, si ricollega a quegli interessi della sociologia che furono già di Durkheim e Weber, i quali proprio nello studio della religione hanno cercato la chiave per la comprensione dell'individuo nella società. Però Luckmann con il presente libro va oltre il ristretto ambito di un «saggio» di sociologia religiosa: il suo è un tentativo di spiegare l'emarginazione progressiva della religione ecclesiastica tradizionale nel mondo moderno e di esaminare il contemporaneo da cui emerge una nuova, «privata» forma di religione, che tocca tutti.

termina i modi della sua percezione, il suo orientamento nel mondo, il suo comportamento sociale, il suo pensiero e il suo linguaggio. L'individuo attribuisce così alla visione del mondo della propria società il valore di una realtà oggettiva, e questa consapevolezza è radicata con tale evidenza, che normalmente resta soggettivamente inavvertita la funzione direttrice da essa esercitata. Al tempo stesso, la visione del mondo precostituita gli risparmia il compito di elaborare propri sistemi di significato, cosa che, anche solo schematicamente abbozzata, eccedrebbe di gran lunga le facoltà di chiunque.

La visione del mondo interiorizzata offre la possibilità di affrontare tutti i casi e le deficienze di senso della vita e di realizzarsi come persona in un contesto storico, entro una tradizione fondatrice di senso. Questo processo dialettico costitutivo della società viene definito scientificamente distinguendo le fasi dell'esteriorizzazione, dell'oggettivazione e dell'interiorizzazione, che devono essere viste nel loro insieme.⁴⁷

Sul piano soggettivo una visione del mondo è così l'elemento costitutivo della persona ed è contemporaneamente sottoposta all'influsso di questa. Oggettivamente, è l'elemento costitutivo della società di cui il singolo entra a far parte. A motivo del nesso di senso fondamentale che ogni visione del mondo stabilisce, Halbfas la denomina la forma universale, e perciò priva di connotati specifici, della religione.

Le visioni del mondo sono sistemi di significato nei quali si raccoglie tutto il materiale accumulato dall'esperienza storica, inclusi il potenziale di soluzione dei problemi finora messo alla prova, ed innumerevoli elementi per nuovi problemi e progetti.

⁴⁷ A questo punto Halbfas cita uno dei nomi più noti nell'ambito della sociologia americana contemporanea P.L. BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1973, che definisce l'esteriorizzazione come l'incessante fluire della natura umana nel mondo dell'agire materiale e immateriale dell'uomo. L'oggettivazione è l'affermazione di una realtà che si contrappone a coloro che la producono come dato di fatto, esterna ad essi e diversa da essi. L'interiorizzazione è la riappropriazione di questa realtà da parte degli uomini, che la ritrasformano da strutture del mondo oggettivo in strutture della coscienza soggettiva. In base all'esteriorizzazione la società è prodotto dell'uomo. In base all'oggettivazione essa diventa realtà sui generis. In base all'interiorizzazione l'uomo è prodotto della società.

5.2. *L'originario compenetrarsi di religione e società*

Il singolo incontra questa tradizione di significato in oggettivazioni sociali; Halbfas mette in rilievo che la più universale di queste è rappresentata dal linguaggio.⁴⁸ Però per la dimensione religiosa di una visione del mondo il linguaggio è la sua oggettivazione non specifica. Può tuttavia svilupparsi in ogni visione del mondo e ambito semantico, in cui prendono forma i livelli di senso «supremi» o «ultimamente vincolanti» della visione del mondo e quindi acquistano rilevanza sociale in specifiche rappresentazioni.

Nella storia delle religioni, questi specifici ambiti semantici si articolano esclusivamente in dimensioni circoscritte della realtà, intese nel modo di Mircea Eliade⁴⁹ come «cosmo sacro», che con i suoi miti, rituali e simboli rappresentano i nessi di senso più profondi di una visione del mondo, nonché il suo carattere vincolante. Il «cosmo sacro», in virtù del proprio specifico repertorio semantico, assume una diversa natura, che lo distacca dalla visione del mondo universale e lo rende accessibile come religione *esplicita*.

Quale sezione della realtà sociale acquisti un significato ultimo è cosa, secondo Halbfas, soggetta fondamentalmente a variare. Il «luogo» della religione può mutare secondo la situazione storica. Per questo motivo anche la tesi della secolarizzazione è per lui in larga misura inappropriata a interpretare le grandi trasformazioni avutesi nel rapporto tra religione e società, perché dà una spiegazione, in ogni caso, dei sintomi, ma non delle cause.

Non la secolarizzazione, ma il «mutamento di luogo» della religione, determinato tra l'altro da nuovi aspetti della visione del mondo, nuove funzioni della religione per la società, nuovi processi di scambio tra le istituzioni sociali, è alla base della trasformazione epocale che modifica le religioni.

Nelle società primitive la religione penetra ancora tutti i settori della vita, senza dar luogo a separazioni istituzionali. Ma quanto più una società si organizza in forme complesse, tanto più si sviluppano e si cristallizzano

⁴⁸ Influssi sulla teoria di Halbfas ha avuto Wilhelm von Humboldt, con la sua tesi che «ogni lingua è una particolare visione del mondo», e Hans Georg Gadamer, che lo ha approfondito nella sua opera *«Wahrheit und Methode»*. Questo argomento però sarà trattato ampiamente nella parte seguente di questa tesi intitolata «Linguaggio ed esperienza».

⁴⁹ Cf. M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, trad. it., Boringhieri editore, Torino 1973.

sistemi parziali e istituzionali destinati a compiti speciali. La rappresentazione del «cosmo sacro» richiede forme di organizzazione che, con la loro specializzazione, provocano anche un distacco della religione rispetto al tutto.

La religione diventa così in misura crescente dipendente da funzionari e si trova nel contempo ristretta ad un terreno particolare all'interno della società. L'originario compenetrarsi di religione e società cede il posto a una differenziazione e infine ad un rapporto di opposizione, nel quale la funzione che esercita la religione può essere tanto quella di operare un blocco quanto quella di determinare un progresso, sia quella di privare dell'autonomia personale che quella di promuovere nel singolo la possibilità che i sistemi di valori individuali e dotati di validità sociale entrino in contraddizione con quelli della religione istituzionalizzata. Egli sperimenta un conflitto di valori che, attraverso la frammentazione della società, viene vissuto come perdita di senso e disorientamento.

La pretesa di validità della religione, originariamente assoluta, è sottoposta alla concorrenza di nuove proposte, viene relativizzata e inclusa, con le sue forme espressive tradizionali (in letteratura, arte, architettura, musica), tra i beni di consumo presenti sul mercato.⁵⁰

5.3. I rapporti di mutuo scambio

Pur con tutta l'attenzione che è dovuta alla religione istituzionalizzata, occorre tuttavia sempre considerare che essa sola non può definire il luogo attuale della religione entro la società. In una religione organizzata non sono mai raccolti tutti gli elementi religiosi della corrispondente società, perché tra religione e società esiste un nesso più ampio di quanto appaia dal rapporto della religione istituzionalizzata con la società.

Halbfas dice che, per esempio, si possono così constatare bisogni e funzioni religiose nella scienza, nella politica, nell'economia, nella cultura, nell'educazione e nelle attività del tempo libero, bisogni e funzioni che

⁵⁰ Non solo secondo Halbfas, ma anche secondo altri autori, la religione in Germania ha perso rilevanza sociale. Rimane piuttosto come compito dell'insegnamento della religione quello di risvegliare il potenziale religioso della domanda e di far riconoscere la dimensione religiosa della realtà. Cf. G. BAUDLER, *Persönliche Glaubensfindung. Zur Problematik einer «Glaubensweitergabe» durch Religionsunterricht und Katechese heute*, in «Katechetische Blätter», 115 (1990) 1, 21-26.

non trovano spazio nelle comunità religiose, come, d'altro canto, sempre più incontestabile è la presenza di influssi ed elementi «estranei» entro le religioni istituzionali. I rapporti di mutuo scambio concorrono a determinare la struttura che ogni religione assume e creano modelli variabili, quali la storia delle religioni presenta, nella diversità delle figure concrete.⁵¹

6. Conclusione

Halbfas non è pervenuto a una chiara definizione del concetto di religione,⁵² ma si rileva nei suoi scritti soprattutto il profondo interesse che lui ha verso il fenomeno religioso in genere. Anche le definizioni che qui appresso noi riportiamo non chiariscono ulteriormente il concetto, ma piuttosto sono espressione di intuizioni non meglio sviluppate. I diversi materiali riportati da Halbfas danno un'idea soltanto parziale del complesso rapporto esistente tra religione e società. Però si possono riassumere schematicamente tre tipi di relazione presentati da lui:

La religione è, in modo mediato e immediato, un fattore dello sviluppo sociale, ma fa parte, al tempo stesso, degli effetti di tale sviluppo sociale.

La religione costituisce un ostacolo allo sviluppo sociale ed è insieme soggetta alle conseguenze di questo effetto.

Il rapporto tra religione e società è di relativa distanza o di reciproco influsso, in senso sia positivo che negativo.

Questo schema, in cui possono rientrare tutte le combinazioni e modificazioni immaginabili, comporta un'ambivalenza dei rapporti tra religione e sviluppo sociale. Se si può scrivere una storia delle religioni che obbedisca al *cliché* marxiano della religione oppiacea, madre della rassegnazione sociale, si può anche, altrettanto fondatamente, scriverne una corrispettiva sulle religioni come fattore di emancipazione e di protesta sociale; ciascuna delle grandi religioni fornirebbe a questo scopo argomenti sufficienti.

⁵¹ Cf. HALBFAS, *La religione*, 91-125.

⁵² Cf. W. NASTAINCZYK, *Vermittlung zugunsten des Ganzen. Kritischkonstruktive Bemerkungen zum Konzept des Religionsunterrichts in den Schulen der Bundesrepublik Deutschland*, in «Religionspädagogische Beiträge», 2 (1979) q. 2, 3-36. L'autore fa osservazioni critiche e costruttive riguardanti il Sinodo generale delle diocesi della Germania. Una particolare attenzione merita il concetto di «religione» adoperata nel documento di questo sinodo, concetto che tuttavia non si identifica in nessun modo, secondo l'autore, con quello di P. Tillich.

Halbfas indica alcuni esempi, tratti dalla storia del cristianesimo, di come le differenziazioni dogmatiche e istituzionali presenti all'interno di una stessa religione possano variamente influenzare lo sviluppo sociale, senza peraltro che insieme venga presa in esame l'azione in senso inverso, altrettanto rilevante, della società sulla religione. Per poter fornire un'esemplificazione relativa ad aspetti centrali della storia sociale, Halbfas in uno studio ha preso in considerazione l'origine dei diritti umani e lo sviluppo dello spirito del capitalismo per mettere in evidenza l'influsso delle concezioni religiose sui processi socio-economici.

In questo l'articolo abbiamo tentato di esporre il modo nel quale Halbfas mette in relazione la religione con l'esperienza, con la civiltà tecnologica, con il linguaggio, con la sua trasmissione, con la cultura e con la società. Riconosciamo ad Halbfas il merito di aver realizzato queste relazioni, che però, non sembrano completamente originali dell'autore, ma ricavate in parte da altri studi; originale resta il modo con il quale Halbfas ha cercato di trasmettere un concetto di religione vivo e vivibile dall'uomo d'oggi.

Abbiamo iniziato la nostra analisi mettendo in evidenza la provocazione di Hubertus Halbfas secondo cui «le religioni possono diventare areligiose» perché esiste un intimo rapporto tra la perdita della cultura narrativa e la distruzione dell'esperienza propria della nostra società. Ci è sembrato importante trovare una formulazione su tale argomento o ancor più argomentare su di esso, anche se Halbfas non si è preoccupato eccessivamente di definire il problema, ma dando per scontato la presenza e anche la crisi del fenomeno religioso, ne ha definito poi il suo sviluppo nella scuola. Facendo un veloce excursus del termine «religione» abbiamo visto come in gran parte sia stato preso dalla civiltà romana per dare ad esso il significato di legame fra l'uomo e la divinità. Proprio questo aspetto abbiamo messo in rilievo nel titolo dell'articolo, infatti la religione può perdere il suo carattere di legame, quando perde la sua capacità di leggere nel presente il futuro, di leggere nell'al-di-qua, l'al-di-là. Noi abbiamo individuato tale pericolo non solo nella secolarizzazione del mondo di oggi, ma anche nella teologia dialettica, in quanto in essa secondo Halbfas è presente una contrapposizione di realtà negativa (religione istituzionale) e possibilità (del Regno di Dio, della fede, della rivelazione) aperta alla speranza e una parziale identificazione di religione e cristianesimo istituzionale, esteriore, abbiamo anche preso in esame l'influsso sulla religione delle filosofie moderne, ma soprattutto ci siamo soffermati sulla teoria che il problema della

religione è un problema di linguaggio. In essa è presente troppo spesso un linguaggio da «ghetto» che riserva il rapporto con Dio a pochi eletti. Si è pervenuti così a un mondo nel quale intere masse umane vivono come se Dio fosse assente.

Halbfas parlando della religione mette al primo posto la visione del mondo. È ciò che ha fatto il Concilio Vaticano II nel preambolo della costituzione *Gaudium et spes*. Il mondo moderno è prima di tutto l'insieme delle trasformazioni che il genio inventore, che Dio ha dato all'uomo, ha apportato nelle sue condizioni di vita. Sotto questo aspetto, il mondo moderno è lo sviluppo stesso della creazione. Si tratta di un insegnamento del Concilio, il quale ha affermato che non soltanto non esiste opposizione tra il progresso umano e la fede cristiana, ma al contrario esiste tra i due una fondamentale convergenza. Se vogliamo agire sul nostro tempo, dobbiamo essere degli uomini del nostro tempo. È così che deve essere l'insegnamento della religione secondo Halbfas; deve essere un'insegnamento del nostro tempo con particolare attenzione all'esperienza dei giovani e al linguaggio comprensibile del nostro tempo.

L'analisi che l'autore fa del dilemma della situazione odierna dell'insegnamento della religione fra la religione ufficiale e la religiosità naturale, lo porta alla scelta di un criterio fondamentale per qualsiasi azione pedagogica: il criterio dell'incarnazione deve essere un punto cruciale di ogni insegnamento della religione. Non è più consentita una pastorale del trapianto, della sostituzione; invece si deve andare nella direzione che parte dalla religiosità che si trova in ogni alunno. Halbfas non dice che la natura è più forte della grazia; ma la natura ha una sua forza indomabile, quella per cui si dice: cacciata dalla porta, rientra dalla finestra. Ed è opera del creatore. Per questo l'autore ribadisce la necessità di un ritorno ai miti e ai riti insiti nella religiosità popolare.

Senza dubbio Halbfas merita un'attenzione particolare per la sua ampia visione delle religioni e la sua impostazione dell'insegnamento della religione nella scuola d'oggi. Senz'altro ha fatto un «recupero» del racconto come la via privilegiata di far avvicinare gli scolari alle religioni. Abbiamo notato con lui che il raccontare non è mai stato un favoleggiare poco impegnativo, né in Israele né in alcun altro luogo. La realtà di cui il racconto ha dato notizia acquista effettivamente una nuova vita nel momento della narrazione. Per questo motivo anche il modo del narrare non è mai stato una libera scelta dei narratori. Il narratore doveva riferire i suoi racconti non soltanto attenendosi ad una fedeltà letterale e non soltanto seguendo

il «senso», ma anche conservando, con meticolosa esattezza, non meno la forma che il contenuto. Rimettere Dio al suo posto è una necessità e una sfida per l'insegnamento religioso. Parlare di Dio non è sicuramente facile, in quanto le nostre parole sono insufficienti ad esprimere quello che è al di sopra del definibile. Però parlare di Dio, o come dice Halbfas narrare la storia del nostro Signore, è un dovere per ogni cristiano e in particolare per ogni insegnante di religione; è importante scoprire e far scoprire Dio nella nostra storia.

Secondo noi, Halbfas si è fermato ad una critica generica della posizione della Chiesa ufficiale, trascurando il fatto che il Concilio fa parte a pieno titolo della realtà più vera della Chiesa. Infatti è il Concilio che ha ribadito che Dio ha parlato per tutti gli uomini e che non può esistere una spiegazione semplicistica della Parola di Dio, ma che è necessario, utilizzando anche le scienze umane, trovare la metodologia perché questa Parola sia diffusa e capita. Però siamo d'accordo con Halbfas che i libri di religione hanno ancora una lunga strada da percorrere per poter applicare le indicazioni conciliari su come la Chiesa si deve porre nei confronti del mondo contemporaneo.