

Dialogo interculturale ed evangelizzazione

Il pluralismo culturale o multiculturalità non implica solo che esistano molte culture ma che siano l'una interna all'altra; ne viene un disagio sociale che nasce dal fatto che convinzioni e comportamenti che sembravano condivisi da tutti e indiscutibili sono invece messi in discussione. Frutto di massicci spostamenti di popolazione, da sud verso il nord e da est verso l'ovest, questo pluralismo culturale è una delle caratteristiche più evidenti delle società occidentali. Ramon Panikkar ha descritto questo disagio sociale come «crisi delle credenze» ed ha osservato che questa crisi è provocata dall'incontro con l'altro, con il diverso, con qualcuno cioè che non condivide il nostro mondo culturale e spirituale; fino a quel momento, fino all'incontro con l'altro non vi è alcun problema di pluralismo perché è la diversità dell'altro che lo fa risaltare.

Questa impostazione permette di intuire che il pluralismo, che di per sé è un fenomeno culturale, può caricarsi – ed il più delle volte succede – di tensioni e di problematiche sociali che di per sé gli sarebbero estranee. È così per le questioni della identità, della religione, del lavoro: sono questioni non di rado agitate da chi non ne è minimamente toccato per fini politico-elettorali. In ogni caso il disagio resta vero; le soluzioni ipotizzate per ovviare a questi problemi sono soprattutto tre: l'«integrazione», il cammino lungo percorsi di «transculturalità» e l'«interculturalità». Non sempre i termini sono usati in senso rigoroso; vale in ogni caso la pena di precisarli al di là dell'uso quotidiano.

1. Chiarimento dei termini

Credo si debba cominciare con il termine «cultura»; usato in molte maniere e con molti significati, il suo non è semplice ma va compreso nella multiformità dei suoi usi. Di per sé, il termine «cultura» rimanda alla attività del coltivare: il riferimento al lavoro agricolo della coltivazione serve come analogia per descrivere il processo di formazione, di crescita e di maturazione sia della personalità individuale sia della società. Attraverso questo

generico rimando, la nozione di «cultura» è un concetto che mantiene una molteplicità di significati e serve per chiarire ideali e stili di vita assai diversi tra loro.

Soprattutto nei secoli passati, cultura era sinonimo di “sapere” ed indicava lo sviluppo intellettuale – istruzione, conoscenze e competenza – nel quale era concentrata la formazione e la crescita della persona. Una persona colta è una persona che sa, che ha affinato la sua sensibilità intellettuale; in termini sociali, questa visione rimandava alla classe dirigente di una nazione, alle sue strutture di comunicazione del sapere. A partire dal lavoro di E.B. Taylor *Primitive Culture* (1871), si imporrà una nuova concezione di cultura: la cultura è la globalità dei modi di pensare e di vivere di un popolo. Così intesa, non rimanda al sapere o a verità universali ma ad processo storico e sociale. Questo processo è da intendere come “globale” perché riguarda tutti gli ambiti della vita, come “acquisito” perché è appreso a poco a poco e come “collettivo” perché, al di là dei cammini individuali, ha nella società il suo punto di riferimento.

Questa nozione di cultura – utilizzata negli studi di antropologia culturale – include tutte le manifestazioni, dai costumi alle credenze, dai comportamenti ai prodotti; da qui una grande attenzione a quei meccanismi sociali di apprendimento e comunicazione attraverso i quali le persone imparano e partecipano a quel patrimonio di vita che esprime l'identità e gli indirizzi di un gruppo. Qui la cultura è il modo specifico di esistere dell'uomo, è il frutto della sua intelligenza e della sua libertà nel progettare, volere e realizzare il rapporto con sé, con il mondo e con Dio. Mentre la vita animale si svolge nei limiti segnati dalla natura, la vita umana comprende la capacità di trasformare il mondo, adattandolo a sé: è tramite la cultura che l'uomo diventa ciò che è ed è in questo modo che accede al senso della sua vita.

Non vi è alcun dubbio che, in questa seconda dinamica, il vangelo sia parte basilare del formarsi del dato culturale: una cultura, infatti, non comprende solo una molteplicità di dati ma anche la loro gerarchia e questo implica un rimando a quel senso ultimo che i credenti chiamano Dio ed un rimando a quella speranza di un futuro diverso che proprio l'adesione al vangelo promuove. Ora non si può negare che, dopo il Vaticano II ed in concomitanza con il bisogno di rinnovamento espresso dagli anni 1968-73, si sia proceduto ad una accentuazione del significato sociale del vangelo: lo mostra l'attenzione che le teologie del tempo – dalla *black theology* alla teologia politica, dalla teologia della

liberazione alla teologia *minjung* – hanno riservato al dato politico. Le conclusioni saranno evidenti. Da una parte il Sinodo episcopale del 1971 su *La giustizia nel mondo* insegnerà che «l'agire per la giustizia ed il partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono chiaramente come dimensione costitutiva (*ratio constitutiva*) della predicazione del vangelo, cioè della missione della Chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione da ogni stato di cose oppressivo» e dall'altra Giovanni Paolo II, nel discorso all'Unesco del 2 giugno 1980 sosterrà che l'annuncio di Gesù è «creatore di cultura nel suo fondamento stesso». Il legame tra vangelo e cultura va quindi considerato forte e significativo e questo implica che non possa assistere indifferente al disagio culturale che attraversa oggi il nostro paese.

Come osservavo, gli atteggiamenti di fondo sono soprattutto tre: l'«integrazione», il cammino lungo percorsi di «transculturalità» e l'«interculturalità». L'integrazione mira sostanzialmente ad una assimilazione dell'altro, fino ad inserirlo in una preesistente realtà sociale; l'atteggiamento della assimilazione dell'altro, chiamato a diventare come me, è qui centrale. Va da sé che, in una simile politica, la conoscenza dell'altro non ha grande rilevanza: l'obiettivo è assimilare i nuovi arrivati e renderli cittadini socialmente attivi in un quadro già prestabilito. La transculturalità intende rimarcare quelle costanti antropologiche che attraversano tutte le culture e, in qualche modo, le apparentano. Questa base di valori comuni rimanda ad un atteggiamento di “riconoscimento” vicendevole più che di assimilazione; non mira ad integrare ma a creare la possibilità e lo spazio di una comunicazione arricchente. L'interculturalità, infine, prova a valorizzare la “complessità” di una società multiculturale nella quale identità personali e sociali diverse si confrontano e si mescolano: il disagio e lo squilibrio attuale dovrebbero costituire la base temporanea di una futura sintesi, di un futuro balzo in avanti. Più che alla “integrazione” od al “riconoscimento”, una simile strategia coltiva il sogno di una “nuova umanità” ed ipotizza una situazione in cui le diversità, interagendo tra loro, realizzino sintesi superiori di cultura e di umanità. L'interculturalità si muove lungo un equilibrio dinamico che mira a trasformare le inevitabili tensioni in segni di un futuro diverso e migliore.

Al di là delle singole scelte, si può dire che la multiculturalità ha imposto una concezione intersoggettiva e relazionale dell'esistenza: l'apertura all'altro non è più una scelta ma una necessità strutturale ed ineludibile della nostra storia. Vi è qui sia la necessità

di conoscersi o meglio di giungere alla comprensione di se stessi attraverso il rapporto con gli altri; questo riconoscimento reciproco chiede di riconoscere l'altro ma esige pure di essere da lui riconosciuto: in questa relazione dialettica, il reciproco riconoscimento sta sempre sotto la minaccia del misconoscimento, corre cioè sempre il rischio di venir fraintesi o rifiutati.

2. Verso una nuova prospettiva

Per non abbandonare l'incontro multiculturale tra diversi alla durezza del conflitto ed alla devastazione del male, sono sempre di più gli autori che approfondiscono la logica del riconoscimento sociale avvicinandola alla categoria del dono. In questa ottica i rapporti tra le persone appaiono fondati non solo sul confronto di forza o sullo scambio commerciale ma, anche o soprattutto, sul dono e sulla conseguente risposta che questo genera. Più che al *Saggio sul dono* di M. Mauss, credo si debba guardare ai lavori di J.L. Marion e di J. Derrida, di G. Simmel e di A. Caillé per cogliere nel dono il fondamento di una nuova, diversa concezione della socialità.¹ Certo la reciprocità tra il donare ed il ricevere deve riconoscere una non piena equivalenza tra l'atto del donare e quello del ricevere ma permette ugualmente di cogliere nella valenza simbolica del donare – considerata come espressione di altruismo e non come lungimiranza di interessi – una logica di gratuità e di solidarietà, di generosità e di reciprocità da intendere come il fondamento di una concezione festosa dell'esistenza umana e di una positiva prospettiva sociale.

In un'epoca in cui le persone sono legate al principio dell'utilitarismo, secondo il quale nelle relazioni sociali si deve mirare solo al soddisfacimento, ed al principio del consumismo, secondo il quale la dignità, l'amore e il rispetto passano dal denaro e dal

¹ M. Mauss, «Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche», in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1991, 153-292; J. Derrida, *Donare il Tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1996; A. Caillé, *Il terzo Paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; J.L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001; J. Godbout, *Lo spirito del dono*. Con la collaborazione di A. Caillé, Bollati Boringhieri, Torino 2002. A questi bisognerà aggiungere le riflessioni sul dono sparse nel contesto dell'analisi della povertà di G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Leipzig – München 1908 ed infine P. Ricoeur, «Giustizia e amore: l'economia del dono», in D. Jervolino, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995.

consumo, il richiamo del tema del dono apre una sorprendente ricerca sui fondamenti del legame sociale. Va detto subito che il dono non è una realtà inerte ma incorpora una dimensione spirituale che è espressione dell'atto del donare e della persona del donatore. Molti ritengono che il dono, la gratuità e la solidarietà siano sentimenti ormai inutili e sorpassati; lo stesso amore ed il matrimonio, la stessa giustizia non poche volte sono dominate da una logica egoistica. Il dono non dovrebbe avere un interesse materiale ma piuttosto una finalità sociale in quanto introduce ad una relazione che non ha nulla da vedere con la carità ma apre ad un interesse per l'altro che può essere chiunque: un parente o un amico, un concittadino o un bisognoso o, anche, semplicemente "un altro".

Secondo questi autori, il dono è espressione e sintesi della vita sociale; poiché il dono prevede una risposta, un contro-dono, fonda un legame sociale che investe molti aspetti di carattere religioso-morale e di tipo socio-personale. Poiché la relazione tra dono e contro-dono qualifica il legame sociale, va analizzata per non essere fraintesa. In quanto relazionale, il dono non comprende una contrattazione che perderebbe di vista la gratuità e la solidarietà che lo animano: il dono si esaurirebbe in un puro scambio; non comprende nemmeno uno spreco, cioè un dono che l'altro non desidera o a cui non può rispondere: il dono equivarrebbe ad una manifestazione della propria ricchezza in uno sfoggio che a questo sacrifica il dono. Al contrario, il legame del dono prevede una risposta ed è all'origine di una condizione di debito che non si estingue pagando un prezzo ma rispondendo altrettanto gratuitamente al dono ricevuto. Accettare la propria condizione di debitore in vista di un futuro controdono significa uscire da una situazione di estraneità e accettare un legame che capovolgerà la situazione in una nuova condizione in cui il donatore mi diventerà debitore. È in questa circolarità di relazioni che si costruisce l'identità personale e collettiva; certo l'essere padroni conferisce un ruolo sociale in cui si è riconosciuti come tali ma anche l'essere donatori origina una relazione sociale che, sul piano dei rapporti interpersonali, è altrettanto significativa e valida. La gratuità ed il dono sono un dato decisivo nello sviluppo delle società.

In una società utilitaristica come la nostra, il dono va acquisendo una forza sempre più grande: basta pensare alla assistenza ed al volontariato, alle cooperative *no profit* ed al commercio equo e solidale. Se il paradigma dell'utilitarismo è il mercato dove lo scambio è contrattato in vista del massimo profitto, il dono è alla base di una concezione alternativa

della vita e delle relazioni sociali; mentre la razionalità calcolante ed utilitaristica svuota le ragioni profonde del vivere sociale inaugurando una strisciante o palese conflittualità ed inaridisce la vita sociale delle sue motivazioni morali, la disponibilità ad aprirsi all'altro e ad accettare i legami sociali che ne conseguono è alla base di una nuova, diversa, interpretazione del vivere sociale. Tra liberalismo consumista e comunismo totalitario si fa così strada una terza visione della vita sociale fondata sul dono e sui suoi legami. Non si potrà però dimenticare che il dono può anche avere un volto nascosto, negativo e inaccettabile, come quando il dono mette in pace la coscienza di chi dona e non permette a chi lo riceve di partecipare con un ruolo decisivo alla trasformazione della propria esistenza. Il dono è un fondamento della vita sociale che riconosce l'importanza della solidarietà ma rispetta la legge della reciprocità; attorno al dono nasce la possibilità di una fondazione non-violenta dei legami sociali e prende forma la bellezza di una "pace intesa come festa della vita" quale progetto di una umanità ancora da costruire.

3. La Chiesa ed il suo ruolo nella società d'oggi

Evidentemente sono molte le cose che si potrebbero dire a questo riguardo: dalla importanza della cultura si potrebbe ricavare una sottolineatura del suo compito di creatività culturale al servizio della persona umana mentre da una cultura del dono si potrebbe partire per una diversa presentazione del magistero morale e sociale della Chiesa stessa. Qui vorrei fermarmi al suo compito di evangelizzazione mettendo comunque in chiaro che il vangelo di Gesù è il vangelo della vita: «io sono venuto – dirà Gesù in Gv 10,10 – perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza».

Io ritengo che dobbiamo per prima cosa considerare la società d'oggi, la sua vita ed i suoi problemi in ordine alla fede. A me pare che due questioni sino oggi fondamentali: la prima è quella «rottura tra vangelo e cultura» che *Evangelii Nuntiandi* 20 considera il dramma della nostra epoca. Questa rottura ha prodotto una marginalizzazione della visione cristiana della vita al punto che la fede non è più cosa che vada da sé ma è ricollocata in una linea di interiorità che può interessare ad alcuni o in alcuni momenti ma non ha nulla da vedere con la vita sociale e le sue mete. Questa marginalizzazione ha ridotto la fede ad una tradizione vuota o ad una sorta di esotismo spirituale: il linguaggio e le norme di

questa fede – cioè i dogmi e la morale – non interessano ormai i giovani d’oggi così che la testimonianza della vita è ancora l’arma fondamentale per la diffusione del vangelo.

La seconda questione, legata alla riduzione interiore della vita cristiana, è il compito di mediazione che la chiesa in genere e la gerarchia in particolare affermano di essere chiamati a svolgere tra l’esperienza umana e quell’Assoluto che identifichiamo nel Dio di Gesù. La convinzione che la mediazione ecclesiale non sia necessaria intacca il valore dei riti sacramentali, il compito e l’autorità del magistero, il senso della tradizione, la differenza di essenza e non solo di grado tra il sacerdozio battesimale e quello ordinato. Questa crisi della mediazione ecclesiale si appoggia sulla indifferenza della società ma compare pure nella moltiplicazione delle sette; non solo la Chiesa non è più il luogo di un senso condiviso e pacifico ma la stessa espressione delle convinzioni sembra prendere una strada diversa, quella di piccoli gruppi che favoriscono la comunicazione interpersonale ed il sostegno di valori professati e condivisi. Da qui o accettare la dura professione del vangelo e la vita cristiana nel disinteresse sociale o separarsi dal cammino sociale dando vita a gruppi totalizzanti.

In questo contesto si pone l’interculturalità. Non rappresenta soltanto un punto aggiuntivo di un panorama culturale già complesso di suo ma può esserne la chiave interpretativa nella misura in cui introduce la categoria della alterità ed obbliga a misurarsi con essa. Potremmo dire che, per quanto la fine della centralità dell’Occidente coincida con la fine della seconda guerra mondiale, è solo con il post-concilio che la Chiesa si misura realmente con società culturalmente e religiosamente altre. Le due piste del fondamentalismo e della totale privatizzazione della fede appaiono delle scorciatoie impraticabili. Una pista di notevole interesse è invece quella tracciata da Ch Theobald² che, sulla base del nesso profondo tra “forma” e “contenuto”, indica nella figura di Gesù il punto di contatto tra l’obiettività della fede e l’esperienza soggettiva; in effetti la fede, prima di essere un insieme di verità, è una verità in azione innanzitutto in Gesù e poi nel cristiano. È in questo senso che Theobald parla di “stile”: l’unità personale di Gesù è trasparenza della rivelazione del Padre e criterio del suo comportamento ed è nella sua concreta storia che questo stile diventa realtà.

² Ch. Theobald, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*. 2 voll, Dehoniane, Bologna 2009; Id., *Trasmettere un vangelo di libertà*, Dehoniane, Bologna 2010; Id., *Il cristianesimo come stile. Fare teologia nella postmodernità*, «Teologia» 32(2007), 280-303.

Lo stile della vita cristiana è fondato in quella fede che racchiude in unità l'oggettività della rivelazione e la sua realizzazione nella esperienza di una vita credente che si lascia trasformare dalla viva presenza di Dio: non si tratta solo di un insieme di due realtà ma della fede che si completa proprio nella vita. In questa prospettiva, la storia di Gesù – parole, gesti e incontri – diventa il modello a cui riferirci nella nostra vita di fede; lo diventa anche a proposito delle patologie della vita di fede: se prevale la forma, la vita cristiana si riduce ad estetismo o a istituzione mentre, se prevale il contenuto, si riduce a formule senza legame con l'esistenza delle persone.

Un cristianesimo secondo questo stile è un cristianesimo che ha molto da dire a questo mondo ma è un cristianesimo che, come Gesù, sa anche imparare dal mondo in cui vive. Un cristianesimo capace di apprendere non si presenta come istituzione detentrici di un sistema di dogmi da insegnare ma come spazio in cui le persone trovano la libertà per far emergere la presenza di Dio. Ogni persona è portatrice di un'immagine di Dio che aspetta di rivelarsi come avviene a Pentecoste per gli apostoli: questo stile pentecostale è una ripresa dello stile di Gesù e deve essere un esempio per la nostra vita. Questo permetterà ad ogni persona di realizzarsi secondo la propria unicità ed irripetibilità e di realizzarsi in Cristo e attraverso lui.

In queste condizioni, la ricerca del senso e del ruolo del cristianesimo all'interno della attuale stagione culturale deve accettare almeno due conclusioni. La prima è che non è possibile elaborare da soli, tra cristiani, un linguaggio ed una visione della vita che riguardi tutti come, per altro, l'evangelizzazione chiederebbe. L'altro, il non-cristiano ed il non-credente, diventa importante perché il credente possa elaborare una identità all'altezza dell'oggi: come uno specchio, gli restituisce una problematica che appartiene pure ai credenti come cittadini di questo tempo e di questa cultura e senza attenzione alla quale la loro identità e la loro fede non sarebbe autentica. In qualche modo ciò comporta che l'istituzione ecclesiale si preoccupi meno della pura amministrazione e più di quell'«unico necessario» (Lc 10,42) che diventa il fondamento di una vissuta esperienza di Dio.

Una simile prospettiva mi sembra migliore di quella espressa nel ben noto lavoro di Ch. Taylor, *A secular Age*.³ In questo lavoro Taylor riconosce che questa società ha perso le sue radici spirituali ed ha imposto un umanesimo immanente ed autosufficiente ma

³ Ch Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) – London 2007; traduzione italiana: *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009..

ritiene che il cristianesimo non debba esprimere una concezione antagonista fondata metafisicamente sulla legge naturale ma debba invece accettare di collocarsi all'interno di una società pluralista come una delle possibili opzioni che le persone possono fare. Una simile prospettiva può aver senso sotto il profilo sociale e pubblico ma non sotto quello personale e soprattutto non include nessun riferimento cristologico. Solo in Cristo questa tematica della *fullness*, cioè della pienezza e della ricchezza interiore, di cui parla Taylor può trovare la sua soluzione.

La prospettiva ipotizzata da Theobald ha il pregio di salvare sia il rapporto con l'altro, con il non-cristiano, sia il valore del corpo sociale della fede, della Chiesa: essa vive il rapporto fondativo con il suo Signore nella esperienza dei sacramenti e della Parola ma riconosce la sua identità nel servizio che gli rende, a cominciare dalla testimonianza di una vita che sa testimoniare il vangelo agli altri ma sa anche imparare da loro quel mistero della vita che pure in loro trova espressione. In questo modo la Chiesa resta nostra madre mentre gli uomini, tutti gli uomini, restano nostri fratelli senza i quali non potremmo presentarci davanti a Dio.

Collocare la Chiesa e la sua missione evangelizzatrice su questo sfondo significa dar vita ad una Chiesa che per un verso riconosce l'importanza della libera progettualità umana e per un altro la illumina con la forza del suo vangelo. In una simile prospettiva relazionale ed in un simile servizio l'altro non è solo un elemento estraneo, un termine di paragone che capita di incontrare, ma è piuttosto un evento costitutivo della nostra stessa identità. Si diventa persone solo in un rapporto di interazione e di mutualità fondato nell'amore di Cristo e vissuto secondo il suo stile. Il complesso passaggio di Gv 3,17-21 dovrebbe essere la nostra guida.

4. La prassi educativa della scuola e l'insegnamento della religione

Nella società in cui viviamo la scissione tra coscienza e comportamento, tra attese individuali e proposte sociali non manca di ripercuotersi sui singoli segmenti sociali: anche la scuola, di conseguenza, è attraversata da questa frattura fino a correre il rischio di trasformarsi da ambito educativo a luogo di semplice trasmissione dei saperi. Senza entrare nella complessa valutazione di questi elementi e dei problemi della scuola d'oggi, vorrei

solo mettere al centro il timore che le difficoltà molteplici che incontriamo conducano ad una qualche forma di rassegnazione e di pessimismo non rispettosa né dei valori dell'oggi né della forza insita nel vangelo.

Vorrei solo invitare a guardare alla cultura come ad una "chance", lasciandosi alle spalle ogni atteggiamento negativo di puro lamento. Non possiamo addossare alla sola scuola ciò che è compito dell'intera società civile, cioè fare dell'alunno un cittadino aperto alla democrazia, al dialogo ed alla responsabilità personale ma dobbiamo considerare come l'insegnamento e l'insegnamento della religione in particolare può contribuire a questo scopo. Si tratta di portare l'alunno a comprendere la vita nell'orizzonte dell'ampiezza e della dignità della persona, dignità che per il credente risale a quel Cristo che, con il suo vangelo, valorizza a fondo l'umano. Io suggerirei questi impegni:

** Approfondire gli interrogativi.*

La fede che ha vinto il mondo ha in sé la forza per rispondere alla sfida culturale dei nostri tempi. Questo deve ridare vigore all'ispirazione cristiana dell'ambiente scolastico. Si tratta di mostrare, a livello culturale, come la contiguità tra il mistero di Dio e quello dell'uomo, evidente in Gesù, rende la fede capace di incontrare e di dialogare con ogni attesa veramente umana, con ogni libertà impegnata a vivere da protagonista la propria vita. Valorizzare l'umano spiegandolo, al di là del suo rimando al passato e della sua tensione al futuro, alla luce del suo senso ultimo è un preciso impegno culturale impegnato ad aprire l'umano ai fermenti propri della trascendenza.

** Oltre la riduttività del quotidiano.*

L'abbandono di una ottica totalizzante ed il ripiegamento sugli interessi individuali ha portato al centro una logica rivendicativa ed esigiva, centrata sulle attese e sui timori della vita quotidiana, attenta alla propria diversità ed alla propria absolutezza. È compito della educazione far incontrare le attese e le pretese individuali con la responsabilità verso di sé e verso gli altri, l'originaria coesistenza di bisogni e di valori con il più ampio progetto di Dio: solo una assiologia evita di rimanere prigionieri del quotidiano e permette di ridiventarne protagonisti.

** Ridare speranza.*

L'impegno educativo non può oggi non misurarsi con l'alto tasso di angosce e di fallimenti presenti nella nostra società. Un ambiente educativo deve saper riconoscere la multiforme

presenza della malvagità umana e deve saperla affrontare senza rinchiudersi in un pregiudizio moralistico che, mentre squalifica, si tira fuori dalle povertà e dalle miserie umane. Compito di una scuola ad ispirazione cristiana é entrare profondamente nella debolezza umana mirando a cambiare, prima ancora delle strutture, gli atteggiamenti personali da cui tutto questo scaturisce. Si tratta di confidare nel Signore e di testimoniare questa confidenza in un atteggiamento di serena fiducia e di positivo accompagnamento. Nasce così la speranza e la gioia della vita.

É compito della educazione cristiana rivelare la presenza nella finitezza umana di qualcosa che la supera e la trascende.. Assentire a qualcosa che mi supera non é mai solo atto di intelligenza ma anche di libertà e di amore. L'apertura a Dio non é mai solo problema intellettuale ma é anche, sempre, una chiarificazione del proprio esistere, un dar voce a tutte le tensioni e le attese del cuore.

Gianni Colzani