



**Editor – in – Chief: Lucio MEGLIO**  
**ISSN 2611-027X**  
**Edizioni Università di Cassino**

*In ricordo di Don Mario Zeverini (1935-2020).  
Un vademecum sul concetto di “sacro”  
per l’insegnamento della religione cattolica  
nella scuola pubblica*

FILIPPO CARCIONE

Come citare / How to cite

Carcione F., (2021). In ricordo di Don Mario Zeverini (1935-2020). Un vademecum sul concetto di “sacro” per l’insegnamento della religione cattolica nella scuola pubblica. *Annali di Storia Sociale ed Ecclesiastica*, V, 10-49.

**1. Affiliazione autore / Author’s information**

Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

**2. Contatti / Author’s contact**

[f.carcione@unicas.it](mailto:f.carcione@unicas.it)

**Articolo pubblicato online / Article first published online: Gennaio 2022**

**Peer Reviewed Journal**

# IN RICORDO DI DON MARIO ZEVERINI (1935-2020): UN VADEMECUM SUL CONCETTO DI “SACRO” PER L’INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE CATTOLICA NELLA SCUOLA PUBBLICA

FILIPPO CARCIONE  
Presidente Vicario dei Corsi di studio in  
Scienze dell’Educazione e della Formazione e Scienze Pedagogiche  
Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

**Sommario.** Riproponendo un ciclo di lezioni svolte in un Corso d’Aggiornamento organizzato dall’allora Ufficio Scuola Diocesano di Sora-Aquino-Pontecorvo, l’Autore mira a dare memoria storica al lavoro serio e coscienzioso fatto dalla struttura ecclesiastica diretta da don Mario Zeverini per la riqualificazione degli Insegnanti di Religione Cattolica, al tempo in cui la Legge 186/2003 ne istituiva il ruolo nella Scuola pubblica italiana, battendo la strada al loro reclutamento per prova concorsuale.

**Parole chiave:** Don Mario Zeverini, Ufficio Scuola Diocesano di Sora-Aquino-Pontecorvo, Insegnamento della Religione Cattolica, sacro, senso religioso, fede

## A) DON MARIO ZEVERINI: UNA VITA PER LA SCUOLA

### A.1. Tratti biografici

Il 10 luglio 2021, a 85 anni suonati, moriva nella Clinica S. Raffaele di Cassino il compianto *don Mario Zeverini*, che per oltre trent’anni aveva segnato il passo all’*Insegnamento di Religione Cattolica* nelle Scuole inserite dentro la confinazione diocesana di Sora-Aquino-Pontecorvo (maturata con la formula *plena unione* dal 1986 dopo un vincolo delle tre realtà *aeque principaliter* risalente al 1818), avendo avuto appena il tempo di accompagnare gli inizi delle trasformazioni canoniche locali determinatesi nel 2014 con la contrazione giurisdizionale dell’Abbazia territoriale di Montecassino. Tornava alla Casa del Padre dopo un periodo di malattia sofferta in solitudine ospedaliera a causa dell’emergenza Covid-19, fiducioso solo in quel Dio per cui aveva speso ogni attimo della sua terrena esistenza, nient’affatto lusingato da ogni forma di umana gratificazione fino ad aver respinto con fermezza il titolo di monsignore<sup>1</sup>.

Nel mondo della scuola Zeverini, nato a Morino, classe 1935, tempra abruzzese della provincia aquilana, sorano di adozione all’età di tredici anni, prete dal 1962, era entrato come docente appena due anni dopo l’ordinazione sacerdotale su sollecito del vescovo *Biagio Musto*, allorché aveva assunto l’Insegnamento di Religione nella Scuola Media Statale “Giuseppe Baisi” di Isola del Liri, per poi fare il suo ingresso graduale nei vertici dell’Ufficio Scuola dapprima, ai tempi del vescovo *Carlo Minchiatti* (1971-1982), come stretto collaboratore del direttore, mons. *Vincenzo Marciano*, quindi – chiusa la carriera docente all’Istituto Tecnico Commerciale Paritario “Benedetto Croce” di Sora con vent’anni di servizio alle Secondarie in un raggio d’azione spalmato tra la Valle del Liri e la Valle Roveto – succedendo a quest’ultimo per volere del vescovo *Lorenzo Chiarinelli* a partire dal 1984, proprio quando la revisione concordataria, durante il Governo Craxi, schiudeva nuove prospettive ad un insegnamento fin lì gregario di un orizzonte confessionale figlio di quell’impronta gentiliana rimbalzata dal ventennio fascista al dopoguerra benché ormai da tempo *sub iudice* con la

---

<sup>1</sup> Lo ricorda lo stesso vescovo Gerardo Antonazzo nell’omelia pronunciata alle esequie di don Mario Zeverini presso la Cattedrale di Sora, il 12 luglio 2020. <https://www.diocesisora.it/pdigitale/omelia-esequie-di-don-mario-zeverini/>

svolta epocale del Vaticano II (1962-1965) e, di converso, per la scia sociale sessantottina, una con le accelerate laicizzanti culminate nelle vittorie referendarie su divorzio (1974) e aborto (1981). In effetti, quantunque fosse rimasto alla guida dei due Uffici vincolati secondo tradizione *in persona directoris* fino al 2015 (allorché l'anno dopo la nascita del nuovo soggetto diocesano di Sora-Cassino-Aquino-Pontecorvo l'attuale vescovo *Gerardo Antonazzo* smembrerà finalmente gli spazi affidando la direzione dell'Ufficio Catechistico a don *Giuseppe Basile* e la direzione dell'Ufficio Scuola a don *Nello Crescenzi*), egli aveva colto bene i segni dei tempi, creando dal 1994, con il *placet* del vescovo *Luca Brandolini*, un team diocesano che – composto da lui stesso, dal nuovo vice-direttore, prof. *Angelo Molle* e dallo scrivente come formatore ausiliare – provvedesse a progettare e determinare sempre meglio, in dialogo costante con l'esperienza diretta offerta sul campo dai docenti di Religione Cattolica, l'identità di un insegnamento che, superata la soluzione lateranense del 1929, non chiedeva più di essere «fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica» (*Concordato, art. 36*), pur rivendicando, una presenza autorevole nelle aule scolastiche in quanto espressione di valori e principi riconosciuti come «parte del patrimonio storico del popolo italiano», ai sensi del nuovo Accordo (*Legge 121/1985, art. 9. c. 2*)<sup>2</sup>.

Senz'altro, a Zeverini non vennero mai meno la passione e l'entusiasmo nel suo impegno sul campo della *catechesi*, arrivando a mantenere tra il 1986 e il 2010 anche l'incarico di Direttore nell'Ufficio Regionale o a ricoprire uno specifico insegnamento di *Catechetica* in strutture accademiche di carattere teologico come l'estinto Istituto “Leone XIII” di Frosinone o il Leoniano di Anagni, nei quali opererà, tra l'uno e l'altro, per un complessivo ventennio (1986-2005) a fianco del prof. *Luciano Meddi*, oggi ordinario alla Pontificia Università Urbaniana. In quest'ambito, spendendo fino all'ultimo i suoi sforzi, egli carezzerà sempre il sogno di rivitalizzare nella comunità cristiana il senso autentico e l'esperienza concreta del catecumenato paleocristiano, necessità da lui ritenuta assolutamente non più rinviabile oggi che sempre più «le Chiese prendono coscienza della loro situazione di diaspora e della loro vocazione missionaria, *perché cristiani non si nasce ma si diventa*», così come concludeva testualmente, poggiandosi su Tertulliano (*Apologeticum, XVIII,5*), in una relazione svolta durante le Giornate di Studio promosse, il 15-16 maggio 1995, dall'Amministrazione Comunale di Piedimonte S. Germano, in onore del Santo Patrono, presso la locale Scuola Media “Don Giovanni Minzoni”<sup>3</sup>.

## **A.2. Indirizzi pedagogici nella guida dell'Ufficio Scuola Diocesano**

Nello stesso tempo, distinguendo il metodo d'azione senza separare l'unica speranza missionaria, unendo le energie ma senza confondere la specificità dei campi, Zeverini coltiverà incessantemente un equilibrio carismatico, che non venisse a creare sovrapposizioni tra catechesi in Parrocchia e Insegnamento di Religione Cattolica, ma sapesse chiaramente distribuire in regime complementare i distinti percorsi pastorali e l'impegno delle risorse umane, scommettendo sulla vocazione alla sussidiarietà attraverso un'alleanza intelligente non solo tra le stesse realtà ecclesiali ma tra tutte le varie agenzie educative della società nonché attraverso un sano rapporto pubblico-privato, ferma su tutto, dentro le aule scolastiche, una formazione imprescindibile dal rigoroso ossequio alla laicità dello Stato, così come faceva evincere Molle nella sua sapiente introduzione ad

---

<sup>2</sup> La biografia di don Mario Zeverini è ripercorsa al dettaglio, fino a quel momento, in un messaggio letto dal prof. Angelo Molle a Sora, il 30 agosto 2015, presso la Scuola di Formazione Teologica “S. Tommaso d'Aquino”, dinanzi ad un'assemblea di Insegnanti di Religione Cattolica convenuti per salutarne il congedo come Direttore dell'Ufficio Scuola. <https://www.diocesisora.it /pdigitale/don-mario-zeverini-una-vita-al-servizio-della-diocesi-e-non-solo/>

<sup>3</sup> M. Zeverini, *La catechesi: cenni storici*, in R. Avruscio – A. Molle – A. Recchia (curr.), *Il Cristianesimo al tempo di S. Amasio (IV secolo)*, Cassino 1996, p. 86.

un volume stampato nel 2011 con i fondi del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Cassino e del Lazio meridionale, per pubblicare i prodotti di una ricerca condotta nel Laboratorio di tecnologie della conoscenza e dell'educazione da un gruppo di studio interessato agli Orientamenti pastorali della CEI per il decennio 2010-2020 (*Educare alla vita buona del Vangelo*)<sup>4</sup>.

In questo testo, portando l'esperienza maturata all'interno dell'Ufficio Scuola Diocesano guidato da Zeverini, il suo Vice-direttore, dopo aver censurato il laicismo in quanto esclusione preconcetta e totalitaria del sacro, prospettava il più sano concetto di laicità non già come consacrazione metafisica del relativismo ma come garanzia e inclusione di una libera tensione dialettica tra fermezze ideali per quanto antagoniste. Va da sé che in quest'ottica, «la laicità dello Stato, correttamente intesa, comporta una democrazia e un pluralismo capaci di assicurare, a pieno titolo, un Insegnamento di Religione Cattolica, che a sua volta: – *propone* sempre e non impone mai, più che parlare dalla cattedra ascolta gli studenti, più che predicare con la scienza testimonia con la carità; – *veicola* sinceramente relazioni affettive ma non confonde mai nella comunicazione i ruoli educatore-educando; – *valuta* seriamente nella scuola delle competenze, ma è paziente e perseverante in un servizio alla persona, che tutti include e nessuno esclude, tutti apprezza e nessuno disprezza, tutti premia e nessuno mortifica purché ciascuno metta a frutto i propri “talenti”, tanti o pochi che siano, con i ritmi e i tempi di cui ha bisogno; – *pone* autorevolmente quelle domande sul senso ultimo della vita, occupando in modo originale uno spazio didattico inalienabile per un'educazione integrale e gestendolo in modo da favorire le opzioni mature e responsabili dei discenti nella piena libertà, della quale, in ogni caso, rispetto delle alterità e obiezione di coscienza sono i confini axiologici non negoziabili per la convivenza civile»<sup>5</sup>.

A questo tasso di consapevolezza così codificato avevano senza dubbio contribuito anni di studi, di confronti, di progetti e di esperienze, durante cui, sotto la spinta continua del suo instancabile Direttore, l'Ufficio Scuola Diocesano non aveva mai smesso di organizzare convegni, campi-scuola e corsi d'aggiornamento, che, accanto a indimenticabili momenti di studio specialistico volto a nobilitare l'identità territoriale dei docenti<sup>6</sup>, erano stati veicolo per la circolazione di idee utili

---

<sup>4</sup> A. Molle, *Introduzione*, in F. Carcione (cur.), *Emergenza educativa, proposta cristiana e ricerca pedagogica*, Roccasecca 2011, pp. 5-10.

<sup>5</sup> Riporto qui *ad litteram* quanto ebbi già modo di sintetizzare tra i discorsi pronunciati a margine della S. Messa celebrata in memoria di don Mario Zeverini, presso la Cattedrale di Sora, in data 14 luglio 2020, per volere congiunto dei due Uffici, di cui era stato Direttore. <https://www.diocesisora.it/pdigitale/s-messa-in-suffragio-di-don-mario-zeverini-concatechisti-e-insegnanti-di-religione/>. Sul ruolo di Angelo Molle a fianco di don Mario Zeverini, sul suo impegno come professore a contratto di “Storia delle religioni” nel Corso di Laurea in Scienze dell'educazione e della Formazione presso l'Ateneo del Basso Lazio e sul *trait d'union* che egli rappresentò tra ricerca scientifica e insegnamento scolastico nel territorio, rinvio al mio articolo, *Una vita per la promozione umana e culturale del territorio. In memoria di Angelo Molle (1967-2016)*, in “Studi Cassinati” 16 (2016) 49-61. La stretta e feconda collaborazione tra i due personaggi, a cui non mancai di dare il mio umile apporto per il buon andamento dell'Ufficio Scuola Diocesano, è ricordata con affetto dallo stesso Zeverini all'interno di un volumetto ove si pubblicano, a cura della Parrocchia di S. Margherita V.M. in Roccasecca Centro, le testimonianze raccolte da un gruppo di Insegnanti di Religione Cattolica coordinati dalla prof. Sandra Pantanella e dalla prof. Franca Simone, per rendere omaggio alla memoria del prof. Angelo Molle scomparso prematuramente l'8 marzo 2016: cfr. M. Zeverini, *Per non dimenticare il sorriso di Angelo, l'amico di tutti*, in “Atti dell'Incontro in memoria di Angelo Molle”, *L'amico è ... un silenzio che può diventare musica*, Basilica Pontificia Maria SS.ma di Canneto, 1° luglio 2020, Roccasecca 2020, pp. 17-19.

<sup>6</sup> Tra le tante opportunità in questa direzione s'impone particolarmente il ciclo di conferenze, che Ufficio Scuola Diocesano e Amministrazione Comunale di Roccasecca portarono avanti in stretta collaborazione durante il marzo 2001, per focalizzare il grande potenziale ecumenico del magistero espresso dall'Angelico Dottore, nativo del territorio. Gli Atti di quell'esperienza furono raccolti e curati da A. Molle, *Tommaso d'Aquino (1274) e il mondo bizantino* (= San Germano. Collana di storia e cultura religiosa medievale, 6), Venafrò 2004. La *Premessa* del volume, affidata alla penna dello stesso Zeverini, così recitava: «[...] l'opera potrà essere un valido sussidio per gli insegnanti di Religione, specie quelli appartenenti alla nostra Diocesi, ove S. Tommaso nel XIII secolo ebbe i suoi fulgidi natali e a tutt'oggi fa sentire la sua potente intercessione quale Santo Protettore» (p. 10).

all'emancipazione professionale permanente dell'Insegnante di Religione Cattolica. Un momento significativo in questo processo di maturazione fu rappresentato dalla scossa che venne a dare l'uscita della *Legge 186/2003*, in cui lo Stato – sia pure nei termini del rapporto concordatario – istituiva per la prima volta il ruolo degli Insegnanti di Religione Cattolica battendo la pista all'indizione di un pubblico concorso richiedente specifici requisiti<sup>7</sup>.

Per contribuire in modo idoneo alla preparazione della classe docente cui veniva all'epoca richiesta un'ulteriore riqualificazione, il team composto da Zeverini, Molle e lo scrivente cercò di rispondere prontamente confezionando un itinerario didattico, in cui emergesse chiaramente come l'educazione al senso religioso, escludendo irreversibilmente ogni recrudescenza di un'arcaica tentazione proselitistica, dovesse semplicemente tradursi nella possibilità di fornire un approccio sereno con il “*concetto di sacro*”, nobile ospite nell'istituzione scolastica al fine di favorire lo sviluppo cognitivo dello studente sollecitato ad una competente risposta sui massimi sistemi e sul senso ultimo della vita, all'interno di un quadro legislativo che – mentre riconosce l'identità cattolica come patrimonio storico inalienabile della cultura nazionale tanto da assegnarle uno specifico insegnamento – tutela pienamente l'opzione in materia di fede, lasciando sinceramente tutto lo spazio anche alla riconsiderazione di una proposta se avvertita in coscienza non più che plasmazione soggettiva di semplici necessità umane secondo adagi intellettuali riluttanti ad attribuire fondamenti ontologici al Trascendente o comunque ad ammettere una Sua utile inferenza sull'esistenza del singolo. Credo, a proposito, di fotografare fedelmente un nodo cruciale del pluridecennale lavoro portato avanti da Zeverini nella pastorale scolastica, se riproduco in questa sede, cucendolo ora con un semplice fissaggio semantico e mantenendo per fedeltà storica la letteratura di riferimento allora utilizzata, il complesso delle lezioni sul tema generale «*Concetto di “sacro” e senso religioso tra bisogno antropologico e Rivelazione divina*», lezioni che – forte di un confronto quotidiano con lui e Molle – tenni a San Giovanni Incarico, presso il Centro di Spiritualità “Suor Teresina Zonfrilli”, tra il 20 e il 27 luglio 2003, all'interno di un Corso d'aggiornamento intitolato «*Il “sacro” e il “senso religioso” elemento costitutivo di ogni individuo e base di ogni ulteriore sviluppo della religiosità e religione*», con l'intenzione di fornire una sorta di *vademecum* per l'Insegnamento di Religione Cattolica nella Scuola pubblica<sup>8</sup>, proprio al tempo di quel delicatissimo passaggio istituzionale appena introdotto

---

<sup>7</sup> Il concorso verrà bandito di lì a poco dal MIUR, attraverso il Dipartimento per l'Istruzione – Direzione generale del Personale della Scuola, con decreto prot. n. 187 /ex Uff. VI, trasmesso ai Direttori degli Uffici Scolastici Regionali, il 4 febbraio 2004. I titoli di studio allora richiesti, che – al di là degli anni di servizio compensativi – riposavano ancora sull'Intesa tra il Ministro della P.I. (sen. *Franca Falcucci*) e il Presidente CEI (card. *Ugo Poletti*) del 14 dicembre 1985, resa esecutiva dal DPR n. 751 del 16 dicembre 1985, risultano oggi superati dalla Circolare MIUR n. 2989 del 6 novembre 2012, che recepisce l'Intesa tra il Ministro di competenza (prof. *Francesco Profumo*) e il Presidente CEI (card. *Angelo Bagnasco*) del 28 giugno 2012, resa esecutiva dal DPR n. 175 del 20 agosto 2012. L'aggiornamento dei titoli prevede anche un'attività di tirocinio professionalizzante, le cui modalità strutturali vengono chiarite dalle Indicazioni CEI del 24 luglio 2013, prot. n. 39/13/STSR.

<sup>8</sup> Il Corso d'aggiornamento si articolò in una serie di incontri spalmati in due momenti mattutini, che, dopo una puntuale introduzione di don Mario Zeverini, consistevano in una lezione dello scrivente, che aveva nella finestra ideale dei destinatari l'orizzonte delle Scuole Superiori, e in una lezione del prof. Angelo Molle, che passava a riferirsi al corpo docente impegnato negli altri ordini e gradi della Scuola. Le argomentazioni, che sviluppai durante la mia personale prestazione didattica e che qui appresso ripropongo spostando in nota le chiose bibliografico-esplicative allora continuamente offerte a stimolo dell'uditorio, si susseguirono in quattro nuclei tematici, che traduco adesso in altrettanti paragrafi a seguire, conservando anche i titoli dati a suo tempo: 1. *Il sacro come bisogno antropologico*; 2. *Bisogno antropologico del sacro e incidenze sociali*; 3. *Bisogno antropologico del sacro come dinamismo psicologico alla ricerca dell'immortalità*; 4. *Il sacro: da bisogno antropologico a Rivelazione del “Totalmente Altro” nel senso religioso della fede cattolica*. Di pomeriggio, i lavori riprendevano sempre con laboratori distribuiti per aree territoriali e tipologia di Scuola, per concludersi con un'assemblea collettiva, in cui ogni gruppo di studio, attraverso relatori a turnazione, portava i suoi prodotti al dibattito pubblico, puntualmente chiuso dalla rispettosa sintesi finale dello stesso Zeverini, che, all'occorrenza, prima di congedare gli astanti per invitarli all'immane momento liturgico vespertino, non smetteva

ufficialmente il 18 luglio precedente, appunto dalla Legge 186/2003, provocando il naturale interesse e, dunque, nuove esigenze di formazione per il personale coinvolto, che fino all'appuntamento concorsuale ci chiederà costantemente iniziative volte ad orientarlo ed accompagnarlo efficacemente negli sviluppi di una deontologia professionale adeguata alla corrente evoluzione della giurisprudenza<sup>9</sup>.

## B) IL SACRO COME BISOGNO ANTROPOLOGICO

### B.1. Approccio strategico allo spazio concettuale del fenomeno

Abbozzare lo spazio concettuale del “*sacro*”<sup>10</sup> è operazione primaria per tracciare una seria pedagogia del “senso religioso” all'interno dell'istituzione scolastica, laddove vanno proposti contenuti che diano l'autentica dimensione culturale di quel fenomeno, ne richiedano una specifica disciplina come oggetto di studio, partecipino efficacemente al processo formativo degli studenti, educando ad una relazione con i dati in grado di portare ad opzioni libere e mature ricadenti sulla qualità della vita, *senza i condizionamenti preconcepi del dogmatismo, dell'agnosticismo o del materialismo*. Quest'impegno per l'Insegnante di Religione Cattolica è alquanto delicato, perché deve sapersi affrancare dalla tentazione del confessionalismo, evitando corse ad arruolamenti con incedere integralista che, quando non lo chiude tra scontri e rifiuti in un deleterio isolamento, finisce per offendere la genuinità di una missione, traducendosi nella conquista di alienati che ricevono precetti come scure dall'alto; al tempo stesso, però, l'impegno non deve trasformarsi in un'indifferente comunicazione di nozioni, risolvendosi in un programma secolarizzato, ovvero lesivo per l'identità di un insegnamento, che, privato della sua specificità, arriverebbe a non avere più titolo per rimanere nell'offerta della Scuola. Da qui la necessità di muoversi in un *equilibrio didattico*, che, lontano da timbri religiosi autoreferenziali, propone e non impone, ma non per questo rinuncia ad una spinta profetica, che continua a passare per una docenza soggetta *ope legis* all'idoneità ecclesiastica ed ancorata alla chiarezza della dottrina, alla esemplarità della testimonianza e alla capacità di intessere relazioni autentiche con efficace comunicazione<sup>11</sup>.

Detto equilibrio importa contestualmente, per sua natura, un dialogo interdisciplinare onesto, e non solo per coerenza con un'astratta vocazione chiesta dagli organi collegiali della Scuola, ma soprattutto perché il fenomeno in questione interseca le scienze umane che, ben capitalizzate, risultano non ostacolo ma fecondo ausilio per educare gli studenti al “senso religioso”. È il bisogno

---

mai di focalizzare soprattutto le *vexatae quaestiones* che restavano aperte, incoraggiandone l'ulteriore approfondimento in vista di futuri eventi chiarificatori.

<sup>9</sup> Tra i tanti appuntamenti dell'epoca organizzati allo scopo merita un cenno particolare l'incontro che, il 4 giugno 2004, ebbero a Pontecorvo, presso la sede del Centro di Volontariato “Il Gabbiano”, gli Insegnanti di Religione Cattolica dell'Ufficio Scuola Diocesano con il Presidente del Corso di Laurea in Scienze dell'Educazione dell'Università di Cassino e del Lazio Meridionale, prof. Annibale Pizzi. L'alta qualità dell'esperienza e la grande vivacità del dibattito, che ne scaturì, sono ricordate con commozione da A. Molle, *Annibale Pizzi: il maestro di vita*, in F. Carcione (cur.), *Annibale Pizzi (1937-2014). La pedagogia come progetto di vita e via di salvezza*, Roccasecca 2015, pp. 156-157.

<sup>10</sup> Dal latino *sacer*. Comprende idealmente tutto ciò che può essere ipotizzato oltre il “profano”, ovvero abbraccia tutto ciò che eccede il livello quotidiano dell'umana esistenza e si contrappone al fluire tangibile del mondo e della storia, al punto da far concludere così E. Durkeim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963, p. 41: «Non esiste nella storia del pensiero umano un altro esempio di due categorie di cose tanto profondamente diverse, tanto radicalmente opposte l'una all'altra».

<sup>11</sup> Resta punto fermo la declaratoria del *Codice di Diritto Canonico*, can. 804, c. 2: «L'Ordinario del luogo si dia premura che coloro, i quali sono deputati come Insegnanti della Religione nelle scuole, anche non cattoliche, siano eccellenti per retta dottrina, per testimonianza di vita cristiana e per abilità pedagogica».

antropologico del “sacro” che, colto nell’immanenza come *risposta all’angoscia quotidiana, regola di vita comunitaria e anelito all’immortalità*, può sedimentare all’interno della classe una lievitazione formativa capace di stimolare, attraverso il discernimento spontaneo di ciascuno, la scommessa sul soprannaturale e/o il desiderio del “*Totalmente Altro*”, vuoi come mera spiegazione dell’ordine esistenziale, vuoi finanche – e ancor più auspicabilmente – come trascendente Compagno di viaggio e Meta ultima significativa di un pellegrinaggio terreno: per l’obiettivo sarà necessario al docente transitare per un percorso, che, «lungi dal restringere il concetto di religione ad una determinata religione assunta come la religione in senso assoluto, deve anzi postulare un concetto così largo della religione che comprenda nella sua universalità tutte le forme particolari»<sup>12</sup>.

La panoramica, tuttavia, non può sciogliersi in un’accomodante “*Storia delle religioni*”, che snaturerebbe l’Insegnamento di Religione Cattolica concepito dal Legislatore, bensì va a supportare una strategia didattica che, al di là degli strumenti sollecitati specificamente dall’ordine e dal grado delle Scuole, è chiamata ad interpretare il *paradigma dell’Incarnazione*. Come l’umanità assunta dal Verbo realizza l’impatto immediato e spicciolo con il mondo per dialogare con il mondo e rivelargli la divinità attraverso una pedagogia che incoraggia e sostiene la buona sorte di chi accoglie liberamente il messaggio salvifico, analogamente nell’azione scolastica l’approccio concettuale al “sacro” deve venire *dal basso*, partendo cioè dallo studio antropologico del fenomeno, individuandone e circostanziandone la ricerca come bisogno liberatorio iscritto nell’uomo stesso sin dai primordi, posto che le varie società, all’atto stesso di organizzarsi e darsi delle regole, hanno cercato di padroneggiare gli ostacoli provenienti minacciosamente dallo stato di natura con una serie di provvedimenti, «operanti, funzionali, attivi, efficienti», che costituiscono appunto la *cultura*<sup>13</sup>.

Procedendo nell’osservazione, si avrà poi costante cura di evitare atteggiamenti etnocentrici che costituiscono una pericolosa anticamera del fondamentalismo, per mantenere invece uno sguardo antropologico, che fa attenzione ai principi del *relativismo culturale*, sciogliendolo tuttavia non come fredda e indifferente rassegna di dati assemblati in forma di repertorio comparativo<sup>14</sup>, bensì come patrimonio plurale di un’umanità, laddove la diversità è ritenuta possibile ricchezza e non pregiudiziale minaccia, mentre è accordato, per riconosciute ragioni di storia patria, un diritto di cittadinanza scolastica alla proposta cattolica. La quale, per evitare di affogare in un ossimoro istituzionale, non può assolutamente identificarsi con la cultura occidentale né pretendere con metodi subdoli e striscianti normalizzazioni coatte in classi spesso multietniche, ma deve responsabilmente contribuire a far vivere la globalizzazione all’insegna di valori sostanziali condivisi e sempre più recepiti come non negoziabili ai fini della convivenza civile, fermo restando la libertà di interpretarli con espressioni carismatiche originali necessarie ad evitare pericolose omologazioni, che uccidono il gusto della dialettica tra il diverso e l’uguale. A tal fine, il modello comportamentale per l’Insegnante di Religione Cattolica si trova chiaramente tracciato nella *pedagogia interculturale* della lezione conciliare: «[...] la Chiesa, che ha conosciuto nel corso dei secoli condizioni d’esistenza diverse, si è

---

<sup>12</sup> R. Pettazzoni, *L’Onniscienza di Dio*, Torino 1955, p. X.

<sup>13</sup> Cfr. B. Malinowski, *Il concetto di cultura*, Torino 1970, p.143: «La cultura consiste tanto in un corpo di beni e strumenti quanto nei costumi delle abitudini corporee o intellettuali che operano direttamente o indirettamente ai fini della soddisfazione dei bisogni umani».

<sup>14</sup> Ad una simile lettura, sia pur con prospettive proprie, già si opponeva, di fatto, in qualche modo anche Ernesto De Martino (*Furore. Simbolo. Valore*, Milano 1962, pp. 86-91), il quale «sottolinea il rischio che il relativismo culturale possa portare al disinteresse e al disimpegno nei confronti dell’Occidente [...]. La conoscenza di culture altre, ottenuta con la messa al bando di tutti i pregiudizi eurocentrici, è un valore nel momento in cui stimola l’Occidente a mettere in questione il proprio patrimonio culturale al fine di superarne i limiti e di tornare a possederlo in modo critico». Così M. Massenzio, *Storia delle religioni e antropologia*, in G. Filoramo – M.- Massenzio – M. Raveri – P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari 2002, p. 443.

servita delle differenti culture per diffondere e spiegare nella sua predicazione il messaggio di Cristo a tutte le genti, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli. Ma nello stesso tempo, inviata a tutti i popoli di qualsiasi tempo e di qualsiasi luogo, non è legata in modo esclusivo e indissolubile a nessuna razza o nazione, a nessun particolare modo di vivere, a nessuna consuetudine antica o recente. Fedele alla propria tradizione e nello stesso tempo cosciente dell'universalità della sua missione, può entrare in comunione con le diverse forme di cultura; tale comunione arricchisce tanto la Chiesa stessa quanto le varie culture»<sup>15</sup>. Dal che, si deduce chiaramente come l'*inculturazione* (ovvero il calarsi umilmente in una cultura per nobilitarla cogliendone di converso il meglio per arricchirsi), e non l'*acculturazione* (ovvero l'imporre arrogantemente la propria cultura disperdendo la ricchezza delle altre per omologarle a sé), si caratterizzi come la più idonea e rispettosa strategia dialogica. Bisogna, tuttavia, mantenere la consapevolezza che l'avvicinamento tra gli interlocutori può restare un *cantiere aperto*, che non per questo si liquida a un certo punto con stanca rassegnazione dandogli la patente di improduttività o si porta avanti con fuorviante ossessione nella chimera di chiuderlo a tutti i costi tra baratto della coscienza e veemenza dell'ideologia. «È possibile – avverte *Mariasudai Dhavamony* – portare avanti un dialogo in cui gli interlocutori rimangono fedeli a ciò in cui essi credono, e realizzando tuttavia un progresso verso la verità, senza che l'intera iniziativa finisca nel sincretismo o nel fanatismo»<sup>16</sup>.

## **B.2. L'angoscia quotidiana tra calamità naturale e tensioni relazionali**

La *cultura* prende a delinearci, quando l'uomo comincia ad assumere consapevolezza dei propri limiti di fronte alle forze della natura. Ad esempio, egli deve attraversare necessariamente un fiume per recarsi da una sponda all'altra. L'esperienza iniziale sarà l'*angoscia*: non conoscendo chiaramente il pericolo insito nelle correnti d'acqua, proverà a confidare in un uso spontaneo degli arti per la traversata, ma l'impresa, alle prime rapide, facilmente gli procurerà di restarne travolto. S'imporrebbero dannosamente rinuncia e paralisi, se l'ingegno non si attivasse per rispondere adeguatamente dopo una sperimentata malasorte: nasce la canoa. In altri casi, di fronte alle minacce naturali, può intervenire una *riconversione intelligente*, che sfrutta a scopi vantaggiosi il disagio: un fulmine abbatte un albero e provoca un incendio. L'immediata sensazione sarà traumatica, ma poi man mano ci si rende conto che un uso congruo del fuoco può migliorare le condizioni di vita quotidiana: il fuoco può servire a far luce nel buio della notte, ad allontanare gli animali pericolosi, a rendere lo stesso cibo più commestibile, essendo meglio cotto che crudo. Anche per soddisfare un bisogno primario come la fame, le risposte crescono con lo sviluppo della cultura. L'uomo si affaccia sul palcoscenico della storia come *cacciatore* e *raccoglitore*, ma in questo modo è legato a condizioni esistenziali davvero dure, perché il ciclo stagionale condiziona l'avvicendamento della selvaggina e dei frutti spontanei della vegetazione, costringendolo a spostarsi continuamente per la sopravvivenza: e il *nomadismo* significa insicurezza e precarietà, giacché chi si sposta non sa mai a cosa andrà incontro, quale destino affronterà. L'ideale sarebbe stabilizzarsi in un luogo per rendere la vita meno esposta alla cattività dei flussi migratori, ma in tal caso bisogna studiare come garantirsi cibo costante. Ecco allora i primi tentativi di addomesticare determinate specie animali e sfruttare al meglio il terreno: nascono così *allevamento* e *agricoltura*, che trasformano la società nomade in consorzio sedentario; via via si moltiplicano gli agglomerati urbani fino a prendere il volto della *città*, in cui si caratterizzeranno sempre meglio l'esercizio dei ruoli, la definizione delle arti e la specializzazione dei mestieri. Prospettando questo itinerario etnografico e comparando le diverse esperienze che

---

<sup>15</sup> *Gaudium et spes*, n. 58.

<sup>16</sup> M. Dhavamony, *Teologia delle religioni*, Cinisello Balsamo 1997, p. 257.



scorrono dai popoli arcaico-tribali alle grandi civiltà pre-cristiane per giungere al *mondo greco-romano* ove il pensiero classico comincia a tingersi di quelle tecniche dell'argomentazione costituenti l'*impalcatura logica della nostra speculazione occidentale*, non sarà inutile, a mio avviso, quando possibile, suggerire agli studenti letture provocatorie come quella di un *Lucien Lévy Bruhl* in merito alla radicale alterità dei sistemi logici, onde stimolare un incentivo all'attenzione costante e rispettosa della diversità, cercando di comprendere le ragioni di un pluralismo culturale, che può intanto fertilizzare una sana pedagogia dell'accoglienza, ma in prospettiva fecondare scambi e sfide per incontri intelligenti volti a far emergere ciò che unisce, smorzando ciò che divide<sup>17</sup>.

Ci si è chiesto, per altro verso, se i primi prodotti dell'ingegno umano (es. canoa, uso del fuoco, allevamento degli animali, sfruttamento del terreno) siano stati fruiti dall'umanità per diffusione spazio-temporale o per convergenze parallele, vale a dire se ci sia stato un originario inventore che ha comunicato la scoperta prima dentro il suo gruppo e da qui all'esterno oppure se, di fronte alle stesse esigenze, ci si è attrezzati tutti in qualche modo per rispondere idoneamente alle situazioni contingenti. Il quesito, che rimonta a fine Ottocento, allorché si cimentarono nel confronto la Scuola di Vienna (*Wilhelm Schmidt*) e la Scuola evoluzionista (*Edward Burnett Tylor*; *James George Frazer*), l'una in difesa della diffusione (monogenesi dell'invenzione), l'altra assertrice delle convergenze parallele (poligenesi dell'invenzione), potrebbe sembrare marginale al nostro discorso. E, per una liquidazione etno-antropologica del dilemma – benché appassionerà sempre gli studenti interrogarsi su come antiche civiltà distanti quali quelle sviluppatasi nelle aree vicino-orientali (*Mesopotamia*, *Egitto*) e le mesoamericane (*Maya*, *Aztechi*, *Incas*) siano riuscite ad esprimere tratti di sorprendente contiguità (es. le piramidi con il loro significato) – potremmo pure convenire con quanto leggiamo da *Angelo Brelich*: «L'unità della storia umana, in primo luogo, è data dal momento – per ora difficilmente determinabile – in cui l'uomo, in quanto specie zoologica in possesso di cultura, è comparso inizialmente in un punto ugualmente indeterminato della terra. [...] la diffusione dell'umanità sulla superficie terrestre comporta la differenziazione dei gruppi umani, ciascuno dei quali, nelle specifiche condizioni in cui viene a trovarsi, è costretto a lottare, vale a dire a forgiarsi una propria cultura. Ma fin dai tempi remoti e in maniera crescente per l'incremento della specie umana, alla diffusione e alla differenziazione dei gruppi umani vengono ad aggiungersi incontri e contatti, diretti o indiretti, tra i distinti popoli, di modo che all'unità originaria tende a sovrapporsi un'unità dovuta agli scambi e alle assimilazioni culturali; al limite, non si può dire che la cultura, persino quella delle società più isolate, sia completamente indipendente da quella di tutte le altre società»<sup>18</sup>.

Più a fondo, tuttavia, credo che il quesito posto a suo tempo dalle due Scuole belligeranti veicoli motivi che, in qualche modo, per l'Insegnante di Religione Cattolica restano sempre in agenda, dal momento che esse, non contenendo il dibattito all'ambito tecnologico, lo estendevano *tout court* agli aspetti umanistici dello scibile e delle connesse abilità, ovvero dal disegno al linguaggio, dalla musica alle danze, fino alle forme più impegnative del diritto, della morale e, appunto, del "sacro".

---

<sup>17</sup> Varrebbe, ad esempio, la pena sviluppare in aula con buone intenzioni un dibattito a partire dal seguente passaggio, davvero forte, di L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, Torino 1975, pp. 18-19: «Invece di sostituirci in immaginazione ai primitivi che studiamo e di farli pensare come noi penseremmo se fossimo al loro posto, il che non può condurre se non a ipotesi tutt'al più verosimili e quasi sempre false, sforziamoci invece di metterci in guardia contro le nostre stesse abitudini mentali e cerchiamo di scoprire quelle dei primitivi attraverso l'analisi delle loro rappresentazioni collettive e delle connessioni tra queste rappresentazioni [...]. Procedendo in questo modo l'attività mentale dei primitivi non sarà più interpretata in partenza come una forma rudimentale della nostra, come infantile e quasi patologica. Apparirà anzi come normale nelle condizioni in cui essa si esercita, come complessa, e a suo modo sviluppata».

<sup>18</sup> A. Brelich, *Prolegomeni*, in H.Ch. Puech (cur.), *Religione e storia delle religioni*, Roma-Bari 1988, p. 45.

Lo sviluppo delle forme anzidette, in effetti, si lega ad un'altra causa di angoscia per l'uomo, che non cessa di fornire stimoli alla rivisitazione e al ripensamento nelle aule scolastiche: il rapporto con i propri simili. Le *tensioni relazionali* emergono subito per la lotta alla sopravvivenza: spesso in un territorio non è dato a tutti uno spazio sicuro per ripararsi dai pericoli, non ci sono quantità sufficienti per la distribuzione a mensa di un animale ucciso, non c'è abbondanza vegetativa per permettere la fruizione generale dei frutti spontanei. E la *conquista della sedentarietà*, d'altro canto, intensificando una stratificazione sociale, che carica la differenziazione di compiti e responsabilità, finisce per inasprire la lotta per il dominio e il controllo, che si legano fortemente ad un braccio di ferro per il possesso e, dunque, ad un'affermazione della proprietà come concetto etico. Di fatto, più precarie sono le condizioni quotidiane dei gruppi primordiali tanto più il senso di solidarietà clanica e di impegno comune contro i pericoli delle forze naturali s'impone come necessità oggettiva; diversamente, più migliora la situazione umana con un affinamento delle tecniche e con un'organizzazione urbana sempre più efficiente, più lievita la concorrenza alla scalata sociale e alla *leadership*, acuendo dissapori e conflittualità. Ecco allora che le convivenze hanno bisogno di codificare sempre più delle regole comportamentali, affinché il permanere di scontri interni non turbi costantemente l'ordine pubblico e la tranquillità generale, rischiando di indebolire il gruppo, per esporlo, in prospettiva, a prevaricazioni esterne. Nasce lo *ius*, il diritto, ovvero un regime normativo che – sulla base di una condivisa morale (dal latino *mos, moris* = costume, modo di agire secondo acquisizioni ideali; *mos maiorum* = costume degli antichi, tradizione che si tramanda convintamente di generazione in generazione, e quindi autorevole e sicura) – incoraggi il bene comune, eviti sortite estemporanee e freni le intemperanze, prevedendo istituzioni abilitate ad applicare la giurisprudenza e un apparato repressivo che prevenga violazioni di legge e ponga in essere sanzioni precise di fronte a reati commessi e accertati come tali. L'*invenzione della scrittura* potenzierà questo aspetto. E in questo contesto, che va rafforzando inevitabilmente le "rappresentazioni collettive", il *tempo* stesso avrà bisogno di un computo regolamentato con fissaggio semantico su un calendario socialmente osservato, per riconoscere l'autenticità di una storia, che è tale se non si perde nelle interpretazioni cronologiche soggettive<sup>19</sup> e se il fluire dei giorni è intelligentemente intervallato da momenti di *fešta* che in una cultura rilanciano periodicamente la funzione coesiva della collettività ma anche un certo gusto trasgressivo come salutare evasione dall'asfissia del conformismo, a cui si rischia di soggiacere con la *routine* dei ritmi feriali<sup>20</sup>.

### **B.3. Limiti delle risposte umane e ricorso al sacro**

Abbiamo fin qui osservato come l'affermazione della tecnologia e la promozione del diritto, che interpreta la morale pubblica sulla base di convenzioni e costumanze sociali tradizionalmente riconosciute, rappresentino due componenti essenziali, per contenere l'*angoscia* che proviene

---

<sup>19</sup> Cfr. E. Durkeim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 12: «Non è il mio tempo ad essere organizzato così, ma il tempo qual è oggettivamente pensato da tutti gli uomini di una stessa civiltà. Questo basta a far intravedere che una tale organizzazione deve essere collettiva. Ed infatti l'osservazione stabilisce che questi punti di riferimento indispensabili, rispetto ai quali tutte le cose vengono classificate nel tempo, derivano dalla vita sociale. Le divisioni in giorni, settimane, mesi, anni ecc. corrispondono alla periodicità dei riti, delle feste e delle cerimonie pubbliche. Un calendario esprime il ritmo dell'attività collettiva, oltre a garantirne la regolarità».

<sup>20</sup> Cfr. A. Ciattini, *Antropologia delle religioni*, Roma 1997, p. 287: «Da questo punto di vista, l'interesse per la festa tradizionale è sicuramente legato, da un lato, a tematiche quali la mancanza di momenti di forte interazione collettiva, tipica di una società come la nostra, in cui i rapporti tra gli individui tendono ad essere impersonali ed anonimi; dall'altro, esso è connesso all'idea della festa come trasgressione, come messa in discussione del modo di pensare dominante e della stessa struttura sociale; perciò si vede in essa una potenzialità creativa e distruttiva, che, in polemica, con i valori della società borghese quali la santificazione del lavoro e l'enfaticizzazione dell'accumulo dei beni, è opportuno mantenere e difendere».

quotidianamente dalle *forze della natura* e dalle *tensioni relazioni* dell'uomo con i suoi simili. Queste risposte, tuttavia, pur risolvendo molti problemi, non esauriscono affatto la complessità del dramma umano. La *tecnologia*, per quanto si affina, non riesce ad imporsi completamente sulle forze della natura, le cui insidie non possono essere completamente padroneggiate: resta, ad esempio, sempre l'imprevedibile anche nel percorso fluviale di una canoa, che pur va trasformandosi in imbarcazioni sempre più solide; ignoto e mistero, che per quanto si restringono, sono regime permanente in un universo con regole che appaiono infinite dinanzi a variabili esistenziali che si moltiplicano continuamente. D'altro canto, nemmeno le più raffinate codificazioni del *diritto* estinguono conflitti, reati, soprusi: le istituzioni giuridiche – quando addirittura esse stesse non si rivelino fallaci mettendo a repentaglio la distensione sociale con opzioni scellerate – non riescono a garantire con sicurezza ordine pubblico e cooperazione pacifica ad un'umanità, in cui l'antagonismo per la scalata gerarchica è tentazione superba e continua nei rapporti, producendo spesso la degenerazione del dialogo in rissa. Ecco che l'uomo avverte immediatamente il limite dei suoi prodotti intellettuali legati all'immanente e cerca contestualmente soluzioni, che trascendano la sfera materiale, arrivando laddove, ad esempio, canoa e legge non riescono. Da qui l'emergere del sacro, la cosiddetta *ierogenesi*, che nel suo manifesto etno-antropologico *Ernesto De Martino* così descrive: «I momenti critici dell'esistenza possono essere quelli connessi alla ricerca del cibo e della nutrizione, alla fabbricazione e all'impiego di strumenti tecnici, ai rapporti sessuali e alla crisi della pubertà, al rapporto col nemico o con lo straniero, all'attraversamento o all'occupazione di territori nuovi [...]. In tutti questi momenti la storicità *sporge*, il ritmo del divenire si manifesta con particolare evidenza, il compito umano di 'esserci' è direttamente e irrevocabilmente chiamato in causa, qualche cosa di decisivo accade o sta per accadere, costringendo la stessa presenza ad accadere, a sporgere a se stessa, a impegnarsi e a scegliere: il carattere critico di tali momenti sta nel fatto che in essi il rischio di non esserci è più intenso, e quindi più urgente è il riscatto culturale; per quel che concerne i modi di questo riscatto, ci limiteremo qui al grande tema della *destorificazione religiosa*. Il divenire è angoscia, soprattutto nei momenti critici dell'esistenza: l'istituto religioso della destorificazione sottrae questi momenti all'iniziativa umana e li risolve nella *iterazione dell'identico*, onde si compie la cancellazione o il mascheramento della storia angosciante»<sup>21</sup>.

In sostanza, seguendo il ragionamento, *crisi della presenza* (come incapacità di rispondere alle situazioni) e *destorificazione religiosa* (come tentativo di sottrarsi ad un vissuto frustrante), innesterebbero un processo, che nel *mito* e nel *rito* trova le componenti elementari del "sacro". *Destorificare*, per questa via, viene a significare il rifugio in un passato, dove situazioni di crisi identiche sono state risolte una volta per tutte. Il "mito" racconta quel tempo primordiale, che eccede la storia, proponendo insieme un sistema di valori e di comportamenti, che potranno salvare l'uomo di sempre dalle esperienze critiche: ad es. un torrente ad ogni momento può straripare causando danni e lutti; agli inizi, quando ciò avvenne, gli abitanti del luogo reagirono fruttuosamente con determinate procedure, che vanno fedelmente ripetute attraverso la forza attualizzante del "rito" nel reiterarsi storico delle stesse circostanze, per evitare nuove disgrazie. Anche le tappe della vita, che scandiscono i *passaggi* biografici significativi esponendosi all'incertezza di un buon andamento futuro, si affidano al "rito", per vincere fiduciosamente l'angoscia dell'ignoto: così, ad esempio, *nascita* a parte, il *matrimonio*, che segna l'esodo dalla propria famiglia per la transizione ad un'altra che si va a formare incidendo sull'allargamento clanico, o persino il momento della *pubertà* che introduce il singolo nella

---

<sup>21</sup> E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in "Studi e materiali di storia delle religioni", 24-25 (1953-1954), pp. 18-19.

vita adulta conferendogli nuove responsabilità e un peso pubblico particolarmente avvertito nelle società tribali, tanto da far dire: «Le *iniziazioni tribali*, che plasmano i futuri membri della società secondo modelli standardizzati, costituiscono il modello più noto e, forse, più complesso dei riti di passaggio. Sarebbe riduttivo, in questo caso come in altri, che il rito si limiti ad accompagnare il passaggio naturale. In effetti, è il rito a realizzare il passaggio stesso: la prova di tale efficacia creativa è data dal fatto che un individuo che non si sia sottoposto al processo iniziatico, non sarà mai considerato né fisiologicamente né culturalmente adulto»<sup>22</sup>.

Va da sé che tradizione atavica e convinzione sociale sono i nodi cruciali della *destorificazione* in cui, se mito e rito non fossero *patrimonio collettivo* ma prodotto isolato del singolo, il tutto si scioglierebbe in patologica alienazione individuale. E, con ciò, si può chiudere in classe un primo approccio al “sacro” come bisogno antropologico, su cui ogni studente, avviato responsabilmente alla riflessione, potrà dare la sua libera chiave di lettura al fenomeno in quanto tale. Ove le condizioni lo permettano, il docente dovrà saper fornire, come ulteriore stimolo ad un maturo confronto, indicazioni bibliografiche con gli sviluppi più disparati, dei quali provo a suggerire, a mero titolo esemplificativo, solo due campioni antitetici: 1. *Dario Sabbatucci*, che carica la lezione demartiniana nel solco di uno “storicismo assoluto” fino a delegittimare qualsiasi statuto ontologico o transtorico al “sacro” ed interpretando addirittura la stessa categoria di “religione” come una delle caratteristiche esclusive della civiltà occidentale originatasi in epoca romana<sup>23</sup>; 2. *Mircea Eliade*, che legge il ricorso al “sacro” come l’esperienza più qualificante per sconfiggere l’illusione della normalità profana strappando la vita umana ad una monotonia senza significato e per assorbire il divenire insensato sacralizzando il tempo, onde per cui la destorificazione non potrà considerarsi una deviazione funzionale all’aggiramento di un ostacolo, cessato il quale si rientra nella storia, bensì la proiezione dell’uomo in un orizzonte più sublime, che non occulta la storia, ma le dà un senso pieno, trascendendola<sup>24</sup>.

## C) BISOGNO ANTROPOLOGICO DEL SACRO E INCIDENZE SOCIALI

### C.1. Declinazioni del sacro e incidenze sociali: tra mondo magico e senso religioso

Sin dalle prime esperienze umane il “sacro”, caratterizzandosi come l’opportunità di sciogliere i problemi che la tecnica con le sue conquiste pratiche e il diritto con la sua forza morale lasciano insoluti, si presenta, dunque, alla prova dei fatti, come *componente fondamentale della cultura*, fino a far concludere «che racchiude in boccio tutte le future forme culturali [...], un crogiuolo ove si formano l’ordine intellettuale e morale, un prodromo di quelle che saranno le grandi strutture normative e i grandi significati assiologici della vita associativa»<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> M. Massenzio, *Storia delle religioni e antropologia*, cit., p. 461.

<sup>23</sup> D. Sabbatucci, *Seminario di storia delle religioni*, Roma 1987, p. 97: «[...] si rivela fuorviante, o comunque, inutile, per l’approccio a culture diverse dalla nostra, nelle quali la diversità è anche, o soprattutto, per la mancanza di un “civico” da contrapporre a un “religioso”».

<sup>24</sup> M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, pp. 476-477: «La sacralità è anzitutto *reale*. Più l’uomo è religioso, più è reale, più si strappa all’irrealtà di un divenire senza significato. Onde la tendenza dell’uomo a ‘consacrare’ la vita intera. Le ierofanie sacralizzano il Cosmo; i riti sacralizzano la Vita. Questa sacralizzazione si può parimenti ottenere in modo indiretto, trasformando cioè la vita in un rituale [...]. L’esistenza umana dunque si realizza simultaneamente su due piani paralleli: quello temporale, del divenire, dell’illusione; e quello dell’eternità, della sostanza, della realtà».

<sup>25</sup> Così R. Cantoni, *Introduzione*, in E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. XVII.

È, in effetti, l'elemento che dà senso e significato a tutti gli aspetti, perché la stessa tecnologia e lo stesso diritto risultano efficaci se permeati di sacro. Ecco allora che il buon esito di un raccolto, al di là di tutte le accortezze umane e del progresso tecnologico, ha bisogno della mediazione del sacro, per rimuovere ogni imprevedibile avversità; anche il buon governo di un'istituzione deve avvenire sotto gli auspici e l'affidamento al sacro, perché anche qui dinamiche oscure potrebbero sconvolgere il miglior disegno amministrativo, dissipando gli obiettivi della concordia e suscitando dissensi. La Scuola evoluzionista vede, come primitiva declinazione del "sacro", l'*animismo* attribuito alle forze della natura e alle dinamiche relazionali dell'uomo meccanismi e regole con un'intrinseca dimensione propria che, pur restando nell'immanente dell'ordine naturale, eccede la mera materialità ontologica e la percezione sensibile: in questo mondo "animato" la *magia* s'impone con le sue pratiche, che possono penetrare l'occulto e dominarne le leggi e i movimenti ordinariamente sfuggenti alle possibilità umane, piegando il tutto a scopi leciti e finanche istituzionali, ma all'occorrenza pure illeciti e addirittura socialmente destabilizzanti. A questo stadio, in attesa che il trionfo definitivo della *scienza* segni la fase ultima del progresso umano allorché gli spazi attualmente imponderabili saranno sottratti al mistero e all'ignoto dallo sviluppo compiuto delle conoscenze, s'avvicenda in successione storica l'avvento della *religione*, intesa come «il propiziarsi e il conciliarsi le potenze superiori all'uomo, supposte dirigere e controllare il corso della natura e della vita umana. Così definita, la religione consiste in due elementi, uno teorico e uno pratico, e cioè una credenza in potenze superiori all'uomo e un tentativo di propiziarsele o di piacere loro»<sup>26</sup>.

La rozzezza dello schema evoluzionista, che, banalizzando la marcia della storia in un susseguirsi *ad excludendum* di magia-religione-scienza, semplificava la maturazione del "senso religioso" rispetto al "mondo magico" come l'acquisita capacità di contemplare il sovrumano quale categoria divina esistente indipendentemente dall'ordine creaturale, fu colta già da *Bronislaw Malinowski*, che, pur cogliendo un'affinità tra il "mondo magico" e il "senso religioso" nella sfida all'occupazione dell'imponderabile, scioglieva più oculatamente la differenza tra l'impegno del primo a creare unicamente atti di utilità pratica e immediata e l'obiettivo del secondo a elaborare valori e vincoli sociali, ma soprattutto rivendicava il permanere sincronico di tutte le componenti, ciascuna delle quali s'impianta con *funzione* propria nel dinamismo di una cultura: «Dobbiamo presupporre [...] l'esistenza di tutti i principi fondamentali del pensiero, della credenza, del costume e della organizzazione umana sin dall'inizio della cultura. Magia, religione e scienza debbono essere esaminate come forze attive della società umana, del culto e del comportamento organizzato, e della psicologia umana»<sup>27</sup>.

Le argomentazioni fin qui pervenute schiudono, come d'impatto si può dedurre, ghiotte piste investigative, coinvolgendo due temi cruciali e facilmente proponibili all'attenzione di una classe anche per esplorazioni interdisciplinari tra docenti interessati: 1. la differenza tra religione e magia; 2. il rapporto tra fede e scienza. Volendo per ora restare al primo, si potrà assegnare agli studenti il compito di tracciare un valido spartiacque, onde stabilire maturamente i confini non solo pedagogici ma anche chiaramente legali dinanzi ad esperienze del mondo magico, che possono scivolare in plagi settari se non addirittura in organizzazioni a servizio sistematico del Male elevato a proprio credo (*satanismo*). Per un approccio di tipo antropologico, potranno andare bene, oltre agli spunti del già citato Malinowski, le lezioni offerte due ben noti classici del genere: 1. *Rudolph Otto*, che leggeva il "sacro" come *coincidentia oppositorum* tra il motivo che suscita il culto nel desiderio di

---

<sup>26</sup> J.G. Frazer, *Il Ramo d'oro*, Torino 1990, p. 67.

<sup>27</sup> B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano 1974, p. 207.

padroneggiare l'imponderabile tanto più ignoto quanto più inquietante (*tremendum*) e l'anelito gioioso fermentato dalla speranza che l'uomo non si esaurisce nell'immanente (*fascinans*), assegnando l'accelerazione piena sull'uno ad un "mondo magico" dominato dall'irrazionale, conferendo invece la piena esaltazione dell'altro ad un "senso religioso" equilibrato dalla ricca fruizione di elementi razionali<sup>28</sup>; 2. *Émile Durkheim*, che coglieva lo spartiacque risolutivo sul piano della socializzazione, insistendo sull'autenticità del "senso religioso" laddove garantito da un'organizzazione ecclesiastica con attività pubblica riconosciuta e finalità educanti ad una comunione di vita alla luce del sole, in contrapposizione al "mondo magico" blindato nella penombra arcana dei suoi spazi segreti, seguito nella clandestinità da numeri non sempre così contenuti, attivo con maggior frequenza su quei soggetti più deboli o emarginati, alla ricerca di soluzioni specificamente individualistiche, senza alcuna tutela istituzionale<sup>29</sup>.

## C.2. Normazione della vita comunitaria: tra ragioni del diritto e senso religioso

Le suggestioni axiologiche e sociologiche poc'anzi raccolte dalla tradizione degli studi etno-antropologici ci spingono adesso a tornare su quanto dicevo precedentemente sulle tensioni relazioni, che si moltiplicano nel consorzio umano, man mano che la *sedentarietà*, traducendosi in civiltà complesse e articolate, veicola *in re ipsa* l'affermazione di un *diritto di proprietà* sconosciuto o comunque latente nel nomadismo, dove gli spostamenti continui non creano legami permanenti con il territorio e le razzie sono le risposte contingenti e transeunte per la lotta quotidiana ad una sopravvivenza totalmente fluida nei movimenti da non pensare alla precisazione di domini e signorie organizzate. Stanziarsi geograficamente in modo stabile e duraturo evoca, invece, la necessità di porre *confini*, ove ad altri non è consentito entrare senza permessi, impiantando, di fatto, una dinamica conflittuale sia per l'occupazione degli spazi migliori sia per l'ampliamento o la difesa dei propri spazi. Emerge così la proprietà sia individuale (*possesso privato*) sia clanica (*patrimonio familiare*) sia collettiva (*beni pubblici*), producendo dislivelli tra persone, tribù e popoli, dove l'eutanasia dell'uguaglianza cede il passo ad una crescente gerarchizzazione di rapporti stratificati, vera polveriera dell'antagonismo sociale, che la codificazione del *diritto* prova a contenere normando l'assetto determinatosi, ma delegando al "sacro" l'intervento abilitato come risolutorio, laddove ordine pubblico e pace sociale possono entrare in crisi a dispetto delle più oculate leggi o, comunque, riescono a trovare un equilibrio non per forza autonoma ma solo per effetto di un collante che in qualche modo abbia la capacità di dare quelle garanzie soprannaturali, che si scorgono, ad esempio, nella dinamica relazionale descritta da *Marcel Mauss* nel suo celebre *Saggio sul dono*<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano 1984, p. 138. «Una religione si salva dal precipitare nel razionalismo mantenendo desti gli elementi irrazionali. D'altro canto saturandosi copiosamente di elementi razionali si preserva dal cadere o dal permanere nel fanatismo e nel misticismo, meritando solo in questa maniera di divenire religione di cultura e di universalità».

<sup>29</sup> E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., pp. 46-47: «Le credenze propriamente religiose sono sempre comuni a una collettività determinata che fa professione di aderirvi e di praticare i riti ad esse solidali. Esse non sono soltanto ammesse a titolo individuale da tutti i membri di questa collettività, ma sono cosa del gruppo e ne costituiscono l'unità. Gli individui che la compongono si sentono legati gli uni agli altri per il semplice fatto di avere una fede comune. Una società, i cui membri sono uniti per il fatto di rappresentarsi allo stesso modo il mondo sacro e i suoi rapporti con il mondo profano, e di tradurre queste rappresentazioni in pratiche identiche, viene denominata chiesa, Ma nella storia non si incontra nessuna religione senza chiesa [...]. Diverso è il caso della magia. Indubbiamente le credenze magiche hanno sempre una certa generalità: esse sono spesso diffuse tra larghi strati di popolazione, ed esistono anche parecchi popoli in cui non hanno seguaci in numero minore della religione propriamente detta. Ma esse non producono l'effetto di legare gli uni agli altri uomini che vi aderiscono, e di unirli in un medesimo gruppo che viva una stessa vita. Non esiste una chiesa magica».

<sup>30</sup> In questo testo, pubblicato in edizione originale francese nel 1924, Mauss individua come in alcune società d'interesse etnologico i rapporti sociali siano cementati e regolamentati soprattutto dalla tradizione diffusa dello *scambio dei doni* tra

Il cammino dello *stato di diritto* è, però, difficoltoso sia nel determinarsi sia nell'attuarsi anche perché, al fondo della questione, ci si pone un duplice interrogativo, ovvero quali debbano essere la sicura fonte dell'ispirazione giuridica e il valido fondamento dell'autorità preposta all'amministrazione della collettività e all'applicazione della giustizia. Bloccato su un "mondo magico", che con i suoi sortilegi prova a rispondere a situazioni critiche circostanziate e non va oltre pratiche correnti, il "sacro" su questi massimi sistemi non saprebbe dare spiegazioni, che invece riesce a dare, ponendosi come *unicum* superlativo dell'intelligenza umana, allorché è declinato da un "senso religioso", che sa raccogliere e vincolare ad un sistema di valori un'intera società pronta ad accoglierlo come sicuro e inalienabile sulla base di costumi e tradizione assicurate, garantite e vigilate da un ordine ultraterreno. Il potere educante della norma acquista così la sua forza sociale, perché riflette una pedagogia che si radica al di là dell'immanente, motivando le prescrizioni ed esorcizzandone la contravvenzione. In quest'alveo, *Claude Levi Strauss* legge il *tabu dell'incesto*, che, quasi universalmente accolto come sacro dettato fino alle grandi religioni monoteiste, risponderebbe, a suo avviso, ad un'esigenza primordiale: lo *scambio sociale*. Dal suo punto di vista, se i gruppi si sposassero tra loro, non ci sarebbero aperture familiari tra barriere di intransigenza e spinte offensive; i matrimoni tra soggetti non consanguinei creano invece alleanze e accettazioni solidali, che rinnovano ossature claniche altrimenti impermeabili, favorendo la distensione, la comunicazione e il mutuo supporto tramite l'allargamento parentale e la coltivazione di interessi reciproci. La cultura dunque, con le sue regole che l'ancoraggio al "sacro" introduce come orchestra di valori irremovibili, verrebbe a dare un ordine sociale che prima non c'è<sup>31</sup>.

Naturalmente, la lezione del ben noto studioso strutturalista, che di fatto illustra la proibizione dell'incesto come superamento culturale necessario di una condizione naturale che allo stato brado ne sarebbe aliena, è tutta ipotetica e, per ciò stesso, potrà sedimentare un altro tema su cui discutere in classe, ovvero i criteri di discernimento tra ciò che è violazione o meno della natura nonché opportunità o abuso della cultura, fino a coinvolgere per facile estensione *temi etici d'attualità*, come la determinazione dell'inizio o fine vita, i limiti e gli ambiti dell'ingegneria genetica, l'inalienabilità o meno della monogamia e dell'eterosessualità. Resta, però, l'intuizione che la cultura, plasmando il "senso religioso" di un popolo, possa talora creare storicamente un ordine concettuale che trascende apertamente l'evidenza della natura per esigenze istituzionali di rilievo capitale, come lo stesso *principio di autorità*: così in Egitto, dove il Faraone in carica, identificato con Oro, figlio di Osiride, il vero regnante dall'al di là, diventa egli stesso Osiride quando muore, perché Oro a quel punto è impersonato nel nuovo Faraone che gli succede. Reinterpretando l'alternanza vita-morte come dinamismo che dà continuità meta-storica a chi regna, questo mito fonda e legittima l'*ordine dinastico*, dove la «monarchia faraonica appare all'occhio dell'antico egizio non solo come la

---

clan e famiglie, uno scambio che spesso produce gare sociali a rischio di impoverimento. Il sistema, che norma e disciplina la prassi, viene chiamato *potlâc*. L'osservazione implica una domanda spontanea: «Qual è la norma di diritto o di interesse che nelle società di tipo arretrato o arcaico fa sì che il dono ricevuto sia obbligatoriamente ricambiato? Quale forza contenuta nella cosa donata fa sì che il donatario la ricambi?» (M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965, p. 158). La risposta trova soddisfazione nella concezione del *mana*, riconducibile a un'espressione «come quella di sacro [...] specie di categoria del pensiero collettivo, che [...] impone una classificazione delle cose, separa le une, unisce le altre, stabilisce linee di influenza o limiti di isolamento». Il *mana* permette al donatore di legare a sé in regime di subalternità il destinatario del dono, il quale, onde evitare la subordinazione, si sente immediatamente tenuto a ricambiare, semmai eccedendo nella restituzione per sovvertire lo svantaggio preesistente. La dinamica relazionale, che trova una sua logica e motiva il suo vigore applicativo solo all'interno di un sistema condiviso in determinate culture mosse certamente da presupposti non certo troppo comprensibili per l'Occidente, stabilisce presso quelle esperienze un regime istituzionale, che mira a tutelare gli equilibri, evitando, prevenendo o contenendo prevaricazioni tra parti in competizione.

<sup>31</sup> Cfr. C. Levi Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Milano 1969, p. 75.

depositaria di un potere politico e civile, ma anche è in primo luogo un'incarnazione diretta della Divinità. Infatti il re non è soltanto il continuatore delle antichissime dinastie divine e quindi di Re [...], ai quali si presta il culto che si deve agli antenati, né soltanto ha il primo posto nell'ordine delle gerarchie subito dopo gli dei, ma è dio egli stesso, e incarnazione di Oro»<sup>32</sup>.

### C.3. Manifesto pubblico del senso religioso: tra fotografia dell'al di là e organizzazione istituzionale

La nascita degli *agglomerati urbani* e la *stratificazione sociale*, che ne scaturisce, rendono, dunque, più complessa l'esistenza, moltiplicando le sfere dell'agire umano: tutti non possono più fare tutto in modo fluido e non troppo differenziato, ma la complicazione gestionale richiede la ripartizione degli ambiti d'interesse collettivo per competenze: si affermano la divisione delle responsabilità e la specializzazione per *arti e mestieri*. L'acquisizione della *scrittura* favorisce la trasmissione della *scienza*. Il fissaggio semantico dei dati permette sempre meglio l'organizzazione e lo sviluppo del pensiero, richiedendo personale dedito con incedere esclusivo a tale attività: emergono così i *filosofi* (amanti del sapere), intesi dapprima nel senso più ampio di "scienziati", che tuttavia con il tempo riusciranno a maturare una crescente sistemazione dell'intelligibile per aree d'interesse speculativo, anticamera delle discipline scolastiche. La Scuola evoluzionista che non concede un'identità trascendente alle figure sovrumane (*Terra Madre, Signore degli animali*) raccolte nella mitologia dei popoli primitivi (*Naturvölker*) basati sulle provvigioni spontanee di un'economia elementare – figure dietro le quali Wilhelm Smith vedeva invece un *Essere supremo* recante tracce di un monoteismo primordiale poi conservatosi fedelmente solo in una parte del genere umano (*Urmonotheismus*)<sup>33</sup> – legò a questa lievitazione culturale la genesi del *politeismo*: le divinità entrano nel progresso storico in itinere con funzioni specifiche volte a sostenere e regolamentare un'esistenza, che è molto più varia e che, perciò, esige una penetrazione meno semplice e più articolata del "sacro" sia per guidare l'agire dell'uomo nelle circostanze che gli si presentano con incognite moltiplicate, come pure per tutelarlo dalle calamità di un natura, i cui fenomeni atmosferici e le specie animali che si aggirano insidiose cominciano ad essere compresi meglio rispetto alle società arcaiche. Ecco allora, come esempio eccellente, l'assetarsi di un *Olimpo greco*, poi mutuato, sia pur con riletture proprie, dall'*Antica Roma*: qui, solo per fare qualche citazione, Marte, dio della guerra, tutela dai nemici e aiuta a sconfiggerli, mentre Diana, dea della caccia, e Bacco, dio del vino, si pongono come ausilio a metà strada tra le necessità primarie della sopravvivenza (cibo e bevande) e i piaceri della vita (la caccia è divertimento e il vino allieta le feste); qui Venere, dea dell'amore, interviene nelle questioni di cuore, così delicate nei processi umani fino a prevedere una specifica divinità per l'innamoramento (Cupido), mentre Giove, dio dei fulmini, dal vertice della gerarchia celeste, protegge dai temporali e dalle calamità del cielo, salvo agire – come del resto tutti gli dei – con azioni punitive per vendetta al demerito umano. *Divinità* greco-romane, dunque, facilmente irascibili, anche in competizione tra loro, e persino gelose dell'umanità, fino al punto che, secondo la prosopografia classica di *eroe culturale* destinato a pagar caro la sua impresa<sup>34</sup>, Prometeo – al di là delle spigolature simboliche guadagnate in itinere<sup>35</sup> – aveva dovuto rubar loro il fuoco per assicurare ai primordi condizioni di vivibilità all'umana esistenza. Prende a definirsi, insomma, attraverso un panorama storico che si

<sup>32</sup> A. Calderini, *La religione degli Egizii*, in P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, I, Torino 1970, p. 732.

<sup>33</sup> Cfr. M. Massenzio, *Storia delle religioni e antropologia*, cit., p. 462, che apostrofa tale soluzione in questi termini: «[...] e qui lo studioso cede all'uomo di fede».

<sup>34</sup> Cfr. A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958, p. 324.

<sup>35</sup> Cfr. P. Pisi, *La figura di Prometeo nel neo-platonismo*, in G. Sfamini Gasparro (cur.), *Agathé Elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma 1994, pp. 337-360.



spalma tra il bacino mediterraneo e l'area mesoamericana, dal substrato indo-iranico pre-zoroastrista al mondo celtico, una *fotografia dell'al di là*, seducente alimento per ricerche interdisciplinari degli studenti su un *pantheon* che, «è generalmente il prodotto di un itinerario del mondo da una situazione di disordine o caos, dove tutto è indifferenziato, verso una condizione di ordine cosmico, realizzato dagli dei progressivamente venuti al mondo, in cui ogni elemento della realtà assume una specifica identità dai tratti antropomorfi. Pertanto il politeismo è un modo di pensare in forma sistematica per mezzo degli dei. E quasi necessariamente questi possiedono un'identità e sono "personali", sono cioè dotati di una personalità che li connota, ma nello stesso tempo li denota in quanto categoria di esseri sovrumani e li rende diversi tra di loro»<sup>36</sup>.

Man mano che le civiltà fotografano l'al di là fornendo dettagli mitici per l'appetito del "sacro", si acuisce la normalizzazione istituzionale del "senso religioso" attraverso la determinazione pubblica della *dimensione orante*, che, mai dismessa come atto individuale, transita però adesso per riti e sacrifici, che chiamano a raccolta sempre più la collettività per marcare solennemente sia il senso di appartenenza ad un'identità culturale sia per dare vigore alle richieste d'aiuto soprannaturale con l'implorazione comunitaria. La *liturgia* disciplina l'insieme di questa dinamica, che, data la delicatezza e l'importanza del suo ruolo sociale, richiede personale specializzato che vi si dedichi a tempo pieno. Si configura sempre meglio la figura di un *ministro del sacro*, in qualche modo sempre presente anche nelle tribù claniche attraverso elementi particolari riconosciuti come interpreti qualificati del mistero e, dunque, depositari di tecniche particolari per padroneggiarlo con soluzione spicciola dei problemi che s'affacciano nella quotidianità ordinaria, insomma elargitori di ricette preparate al bisogno d'occasione e pronte per un uso di circostanza (*sciamano*). Con l'incedere della *polis*, tuttavia, il "ministro del sacro" assume sempre più il ruolo di garante, docente e interprete esemplare di valori e comportamenti basati sulla forza della tradizione (*sacerdote*); egli non perde l'attitudine divinatoria, l'attenzione al singolo e l'abilitazione a risolvere problemi di circostanza, ma questo aspetto cede speditamente il passo al suo ruolo comunitario, a tutela di un'ortodossia e di un'ortoprassia collettive (*culto*), che, avendo ora maturato un *manifesto pubblico*, non ammettono deroghe per utilitarismi segreti e legati a dinamiche, che sono indifferenti al bene comune per interessi egoisti finanche prevaricatori di singoli individui o determinate fazioni. Nelle esperienze politeiste – man mano che la configurazione del ruolo sacerdotale cresce parallelamente allo sviluppo delle città-stato e in esse si istituzionalizza venendo a configurare il ministro del sacro come *ministro del culto* – anche la sovrapposizione del potere laico e quello religioso prendono corpo maggiore. Sarà interessante osservare in aula come la *regalità sacra* dell'antico Egitto, su cui la Roma repubblicana qualche ironia l'aveva fatta, abbia poi avuto di rimbalzo – sia pure per affermare non tanto il principio dinastico quanto la sacralità e l'eternità della Città – una sua storia sulle sponde del Tevere in età imperiale, causando lacrime e sangue al cristianesimo nascente, dal momento che «opporsi all'adorazione dell'imperatore significava, per l'autorità e per il popolo, mancanza di lealismo, pubblica dimostrazione di rigetto del potere costituito»<sup>37</sup>.

Va contestualmente osservato come il processo di *istituzionalizzazione del sacro* attraverso una codificazione fotografica dell'aldilà e una vigilanza ministeriale sul "senso religioso" veicoli costantemente sacche di insoddisfazione, allorché la burocratizzazione del culto e il conseguente allontanamento dalle esigenze del singolo portano talora alla confezione di oasi autonome e

---

<sup>36</sup> P. Scarpi, *Le religioni del mondo antico: i politeismi*, in G. Filoramo – M. Massenzio – M. Raveri – P. Scarpi, *Storia delle religioni*, cit., p. 7.

<sup>37</sup> C. Noce, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli* (= La spiritualità cristiana. Storia e testi, 1), Roma 1987, p. 26.

alternative (*sette*), facile attrazione per chi si sente emarginato e ricusa la liturgia pubblica: nel mondo greco-romano, ad esempio, le *religioni misteriche* di provenienza orientale (es. Baccanali, Culti Eleusini, Orfismo) troveranno grande capacità di penetrazione e di attrattiva di fronte alla crisi socio-politica del mondo classico, divenendo coagulo di proteste contro il formalismo stantio della religiosità ufficiale. Per tutt'altre dinamiche, ancor più drammatica e collettivamente evasiva sarà in tempi più recenti la risposta oppositiva alle *spinte coloniali* seguite alle conquiste geografiche, quando l'Occidente vorrà imporre alle antiche popolazioni indigene sottomesse una fotografia del sacro con la propria organizzazione istituzionale, provocando emarginazioni di massa: molto interesse, in questa direzione, potrà suscitare negli studenti l'attenzione ai fermenti creativi legati al *messianismo*, categoria propria del pensiero ebraico, ma che «per estensione, gli storici delle religioni hanno, in epoca moderna, usato [...] insieme a quella di millenarismo, per definire una pluralità multiforme di movimenti, in genere sorti presso i popoli privi di scrittura in seguito all'incontro/scontro con la cultura occidentale, caratterizzati dall'attesa dell'instaurazione di un regno di benessere terreno grazie all'intervento di una figura profetica»<sup>38</sup>.

## **D) BISOGNO ANTROPOLOGICO DEL SACRO COME DINAMISMO PSICOLOGICO ALLA RICERCA DELL'IMMORTALITÀ**

### **D.1. Coscienza del limite umano e strategie di difesa**

Occorre immediatamente chiarire come assunto preliminare che, in questa sede, non si intende neanche sfiorare, per difetto di competenze, la "Psicologia della religione" intesa oggi nel suo specifico statuto scientifico-disciplinare di stampo accademico. Si vuole solo genericamente riferire come il bisogno antropologico del sacro, in tutta evidenza, sia solcato da un elementare dinamismo psicologico ambivalente già ricapitolato dal citato *Rudolph Otto* nei termini della tensione dialettica tra *fascinans* e *tremendum*, per cui «l'inclinazione istintiva – continua il suo epigono *Van der Leew* – porterebbe ad evitarlo, tuttavia si è spinti anche a ricercarlo. L'uomo deve scostarsi, allontanarsi dalla potenza, eppure deve interessarsene. Non sarebbe più capace di sopportare né un perché né un conseguentemente»<sup>39</sup>.

Questo passaggio è un manifesto laico della coscienza psicologica del limite umano, ma allo stesso tempo la speranza di porvi riparo. Pensare all'ultraterreno come categoria antitetica alla finitezza del mondo e della storia rinnova nell'uomo l'angoscia della precarietà insita nell'ordine della natura, ma nello stesso tempo lo sollecita ad una ricerca di cui non può fare a meno, per padroneggiare, con l'ausilio di un intero consorzio simile in preda alla stessa ansia, le numerose esperienze critiche che la vita gli mette in conto. «Ogni crisi importante della vita umana – precisa il più volte evocato *Bronislaw Malinowski* – comporta un forte sconvolgimento emotivo, un conflitto mentale e una possibile disintegrazione. Le speranze di un esito favorevole devono scontrarsi con ansietà e cattivi presentimenti. La credenza religiosa consiste nella standardizzazione tradizionale dell'aspetto positivo nel conflitto interiore, e perciò soddisfa un determinato bisogno individuale che scaturisce dai fatti psicologici concomitanti dell'organizzazione sociale. D'altra parte, la credenza e il rituale religioso, rendendo gli atti critici e i contratti sociali della vita umana pubblici, standardizzati

---

<sup>38</sup> G. Filoramo, *Le religioni di salvezza: monoteismi e dualismi*, in G. Filoramo – M. Massenzio – M. Raveri – P. Scarpi, *Storia delle religioni*, cit., p. 201.

<sup>39</sup> G. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Torino 1992, p. 229.

tradizionalmente e sottoposti a sanzioni soprannaturali, rafforzano i vincoli di coesione tra gli uomini»<sup>40</sup>.

L'incipit del brano rivela il senso ultimo dell'angoscia, che alberga inesorabilmente in ciascun essere umano: la *possibile disintegrazione*, come a dire che lo spettro costante di ogni situazione critica è che una di esse potrà essergli, e gli sarà fatale. È la percezione del dramma assoluto come indesiderato ma inevitabile compagno di viaggio, che fa capolino nelle tante crisi esistenziali fino alla volta in cui concretamente si renderà manifesto: la morte. Ecco allora che, sin dalle più remote testimonianze archeologiche, incontriamo i tentativi di esorcizzare culturalmente il dramma assoluto, che la morte rappresenta, imprimendo nella fotografia dell'al di là un'altra vita che ci attende. L'uomo, dunque, non si rassegna all'idea di vedere esaurita una volta per tutte la propria storia; deve esserci un "dopo". Il *culto degli antenati*, ampiamente diffuso sin dai popoli d'interesse etnologico, fa emergere almeno l'idea di una loro presenza che continua in altro modo e all'occorrenza può essere invocata per un aiuto individuale o tribale. In *Egitto*, dal canto loro, gli antichi Faraoni si facevano costruire piramidi sontuose, dove avrebbero continuato a vivere nell'orizzonte dell'eternità, assicurando continuità dinastica e protezione al popolo; gli oggetti più cari erano sepolti con loro e, in una società che non si rassegna alla finitezza materiale dell'uomo, finanche del cibo era aggiunto nel sarcofago dove essi riposavano. La stessa *mummificazione* riprende l'idea di conservare in perpetuo un corpo, la cui disintegrazione resta inaccettabile. Di sicuro, la storia delle religioni può offrire spaccati culturali anche molto più crudi, per assicurare la propria permanenza terrena il più possibile, sperando in un appuntamento con l'oltretomba il più lontano nel tempo, e possibilmente mai. I *guerrieri aztechi*, per esempio, estraevano con apposito *sacrificio* più cuori possibili dai nemici e li collezionavano, pensando che questo fosse un espediente per moltiplicare i propri cuori, in altre parole per allungare le proprie vite ad oltranza fino a sperare in un'interminabile estensione cronologica, posto che il cuore è centro e motore della vita e che, secondo la spiegazione mitica, le vittime umane, consacrate in uno spazio liturgico, permettevano loro per benefica trasposizione di «rivivere nei riti l'antico prodigio realizzato dagli dei, morti anch'essi dando il loro sangue per la vita al Sole e a tutto quanto esiste»<sup>41</sup>.

Da ogni parte, in buona sostanza, si fa largo l'idea di un *anelito all'immortalità*, laddove la vita è un *pellegrinaggio* e il nostro congedo terreno è come un *rito di passaggio*, un transito per migrare altrove, anche se non sempre per l'al di là, almeno non immediatamente: così, ad esempio, nelle diverse esperienze religiose, dove vige il concetto di *reincarnazione*, sia pur tradotto in una pluralità di mitologie, che rispondono alla variabilità dei significati culturali. In sintesi, al di delle frammentazioni interpretative, «non c'è civiltà che non si sia impegnata nello sforzo di oltrepassare la naturalità della morte, conferendole un senso culturale [...]. Qualche esempio indicativo: i miti che fondano la morte come conseguenza di un incidente o di una colpa risalenti al tempo delle origini, sottraggono al fenomeno "morte" il carattere di assoluta gratuità, nella misura in cui lo inseriscono in una concatenazione serrata di causa ed effetto: Il trattamento rituale del cadavere risponde, nella maggior parte dei casi, alle finalità tipiche dei riti di passaggio: nella circostanza specifica viene caricata sull'esecuzione rituale funebre (e, quindi, sottratta all'arbitrio della natura) la responsabilità

---

<sup>40</sup> B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura*, cit., p. 183.

<sup>41</sup> M. León-Portilla, *Le religioni delle alte culture americane in età precolombiana*, in P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, cit., p. 587.

di far passare un individuo singolo o un gruppo di individui dalla dimensione della vita a quella della morte»<sup>42</sup>.

## **D.2. Oltre la morte: speranza di salvezza e proiezione escatologica**

Il sacro si presenta, al netto dell'esplorazione etno-antropologica, come la possibilità di sconfiggere il limite della finitezza umana, in quanto propone rassicurazioni psicologiche, che aiutano a vivere il dramma dell'esistenza senza l'incubo della morte perpetua: iscritto così nell'animo degli individui, che vi ricorrono, esso è certificato dall'avallo della comunità, che rimotiva costantemente le certezze con il complesso dei miti e dei riti, essendo la morte un dramma collettivo, che, se non padroneggiato adeguatamente, fa rischiare la paralisi sociale. Ma la credenza religiosa in una vita dopo la morte non basta; altre domande sorgono dinanzi ad un'incognita così profonda: ma cosa succede in quel *dopo*? Che qualità di vita avremo? C'è la stessa sorte ultraterrena per tutti o esiste un destino futuro differenziato? E se c'è una disparità, cosa può fare l'uomo – ammesso che possa – per ottenere la miglior condizione possibile? A queste domande di senso, man mano che maturano l'approfondimento, le società offrono risposte sempre più articolate e complesse, dando al proprio manifesto religioso sistemazioni intellettuali, che si consolidano nella prospettiva di un percorso storico tracciato da buone speranze (*soteriologia*) volte a preparare un sorte ultraterrena (*escatologia*), in cui si possa intravedere non solo la sconfitta ma finanche la sublimazione del limite, approdando ad una meta depauperata completamente dell'angoscia e intrisa di eterna felicità. Intanto, nell'oggi della storia, la frustrazione della finitezza umana, provocando inquietudini e malesseri, importa contestualmente un'ulteriore domanda spontanea, *unde malum?*, interrogativo al quale «ogni religione intende (in un senso e nell'altro e sulla base di presupposti non sempre affini) fornire una risposta, che d'altronde non corrisponde tanto a una curiosità teoretica, quanto all'esigenza di intendere la propria esistenza e di garantirla in un universo regolato da determinate realtà, e di farla scrivere a ciò che in questo ambito viene percepito come vero e, nei diversi sensi del termine, buono»<sup>43</sup>.

La millenaria saggezza dell'Estremo Oriente dalla notte dei tempi ha sedimentato antidoti al dolore e al male con letture del ciclo vita-morte rimbalzate tra apporti plurali e spesso concorrenti all'interno delle stesse esperienze (*Induismo, Buddismo, Taoismo, Shintoismo*); ma qui l'insistenza soteriologica finisce per concentrarsi, più o meno, sulle adeguate tecniche della mente e del corpo e la precisazione escatologica sembra non preoccupare troppo. Le stesse divinità, quando non vengono addirittura sottaciute (cfr. *Buddismo*), «piuttosto che impartire ordini ed intervenire nella storia, preferiscono semplicemente spiegare come opera l'universo e suggerire agli uomini come ottenere il meglio»<sup>44</sup>. Emerge, insomma, non più che il progetto dell'uomo ad ottenere indicazioni valide per muoversi più agevolmente nel tempo: progetto che intravede appena, oltre la materialità del mondo, ciò che non è il limite piuttosto che ciò che è l'eterno, ovvero sedimenta l'anelito umano all'immortalità per via apofatica e non catafatica, fino a sciogliersi in fenomeni, che pongono in predicato la loro stessa collocazione nel "senso religioso". Tant'è che non a caso, tra la corrente manualistica storico-religiosa più autorevole, il capitolo riservato alla trattazione di tali avventure – diversamente dagli altri in cui è espressamente ricondotta l'appartenenza dei soggetti trattati alla

---

<sup>42</sup> M. Massenzio, *Storia delle religioni e antropologia*, cit., p. 450.

<sup>43</sup> U Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976, pp. 15-16.

<sup>44</sup> L.R. Kurtz, *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Bologna 2002, p. 74.

categoria delle “religioni” – viene eloquentemente titolato in questo modo: «*Le vie di liberazioni e di immortalità: India ed Estremo Oriente*»<sup>45</sup>

Nell’area mediterranea del mondo antico, la grande rivoluzione culturale fu rappresentata dal *platonismo*, che veicola concettualmente in un grande sistema filosofico il tema della salvezza, poiché l’idea del limite umano non annega mai nei piaceri della vita, nonostante i Sofisti vadano rivendicando all’uomo, il suo “essere misura di tutte le cose, quelle che sono perché sono e quelle che non sono perché non sono” (*Protagora*), dunque una capacità di decidere se anche la morte è una realtà. L’allievo di Socrate bloccherà il trionfo dell’antropocentrismo assoluto e con il suo dualismo ontologico introdurrà lo sviluppo di una scuola plurisecolare, che riteneva antitetici il mondo delle Idee e quello sensibile, descrivendo l’uomo come riflesso di quella contrapposizione e la convergenza drammatica di uno iato esistenziale, ove le ragioni del corpo sono quelle fallaci della materialità terrena, mentre i sospiri dell’anima preesistente sono quelli spirituali della realtà iperuranea, cui essa originariamente apparteneva e ora anela a far ritorno dopo la morte, posto che ha dovuto coattamente abitare nell’oggi della storia come in un *carcere*, cioè prigioniera dei lacci carnali. Va, in ogni caso, registrato, che Platone aveva lasciato tanto evanescente quanto insoluta la spiegazione di come fosse avvenuta ai primordi la «discesa di un’anima in un corpo, e, nonostante tutte le spesso contraddittorie ammissioni di una metempsicosi condizionata o meno dai meriti e demeriti delle vite precedenti, non aveva saputo trovare la causa»<sup>46</sup>.

Miscelata con l’impostazione del dualismo indo-iranico, di cui lo *zoroastrismo* è l’espressione storica più determinata, e tradotta con l’apporto dell’*apocalittica giudaica eterodossa* all’interno di un tessuto cristiano apocrifo, la fermentazione neo-platonica fornirà linfa esplosiva al contraddittorio arcipelago settario dello *gnosticismo* (gnosi = conoscenza), sulla cui scia, in una consistente officina di *sincretismo* elevato a sistema, l’antagonismo tra il divino e il mondo, quando non verrà attenuato dalla soluzione dell’*emanazionismo*, finirà per sciogliersi in un drastico *dualismo teologico*, di cui il *marcionismo* sarà l’alfiere nella vita delle chiese primitive, mentre il *manicheismo*, di lì a poco, verrà a riproporsi come un aggiornamento della tradizione orientale pre-cristiana improntata sull’eterna lotta cosmica tra i principi assoluti del Bene e Male, esercitando un certo fascino anche in Occidente, dove più tardi pauliciani, bogomili e catari rappresenteranno in tal senso un eloquente campionario<sup>47</sup>. In quest’assetto ontologico così divaricato – ove le fallacità del mondo sono l’opera cosmogonica negativa e inalterabile di un anti-Dio paritario e non più mitici incidenti di percorso imputabili ai capricci trasgressivi ma contenibili di un anomalo demiurgo beffardo e beffato quale il *trickster* dei popoli primitivi<sup>48</sup> – il *determinismo* prenderà il sopravvento e la salvezza, naturalmente riservata alla sola anima, sarà deputata ad una *predestinazione* salvifica *ex coelo*, cui si accede, in via privilegiata ed esclusiva, attraverso una speciale *conoscenza*, che «non si raggiunge però razionalmente, ma viene

---

<sup>45</sup> M. Raveri, *Le vie di liberazione di immortalità: India ed Estremo Oriente*, in G. Filoramo – M. Massenzio – M. Raveri – P. Scarpi, *Storia delle religioni*, cit., pp. 291-456.

<sup>46</sup> U. Bianchi, *La religione greca*, Torino 1975, p. 267.

<sup>47</sup> Cfr. R. Manselli, *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma 1983, pp. 179-186.

<sup>48</sup> Cfr. S. Miceli, *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul trickster*, Palermo, Sellerio, 2000, p. 74: «[...] il *trickster* appare contemporaneamente demiurgo e briccone, astuto e stolto, ingannatore e ingannato [...]. Se c’è per lui una normalità è la sua anomalia, se ha una misura è la mancanza di misura. [...] Nato da parti anomali, insegna agli uomini a partorire; generato da grumi di sangue dà origine alle regolari mestruazioni [...]. La sua natura di essere fuori ordine rende per forza approssimativo e alla fine falsante ogni tentativo di contenerlo entro limiti di una qualsiasi ‘normalità’ di aspetto o di comportamento, d’una qualsiasi regolarità che si definisca per l’esclusione di ciò che la violerebbe».

rivelata agli uomini (anzi a quelli che tra gli uomini sono gli eletti, gli *pneumatici*) da un redentore celeste proveniente dal pleroma divino»<sup>49</sup>.

### **D.3. Sviluppo del “senso religioso” e cammino universale verso la vita eterna: dalla teosofia selettiva alla teologia inclusiva**

Alternativamente a questa lezione, che liquida il “senso religioso” nei termini di un *teosofia* misterica e selettiva, il magistero della Chiesa paleo-cristiana configurerà la sua *teologia* non nel recinto stretto di un cognitivismo elitario, bensì rilanciando di rimando il *monoteismo ebraico* (Dt 6,4) attraverso una proposta schiusa ora – con la *precisazione trinitaria* di evangelica professione (Mt 28,19-20) e senza più il timbro nazionalista del giudaismo tradizionale oltrepassato fin lì lucidamente ma infruttuosamente solo dalle *voci profetiche d’Israele* (Ez 36,24-26) – da una missione pubblica *ad omnes gentes*, ovvero al di là di qualsiasi barriera antropologica (Gal 3,28), considerato che Dio, nonostante i limiti introdotti nella vicenda umana dal *peccato originale* (tipologia storico-religiosa diversa dalla dottrina tardo-iranica ellenizzata della *colpa antecedente*<sup>50</sup>), elargisce generosamente la salvezza senza esclusioni preventive, chiedendo ai singoli, a soddisfazione dell’offerta proposta, una fede quale risposta del cuore (Gal 5,6), da tradursi fattivamente con una vita feconda di *buone opere* (Gc 2,17-18). Vita che può essere davvero tale non rinchiusa in un egoismo solitario intriso di inutili fatiche (Lc 12,16-21), ma solo se si muove nel solco dell’esortativo *ut unum sint* (Gv 17,20-23), ossia realizza un completo sodalizio spirituale con tutti coloro che – credendo all’ingresso di Dio nella storia per l’*Incarnazione del Verbo*, icona del nuovo Adamo, onde riscattarci dal guasto provocato dall’Adamo genesiaco (Rm 5,12-19; 1Cor 15,21-22) – sperimentano il proprio rinnovamento esistenziale (2Cor 5,17) e con il *battesimo* si uniscono alla *Chiesa* per formare un solo corpo, quello di Cristo (1Cor 12,12-27), dentro cui, ognuno con il proprio servizio carismatico (1Cor 12,1-11), legato spiritualmente a tutti gli altri dal vincolo fraterno per la comune adozione a *figli di Dio* (Rm 8,14-17), dotato delle *armi* ascetiche necessarie (Ef 6,10-13) per resistere alle *tentazioni del diavolo* comunque del tutto spoglio di quei supremi poteri negativi assegnatigli dalle remote lezioni dualiste (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13), attende *cieli nuovi e terra nuova* (Ap 21,1-2). Si prepara, cioè, al compimento escatologico, dove ogni uomo, risorto in anima e corpo (Rm 8,11; 1Cor 15,12-20) otterrà una sorte differenziata da un *Giudizio universale* secondo *meriti* (Mt 25,31-46), concepiti non come l’interpretazione di precetti formali, bensì come il risultato di una genuina *carità* generata dal *duplice comandamento dell’amore* (Mt 22,37-40; Mc 12,29-31; Lc 10,25-28) ed esercitata in modo da capovolgere dinamismo psicologico e rapporti sociali (Mt 20,16; Mc 10,31; Lc 13,30) secondo un particolare manifesto: le *beatitudini* (Mt 5,3-13; Lc 6,20-23). Tramite queste, «Gesù proclama felici gli spettatori delle meraviglie divine dell’era messianica, soprattutto i servi fedeli [...] Tale felicità è raggiunta e sperimentata dai discepoli del Cristo che si trovano in uno stato di povertà e di afflizione [...] e s’impegnano seriamente nella via della pace, della misericordia e dell’amore [...], perché si mettono in sintonia con le esigenze fondamentali del regno messianico, captando la lunghezza d’onda spirituale giusta per ricevere la trasmissione del messaggio evangelico. Le persone beate e felici quindi, secondo l’insegnamento di Cristo, non sono i ricchi, i prepotenti, gli

<sup>49</sup> G. Jossa, *Dalle origini al Concilio di Nicea*, in G. Filoramo (cur.), *Cristianesimo*, Roma-Bari 2002, p. 26.

<sup>50</sup> Per l’approfondimento del tema, cui qui si fa cenno solo di passaggio e dove lo spartiacque di fondo attiene alla responsabilità umana (*peccato originale*) o meno (*colpa antecedente*) del guasto primordiale, è utile punto di partenza M.V. Cerutti, *Antropologia e apocalittica*, Roma 1990, pp. 84-85.

arroganti e i benestanti, ma coloro che vivono le esigenze del Regno, sintetizzate nella povertà evangelica e nell'amore fraterno»<sup>51</sup>.

Si potranno, qui, costruire agevolmente nutriti percorsi didattici interdisciplinari, per guidare gli studenti a riflettere su come nel Medioevo cristiano – quando la *Chiesa cattolica* consolida la sua identità mentre in Oriente le cristianità si differenziano in una fioritura di *Chiese ortodosse* con organizzazioni e riti propri<sup>52</sup> – determinati testi, che sono capolavori riconosciuti dell'umanità, abbiano celebrato la ricomposizione dello scisma neo-platonico tra Dio e il mondo, incentivando così una sensibilità ecologica particolarmente necessaria oggi che i disastri ambientali vanno prendendo sempre più il primato nell'agenda politica internazionale: si usi pure come campione eccellente per tale esercizio il celebre *Cantico delle Creature* di San Francesco. Altresì potranno essere letti e discussi in aula i tanti passi della *Divina Commedia*, dove la celebrazione poetica di una vita dopo la morte equamente differenziata (*Inferno*; *Purgatorio*; *Paradiso*) risulterà utile ad approfondire come Provvidenza e Giustizia di Dio si fondino mirabilmente, mentre nell'uomo libertà e ingegno sono esaltati per autenticità e premiati per impegno, quando non sfidano superbamente Dio ma sono intelligente e generosa interpretazione della volontà celeste. Più specificamente, laddove il curriculum di studio lo consente, la valorizzazione della ragione umana (*ratio*) e il ruolo della fede religiosa (*fides*), in regime non di concorrenza ma di un complementare servizio luminoso alla speculazione intellettuale dinanzi all'ignoto, potranno ora essere penetrati, utilizzando il grande insegnamento di *S. Tommaso d'Aquino*, così come raccomandava Paolo VI in un indirizzo di saluto al Maestro Generale dell'Ordine Domenicano qualche mese prima di compiere, su invito del nostro vescovo diocesano Carlo Minchiatti (+ 1996), la sua memorabile visita ad Aquino e Roccasecca del 14 settembre 1974, per onorare il *VII Centenario dal beato transito dell'Angelico Dottore* anche nei luoghi, in cui costui aveva avuto i suoi fulgidi natali: «La Scuola di S. Tommaso ci può essere una propedeutica elementare ma provvidenziale, di quell'alpinismo intellettuale, sia filosofico che teologico che esige, sì, il rispetto delle leggi del pensiero sia nell'analisi che nella sintesi, sia nella ricerca induttiva che nella conclusione deduttiva, indispensabile per conquistare le vette della verità e per risparmiare alla mente umana la vana esperienza d'illusorie e spesso fragili costruzioni»<sup>53</sup>.

Il *Protestantesimo*, con la carica pessimista elaborata dal pensiero di Lutero e dalle connesse riconsiderazioni predestinazioniste inscritte nella sua lezione sulla *giustificazione*, monterà fortemente, nel XVI secolo, il dibattito sui confini tra *grazia* e *libero arbitrio*. Al di là delle implicazioni teologiche, che porteranno la Chiesa cattolica e lo sciame implosivo delle Chiese riformate a differenziarsi polemicamente per organizzazioni, sacramenti e dottrina con punte di antagonismo fino a singolari rivisitazioni anti-trinitarie «in condizioni tali da far sentire la loro voce, di polemizzare e di discutere»<sup>54</sup>, il tema su cui si può pensare il più ampio coinvolgimento degli studenti potrà essere quello sul rapporto tra la regìa dell'Onnipotenza divina e la capacità dell'uomo nello scrivere la propria storia. L'estensione del dibattito approderà, facilmente, ad altri temi complementari, quali la responsabilità o meno dei singoli nel determinare la qualità della propria sorte

---

<sup>51</sup> S. Panimolle, *Le beatitudini, le benedizioni e le maledizioni nel Nuovo Testamento*, in "Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, vol. VII: *Beatitudini. Benedizioni. Maledizioni*, Roma 1994, p. 129.

<sup>52</sup> «Per lo studio delle cristianità orientali è necessario rifarsi da un lato alle controversie cristologiche che ebbero la loro fase culminante nel secolo V, dall'altro alla lunga controversia tra Roma e Bisanzio caratterizzata, in prevalenza, da problemi di giurisdizione e disciplina ecclesiastica e conclusasi, dopo scismi numerosi più o meno lunghi, con la separazione definitiva avvenuta dopo l'occupazione turca di Bisanzio alla metà del secolo XV». Così F.S. Pericoli Ridolfini, *Oriente Cristiano*, Roma 1977, p. 6.

<sup>53</sup> Testo desunto da G.B. Colafrancesco, *Aquino Cinquant'anni*, Cassino 1983, p. 279.

<sup>54</sup> M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, Firenze 1977, p. XIII.

escatologica e la bontà o meno della nostra natura mortale per stabilire l'azione pedagogica che ne dovrebbe utilmente conseguire nei processi formativi ed educativi. Punto di partenza per queste copiose riflessioni potrà essere proprio il confronto tra i passaggi cruciali del *De libero arbitrio* di Erasmo da Rotterdam (per il quale «la volontà umana è libera, altrimenti l'uomo non sarebbe moralmente responsabile. Egli può scegliere tra bene e male e così, sia pure su iniziale sollecitazione della grazia, contribuire realmente alla propria salvezza») e il *De servo arbitrio* dello stesso Lutero, per il quale «la grazia non è solo qualcosa, una spinta iniziale, o anche molto, è tutto. E il libero arbitrio è “un nulla” [...], nel senso che l'uomo non è libero di dire “sì”, è libero quando dice “sì” a Dio)»<sup>55</sup>.

Intanto, a far tempo dal VII secolo, in Oriente la *religione islamica*, squalificando la proposta trinitaria e dunque – pur tra suggestioni cristologiche utilissime per confronti in aula<sup>56</sup> – l'Incarnazione tanto che Gesù stesso «durante il Giudizio sconfesserà coloro che hanno voluto divinizzarlo»<sup>57</sup>, forniva un impianto teologico che – sebbene mantenesse sostanzialmente la cosmogonia ebraico-cristiana ma con proprio calco del Creatore «perennemente attivo e presente in quanto motore e reggitore dell'universo [...] unica autentica capacità attiva e produttiva [...] sovrano assoluto [...] governo che include funzioni comunque non delegabili agli uomini, come ad esempio, quella di “alimentare la creazione” [...] o quella di non limitarsi a vedere o conoscere le cose, ma di “circondarle” e sorreggere [...]»<sup>58</sup> – riesumava per altro verso una distanza abissale tra Dio e il mondo, domandando all'uomo di essere un buon *musulmano* (= sottomesso). Il che veniva a significare: a) un fedele pronto ad obbedire incondizionatamente ad un *Corano* che detta ossequioso e passivo rispetto senza cedere spazio alcuno ai quesiti fuorvianti della ragione; b) un fedele pronto a farsi carico di una ritualità scandita dall'assoluta osservanza formale dei cinque precetti generali (*professione di fede, preghiera rituale, elemosina rituale, digiuno di Ramadan, pellegrinaggio alla Mecca*); c) un fedele pronto a rendersi disponibile con tutti i mezzi alla diffusione universale del proprio credo, traslando in nome della verità posseduta i principi religiosi nelle società civili (*sharīa*) e procurandosi titolo di gloria eterna, ove si cadesse nell'adempimento di una missione, dinanzi alla quale gli infedeli si presentano come un ostacolo demoniaco da abbattere in nome di una “guerra santa” (*jiḥād*).

Di sicuro, come in tutte le esperienze religiose, la pluralità delle fruizioni culturali porterà anche qui ad oscillanti reinterpretazioni del messaggio consegnato a *Maometto*: basti pensare – solo per portare il discorso all'estremo dell'evidenza e scongiurare così caricature unilaterali di grossolane valutazioni etnocentriche piuttosto diffuse – all'abisso che corre tra la lettura fondamentalista dei *gruppi jihadisti*, che impattano i secoli con militanze terroriste – delle quali l'attacco alle Torri Gemelle è emblema rovinosamente vivo all'inizio del nuovo millennio – e l'antica mistica del *sufismo*, che scrive un'interessante pagina di storia islamica con il suo distacco ascetico dalle vanità del mondo e dall'illusione risolutoria della politica e della forza, per sviluppare, di rimando, in regime

---

<sup>55</sup> Così P. Ricca, *La Riforma Protestante*, in G. Filoramo (cur.), *Cristianesimo*, cit., p. 234.

<sup>56</sup> Cfr. G. Finazzo, *I Musulmani e il cristianesimo. Alle origini del pensiero islamico (secc. VII-X)*, Roma 1980, p. 67: «La particolare dignità che viene da Gesù dall'essere il Consacrato o il Messia sembra trovare un corollario nel fatto che a lui fu dato non soltanto di confermare la Legge [*Sure* III,50; V,46, XLI,6] in quanto messaggero di Dio presso i figli d'Israele [*Sure* III,19; XLIII,59-64], ma altresì di perfezionarla permettendo parte di ciò che in passato la stessa Legge aveva proibito [*Sura* III,50]. Senza soffermarci [...] ci limitiamo a osservare che il Corano non ricorda alcun altro profeta, Maometto incluso, al quale è stato assegnato un compito di tale portata».

<sup>57</sup> G. Filoramo, *Le religioni di salvezza: monoteismi e dualismi*, cit., p. 253.

<sup>58</sup> G. Finazzo, *I Musulmani e il cristianesimo*, cit., pp. 76-78.



orante e altamente solidaristico, «una vita d'amore e di pura devozione a Dio [...], una via spirituale verso la divinità, articolata in una serie di stadi di devozione e di stati di conoscenza»<sup>59</sup>.

In ogni caso, di fronte all'attualità del fenomeno migratorio segnato da una fede islamica «che è una tra le religioni in crescita più rapida e la più fraintesa del mondo di oggi»<sup>60</sup>, sarà alquanto importante stabilire nel dibattito in aula i confini tra il messaggio religioso e la sua rilettura, tra una variabilità e l'altra di sensibilità e costumi nel loro determinarsi storico-culturale, tra la possibilità di portare avanti la propria missione e la libertà altrui di rifiutarla, tra i principi di fede da poter affermare con la più determinata convinzione e lo stato di diritto improntato ai principi costituzionali del pluralismo e della democrazia, laddove la partecipazione non scada in invadenza aggressiva in nome del proprio credo, ma, di converso, la latitanza socio-politica non elevi a sistema l'assenza per non contaminare il proprio credo<sup>61</sup>.

Da qui non si potrà poi evitare di allargare, con il dovuto equilibrio, i margini del discorso, implicando altri problemi sociali scottanti come, ad esempio eccellente, quello dell'*emancipazione femminile* spesso ostacolata da forme proprie di confessionalismo reazionario, alfiere di un dinamismo psicologico che, tradotto ciecamente in violenze di genere, finisce per tenere in vita la disparità tra i sessi e un istituto familiare acutamente patriarcale, quando si spinge su letture integraliste di passi sacri, ove la lettera del testo arriva a dire che «gli uomini sono un gradino più in alto delle donne [...] hanno autorità sulle donne a causa della preferenza che Dio concede agli uni rispetto alle altre [...]»<sup>62</sup>.

Naturalmente, l'Insegnante di Religione Cattolica avrà cura di porre sotto giudizio ogni esperienza religiosa, compreso la propria storia, sapendo rileggere criticamente – e senza timore di esporle – tutte le circostanze più cocenti, per presentarle in modo utile ai processi educativi e formativi della Scuola, e cioè anche all'insegna dei tanti *mea culpa* per gli errori passati della Chiesa, così come *Giovanni Paolo II* ha recitato apertamente e gli studenti potranno constatare, ricevendo come onesta indicazione bibliografica il bel volume di *Luigi Accattoli*<sup>63</sup>.

Nello stesso tempo, per l'edificazione di un patrimonio comune volto ad abitare senza concorrenze ma nella solidarietà un ambiente sempre più riflesso di un modo globalizzato, lo stesso docente saprà coltivare, ai sensi della lezione conciliare, tanto il *dialogo ecumenico* con le altre confessioni cristiane (*Unitatis Redintegratio*) quanto il *dialogo interreligioso* con le altre fedi (*Nostra Aetate*), alimentando una pedagogia dell'inclusione che, senza dinamiche psico-sociali sottese alla prevaricazione delle parti bensì con l'obiettivo di un'armonica cooperazione che non conosce frontiere, comprende e chiama a convergere – così come auspicava l'appello epocale del “Papa buono” – «tutti gli uomini di buona volontà sulla pace tra tutte le genti nella verità, nella giustizia, nell'amore e nella libertà»<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> G. Filoramo, *Le religioni di salvezza: monoteismi e dualismi*, cit., p. 261.

<sup>60</sup> L.R. Kurtz, *Le religioni nell'era della globalizzazione*, cit., p. 70.

<sup>61</sup> In tal senso, si faccia – sempre con dovuta attenzione – un'oculata valutazione su certe spinte ancor ben diffuse in esperienze religiose di segno opposto alla sensibilità islamica, nelle quali il codice etico arriva a considerare meritoria l'omissione dalla vita politica e dal servizio allo Stato, incoraggiando come vero spirito di fede l'osservanza di alcuni divieti come, tra l'altro, «onorare la bandiera o cantare un inno nazionale [...] esercitare le finzioni di giudice popolare, eseguire lavori commissionati da militari». Così S. Senese, *I Testimoni di Geova e la Torre di Guardia*, Tavagnacco 2002, p. 75.

<sup>62</sup> Sono versetti attinti dalla “Sura della Vacca” come riferiti in traduzione italiana da S.K. Samir, *Cento domande sull'Islam*, Genova 2002, p. 80.

<sup>63</sup> L. Accattoli, *Quando il Papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II*, Milano 1999.

<sup>64</sup> Giovanni XXIII, *Pacem in terris*, 11 aprile 1963.

## E) IL SACRO: DA BISOGNO ANTROPOLOGICO A RIVELAZIONE DEL “TOTALMENTE ALTRO” NEL SENSO RELIGIOSO DELLA FEDE CATTOLICA

### E.1. Il declassamento del sacro nella modernità europea

L'*Umanesimo*, chiudendo la millenaria stagione medievale, veniva a propagandarsi per una netta virata antropocentrica, che richiamava il protagonismo dell'ingegno umano nello scrivere la propria storia, sdoganandolo da un passato, che con il suo forte teocentrismo ne avrebbe paralizzato o comunque rallentato la creatività nelle arti e nelle scienze, per le quali era giunta l'ora di un *Rinascimento*. Il magistero cattolico, rivendicando solennemente gli spazi al libero arbitrio con il *Concilio Tridentino* (1545-1563), aveva provato a tentare una conciliazione tra la nuova spinta della cultura occidentale e la fede cristiana, laddove, invece, la *Riforma luterana*, restia a concedere troppi spazi al libero arbitrio per effetto del danno provocato dal peccato originale, pur stimolando meglio il fedele ad un maggior contatto con la Parola di Dio attraverso la battaglia per l'affermazione delle traduzioni bibliche in lingua volgare, aveva tuttavia codificato al mondo moderno un'immagine dell'uomo incapace a muoversi autonomamente in una storia scritta per ciascuno solo secondo l'effetto o meno della grazia divina.

La deresponsabilizzazione antropologica che veniva concertata dalla repentina diffusione del *Protestantesimo* in Europa sia pure tra gli accenti specifici delle varie Chiese riformate<sup>65</sup>, la paradossale complicità del sospetto anti-progressista insinuatosi mentalmente su ampia scala nell'azione della *Controriforma*<sup>66</sup> e la diffusa “folklorizzazione” di *strati popolari* arroccati sul proprio mondo magico incurante se non apertamente ostile e reazionario di fronte all'emancipazione chiesta loro dalle organizzazioni ecclesiastiche<sup>67</sup> avevano sortito una forte reazione della speculazione filosofica, che con il razionalismo cartesiano introduceva il solco di una crescente squalifica del cristianesimo e, man mano, di tutta l'esperienza religiosa in genere, sedimentando l'icona della fede

---

<sup>65</sup> Si pensi, ad esempio, alla singolare concezione del successo lavorativo contemplato nella dottrina calvinista come obiettivo da perseguire in quanto segno dell'elezione divina. Tale concezione – al di là di un suo ascendente effettivo o meno come motore socio-economico particolare nella genesi del capitalismo moderno (cfr. la ben nota tesi del sociologo Max Weber in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, originale tedesco del 1905) – resta comunque vincolata ad un discorso teologico, in cui i risultati storici delle persone giammai scaturiscono da una meritoria conquista umana o perseguono coscientemente obiettivi politici, ma sono dentro un progetto celeste rigidamente determinato, onde per cui l'uomo non ha titolo per darsi obiettivi propri, in quanto conta solo la Parola di Dio. Anche per i Calvinisti, al pari di tutti i Protestanti, sarebbe allora «più esatto dire che – come concludeva l'ormai classico R.H. Bainton, *La Riforma Protestante*, Torino 1958, p. 215 – [...] la religione trascendeva la politica e che la loro preoccupazione fondamentale era dare piena libertà alla parola di Dio».

<sup>66</sup> Tale sospetto, come è noto, era andato degenerando in disastrose battaglie ideologiche aventi come emblema superlativo d'im maturità la lotta a *Galileo Galilei* a causa dell'incapacità ecclesiastica di comprendere a tempo «il porsi della questione dell'autonomia delle scienze naturali dalla fede». Così D. Menozzi, *Il cattolicesimo dal Concilio di Trento al Vaticano II*, in G. Filoramo (cur.), *Cristianesimo*, cit., p. 308.

<sup>67</sup> J. Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano 1976, pp. 213-217: «In quanto religione di una civiltà essenzialmente rurale (tranne che per un'élite profondamente spiritualizzata), il cristianesimo camuffò, più che sopprimere, credenze e gesti trasmessi attraverso millenni di storia ignota e oscura [...]. Indirizzandosi a masse generalmente ignoranti, incarnantesi in una civiltà caratterizzata fino ad epoca assai tarda da una concezione animista dell'universo, le feste cristiane ebbero sempre una tendenza a “folklorizzarsi”, nonostante la resistenza della gerarchia [...]. Le strutture mentali e la pesantezza di una civiltà e di una cultura rimaste arcaiche provocarono la folklorizzazione non soltanto delle cerimonie e delle feste, ma anche delle credenze, e attraverso ciò, una specie di ritorno al paganesimo. C'è un abisso tra il dogma cristiano sulla vita eterna dell'anima e la resurrezione finale della carne, e il mondo dei fantasmi che popolano le notti dei nostri antenati [...]. Questo processo di folklorizzazione e di paganizzazione del cristianesimo era difficilmente evitabile in un contesto sociale in cui l'istruzione era poco diffusa e in cui, per via del basso livello tecnico e scientifico, assumevano un peso drammatico la paura della fame, la minaccia degli elementi, l'imminenza della malattia e della morte».

in una *duplice prospettiva*, apparentemente opposta, una *avversa*, una *utilitarista*, ma in entrambi i casi recante un esplicito declassamento concettuale del “sacro” come spazio del mistero.

Da un lato, la *prospettiva avversa*, strada facendo, aveva accelerato quello scontro tra fede e ragione destinato a fermentare fino alla radicalizzazione nell’età dell’*illuminismo*, laddove l’esperienza religiosa era stata ridotta dapprima a elemento istintivo apprezzabile solo allo stato di natura in cui versa il “buon selvaggio” (*Montesquie*), per essere colta di lì a poco come retaggio superstizioso dell’oscurantismo medievale da combattere con l’arma del progresso culturale e della dialettica liberale (*Voltaire*), fino a caratterizzarsi come nocivo elemento sociale da estirpare immediatamente con ogni mezzo per evitare ritardi di sorta all’emancipazione dell’umanità (*Diderot*): atteggiamento quest’ultimo che si tradurrà storicamente con tutta violenza nella lievitazione giacobina della *Rivoluzione Francese* approdata ad una critica della fede così radicale da provocare un paradossale rovesciamento ideologico all’avvento di *Massimiliano Robespierre*, il quale «ritenne che l’ateismo fosse troppo aristocratico e cercò di promuovere il culto dell’Ente supremo»<sup>68</sup>, deificando la Ragione<sup>69</sup>.

La fine ingloriosa dell’utopia politica ispirata dai principi illuministi e degenerata con l’*imperialismo napoleonico* non ne arresterà, in ogni caso, i messaggi ideali, consegnando alla sistemazione ottocentesca del *positivismo*, con l’idolatria della scienza<sup>70</sup>, quel marchio negativo della religione, tanto più socialmente pericolosa quanto più istituzionalmente organizzata e ramificata (così il cattolicesimo), al punto che per questo sentiero ideologico essa incontrerà appresso la recrudescenza di stagioni drammatiche attraverso la lotta senza tregua che verrà a darle il *marxismo*, qualificandola come *oppio dei popoli*, ovvero come sovrastruttura mentale creata artificialmente dai ceti dominanti per educare gli oppressi alla sottomissione rassegnata, imponendo loro un Dio che mortifica («quante più cose l’uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso»<sup>71</sup>) e distogliendoli in tal modo dalla *lotta di classe*, unico mezzo atto a sovvertire i rapporti economici vigenti negli squilibri capitalisti e realizzare così una giustizia sociale compiuta solo con l’avvento della *dittatura del proletariato*, allorché i mezzi di produzione saranno affrancati dal controllo borghese e, abolita la proprietà privata, si ricicleranno nel collettivismo statale.

La categoria ideologica della religione come sovrastruttura mentale imposta sciaguratamente ai singoli come lavaggio di cervello per la normalizzazione dei rapporti classisti determinatisi nella storia umana non sarà del tutto estranea allo statuto della nuova scienza novecentesca, la *psicanalisi*, tramite cui *Sigmund Freud* verrà ad accentuare il carattere inibitorio di un’educazione confessionale, intesa come recezione violenta di un insieme di tabù, che insinuano nell’inconscio sensi di colpa, fermentando dall’infanzia il dramma remoto di tante patologie mentali conseguenti alla mancanza di quella libertà interiore, di cui avrebbe bisogno per una sana formazione l’io cosciente, avvinto invece

---

<sup>68</sup> F. Pierini (trad.), *100 punti caldi della storia della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1986, p. 277.

<sup>69</sup> «[...] si celebrava il rinnegamento della religione organizzata o si cantavano le lodi alla Dea Ragione. Queste festività spesso assunsero l’aspetto esteriore delle feste religiose, ossia feste e processioni con le quali la chiesa usava accompagnare le scadenze dell’anno agricolo; la loro riproposizione in forma secolare rappresentò [...] un “trasferimento della sacralità” verso lo stato rivoluzionario». Così A. Forrest, *La Rivoluzione francese*, Bologna 1999, pp. 75-76.

<sup>70</sup> «[...] il positivismo diventa finalmente una vera religione, la sola religione completa e reale, destinata a prevalere su tutte le sistemazioni imperfette e provvisorie derivate dal teologismo iniziale [...]. Divenuti così sacerdoti dell’Umanità, i nuovi filosofi devono ottenere un ascendente intellettuale e morale più esteso e meglio radicato del sacerdozio antico [...]. Interamente votata allo studio, diretto o indiretto, dell’Umanità, la scienza assumerà ormai un carattere veramente sacro, come fondamento sistematico del culto universale. Soltanto essa potrà farci conoscere non soltanto la natura e la condizione del Grande Essere, ma anche i suoi destini e le sue tendenze successive». Così A. Comte, *Sistema di politica positiva. Discorso preliminare sull’insieme del positivismo*, in P. Rossi (cur.), *Positivismo e società industriale*, vol. I, Torino 1973, pp. 215-216.

<sup>71</sup> C. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, Torino 1970, p. 72.

in un illusorio processo sin da tenera età: «Sappiamo che il bambino dell'uomo non può portare a termine il suo sviluppo verso la civiltà senza attraversare una fase più o meno evidente di nevrosi [...] In modo del tutto simile potremmo supporre che, nel suo sviluppo secolare, l'umanità nel suo insieme sia incorsa in stati che sono analoghi alle nevrosi [...] La religione sarebbe la nevrosi ossessiva universale dell'umanità»<sup>72</sup>. Quasi in concomitanza, il manifesto ateo dell'*esistenzialismo* proverà a segnare il tramonto del "sacro" come categoria di senso nel pensiero umano: riassumendo la lezione di *Jean Paul Sartre*, si può concludere che «la negazione di Dio è [...] la premessa indispensabile dell'autentico umanesimo. Essendo l'uomo assoluta libertà, invenzione continua di se stesso ("L'uomo è nient'altro di ciò che egli stesso si fa"), evidentemente Dio non può permettersi di esistere. Se esistesse, l'uomo non sarebbe più libero di inventare e di creare continuamente se stesso. Perché l'uomo viva, Dio deve scomparire»<sup>73</sup>.

Va da sé che il complesso degli schemi fin qui sintetizzati, al di là delle proprie spigolature particolari, finisce per convenire che ogni percorso d'istruzione, ove si preveda un qualsiasi spazio alla riflessione sul "sacro", diventa ostacolo ad una equilibrata formazione dello studente, laddove la conquista dei valori – come dallo statuto naturalista dettato nel celebre *Emilio* di Jean Jacques Rousseau – deve scaturire dall'esperienza dell'educando, attraverso una comprensione libera che escluda ogni condizionamento dell'educatore: per cui, un *sistema scolastico*, che alimenti nella sua programmazione un qualsiasi senso religioso attraverso uno specifico insegnamento, viene visto come agenzia di una forzatura didattica confessionale a nefasto e pericoloso servizio militante dell'umana alienazione. Si capisce perché nel contesto italiano post-unitario, le spinte massoniche liberali e il massimalismo social-comunista, pur nel reciproco antagonismo politico e con i loro accenti di parte, ce la metteranno tutta sinergicamente per bandire l'insegnamento scolastico della Religione introdotto a suo tempo nel Regno di Sardegna dalla *Legge Casati*<sup>74</sup>. Riprova eloquente della singolare convergenza sarà il percorso politico nazionale dalla *Circolare Correnti* alla *Legge*

---

<sup>72</sup> S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino 1971, p. 83.

<sup>73</sup> Così G. Bortolaso, *Umanesimo ateo*, in "Civiltà Cattolica", 113 (1962), q. 2688, vol. II, n. 12, p. 537.

<sup>74</sup> *Regio Decreto Legislativo 13 novembre 1859, n. 3725*, in «Gazzetta Ufficiale» del 18 novembre 1859, 285. L'impianto complessivo del provvedimento, a firma del ministro Gabrio Francesco Casati, scriveva, in realtà, una vera e propria riforma della Scuola così posta in essere d'ora in avanti: a) *l'istruzione elementare*, a carico dei Comuni, era ripartita in due cicli, ovvero un *ciclo inferiore* biennale, obbligatorio, istituito nei luoghi dove ci fossero almeno cinquanta alunni in età di frequenza, e un *ciclo superiore*, anch'esso biennale, non più obbligatorio, presente solo nei Comuni sede di Istituti secondari o con popolazione superiore a quattromila abitanti; b) *l'istruzione secondaria classica*, l'unica che consentiva l'accesso a tutte le facoltà universitarie, era presente in ogni capoluogo di provincia, ed era articolata nel *ginnasio*, di cinque anni, a carico dei Comuni, seguito dal *liceo*, di tre anni, a carico dello Stato; c) *l'istruzione secondaria tecnica*, dal canto suo, era articolata nella *scuola tecnica*, di tre anni, a carico dei Comuni, seguita dall'*istituto tecnico*, di tre anni, che era invece a carico dello Stato ed era suddiviso in sezioni, una delle quali, la *sezione fisico-matematica*, consentiva l'iscrizione alla facoltà di scienze matematiche, fisiche e naturali; d) le *scuole normali*, di durata triennale, provvedevano infine, alla formazione dei maestri elementari e vi si accedeva a quindici anni per le femmine e sedici per i maschi. Nella *scuola elementare* la Legge Casati configurava l'insegnamento religioso come prima materia obbligatoria impartita dal maestro unico (art. 315) e controllata dal parroco competente per territorio (art. 325), il quale esaminava semestralmente gli allievi. Nelle *scuole secondarie di indirizzo classico e tecnico* lo stesso insegnamento era impartito da un "direttore spirituale" (nominato dal Ministero della Pubblica Istruzione), senza riferimento ad una specifica ora curricolare ma nell'ambito del complessivo programma educativo (art. 193). Nelle *scuole normali* (istituite nella circostanza con diciotto sedi pubbliche, metà maschili e metà femminili), i futuri maestri godevano sulla carta di un titolare di cattedra per l'insegnamento religioso, che era parte dell'esame finale, ma di fatto detto indirizzo non sostenuto adeguatamente dalle gestioni comunali cui era stato affidato, stenterà a decollare, trascinando nella sua scarsa fortuna anche questa materia. Era, in ogni caso, assicurata la possibilità dell'*esonero* su richiesta dei genitori. Programmi e modalità di insegnamento erano demandati a regolamenti e ordinanze successive. La Legge Casati verrà poi estesa dalla monarchia sabauda nel 1861 a tutto il suolo del neonato Regno d'Italia. Cfr. F.V. Lombardi, *I programmi per la scuola elementare dal 1860 al 1985*, La Scuola, Brescia 1987, pp. 17-42.

Coppino<sup>75</sup>, dalla Commissione Villari ai Programmi Orestano<sup>76</sup>, dalla plateale richiesta del Consiglio Comunale di Roma a guida del sindaco Nathan alla Legge Daneo-Credaro<sup>77</sup>.

Dall'altro lato, la *prospettiva utilitarista*, disinteressandosi al "sacro" se non proprio svuotandolo come fonte di mistero, era lievitata maturamente con la lezione seicentesca di *Baruch Spinoza*, che aveva ridotto la religione ad uno sforzo intellettuale dell'uomo suffragato da un'applicazione costante e proficua della sua volontà, onde potersi dare regole di vita per una disciplina interiore e relazionale. Su quest'onda, nel secolo successivo, *David Hume* aveva, poi, concettualizzato la religione a un necessario compendio intellettuale per surrogare i limiti della ragione, che deve fare i conti con le passioni umane come l'angoscia e la speranza ma che, nello stesso tempo, resta di per sé l'unica guida sicura di un uomo incoraggiato ad esercitarla nelle sue conquiste per ridurre sempre più gli spazi oscuri e pericolosi dell'ignoto. Da qui, negli sviluppi coevi di *Gotthold Efraim Lessing*, la religione veniva a configurarsi come la confezione soggettiva dell'uomo, che la plasma, la adatta e la interpreta intelligentemente per la qualità del suo vivere quotidiano. Sarà, tuttavia, il magistero filosofico di *Immanuel Kant* ad imporre nella cultura d'età contemporanea una precisa lettura strumentale della religione che, essendo idea morale, appartiene al campo della "ragion pratica", per la qual cosa essa è chiamata a tradursi in un codice di comportamento, attraverso cui l'uomo trova l'equilibrio nella vita quotidiana, sgombrando la mente dal freno delle pulsioni non intellegibili e permettendo, di conseguenza, alla "ragion pura" di esprimersi al meglio nella filosofia. Siamo nel moralismo più pragmatico, che tradotto nella sfera

---

<sup>75</sup> Appena nove giorni dopo la Presa di Porta Pia, con la *Circolare Ministeriale del 29 settembre 1870, n. 274*, il titolare della Pubblica Istruzione, Cesare Correnti, aveva reso espressamente facoltativo l'insegnamento religioso nelle scuole elementari, ovvero da impartire solo su richiesta esplicita dei genitori. In seguito, la *Legge 23 giugno 1877, n. 3918*, nel regolare il *Nuovo Ordinamento dei licei, dei ginnasi e delle scuole tecniche*, aboliva la figura del "direttore spirituale" contemplato a suo tempo dalla Legge Casati, dando, per questa via, il colpo mortale a qualsiasi forma di insegnamento religioso nelle scuole secondarie. Subito dopo, la *Legge 15 luglio 1877, n. 9361* (rimasta alla storia come Legge Coppino) tacerà completamente sull'insegnamento religioso, indicando come materie di studio basilari «le prime nozioni dei doveri dell'uomo e del cittadino, la lettura, la calligrafia, i rudimenti della lingua italiana, dell'aritmetica e del sistema metrico».

<sup>76</sup> All'inizio del 1888, incaricata dal ministro *Paolo Boselli* di redigere i nuovi programmi per la scuola elementare, la *Commissione Villari* aveva presentato tramite il suo segretario *Aristide Gabelli* una relazione con questo passaggio altamente significativo: «Lo Stato non può fare, né direttamente né indirettamente una professione di fede, che manchevole per alcuni, sarebbe soverchia per altri». In questo clima, ove indifferentismo e censura anti-cattolica si rincorrevano ideologicamente, il *Regio Decreto 16 febbraio 1888, n. 5292* batteva la strada ad un'ondata normativa, che insisteva ossessivamente per le elementari sull'importanza dello studio delle «prime nozioni dei doveri dell'uomo e del cittadino». Ai Comuni, che ricevevano dai genitori solleciti espliciti e consistenti per assicurare l'insegnamento religioso ai loro figli, veniva comunque lasciata la possibilità di attivarlo nelle scuole elementari (*Regio Decreto 9 ottobre 1895, n. 623*), mentre i *Programmi Baccelli* continuavano a dare apposite indicazioni della materia. La situazione, tuttavia, non era destinata a resistere: il *Regio Decreto 29 gennaio 1905, n. 43*, ritornando sulla didattica delle elementari, rendeva attuativi i *Programmi Orestano*, aprendo la lista delle materie con un surrogato disciplinare chiamato «Educazione morale».

<sup>77</sup> In un *Ordine del giorno del 14 gennaio 1908*, l'Amministrazione capitolina, per impulso del sindaco Ernesto Nathan massone e repubblicano, aveva così dichiarato: «Il Consiglio Comunale di Roma fa voti perché Governo e Parlamento, in coerenza alle leggi vigenti, dichiarino esplicitamente estranee alla scuola primaria qualsiasi forma d'insegnamento confessionale». Qualche settimana dopo, il *Regio Decreto 6 febbraio 1908, n. 150*, aveva introdotto il principio che l'insegnamento religioso fosse impartito nelle scuole elementari a carico del Comune se la maggioranza del Consiglio era favorevole; altrimenti doveva essere «a cura dei genitori che lo hanno richiesto», in locali messi appositamente a disposizione. Inutilmente, qualche giorno dopo (18 e 27 febbraio 1908), il socialista *Leonida Bissolati* aveva tentato il colpo di grazia ad una già difficile sopravvivenza, provando a far votare la seguente mozione parlamentare: «La Camera invita il Governo ad assicurare il carattere laico della scuola elementare, vietando che in essa venga impartito, sotto qualsiasi forma, l'insegnamento religioso». La maggioranza parlamentare non era arrivata espressamente a tanto, ma di lì a qualche anno, la *Legge n. 4 giugno 1911, n. 417* (= passata alla storia come Legge Daneo-Credaro), dettando il passaggio di tutta la Scuola dai Comuni allo Stato, sottraeva all'insegnamento religioso la possibilità d'attivarsi alle elementari tramite le Amministrazioni locali e, di fatto, lo lasciava senza alcuna tutela istituzionale, posto che nulla veniva a dirsi su precisi oneri pubblici in merito.

sociale e importato nel diritto, provocherà in tempi più recenti una pericolosa riedizione del confessionarismo statale già caro al giurisdizionalismo delle corone sei-settecentesche: per questa via, il cattolicesimo si ritroverà nella deleteria posizione di *instrumentum regni*. Partendo dalle elementari, la *Riforma Gentile*<sup>78</sup>, che batteva la strada alla stabilizzazione concordataria dell'Insegnamento di Religione nelle scuole pubbliche italiane di ogni ordine e grado<sup>79</sup>, vorrà essere la "attualizzazione" patria dell'*idealismo kantiano*, che di fatto calava con la forza della legge una pedagogia nazionalista, in nome della quale, ogni cittadino, attraverso il collante etico di cui solo la religione è capace, doveva essere formato ad una precettistica obbediente alla dittatura fascista, secondo una morale di Stato senza alternative e spazi privati per il buon esito della vita socio-politica.

Va altrettanto da sé che il Papato avrebbe provato immediato fastidio per il gregarismo servile a cui generalmente chiamava, senza eccezioni, un regime totalitario spintosi, di lì a poco, fino a pretendere il controllo capillare dei programmi dell'Azione Cattolica, onde vigilare sull'uniformità educativa di tutti i soggetti che, Chiesa compresa, erano ritenuti componenti esecutivi del corporativismo statale: l'enciclica *Non abbiamo bisogno* (1931) sarà l'esternazione più forte contro l'imposizione di un disagio elevato a sistema. Purtroppo, la strumentalizzazione coatta dell'Insegnamento di Religione doveva dare ancora i suoi frutti peggiori, che si verificheranno con le scellerate leggi razziali del 1938, quando gli elenchi scolastici dei ragazzi, le cui famiglie avevano chiesto l'esonero, verranno usati per la schedatura anti-semita sposata da Mussolini per eco al delirio dell'alleato nazista, che, a sua volta, dopo un'iniziale stagione concordataria (1933), era stato subito ben percepito sulla sua bieca sponsorizzazione della fede cattolica nelle aule tedesche onde assicurarsi un arsenale etico per il passivo allineamento di giovani sudditi alle ragioni di Stato, così come smascherava la lucida denuncia pontificia nella *Mit brennender Sorge* (1937): «[...] la formalistica conservazione di un'istruzione religiosa, e per di più controllata e inceppata da gente incompetente, nell'ambiente di una scuola la quale in altri rami dell'istruzione lavora sistematicamente e astiosamente contro la stessa religione, non può mai presentare titolo giustificativo al fedele cristiano, perché liberamente acconsenta a una tal sorte di scuola, deleteria per la religione»<sup>80</sup>. L'Italia post-bellica, recependo in *Costituzione* i Patti Lateranensi (art. 7, c. 2), manterrà la soluzione concordataria del 1929 e, dunque, l'Insegnamento di Religione nelle aule scolastiche: il clima democratico, naturalmente, creerà più distensione per le richieste di esonero, più libertà di confronto e più movimento nel dibattito culturale, anche se, strada facendo, i *Programmi Ermini*, ne venivano a rilanciare al momento il carattere marcatamente confessionale, a partire dalle elementari<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> *Regio Decreto 1 ottobre 1923, n. 2185*, in «Gazzetta Ufficiale» del 24 ottobre 1923, n. 250, art. 3, c. 1: «[...] a fondamento e coronamento della istruzione elementare in ogni suo grado è posto l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta nella tradizione cattolica».

<sup>79</sup> *Concordato, 11 febbraio 1929*, art. 36: «L'Italia considera fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica». Reso esecutivo con *Legge 27 maggio 1929, n. 810*. Norme attuative nella *Legge 5 giugno 1930, n. 824*, dove si legge: «l'insegnamento religioso è impartito secondo i programmi approvati con decreto reale per un'ora settimanale in ogni classe di ciascun istituto. Nelle prime due classi del corso superiore dell'istituto magistrale saranno assegnate due ore [...]. L'insegnamento della Religione è conferito per incarico annuale, dal primo ottobre di ogni anno al 30 settembre dell'anno successivo, dal capo dell'istituto, inteso l'ordinario diocesano. L'incarico è affidato a sacerdoti e religiosi approvati dall'autorità ecclesiastica; in via sussidiaria, a laici riconosciuti idonei dall'Ordinario diocesano» (cfr. «Gazzetta Ufficiale» del 28 giugno 1930, n. 150).

<sup>80</sup> Testo desunto in traduzione italiana da G. Tognon, *Stato e Chiesa sull'educazione: un confronto decisivo per la storia dell'Italia religiosa contemporanea*, in M. Sangalli (cur.), *Chiesa e Scuola. Percorsi di storia dell'educazione tra XII e XX secolo*, Siena 2000, p. 238.

<sup>81</sup> *D.P.R. 14 giugno 1955, n. 503*, in «Gazzetta Ufficiale» del 27 giugno 1955, n. 146. Cfr. F. V. Lombardi, *I programmi per la scuola elementare dal 1860 al 1985*, cit., p. 496.

## E.2. Oltre il concetto antropologico del sacro: la Rivelazione come relazione e incontro di Dio con l'uomo nella storia

Le due prospettive, la prima avversando la religione come focolaio di alienazione, la seconda piegandola ad un pragmatismo utilitarista, depauperano il significato del “sacro” e porterebbero a farci concludere la necessità di bandirlo da una sana programmazione scolastica tesa alla libera crescita dello studente, da un lato senza freni che fungano da inibizione individuale o da oppio sociale, dall'altro senza una precettistica vincolante che evolva in morale pubblica obbligata, divenendo pericoloso spaccio di revoca a spazi di democrazia e pluralismo. Condannata a simili marchi, la religione come fenomeno storico-culturale variamente tradotta dalle esperienze umane meriterebbe al più un capitolo critico d'archivio nelle discipline umanistiche. La ricerca etno-antropologica, maturata dal secondo Ottocento come materia specifica fino a conquistare la strutturazione accademica in un settore disciplinare con proprio statuto scientifico, ha invece osservato nel bisogno umano del “sacro” e nel “senso religioso” che pluralmente lo interpreta – come abbiamo fin qui visto – un terreno monografico di studio non riconducibile ad altri spazi speculativi, evocandone dunque uno proprio, appunto per quella originalità e quella vivacità espressive così raccolte in un memorabile passaggio di *Ugo Bianchi*: «Lo studio degli elementi della religione esclude che questa sia il fatto solo di una o dell'altra facoltà dello spirito, oppure di questa o quella struttura psichica o sociale. Nessuna forma religiosa è riconducibile a pura espressione di un sentimento non ancorato a determinazioni concettuali; né a puro volontarismo agnostico; né a frigidissimo razionalismo filosofeggiante; in nessuna forma religiosa storica si presenta il caso dell'assenza di elementi di religiosità personali, atti a vivificare ed a incarnare attivamente norme e credenze tradite; nessuna dottrina o istituzione religiosa prescinde dal riconoscimento di verità misteriose e trascendenti, o di destini non riconducibili a pure utilità mondane: ché anzi l'inevitabile presenza di interessi e bisogni esistenziali nelle manifestazioni religiose è essa stessa, nelle religioni, assunta a tipica “ierofania”, cioè manifestazione della presenza e della fundamentalità del divino, inteso come sorgente di vita, di vita quotidiana, ma insieme come precisa indicazione di finalità ulteriori, senza le quali l'uomo non si riconosce più tale»<sup>82</sup>.

Il riscatto accademico del “sacro” come oggetto d'esplorazione monografica per determinarne la concettualizzazione fenomenologica e il rapporto dialettico degli elementi che lo traducono in un'esperienza religiosa storicamente plurale, recepito nel manifesto didattico della Scuola in quanto ambito specifico dello scibile da considerare per un maturo percorso formativo all'insegna di un'educazione al confronto e al rispetto multiculturale, potrebbe comunque ben risolversi attraverso l'introduzione di una nuova disciplina umanistica limitata alla *Storia delle religioni* o all'*Antropologia religiosa*, secondo opzioni programmatiche accentuanti – pur senza escludersi – l'andamento diacronico o la comparazione sincronica. È di tutta evidenza che fermarci qui significherebbe l'eutanasia dell'Insegnamento di Religione Cattolica nel panorama della Scuola statale per cedere all'apogeo pedagogico dell'indifferentismo: va da sé che la lettura del “sacro” come bisogno antropologico è necessariamente strategica per un approccio laico e non confessionale secondo la nuova ottica della revisione concordataria, ma deve essere poi funzionale ad andare oltre per legittimare quell'insegnamento particolare; è, insomma, *conditio sine qua non sed non sufficit*. E qui si arriva alla domanda cruciale: che fare? La rassicurazione legislativa di una presenza scolastica in quanto *il cattolicesimo fa parte del patrimonio storico italiano*, se non fruita con oculatazza, con il tempo finirà per disperdersi dinanzi alla libera fuga di eserciti non avvalentisi dell'insegnamento

---

<sup>82</sup> U. Bianchi, *La storia delle religioni*, in P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, cit., p. 496.

(vuoi perché quella parte di patrimonio non dice nulla alla loro storia particolare, vuoi perché non si ha ragione di studiarla provenendo da esperienze religiose proprie) o per infrangersi in una riedizione pragmatico-idealista (che sposta oggi il discorso dall'antica obbedienza di regime alla tutela di un orgoglio nazionale intorno ad un principio identitario compromesso dal multiculturalismo dell'immigrazione). Nello stesso tempo, debbono ben bilanciarsi nell'azione didattica argini e orizzonti della consegna legislativa, entro cui l'Insegnante di Religione Cattolica impegna la sua deontologia professionale, che lo spinge a muoversi quotidianamente in una difficile sfida tra il dovere di non sentirsi interprete di un monopolio pubblico e la sua missione istituzionale in un contesto statale, la cui maggioranza evoca un servizio specifico. Come già sottolineava *Luciano Pazzaglia* in un convegno all'indomani della revisione concordataria (Arezzo, 24-26 gennaio 1985), «la Repubblica dichiara il valore della “cultura religiosa” e non della religione in sé presa. La cosa non deve sorprendere, poiché il principio costituzionale della circolarità dei rapporti tra istituzioni pubbliche e corpo sociale, se legittima un'attenzione nei confronti di tutti i dati culturali ivi compresi quelli religiosi, esclude che lo Stato possa esprimere un giudizio di merito sulla religione» [ma nello stesso tempo] «lo Stato registra che, nel nostro paese, la religione si è storicamente configurata secondo la forma del cattolicesimo: forma non esclusiva – significativamente si dice che “fa parte” – ma certo rilevante se non prevalente»<sup>83</sup>. In buona sostanza, affermando il valore della cultura religiosa «lo Stato rifiuta [...] ogni residua concezione privatistica della religione e si qualifica ulteriormente come *Stato sociale*, come Stato cioè che non si dichiara estraneo rispetto al soddisfacimento di determinati bisogni *lato sensu* religiosi [...] e dichiara utile e opportuno ai fini del pieno dispiegamento della funzione educativa la presenza di una dialettica religiosa dalla quale le nuove generazioni possono attingere motivi di arricchimento e di formazione critica, ovvero strumenti per scelte libere e consapevoli»<sup>84</sup>.

Quanto detto, non solo non frena ma, oltre l'osservazione etno-antropologica che fa emergere il bisogno del sacro come possibilità di risposta trans-storica ed inter-culturale ai limiti cognitivi e relazionali dell'uomo, autorizza l'Insegnante di Religione Cattolica a proporre la sua lettura di senso, pena – se inadempiente – il venir meno alle ragioni contingenti della sua presenza istituzionale e viepiù la sua inutilità nei processi educativi della Scuola, che, se lo accoglie, lo fa perché la maggior parte delle famiglie<sup>85</sup>, agenzie primarie dell'educazione dei figli, liberamente chiede un determinato contributo formativo e lo Stato, collaborando con esse secondo i sani principi della *sussidiarietà* e della *rappresentanza democratica*, garantisce il servizio richiesto e la fruizione del medesimo, senza l'onere di accelerazioni confessionali né in proprio né per stimolo dell'utenza stessa, fermo restando il diritto delle minoranze a non avvalersene. Arriva così il momento di accompagnare la transizione dal “bisogno del sacro” al “bisogno di fede”. Qualche pagina di un autore come *Herman Hesse* – facendo nostro l'invito alla sua lettura di *Eva Banchelli*<sup>86</sup> – può essere ancora utile estensione di un prologo strategico per orientare il passaggio concettuale, mettendo a nudo lo slancio generoso e sofferto di un pensatore affamato di verità, che preferisce la forza della fede al vacillare del dubbio. Siamo di fronte a un grande intuito laico, che resta però sul piano dell'affermazione intellettuale,

---

<sup>83</sup> L. Pazzaglia, *L'Insegnamento della Religione nella scuola di Stato*, in P. Scoppola et Alii, *Concordato 1984: premesse e prospettive*, Urbino 1985, pp. 143-144.

<sup>84</sup> C. Cardia, *Progetto educativo e fattore religioso*, in S. Ferrari (cur.), *Concordato e Costituzione. Gli accordi del 1984 tra Italia e Santa Sede*, Bologna 1985, p. 163.

<sup>85</sup> «La famiglia è dunque la prima scuola delle virtù sociali, di cui hanno bisogno tutte le società». Così la lezione conciliare della *Gravissimum educationis*, n. 3.

<sup>86</sup> E. Banchelli, *Invito alla lettura di Hermann Hesse*, Milano 1988.



ovvero non sortisce un preciso “senso religioso” e, al giorno d’oggi, può facilmente perdersi – di fronte all’arcipelago di nebulosi messaggi mistico-esoterici intrisi di *sincretismo* (= ogni religione ha qualcosa di buono cui attingere) e *relativismo* (= ogni religione è buona indistintamente) elevati a sistema come quelli della *scientologia*, del *revivalismo neo-orientale* o della *new age* – in un credere «senza appartenere, nel senso che l’appartenenza si configura nelle forme deboli di credenze composte e ricomposte secondo logiche che sfuggono ormai a quelle religioni visibili e istituzionali»<sup>87</sup>, quando – al peggio – il singolo, privo di riferimenti pubblici autorevoli, non investe paradossalmente le sue certezze in «quel tipo di movimento, che persegue, in forte tensione coi valori sociali dei ceti dominanti, una vera e propria conversione, inserendo il neo-convertito in strutture sociali alternative controllato dall’alto a un punto tale che i leader sono stati accusati di “lavaggio di cervello” nei confronti dei membri più giovani»<sup>88</sup>.

Di fronte ai rischi di un appetito del sacro non ottimizzato, la fede cristiana, insieme con gli altri monoteismi geneticamente mediterranei, adesso risponde senza la preoccupazione di essere invadente ma con la coscienza di portare alla chiarezza un contributo pedagogicamente rilevante, convertendo l’esperienza del sacro come moto d’ascesa dell’uomo verso Dio in moto di discesa di Dio verso l’uomo, il quale trova nella *Rivelazione* il senso vero della religione come categoria concettuale, laddove il termine stesso, *religio*, spiegato nel senso etimologico di *religare* (= legare, stringere)<sup>89</sup>, evoca una relazionalità che collega, avvicina e vincola in un *incontro caritativo* due poli, l’uomo concreto, quello della storia fatto di limiti e bisogni, e il Dio vivente, cioè non un artificio intellettuale, antropomorfo, ma il *Totalmente Altro*<sup>90</sup> che precede, supera e va oltre l’uomo, sfuggendo con la Sua perfetta trascendenza ai confini culturali di qualsiasi sistemazione razionalista e divenendo comprensibile al mondo e alla storia solo in quanto è Lui stesso a manifestarsi, autolimitandosi liberamente e generosamente per la recezione antropologica, fino a permettere il fissaggio semantico della sua Parola (la *Sacra Scrittura*). Nasce così tra i due poli della relazione quel dialogo, la cui particolarità «sta nel fatto che l’uomo – scrive *Romano Guardini* – attraverso l’azione di Dio perviene a se stesso e si fa libero; mentre, viceversa, l’attività di Dio presuppone che l’uomo vi sia disposto, e si sviluppa nella misura in cui questi si apre e collabora»<sup>91</sup>. Quel processo dialogico realizzò la pienezza del rapporto nel momento in cui – e qui il Cristianesimo si caratterizza per la sua originalità

---

<sup>87</sup> G. Filoramo, *Religione e modernità: nuovi movimenti religiosi*, in G. Filoramo – M. Massenzio – M. Raveri – P. Scarpi, *Storia delle religioni*, cit., pp. 555-556.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 559.

<sup>89</sup> È questa la spiegazione consacrata da Lattanzio proprio per sottolineare il legame che si crea tra l’uomo e la divinità. Così facendo, l’autore cristiano vissuto tra III e IV secolo sconfessava l’interpretazione classica di Cicerone, che invece aveva fatto derivare il termine da *relegere* (rileggere, ripercorrere), intendendovi il curare bene, con reiterata attenzione, le pratiche di culto. L’evoluzione interpretativa è colta nel segno della nuova militanza al culto monoteistico da E. Montanari, *Roma. Il concetto di “religio” a Roma*, in G. Filoramo (cur.), *Dizionario delle religioni* Torino 1993, p. 642. Sul passaggio di Lattanzio, che giustifica la sua critica a Cicerone, cfr. G. Filoramo, *Le scienze delle religioni*, Brescia 1997, p. 286.

<sup>90</sup> Giova qui ricordare che l’espressione fu coniata nel 1917 da R. Otto, *Il sacro*, cit., p. 41, nel contesto esplicativo del concetto di *mysterium*: «[...] assunto nel suo valore universale e sbiadito significa solamente segreto, nel senso di straniero a noi, di incompreso, di inesplicato, e in quanto *mysterium* costituisce quel che è da noi considerato una pura nozione analogica, ricavata dall’ambito del naturale, senza che effettivamente attinga la realtà. In se stesso però, il misterioso religioso, l’autentico *mirum*, è, se vogliamo coglierlo nell’essenza più tipica, il *Totalmente altro*, il *thâteron*, l’*anyad*, l’*alienum*, l’*aliud valde*, l’estraneo, e ciò che riempie di stupore, quello che è al di là della sfera usuale, del comprensibile, del familiare, e per questo “nascosto”, assolutamente fuori dall’ordinario, e colmante quindi lo spirito di sbigottito stupore». L’espressione prenderà poi sempre più corpo nel dibattito, fino a ricevere la sua grande consacrazione nel vocabolario accademico attraverso la fortunata opera di M. Horkheimer, *La nostalgia del Totalmente Altro*, Brescia 1972 [pubblicata per la prima volta nell’originale tedesco nel 1970].

<sup>91</sup> R. Guardini, *Libertà. Grazia. Destino*, Brescia 2000, pp. 84-85.

rispetto a Ebraismo e Islamismo – il Totalmente Altro fece il suo ingresso nella storia, sollecitando un'accoglienza umana, di cui *Paolo di Tarso* è paradigma carismatico: «Egli dà la sua fiducia al Dio che gli viene incontro nel Cristo, gli fa posto, si lascia plasmare da Lui. Ciò significa anzitutto che Dio stesso diviene libero. [...] Ciò che è avvenuto a Paolo, e continuamente si ripete ogniqualvolta un uomo crede, significa che il Dio vivente, quando non sia per principio soffocato dall'egoismo e dalla disonestà della natura umana, rifulge nell'ambito di un'esistenza d'uomo»<sup>92</sup>.

### **E.3. Senso religioso e vocazione inclusiva della fede cattolica**

La Rivelazione, in quanto comunicazione del *Totalmente Altro*, qualifica sostanzialmente il senso religioso come l'opportunità umana di ascoltarne il messaggio (il *Logos*, il *Verbo*, la Parola) per una fruizione salvifica del medesimo. In altri termini, il senso religioso s'impiana su una dinamica relazionale, ove l'iniziativa, tutta di Dio, sollecita da parte del destinatario una risposta, libera e liberatoria, tesa a realizzare tra le parti in dialogo un regime di reciprocità, il cui apogeo caritativo è storicamente segnato dall'*Incarnazione*. Educare al senso religioso in ambiente scolastico significa, dunque, utilizzare l'Insegnamento di Religione Cattolica per arricchire un'offerta didattica, che non escluda dal processo formativo la *possibilità* di un ascolto in condizioni di *chiarezza* tale da permettere allo studente di esercitare responsabilmente la propria opzione in materia di fede, pena l'aborto stesso di una vera libertà personale, ove mancassero, appunto, possibilità e chiarezza, requisiti inalienabili per ben valutare i contenuti della proposta e permettere al singolo di approdare, dopo attento *discernimento*, alla maturazione di una propria coscienza in merito, fosse anche un netto rifiuto. La qual cosa non dovrà apparire indifferente, in quanto respingere la proposta potrebbe essere lo spreco di un'opportunità per migliorare la propria qualità di vita; giammai, in ogni caso, andranno alimentate derive conflittuali per arroccamenti di principio, controproducenti quanto pedagogicamente scorretti. Vale a dire che l'Insegnante di Religione Cattolica sedimenta le risposte dei singoli, ma si ferma rispettosamente sull'uscio delle coscienze e non varca la soglia delle coscienze, ovvero evita interferenze di specie, che conducono prospetticamente a un duplice rischio: sacche di *tensione* laddove egli insiste veementemente per avere ragione sul dissenso, forme di *plagio* laddove specula superbamente su recezioni acritiche e passive. Elemento basilare della sua deontologia professionale è il perseguimento di un *clima inclusivo*, che alimenta il confronto tra le diversità d'opinione presenti in classe senza accendere la miccia dell'antagonismo, fermenta la convergenza alla ricerca di solidarietà e non l'omologazione per effetto di crociate, non cede a censure moraliste ma raccoglie sul campo della vita quotidiana il meglio di tutti, promuovendo il primato dell'agire con retta coscienza: indipendentemente dal credo professato, «se obbedisco alle leggi morali – scrive *Jean Danielou* – significa che riconosco in esse l'infinita volontà amorevole di Dio. È Dio che amo in esse. È già adorazione e quindi la coscienza è una Rivelazione di Dio»<sup>93</sup>. Con una simile apertura senza frontiere e nello stesso tempo senza ansia di prestazione, l'Insegnante di Religione Cattolica – confidando nel piano salvifico universale di Dio che per vocazione tutti include e nessuno esclude – si pone in paziente attesa di risultati che, a scuola come nella vita in generale, non sono l'effetto delle capacità umane, o meglio evocano una dimensione che precede le capacità umane, secondo il paradigma offerto dalla lezione conciliare: «Quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa ma che tuttavia cercano sinceramente Dio e con l'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza,

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 78-79.

<sup>93</sup> J. Danielou, *I santi pagani dell'Antico Testamento*, Brescia 1988, pp. 136-137.

possono conseguire la salvezza eterna. Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta. Perché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo»<sup>94</sup>.

Data per inalienabile quest'indicazione che deve diventare sua vera *forma mentis*, manca però all'Insegnante di Religione Cattolica l'ultimo tratto – difficile ma necessario – da percorrere, ovvero prospettare l'Istituzione che accredita e garantisce la congruità o meno dei tanti e disparati messaggi – circolanti dentro come fuori la classe – con la Rivelazione divina, appunto la *Chiesa*. Il che porta spesso nell'esperienza a sbarramenti di posizioni studentesche facilmente riassumibile nello slogan “Dio sì, Chiesa no!”, o al meglio “Cristo sì, Chiesa no!” Se ci fermassimo qui nel timore di sciupare consensi eventualmente raccolti e con la lusinga di aver raggiunto un traguardo comunque accettabile, non tarderemmo a scoprire che si resta nell'ambito di vacue sensazioni e opinabilità evanescenti, su cui ben ci avverte la *Dominus Iesus*: «L'Infinito, l'Assoluto, il Mistero ultimo di Dio si manifesterebbe così all'umanità in tanti modi e in tante figure storiche: Gesù di Nazareth sarebbe una di esse. Più concretamente, egli sarebbe per alcuni uno dei tanti volti che il Logos avrebbe assunto nel corso del tempo per comunicare salvificamente con l'umanità»<sup>95</sup>. La presentazione, rispettosa ma ferma, dell'*auctoritas*, cui il Verbo incarnato consegna i dati completi della Rivelazione *nella pienezza dei tempi* intesa come autentica categoria storica privilegiata dalla Divina Provvidenza, non può essere elusa. L'abbraccio indiscriminato di un universalismo, che, benché parli di fede, non ne precisa i contenuti e non dà orientamento e accompagnamento sicuri su come tradurli coerentemente nell'interpretazione della vita quotidiana, immette infatti un coacervo di pericoli contemporanei: «Il perenne annuncio missionario della Chiesa viene oggi messo in pericolo da teorie di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo *de facto* ma anche *de iure* (o di principio). Di conseguenza, si ritengono superate verità come, ad esempio, il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo, la natura della fede cristiana rispetto alla credenza nelle altre religioni, il carattere ispirato dei libri della Sacra Scrittura, l'unità personale tra il Verbo eterno e Gesù di Nazareth, l'unità dell'economia del Verbo incarnato e dello Spirito Santo, l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo, la mediazione salvifica universale della Chiesa, l'inseparabilità, pur nella distinzione, tra il Regno di Dio, Regno di Cristo e la Chiesa, la sussistenza nella Chiesa cattolica dell'unica Chiesa di Cristo»<sup>96</sup>.

E arriviamo così al traguardo, mettendo in conto il rischio ancor più alto di libere risposte alternative al culmine di un programma, i cui interpreti mai per un attimo daranno segni di insofferenza percepibili da un interlocutore, che oppone la propria obiezione di coscienza e che, a quel punto, individuerebbe all'orizzonte la fastidiosa trappola del proselitismo. Presentata la Chiesa come necessario principio dell'*auctoritas*, non sarà più possibile rinviare l'illustrazione della sua fisionomia costitutiva, rendendosi, appunto, necessario precisare adesso la sua *identità cattolica*, laddove la pluralità delle Confessioni cristiane – in cui senz'altro si trovano «parecchi elementi di santificazione e di verità» tanto che «lo spirito di Cristo infatti non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza»<sup>97</sup> – potrebbe indurre ad un vago e indifferente senso ecumenico, che in qualche modo finirebbe per procrastinare una certa fluidità del senso religioso, vanificando il servizio alla

---

<sup>94</sup> *Lumen Gentium*, n. 16.

<sup>95</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dominus Iesus*. Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, 6 agosto 2000, n. 9.

<sup>96</sup> *Ibid*, n. 4.

<sup>97</sup> Giovanni Paolo II, *Ut unum sint*, 25 maggio 1995, n. 10.

chiarezza per il mandato ricevuto. Bisognerà allora, con incedere tanto delicato quanto sicuro, pur concludere che: «“questa Chiesa, costituita e organizzata in questo mondo come società, sussiste [*subsistit in*] nella Chiesa Cattolica, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui”. Con l’espressione “*subsistit in*”, il Concilio Vaticano II volle armonizzare due affermazioni dottrinali: da un lato che la Chiesa di Cristo, malgrado le divisioni dei cristiani, continua ad esistere pienamente soltanto nella Chiesa Cattolica, e dall’altro lato “l’esistenza di numerosi elementi di santificazione e di verità al di fuori della sua compagine”, ovvero nelle Chiese e Comunità ecclesiali che non sono ancora in piena comunione con la Chiesa Cattolica. Ma riguardo a queste ultime, bisogna affermare che “il loro valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa Cattolica”»<sup>98</sup>. Di questa Chiesa sarà, poi, cura dell’Insegnante di Religione Cattolica farne apprezzare l’*esperienza locale*: è pensabile che le testimonianze concrete caratterizzanti un territorio attraverso la sua *storia religiosa* (ad esempio, la genesi e lo sviluppo di un culto specifico), i suoi *modelli di santità* (ad esempio, le tante declinazioni devozionali della Vergine), i suoi *pii esercizi* (ad esempio, il fortunato fenomeno dei pellegrinaggi e le connesse visite ai Santuari) e la sua *creatività* (ad esempio, usi e costumi espressi nelle feste patronali), con cui gli studenti hanno occasioni di confronto più immediato, sapranno essere linfa autentica per una profonda e, probabilmente, più accattivante riflessione in aula, ove si porti l’attenzione sul terreno della *pietà popolare*, nelle cui manifestazioni le classi, sollecitate a distinguere le *lievitazioni demologiche* eccedenti in folklore e superstizione, possono riscontrare, con un maggior tasso di coinvolgimento, «la fusione armonica del messaggio cristiano con la cultura di un popolo [...]. Nelle manifestazioni più genuine della pietà popolare, infatti, il messaggio cristiano da una parte assimila i moduli espressivi della cultura del popolo, dall’altra permea di contenuti evangelici la sua concezione della vita e della morte, della libertà, della missione, del destino dell’uomo. La trasmissione, quindi, dai genitori ai figli, da una generazione all’altra, delle espressioni culturali porta con sé la trasmissione dei principi cristiani. In alcuni casi la fusione è talmente profonda che elementi propri della fede cristiana sono diventati elementi integranti dell’identità culturale di un popolo»<sup>99</sup>.

La finestra locale, che le tradizioni religiose offrono, ovviamente non tralascierà di osservare, a sua volta, i sani principi di una pedagogia inclusiva che, senza marcare l’appartenenza al territorio come superba confinazione ove chi per una qualche ragione viene ad abitarci è nel migliore dei casi ospite gradito, davvero sa cogliere l’occasione per incentivare un’armonica dialettica tra l’*io e il tu*, tra chi accoglie e chi arriva, in modo da realizzare un *noi*, ovvero rendere il territorio d’incontro – che pur ha la sua originale fisionomia – una vera porzione del *villaggio globale*, in cui la comunità cresce azzerando sempre più lo iato tra nativi e forestieri, non nel segno dell’omologazione, ma nel gioco dialettico di alterità, che si arricchiscono reciprocamente con i talenti delle loro diversità. Auspicando che una tale dinamica fermenti fruttuosamente, non sarà del tutto superfluo richiamare in epilogo che, durante tutto il suo itinerario inclusivo, l’Insegnante di Religione Cattolica dà tanto più vigore e credibilità alla sua azione didattica quanto più sa muoversi intessendo con i colleghi coerenti relazioni interdisciplinari, in quanto solo una vera collegialità sortisce autorevolmente ricadute educative sui destinatari del servizio. Il che scontatamente non immunizza dalla possibilità di incontrare tensioni dialettiche nello stesso corpo docente, ma esige semplicemente che un dibattito tra fermezze ideali venga posto in essere non per avere la meglio ma con la coscienza e l’obiettivo di stimolare la

---

<sup>98</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dominus Jesus*, n. 16. La lezione conciliare qui evocata rinvia ai seguenti documenti: *Lumen Gentium*, n. 8 e n. 15; *Unitatis Redintegratio*, n. 3.

<sup>99</sup> Congregazione per il Culto Divino e la Dottrina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, n. 63, Città del Vaticano 2002, p. 65.

maturazione autentica degli studenti, aprendoli al pluralismo delle prospettive che il pensiero umano mette in campo e alla democrazia dei rapporti che la vita umana suggerisce nel quotidiano, ovvero attuando processi nel solco di quelle che sono per tutte le materie di studio – e dunque anche per l’Insegnamento di Religione Cattolica – “le finalità della Scuola” (*Legge 121/1985 art. 9, c. 2*), finalità riassumibili nell’impegnativo compito «di promuovere mediante l’istruzione, la formazione, l’educazione, uno sviluppo della personalità degli studenti tale da renderli soggetti pienamente attivi e responsabili nella sfera individuale e sociale»<sup>100</sup>.

## CONCLUSIONE

Ormai quasi alla soglia dei vent’anni trascorsi, a qualcuno può senz’altro apparire invecchiato il *vademecum*, che qui si è riproposto con il mero fine di dare memoria storica al serio e coscienzioso lavoro svolto a suo tempo dall’Ufficio Scuola Diocesano diretto da don Mario Zeverini. Si era nel periodo, in cui la breve stagione della *Riforma Berlinguer* (1997-2000) andava cedendo il passo alla *Riforma Moratti* (2003-2005), che, pur destinata a rimanere sulla scena, vedrà poi modificare i suoi decreti attuativi dalla successiva *Riforma Gelmini* (2008-2010) con una serie di normative a loro volta destinate a fare i conti con l’ulteriore apporto legislativo della cosiddetta “Buon Scuola” del *Governo Renzi* (2015), resa poi esecutiva dai decreti delegati approvati dal successivo *Governo Gentiloni* (2017). Ne è passata di acqua sotto i ponti, richiedendo necessarie rivisitazioni di fotografie e letture di contesti cangianti. Per quel che concerne l’Insegnamento della Religione Cattolica, esso continua a surriscaldare il dibattito nazionale non solo sulla sua fisionomia istituzionale ma finanche sul suo diritto di permanenza a Scuola in virtù di una soluzione concordataria, che, per quanto revisionata, per molti non avrebbe più senso mantenere in vita. Al di là delle spigolature politiche con cui si risponde, anche le espressioni più autorevoli del mondo accademico pongono domande su quella che considerano una forte «questione aporetica»<sup>101</sup>.

Non s’intende qui sfiorare neanche lontanamente un tema così complesso e spinoso da richiedere un altro tipo d’approccio e d’indagine completamente a parte. Mi limito solo a osservare che, permanendo la situazione legislativa corrente, di quel *vademecum*, che si muoveva secondo le direttive di don Mario Zeverini, resta come *leitmotiv* di fondo per l’Insegnamento di Religione Cattolica l’invito ad interpretare uno statuto disciplinare secondo il paradigma dell’Incarnazione: tale insegnamento si caratterizza come una materia scolastica che si cala pubblicamente nel consesso pluridisciplinare dell’azione didattica istituzionale, ma trascende quel consesso per l’oggetto formale del suo studio (*il sacro*), della sua finalità educativa (*il senso religioso*) e del suo impegno ai sensi della vigente normativa (*il senso religioso secondo la specificità cattolica*). Di conseguenza, il docente, che ne ha la titolarità, è chiamato all’unità con l’intero corpo dei colleghi, ma resta saldo nella specificità del suo magistero, che legge il bisogno antropologico compendiato auguratamente dalle altre professionalità disciplinari ma lo permea dialetticamente con la luce sulla *Rivelazione divina* consegnata alla *Chiesa* nella sua espressione storica del *cattolicesimo*. In questo percorso egli

---

<sup>100</sup> G. Feliciani, *Valore della cultura religiosa, finalità della scuola e IRC*, in Conferenza Episcopale Italiana, *Cultura e formazione nell’Insegnamento della Religione Cattolica*. Atti del Simposio Nazionale su “L’Insegnamento della Religione Cattolica nella scuola pubblica: per promuovere la cultura religiosa e la piena formazione dei giovani”, Roma, 22-23 gennaio 1988, Brescia 1988, p. 25.

<sup>101</sup> Così G. Lettieri, *L’ora di religione come questione aporetica*, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, 75/2 (2009), pp. 535-563.

rifugge come la peste arroccamenti confessionali con utilizzi impositivi della Rivelazione divina e della tradizione cattolica (che lo porterebbero ad un penoso *isolamento* e a una sterile emarginazione dalla ricaduta scolastico-educativa), ma non cede nemmeno per facilitazioni e consensi alla soluzione del sincretismo o dell'indifferentismo (che svilirebbero il suo insegnamento nel solco di una *secolarizzazione* forse momentaneamente appagante la vanità del singolo ma in prospettiva lesiva alla sua stessa presenza in aula rivelandone l'inutilità didattica in quanto privo di apporti specifici). A ciò si lega, al netto delle osservazioni, la deontologia professionale dell'Insegnante di Religione Cattolica concepito da don Mario Zeverini: un docente che – sebbene sia chiamato ad immergersi nel progetto educativo del Consiglio di classe e nel piano dell'offerta formativa della Scuola in cui opera lavorando con coerenza e spirito inclusivo per la definizione e l'interpretazione di una costituzione assiologica improntata a libertà di coscienza, rispetto delle diversità, gusto del dialogo, giustizia sociale, stato di diritto, solidarietà, partecipazione – non rinuncia alla propria vocazione missionaria, tra l'altro insita in tutti i cristiani nel mondo e, dunque anche sul posto di lavoro<sup>102</sup>.

Su tutto, però, sarà davvero vincente solo la testimonianza credibile del docente, laddove è la *persona* che fa la differenza nella misura in cui riesce ad accorciare sempre più il divario che esiste tra il valore pensato e la traduzione operativa del medesimo nell'agire quotidiano, creando con l'esempio militante rapporti autentici, oblativi e solidali, dentro ma anche fuori le aule, in un inesauribile orizzonte educativo che non ha termini né orari e non crea differenza di spazi tra vita e scuola. E proprio il *credo personalista*, tradotto concretamente con relazioni profonde, ricerca incessante dell'altro, emozioni sincere nel confronto reciproco, ascolto instancabile dei bisogni altrui, sensibilità preferenziale per disabilità e disagi, fu in effetti – ancor prima della teorizzazione pedagogica – il dinamico alimento dei comportamenti posti in essere quotidianamente dall'instancabile don Mario Zeverini, il quale, con il suo stile empatico e con un'agenda scandita dal gioioso gusto d'incontri senza risparmio, aveva voluto appunto far passare – *in primis* nel cuore dei docenti alle dipendenze del suo Ufficio – questa grande lezione così ben sintetizzata dall'esperienza diretta di don *Nello Crescenzi*: «Ciò che mi colpiva di don Mario era il suo sguardo luminoso e attento, il sorriso quasi ironico ma sempre rassicurante, la stretta di mano forte, energica che invitava ad andare avanti, ad essere costruttivi, ad impegnarsi continuamente nella testimonianza con gesti tangibili, a non arrendersi o rassegnarsi [...]. Nella figura di don Mario si percepiva una testimonianza forte, diretta, che non ha avuto paura di toccare le ferite, il dolore, le delusioni; si coglieva un annuncio pratico, rassicurante e gioioso, con un impegno continuo, sempre teso al miglioramento [...]. Ecco perché oggi abbiamo voglia di riscoprire e di rivivere le relazioni, il contatto con l'altro, gli abbracci, imparando una comunicazione serena, affabile, fiduciosa, lontana dallo scoraggiamento e dalla delusione»<sup>103</sup>.

Queste le testuali parole che l'attuale Direttore dell'Ufficio Scuola Diocesano pronunciava l'estate scorsa nell'omelia durante una S. Messa celebrata in suffragio di don Mario Zeverini per l'anniversario della scomparsa presso il *Santuario di Canneto* (Basilica Pontificia Minore dal 2015<sup>104</sup>), luogo a lui particolarmente caro in cui – fino a che le forze glielo hanno consentito – andava

---

<sup>102</sup> Più specificamente per i laici, cfr. l'ormai classica declaratoria delle sfere d'azione in Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, n.70, 8 dicembre 1975: «Il campo proprio della loro attività evangelizzatrice è il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale, dell'economia; così pure della cultura, delle scienze e delle arti, della vita internazionale, degli strumenti della comunicazione sociale; ed anche di altre realtà particolarmente aperte all'evangelizzazione, quali l'amore, la famiglia, l'educazione dei bambini e degli adolescenti, il lavoro professionale, la sofferenza».

<sup>103</sup> <https://www.diocesisora.it/pdigitale/a-canneto-il-commosso-ricordo-di-don-mario-zeverini-nel-primi-anniversario-della-sua-morte/>

<sup>104</sup> <https://www.diocesisora.it/pdigitale/consacrazione-del-santuario-di-canneto-domenica-22-agosto/>

a concedersi con regolarità i ritiri spirituali, sempre avendo tra le priorità della preghiera gli Insegnanti di Religione Cattolica della sua amata Diocesi, in quanto ben sapeva che la migliore proposta di un docente, delicata mai subdola (che mira cioè ad un'assertività con chiarezza di elementi e negoziazione intellettuale nel rispetto sincero degli studenti e senza ributtanti espedienti psicologici a fini proselitistici), quand'anche fosse accompagnata dalla migliore testimonianza (che fa valere cioè la forza dei valori vivendo e non i valori della forza prevaricando), può comunque non sortire nell'animo dei destinatari gli effetti sperati, dato che il meccanicismo dei risultati non segue logiche pelagiane. È possibile allora che resti, al momento, l'incomprensione didattica del messaggio, ma di certo, se gettato con oculatezza, non muore il seme profetico del messaggio, per i cui risultati a venire, don Mario, senza mai cedere allo scoramento, confidava passo passo, solo e soltanto, nella grazia divina impetrata attraverso l'intercessione della Vergine Bruna<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> Lo speciale rapporto, che dal 1949 egli avrà con il luogo di culto nella provincia ciociara ove la Madre di Dio è venerata *ab immemorabili* secondo le sembianze nere attraverso un ininterrotto flusso interregionale di pellegrinaggi compresi tra Lazio, Abruzzo, Molise e Campania, è ricordato dallo stesso M. Zeverini, *30 anni dall'inaugurazione del nuovo Santuario di Canneto. Testimonianza e ricordi personali*, in "Quaderni del Santuario di Canneto", 10 (2014), pp. 155-159.