CATECHESI

PROBLEMI E PROSPETTIVE

STRUMENTO DI LAVORO PER LA CATECHESI DEGLI ADOLESCENTI, GIOVANI E ADULTI

NUMERO SPECIALE

diventare cristiani



educazione e iniziazione cristiana

2

MARZO-APRILE

2002

EDITRICE ELLEDICI

CATECHESI
PROBLEMI E PROSPETTIVE

STRUMENTO DI LAVORO
PER LA CATECHESI
DEGLI ADOLESCENTI,
GIOVANI E ADULTI

A cura del Centro Evangelizzazione e Catechesi «Don Bosco» (CEC)

Direttore: Pietro Damu; **Vicedirettore:** Alberto Martelli

Collaboratori di questo numero:
G. Biancardi, A. Bozzolo, R. Carelli, M. Durando, A. Fontana, A. Martelli, E. Risatti.

A servizio della catechesi il CEC, con la Elledici, edita:

- **«Catechesi»:** bimestrale per i coordinatori della pastorale catechistica;
- **«Dossier Catechista»:** mensile per i catechisti dei fanciulli;
- **«Diagroup»:** bimestrale in dia.

ABBONAMENTO 2002
ai 5 numeri di «Catechesi» (80 pp.) (genn., mar., mag., sett., nov.):

- Per l'Italia: € 16,53
- Numero singolo: € 5,16
- Per l'Estero: € 23,24

Spedizione via aerea: Europa € 26,34; Bacino Mediterraneo: € 27,37; Africa: € 31,50; America-Asia € 32,54; Oceania € 37,18.

Amministrazione:
versare su CCP n. 32691107 intestato a Catechesi Elledici - 10096 LEUMANN TO; Ufficio Abbonamenti: tel. 011.95.52.164/165; e-mail: vendite@elledici.org; telefax: redazionale: 011.95.72.900; commerciale 011.95.74.048.

Per il cambio di indirizzo inviare la targhetta con il vecchio indirizzo e € 0,50 in francobolli

Responsabile: Pietro Damu

Registrazione Tribunale di Torino (14-2-1949) n. 390

Stampa: S.G.S. Torino

Associato all'USPI (Unione Stampa Periodica Italiana)

MARZO - APRILE 2002/2 - ANNO 71° ISSN 0391-5433

SOMMARIO

Un numero speciale 2

DIVENTARE CRISTIANI.
EDUCAZIONE E INIZIAZIONE CRISTIANA

LA SITUAZIONE TEOLOGICO-PASTORALE

ALBERTO MARTELLI
L'iniziazione cristiana: chiarificazione contenutistica previa 4

GIUSEPPE BIANCARDI
Percorso storico della formazione cristiana dal Concilio di Trento ad oggi 12

EZIO RISATTI
Processo di identificazione nei ragazzi, oggi, e iniziazione cristiana 34

DALLA PARTE DELL'EDUCAZIONE

ROBERTO CARELLI
Per una teologia dell'azione educativa 40

MARCO DURANDO
Educazione e iniziazione cristiana 60

DALLA PARTE DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA

ANDREA BOZZOLO
Diventare cristiani: il sacramento e l'iniziazione 66

ANDREA FONTANA
Dal catechismo alla catechesi di iniziazione: quali prospettive? 82

Un numero speciale

«Per una catechesi sistematica, la comunità cristiana ha bisogno di operatori qualificati» (RdC 184).

Questa convinzione ha da sempre ispirato il nostro lavoro e la nostra opera editoriale e di ricerca. La rivista *Catechesi* si è fin dalla sua nascita impegnata ad operare affinché i catechisti ed i loro responsabili trovassero materiale per la propria formazione, oltre che strumenti catechistici e pastorali.

Se questa è sempre stata la nostra convinzione ed il nostro intento, ci troviamo di fronte, ormai da alcuni anni, a problemi nuovi, a questioni inedite per la catechesi italiana, a situazioni pastorali che nelle nostre parrocchie non hanno precedenti e richiedono non solo aiuti operativi, ma anche strumenti concettuali nuovi e più approfonditi.

Abbiamo allora deciso di fermarci un attimo a pensare. A volte, spesso incalzati da bisogni e impegni, da richieste e attività, non si ha il tempo di fermarsi a riflettere e ci si accorge, spesso troppo tardi, di aver perso il contatto con la realtà, di aver perso la capacità di incidere, nel nostro impegno pastorale, sulle nuove generazioni e sulla cultura a noi contemporanea, di aver bisogno di capire e di non riuscire più a farlo. Questo numero unico, dedicato interamente ad un ciclo di conferenze sul tema dell'iniziazione cristiana, vuole essere l'occasione che la rivista *Catechesi* offre ai suoi lettori per dimenticare per un attimo le incalzanti attività a cui dobbiamo far fronte e fermarci a studiare seriamente, in modo scientifico ed approfondito, ciò che stiamo facendo. Siamo sicuri che il fermarsi, in questi casi, non è tempo tolto al nostro lavoro, ma anzi tempo guadagnato, perché un catechista formato e preparato è quello di cui oggi, in modo particolare, la Chiesa e i giovani hanno bisogno.

«Dentro» a questo numero

Ormai da alcuni anni a questa parte, la **Sezione di Torino** della **Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana** dedica la sua attenzione, attraverso alcuni cicli di conferenze, a tematiche di carattere teologico pastorale, con particolare riferimento alla formazione di catechisti, parroci e operatori pastorali.

Nata come proposta della Facoltà, questa attività di approfondimento teologico-culturale e di formazione pastorale, è maturata in questi anni, diventando occasione di una fruttuosa collaborazione anche con **l'Ufficio Catechistico Diocesano di Torino**, il **Centro di coordinamento della Pastorale Giovanile** del Piemonte e Valle d'Aosta dei Salesiani, il **COSPES** di Torino e il nostro **Centro Evangelizzazione e Catechesi «Don Bosco»**.

Dal 1997 la Conferenza Episcopale Italiana sta studiando e proponendo alle Chiese in Italia un progetto catechistico innovativo, basato sulla rivalutazione e applicazione di una rinnovata iniziazione cristiana, sia nei confronti degli adulti, sia nei confronti dei ragazzi. È un progetto che dovrebbe coinvolgere tutte le parrocchie, o per lo meno la maggior parte di esse, anche alla ricerca di una catechesi che superi l'impasse odierna verso cui non sono state ancora individuate soluzioni efficaci.

Le conferenze che qui presentiamo hanno questo scopo di fondo: affrontare il tema della iniziazione cristiana, così come è delineata nelle note pastorali della CEI, e analizzarla sia dal punto di vista teologico che dal punto di vista pastorale e pratico, per verificarne la validità e la possibilità di attuazione nelle nostre attività parrocchiali.

Lo spunto da cui tutti i contributi sono partiti è duplice. Da un lato si evidenzia, ormai da molte parti, l'urgenza di un rinnovamento dell'impianto catechistico: non possiamo più tollerare che ragazzi che abbiamo seguito e per i quali abbiamo faticato per otto, dieci anni, una volta ricevuta la cresima, abbandonino la loro parrocchia come se avessero finito un ciclo scolastico di cui finalmente si sono liberati. Da più parti sembra che la soluzione a questo problema sia una più efficace opera di iniziazione cristiana che inserisca davvero il ragazzo nella vita della Chiesa. Dall'altro lato vi è la ormai acquisita pratica educativa delle nostre azioni pastorali verso le giovani generazioni, il che comprende il dovere dell'educazione umana, oltre che cristiana dei nostri destinatari.

Così da una parte vi è una spinta ad essere sempre più cristiani, a dare sempre maggiore evidenza al ruolo dei sacramenti e della catechesi, dall'altra parte la spinta a prendere i giovani al livello in cui essi si trovano, a lavorare sulla loro maturità umana e personale, a lasciare quasi da parte, almeno per un momento, la nostra voglia di comunicare a loro Cristo, perché hanno ancora bisogno di camminare come uomini prima di ricevere l'annuncio del vangelo in modo responsabile. Queste conferenze cercano allora di rispondere alla duplice richiesta: cosa vuol dire oggi, praticamente, oltre che teoricamente, fare iniziazione cristiana con i nostri giovani? E come si può riuscire a mettere insieme l'opera educativa, la crescita umana dei ragazzi, con l'opera catechistica, la loro crescita cristiana?

Così la prima parte degli interventi (Martelli, Biancardi, Risatti) ci aiuteranno a chiarirci i termini del problema, affinché si possano affrontare con chiarezza e determinazione. Metteremo allora l'accento sul problema del contenuto della parola iniziazione, che da parola magica, che sembra risolvere ogni problema, deve diventare oggetto preciso di discussione; quindi cercheremo di dare uno sguardo alla storia, per vedere le nostre radici e imparare dal passato, dai suoi pregi e dai suoi errori; infine un breve intervento psicologico ci aiuterà a dare un volto più preciso ai nostri destinatari e al nostro rapporto con loro. La seconda parte (Carelli e Durando) avrà il compito di affrontare il tema dal punto di vista dell'educazione: cosa vuol dire educare, come la nostra fede ci può aiutare a vedere e spiegare il diventare adulti; inoltre come è possibile organizzare efficacemente la nostra opera catechistica affinché possa essere luogo di «buona educazione» dei nostri ragazzi. La terza parte (Bozzolo e Fontana) avrà invece il compito di affrontare il tema dal punto di vista dell'iniziazione cristiana: da un lato qual è il ruolo dei sacramenti nel diventare cristiani adulti; d'altro lato, come organizzare la nostra catechesi in modo che sia non solo catechismo, ma effettiva iniziazione cristiana, aderente alla situazione dei nostri ragazzi e al progetto catechistico della Chiesa italiana.

Vuole essere questa un'offerta a tutti coloro che credono nel dovere di formare nuovi cristiani, che si sforzano ogni giorno per trovare i mezzi e i modi adatti, che hanno voglia di sperimentare, di approfondire, di conoscere, di studiare per formare anche oggi «buoni cristiani e onesti cittadini».



Alberto Martelli

1

L'iniziazione cristiana: chiarificazione contenutistica previa

«Le parole definiscono il mondo, se non ci fossero le parole non avremmo la possibilità di parlare di niente, ma il mondo gira e le parole stanno ferme; le parole si logorano, invecchiano, perdono di senso e tutti noi continuiamo ad usarle senza accorgerci di parlare di niente». La citazione, che proviene da uno spettacolo teatrale di Giorgio Gaber, è forse un po' irriverente, dato l'autore e dato l'argomento del nostro incontro, ma penso esprima in modo chiaro quello che cercheremo di esplicitare lungo il nostro intervento.

Le parole che normalmente usiamo nelle nostre giornate e nel nostro comunicare, che formano l'intelaiatura della nostra stessa vita quotidiana, non solo indicano degli oggetti, ma definiscono un modo di pensare, aiutano a inquadrare la realtà. Ognuno di noi sa bene infatti, se ha compiuto qualche studio linguistico nella sua giovinezza, che tradurre è infatti sempre un po' tradire un pensiero, d'altronde entrambi i verbi provengono dalla stessa radice latina *tradere,* e che cambiare lingua, non è solo usare altri segni, ma cambiare e modificare lo stesso modo di pensare la realtà.

Ma le parole hanno un difetto: più le usiamo, più ci diventano familiari, più perdiamo per strada il loro vero significato, più rischiamo un vuoto nominalismo che si illude di sapere, ma non nomina più nulla; ci illudiamo che come sono ferme le parole, così sia fermo il mondo, ma le parole accumulano cambiamenti, li dimenticano, sovrappongono significati e alla fine tradiscono chi vuol parlare, parlando ormai di niente.

Una delle parole che più che mai ai nostri giorni corre questo rischio, è proprio «iniziazione» e su di essa cerchiamo fin da ora di porre la nostra attenzione per ridarle corpo e contenuto.

1 Descrizione di una confusione

Nel 1997 la Conferenza Episcopale Italiana vara un progetto di riforma e di rilancio della prassi catechistica e formativa in Italia, le cui linee generali possono essere riassunte in questi termini:

«La situazione italiana al finire di questo secolo ha conosciuto profonde trasformazioni che richiedono da parte della Chiesa continua attenzione. [Per questi motivi e] volendo venire incontro a queste esigenze, nella prospettiva aperta dall'impegno per una "nuova evangelizzazione", riteniamo opportuno offrire alle chiese che sono in Italia un progetto che indichi contenuti, finalità e modalità di un itinerario "iniziatico", per condurre l'uomo a diventare cristiano maturo, cioè membro cosciente e attivo della Chiesa».[1]

Si tratta della presentazione iniziale di un programma che comprende tre ambiti di applicazione: l'iniziazione cristiana degli adulti non battezzati; l'iniziazione dei fanciulli non battezzati tra i 7 e i 14 anni (il secondo documento già pubblicato e i cui limiti di età provengono dalle norme sull'età adulta del Diritto Canonico); e l'iniziazione cristiana, se è possibile chiamarla così, di coloro che, pur avendo ricevuto da bambini battesimo, cresima e eucaristia, dopo un periodo di allontanamento dalla Chiesa, desiderano iniziare e portare a compimento un cammino di conversione e di riinizio, potremmo dire, della loro vita cristiana (documento che tra l'altro è ancora allo studio da parte dei Vescovi).

Il criterio fondamentale che guida l'elaborazione del progetto della CEI è il riferimento al Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti (solitamente abbreviato in RICA), che, edito nella versione italiana nel 1978, che fa seguito e adatta all'Italia l'*editio tipica* latina del 1972, dava già risposta a queste problematiche, ma si constata essere poco conosciuto o addirittura disatteso in molte situazioni pastorali. La CEI ha allora deciso non solo di rilanciarlo, di riconsegnarlo alle chiese locali, ma anche di affiancargli una triade di documenti per una sua migliore applicazione e adattamento, sviluppando in questo modo la funzione materna della chiesa (secondo criterio del progetto) e il primato della nuova evangelizzazione, lo sfondo sul quale l'intero progetto di riforma viene a delinearsi.

Tutto questo sforzo programmato di rilancio ed in parte di riforma della catechesi italiana, trova nel termine «iniziazione» il suo punto di convergenza e di coagulazione. Tale termine non è sicuramente nuovo nel suo utilizzo pastorale, anche per noi, pensiamo per esempio all'uso corrente di definire la triade battesimo/cresima/eucaristia «sacramenti dell'iniziazione», ma sicuramente è nuova la frequenza con il quale esso viene usato e la carica di significati e di aspettative che in esso si concentra e a volte, occorre dirlo, si confonde, fino a diventare termine evocativo, quasi risolutivo nella sua magica risonanza alle nostre orecchie, fino a far pensare che se si organizzasse una buona iniziazione cristiana nelle nostre parrocchie, tutti i problemi della catechesi e della pastorale, sarebbero risolti.

«L'espressione "iniziazione cristiana" è tra quelle caratteristiche del nuovo vocabolario cattolico, legato all'impegno di riforma ecclesiale che – attraverso

[1] Conferenza Episcopale Italiana, *L'iniziazione cristiana. 1. Orientamenti per il catecumenato degli adulti*. Nota pastorale del Consiglio Episcopale Permanente (Collana documenti CEI, 91), Elledici, Torino-Leumann 1997.

varie vicende che trovano la loro manifestazione saliente nel Concilio Vaticano II – caratterizza questo secolo».[2]

Questa era già la sensazione che si provava vent'anni fa a proposito di iniziazione, e ancor più essa è cresciuta in questo tempo, dove ormai il termine sembra essere diventato una parola d'ordine.

Grazie a questa enfasi e a queste aspettative, il termine iniziazione si carica di una molteplicità di significati che non sempre è facile discernere e controllare. Se da un lato infatti, abbiamo con un termine solo la possibilità di riassumere una molteplicità di pratiche e di significati, facilitandone così la comprensione e la condivisione, è altrettanto vero che in una tale situazione si corre il rischio, e forse lo stiamo già correndo, di creare una sorta di Babele al contrario, dove, anziché trovarci nella condizione di designare le stesse cose in termini diversi, ma arrivando chiaramente alla conclusione di non riuscire a capirci, utilizziamo lo stesso termine per indicare oggetti differenti, illudendoci di avere facilità di comunicazione e comprensione, perché le parole usate suonano uguali, senza renderci conto che in realtà stiamo dicendo e pensando cose differenti. In questo modo non solo priviamo di significato il termine in questione, ma priviamo di realtà anche ciò a cui il temine si riferisce, in quanto essa naufraga in un mare di concetti e di identità confuse e mescolate in cui non trova chiarezza.

Detto in parole semplici, il termine iniziazione, anche se usato da tutti in modo apparentemente univoco, creando l'illusione di una sorta di esperanto globale facile da intendere e da comunicare, nasconde l'insidia di un termine analogo, o addirittura equivoco, che impedisce vera comprensione e vera comunicazione. Ad una vicinanza semiotica, corrisponde in questo caso, la lontananza semantica, senza che ci sia qualche indizio ad avvertirci del pericolo che si sta correndo.

La prova di questo potrebbe essere forse facilmente effettuata in una qualsiasi parrocchia o assemblea di catechisti e operatori pastorali. Nessuno dei presenti avrebbe da obiettare se si dicesse che l'iniziazione è ormai urgente, imprescindibile, per la formazione dei cristiani del futuro e che probabilmente il difetto dei nostri cammini catechistici è proprio da imputare ad una errata o in parte inefficace iniziazione dei fanciulli alla vita cristiana piena e matura. Eppure se tentassimo un piccolo sondaggio per vedere cosa effettivamente ognuno pensi quando parla di iniziazione, probabilmente ci troveremmo a dover recensire non solo idee e concetti analoghi, ma addirittura difficilmente conciliabili, e qualcuno forse, messo alle strette, troverebbe addirittura difficoltà a dare una definizione esatta della sua idea di iniziazione.

Insomma, siamo di fronte ad un termine così utilizzato che ormai rischia una spirale negativa di desemantizzazione che ne mina la reale efficacia non solo dal punto di vista di uno studio teorico, ma anche da quello pedagogico e pastorale della sua applicazione catechistica.

L'autore a cui più dobbiamo per queste riflessioni, Caspani,[3] nell'introduzione al suo poderoso studio, circa novecento pagine di indagini e recensioni di fonti e citazioni, giunge ad affermare: «La determinazione di ciò che si intende designare con questa espressione [iniziazione cristiana] risulta tutt'altro che

[2] G. ANGELINI, *I problemi teorici della iniziazione*, in *Iniziazione cristiana e immagine di chiesa cristiana in prospettiva teologico pratica* (= CoTePr 2), Elledici, Torino-Leumann 1982, p. 21.

[3] P. CASPANI, *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana*, Glossa, Milano 1999.

univoca».[4] Non sarà allora inutile cercare di chiarirci preliminarmente le idee sul termine stesso di iniziazione cristiana, prima di affrontarne le tematiche in profondità e da vari punti di vista, nella consapevolezza che la ricerca semantica, non riguarda soltanto l'etichetta, per così dire, con la quale definiamo un oggetto, ma concorre a mettere in chiaro la *res* stessa che le nostre ricerche dovranno approfondire.

Alla lettura attenta dei documenti ecclesiali prima citati, appare chiaro che anche in questi testi, il termine iniziazione è usato con differenti significati, di cui, ad un certo punto si cerca una conciliazione.

In particolare appare una oscillazione tra due concetti. Da un lato infatti il termine viene utilizzato con esplicito riferimento ai tre sacramenti dell'iniziazione, battesimo, cresima ed eucaristia, i tre sacramenti che introducono nella vita cristiana; dall'altro lato invece, anche in riferimento al Rito della iniziazione cristiana degli adulti, iniziazione è termine che designa il processo complessivo che porta alla fede, che comprende quindi: catecumenato in senso stretto, celebrazione dei sacramenti e cammino catechistico mistagogico seguente. Così nel secondo documento della CEI, quello sull'Iniziazione cristiana dei fanciulli tra i 7 e i 14 anni, i numeri 1-3 del documento, intitolati «L'iniziazione cristiana» parlano dei tre sacramenti e della loro celebrazione come ciò che porta il fedele a quella maturità cristiana per cui può compiere la missione propria del popolo di Dio; invece, al numero 19, «Iniziazione cristiana e rinnovamento della catechesi in Italia», ci si esprime in questi termini: «Per iniziazione cristiana si può intendere il processo globale attraverso il quale si diventa cristiani. Si tratta di un cammino diffuso nel tempo e scandito dall'ascolto della Parola, dalla celebrazione e dalla testimonianza dei discepoli del Signore, attraverso il quale il credente compie un apprendistato globale della vita cristiana e si impegna a una scelta di fede e a vivere come figlio di Dio e è assimilato, con il Battesimo, la Confermazione e l'Eucaristia, al mistero pasquale di Cristo nella Chiesa». Tra le due idee, lo stesso documento tenta poi una riconciliazione al numero 22, affermando: «Se è vero che con la celebrazione dei tre sacramenti i fanciulli e i ragazzi sono pienamente iniziati alla vita cristiana, tuttavia, proprio per la legge della progressione della storia della salvezza, anche l'itinerario che ad essi conduce partecipa di quella grazia preparandola, anticipandola, favorendola».

Come si può notare, anche all'interno di un solo documento non è sempre facile chiarire e chiarirsi cosa si intende per iniziazione. Per facilitare il compito delle nostre future ricerche e darci dei criteri di comprensione che possano essere applicabili per un primo discernimento delle questioni, presentiamo uno schema di modelli di riferimento del termine iniziazione.

2 Primo modello: i sacramenti dell'iniziazione

Il primo significato con il quale *iniziazione* viene utilizzata è quello esprimibile nello slogan: sacramenti dell'iniziazione.

In questo primo caso per iniziazione si intende l'insieme sacramentale costituito da battesimo, confermazione e eucaristia, mediante i quali avviene l'incorporazione del singolo a Cristo come membro della Chiesa.

[4] P. CASPANI, *o.c.*, p. 3.

Storicamente è questo l'uso che ha dato popolarità e cittadinanza al termine fin dall'inizio del novecento, grazie agli studi di Duchesne e di Casel e agli approfondimenti successivi. Questi autori, collegandosi direttamente all'uso patristico del termine (tra l'altro l'unico uso cristiano del termine attestato prima della sua vicenda contemporanea) e al parallelismo con i culti misterici e pagani dell'antichità, identificano nei riti, celebrati dalla comunità credente, gli agenti dell'introduzione del singolo all'interno della comunità misterica, ossia della comunità degli iniziati. È insomma attraverso e per mezzo della celebrazione dei sacramenti che il singolo viene introdotto nella comunità di coloro che dai sacramenti stessi sono stati iniziati alla fede, così come nei culti misterici contemporanei al primo sviluppo del cristianesimo, era per mezzo di un complesso rituale che il singolo veniva introdotto nella comunità degli iniziati.

Il vantaggio di tale modello sacramentale è duplice: da un lato viene posta l'attenzione al ruolo attivo di Cristo stesso, vero protagonista dell'iniziazione del credente, incorporato, grazie alla forza sacramentale del Salvatore, nel suo stesso mistero pasquale; è infatti Cristo stesso il vero protagonista della celebrazione sacramentale e dunque è lui che nel sacramento e mediante il conferimento della sua grazia a colui che partecipa al sacramento, fa del singolo credente un figlio di Dio, introducendolo a far parte della comunità ecclesiale, ossia della comunità degli iniziati. Dall'altro lato vi è il vantaggio di un uso più tradizionale del termine, avallato anche dai testi del Concilio Vaticano II, dove l'iniziazione è sempre collegata ai primi sacramenti, e di buona parte dell'uso corrente, che garantisce alla iniziazione cristiana un inserimento pieno e senza ombre all'interno della tradizione e della realtà della fede del cristianesimo.

Il rischio di tale modello invece, consiste nella non chiara e non facile delineazione dell'azione sacramentale nei confronti del singolo e dal rischio di vedere le celebrazioni del sacramento come atti puntuali, che quasi magicamente agiscono sul cristiano portando sicuri effetti. Se non ben compreso dunque, questo modo di intendere l'iniziazione, solleverebbe dei problemi dal punto di vista pedagogico e pastorale: escluderebbe infatti la presenza e la ricerca di un cammino di cui il singolo è protagonista, snaturando in questo modo la stessa azione sacramentale.

3 Secondo modello: l'iniziazione ai sacramenti

Il secondo modello che in uno slogan potrebbe essere detto dell'iniziazione ai sacramenti, pone l'accento sul processo globale del divenire cristiani, il quale, oltre ai sacramenti, comprende il catecumenato e l'azione catechistica e pastorale generale. In questo modello l'accento viene posto non tanto sulla azione della grazia, come nel modello precedente, ma sui suoi effetti di suscitatrice del cammino del singolo, secondo l'antico adagio scolastico per cui la grazia non esclude, ma suppone e perfeziona la natura umana. All'azione di Cristo, su cui si poneva l'attenzione nel modello precedente, considerando il singolo nella sua passività, qui si preferisce accentuare l'attività del singolo.

La proposta, da un punto di vista teorico, poggia sul parallelismo individuato tra i processi di iniziazione al cristianesimo e i processi più generali di iniziazione e inculturazione/socializzazione delle società tradizionali, messe in luce grazie all'apporto delle scienze umane ed in particolare dell'antropologia

culturale. L'iniziazione è definita come un cambiamento ontologico della condizione esistenziale del singolo che produce modificazioni sociali e religiose, portando l'iniziato ad assumere pieno ruolo all'interno della comunità sociale (che nelle società tradizionali è spesso identificata con la comunità religiosa). Iniziazione potrebbe dunque essere sostituito in questi casi con educazione, inculturazione, socializzazione o animazione, a seconda del punto di vista che si preferisce assumere.

I vantaggi sono evidenti. In una cultura come la nostra in cui non possiamo più mettere da parte il protagonismo del singolo, la sua libertà, il ruolo della sua volontà, e dove l'attenzione al cammino pedagogico di crescita è al centro della pastorale giovanile contemporanea, fino a renderne l'educazione spesso parte integrante, è chiaro che tale modello di iniziazione ci dà indubbi vantaggi. Il cammino del ragazzo smette di essere puntuale e frammentato, per diventare un omogeneo sviluppo, un itinerario complessivo non soltanto razionale, ma anche e soprattutto esperienziale ed esistenziale.

Ma proprio la onnicomprensività della categoria di iniziazione, è uno dei difetti fondamentali del modello. Iniziazione diventa infatti categoria che, comprendendo tutta l'azione pastorale ecclesiale nei confronti, in genere, delle giovani generazioni, perde di significato proprio nel suo tentativo di acquistarne. Volendo comprendere tutto finisce per non dire niente e per diventare puro nominalismo.

Secondo problema: se il primo modello rischiava di fare dei sacramenti gli unici protagonisti dell'iniziazione cristiana, col problema di chiarirne l'efficacia in relazione alla libertà del soggetto, in questo caso i sacramenti rischiano di slittare verso l'indifferenza, non avendo più ruolo specifico, ma diventando solo i punti di svolta del cammino, delle celebrazioni sociali che indicano il passaggio da una tappa ad un'altra, ma non incidono per se stessi sul cammino cristiano. Anche qui allora il problema forse maggiore risulta essere il chiarimento del rapporto tra azione sacramentale puntuale e cammino personale disteso nel tempo.

All'interno di questo secondo modello ne identifichiamo anche una gemmazione: iniziazione cristiana, per specificazione del cammino globale, troppo onnicomprensivo, diventa sinonimo di catecumenato in senso stretto. Già i padri della chiesa davano un certo valore sacramentale al catecumenato e il RICA ne definisce tappe liturgiche e celebrative. Ecco che allora l'iniziazione vera e propria diventa il cammino catecumenale strettamente detto, che anticipa la ricezione dei sacramenti. Il modello non è facilmente riscontrabile in Italia a causa della diffusione quasi capillare del pedobattesimo, ma si può intravedere nel tentativo di proporre cammini catecumenali per «ricomincianti» che funzionino come una nuova iniziazione. Forse, ma ancora non possiamo dirlo con certezza, il terzo documento della CEI sui ricomincianti, rispecchia un po' questa idea.

Il vantaggio è una chiarificazione del termine in questione. Lo svantaggio è però duplice: da un lato vengono esclusi i sacramenti dal cammino di iniziazione, dall'altro lato si rischia di far semplicemente spostare il nominalismo che si intendeva abbattere dall'iniziazione al catecumenato, che allora è sia per coloro che devono ricevere il battesimo che per coloro che devono convertirsi, ma sono già cristiani, cioè dovrebbero, a rigor di logica, celebrare il sacramento della riconciliazione, non i sacramenti dell'iniziazione.

4 Terzo modello: l'iniziazione permanente

L'ultimo modello che identifichiamo, che nasce in epoca recentissima, vedrebbe un parallelismo e spesso una sovrapposizione tra l'idea cristiana e antica di iniziazione e quella laica e moderna di formazione.

Grazie a questa sovrapposizione, che nel modello di una pastorale giovanile attenta al cammino educativo dei ragazzi sembra essere naturale e necessaria, si fa strada, anche all'interno della catechesi, la spinta della mentalità contemporanea che propone ormai in tutti i campi l'assunto incontrastato della necessità di una formazione permanente, che non finisce mai. Grazie a questa idea che nel campo della formazione professionale, personale, relazionale, educativa, sembra essere il nuovo dogma, anche all'interno della Chiesa ormai è presente una larga fascia di opinione pubblica che auspicherebbe una iniziazione cristiana permanente sulla base dell'idea che nessuno è mai un cristiano perfetto.

Ad un primo e superficiale sguardo, l'idea di una iniziazione cristiana permanente, che quindi non trovi la sua conclusione ed il suo fine nella recezione dei tre sacramenti tradizionalmente indicati come sacramenti dell'iniziazione (battesimo, cresima ed eucaristia), ma si prolunghi in tutto il corso della vita, dando spazio e rilevanza anche al sacramento del matrimonio, della confessione, dell'unzione degli infermi, avrebbe il vantaggio di ricordare a tutti la necessità di un perenne stato di conversione e di tensione alla santità, che non è mai un traguardo completamente raggiunto. È ovvio che questa idea di un cammino che il discepolo non può mai considerare compiuto, proprio perché asintoticamente orientato all'imitazione e sequela del Cristo crocifisso e risorto, non può che essere salutare in un ambiente sociale dove il cristianesimo è visto come un dato di fatto a cui accedere da bambini e che poi si può, quasi quasi, mettere in un cassetto come dato acquisito e poco rilevante. Ma occorre una precisazione. Una questione è infatti il cammino generale di santità della persona, un'altra è l'iniziazione cristiana, ossia l'entrata nel cristianesimo. Anche prescindere da come questa entrata debba essere intesa, non può in ogni caso essere elusa ed ignorata.

Ritenere che l'iniziazione cristiana debba essere un processo permanente a immagine e somiglianza della formazione permanente propugnata dalle scienze umane, significa pagare il prezzo di andare direttamente contro l'idea cristiana che è possibile vivere in stato di grazia già qui sulla terra. Si instillerebbe l'idea che la vita cristiana non sarebbe possibile e ciò è direttamente contro la fede che propugniamo.

Non si intende dire qui che la vita cristiana o la santità, per dirlo in altri termini, sia cosa facile o scontata, che non richieda un cammino, ma si intende dire che altro è iniziare questo cammino, altro è portarlo avanti. Una cosa è l'iniziazione, un'altra il cammino di conversione continua a cui tutta la Chiesa è chiamata. Così come uno è il complesso sacramentale dedicato alla iniziazione, battesimo, cresima ed eucaristia, altro è il sacramento della vita cristiana in pienezza e del cammino verso di essa, l'eucaristia, altro è il sacramento specificamente dedicato a chi, pur essendo già cristiano ha bisogno di un particolare cammino di conversione, la confessione o riconciliazione.

Questo ultimo modello è, dunque, decisamente da rivedere e non può essere proposto se non per assonanza nominalistica con l'idea di iniziazione che invece vorremmo precisare. Un conto è infatti affermare la necessità di una chiesa

sempre in stato di conversione, con un cammino di santità cristiana iniziato, ma da portare a termine, un altro è portare avanti l'idea di una chiesa sempre da iniziare, con un cammino di santità che arriva mai neanche al suo punto di inizio.

5 Una conclusione che è un rilancio

A conclusione del cammino fin qui fatto ci possiamo lasciare con due idee fondamentali:

In primo luogo, l'iniziazione cristiana deve essere un insieme preciso di azioni, limitate nel tempo e nel numero, che hanno lo scopo di introdurre pienamente alla vita cristiana, che ha la possibilità di essere santamente vissuta già qui sulla terra (per cui l'iniziazione permanente non è un'idea sana da portare avanti). In secondo luogo: il nodo fondamentale che occorre affrontare per chiarire la realtà dell'iniziazione è la chiarificazione del rapporto esistente tra l'azione della celebrazione sacramentale, che per grazia ci introduce alla vita cristiana, e la responsabilità personale, che l'azione ecclesiale, tramite la catechesi e la pastorale, vuole suscitare nei singoli.

Detto in altri termini, nodo centrale per riqualificare la nostra azione iniziatica nei confronti in particolare delle giovani generazioni è il rapporto tra sacramenti dell'iniziazione, intesa come azione dall'alto, ed iniziazione ai sacramenti, intesa come azione dal basso; oppure, detto in altri termini, più vicini al modo di esprimersi del titolo di questo ciclo di incontri, tra iniziazione strettamente e sacramentalmente intesa ed educazione pastoralmente e catechisticamente intesa.



Giuseppe Biancardi

2

Percorso della formazione cristiana dal Concilio di Trento ad oggi

Scopo dell'intervento è richiamare, in termini schematici e, oltretutto, sulla base di elementi già sostanzialmente noti a chiunque si interessi di storia della pastorale, in che modo si diventa cristiani dal Concilio di Trento in poi, per concludere come un tale modo, nelle mutate condizioni odierne, perde la sua validità ed impone urgentemente la ricerca di nuove e coraggiose modalità di «introduzione» alla vita cristiana.

È fin troppo evidente che per tutta l'epoca moderna e contemporanea, a partire da Trento, non si può parlare di «iniziazione cristiana» in senso tecnico, ma solo in senso molto generale, o addirittura generico. Per i secoli che ci interessano dobbiamo registrare, più propriamente, una introduzione alla vita cristiana, una *formazione* ed *educazione* cristiana, sulla base di una generale, diffusa *socializzazione* religiosa-cristiana, condotta da una società in cui non si può non essere cristiani.

1 L'ambiente: una società che si vuole cristiana

È questo il primo dato che va tenuto ben presente, almeno per i primi secoli dell'età moderna. Ci troviamo di fronte ad una società che *è* – o meglio: *si dice* – cristiana e vuole essere tale, e trova nella religione cristiana un determinante fattore di unità; unità considerata essenziale per l'esistenza stessa della società.

Le autorità politiche per prime condividono e sostengono questa visione di società, almeno fin verso la metà del Settecento. Non va infatti dimenticato co-

me, per secoli, «la stessa autorità civile considerasse la salvaguardia della vera fede come uno dei suoi compiti principali e su di esso misurasse obiettivi e strategie della propria azione di governo».[1] «Ancora agli albori dell'età dei Lumi, cioè, [....] il principe si fa carico in prima persona della difesa della religione, e questo in vista [....] soprattutto della conservazione dell'unità civile, di cui l'uniformità confessionale è considerata presupposto necessario e ineludibile».[2]

Certo, i poteri politici dell'epoca che ci interessa, ad un certo punto danno pur inizio – a partire dalla pace di Westfalia (1648) – alla secolarizzazione, intesa nel senso originale del termine; similmente appoggiano il gallicanesimo, coltivano il giurisdizionalismo o l'antigesuitismo, ma tutto ciò non significa certo ammettere il principio della laicità dello stato. Un tale principio incomincerà a delinearsi solo con i Lumi e la Rivoluzione francese, diffondendosi lentamente, con ritmi diversi da paese a paese, anzitutto tra le *élites* culturali, e poi sul piano giuridico-legislativo. Così, per esempio, le leggi del Piemonte pre-unitario che suscitano le ire della Chiesa – a partire dalla legge Boncompagni sulla scuola, del 1848 –, sono per molti aspetti leggi anticlericali, ma non possono certamente essere dette leggi antireligiose che ammettono il principio di laicità. E nella nazione che da oltre un secolo è l'emblema della laicità – e della laicità spinta all'estremo – cioè la Francia, la parola stessa «laicità» a quanto pare compare soltanto nel 1871 su un giornale (*Patrie*), mentre solo nel 1873 vengono registrati nei dizionari, prima l'aggettivo *laïc* e poi il sostantivo *laïcité*.[3]

Insomma, se è vero che nei secoli in esame il cristianesimo viene a subire progressivamente una sempre più articolata contestazione, questa è di tipo culturale. Sul piano politico, invece, il cristianesimo può contare per molto tempo sull'appoggio dei pubblici poteri, interessati ad una indiscussa unità religiosa delle popolazioni.

2 L'azione pastorale della Chiesa per «fare» i cristiani

Su questo sfondo, si sviluppa la variegata attività pastorale della Chiesa – nel nostro caso cattolica – ispirata naturalmente dal dispositivo del Concilio di Trento.[4]

Finalità di questa azione è ovviamente la formazione dei fedeli cattolici e – secondo diversi storici – il loro «disciplinamento». Circa quest'ultimo concetto osserviamo soltanto che è categoria storiografica relativamente recente, abbastanza diffusa, ma anche passibile di qualche riserva critica. Con essa si intende qualificare l'azione portata avanti dalla Chiesa in accordo con il potere ci-

[1] F. Rurale, *Introduzione* a Id. (ed.), *I Religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime. Atti del seminario di studi Georgetown University a Villa «Le Balze» Fiesole, 20 ottobre 1995*, Roma, Bulzoni 1998, pp. 9-50; qui p. 10.

[2] F. Motta, nella recensione del vol. di cui alla n. precedente, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 37 (2001) 395-399; qui p. 396.

[3] Cf C.-J. Costa-Lascoux, *Les trois âges de la laïcité*, Paris, Hachette 1996, pp. 9-10; cit. da N. Galli, *«Educazione e laicità» nella riflessione di Paul Ricœur*, in *Pedagogia e Vita* 56 (1998) 1, 9-11; qui p. 9.

[4] Sull'argomento è utile la sintesi di F. Molinari, *Trento e il post-tridentino*, in B. Seveso - L. Pacomio (edd.), *Enciclopedia di Pastorale*, vol. 1: *Fondamenti*, Casale Monf., Piemme 1992, pp. 84-107; qui p. 102. Cf anche il più recente G.R. Evans (ed.), *A History of Pastoral Care*, London - New York, Cassel 2000.

vile, soprattutto nel Cinque e Seicento, al fine di giungere al rigido controllo e alla «irrigimentazione» delle masse cattoliche.[5]

Noi, tralasciando le discussioni storiografiche, annotiamo come l'azione pastorale della Chiesa, sulla scorta delle indicazioni venute da Trento, viene ad assumere alcune caratteristiche molto evidenti che, consolidatesi con il tempo, ci permettono di parlare di un modello pastorale post-tridentino che perdura sostanzialmente fino al Vaticano II. «I fenomeni religiosi, appartengono al lungo periodo, specie nell'*Ancien régime*, caratterizzato dalla staticità della società contadina e dalla reciproca difesa tra il trono e l'altare. Le strutture pastorali, nate a Trento, arrivano fino quasi alla vigilia del Vaticano II».[6]

2.1. Un'azione affidata al clero, con significative presenze laicali

Accenniamo soltanto – perché troppo nota – alla connotazione clericale di questa azione pastorale. Data la polemica con il mondo protestante, Trento enfatizza il ministero ordinato e «gioca» tutta la riforma della Chiesa sulla figura del vescovo diocesano; per lui *cura animarum suprema lex esto.* La stessa legge vale, in subordine, per gli altri ministri ordinati e per i religiosi di vita attiva. Per questo motivo, dopo il Concilio Tridentino, accanto ad una teologia del sacerdozio che ne accentua l'altissima dignità e la superiorità sul laicato, se ne sviluppa un'altra che insiste invece sull'identità del prete come servitore delle anime, secondo la celebre espressione di Agostino: «*Per voi* sono vescovo, *con voi* sono cristiano».[7]

Abbastanza significativo, però, anche il coinvolgimento laicale, nonostante la comprensibile e diffusa paura della gerarchia, preoccupata per la diffusione dell'eresia. Riservandoci di richiamare più ampiamente – tra breve – l'impegno dei laici nello specifico ministero della catechesi, qui accenniamo soltanto alla ricchissima e variegata realtà delle confraternite laicali nel loro complesso. Occasione di formazione, di preghiera e incentivo all'apostolato per i loro membri, esse raccolgono un numero notevolissimo di fedeli laici. L'argomento è oggi molto studiato.[8] A puro titolo d'esempio citiamo soltanto un dato quantitativo, da uno studio recente. Pur parziali, i numeri sono significativi: a Palermo, nel 1630, ci sono «52 compagnie, 43 confraternite e 30 congregazioni ed unioni di preghiera, cioè complessivamente 125 sodalizi».[9]

[5] Per una chiarificazione di questa discussa categoria storiografica cf P. Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino 1994; A. Prosperi, *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*, in G. De Rosa - T. Gregory (edd.), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. 2: *L'età moderna*, Roma - Bari, Laterza 1994, pp. 3-48; G. Zarri (ed.), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1996. Spunti critici sulla categoria in C. Mozzarelli, *Chiesa e cultura europea in antico regime. A proposito di studi recenti*, in *Vita e Pensiero* 81 (1998) 374-385.

[6] F. Molinari, *Trento e il post-tridentino*, p. 102.

[7] Cf *ivi*, pp. 86-87. Maggiori ragguagli in G. Miccoli, *«Vescovo e re del suo popolo». La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 9: *La Chiesa e il potere politico*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino, Einaudi 1986, pp. 881-928 e nei 2 voll. di M. Rosa (ed.), *Clero e società nell'Italia moderna* e *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma - Bari, Laterza 1992.

[8] Abbondanti e aggiornate indicazioni bibliografiche di ordine generale in *Synaxis* 17 (1999) 191-362, pp. che raccolgono diversi studi su *Associazioni e confraternite laicali in Sicilia in età moderna*,

[9] F. Lo Piccolo, *Aspetti e problemi dell'associazionismo laicale a Palermo tra Medioevo ed Età moderna*, in *Synaxis* 17 (1999) 287-323; qui p. 290.

E ai primi del Settecento, con una popolazione di circa 100.000 abitanti, sempre in Palermo si ha 1 confraternita ogni 555 abitanti; ma nello stesso periodo, in altre zone anche fuori Sicilia, il «tasso di confraternalità» è di 1 per 200 abitanti.[10]

2.2. Predicazione e catechesi

Cardini dell'azione pastorale sono, secondo il dispositivo di Trento, la predicazione-catechesi e l'amministrazione dei sacramenti; compiti che – come approfondirà successivamente la teologia – portano il sacerdote a ricalcare i primi due *munera* di Cristo: il profetico e il sacerdotale.

2.2.1. *La catechesi*

È noto il dispositivo di Trento quanto a predicazione e catechesi.[11] Di questo *corpus* legislativo, dato il contesto della nostra riflessione, merita sottolineare almeno la svolta epocale compiuta dall'assise tridentina in tema di catechesi dei fanciulli quando, superando una consolidata tradizione che voleva l'istruzione religiosa delle nuove generazioni compito della famiglia,[12] decreta ufficialmente la nascita della catechesi *parrocchiale* per i fanciulli stessi (11 novembre 1563). «Gli stessi vescovi provvederanno anche che almeno nelle domeniche e nelle altre feste in ogni parrocchia i bambini siano diligentemente istruiti nei rudimenti della fede e nell'obbedienza a Dio e ai genitori da parte di appositi incaricati che, se sarà necessario, costringeranno anche con le censure ecclesiastiche» (*Sessione XXIV, Decreto di riforma, canone IV*).[13]

Questa ed altre norme tridentine in materia risulteranno continuamente riprese e specificate in innumerevoli concili regionali e sinodi diocesani.[14]

Perché questa insistenza? Perché la situazione è di perdurante e «prodigiosa»[15] ignoranza religiosa che, oltretutto, ha radici secolari.[16]

La denuncia di tale ignoranza costituisce un vero e proprio «topos»[17] che percorre continuamente il linguaggio ecclesiastico fino… a noi: basterà ricordare che, ancora nel 1905, a biasimare l'ignoranza del popolo cristiano si leva, voce autorevolissima e non ultima, Pio X, con l'enciclica *Acerbo nimis*.

La lamentela, oltretutto, non è solo dei cattolici ma anche dei riformati. È

[10] Cf *ivi*, p. 291, specialmente n. 17.

[11] Lo si può trovare in G. Alberigo - G. L. Dossetti - P. P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi (edd.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, Dehoniane 1991[3], alle pp. 669, 735, 763-764. Cit. ancora: *Conciliorum Oecumenicorum*.

[12] Si veda: L. La Rosa, *La formazione cristiana nel Medioevo*, Torino-Leumann, Elledici 1998, *passim*.

[13] *Conciliorum Oecumenicorum*, p. 763.

[14] Cf M. Venard, *La fonction catéchétique des statuts synodaux*, in P. Colin - É. Germain - J. Joncheray - M. Venard (edd.), *Aux origines du catéchisme en France*, Paris, Desclée 1989, pp. 45-54.

[15] Cf la seconda parte del pionieristico studio di J.-C. Dhôtel, *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*, Paris, Aubier-Montaigne 1967, collocata sotto il titolo *«La prodigieuse ignorance»* (pp. 149-284).

[16] Basterà citare il noto testo di J. Delumeau, *La leggenda del Medioevo cristiano*, in Id., *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano, Mursia 1976, pp. 201-224.

[17] A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi 1996, p. 618.

quasi d'obbligo, a questo punto, ricordare che Lutero nella introduzione al suo celebre *Enchiridon* o catechismo «piccolo» (1529), accusa i suoi seguaci di vivere nell'ignoranza e nell'immoralità «come il buon bestiame e le scrofe irragionevoli».[18]

Il deprecato fenomeno viene riscontrato particolarmente tra le classi sociali più povere e nelle popolazioni rurali. Qui si constata una ignoranza così abissale da far identificare, sotto questo aspetto, le popolazioni nominalmente cristiane dell'Europa con gli infedeli delle lontane Indie che all'epoca si andavano scoprendo e colonizzando. E anche questa comparazione – a quanto pare di origine gesuitica – diventa un altro «topos» del linguaggio pastorale.[19] Ignoranti religiosamente, però, sono anche gli altri ceti, ivi compreso il clero: Federico Borromeo, che nel 1608 visita le parrocchie del Lecchese, di vari suoi parroci deve scrivere: «Ignorat omnia, et etiam doctrinam christianam nescit, nec aptus est». «Non habet Bibliam, nec catechismum, nec pastorale S. Gregorii».[20]

Di qui l'urgenza imprescindibile di rimediare ad una situazione intollerabile, giudicata causa di immoralità, superstizione, cedimento all'eresia protestante e perciò di dannazione eterna.

La risposta della Chiesa al problema si sviluppa a diversi livelli:

– A livello *teologico* si discute su quali siano le verità assolutamente necessarie a sapersi per ottenere la salvezza eterna, giungendo ad approfondire la riflessione sulle verità da conoscere *necessitate medii* e *necessitate praecepti*.[21]

– Su un piano che potremmo dire *pastorale-giuridico* si fa divieto di concedere l'assoluzione sacramentale e di ammettere ai sacramenti, specialmente la prima comunione e il matrimonio, o alla funzione del padrinato, il fedele che non sappia un minimo di verità della fede; questo *minimum* può variare col tempo e con gli statuti delle diverse diocesi, ma in genere – secondo una secolare tradizione – comprende almeno il *Pater*, l'*Ave*, il *Credo*, i *comandamenti*.[22]

[18] MARTIN LUTERO, *Opere scelte*, vol. 1: *Il Piccolo Catechismo. Il Grande Catechismo (1529)*, a cura di F. Ferrario, Torino, Claudiana 1998, p. 55.

[19] Cf in A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, tutto il cap. XVIII: *Le nostre Indie*, pp. 551-599. Lo stesso A. aveva già trattato l'argomento in *«Otras Indias»: missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in ISTITUTO NAZIONALE DI STUDI SUL RINASCIMENTO, *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno Internazionale di Studi (Firenze, 26-30 giugno 1980)*, Firenze, Olschki, 1982, pp. 205-234. Cf anche M. VENARD, *«Vos Indes sont ici». Missions lointaines ou/et missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié du XVIIe siècle*, in *Les réveils missionnaires en France du Moyen-Âge à nos jours (XIIe-XXe siècles). Actes du Colloque de Lyon (29-31 mai 1980) organisé par la Société d'Histoire Ecclésiastique de la France et le concours de la Société d'Histoire du Protestantisme français*, Paris, Beauchesne 1984, pp. 83-89; A. CROIX, *Catéchiser les sauvages de Bretagne au XVIIe siècle: de la conversion à l'instruction*, in R. BRODEUR – B. CAULIER (edd.), *Enseigner le catéchisme: autorités et institutions XVIe-XXe siècles*, Saint-Nicolas, Les Presses de l'Université Laval - Paris, Cerf 1997, pp. 73-86.

[20] Cit. da A. GIULIANI, *La catechesi a Milano nel secolo di San Carlo*, in *La Scuola Cattolica* 112 (1984) 580-615; qui p. 595.

[21] La distinzione, tra l'altro, è sostenuta autoritativamente nella prima, breve enciclica dedicata alla catechesi, la *Etsi minime* di Benedetto XIV (1742).

[22] J. SÁNCHEZ HERRERO, *La legislación conciliar y sinodal hispana de los siglos XII a mediados del XVI y su influencia en la enseñanza de la doctrina cristiana. Los tratados de la doctrina cristiana*, in *Revista Española de Teología* 46 (1986) 181-213; J. LONGÈRE, *La prédication et l'instruction des fidèles selon les conciles et les statuts synodaux depuis l'antiquité tardive jusqu'au XIIIe siècle*, in *L'encadrement religieux des fidèles au Moyen-Âge et jusqu'au Concile de Trente. La paroisse - le clergé - la pastorale - la dévotion. Actes du 109e Congrès National des Sociétés Savantes*. Dijon, 1984, vol. 1, Paris, C.T.H.S. 1985, pp. 391-418; M. VENARD, *La fonction catéchétique des statuts synodaux*, pp. 45-54.

– Ad un livello più schiettamente *pastorale* uno dei rimedi più efficaci all'ignoranza è individuato precisamente nell'annuncio del messaggio cristiano, specialmente con la catechesi, o meglio, con il catechismo.

Nel secolo XVI, infatti, dopo una plurisecolare gestazione che affonda le sue radici nel Medioevo, si affermano, con una grossa spinta proveniente dalla Riforma, i testi di catechismo, che diventano *lo* strumento per eccellenza della catechesi.[23] Questi libretti – pur nella estrema varietà con cui si presentano – hanno diversi elementi in comune che li caratterizzano fin quasi al Vaticano II:

– Comune, intanto, è la ragione per cui sono scritti: combattere l'ignoranza religiosa: il «topos» di cui s'è detto costituisce un tema sempre presente nelle prefazioni di tutti i catechismi.

– Il catechismo, poi, almeno nelle intenzioni dell'autore, è generalmente un *testo popolare*, pensato per i semplici. Si danno testi anche per studenti (come la *Summa* canisiana, 1555) e per i pastori in senso stretto (il Catechismo Tridentino, 1566).

– Il sussidio vuole inoltre essere un *riassunto esatto e sicuro della dottrina cristiana*. Dovrebbe allora escludere opinioni particolari delle varie scuole teologiche. Nei fatti, non è così. In effetti, abbiamo ad esempio la produzione di catechismi giansenisti[24] e molti testi che finiscono all'Indice, accusati di scarsa ortodossia.

– Il catechismo è quasi sempre *a domande e risposte*. Una tale impostazione, funzionale all'apprendimento mnemonico, ben presto si fossilizza, imponendosi universalmente come forma espressiva irrinunciabile e intoccabile, e finendo con il costituire un grosso ostacolo ai rinnovatori della catechesi del Novecento.[25]

– Quanto alla distribuzione dei contenuti, al di là delle apparenze, nei molteplici testi catechistici è dato riscontrare sostanzialmente due schemi fondamentali.

Uno, più antico, si afferma fin dai primi del Cinquecento e distribuisce gli argomenti in *quattro*, ma anche in *cinque parti*:

a) il *Simbolo*, che illustra la *fede*;

b) l'*orazione*, che richiama la *speranza*;

c) i *comandamenti*, che specificano in dettaglio come vada vissuta la *carità*;

d) i *sacramenti*.

e) Talvolta questo schema è completato da una quinta parte con una più dettagliata elencazione dei *doveri della vita cristiana*: in sostanza, una ulteriore specificazione dei temi precedenti, in particolare della parte del catechismo dedicata a comandamenti e precetti della Chiesa.

È la strutturazione dei grandi, classici catechismi del Cinquecento: di Canisio (1555), Trento (1566), Bellarmino (1597-1598), Astete e Ripalda (ultimo

[23] Cf P. Braido, *Lineamenti di storia della catechesi e dei catechismi. Dal «tempo delle riforme» all'età degli imperialismi (1450-1870)*, Torino-Leumann, Elledici 1991; per una visione più sintetica e per un certo aggiornamento bibliografico, cf G. Biancardi, *Per una storia del catechismo in epoca moderna. Temi e indicazioni bibliografiche*, in *Cheiron* 14 (1997) 163-233.

[24] GF. Morra (ed.), *Saint-Cyran Feydeau Arnauld. Catechismi giansenisti*, Forlì, Ed. di Ethica 1968; I. Bonnot, *Le courant janséniste à travers les catéchismes des XVIIe et XVIIIe siécles*, in *Transmettre la foi: XVIe-XXe siècles*, vol. I/1: *Pastorale et prédication en France. Actes du 109e Congrès National des Sociétés Savantes. Dijon, 1984*, Paris, C.T.H.S. 1984, pp. 59-79; P. Braido, *Lineamenti*, cap. XIX: *Il Giansenismo nella catechesi e nei catechismi*, pp. 280-293.

[25] U. Gianetto, *Perché un nuovo catechismo in Italia? IV. La «forma» del catechismo: a domande e risposte o a lezioni svolte?*, in *Catechesi* 36 (1967) 344, 11-20, specialmente pp. 15-16.

decennio del Cinquecento).[26] In seguito, ritroviamo tale schematizzazione nei testi ad impostazione storico-biblica del Seicento francese, nella dottrina del Casati (1765), nella prima edizione del catechismo di Pio X (1905) e in tanti catechismi «ufficiali» di oggi, ivi compreso il recente *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992.1997).

La seconda schematizzazione è più tardiva e conosce un notevole successo dal XVII al XIX secolo. È uno schema definibile come «tripartito», che passa successivamente in rassegna:

a) le *verità* da credere;

b) i *comandamenti* da osservare;

c) i *sacramenti* e la *preghiera*, intesi come *mezzi* per ottenere la grazia che permette di credere e vivere i comandamenti

Si noterà subito che questa impostazione è in parte analoga alla precedente: vi troviamo infatti spiegati il *Simbolo* e i *comandamenti* nella loro tradizionale relazione con la fede e la carità. Dove emerge la differenza è a livello del terzo punto, in quanto nella nuova schematizzazione *sacramenti* e *preghiera* sono considerati insieme come *mezzi* per ottenere la *grazia* necessaria al fine di *credere* e *vivere* da cristiani.

Anche questo modello compare periodicamente nella storia dei catechismi. Regge, ad esempio, l'esposizione dei testi giansenisti e del famoso *Catéchisme impériale* di Napoleone (1806) trovando poi la sua massima rigorizzazione teologica in pieno Ottocento, nella produzione catechistica ispirata alla Neoscolastica, e poi la sua sanzione ufficiale nella seconda edizione del Catechismo di Pio X (1912-1913).[27]

Un altro dato va messo in evidenza in merito all'impostazione contenutistica dei catechismi: per varie cause che sarebbe troppo lungo enumerare predominano, fino alla vigilia del Vaticano II, testi dal linguaggio teologico, tanto da poter essere considerati delle piccole *summae* che dicono sinteticamente i contenuti dei manuali di teologia: il catechismo è «dottrina»; e, infatti, il catechizzando «va alla dottrina».

È ben vero che periodicamente affiorano catechismi ad impostazione più storico-biblica; ma sono testi di fatto isolati, espressione di una corrente pastorale sempre minoritaria e soccombente, anche per note disposizioni seguite a Trento in merito all'accostamento al testo sacro.[28]

Ma come si impara la «dottrina»?

A *memoria*. E non può essere altrimenti: anzitutto per l'altissimo tasso di analfabetismo dei catechizzandi; poi perché si è convinti che il saper bene (di

[26] Su questi testi, che non analizzeremo in dettaglio, cf P. BRAIDO, *Lineamenti*, pp. 57-98.

[27] Una presentazione dei due schemi è *ivi*, pp. 19-20. Per una loro valutazione teologica (più teologico il primo, più antropocentrico il secondo), si vedano le considerazioni di C. SCHÖNBORN, *Il mistero trinitario come filo conduttore*, in *Il Catechismo del Vaticano II. Introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica*, Cinisello Balsamo, Paoline 1993², pp. 52-63; ID., *Alcune note sui criteri della stesura del Catechismo*, in *Il Catechismo della Chiesa Cattolica. Dimensioni, caratteristiche, contenuti*, Città del Vaticano, Lib. Ed. Vaticana 1993, pp. 26-33; già in *L'Osservatore Romano* del 19.2.1993, p. 6; A. ACERBI, *Il decreto tridentino sulla giustificazione e la sua ricezione nei catechismi, da Canisio a Deharbe*, in *Il Concilio di Trento. Istanze di riforma e aspetti dottrinali*, Milano, Vita e Pensiero 1997, pp. 45-116; qui pp. 68-69; 88-89 e *passim*.

[28] I testi catechistici storico-biblici sono recensiti da P. BRAIDO, *Lineamenti*, pp. 260-279; 347-364. In questo filone, evidenziamo almeno il noto testo del Bossuet, studiato in: *Catéchismes, mémoire d'un temps: 1687. Le manuels diocésains de Paris et de Meaux (Bossuet)*, Paris, Desclée 1988. Per il contesto, cf G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino 1997.

fatto, a memoria) la propria fede aiuta a non cadere nell'eresia protestante; infine, perché è convinzione diffusa che l'apprendere a memoria è già un comprendere a metà.[29]

Però, quanto alla *comprensione* va notato che certamente essa non è negata, ma risulta posta decisamente in secondo piano. La *spiegazione* che dovrebbe favorirla è giudicata *inutile* e *pericolosa*: inutile, stante il basso o addirittura infimo profilo culturale e spirituale di molti catechizzandi; pericolosa, in riferimento alla scarsa preparazione di tanti catechisti.[30] Allora compito primario di chi insegna il catechismo è il far apprendere a memoria la dottrina. Nella maggior parte dei casi, cioè con catechizzzandi analfabeti, lo scopo è ottenuto ripetendo e facendo ripetere fino alla noia le risposte del catechismo.[31]

Com'è naturale, nel corso dei secoli si sviluppa tutta una metodologia che dovrebbe favorire questo apprendimento.

– Così, si fa ricorso a testi in versi[32] o in dialetto: catechismi dialettali sono numerosi in Sicilia, Sardegna, Veneto, e sono presenti anche in Francia, Spagna.[33]

– Si ricorre pure, non senza discussioni, al *canto* della dottrina,[34] alla *recitazione*[35] e alle *immagini* illustrative dei catechismi.[36]

– Fatto significativo, per un migliore apprendimento della dottrina si insegna a leggere e, di meno, anche a scrivere. Allo scopo si utilizza una serie di sussi-

[29] Cf O. Henriveaux, *Méthodes catéchistiques aux XVIe-XVIIIe siècles dans les diocèses de Cambrai, Namur, Tournai et Liège*, in *Lumen Vitae* 36 (1981) 57-98; qui pp. 62-65.

[30] Si veda A. Prosperi, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 4: *Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi 1981, pp. 159-252; qui pp. 239-252. La regola di limitare la spiegazione è costantemente ribadita ancora in pieno Ottocento, addirittura ai seminaristi. Cf O. Henriveaux, *Méthodes catéchistiques*, p. 64; *Regolamento del seminario di Chieri*, Capitolo I, n. 11, cit. da A. Giraudo, *Clero, seminario e società. Aspetti della Restaurazione religiosa a Torino*, Roma, LAS 1993, p. 385; P. Braido, *Catechesi e catechismi tra ripetizione, fedeltà e innovazione in Italia dal 1815 al 1870*, in Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, *Problemi di storia della Chiesa. Dalla Restaurazione all'Unità d'Italia. Atti del VI Convegno di aggiornamento (Pescara 6-10 settembre 1982)*, Napoli, Dehoniane 1985, pp. 13-78; qui p. 21.

[31] Cf O. Henriveaux, *Les écoles dominicales de Mons et de Valenciennes et les premiers catéchismes du diocèse de Cambrai*, in P. Colin - É. Germain - J. Joncheray - M. Venard (edd.), *Aux origines du catéchisme en France*, pp. 144-159; qui p. 147.

[32] Ad es.: L. La Rosa (ed.), *Dottrina Cristiana spiegata in verso per utile delle Scuole della Dottrina, e delle sante missioni, ec. dal P. Innocenzio Innocenzi della Compagnia di Gesù*, in *Itinerarium* 1 (1993) 1, 179-208.

[33] Ampia documentazione in L. La Rosa, *Storia della Catechesi in Sicilia (Secc. XVI - XIX)*, Lamezia Terme, Ligeia 1986; L. Accardo - G. Ruta, *Mons. Francesco Testa (1704-1773) e il «suo» Catechismo (1764). Un tentativo di inculturazione catechistica* ante litteram *nell'Arcidiocesi di Monreale/1* e */2*, in *Itinerarium* 8 (2000) 14, 59-82; 107-112, e n. 15, 83-109; 161-188; A. Virdis, *Excursus su catechesi e catechismi in Sardegna*, in *Theologica* 1 (1992) 217-297.

[34] Cf G. Rostirolla, *Laudi e canti religiosi per l'esercizio spiritule della dottrina cristiana al tempo di Roberto Bellarmino*, in R. de Maio - A. Borromeo - L. Gulia - G. Lutz - A. Mazzacane (edd.), *Bellarmino e la Controriforma. Atti del simposio internazionale di studi. Sora, 15-18 ottobre 1986*, Sora, Centro di Studi Sorani «V. Patriarca» 1990, pp. 661-849; Id., *Laudi e canti spirituali nelle edizioni della prima 'Controriforma' milanese*, in F. Buzzi - D. Zardin (edd.), *Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma». Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, Milano, Credito Italiano - Silvana Editoriale 1997, pp. 159-176; L. Resines, *Cantos y poesías parta la catequesis [1ª parte]* e *[2ª parte]*, in *Teología y Catequesis* 16 (1997) 62, 103-140 e 63, 97-137.

[35] F. Marchesi, *Teatro e teatralità nelle Scuole della Dottrina Cristiana fra la seconda metà del XVI e la prima metà del XVII secolo: una prima ricognizione*, in *Studia Borromaica* 13 (1999) 303-332. Più in generale: M. B. Varón Aracil, *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma, Bulzoni 1999.

[36] G. Palumbo, *Speculum Peccatorum. Frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento*, Napoli, Liguori 1990.

di impregnati di riferimenti e contenuti religiosi che appunto culminano nel catechismo. Si parte, infatti, dalla *Tavola*, o *Carta*, o *Santacroce* (cioè l'elenco delle lettere precedute dal disegno della Croce), per passare al *Salterio*, che diventa sinonimo di sillabario, e poi al *catechismo* vero e proprio, testo culmine di alfabetizzazione per chi non frequenta la scuola (e sono i più...).[37]

– Frequenti le *gare* catechistiche, come le dispute e le premiazioni dei catechizzandi, cui si offrono immaginette, medaglie e beni più concreti: dai pomi... alle braghe.[38]

– Non manca l'*aspetto coercitivo*, che va dal moderato castigo corporale, alla temporanea reclusione negli ambienti adiacenti alle chiese per i più refrattari all'apprendimento. Non manca nemmeno il ricorso alla forza dell'autorità civile. A Milano, ad esempio, una classica grida di manzoniana memoria, richiesta da San Carlo Borromeo all'autorità spagnola, resta in vigore per ben due secoli e viene quindi ancora invocata sotto il governo austriaco.[39] In molte altre zone, l'autorità pubblica garantisce un controllo di tipo poliziesco perché il catechismo si svolga nella tranquillità e con la partecipazione di tutti quelli che vi sono tenuti. Un tale intervento è ancora sollecitato ufficialmente dai parroci di Padova in pieno Ottocento.[40]

Da segnalare che il sistema premio-castigo vale anche per chi deve fare catechismo. E se, al riguardo, il Concilio di Trento minaccia pene canoniche ai negligenti, i vescovi – molto più prosaicamente – comminano multe di varia entità ai pastori inadempienti, oppure, all'opposto, promettono rapide carriere ai più zelanti. Premi sono concessi anche ai catechisti e alle catechiste laici; così, ad esempio, alle catechiste «zitelle» in età da marito si offre un contributo per la dote.

L'accenno ora fatto all'impegno laicale in campo catechistico ci porta a sottolineare che nella catechesi dei secoli che ci interessano hanno un ruolo notevole proprio i laici. Essi vengono coinvolti soprattutto attraverso la ricchissima esperienza delle Scuole e Confraternite della Dottrina Cristiana; quelle confraternite che, riproposte da Pio X con la *Acerbo nimis* (1905) a tutte le parrocchie, in molte zone, ad esempio gli Stati Uniti, hanno conosciuto una ricca fioritura e sono esistite fino ai tempi del Vaticano II.[41]

Nelle Confraternite, il laicato dà un apporto preponderante, coprendo una sorprendente varietà di figure e ruoli. Abbiamo, infatti, il *priore*, l'*operajo* e l'*operaja* che insegnano il catechismo, aiutati dai *maestri* che curano più specificamente l'alfabetizzazione, i *consiglieri*, i *cancellieri* (segretari), i *portieri*, i *silentieri* addetti all'ordine, i *pacificatori*, gli *infermieri*, i *pescatori*, «i quali hanno carico d'andare nelle piazze, e contrade, a disturbar i g[i]uochi et altri spassi varii, i giorni di festa, e condurre le persone nelle Chiese alla Dot-

[37] Il discorso esigerebbe ben maggiori articolazioni. Si rimanda, anche per l'abbondante bibliografia, a G. BIANCARDI, *Per una storia del catechismo in epoca moderna*, pp. 203-210.

[38] Cf O. HENRIVEAUX, *Méthodes catéchistiques*, pp. 83-89.

[39] Ampi stralci del documento in E. CHINEA, *Le Scuole di Dottrina Cristiana nella Diocesi di Milano (1536-1796)*, Gallarate, Lazzati 1930, pp. 18-21.

[40] Abbondanti esempi al riguardo sono riportati da O. HENRIVEAUX, *Méthodes catéchistiques*, pp. 89-90; ID., *Les écoles dominicales*, p. 147; P. BRAIDO, *Catechesi e catechismi*, p. 67, n. 127.

[41] Data la ricca bibliografia, non possiamo che rinviare a G. BIANCARDI, *Per una storia del catechismo in epoca moderna*, pp. 205-206, cui si può ora aggiungere A. BIANCHI, *Le scuole della dottrina cristiana: linguaggio e strumenti per una azione educativa 'di massa'*, in F. BUZZI - D. ZARDIN (edd.), *Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma»*, pp. 145-158. Una visione sintetica è data da P. BRAIDO, *Lineamenti*, pp. 134-144.

trina Christiana».[42] Figura popolarissima, quella del pescatore, che in certi ambienti è ancora presente e attiva agli inizi del Novecento.

Ed è da notare che il mondo laicale è coinvolto nei più diversi ceti sociali, per cui, accanto alla «scartezaro» (o cardatore di lana), al falegname, al muratore, al barbiere, al negoziante e al tessitore, troviamo il dottore in legge, il gentiluomo, «l'ambasciatore cesareo», la principessa, il nobile, l'uomo di lettere (come Silvio Pellico) o lo scienziato (come Alessando Volta).

Grazie anche al contributo di queste Confraternite e Scuole della Dottrina la diffusione dei catechismi si fa capillare, attraverso una sorta di moto pendolare che si può riassumere nei termini seguenti:

– inizialmente, da metà Cinquecento a metà Seicento circa, abbiamo il predominio di relativamente pochi testi; soprattutto dei classici catechismi classici già citati;

– invece, da metà Seicento a fine Settecento, per molteplici cause che sarebbe troppo lungo elencare, si ha un proliferare di testi che conduce – come attesta un documento dell'epoca – ad una «mostruosa babilonia di catechismi»;

– di qui la reazione, cioè la tendenza – anch'essa variamente motivata – alla unificazione dei testi; una tendenza che, per certi aspetti, si conclude solo con la pubblicazione del recentissimo *Catechismo della Chiesa Cattolica*.[43]

La diffusione capillare del libretto di dottrina non sta ad indicare, di per sé, un suo generale apprezzamento. Al contrario, il catechismo presenta numerose manchevolezze colte e denunciate non solo oggi, in sede storica, ma anche dai contemporanei.

– I suoi contenuti sono detti in *linguaggio teologico*, formale-astratto, ampiamente incomprensibile per i catechizzandi;

– il metodo con cui lo si insegna è *deduttivo e astratto*, cioè va contro il normale processo di apprendimento umano che muove sempre dal concreto e noto;

– è, inoltre, un metodo *magisteriale-espositivo*. Il catechizzando ricopre un ruolo puramente passivo: ascolta e ripete quanto il catechista-insegnante gli propone.

Non meraviglia allora che periodicamente affiorino riserve sul catechismo. Citiamo soltanto la critica feroce di Rousseau che nell'*Emile* scrive: «Se dovessi dipingere una forma nefasta di stupidità, dipingerei un pedante che insegna il catechismo ai fanciulli; se volessi render folle un fanciullo, l'obbligherei a spiegare quello che dice quando recita il catechismo».[44] Eppure, nonostante i suoi limiti innegabili, il catechismo ha un tale successo che diventa un genere letterario utilizzato per veicolare idee e insegnamenti di ogni tipo: princìpi della Rivoluzione e della Restaurazione; ideali mazziniani, garibaldini, libertini; insegnamenti di un'arte, di un mestiere, del sistema metrico decimale, ed altro ancora.[45]

[42] Cit. da A. GIULIANI, *La catechesi a Milano nel secolo di San Carlo*, p. 602, n. 71. Sempre *ivi*, alle pp. 602-613, si troveranno indicazioni sulle altre figure indicate.

[43] Gli studi più validi sull'argomento sono indubbiamente: J. M. GIMÉNEZ, *Un catecismo para la Iglesia universal. Historia de la iniciativa desde su origen hasta el Sínodo Extraordinario del 1985*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra 1987, e soprattutto M. SIMON, *Un catéchisme universel pour l'Église catholique. Du Concile de Trente à nos jours*, Leuven, Leuven University Press 1992.

[44] J. J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, a cura di P. Massimi, Roma, Armando 1995, p. 397.

[45] Una esemplificazione più dettagliata di questi testi è data da G. BIANCARDI, *Per una storia del catechismo in epoca moderna*, pp. 231-232.

2.2.2. *La predicazione ordinaria*

Accanto al catechismo la pastorale post-tridentina valorizza molto la predicazione,[46] che il Concilio aveva voluto domenicale e festiva (*Sessione V, Secondo Decreto, 11*), specialmente attraverso l'omelia (*Sessione XXII, Capitolo VIII* e *Sessione XXIV, Decreto di riforma, canone VII*), nonché quotidiana o almeno trisettimanale in Avvento e Quaresima (*Sessione XXIV, Decreto di riforma, canone IV*).

Questo l'ideale, che trova però una attuazione molto lenta e accidentata.

Intanto, secondo la normativa conciliare la predicazione dovrebbe, di per sé, svilupparsi in strutture e procedimenti distinti da quelli propri della «dottrina».[47] Nel concreto, però, il più delle volte essa si presenta semplicemente come una modalità diversa con cui il pastore in cura d'anime fa catechesi. Infatti, nei secoli che andiamo scorrendo, la predica, se presente, è a volte ridotta a una serie di avvisi ai fedeli, oppure è – appunto – catechesi *sic et simpliciter*.

Quando poi non si esaurisce in questi estremi, è spiegazione del Vangelo e/o dell'Epistola o di altre parti della messa, conclusa da una esortazione morale. Molte volte, i sinodi diocesani, specie quelli dei secoli XVI-XVII, si accontentano che i parroci spieghino il Vangelo, anche leggendo omelie «preconfezionate».[48] Si danno anche, però, disposizioni sinodali diverse, ispirate alla normativa sviluppata a Milano da San Carlo Borromeo; disposizioni che tentano una integrazione tra l'omelia e la catechesi, stabilendo che, accanto alla spiegazione del Vangelo, ci sia la presentazione del *Simbolo*, del *Padre nostro*, dell'*Ave Maria*, dei *comandamenti* e di qualche altro argomento della «dottrina». E per aiutare i parroci in questo compito si approntano delle tabelle che pongono in correlazione i vangeli con i diversi punti del catechismo.[49]

A fronte di una tale normativa, sempre ricorrente, pressante, minuziosa e spesso costretta ad esigere un *minimum* di insegnamento, ci si può chiedere quale sia stata la effettiva realtà della predicazione svolta in àmbito parrocchiale.

Volendo anche solo abbozzare una risposta, si deve anzitutto sottolineare che, in generale, l'insistita reiterazione della norma denuncia una prassi pastorale concreta dal profilo decisamente più basso rispetto a quello tracciato dalla disposizione legislativa.

Più specificamente, come fattori limitanti la reale efficacia del ministero della Parola, vanno richiamati le perduranti carenze del clero post-tridentino, quali: scarsa moralità, poca disponibilità, povertà culturale.[50]

[46] Un'ampia informazione sull'argomento in G. MARTINA - U. DOVERE (edd.), *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento. Atti del X Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, Napoli 6-9 settembre 1994*, Roma, Dehoniane 1996; per un aggiornamento più essenziale si possono invece scorrere le *voci* di carattere storico in M. SODI - A. M. TRIACCA (edd.), *Dizionario di omiletica*, Torino-Leumann, Elledici 1998 (d'ora in poi: *Diz. om.*).

[47] Si veda ancora P. BRAIDO, *Lineamenti*, specialmente il cap. XIII: *La catechesi nella predicazione*, pp. 175-194.

[48] R. RUSCONI, *Predicabili: nel Quattro-Cinquecento*, in *Diz. om.*, pp. 1167-1168; sempre *ivi*, alle pp. 1168-1172, F. ONNIS, *Predicabili: nel Sei-Settecento* (e anche, alle pp. 1172-1177, G. TUNINETTI, *Predicabili: nell'Otto-Novecento*).

[49] Cf P. BRAIDO, *Lineamenti*, p. 177.

[50] Cf *ivi*, 172. Oltre a quanto indicato alla n. 20, cf G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in M. ROSA (ed.), *Clero e società nell'Italia moderna*, pp. 45-113; specialmente pp. 45-58.

È pur vero che in aiuto di questo clero il Concilio decreta la redazione di quello che sarà il celebre *Catechismus ad parochos*, o *Catechismo Romano*.[51] Ma, appunto: a motivo delle lacune morali e culturali dei pastori in cura d'anime, esso si rivelerà per molti operatori pastorali un sussidio di fatto inutilizzabile; e questo per un lungo periodo dell'epoca post-tridentina. Infatti, la sua stesura in latino ne preclude la lettura a molti parroci; talune traduzioni approntate si rivelano poco felici e pertanto inefficaci ai fini pastorali; né, dato il momento, si può realisticamente pensare ad una traduzione per i fedeli. Il risultato è che il Catechismo di Trento, anche per l'opposizione di alcune scuole teologiche, solo molto lentamente diventa un sussidio effettivamente ed utilmente sfruttato dai parroci nel loro servizio della Parola: una sua utilizzazione che si può presumere quasi generalizzata sembra documentabile solo a partire dalla metà del XVIII secolo.[52]

Certo, le manchevolezze intellettuali e morali messe in luce vengono progressivamente superate, ma ancora nell'Ottocento perdurano quelle causate da una scarsa competenza pedagogico-didattica del clero. Ne deriva una metodologia comunicativa poco attenta alla psicologia dei fedeli che finisce spesso con l'inficiare tutto lo sforzo della predicazione.

2.2.3. *La predicazione straordinaria: le missioni popolari*

Le lacune della predicazione ordinaria del parroco, risultano almeno in parte coperte e superate da quella straordinaria e molto variegata delle *missioni popolari*.

Procedendo in termini assai schematici su un argomento che meriterebbe ben altra attenzione,[53] osserviamo soltanto che le missioni popolari si affermano in epoca moderna sull'onda dei movimenti di rinnovamento della prima metà del Cinquecento; in seguito subiscono inevitabilmente il condizionamento dovuto all'affermarsi del Protestantesimo, ponendosi come finalità il ricupero e la riconquista delle popolazioni minacciate dalla Riforma; trovano – infine – il loro apogeo nei secoli XVII e XVIII, quando mirano «prevalentemente al ri-

[51] Data l'importanza di questo catechismo segnaliamo l'ed. critica del manoscritto originale, scoperto solo nel 1985: P. RODRÍGUEZ - I. ADEVA - F. DOMINGO - R. LANZETTI - M. MERINO (edd.), *Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus*, Città del Vaticano, Lib. Ed. Vaticana - Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra 1989. Questa ed. critica è stata preparata da ampi studi preliminari raccolti in: P. RODRÍGUEZ - R. LANZETTI, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento (1566)*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra 1982; P. RODRÍGUEZ - R. LANZETTI, *El manuscrito original del Catecismo Romano. Descripción del material y los trabajos al servicio de la edición critica del Catecismo del Concilio de Trento*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra 1985. Per una informazione più essenziale cf il cap. VI di P. BRAIDO, *Lineamenti*, pp. 66-74. Tra le più recenti ed. in italiano, cf T. S. CENTI (ed.), *Catechismo Tridentino (Catechismo ad uso dei parroci pubblicato dal Papa S. Pio V per decreto del Concilio di Trento)*, Siena, Cantagalli 1981 (ed. animata da spirito polemico verso la catechesi d'oggi).

[52] La storia delle fortune del Catechismo Tridentino è tracciata da P. RODRÍGUEZ - R. LANZETTI, *El Catecismo Romano*, pp. 203-328.

[53] Si indicano alcune sintesi recenti e di ordine generale su tutto l'argomento: in G. ORLANDI, *La missione popolare in età moderna*, in G. DE ROSA - T. GREGORY (edd.), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. 2: *L'età moderna*, pp. 419-452; ID., *La missione popolare: strutture e contenuti*, in G. MARTINA - U. DOVERE (edd.), *La predicazione in Italia*, pp. 503-535; R. RUSCONI, *Gli Ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, in M. ROSA (ed.), *Clero e società nell'Italia moderna*, pp. 207-274. Più brevemente si esprimono P. BRAIDO, *Lineamenti*, pp. 178-190 e A. FAVALE, *Missioni popolari*, in *Diz. om.*, pp. 961-972.

sveglio e al rafforzamento della fede e della pratica religiosa tra il popolo, nelle città e nelle campagne».[54]

Pur nella varietà che vengono ad assumere nelle diverse aree socio-culturali ed ecclesiali, è possibile distinguerle in *tre forme fondamentali*.

– La *prima*, che si prefigge la lotta all'ignoranza in materia di fede e il ritorno alla pratica religiosa e morale, non rifugge dai toni e dai gesti eclatanti quali «processioni; *Via Crucis*; rogo di libri o di cose inducenti al peccato; la confessione dei peccati di tutta la vita; la Comunione generale; le solenni promesse di radicale riforma e di perseveranza; istituzione di confraternite; fondazione di scuole e di opere pie; introduzione dell'esercizio cristiano, della vita divota, della meditazione».[55]

È la forma dovuta soprattutto ai Gesuiti, prevalente in Spagna ma molto diffusa anche in Italia. I temi tipici della catechesi, anche se non trattati sistematicamente, sono ben presenti.

– Più sobria nelle sue espressioni risulta la *seconda forma*, perché mira «a modi di penetrazione più profondi e duraturi, mediante l'istruzione religiosa e la persuasione».[56] Essa si prefigge di riconvertire i cattolici passati al Protestantesimo ma anche, e più ancora, di migliorare l'alfabetizzazione religiosa delle popolazioni tentate di indifferenza e abbandono della pratica religiosa.

A raggiungere tali scopi «concorrono una predicazione più organica, il catechismo ai fanciulli, la preparazione e la celebrazione della prima comunione, la dottrina cristiana agli adulti, le conferenze o i catechismi di controversia, la diffusione i brevi sintesi catechistiche adatte alla missione o al tempo successivo, il ritorno periodico dei missionari, l'azione volante dei sacerdoti ausiliari».[57] Questo secondo metodo «ha l'assoluto predominio in Francia, praticato dalla quasi totalità delle Congregazioni dei preti di vita comune e dagli Eudisti, e viene diffuso anche in Italia dai Lazzaristi o Preti della Missione».[58]

– Una *terza forma*, che tenta la sintesi tra le due precedenti, trova espressione nello zelo missionario del francescano San Leonardo da Porto Maurizio (1676-1751) e, per tutto il secolo XVIII, nella predicazione di Pii operai (Napoli), Redentoristi, Passionisti e vari altri gruppi di sacerdoti dediti all'apostolato della missione.[59]

Quando si diffonde questa forma di predicazione, la missione popolare tocca – come si diceva – l'apogeo: «Interi paesi come la Baviera, la Lorena, la Spagna, il regno di Napoli al tempo di Alfonso Maria de' Liguori furono visitati villaggio per villaggio, senza dimenticare i borghi isolati. Una volta terminata la missione, essa veniva ripresa o "rinnovata", come si diceva allora, qualche anno più tardi. E così di seguito fino alla fine del XVIII secolo».[60] Nello stesso periodo, la missione assume in via definitiva i tratti di «sobrietà» or ora richiamati: da un complesso di parole e riti che non disdegna i «colori» dello spettacolo barocco, si passa ad una attività pastorale maggiormente pianificata e sistematica, anche perché ora ci si può rivolgere a persone meno incolte, ca-

[54] P. BRAIDO, *Lineamenti*, p. 178.

[55] *Ivi*.

[56] *Ivi*.

[57] *Ivi*.

[58] *Ivi*.

[59] Cf *ivi*, pp. 178-179. Questa tipologia è richiamata anche da G. ORLANDI, *La missione popolare in età moderna*, pp. 432-434.

[60] L. CHÂTELLIER, *Rinnovamento della pastorale e società dopo il concilio di Trento*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd.), *Il concilio di Trento e il moderno*, Bologna, Il Mulino 1996, pp. 137-158; qui p. 155.

paci – ad esempio – di accostare direttamente il libro religioso. In questo contesto, il missionario punta spesso non solo alla catechesi immediata ma anche alla formazione di catechisti locali. Tanto è vero che in diverse zone, uno dei frutti più visibili delle missioni è proprio l'istituzione di una Confraternita della Dottrina Cristiana.[61]

Nell'Ottocento, poi, dopo gli sconvolgimenti rivoluzionari e l'epoca napoleonica, le missioni popolari conoscono una considerevole ripresa. Maggiormente sistematiche in Francia, più sporadiche in Italia, esse si prefiggono, in particolare durante la Restaurazione, un deciso ritorno delle popolazioni alla religione. Questa, infatti, nel quadro dell'ideologia del momento, è considerata come mezzo essenziale per una «restaurazione» non solo dell'ordine spirituale, ma anche di quello civile della società.[62]

3 Una sacramentalizzazione generalizzata e controllata

Il ministero della Parola che abbiano evocato nelle sue forme principali ha di mira il superamento dell'ignoranza religiosa, della immoralità e, naturalmente, la sacramentalizzazione. Questa non può che essere generalizzata e, di fatto, «coatta» o «forzata». A conferma dell'asserzione basterà qualche cenno a proposito del battesimo, della penitenza e dell'eucaristia.

Il battesimo, secondo le disposizioni di San Carlo, va amministrato entro nove giorni dalla nascita, altrimenti si incorre la scomunica. E in questo caso, il pur rigoroso Borromeo appare meno esigente del solito. Altri vescovi, abitualmente meno rigidi di lui, prescrivono intervalli ancora più brevi: otto giorni, o tre, o addirittura uno. E all'ostetrica è fatto divieto di esercitare la professione se non sa a memoria la formula battesimale in latino, o almeno in volgare, da usare in caso di pericolo di morte per il neonato.[63]

Anche la confessione è in qualche modo obbligata. Le disposizioni borromaiche spingono a questo sacramento già i bambini di cinque anni anche se, per mancanza di materia, non si dà loro l'assoluzione. In certe strutture educative come i collegi, il ritmo obbligatorio per la confessione può essere bisettimanale. I fedeli, poi – com'è noto – sono tenuti all'obbligo della confessione almeno annuale, celebrata di fatto nel periodo pasquale. In seguito alla minuziosa legislazione voluta da San Carlo, i parroci si trovano a dover presentare al vescovo in visita pastorale ben 47 registri; uno di questi è precisamente l'elenco alfabetico dei parrocchiani con l'indicazione delle confessioni pasquali che vanno fatte preferibilmente al proprio parroco.[64]

Ma anche dove non si arriva al rigorismo del Borromeo, diventa comune il controllo della confessione annuale attraverso i ben noti biglietti di confessione e comunione pasquale. Chi non è in grado di esibire tali attestati può anche finire in prigione. Ma, senza arrivare a questo estremo, il fatidico biglietto è tra i documenti da presentare per l'iscrizione all'università e per il conseguimento

[61] Cf *ivi*, pp. 155-156. L'«epoca d'oro» della missione popolare è evidenziata pure da G. ORLANDI, *La missione popolare in età moderna*, pp. 434-437.

[62] Cf P. BRAIDO, *Lineamenti*, pp. 368-370.

[63] Offre sinteticamente queste indicazioni F. MOLINARI, *Trento e il post-tridentino*, p. 95.

[64] Cf *ivi*, p. 98. Per un approfondimento del tema si può vedere M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna, Il Mulino 1991.

della laurea.[65] Il certificato di confessione è necessario anche per farsi curare. San Pio V, inasprendo una norma già presente nel Lateranense IV del 1215, proibisce ai medici di visitare più di tre volte un paziente se questi non esibisce il certificato di confessione; altrimenti per il dottore c'è la scomunica, la multa, l'espulsione dall'ordine. Risulta che, in genere, molti vescovi interpretano blandamente questa disposizione, ma ancora nel 1855 il vescovo di Pisa obbliga ad attenersi strettamente alla norma di Pio V.[66]

4 La formazione cristiana attraverso la scuola

È noto che l'epoca moderna vede, in risposta ad una crescente domanda di istruzione, la lenta ma progressiva organizzazione di scuole, sia elementari che secondarie, dapprima per opera dell'iniziativa privata (ecclesiale, anzitutto) e poi delle pubbliche autorità.[67]

Ora, anche nella struttura scolastica è ben evidente l'importanza attribuita alla formazione religiosa e cristiana degli alunni.[68] Si può ben dire che «è continua l'insistenza di concili, sinodi e vescovi, perché gli insegnanti di qualsiasi condizione e grado, non esclusi i precettori privati, si facciano carico in varie forme dell'istruzione religiosa e dell'educazione morale e cristiana dei rispettivi alunni».[69]

4.1. La normativa

La normativa cui si fa costantemente appello è quella che risale alla *Bulla reformationis curiae* promulgata nella IX Sessione del Concilio Lateranense V (1512-1517): «Come ogni vita è *incline al male fin dall'adolescenza* ed è gran cosa abituarsi al bene fin dai teneri anni, stabiliamo e ordiniamo che i maestri di scuola e i precettori istruiscano ed esaminino i loro scolari, fanciulli o adolescenti, non solo nella grammatica, nella retorica e in altre materie simili, ma anche in quello che riguarda la religione, come i comandamenti di Dio, gli articoli della fede, gli inni sacri, i salmi e le vite dei santi: nei giorni festivi non potranno insegnare loro se non quello che attiene alla religione e ai buoni costumi e istruirli in queste cose, nonché esortarli e, per quanto è possibile, costringerli, ad andare in chiesa non solo per ascoltare la messa, ma anche per assistere ai vespri e ai divini uffici. Allo stesso modo li spronino ad ascoltare le prediche e i sermoni e non leggano loro nulla contro i buoni costumi e a favore dell'empietà».[70]

[65] Cf F. Molinari, *Trento e il post-tridentino*, p. 88.

[66] Cf *ivi*, p. 103. Un'ampia riproduzione di biglietti attestanti l'assolvimento del precetto pasquale è in J. Amengual i Batle, *Llengua i catecisme de Mallorca: entre la pastoral i la política*, Mallorca, Conselleria de cultura, educació i esports – Govern Balear 1991, pp. 82-83; 94-95; 98-99; 102-103.

[67] Un orientamento nella ricca bibliografia sul tema è offerto da D. Julia, *Riflessioni sulla recente storiografia dell'educazione in Europa: per una storia comparata delle culture scolastiche*, in *Annali di Storia dell'Educazione e delle Istituzioni Scolastiche* 3 (1996) 119-147.

[68] Si veda ancora, di P. Braido, *Lineamenti*, il cap. XIV: *Catechesi e catechismi nelle scuole in prospettiva ecclesiastica*, pp. 191-204, e soprattutto il cap. XXI, *Dalla catechesi ecclesiale alla catechesi scolastica nel secolo XVIII*, pp. 310-322.

[69] *Ivi*, p. 191.

[70] *Conciliorum Oecumenicorum*, p. 621.

La determinazione è ripresa dal Concilio Tridentino che, nello spirito dell'assise precedente, chiede che nelle scuole sia assicurato anche l'insegnamento della Scrittura, tenuto da persona approvata dall'autorità religiosa (*Sessione V, Secondo Decreto, 6.7*).[71]

Col tempo, il dettato conciliare viene specificato in forma ampia e talora puntigliosa, soprattutto a partire dal Borromeo, attraverso le disposizioni dei numerosi concili provinciali da lui celebrati. «A quel complesso di prescrizioni attingeranno Concili provinciali e sinodi di centinaia di diocesi».[72]

Fulcro di tutto risulta il maestro, cui incombe lo stretto obbligo di garantire moralità, religiosità, ortodossia cattolica ed esemplarità di vita. Egli deve inoltre:

– avere l'approvazione dell'autorità religiosa, per poter insegnare;

– emettere all'inizio del suo mandato, e poi rinnovare, la professione di fede prescritta da Pio IV nel 1564 con la bolla *In sacrosancta beati Petri*;[73]

– impegnarsi a non leggere e a non lasciar leggere libri proibiti (all'*Indice*), ed essere disposto a ispezioni e controlli al riguardo;

– in positivo, a leggere e far leggere libri buoni;

– curare la recita delle preghiere, con tutta la scolaresca, davanti ad una immagine sacra obbligatoriamente presente nella scuola;

– in campo più specificamente catechistico, introdurre nella sua scuola il catechismo con la relativa spiegazione o, meglio, memorizzazione;

– ancora in àmbito catechistico, sentirsi coinvolto in qualche modo nella catechesi parrocchiale e, pertanto, accompagnare personalmente in chiesa gli alunni ai catechismi festivi, o – in caso di impossibilità – valersi di sostituti ed obbligare, in ogni caso, i propri allievi alla frequenza;

– accettare il controllo del parroco o addirittura del vescovo sul suo insegnamento catechistico.

4.2. La formazione religiosa e catechistica nei vari tipi di scuola

Quale, di fatto, la formazione cristiana svolta in contesto scolastico nell'epoca moderna?

La risposta non può che svilupparsi in un giudizio articolato che tiene conto dei diversi tipi di scuola che si vengono strutturando in epoca post-tridentina.

– Abbiamo anzitutto la scuola che è frutto dell'iniziativa di una singola persona che, per esigenze locali, attiva un insegnamento indirizzato a pochi individui, istruiti spesso singolarmente. In tali casi, la formazione impartita, specialmente catechistica, «non doveva essere eccelsa, trattandosi spesso di maestri di modestissima cultura elementare e religiosa. Alcuni sinodi si limitano a chiedere ai maestri di far recitare in scuola il capo di dottrina imparato a memoria (in chiesa o a casa) [...]; alcuni insistono esplicitamente perché i maestri laici si fermino alla pura memorizzazione».[74]

[71] Cf *ivi*, pp. 668-669.

[72] P. Braido, *Lineamenti*, p. 193.

[73] Informa su queste professioni di fede P.F. Grendler, *Come Zuanne imparò a leggere: scolari e testi in volgare nelle scuole veneziane del '500*, in Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, pp. 87-99.

[74] P. Braido, *Lineamenti*, p. 197.

– La situazione è probabilmente migliore in quelle che vengono chiamate «piccole scuole», o *scholae minores*. Esse si sviluppano in vaste aree dell'Europa, particolarmente in Francia (nei secoli XVI-XVIII), quando aumenta nelle classi popolari la richiesta di una istruzione elementare immediatamente usufruibile nella vita di ogni giorno. Nascono ad opera di enti locali come parrocchie, collegi canonicali, autorità comunali; e pur di raggiungere i ragazzi impegnati nei lavori dei campi o nelle attività artigianali vengono attivate anche alla domenica.

Pertanto si qualificano sostanzialmente come strutture che garantiscono una alfabetizzazione elementare intessuta di una abbondante istruzione religiosa e catechistica. A riprova dell'affermazione può valere il richiamo alla catechesi impartita in una scuola-modello di questo tipo: l'*école paroissiale* istituita nella parrocchia parigina di Saint-Nicolas-du Chardonnet.[75]

Qui l'ultimo quarto d'ora di scuola di ogni giorno è consacrato al catechismo, comprendente: segno della Croce, due o tre domande-risposte del libretto di dottrina ripetute anche insieme e, infine, una «piccola storia» adatta all'argomento trattato. Al mercoledì e sabato pomeriggio, il catechismo è svolto più ampiamente, cioè per almeno due ore, con recita delle preghiere (mezz'ora), interrogazione, spiegazione, ricapitolazione e assegnazione della lezione successiva. Nei quindici giorni precedenti le confessioni «stagionali» (Natale, Quaresima, Le Palme, Pentecoste, Assunzione, Ognissanti) e poi in Quaresima, si assicura un catechismo quotidiano con tempo raddoppiato e riservato alla preparazione della confessione. Alla vigilia delle feste, l'intero pomeriggio è dedicato al mistero celebrato il giorno seguente. Per gli iscritti alla prima comunione e per i cresimandi nella scuola si fa catechismo tre volte alla settimana per tutta la Quaresima. Alla domenica, dopo le otto, c'è lettura spirituale, preghiera, istruzione sul modo di seguire la messa parrocchiale cui si va insieme processionalmente; al pomeriggio si susseguono: interrogazione sulla predica udita, vespri, catechismo domenicale con tutti i ragazzi della parrocchia, preghiere e canto.

– La formazione cristiana, sostanziata di abbondante catechesi, è assicurata anche a chi prosegue gli studi. Questi deve accadere ai *collegia latinitatis,* ove si insegnano grammatica superiore, umanità e retorica che, a loro volta, preparano alla filosofia e alla teologia. La finalità di queste scuole è sintetizzata in formule come *scientia et mores*; *doctrina, mores, pietas*; *virtus et litterae*. La religione viene considerata il coronamento dell'intera opera formativa che, pertanto, è nutrita di catechismo (nella classi inferiori) e di lettura della Bibbia (nelle classi superiori).

A maggior ragione un'ampia formazione è data nelle scuole rette dai diversi istituti religiosi volti all'insegnamento: Somaschi, Barnabiti, Gesuiti, Orsoline, Dottrinari, Scolopi, Fratelli delle Scuole Cristiane, ed altri ancora.[76] Al riguardo basterà qualche sommaria indicazione sulla *metodologia* seguita.

[75] Si veda D. JULIA, *Le leçon de catéchisme dans l'*Escole Paroissiale *(1654)*, in P. COLIN - É. GERMAIN - J. JONCHERAY - M. VENARD (edd.), *Aux origines du catéchisme en France*, pp. 160-187. Per un confronto con esperienze analoghe: O. HENRIVEAUX, *Les écoles dominicales*, ID., *Méthodes catéchistiques*; J.-R. ARMOGATHE, *Théologie et didactique: la catéchèse catholique en France à l'époque moderne*, in *Annali di Storia dell'Educazione e delle Istituzioni Scolastiche* 1 (1994) 7-15; M. VENARD, *Catéchisme à l'église ou catéchisme à l'école? Un choix ecclésiologique et social dans la France des XVIe et XVIIe siècles*, in R. BRODEUR - B. CAULIER (edd.), *Enseigner le catéchisme*, pp. 57-72.

[76] Cf i 2 voll. di P. BRAIDO (ed.), *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, Roma, LAS 1981.

Fondamentale, ancora una volta, è il catechismo, «considerato *quasi Christi Domini Grammatica*», che «oscura la presenza della Scrittura in lingua volgare, considerata talvolta fuorviante e pericolosa soprattutto in Spagna e Francia».[77] Presso i Gesuiti, la spiegazione del catechismo è in volgare nelle scuole inferiori (dove la memorizzazione è di rigore), in latino nelle superiori. L'interrogazione assume la forma di gara o sfida tra gli alunni che si interrogano vicendevolmente. A conferma di quanto già abbiamo anticipato, grande importanza hanno pure il *canto*, i *quadri* che popolano tutti gli ambienti scolastici, e il *teatro*, di forte impronta morale e religiosa.

– La formazione cristiana è finalità di primo piano anche in quelle che potremmo chiamare le scuole «statali», affermatesi soprattutto a partire dal Settecento.

È noto che il secolo dei Lumi vede un più diretto intervento dell'autorità centrale di alcuni stati in campo scolastico. Date emblematiche che segnano questa nuova politica sono il 1729 per il Piemonte di Vittorio Amedeo II; il 1763 e 1765 per la Prussia di Federico II, nonché il 1774 per i territori soggetti a Maria Teresa d'Austria.[78]

Altrettanto noto è lo spirito che anima una tale politica: lo stato, che dichiara di porsi come fine la *felicità* dei cittadini e un ordinato vivere civile, deve interessarsi di istruzione ed educazione, in quanto è attraverso di esse che tali obiettivi vengono perseguiti. Si afferma così la teoria dello «stato insegnante», che conduce necessariamente all'intervento pubblico in campo scolastico.[79]

A noi interessa qui sottolineare che in questa nuova concezione politica si dà grande peso alla religione, in quanto la si considera componente essenziale di quel processo educativo che deve formare contemporaneamente il buon cristiano e il buon cittadino. Si comprende facilmente, allora, come anche in questa scuola più marcatamente «statale» vengano considerate vere e proprie materie scolastiche l'insegnamento del *catechismo* e, a volte, quello della *storia sacra*. Le due discipline godono di una considerazione privilegiata, e questo ancora per buona parte dell'Ottocento: lo studio della materia religiosa è *condicio sine qua non* per ogni promozione e avanzamento negli studi. Sono molto tardi (a fine Ottocento) e solo in alcune nazioni (specialmente in Italia e Francia) si arriva alla progressiva eliminazione dell'insegnamento religioso dalla scuola, in concomitanza con l'affermarsi del principio di *laicità* della cosa pubblica.[80]

[77] P. BRAIDO, *Lineamenti*, p. 203.

[78] Ampi ragguagli su tutta la riforma teresiana in A. DE MADDALENA - E. ROTELLI - G. BARBARISI (edd.), *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, 3 voll., Bologna, Il Mulino 1982; cf in particolare nel vol. 3: *Istituzioni e società*, tutta la *Sezione quinta: Istituzioni culturali, educative e assistenziali*, pp. 827-1093.

[79] Cf, ad es., E. BOSNA, *I precedenti illuministici del dibattito sulle politiche educative nell'Italia unita*, in CIRSE, *L'istruzione secondaria superiore in Italia da Casati ai nostri giorni. Atti del IV Convegno Nazionale (Bari, 5-7 Novembre 1986)*, a cura di E. Bosna e G. Genovesi, Bari, Cacucci 1988, pp. 21-59.

[80] L'eliminazione dell'insegnamento religioso dalle scuole francesi e italiane è stata ampiamente studiata. Cf J. LALOUETTE, *La libre pensée en France 1848-1940*, Paris, Albin 1997, pp. 282-295; J. COMBY, *Les lois scolaires de 1881-1886 et l'enseignement du catéchisme en France*, in *Catéchèse* 221 (1981) 83, 53-65; Y. POUTET, *La législation scolaire relative à l'instruction religieuse catholique (de Jules Ferry à Pierre Chevènemont)*, in *Catéchèse* 16 (1986) 103, 55-65; qui pp. 56-57; E. BUTTURINI, *La religione a scuola. Dall'Unità ad oggi*, Brescia, Queriniana 1987; C. BETTI, *La religione a scuola tra obbligo e facoltatività*, vol. 1: *(1859-1923)*, Firenze, Manzuoli 1989; N. PAGANO, *Religio-*

5 Altri fattori di cristianizzazione per un regime di cristianità

Se alla scuola aggiungiamo poi l'apporto socializzante, ma anche formativo, delle confraternite – cui abbiamo già accennato – delle varie festività, ritualità, pie pratiche ed espressioni della religiosità popolare, ecc., si comprenderà facilmente come il risultato sia una società ufficialmente cristiana in cui è «d'obbligo» essere cristiani.

Tutto, nella struttura sociale, nei ritmi della vita (collettiva e personale) e del lavoro... tutto rimanda alla fede cristiana. Il cristianesimo, con i suoi simboli, le sue idealità, leggi ed espressioni, è *cultura* in cui si riconosce praticamente la società nel suo complesso, almeno nominalmente.

– L'*esistenza del singolo* è segnata dai sacramenti e dal compimento, anche coatto, di pratiche religiose.

– I suoi *ambienti* di vita (paesi, rioni, borghi, contrade) recano nomi di santi. L'arredo urbano è costellato di chiese, edicole votive e segni religiosi di vario genere.

– Il *mondo del lavoro* è intessuto di riferimenti cristiani: le corporazioni di artigiani e mercanti sono intitolate ad un santo patrono; i ritmi dei lavori agricoli vengono scanditi sul calendario liturgico e santorale; i prodotti della terra sono denominati – ancora una volta – con riferimento ai santi e alla Madonna.

– Il *tempo dello svago* è accuratamente controllato dall'autorità ecclesiastica in modo che nulla sia permesso di contrario alla fede e ai costumi.

– Il *calendario civile nel suo complesso* è chiaramente dominato da quello religioso: le scadenze, ad esempio, sono indicate con il nome del santo celebrato in quel determinato giorno, tanto che «si fa San Martino»...

– La fede cristiana, con una commistione che oggi ci appare obiettivamente scorretta, si identifica con l'*ideologia* del potere politico.

– L'*autorità religiosa*, gode di indubbio potere e prestigio.

Insomma, ci troviamo di fronte ad una società che è tutta cristiana e in cui si attua, di fatto, quello il catecheta francese Colomb ha chiamato un catecumenato «sociale», sostitutivo del catecumenato «personale» dei primi secoli.

In una società siffatta, la linea pastorale impostata da Trento sembra mostrare una sua validità, anche se qualche singolo tassello presenta obiettivamente evidenti limiti. Si pensi ancora al catechismo: spesso risulta arido e difficile; spesso è sinonimo di noia e costituisce una pratica obbligata, tanto da suscitare le riserve critiche non solo di un Rousseau – che abbiamo citato – ma anche di un Rosmini[81] e di tanti altri pastori zelanti. Ma, tutto sommato, il catechismo fa riferimento ad una realtà religiosa che non è estranea al catechizzando. Egli, questa realtà, la «sperimentata» ogni giorno e per tutta la vita, sia sul piano personale che comunitario. Inoltre, la metodologia con cui gli viene inculcata la «dottrina» è senza soluzione di continuità con la tradizionale trasmissione di tutto il sapere messa in atto in una civiltà ancora fondamentalmente orale e che riconosce come indiscusso il principio di autorità. Inoltre, in un tale contesto, gli obiettivi limiti della comunicazione catechistica sono suppliti dai codici lin-

ne e libertà nella scuola. L'insegnamento della religione cattolica dalla Statuto albertino ai giorni nostri, Torino, Claudiana 1990.

[81] Cf A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di A. Valle, Roma, Città Nuova 1981, pp. 29-30. Sul pensiero catechetico del Rosmini: U. BIAGIONI, *L'insegnamento del catechismo nel pensiero di Antonio Rosmini*, in *Rivista Lasalliana* 64 (1997) 166-180.

guistici messi in atto da altre forme di pastorale e più consoni alla mentalità e alla cultura del catechizzando stesso. Si pensi solo, ad esempio, al linguaggio della festa (che è liturgica e civile insieme), della coreografia, della drammatizzazione.[82]

6 Oggi: alla ricerca di un nuovo modo per formare i cristiani

È persino ovvio affermare che per l'oggi non si può dire altrettanto. Per restare all'esempio del catechismo: si è ormai preso atto che, pur rinnovato completamente nel metodo e nei contenuti, esso, presso molti catechizzandi, non raggiunge se non in minima parte i suoi scopi.[83] Si tratta insomma di un «modello» o di un «paradigma» – come direbbero i catecheti francesi[84] – che presenta ormai gravi lacune. Di più: oggi è tutto il tradizionale processo di formazione cristiana a mostrare evidentissimi segni di insufficienza.

I *motivi* sono fin troppo noti. La *diagnosi* ormai è *condivisa* da tutti, ivi compresa la gerarchia.[85] Alla società monoliticamente compattata da un'unica fede, è subentrata la società secolarizzata, pluralista, frammentata, indifferente, relativista, in cui i simboli cristiani hanno decisamente perso il loro significato, ed in cui è messo in crisi il tradizionale processo di trasmissione di qualsivoglia sapere, quello religioso *in primis*. Una tale diagnosi – va ribadito – è ormai pacifica e accettata da tutti.

Il problema, allora, sembra risiedere nella «cura». Siamo ancora, probabilmente, a livello di *palliativi*: l'impressione è che si proceda per *aggiustamenti* e *rattoppi* della tradizionale pastorale post-tridentina adatta ad un regime di cri-

[82] Evidenzia la validità della tradizionale trasmissione catechistica in epoca moderna H. HOLSTEIN, *Tradition catéchétique*, in *Catéchèse* 17 (1977) 66, 29-39. Cf pure J. HONORÉ, *Grandeur et tentations du didactisme*, in *Lumière et Vie* 7 (1957) 608-624.

[83] La riflessione sulla validità del catechismo e dell'abituale modo di «fare catechismo» è andata crescendo in questi ultimi vent'anni, soprattutto dopo la decisione sinodale del 1895 di approntare un catechismo «universale». Cf A. FOSSION, *La catéchèse scolaire d'hier à demain*, in *Nouvelle Revue Théologique* 112 (1980) 3-21; E. PAUL - G. STACHEL - W. LANGER, *Katechismus - Ja? Nein? Wie?*, Einsiedeln, Benziger 1982; O. DUBUISSON, *L'atto catechistico. Finalità e pratica*, Roma, Paoline 1983, pp. 35-57; K. LEHMANN, *Il catechismo come modo di trasmettere la fede*, in *Communio* 12 (1983) 67, 53-59; E. ALBERICH - U. GIANETTO (edd.), *Il catechismo ieri e oggi. Studi sul significato dei catechismi nel passato e nel presente della catechesi della Chiesa*, Torino-Leumann, Elledici 1987; alcuni contributi del vol. già in *Salesianum* 49 (1987) 287-358; R. BRODEUR, *De catéchisme en catéchisme: enjeux du changement en pastorale*, in R. CHAGON - M. VIAU (edd.), *Études pastorales: pratiques et communautés*, Montréal, Bellarmin 1986, pp. 85-104; A. MADRIGAL SALAS, *El Catecismo en la Catequesis*, in *Medellín* 13 (1987) 479-489; INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *Essais de théologie pratique. L'institution et le transmettre*, Paris, Beauchesne 1988, pp. 107-122; J. AUDINET, *Le modèle «catéchisme», fonction et fonctionnement*, in P. COLIN - É. GERMAIN - J. JONCHERAY - M. VENARD (edd.), *Aux origines du catéchisme en France*, pp. 261-271, *ivi*, pp. 272-283, anche B. PLONGERON, *Qu'est-ce que produire un catéchisme?*; *Concilium* 25 (1989) 4, dedicato a: *Catechismo universale o inculturazione*; G. ADLER, *Le paradigme perdu!*, in R. BRODEUR - B. CAULIER (edd.), *Enseigner le catéchisme*, pp. 447-455, *ivi*, pp. 459-466, anche B. PLONGERON, *De déplacements en déplacements: le poids des mots!*. Per una sintesi: E. ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Torino-Leumann, Elledici 2001, pp. 286-291.

[84] Sulla nozione di *paradigma* cf la recente chiarificazione di D. VILLEPELET, *Propos sur les paradigmes catéchétiques contemporains*, in *Catéchèse* 41 (2001) 165, 21-44; qui pp. 22-23.

[85] Basterà accennare all'ultimo documento programmatico della CEI, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, Torino-Leumann, Elledici 2001.

stianità ormai tramontato, senza affrontare il problema nella sua radicalità, e lasciando che siano le singole chiese locali a trovare vie veramente nuove. Si avverte, bensì, l'urgenza di una «novità»; si giunge persino a formalizzare l'esigenza in una formula, quasi sempre destinata a rapido successo per la sua carica fortemente evocativa; ma, normalmente, non la si traduce in precise scelte operative.[86] Con linguaggio teologico-pastorale, verrebbe da dire che si applica solo parzialmente il corretto metodo della teologia pastorale: ad una corretta *analisi critica della situazione* segue una altrettanto corretta *fase progettuale* in cui si fissano gli obiettivi da perseguire e si abbozza la strada per raggiungerli, ma risulta largamente deficitaria la fase delle *scelte strategiche*.[87]

Sia consentito un primo esempio. Oltre cinquant'anni fa, la cosiddetta «pastorale d'insieme», nata in Francia, denunciava i limiti della parrocchia tradizionale, giudicata incapace di cogliere e combattere la scristianizzazione che, da fatto riguardante singoli individui, era diventata una realtà coinvolgente intere masse e i loro *milieux*. In suo luogo veniva proposta, tra l'altro, una nuova struttura ecclesiale, non più costruita sulla base di criteri semplicemente topografici come la parrocchia della tradizione, ma nella attenzione alla «zona umana» in cui la Chiesa operava.[88] Oggi, a fronte dell'accresciuta consapevolezza della scristianizzzazione montante, non si problematizza a dovere la strutturazione della parrocchia, costituita ancora sulla base di criteri prevalentemente topografici. Probabilmente perché ci si muove ancora, forse inconsciamente, con il presupposto che ci troviamo in una società cristiana in cui tutti sono e debbono essere cristiani, per cui un criterio delimitativo di ordine topografico è ritenuto sufficiente.[89]

Si potrebbe continuare l'esemplificazione richiamando, ad esempio, l'attuale *deficit* comunicativo del linguaggio liturgico e di vari altri codici linguistici messi in atto nell'abituale prassi pastorale della Chiesa.

Ci limitiamo ad un accenno al tema della «iniziazione», oggetto dell'attenzione di questo fascicolo. Si tratta di una proposta pastorale-catechistica ed insieme educativa che presenta indubbiamente aspetti veramente innovativi nel tradizionale panorama pastorale della Chiesa. Ma già taluno fa osservare che non di discosta significativamente dal solito modello catechistico. È certo possibile rispondere all'obiezione notando che la proposta non ha ancora avuto sufficiente sperimentazione e collaudo. Si può, però, anche osservare che, sulla base di una maggiore attenzione alla reale situazione, sarebbe possibile mettere in atto processi di formazione cristiana ancor più radicalmente innovativi. Pensiamo ad esempio, per concludere, al progetto di rinnovamento catechistico recentemente varato dalla diocesi di Liegi.[90]

[86] Recensisce accuratamente i motti programmatici che, di volta in volta, hanno riassunto le urgenze pastorali avvertite dalla Chiesa negli ultimi decenni B. SEVESO, *Intenti d'azione. Un profilo di vita di Chiesa nella seconda metà del '900*, in *Teologia* 25 (2000) 115-151. In particolare, sulla «nuova evangelizzazione», che ha suscitato una bibliografia ingovernabile, cf ancora ID., *La «nuova evangelizzazione»*, in *La Scuola Cattolica* 125 (1995) 161-189.

[87] Cf M. MIDALI, *Teologia pratica*, vol. 1: *Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma, LAS 2000³, pp. 403-423.

[88] Cf *ivi*, pp. 58-67.

[89] Il cit. documento programmatico della CEI, ad es., non sembra porsi il problema della bontà ed efficacia della attuale impostazione parrocchiale, dal momento che si limita a ribadire la necessità di custodire «la *parrocchia* quale luogo – anche fisico – a cui la comunità stessa fa costante riferimento». CEI, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, n. 47, p. 58.

[90] Il progetto è illustrato nelle sue grandi linee da H. DERROITTE, *La catechesi liberata. Fondamenti per un nuovo progetto catechistico*, Torino-Leumann, Elledici 2002. *Catechesi* presenterà i contenuti

Stando al testo che lo enuncia, la diocesi di Liegi abbandona la tradizionale catechesi rigidamente distinta in base alle età, ad impostazione sostanzialmente scolastica ed in vista dei sacramenti, che troppo spesso diventano il diploma di «congedo» dalla vita cristiana.

Al suo posto, la diocesi belga, tramite le zone pastorali, organizza incontri catechistici di vario tipo:

– *biblico* (su piste di ricerca diverse, suggerite dai testi biblici domenicali, o dalle opere d'arte a soggetto biblico presenti nella zona, o – ancora – dalle domande di senso emergenti dalla vita),

– *liturgico* (che prevedono anche incontri periodici di almeno mezza giornata),

– *introduzione alla vita comunitaria* (con partecipazione e collaborazione ai diversi servizi parrocchiali),

– *ricerca di senso*.

Si tratta di corsi assolutamente liberi: non occorre iscriversi, né essere fedeli al corso; si può incominciare, smettere e riprendere quando si vuole; si può passare da un corso all'altro come si desidera. Sono legati all'anno liturgico, non all'anno scolastico.

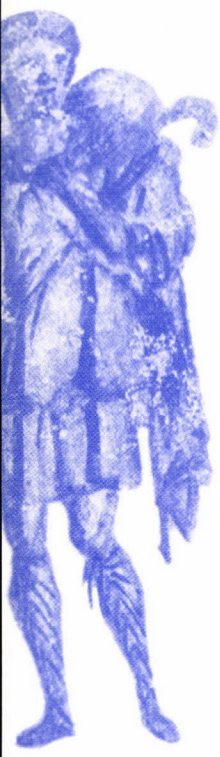
Si tratta di proposte «intergenerazionali». Su questo punto l'insistenza del progetto è grande. Dal momento che soggetti-destinatari della catechesi sono, in senso proprio, gli adulti, il nuovo impianto catechistico riserva naturalmente una attenzione privilegiata a loro. Ma si vuole anche che il servizio catechistico offerto dalle zone pastorali sia frequentato dalle diverse generazioni *insieme*. Pertanto un adulto può partecipare ad un corso pensato prioritariamente per le prime età evolutive, e viceversa.

I sacramenti tradizionalmente legati alla catechesi fin qui messa in atto (battesimo, prima comunione, cresima) vengono celebrati una volta al mese. Quando un catechizzando è pronto vi accede.

È indubbiamente un tentativo ai primi passi, ma che deduce realisticamente le conseguenze dal fatto che il regime di cristianità post-tridentino è ormai definitivamente tramontato, e con esso il plurisecolare modo di fare «catechismo». Con ogni probabilità, questa strada realistica è la strada del futuro.[91]

di questo testo con un contributo di U. GIANETTO, *Cristiani per scelta: un progetto di formazione cristiana a livello diocesano*.

[91] Il lettore potrà utilmente completare il tentativo di sintesi ora esposto con l'analogo intervento di R. SAVARINO, *La trasmissione della fede nella crisi della modernità: la riforma tridentina*, in *Quaderni della Segreteria Generale CEI* 5 (2001) 26, 63-74.



Ezio Risatti

3

Processo di identificazione nei ragazzi, oggi, e iniziazione cristiana

La prima domanda che può sorgere nel lettore parlando del processo psicologico di identificazione dei ragazzi, potrebbe essere: cosa ha a che fare la psicologia con l'iniziazione cristiana? Ebbene essa centra a partire dalla teologia pastorale.

Mentre la teologia dogmatica o speculativa punta a delle verità che siano valide sempre e in ogni luogo per ogni persona, la teologia pastorale punta ad una ortoprassi, ad un agire che deve tenere conto sia dell'ortodossia, che della realtà, della situazione concreta, cioè di come, dove e con chi ci si trova concretamente ad operare. Proprio per questa ragione, tutti gli aspetti psicologici della persona sono coinvolti nello studio teologico pastorale, perché fanno parte della descrizione dell'ambiente all'interno del quale l'ortodossia si deve incarnare.

Per fare in modo che la nostra azione pastorale abbia efficacia, per prima cosa occorre tenere presente la situazione del destinatario. La psicologia evolutiva evidenzia uno sviluppo nel bambino e nel preadolescente e questo sviluppo va preso in considerazione anche per quanto riguarda il processo di iniziazione cristiana.

1 Lo sviluppo del bambino e l'iniziazione cristiana

Il bambino, alla sua nascita, non ha una coscienza di sé; la coscienza si svolge nel tempo e per questo si parla di «processo di identificazione», che indica lo sviluppo del singolo per poter rispondere alla domanda: «chi sono io?». Il bambino all'inizio non ha risposte a questa domande, non ha coscienza di sé in modo compiuto. Egli partecipa della realtà dei genitori, sia allo stato iniziale, fusionale, momento in cui il bambino non distingue se stesso dalla mamma, sia quando comincia a percepire se stesso, ma si vede solo all'interno della realtà genitoriale.

Per queste caratteristiche psicologiche, assume un senso non solo teologico, ma anche educativo, il pedobattesimo. A partire dalla realtà del bambino si capisce perché può essere somministrato il battesimo ad un bambino appena nato: perché la sua realtà è la partecipazione della vita dei genitori. Se i genitori vivono la realtà cristiana, la realtà ecclesiale, allora ha perfettamente senso, anche da un punto di vista psicologico, battezzare il bambino, perché lui di fatto fa parte di questa realtà, vive della realtà dei genitori e, come loro, vive anch'egli della realtà ecclesiale. Il battesimo dunque, in questo senso, corrisponde e compie ciò che già esiste: la conformazione del bambino alla realtà dei genitori.

Come poi la coscienza di sé del bambino conosce un sviluppo, allo stesso modo lo conosce anche l'iniziazione cristiana, che per questo si struttura come un cammino da compiere.

Vediamo alcune tappe dello sviluppo della persona.

All'inizio il bambino identifica se stesso col suo corpo, egli è tutto appoggiato al corpo. Poi inizia a percepire la sua sensibilità, elemento di confine tra il corpo e la sua realtà psichica. Allora egli sente la sensibilità, si appoggia su di essa e viaggia con le sue caratteristiche: ad esempio, seguendo le onde della sensibilità, anche il bambino si muove ad onde, con sbalzi di umore, con scelte basate sul «mi va», «non mi va», «mi piace» o «non mi piace», «ne ho voglia» o «non ne ho voglia». Il bambino viaggia sulla sensibilità, adattandosi ad essa, coni suoi pregi, ma anche i suoi limiti. Proseguendo il suo sviluppo psicologico, il bambino giungerà ad appoggiarsi all'intelligenza. Ma vi è un altro fenomeno, solitamente ignorato, che ci interessa per il suo particolare legame al secondo sacramento dell'iniziazione cristiana, almeno in ordine cronologico, l'eucarestia: la capacità di relazione.

Il bambino inizia la sua vita relazionandosi quasi esclusivamente con la mamma. Tra i tre e cinque anni scopre il papà, non come esistente, ma come una persona a cui personalmente relazionarsi. Papà non è solo l'appoggio della mamma, che può dare sicurezza anche al bambino, ma uno con cui avere un rapporto particolare. Nel viaggio tra la mamma e il papà, il bambino scopre la propria identità anche dal punto di vista sessuale. Se ne rende conto nella sua realtà di relazione. Il bambino o la bambina scoprono uguaglianza e differenza con il papà e con la mamma, a livello di rapporti, di modo di comunicare, di modo di amare; percepisce la propria sessualità nel momento in cui percepisce la figura del papà e si rende conto di una modalità di relazione e di rapporto diversa tra papà e mamma.

Quando arriva nella scuola dell'infanzia il bambino non è ancora in grado di relazionarsi con i pari. I bambini vivono una vita per conto proprio; anche se giocano insieme, in realtà giocano ognuno per conto proprio. Devono crescere

fino agli otto-dieci anni per essere capace di sviluppare un rapporto personale con dei coetanei.[1]

Pensiamo alla formazione dei nostri bambini alla prima comunione: finché un bambino non riesce a percepire l'esistenza di una persona con cui relazionarsi in un rapporto positivo e complesso come quello amicale, resta difficile pensare che sia in grado di accostarsi alla celebrazione eucaristica. La distinzione tradizionale di distinguere il pane dal corpo eucaristico, fa leva sull'intelligenza, non su una dimensione più profonda e valida della persona che è quella della relazione, dimensione più complessa e difficile, ma più valida.

Il problema, osservato alla radice è che noi classifichiamo spesso le persone tramite elementi di facile rilevazione, ma non è detto che gli elementi più facili siano anche i più validi. Una suddivisione delle persone in base alla loro crescita reale suppone l'elaborazione di criteri complessi e di difficile gestione.

Pensate all'evoluzione del criterio di maturità. Maturità un tempo era qualcosa che a un certo punto si doveva raggiungere e, in una società molto uniforme al suo interno, la maturità si collocava cronologicamente ad una certa età dello sviluppo del singolo: il militare, l'età da matrimonio, o simili. Poi è iniziato ad emergere un criterio legato di più all'età: un bambino di sei anni poteva essere maturo, in proporzione alla propria età, e un diciottenne poteva essere non maturo. Restava però non chiaro, il termine di paragone in base al quale tale maturità era misurata. Per superare il problema, è prevalso un criterio di maturità fondato sul rapporto ricevere-dare: in termini economici la persona non è matura finché ha bisogno di essere mantenuta; dal momento in cui è in grado di mantenere qualcun altro, allora è matura. Questo vale in campo economico, artistico, affettivo, e in ogni tipo di situazione. Questo modo di intendere la maturità, che ha riscosso molto successo, ha la conseguenza che una persona può essere matura in un campo e non matura in altri.

Sennonché questo modo di presentare la realtà della maturità andava a sbattere contro un fatto notevole. Prendete per esempio un Michelangelo: a poco più di vent'anni scolpisce la Pietà che si trova in San Pietro. Era un artista che conosceva l'arte e la poteva insegnare, ma lui stesso non era soddisfatto e continuava a ricercare, a scolpire, a modificare il suo stile: non si sentiva mai un arrivato, non avrebbe mai detto di sé di essere giunto alla maturità.

Di fronte a queste difficoltà la prima soluzione può essere quella di rinunciare all'idea di maturità; la seconda soluzione, quella ormai praticata, è di definire maturo in un determinato campo, colui che ha organizzato in modo sistematico, riflesso ed efficace il suo cammino. Il maturo è colui che in uno o più campi della propria vita personale e sociale percorre in maniera riflessa, controllata, organizzata, voluta, revisionata, la propria vita. Dal punto di vista psicologico non c'è un traguardo di maturità, ma c'è una organizzazione matura della tua crescita personale: sai i tuoi problemi, sai su cosa ti verifichi, sai su cosa punti per crescere; conosci le tue risorse e ricchezze, sai come animare le tue potenzialità... Questo è il modo giusto di verificare la propria maturità umana.

[1] In tutto il nostro intervento, quando diamo dei dati anagrafici, parliamo ovviamente sempre di età psicologica standardizzata; in realtà esistono scarti significativi che non rivelano però nessun tipo di patologia e tali scarti possono aumentare senza problemi con l'avanzare degli anni, mentre la nostra organizzazione scolastica e catechistica assolutizza troppo l'età anagrafica, standardizzando una certa età media, ma falsando la realtà, perché tale standardizzazione non è reale, ma solo statistica. La cosa migliore sarebbe di augurarci una organizzazione catechistica, che tenga conto del bambino reale e non del bambino statistico anagrafico.

L'iniziazione cristiana dovrebbe concorrere allo sviluppo, mediante un percorso in tappe, della maturità propria della persona, a seconda delle varie età in cui essa si trova, e con particolare riferimento alla sua capacità di relazione. Già da un punto di vista catechistico e teologico, infatti, il rapporto con il Signore Gesù ha la caratteristica fondamentale di essere orizzontale (lo sposo, l'amico, il fratello) e non solo verticale (il Signore, il Figlio di Dio). Questo suo collocarsi di fianco a noi, fa sì che Gesù sia la persona divina più accessibile ai ragazzi, cui psicologicamente più facilmente possono fare riferimento. Gesù si presenta vicino a loro, ha avuto realmente la loro età, ha condiviso realmente la loro esperienza, è loro fratello, ne condivide la realtà fondamentale; allora è per il ragazzo possibile instaurare un rapporto con Gesù ed approfondirlo nell'eucaristia.

2 Psicologia e accesso ai sacramenti

Quale può essere il ruolo della psicologia all'interno dell'opera catechistica?

La psicologia guarda non all'*ex opere operato*, ma all'aspetto della responsabilità individuale. Che differenza c'è tra chi si nutre dell'eucaristia per la vita e chi «mangia e beve la propria condanna» (1 Cor 11,29)? La differenza non è nell'eucaristia, ma in chi la riceve. Ognuno ha un frutto diverso quando si nutre di essa: questo è dato dalla realtà umana e proprio essa la psicologia si impegna a studiare.

La pastorale è sempre stata attenta al fattore psicologico nella formazione ai sacramenti e nella loro presentazione. L'eucaristia può essere valida e lecita, ma che comunicazione di essa sto facendo? Quali metamessaggi comunico attraverso i miei gesti, i simboli, l'ambiente, i canti...? Questa è realtà psicologica che la teologia pastorale non può ignorare e non ha mai ignorato.

Quando un ragazzo può vivere appieno la realtà dell'eucarestia? Quando è capace di capire con chi si relaziona, di fare un certo discorso a tu per tu. Solo ad una certa età, che non è uguale per tutti e che allora andrebbe individuata opportunamente, non per classi anagrafiche, ma per classi di cammino psicologico fatto dai singoli.

Lo stesso discorso dovrebbe essere fatto a proposito della cresima. Proseguendo nel proprio cammino psicologico, il ragazzo giunge all'età in cui si è in grado di varare un progetto per la propria vita. Se questa è l'età della cresima, non può certo essere celebrata all'età odierna (intorno ai 13 anni). Se la cresima è del cristiano maturo, che appunto è in grado di prendere in mano la propria vita e di organizzarla, allora ci vuole tutta un'altra età psicologica, di cui però, a quanto pare, ancora non si tiene conto. Ci vuole un'età in cui la persona sia capace di organizzare la propria vita; questo nella società contemporanea è passo notevole e difficile, spesso problematico. La società è cambiata, le persone sono efficienti più a lungo e più lungo è il periodo di apprendistato e di crescita, anche psicologica. La maturità psicologia è oggi molto ritardata. A complicare la situazione vi è l'anticipazione dello sviluppo fisico. Nell'ultimo secolo l'età di sviluppo ha avuto un ritmo di anticipazione di tre mesi ogni dieci anni, col risultato medio che oggi i ragazzi e le ragazze hanno il loro sviluppo fisico, con tutto quello che comporta anche psicologicamente, trenta mesi prima. La maturazione fisica, che arrivava fino ai 25 anni, oggi termina sui 18 anni. Si

trovano ragazzi di terza media più alti dei genitori e ragazze di quinta elementare di dieci, undici anni, già mestruate e, quindi, col problema di gestire un corpo molto più adulto della loro struttura psicologica, il che ritarda ulteriormente la loro maturazione.

I sacramenti dell'iniziazione, per essere quello che sono, devono rispettare la realtà della persona e questo può avvenire attraverso la capacità di persone preparate a valutare il cammino psicologico dei singoli ragazzi loro affidati. Ci vuole un allenamento, una formazione specifica affinché i singoli catechisti acquisiscano la capacità di verificare la crescita di ogni ragazzo.

Come può avvenire questa preparazione? Quando si parla ai genitori si dice che la base dell'educazione che danno ai figli è il loro cammino educativo. Come i genitori educano se stessi quella è la base e il punto di partenza della educazione dei figli. Allo stesso modo allora, come i catechisti, gli operatori pastorali, possono valutare i ragazzi loro affidati senza dover essere psicologi? Imparando a valutare e a migliorare il proprio cammino di maturità psicologica.

Il cammino psicologico si pone tra il cammino spirituale e quello mentale. Ogni livello di sviluppo della persona ha analogie con i livelli vicini. La crescita psicologica ha analogie con la crescita spirituale perché non è mai finita, ma la crescita psicologica ha analogie con la crescita fisica per esempio, perché gli errori, anche se non voluti, si pagano. Aver fatto apposta o no un errore, non cambia il risultato psicologico. Se sbaglio nella gestione di me, anche non apposta, la pago ugualmente. La maggior parte dei disturbi mentali non sono che sbagli che la persona ha fatto. Pensate cosa provoca lo sbaglio nel gestire la sofferenza: dall'insonnia alla depressione.

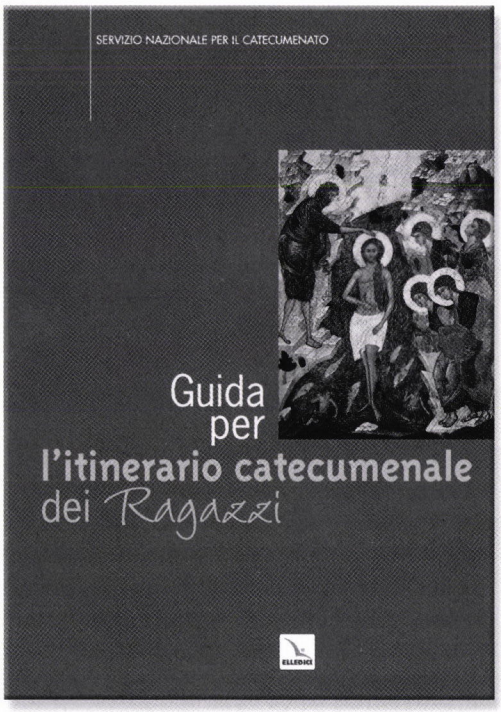
Dov'è il nocciolo della percezione della maturazione dei ragazzi: nel rendersi conto se quel ragazzo è arrivato ad essere capace di stabilire rapporti di amicizia e relazioni personali valide, è arrivato ad essere in grado di dirigere la sua vita. Ma la capacità di decidere questo per i propri destinatari ha la sua radice nella gestione che l'operatore pastorale fa di se stesso, come lui ha organizzato e gestisce il suo cammino, la sua maturità psicologica. Il suo cammino cosciente, voluto e riflesso gli permette di percepire il cammino del ragazzo a lui affidato.

Purtroppo la prassi e la legge della Chiesa in questo campo è piuttosto lassista. Io ammetto un ragazzo alla cresima puntando solo sull'azione dello Spirito Santo che lo trasforma. Lo Spirito certo può trasformarlo, ma non posso io programmare la sua azione. Questo è tentare Dio: chieder un miracolo senza aver fatto tutto il possibile per mettere il ragazzo in grado di dare un risposta personale all'azione della grazia.

Non si richiede, dunque, uno studio psicologico approfondito, o una laurea in psicologia, si richiede però che l'operatore pastorale abbia un cammino suo organizzato, impostato, che sa revisionare e che sa portare avanti. Allora la persona è poi in grado di giudicare anche il cammino umano del ragazzo e la sua idoneità psicologica.

Allora bisogna convenire con il dubbio del prof. Rulla, insigne psicologo: come mai, con tanti operatori pastorali nelle nostre parrocchie, i risultati sono così scarsi ai nostri occhi? La soluzione sta proprio qui: prima, e in modo ancor più deciso, di criticare l'organizzazione catechistica italiana, la struttura della parrocchia o le leggi dei vescovi, la nostra critica, nel senso positivo del termine, andrebbe applicata a noi stessi. Nostro scopo è iniziare dei cristiani maturi, sotto tutti i punti di vista, anche psicologico, ma noi cosa facciamo per la nostra personale maturità?

ELLEDICI in vetrina



SERVIZIO NAZIONALE
per il CATECUMENATO

GUIDA PER L'ITINERARIO CATECUMENALE DEI RAGAZZI

Pagine 208
€ 11,00 / Lire 21.298

La guida propone un itinerario che risponde all'esigenza di introdurre gradualmente nella vita cristiana i ragazzi da battezzare insieme a coloro che sono già stati battezzati. Un percorso che coinvolge le famiglie, sulla base della maturazione che avviene nel gruppo catecumenale.

ELLEDICI

Corso Francia 214 - 10090 Cascine Vica - Rivoli (To)
Tel. 011.9552111 - Fax 011.9574048
Internet: www.elledici.org - E-mail: vendite@elledici.org



Roberto Carelli

4

Per una teologia dell'azione educativa

Dopo aver cercato di definire, almeno incoativamente, il problema in questione, sia dal punto di vista terminologico che da quello storico-pastorale, con uno sguardo anche alla realtà psicologica dei nostri destinatari, l'intento di questo e dei seguenti interventi è di cercare di approfondire i nodi tematici principali, alla ricerca di spunti di riflessione e linee di intervento che siano il più possibile indicanti un cammino di soluzione.

Dovendo osservare una realtà complessa che si compone di due elementi in tensione fra loro, l'educazione e l'iniziazione, i nostri sguardi si svilupperanno in due direzioni complementari: nei primi due interventi, il nostro e quello di Durando, analizzeremo la questione ponendosi prevalentemente dalla parte dell'educazione, offrendo di essa uno sguardo teologico e uno pastorale e operativo; mentre negli interventi di Bozzolo e Fontana, l'attenzione sarà principalmente posta sull'iniziazione cristiana, anche qui osservata teologicamente e pastoralmente. L'intento complessivo è di suggerire non una spaccatura, ma una complessa interdipendenza tra educazione e iniziazione cristiana, che non si offre a facili sovrapposizioni o a semplicistiche separazioni.

1 L'educazione e l'iniziazione: osservazioni di metodo

1.1. L'opposizione fra educazione e iniziazione

I presupposti culturali della modernità sono duri a morire. Sostanzialmente sconfitti a livello di alta cultura, restano operanti nella mentalità diffusa, e lì fanno i loro danni peggiori. E li fanno anche nei cuori cristiani, perché chi crede in Dio non smette di essere cittadino del mondo. Superfluo osservare che l'affermazione non deve suonare come giudizio di discredito generale a carico della modernità: l'attenzione alla storia, il rilievo del soggetto, il valore irriducibile della libertà, la nascita delle scienze umane, sono punti di non ritorno per lo sviluppo di una civiltà conforme alla dignità dell'uomo. E tuttavia l'affermazione dell'assolutezza della soggetto, la negazione di una verità trascendente, l'esplicito intento anticristiano che ha caratterizzato il programma illuministico, sono dimensioni inscritte nel progetto moderno, e continuano ad allungare le loro ombre sulla coscienza dell'uomo contemporaneo.

L'osservazione trova la conferma più convincente proprio nella parabola contraddittoria che ha segnato la vicenda del soggetto moderno: presentatosi all'alba della stagione illuministica come «Io» egemone e totalizzante rispetto ad ogni altra istanza di senso, venne poi riconosciuto come alienato e «assoggettato» dall'opera di smascheramento condotta dai cosiddetti «maestri del sospetto» (Marx, Nietzsche, Freud), fino alla capitolazione contemporanea che lo decreta come «io minimo» esposto alla libera concorrenza delle proposte di senso ed incapace di reperire punti di riferimento unificanti e stabili criteri di giudizio. In questo quadro, non stupisce che i moltissimi sforzi che la Chiesa profonde nell'opera di iniziazione e di catechesi conseguano solo magri risultati: l'annuncio cristiano non cosciente del terreno mentale e di costume in cui cade, rischia in ogni modo di essere neutralizzato o frainteso.

Qualche esempio. Che *chances* di evangelizzazione ci sono quando l'annuncio della verità fatta carne nella persona di Gesù viene coperto da un'educazione che punta sul retorico richiamo ai valori universali? Come parlare di risurrezione, se il mistero della morte, puntigliosamente occultato nella pratica educativa, è poi sfacciatamente e contraddittoriamente spettacolarizzato sulla piazza televisiva? Come mostrare che l'obbedienza della fede è forma di alta libertà, se il termine stesso, già compromesso sul piano dell'impatto emotivo, richiama comunque pregiudizialmente l'idea contraria? Come spiegare che la ragione comporta intrinsecamente un impegno etico, cioè la sua inseparabilità rispetto alla questione della giustizia, se l'esercizio dell'intelligenza viene immancabilmente ed esclusivamente riferito all'area del sapere scientifico e calcolante? E che dire degli affetti, se invece di essere compresi come risonanza emotiva della qualità dei legami, vengono alleggeriti della loro dimensione di responsabilità e ridotti a pura spontaneità?

Queste ed altre simili questioni segnalano l'urgenza di una riflessione particolarmente accurata intorno ai nessi che intercorrono tra ciò a cui gli eventi sacramentali vogliono introdurre e ciò che i processi educativi intendono accompagnare. Ora è facile constatare che nella nostra società *iniziazione ed educazione rispondono a due logiche non semplicemente differenti, ma divaricanti*: anche solo un rapido sguardo allo *status quaestionis* del dibattito teologico-pa-

storale sull'iniziazione, o un buon resoconto storico sugli sviluppi e gli esiti del catechismo moderno, o anche un *dossier* di taglio psicologico sul rapporto fra le pratiche educative e le dinamiche evolutive nei giovani d'oggi, consentono di documentare tale tesi.

Si può addirittura aggiungere che da questo punto di vista la situazione contemporanea, se confrontata con quella moderna, non è sostanzialmente mutata. Certo, mentre in passato *l'iniziazione era prevalentemente assorbita* da un regime educativo a sua volta funzionale ad obiettivi sociali, al presente *l'iniziazione è semplicemente marginale* rispetto alle dinamiche educative reali e ancor più remota rispetto ai giochi sociali, ma il risultato d'insieme è lo stesso: iniziazione ed educazione, che pure sono chiamate alla reciproca integrazione delle rispettive istanze, mostrano di essere governate da indirizzi divergenti quanto agli obiettivi, ai metodi, e soprattutto al modo di interpretare la dinamica della coscienza e i relativi processi di costituzione dell'identità. Tale diagnosi – è bene avvertirlo esplicitamente – non va frettolosamente archiviata in nome dell'auspicabile convergenza a cui iniziazione ed educazione sono convocate: la fatica di pensare le cause di tale stato di cose e di suggerirne gli opportuni rimedi deve essere effettivamente attraversata.

Facendo astrazione dalle cause di natura più contingente e transitoria, la questione radicale a cui obiettivamente rimanda il nesso di iniziazione ed educazione è quella del *rapporto di fede e cultura*, la cui problematicità è tra gli esiti più rilevanti della *separazione moderna fra verità e storia e fra fede e ragione*. L'ottica che ha imposto la visione alternativa di queste polarità ha reso la riflessione cristiana proporzionalmente incapace di spiegare persuasivamente in che modo l'assolutezza della verità cristiana si articoli con le forme storiche dell'esperienza umana secondo continuità e novità. Detto positivamente, sul presupposto che l'identità dell'uomo si determina solo nella storia, il pensiero cristiano deve comprendere e poi mostrare che la verità custodita dalla *traditio* ecclesiale non può essere saputa senza riferimento alle forme concrete dell'*ethos* civile. La presunzione di dedurre direttamente ciò che è umano da ciò che è cristiano smarrisce la continuità con l'umano, e perciò l'opera educativa risulta irrilevante per la comprensione della fede: desumendo i suoi criteri direttamente e unilateralmente dalla fede, l'educazione perde il suo originale e insostituibile apporto.

Di fatto, nella mentalità comune, la divaricazione continua ad essere operante, e si configura come *opposizione fra il carattere di evento dell'iniziazione sacramentale e il carattere di processo dell'azione educativa*. All'orientamento per così dire «verticale» dell'iniziazione e a quello «orizzontale» dell'educazione conseguono rispettivamente le secche ripartizioni di presente e di futuro, di sosta e di cammino, di formale e informale, di rituale e quotidiano, di sacro e di profano, di conservatore e progressistico. Con il risultato che nonostante il costante invito ad evangelizzare educando e ad educare evangelizzando, l'iniziazione cristiana non sviluppa la sua dimensione educativa, e l'educazione non solo non favorisce, ma talora ostacola la crescita cristiana. Non deve stupire: la rappresentazione lineare, processuale ed evolutiva della crescita umana che domina largamente negli schemi mentali correnti e nelle teorie pedagogiche recenti, facendo somma con la sistemica neutralizzazione di tutto quanto nella vita abbia carattere di discontinuità, liminalità e ritualità, non può che alimentare il reciproco equivoco fra le pratiche destinate alla crescita dell'uomo e quelle orientate alla formazione cristiana.

Sull'urgenza di operare una nuova saldatura fra i due orizzonti si è espresso efficacemente Sequeri: «L'erosione dei processi di iniziazione e di passaggio infligge ormai ferite mortali all'apparato educativo della società e alla consistenza di tutti i legami sociali che comportano responsabilità e fedeltà... Un eccesso di *maternage* guida l'accoglienza e l'accudimento delle giovani generazioni. In compenso esse sono gettate nell'impegno, comunque sia... La profondità del principio paolino («rivestite i sentimenti di Cristo») non si impara in un giorno. Né si impara con il semplice accudimento e la consolazione ad ogni costo... La splendida e tenera asciuttezza della relazione del Signore con i suoi va riscoperta nella sua forza e nella sua bellezza».[1] Si noti: «tenerezza» ed «asciuttezza»: l'intenzione del Signore nel rivelarci l'amore del Padre è quella di ispirarci tanto un indistruttibile senso di protezione (che risponde all'ordine simbolico della «madre») quanto di infonderci il coraggio della decisione (qui prevale la simbolica del «padre»). In modo tale che la verticale dell'amore di Dio non venga separata dall'orizzontale dell'amore umano, e nessuno cerchi ricovero eterno fuori dallo spazio di un responsabile impegno storico. Cosicché nessuno creda che Dio e l'uomo, come anche la crescita religiosa e lo sviluppo umano, siano realtà opposte o alternative, e tutti possano invece ritenere che l'uno non stia senza l'altro.

Propositivamente, va detto che tutte le polarità e le tensioni insite nelle pratiche iniziatiche ed educative rispondono ultimamente ad un *unico amore* che si estende fra il cielo e la terra, e si rifrange ed individua nelle *molteplici differenze* che determinano la bellezza e il fascino del reale. Se dunque nel disegno di Dio non vi è alcuna opposizione sul piano dei contenuti, nessuna opposizione deve essere legittimata sul piano del metodo. Le opposizioni che pervertono le differenze in divergenze, o che fraintendono le condizioni dell'amore con ciò che al contrario lo condiziona, vanno giudicate come male: non è ad esse che può esser riconosciuto il diritto di orientare il pensiero o di costituire il punto di partenza del ragionamento.

Con tutto ciò viene in chiaro che l'urgenza più immediata tanto a livello di riflessione quanto e più ancora a livello di prassi pastorale, è quella di *superare lo iato fra l'intelligenza della fede e l'esame dell'esperienza umana*, in modo da poter pensare l'unità di iniziazione ed educazione al di là dei soliti auspici e delle buone intenzioni.

1.2. Antropologia e pedagogia

La distanza che abbiamo segnalato fra iniziazione ed educazione non può essere colmata senza una precisazione sull'antropologia che risiede nei riti di iniziazione e che presiede al compito dell'educazione cristiana. Il compito dell'antropologia è in effetti proprio quello di *esplicitare quale visione dell'uomo renda conto unitariamente degli eventi sacramentali e dei processi educativi*, e il suo procedimento è quello che fa ricorso sia ai tratti generali che specificano l'essenza dell'uomo, sia ad un'intelligente ermeneutica delle pratiche storiche in cui l'uomo dà forma a se stesso.

Non è difficile mostrare che fra pedagogia e antropologia può sussistere una feconda circolarità. Il fondamento di tale circolarità risiede nella *struttura para-*

[1] In P.A. Sequeri, *Il Giubileo e le svolte del tempo*, Milano 2000, *passim*.

dossale dell'essere umano: poiché la natura dell'uomo coincide con la sua libertà, il chiarimento della sua essenza comporta intrinsecamente lo svolgimento della sua esistenza. Tale paradosso dice che la verità dell'io implica la necessità dell'attuazione di sé, e che le intrinseche tensioni che specificano la dinamica libera del soggetto (io e sé, doni e compiti, dati e progetti...), non sono mai del tutto risolvibili.

Più radicalmente, se l'uomo può certamente prefigurare la propria essenza sulla base dell'esperienza effettiva, non può però presupporla pacificamente rispetto alla Parola che ne nomina la verità: della propria origine e del proprio compimento, l'uomo non dispone. D'altra parte la Parola di verità, se certo rivela l'origine e il destino dell'uomo, non può assorbire il compito della libertà sottraendola al dovere di determinare il proprio cammino. L'antropologia è allora necessaria, perché *la crescita dell'umano comporta una visione dell'uomo.* E la pedagogia è altrettanto necessaria, perché *fa parte dell'essere uomo il dovere di diventarlo.*

In altre parole, alla verità dell'umano non si arriva *razionalisticamente*, cioè per concetti e ragionamenti, e nemmeno vi si arriva *trascendentalmente,* ossia attraverso l'esame della struttura umana e del suo desiderio: vi si arriva *praticamente*, *mediante un libero con-senso al senso delle cose* che appare nelle meraviglie, negli incanti, nelle promesse racchiuse nelle esperienze elementari dell'esistenza, là dove l'uomo è innanzitutto accolto e benvenuto.

Queste affermazioni continuano a non essere ovvie: la de-moralizzazione del costume civile, cioè la neutralizzazione del costume rispetto alla domanda intorno alla qualità etica dell'agire, il comune e unilaterale riferimento all'intenzione interiore per il discernimento della bontà morale di un atto, e infine la plurisecolare marginalità dell'etica e dell'ethos in rapporto alla questione della verità, sono altrettanti documenti di quanto sia necessario prendere coscienza delle implicazioni di quanto si dice. Stenta a farsi strada nel pensiero cristiano, nonostante la centralità dell'evento dell'incarnazione, l'idea che «l'identità umana può determinarsi soltanto attraverso una storia, e dunque anche attraverso la qualità obiettiva dei rapporti sociali».[2] Eppure tale affermazione è del tutto corrispondente al fatto che la logica dell'Incarnazione di Dio non ha mai condotto il pensiero cattolico a negare radicalmente il doveroso contributo della libertà dell'uomo. Il mistero di Grazia, nucleo teologale del fatto cristiano, non è ciò che sostituisce la libertà, ma è piuttosto ciò che la abilita e la sostenta: in effetti «il soggetto realizza la propria presenza a sé nella forma dell'agire, e dunque del volere; volere d'altra parte si può soltanto a condizione che appaia ciò che è "degno" della dedizione della libertà».[3]

Fatto questo chiarimento fondamentale, la tesi che vogliamo enunciare ed illustrare è che *il discepolato del Signore Gesù come lo vive la Chiesa*, suo Popolo, suo Corpo e sua Sposa, *è l'unità concreta di antropologia e pedagogia* in prospettiva cristiana. Tale tesi, se dapprima suggerisce una forte concentrazione sull'esperienza cristiana, in realtà intende enunciare la peculiare forma di reciprocità che essa intrattiene con all'esperienza umana *tout court.*

La concentrazione sul fatto cristiano va intesa nel senso che neanche per un attimo il cristianesimo può essere inteso come alternativa all'umano, o all'opposto come una sua forma facoltativa: *la fede cristiana è l'attuazione veritati-*

[2] G. Angelini, *La Chiesa e la famiglia*, «La Scuola Cattolica» 120 (1992) 422-471, 437.
[3] *Ibi*, 443.

va dell'umano, è la creazione stessa in quanto, liberata dal male, ritrova piena corrispondenza con l'intenzione originale del Creatore. Questa è la ragionevole pretesa cristiana, e i tre caratteri della Chiesa a cui di passaggio si è fatto riferimento ne fanno fede: sottolineando come l'umano che riconosce la propria verità nell'umanità di Gesù sia una realtà vivente e vivace, segnata da relazioni (Popolo), manifestazioni (Corpo) e affetti (Sposa), essi impediscono di pensare la fede come lo svolgimento di un programma teorico e ideale, discontinuo rispetto all'esperienza effettiva dell'uomo.

Alla singolarità del fatto cristiano consegue poi la peculiare forma di reciprocità fra antropologia e pedagogia a cui si è fatto cenno. Può essere illustrata così: da una parte l'antropologia che orienta l'agire cristiano in campo educativo è quella che riconosce in Gesù la verità dell'uomo e l'attinge concretamente nella vita della Chiesa e nella sua prassi sacramentale; d'altra parte il riconoscimento della forma compiuta dell'umano quale si attua nel rapporto vitale fra Cristo e la Chiesa consente al cristiano di rintracciare nell'esperienza umana, a servizio semplicemente di tutti, ciò che i sacramenti istituiscono, conferiscono e portano ad evidenza celebrativa, fino al punto da poterne articolare l'intelligenza riflessa.

In tal modo *il rapporto fra fede e cultura non è semplicemente deduttivo, perché ciò che la fede rivela in maniera non derivabile dalle forme della cultura, rivendica in realtà anche la continuità con queste stesse*, riconoscendone quindi il valore di verità. Si rende così possibile rinvenire nelle molteplici forme dell'espressività umana tutti quei giusti suggerimenti che possono esplicitare teoricamente e rinvigorire pastoralmente la dimensione educativa che appartiene interiormente alle pratiche di iniziazione e che quindi non vi può essere semplicemente assente. Insomma: l'iniziazione cristiana indirizza l'educazione umana perché Dio è il fondamento dell'uomo, e reciprocamente, la relazione educativa è insostituibile perché l'iniziazione si rivolge all'uomo e lo accompagna verso il suo compimento.

1.3. Azione educativa ed agire sacramentale

La reciprocità che si istituisce tra le forme dell'iniziazione e le strutture antropologiche fa sì che si stabilisca una feconda sinergia fra riflessione antropologica sull'educazione e riflessione teologica sui sacramenti. I due approcci convergono nella rivendicazione dell'*accesso pratico dell'uomo alla sua realtà*, mentre i loro rispettivi apporti specificano tale accesso da una parte chiarendo che *l'antropologia e la pedagogia cristiana si istituiscono e si illustrano esattamente a partire dall'iniziazione*, e d'altra parte precisando che *il senso dell'iniziazione costituisce la miglior giustificazione di quelle dinamiche umane che sono oggetto di cura educativa e di cui l'iniziazione stessa si avvale.*

Di nuovo, la convinzione di fondo che va in ogni modo ribadita, e che tuttavia stenta ancora a farsi strada nella coscienza cristiana media e nel linguaggio ecclesiale più diffuso, è che *diventare cristiani non è altro rispetto al diventare uomini*: essere cristiani è la forma piena dell'essere uomini, e diventare cristiani è accedere al senso dell'umano secondo verità. La chiarezza dell'idea non deve qui distogliere dal suo peso strategico: nella vita pastorale concreta delle comunità cristiane e in particolare nella preparazione dei percorsi di iniziazione, si registra su questo punto una perdurante tensione fra operatori ad orientamento

per così dire «conservatore», ed altri ad orientamento in certo modo «progressistico». I primi sottolineano la novità cristiana con l'intento di rivendicarne la necessità a fronte del diffuso orizzontalismo, gli altri pensano di arginare la sempre maggior irrilevanza pratica della fede valorizzandone la continuità con l'esperienza comune. E si deve notare che i due orientamenti non possono essere frettolosamente attribuiti rispettivamente ai ministri ordinati e ai catechisti laici, perché è assai frequente anche il caso contrario, e cioè quello di sacerdoti la cui predicazione è marcatamente secolarizzante, e, per reazione, quello di laici che puntano tutto, un po' fondamentalisticamente, sulla Parola di Dio.

Ciò rende persuasi che il problema non è affatto legato ai ruoli e alle responsabilità, ma rimonta ad una difficoltà più profonda. In tale polarizzazione di prospettive pastorali è operante la doppia errata convinzione che l'accostamento dell'umano possa valere direttamente come mediazione evangelica, e d'altro canto che l'efficacia della Parola non implichi il dovere dell'attenzione educativa. Dietro le due convinzioni sta, come si è detto, il nodo irrisolto di come affermare la precedenza della verità senza pregiudizio del necessario esercizio della libertà. La soluzione del nodo sta nell'indicare la giusta correlazione fra le due istanze. Grossomodo si deve mostrare che se ogni atto di accudimento dell'umano può certamente essere evidenza simbolica di Dio, esso non supera l'ambiguità e l'enigmaticità propria di ogni realtà creata senza l'intervento di una Parola che ne riveli e ne assicuri il senso definitivo. D'altra parte si deve chiarire che ogni Parola evangelica, per quanto intenda obiettivamente nominare la verità dell'uomo, non vi può riuscire senza implicare l'umano, a diverso titolo, in tutte le sue forme di attuazione.

Tenendo conto che il presente contributo è a carattere antropologico, l'intento di ciò che segue è quello di *disseppellire alcune evidenze elementari* che la cultura corrente ha smarrito e che il cristianesimo custodisce[4] nei suoi percorsi di iniziazione, nella convinzione che esse possano essere riconosciute come quelle verità fondamentali che danno autorevolezza e concretezza ai cammini educativi cristiani e ad ogni cammino educativo. Si mostrerà in pratica che i capisaldi dell'antropologia moderna vanno denunciati non solo come incompatibili rispetto alla coscienza cristiana, ma anche come difformi rispetto all'esperienza umana, cosicché solo prendendone decisamente le distanze è possibile tornare a vedere con occhi semplici ciò che è degno dell'uomo e insieme conforme al disegno di Dio. Proviamoci, anche se per rapidi cenni, esaminando l'affetto originario nel quale veniamo al mondo, denunciando il suo oblio e ritrovando quelle parole che ne restituiscano e ne approfondiscano tutta l'intramontabile verità.

2 L'educazione e la realtà: osservazioni di contenuto

2.1. La madre e il bambino

La realtà antropologica più elementare in grado di parlare della verità dell'uomo e di Dio, e quindi di valere come luogo di convergenza di iniziazione ed educazione, è la *forma familiare dell'umano*. Tutta la trama delle relazioni tra

[4] Lo smarrimento culturale non sta tanto nel dimenticare l'esistenza dei fatti di cui si dirà, quanto

gli uomini e con Dio si attua nella realtà e nei simboli della sponsalità e della sua fecondità. Il carattere familiare dell'umano è un vero e proprio originario antropologico, qualcosa di primordiale e di insuperabile allo stesso tempo. Comprendere il legame familiare come mistero dell'iscrizione teologale dell'amore umano è riconoscere di esservi innanzitutto compresi: nella luce che si accende nello spazio degli affetti fondamentali, lo stesso atto di conoscenza vive immediatamente di un atteggiamento di ri-conoscenza. La densità simbolica della realtà familiare quale si attesta nella felice ambivalenza del suo essere realtà immediata ma insieme carica delle più belle promesse[5] è così grande, che proprio in essa Dio ha stabilito fin dalle origini («Genesi») la più efficace analogia di Sé: l'amore fecondo dell'uomo e della donna è infatti il vertice della creazione («sesto giorno»), la realtà di cui Dio più si compiace («Dio li benedisse»), il luogo in cui egli ha stabilito «l'immagine e la somiglianza» creaturale della sua stessa vita e del suo stesso amore (Gn 1,27-28).

All'interno dell'orizzonte familiare in cui all'uomo è concesso di giungere a se stesso e di trovare il primo abbozzo del volto di Dio, vi è un nucleo particolarmente incantevole dove sembra che Dio abbia voluto assicurare fin dall'alba della vita, del tutto gratuitamente, le cose che più contano e che meno devono essere dimenticate, quelle che una volta fatte oggetto di più cosciente ripresa e di più grato consenso, diventano i criteri di orientamento fondamentali per l'addomesticamento del mondo e per un cammino fiducioso nella vita. Tale nucleo profondo ha il carattere dell'evento, ed è il venire alla luce del bambino nel sorriso e nelle cure della madre. Tale evento ha fin da subito la forma dell'incontro – il primo della vita e insieme quello che vale una vita – ma tale forma trova il suo primo momento formalmente cosciente nell'accadere sorprendente del *reciproco sorriso della madre e del bambino*: esso pone l'evento della nascita sotto il segno della gioia e della benedizione, perché accende ed esaudisce quella che sarà per sempre l'aspettativa più grande della vita, il desiderio di riconoscimento. Nella primordiale percezione di essere venuto al mondo come accolto, ammirato, amato ed affermato, il bambino si rende per la prima volta cosciente che il nome proprio dell'essere è l'amore, e che per questo tutto l'essere è uno, bello, buono e vero. Vi è una pagina mirabile di von Balthasar che può essere particolarmente significativa per l'obiettivo che ci siamo prefissi, quello di mostrare la necessaria e reciproca implicazione di iniziazione ed educazione. È un abbozzo fenomenologico sulla genesi della coscienza, ed intreccia mirabilmente linguaggio speculativo ed accenti sapienziali. Il suo interesse teorico è dato dal fatto che l'evento della nascita viene proposto nel quadro del tema della conoscenza naturale di Dio: nel sorriso del bambino che risponde grato al sorriso e alle cure della madre l'uomo si accende per la prima volta alla conoscenza del mondo e insieme, inseparabilmente, alla conoscenza di Dio. Si fa così strada l'idea dell'unità fra l'amore umano e quello divino, senza che venga dimenticata, nei rapporti fra il Creatore e la

piuttosto nel misconoscerne il significato in rapporto alla verità; così come la custodia cristiana di questi significati non va intesa nel senso di un congelamento del patrimonio, ma nel senso di una crescita che è frutto di esperienza viva.

[5] Il tessuto degli affetti familiari è il luogo dove *si sperimenta* e nello stesso tempo *si sogna* tutto quanto è amore, tenerezza, appagamento, riconoscimento, scambio gratuito, gioia di ricevere e desiderio di donarsi anche fino al sacrificio di sé. È significativo che il carattere promettente dei legami familiari sopravviva spesso alla miseria di molte situazioni anguste e che l'affermazione del loro valore «sacro» sia sorprendentemente tenace anche nelle più pesanti delusioni.

creatura, la sempre più grande differenza (DS 806). Leggiamo con brevi sottolineature di commento.[6]

Il bambino si risveglia alla coscienza di sé come evocato a tale coscienza dall'amore della madre... Nel movimento del tu, l'io diventa consapevole di se stesso... Il soggetto non si afferma per forza propria, ma in forza di un *conferimento di dignità* che coincide con la lieta accoglienza della madre. Il soggetto non conosce autonomamente e introspettivamente se stesso, ma spalanca gli occhi sulla realtà tutta, e sulla sua stessa realtà, in virtù del «risveglio» provocato dall'incontro con l'altro. D'altra parte la madre, agli occhi della quale il bambino si afferma come una persona nuova, vede il bambino non certo come un suo prodotto, ma come un autentico miracolo: ella sorride per comunicargli la sua accoglienza e la sua gioia, ma ciò è possibile perché ella riconosce in lui una piccola persona, chiamata a corrisponderle nell'amore e dunque capace di tale corrispondenza, anche subito.

...Il sorriso del bambino è la risposta d'amore all'amore, ed è da lei suscitato per il fatto che l'io viene evocato dal tu. E questo proprio perché originariamente si avverte che il tu della madre non è il tu del bambino, ma che tutti e due i centri vibrano nella stessa ellisse dell'amore... L'immagine dell'ellissi significa che l'amore non realizza un'unità indifferenziata, ma un'unità che promuove, rispetta, favorisce, porta a compimento ogni differenza personale. Il tu, nell'esperienza dell'amore vero, non è contraddizione o alienazione dell'io, al contrario ne è l'affermazione in vista di una personale appropriazione. Il legame familiare non parla contro la spontaneità della libertà, ne è condizione elementare e privilegiata.

...Questa ascesa dello spirito al possesso cosciente di sé è un atto di semplice pienezza... L'amore, la realtà dell'amore, la relazione d'amore, è qualcosa di originario, non di derivato: prima di essere compreso, l'amore ci comprende, prima di essere cercato ci ha già trovati, e prima di essere progettato ci ha preceduti. È sempre così, anche nel rapporto con Dio: dice S. Giovanni che «noi amiamo perché Dio ci ha amati per primo» (1 Gv 4,19). Ogni successiva distinzione che l'intelligenza potrà e dovrà scoprire si trova già abbracciata nell'unità dell'amore.

...e inoltre altrettanto originariamente si capisce che questo amore è il bene sommo al di là del quale non si può aspettare niente di più elevato... L'amore materno è per il bambino il primo e insuperabile legame fra il cielo e la terra: nel loro reciproco stupore si realizza la più eloquente evidenza simbolica dell'amore di Dio disponibile sul piano della creazione.[7]

...Come c'è un intervallo tra la nascita del bambino e il suo primo atto spirituale nel quale con doverosa gratitudine risponde al sorriso della madre con un sorriso che la riconosce, così, fra la creazione dell'uomo da parte di Dio e la consapevolezza dell'uomo di essere chiamato da Dio per grazia, c'è ugualmente un intervallo, durante il quale sta già di fatto in un rapporto con Dio poi-

[6] H.U. VON BALTHASAR, *L'accesso alla realtà di Dio*, in AA.VV., *Mysterium Salutis 3*, Queriniana, Brescia 1969, 19-59, *passim*.

[7] In *Gloria 5*, Jaca Book, Milano 1971, 550, in una pagina ancor più suggestiva e poetica, lo stesso von Balthasar dice: «L'esperienza dell'entrata concessa in una realtà che ti protegge e ti abbraccia resta qualcosa di non più superato dall'ulteriore coscienza che succede, cresce e matura». Più diffusamente e divulgativamente l'Autore si è espresso nel bel saggio *Se non diventerete come questo bambino*, Piemme, Casale 1995, 7-47.

ché è sua creatura; e tuttavia non possiede ancora il rapporto completo per il quale è stato creato e generato.

Qui l'analogia fra amore umano e amore divino, cioè la loro corrispondenza e permeabilità tanto a livello di realtà che di linguaggio, è subito in esercizio: ciò che von Balthasar chiama «l'intervallo dell'amore» è la distanza che permette di farsi vicini, la condizione perché la grazia possa essere corrisposta dalla libertà, perché ogni dono possa essere riconosciuto come tale, perché l'amore non sia subìto ma a sua volta amato. Il rischio che tale distanza comporta è inevitabile, e rappresenta il cuore del dramma educativo: l'amore, proprio perché è fatto di legami che si nutrono di libertà (e che insieme nutrono la libertà), per lo stesso motivo per cui è fonte di stupore e di gioia, è esposto all'equivoco e al rifiuto. Poiché la risposta d'amore può e deve essere desiderata, ma non può essere garantita se non dalla libera risposta dell'altro, l'amore è sempre ad un tempo la realtà più tenace e più vulnerabile.

Tutto ciò, che nelle intenzioni di Dio dovrebbe essere semplicemente indimenticabile, è detto in questa pagina con tenerezza e vigore. L'accesso alla conoscenza dell'amore di Dio, che abbiamo visto essere propiziata fin dalle origini negli incanti dell'amore umano, è quanto vogliamo ora mettere a frutto per approfondire i profondi legami che tengono uniti gli itinerari di iniziazione e quelli dell'educazione.

La prima immediata osservazione che possiamo fare è che la dinamica sacramentale, che certo ha come titolare Gesù e il suo Sacrificio, si pone però in evidente continuità con la dinamica e la simbolica dell'amore umano. L'iniziazione riguarda la nascita e la crescita di una «creatura nuova» (2 Cor 5,17), e non a caso si parla per essa di un una vera e propria «rigenerazione» (Gv 3,3). E come alla generazione biologica segue doverosamente una generazione educativa, così anche la rinascita battesimale non resta isolata, perché il senso dell'arco di iniziazione è proprio quello di preparare (Catecumenato) la nuova nascita (Battesimo), di accompagnare il battezzato nella vita dello Spirito (Confermazione), e di condurlo fino alla pienezza della comunione con Dio (Eucaristia). E tutto questo non senza la Chiesa, ma con la Chiesa, nella Chiesa, grazie alla Chiesa e ad opera della Chiesa.

L'indicazione è chiara: l'opera educativa può intercettare e favorire i cammini di iniziazione solo a condizione di *recuperare, tematizzare, riconoscere e sviluppare in tutte le sue implicazioni l'orizzonte familiare dell'agire educativo*, perché esso si pone in obiettiva consonanza con lo sfondo trinitario e la forma ecclesiale della vita cristiana. L'assunzione cosciente di tale prospettiva può essere molto incisiva. Per esempio, assumendo il punto di vista familiare, l'opera educativa non si orienterà tanto ad elaborare competenze, quanto a dilatare l'amore, e riguarderà meno lo sviluppo del soggetto che la crescita delle sue relazioni. La differenza è notevole, anche sul piano metodologico, perché in un caso si incoraggia una rappresentazione della vita come conquista, mentre nell'altro uno stare al mondo nella forma dello scambio di doni.

2.2. La filialità e il senso degli affetti

Essere e ragionare da figli, pensare in ottica familiare piuttosto che individuale, non è cosa scontata. Superare l'influsso che il pensiero illuminista, la cultura radicale e il verbo marxista hanno esercitato per più di due secoli nella

nostra società, non è impresa da poco. Si tratta infatti di prendere le distanze – lo si è detto – da tutte le rappresentazioni dell'umano che muovono dal soggetto assoluto della stagione idealistica, e che passando attraverso l'uomo assoggettato delle ideologie, arrivano fino alla perdita del soggetto che caratterizza il pensiero post-moderno.

Tutto quanto appartiene alla coscienza cristiana è stato fatto ricadere – come diceva von Balthasar nel '74 – sotto il «sospetto di ideologia». Tale sospetto, così il teologo svizzero, si esprime aggiungendo alle parole cristiane «il suffisso "-ismo", che, una volta compreso, può essere anche lasciato cadere, poiché continua ad aderire invisibilmente alle parole: in quanto ideologia, l'autorità è *autoritarismo*, la paternità è *paternalismo*, la tradizione è *tradizionalismo*, chi reagisce diventa un *reazionario*».[8] Il fatto è che parole come queste toccano l'essenza della fede e della visione credente della realtà tutta: il Dio di Gesù è essenzialmente il Padre «da cui prende nome ogni paternità in cielo e sulla terra» (Ef 3,15), e la Chiesa, come Popolo di Dio e Corpo di Cristo, è essenzialmente Tradizione e Autorità, cioè effettiva capacità di trasmettere la vita e di farla crescere; così come la lotta al peccato e ad ogni forma di male è dimensione irrinunciabile dell'amore cristiano, e non può essere equivocata in nessun modo con il fondamentalismo, l'intransigenza o lo spirito di conservazione.

Il compito positivo che spetta ai cristiani di oggi è quello di rivendicare ad ogni livello la forma familiare dell'esistenza e quindi il senso degli affetti secondo verità. Ciò che va assimilato in profondità è che *non ci sono innanzitutto individui, ma persone generate* nello spazio dell'amore dell'uomo e della donna, a loro volta inscritti in legami di sangue, di popolo, di cultura e di religione: l'essere uomini si fonda sul duplice mistero della sponsalità e della fecondità, e, derivatamente, sulle loro oggettivazioni sociali e culturali (cf l'idea cristiana della famiglia come «prima cellula» della società). Restituire ai giovani la dignità e la gioia di essere generati in una storia d'amore, insegnar loro a pensare l'esistenza come inseparabilità di amore e di vita, più concretamente in termini di paternità/maternità e filialità, è assicurare loro il senso indistruttibile della loro dignità e proteggerli da ogni manipolazione economica o ideologica. Questo è attualmente il compito educativo decisamente più urgente, ed è quanto l'iniziazione cristiana può autorevolmente propiziare.

L'iniziazione, in effetti, in perfetta analogia con il mistero della generazione, si attua secondo lo schema di una (ri)nascita, di un nutrimento e di un accompagnamento: se nella sua inaugurazione battesimale essa riguarda la genesi dei figli di Dio, nella Confermazione allude all'azione dello Spirito che li guida interiormente, e nell'Eucaristia richiama il nutrimento necessario per il loro cammino. Inoltre l'iniziazione instaura un'appartenenza nuova, e insegna a comprendere legami antichi e nuovi come legami insieme liberi e assoluti, affettuosi ed esigenti. Persino il carattere celebrativo dei sacramenti non è semplicemente discontinuo rispetto alla ritualità familiare: quotidianità e festività non si ripartiscono fra iniziazione ed educazione, ma appartengono inseparabilmente alla dinamica dell'umano tanto nei suoi rapporti mondani quanto nel legame con Dio. Insomma, tutto ciò che vi è di originario nella vita dell'uomo è assunto e trasfigurato nello sviluppo della vita secondo lo Spirito. La convergenza tra ciò che l'iniziazione istituisce e ciò che essa stessa assume e valorizza dell'esistenza umana mette in chiaro che l'educazione non può limitarsi a ra-

[8] *Il complesso antiromano*, Queriniana, Brescia 1974, 95-96.

gionare in termini di soggetto/persona, istanze valide ma solo generali. *Educare è insegnare a interpretare la vita nei termini concreti di uomini e donne, di padri e madri, di genitori e figli, di identità personali e ruoli sociali,* vigilando affinché queste polarità vengano pensate e vissute non come oppositive e conflittuali, ma esattamente come condizioni per la riuscita di ogni amore.

Di conseguenza, come e perché la forma dell'uomo non è semplicemente vuota di senso, ma si configura secondo il senso racchiuso nel carattere promettente dei primi legami, il desiderio dell'uomo non può essere lasciato sospeso e indistinto, e dunque la logica che deve ispirare i processi educativi non può essere né quella di un'apertura imprecisata verso il futuro, né quella di un'abilitazione a competenze indeterminata rispetto a scopi ragionevolmente assegnabili, e neanche quella di un'educazione del desiderio che si limiti a registrarne le variazioni, restando però indifferente rispetto a fini eticamente qualificati. Il desiderio giovanile deve essere piuttosto orientato ad aderire alle figure concrete dell'umano che abbiamo ricordato, il che comporta la presenza di testimoni realmente persuasivi. È qui che si fonda il concetto di paternità/maternità responsabile, perché l'autorità che dovrebbe appartenere ed essere riconosciuta a chiunque voglia generare ed educare non può mancare di un'onesta e proporzionata copertura.

Cosa significa in concreto educare a figure realistiche dell'umano? Significa per esempio che un giovane sia aiutato a comprendere il senso del suo carattere maschile, che una ragazza venga condotta ad apprezzare e desiderare attivamente il suo diventare donna, che entrambi possono *pensare il mondo degli affetti non solo come attrazione spontanea, ma anche e soprattutto come ordine dei legami* («*affectus*» significa legame!). Educare è insegnare che gli affetti non sono onorati quando ci si limita ad apprezzarne l'immediatezza, ma quando li si vede come mediazione dell'amore: essi crescono solo a patto che venga chiarita la loro destinazione, e questa non può essere raggiunta senza un esigente tirocinio di lotta contro gli impulsi egoistici che degradano i vincoli d'amore a catene pesanti, e soprattutto non senza un umile apprendistato di accoglienza dell'altro e di dono di sé che si esprime nelle forme dell'ascolto sincero e della parola vera, che principia dalla base del rispetto e arriva fino al vertice del sacrificio della vita. Urgente è in questo senso operare affinché fiorisca e si consolidi nei cuori giovanili l'idea che vivere è appartenere, che il compimento della libertà sta nella qualità dei legami, e che separare lo slancio degli affetti dalla loro coltivazione responsabile è incosciente e alla fine devastante.

Un affondo in prospettiva più direttamente cristiana. L'insistente richiamo con il quale la pastorale corrente invita i giovani ad *apprezzare la vita in termini di vocazione non può essere compreso semplicemente in termini di generica «chiamata»*. La chiamata di Dio non è mai indeterminata, ma sempre personalizzata, e poi c'è chiamata e chiamata, sia quanto ai modi del suo sorgere, sia quanto ai suoi percorsi e destini. In breve, l'unico mistero della vocazione di Dio si individua sempre nella realtà delle vocazioni ecclesiali. Certo, la carità è il denominatore comune di ogni forma di vita cristiana, e certamente è la prima cosa che conta e l'unica che resta, ma non si dà mai se non nella forma storica di una vita buona ed ecclesialmente determinata. Questo è pensare in termini «familiari». Il desiderio giovanile andrà pertanto indirizzato non ad una generica riuscita nell'amore, ma verso l'apprezzamento e la disponibilità concreta nei confronti del matrimonio cristiano, della vita consacrata e del sacerdozio ministeriale. Il compito dell'educazione è in questo senso quello di identifica-

re ed elaborare, partendo dalla vita della Chiesa e facendo attenzione alle forme del costume civile, tutti quegli atteggiamenti e quei comportamenti che possono favorire o compromettere la possibilità di dar forma cristiana all'amore dell'uomo e della donna, al legame con Dio, alla cura del vincolo religioso e all'impegno per la salvezza del mondo.

2.3. La fede e la logica del dono

Se la forma dell'esistenza coincide con i legami d'amore, *la forma originaria della conoscenza è la fede*: fidarsi ed essere affidabili, dare credito e farlo ragionevolmente, ispirare fiducia e onorare il credito conferito, sono gli atteggiamenti complessi eppure elementari che rendono possibile e sostengono l'amore vero. L'uomo, in forza della sua essenza libera e storica, non può attingere la sua verità nella semplicità della visione o nell'univocità del concetto, ma solo nel paradossale articolarsi del visibile e dell'invisibile, nell' oscillazione fra le evidenze immediatamente disponibili e l'instancabile protendersi del desiderio, nel reciproco innesto di verità e giustizia che identifica il luogo stesso della verità, nella complessa differenza temporale in cui il desiderio si dispiega fra l'esperienza del bene, il sentimento del suo carattere promettente, lo sconcerto per la smentita del male, l'attesa di una possibile salvezza dal male e di una piena riuscita nel bene. Non a caso la storia della salvezza, sulla base dell'esperienza degli effettivi benefici di Dio, si distende fra l'Antico e il Nuovo Testamento, fra il tempo della promessa e il tempo del compimento. E non a caso il compimento (Cristo) determina il corso della storia (Chiesa) senza tuttavia assorbirne lo svolgimento (vita cristiana) e pregiudicarne gli esiti (salvezza/perdizione). Tutto è insomma in vista di una relazione d'amore tra Dio e l'uomo e degli uomini fra di loro: la fede è la forma di conoscenza che corrisponde a questo fine.

E tuttavia, così come si è detto dei legami familiari, anche l'affermazione del credere come dimensione originaria e irriducibile della coscienza non è scontata. Anzi, è ben noto che nella cultura moderna il credere è stato sistematicamente contrapposto al sapere. La separazione del credere e del sapere, l'unilaterale assegnazione di valore conoscitivo alla ragione, e la relativa consegna della fede all'ambito dell'irrazionale e del soggettivo, hanno poi conseguito la marginalizzazione dei vissuti affettivi nell'ambito del privato e del socialmente ininfluente, ed hanno deprivato l'esperienza religiosa del suo carattere strutturante in riferimento alla cultura ed alla società. Così ad esempio la scuola, da luogo di elaborazione di una visione integrale del mondo (*universitas*), si è ridotta ad agenzia funzionale all'autorealizzazione individuale o all'impresa economica; e la religione, da fattore costitutivo della cultura e della civiltà per il suo riferimento al senso primo ed ultimo delle cose, è stata ridimensionata ad esperienza privata e sostanzialmente ineffabile (*nuove spiritualità*).

La caduta della fede, che nella società contemporanea corre parallela alla convinzione dell'impossibilità di conoscere la verità, come anche il nesso che si riscontra fra la ricerca di nuove spiritualità e la deriva ermeneutica della recente filosofia, dovrebbero essere documenti convincenti del fatto che la fede, diversamente da quanto è stato suggerito dalla modernità, abita di diritto lo spazio dell'umano, ed intrattiene un nesso essenziale con la domanda sulla verità. Per tale via si dovrebbe arrivare a chiarire una volta per tutte che le forme di

pensiero ateistiche sono figure teoreticamente impossibili, come praticamente insufficienti sono anche quelle agnostiche: poiché il soggetto non può sottrarsi all'esercizio della sua libertà, e dunque non può evitare di prendere posizione a proposito del fondamento e del senso ultimo della vita, il sospetto o la rinuncia a tutto ciò che nella vita è affidamento non concorre alla riuscita dell'esistenza, ma realizza figure dell'umano inevitabilmente scadenti. *L'umano articola originariamente affidamenti e accertameni, fede e ragione, e lo fa senza confusioni e senza separazioni.*

Di più e meglio: *se la fede è la forma di conoscenza corrispondente alla realtà dell'amore, essa è anche, coerentemente, l'atteggiamento proporzionato alla logica del dono, che dell'amore è la dinamica fondamentale.* È infatti solo in un atto di affidamento che viene «visto» il *surplus* affettivo delle cose, la carica di donazione che le attraversa. È il credere che nell'immediatezza di una presenza riconosce lo sfondo di una precedenza e l'invito ad una misteriosa eccedenza. Ed è perché la fede è apertura all'altro e all'oltre, che l'assenza di fiducia mortifica l'esistenza rinserrandola su se stessa: se il credere promuove il desiderio, l'incredulità al contrario lo spegne.

Coltivare la costellazione dell'affidamento è imparare a discernere ciò che è promettente da ciò che è illusorio, ciò che è certo da ciò che è ingannevole, ciò che è e pertanto appare da ciò che appare ma in realtà non è. Crescere nella fede è anche accorgersi di ciò che favorisce o mortifica un dono: l'ambivalenza del dono, soprattutto il fatto di essere insieme perfettamente gratuito e profondamente vincolante, comporta tutto un lavoro di gestione dell'apertura e della gratitudine, dell'ingenuità e del sospetto, del disinteresse e della seduzione, dei ricatti inflitti e di quelli subìti, di quelli affettivi e quelli effettivi, che rappresenta il bello della vita ma anche il suo immancabile dramma. Qui il compito educativo è evidentemente altissimo: dare regola e misura agli affetti, agli affidamenti e ai doni è impresa mai finita, esposta a splendide riuscite come a mortificanti fallimenti, a sorprendenti gratificazioni come a cocenti umiliazioni.

La continuità fra esperienza antropologica ed esperienza cristiana è anche in questo caso del tutto evidente: entrambe sono essenzialmente contrassegnate dalla *forma fidei* del loro dinamismo conoscitivo, e rispondono ad un unico *ordo amoris*! *Come l'esperienza umana si attua nelle forme dell'affidamento a ciò che appartiene all'ordine della donazione, così il diventare cristiani è diventare credenti, e questo non è altro che entrare nell'ordine della Grazia.* La fede stessa è prima di tutto un dono: *gratia fidei!* La corrispondenza naturale e soprannaturale fra conoscenza di fede e logica del dono è istituita e illustrata perfettamente dai sacramenti dell'iniziazione: essi introducono nella conoscenza e nella vita di Dio proprio perché sono sacramenti della fede, celebrati nella fede, disposti per suscitare la fede. Nella celebrazione dei sacramenti viene portato ad evidenza massima il corrispondersi della fede e della Grazia: la Grazia genera la fede e la fede inserisce nella logica della Grazia. Inoltre il reale coinvolgimento di Dio e dell'uomo che accade nei sacramenti è effettiva introduzione alle proporzioni dell'amore vero, perché in essi il riconoscimento del primato di Dio si attua non separatamente dall'esercizio di libertà: il disporsi celebrativo dell'uomo dice infatti, prima di ogni altra cosa, la sua impossibilità a disporre di Dio, e così dispone l'uomo a quell'atto di fede che è lo spazio di accoglienza del libero Dono di Lui. Il dono di Dio è poi l'effusione dello Spirito di Gesù nel suo sacrificio, dunque l'interiore abilitazione ad amare «come Lui ci ha amato» (Gv 15,12), cioè «fino alla fine» (Gv 13,1). Nel sacramento si

«conosce l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza» (Ef 3,19), e così si è ammessi a sperimentare fino a che punto arriva l'amore di Dio per noi e fino a che punto Lo possiamo amare.

Se i cristiani sono convinti che la relazione educativa, prima di poter caratterizzare le pratiche di iniziazione, ne deve essere innanzitutto intimamente caratterizzata, è perché riconoscono che unicamente in Gesù la fede e l'amore trovano la loro pienezza: nel riconoscimento che solo Gesù è il Figlio, e che solo Lui è morto per tutti, il cristiano trova il cuore del mondo, il luogo unico in cui la fede e l'amore hanno il loro eterno fondamento e la possibilità di definitivo riscatto dal male. L'educazione trova qui un duplice spunto. 1. Nella ricchezza di donazione che si attua nella sobria bellezza dei segni cristiani si scopre che la fede è la forma originaria del sapere umano, perché conoscere la verità è sempre articolare presenza e mistero, vedere le cose come doni, cogliere in ciò che è natura i segni della Grazia, e nella Grazia la benedizione/redenzione di tutto ciò che è natura; 2. Nel centro eucaristico di tutta la sacramentalità cristiana, dove Gesù si dona come vittima per i nostri peccati, l'ideale dell'amore è raggiunto nella perfezione del suo paradosso di ricchezza e povertà: l'amore è dono incondizionato di sé e incondizionata accettazione dell'altro, fino all'identità dei due movimenti, fino al punto da volere il bene dell'altro identificandosi liberamente con il suo male. Giustamente il comandamento riassuntivo della Nuova Alleanza risiede nell'affermazione che «non c'è amore più grande che nel dare la vita» (Gv 15,13), e questo vale nel duplice senso dell'espressione: (ri)suscitare la vita dell'altro attraverso il dono della propria, far nascere l'altro attraverso la propria morte. Così come appare nella morte del Signore, quando, «reclinato il capo, *diede lo Spirito*» (Gv 19,30).

2.4. La giustizia e il valore della legge

Vi sono ancora due parole che esplicitano la logica familiare che ha le sue radici nell'amore trinitario di Dio e che qualifica intrinsecamente l'esperienza storica dell'uomo: si tratta del *senso della giustizia* e del *compito della libertà*. Proviamo a sottrarre anche queste parole agli equivoci moderni, per restituirle al loro significato originale. Se la forma buona dell'esistenza si risolve nei legami d'amore, e se la forma di conoscenza che vi corrisponde è la fede intesa come intelligente e libero affidamento al carattere di promessa che si manifesta nelle forme elementari della vita, allora *la dignità della persona è assicurata ultimamente dalla qualità del suo agire*, cioè dal modo con cui il soggetto onora o disonora i legami che lo hanno generato (filialità), e dal credito che a tali legami accorda o nega (fede). L'obbligazione interiore che qualifica l'uomo come essere morale non si distingue da questa fondamentale esigenza: essa ha la forma dell'appello incondizionato che richiede al soggetto, e non esteriormente, di rispondere dell'amore che lo precede, lo fonda e lo convoca ad una piena reciprocità. Anche qui, nulla di scontato. Anzi, in materia di moralità c'è molta confusione. La pretesa moderna è quella di *stabilire i valori a monte dell'esperienza effettiva*, e valutare la moralità dell'agire a priori rispetto all'esercizio effettivo della libertà. Il senso di tale pretesa sta precisamente nell'evitare al soggetto di doversi misurare con il senso delle esperienze che vive, che lo interpellano e gli chiedono un consenso, con l'intento di sostituirvi la ricerca razionale dei motivi che persuadano all'agire. In altri termini, si pensa di poter so-

stituire la fede, dove l'uomo riconosce di non poter disporre del criterio della giustizia e della verità, con il controllo della ragione. Il fatto è che la vita non permette di sostituire l'attuazione di sé con alcuna supervisione: essa è dramma, inevitabilmente.

Gli esiti culturali di questa operazione razionalistica ne dichiarano però il fallimento, specialmente perché, curiosamente ma prevedibilmente, sono contraddittori rispetto alle intenzioni di partenza: il riscontro sul piano culturale è la ben nota improbabilità di una compiuta fondazione della morale laica, e sul piano civile l'impressionante smarrimento morale della società civile. Lo testimoniano non solo i modelli teorici di stampo relativistico che negano la possibilità di attingere ed onorare valori universali e trascendenti, ma lo attesta soprattutto la generale dissoluzione del costume pubblico e privato. In breve: intenzione libertaria sorretta da un pensiero razionalistico, esito libertino poggiato su visioni di tipo irrazionalistico. L'impossibile progetto di una libertà assoluta si è capovolto nelle pratiche di una libertà dissoluta, e questo a causa del misconoscimento dell'originario fiduciale dell'uomo, dove la libertà non è libera *dai* legami, ma libera *nei* legami.

La marca alternativamente razionalistica o irrazionalistica della riflessione etica moderna opera inoltre nel senso di *disarticolare, nella fondazione dell'agire e nella pratica effettiva, i valori dai costumi*: i primi sarebbero assoluti e transculturali, e dunque solo regolativi, i secondi invece relativi e culturalmente situati, quindi incapaci di essere portatori di un'istanza assoluta. Ma *un'etica separata dall'ethos contraddice l'unità dell'esperienza morale*, dove i valori non vengono ricavati mediante astrazione, ma appresi nelle forme del costume. Da ciò si comprende che il razionalismo moderno è la negazione della mediazione pratica costitutiva della coscienza morale. Documento impressionante di quanto si dice sono tutte quelle dicotomie che contrassegnano le convinzioni più diffuse nella mentalità corrente in tema di morale: si pensi alle opposizioni fra incondizionato e condizioni, fra intenzione e atto, fra libertà e legge, fra spontaneità e regola, fra privato e pubblico, e così via.

Il loro effetto principale è quello di rendere del tutto remoto o comunque problematico *il particolare vincolo di incondizionatezza e di concretezza* che qualifica essenzialmente un atto degno dell'uomo. Accade così che la moralità del soggetto venga pensata sul registro di un'impossibile autenticità allo stato puro, svincolata cioè da ogni condizione pratica, e che l'ideale dell'agire sia prospettato come puro impulso interiore, convinzione meramente soggettiva: la dimensione di alterità e di trascendenza che abita l'identità nel fenomeno dell'obbligazione è del tutto disattesa, e la necessaria mediazione del costume e della legge in ordine alla moralità dell'atto è neutralizzata o misconosciuta. La realtà è che la presenza di un'istanza altra rispetto all'ipseità del soggetto è costitutiva della coscienza morale, è il momento di trascendenza presente nella sua stessa immanenza. E in ogni caso una libertà «s-regolata» o «fuori-legge» non sembra poter realizzare un profilo umano di buona qualità. È pertanto *urgente recuperare la convinzione che la forza delle intenzioni non può essere disgiunta dalla forma degli atti*, e che la libertà supera le sue condizioni solo in forza di un incondizionato che ne autorizza assolutamente la decisione.

La triplice presa di coscienza che l'identità personale comporta la presenza altrui, che la moralità di un atto dipende da un criterio di verità assoluto, e che l'adesione ai valori non può essere realizzata indipendentemente dalla mediazione del costume e dall'intervento della legge, trova piena attuazione e perfet-

ta corrispondenza nell'esperienza cristiana. L'itinerario di iniziazione cristiana porta in sé moltissimi spunti in grado di illustrare tale felice corrispondenza. Vediamo.

In rapporto all'istanza di alterità, si può osservare che l'effetto principale dei sacramenti dell'iniziazione, e di tutti i sacramenti, è quello di conferire il dono dello Spirito Santo: *è proprio la presenza dello Spirito ad operare quell'interiore trasformazione del cuore umano che rappresenta il fondamento della moralità cristiana*. Il risvolto educativo può essere almeno questo: come suggerisce il termine stesso di «co-scienza», il soggetto deve essere rappresentato non sotto la forma di una solitudine, ma come una realtà «abitata», perché solo tale figura della coscienza rende ragione del fenomeno morale: se si parla spontaneamente di «voce della coscienza», è appunto perché la coscienza non è un monologo, ma un dialogo. La forma dialogica della coscienza comporta coerentemente che la moralità di un atto non venga esaminata semplicemente a partire dal confronto fra il soggetto e i valori, neanche solo dal rapporto fra il soggetto e le situazioni, bensì integrando l'assolutezza dei valori e la contingenza delle situazioni in quella complessa interlocuzione fra la coscienza dell'uomo e lo Spirito di Dio, che parla di una presenza che, pur nel suo mistero, è così poco eteronoma da essere, agostinianamente, «più intima del mio intimo», e che se eteronoma deve essere, si riferisce però all'identità di Colui che del soggetto non è neanche solo il potente Creatore, ma il Padre buono e misericordioso.

Secondo rilievo, sull'istanza di assolutezza. Il dono dello Spirito, unitamente alla centralità eucaristica che dispiega e unifica tutta la sacramentalità cristiana, rende esplicito l'intento proprio dell'iniziazione di condurre la vita del credente al livello dell'incondizionato. La moralità cristiana è in effetti istituita nel perfetto sacrificio di Cristo (Eucaristia) e nel dono compiuto della sua Vita (Spirito Santo): colmando la misura dell'amore, *la gratia Christi rende possibile e garantisce la riuscita dell'amore inteso come dedizione di sé* (Carità), onorando in tal modo l'orientamento profondo degli affetti umani. La convinzione cristiana, che in vario modo è condivisa dall'esperienza di ogni uomo, è infatti che senza la possibilità e la volontà di dedizione, gli affetti non mantengono ciò che promettono: «Se non avessi la carità, niente mi giova» (1 Cor 13,3). Il dono personale dell'amore di Dio dà corpo (letteralmente!) all'esigenza umana di un fondamento ultimo dell'agire e alla speranza di un suo felice compimento. In questo senso l'educazione può e deve suggerire in ogni suo tratto che la riuscita della vita non sta innanzitutto nelle polarità di gioia e dolore, morte e vita, amore di Dio e amore del prossimo, ma nel modo con cui vengono vissute: decisivi, cioè «discriminanti» la riuscita o il fallimento di una vita sono piuttosto, all'interno del compito assoluto dell'amore, le dialettiche di bene e di male, di giustizia e ingiustizia, verità e menzogna. Educare è consegnare ai giovani un criterio di giudizio non penultimo, in grado di dare un senso stabile ed un orientamento sicuro alle vicende di un'intera esistenza.

Terza osservazione, a proposito dei costumi e della legge. L'accesso ai sacramenti dell'iniziazione è tradizionalmente preparato e accompagnato da una forte esigenza di conversione e da un preciso tirocinio di vita nuova. Tutto il catecumenato cristiano è destinato ad istituire e ad accompagnare una vita di fede che operi nella carità, che cresca nella docilità al Maestro interiore e nel discernimento dei frutti dello Spirito e quelli della carne (cf Gal 5), in modo da orientare tutta la condotta verso una pienezza di donazione, conforme al sacri-

ficio di Cristo. Ora si deve tener presente che tutta l'opera di conformazione della vita a ciò che nei sacramenti viene celebrato è opera ecclesiale, mai puramente soggettiva: la Chiesa non è solo strumento di salvezza, ma anche e soprattutto il suo spazio effettivo. Ciò significa che il criterio di verità dell'agire morale non lo si attinge mai nell'arbitrio o nell'astrazione, senza legge e senza costume, e dunque il contesto ecclesiale degli itinerari d'iniziazione, con i suoi comandamenti e le sue pratiche, non è elemento accessorio della moralità cristiana, ma ne è dimensione costitutiva e insuperabile. In questo senso «coscienza morale» – lo dice la parola stessa (*mores*, costumi) – significa identità che si costituisce e si sviluppa praticamente, non in maniera puramente contemplativa o intellettuale. *Educare la coscienza morale di un giovane non è dunque prevalentemente questione di spiegazioni, bensì di testimonianza: si tratta di una trasmissione di vita.* La logica familiare che caratterizza la trama fondamentale dell'esistenza umana trova qui una sua ulteriore esplicitazione.

2.5. La libertà, la decisione e il compimento

L'ultima implicazione diretta della forma filiale dell'umano sulla quale ci soffermiamo riguarda il compito della libertà in vista del suo compimento. Avere un padre buono e autorevole è sentirsi protetti, benedetti, autorizzati a vivere. Per questo il senso dell'autorità, e correlativamente, il senso dell'obbedienza, riguardano essenzialmente la riuscita della libertà: «*liber*», in latino, significa figlio! Gesù è l'illustrazione personale di tale tesi: in lui libertà e obbedienza coincidono splendidamente: il felice paradosso osservabile nelle sue parole e nel suo comportamento è che Egli parla con autorità e ringrazia con umiltà, prega in sinagoga ed è il nuovo tempio in persona, è nato da donna ed è una cosa sola con il Padre, si fa Servo ed è il Signore. La sua umanità non contraddice la sua divinità, anzi, ne è piena espressione (Col 2,9), e la sua divinità non elimina la sua umana libertà, anzi ne determina il dramma.

Le implicazioni di una libertà interpretata immediatamente in termini filiali è però assai lontana tanto dai protocolli del pensiero antico che da quelli della coscienza moderna: se il presupposto teistico del mondo antico tende ad affermare l'onnipotenza di Dio a scapito della libertà umana, il presupposto moderno è, reattivamente, l'affermazione della libertà umana a scapito dell'affermazione di Dio. Il modello di pensiero operante in entrambe le versioni porta in ogni caso ad esiti aberranti: si pensi alla faticosa uscita della teologia cattolica dall'impianto soprannaturalistico, e si pensi all'esito ateistico della cultura moderna.

Il pensiero moderno, che sottrae la libertà ai legami che la propiziano, dunque alla giustizia della sua forma filiale e della sua dinamica di fede, e la interpreta come «iniziativa» pura (libertà assoluta), assoluta facoltà di scegliere (libero arbitrio) e di determinarsi (auto-determinazione), produce danni notevoli nella coscienza diffusa. Li si può evidenziare ancora una volta facendo caso alle sorprendenti contraddizioni fra le intenzioni di partenza e i suoi esiti più vistosi. L'interpretazione della libertà nella forma dell'arbitrio si è risolta nella sanzione dei suoi *insuperabili condizionamenti*, e l'affermazione dell'autodeterminazione in versione trascendentale, cioè sostanzialmente separata dal realismo e dalla complessità dell'atto libero dell'uomo, ha condannato la libertà a quel regime di *cronica indecisione* che rappresenta una delle più preoccupanti

patologie della società occidentale. Si noti: il decisionismo irrazionale non fa eccezione, è solo la variante reattiva dell'indecisione e della sua insopportabilità: la libertà *deve* decidere, lo fa comunque, anche senza buoni motivi.

La domanda a cui ogni uomo vorrebbe trovare risposta e a cui i sacramenti cristiani di fatto rispondono, è come sia possibile all'uomo, creatura finita, porre un atto vero. Già precedentemente abbiamo visto che l'uomo può agire validamente solo se dispone di un criterio di verità che lo autorizzi a tanto: senza un legittimo fondamento e un possibile compimento, l'uomo resta un enigma insolubile e il suo agire rimane vittima dei suoi stessi tentativi e brancolamenti. *La libertà ha però un'altra necessaria condizione di esercizio e di riuscita, ed è la decisione, l'effettiva attuazione di sé: l'uomo non può accedere alla propria verità senza decidere di sé entro un libero consenso a ciò che gli si propone come speranza di compimento perché riconosciuto come degno di fede e di amore.*

La corrispondenza fra l'indagine antropologica e il senso dei sacramenti può essere qui mostrata osservando che *il cammino di iniziazione cristiana si attua e si scandisce in atti celebrativi:* nei sacramenti il primato di Dio è proclamato come *azione* liturgica in cui è *impegnata* tutta la Chiesa e *sono coinvolti* i singoli credenti. Ciò significa che non c'è dono di Dio senza decisione per Lui, e se la libertà è innanzitutto suscitata e coinvolta gratuitamente nello spazio di una relazione d'amore, essa non cresce e non riesce senza consenso e contributo personale.

Dalla considerazione dell'indispensabilità delle decisioni e degli atti in ordine alla riuscita della libertà, i cammini educativi possono trovare particolare forza, e gli itinerari di iniziazione possono qualificare incisivamente la loro dimensione educativa. L'educazione deve ritenere in questo senso del tutto fondamentale il compito di *prevenire, evitare, smascherare, medicare e superare tutti i blocchi e le indecisioni della libertà*, che in fin dei conti sono le molteplici ferite di una vera filialità. «Nell'amore non c'è timore» (1 Gv 4,18), e l'amore di Dio può vincere tutto ciò che blocca o perverte il senso filiale della libertà: fughe e risentimenti, freddezze e gelosie, arroganza e autosufficienza, decisionismi e scrupoli, sensi di inadeguatezza e forti scoraggiamenti, sono tutte forme di amore mancato, patologie differenti dell'unica fede. Lo insegna splendidamente la parabola del Padre misericordioso: sia la decisione impulsiva del figlio minore che l'indecisione risentita di quello maggiore sono il misconoscimento del felice paradosso dell'amore, dove la libertà non vive malgrado i legami, ma esattamente di essi. Che dunque devono essere celebrati e vissuti in un unico movimento di amore. Il riconoscimento della necessità della decisione per la riuscita della libertà impone all'educazione cristiana il compito di denunciare e prendere le distanze tanto dai vizi presenti in spiritualità eccessivamente *protagonistiche*, quanto da quelli che si riscontrano in spiritualità tendenzialmente *provvidenzialistiche*, nella consapevolezza che tali difetti risorgono di generazione in generazione. Così i linguaggi che tendono a suggerire unilateralmente il dovere dell'impegno umano, come quelli che richiamano di continuo l'opportunità dell'abbandono in Dio, non possono evitare, anche nelle migliori intenzioni, tassi di ambiguità che poi si rivelano pastoralmente ed educativamente pericolosi e ingovernabili. La cura nell'integrare armonicamente le due linee di tendenza è certamente urgente e qualificante, ma richiede l'intelligenza e la fatica e di trovare parole nuove e favorire esperienze persuasive.

ELLEDICI in vetrina



EMILIO ALBERICH

LA CATECHESI OGGI

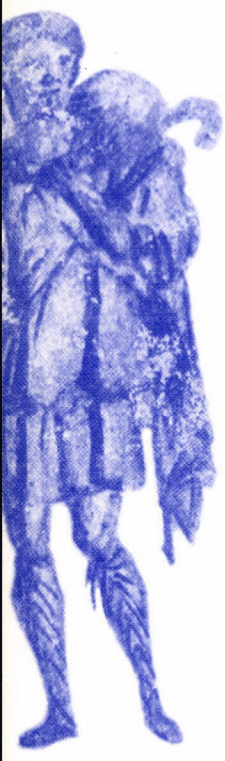
MANUALE DI CATECHETICA FONDAMENTALE

Pagine 336
€ 20,00 / Lire 38.725

Uno strumento indispensabile per formare e garantire la mentalità di base del catechista e del responsabile della catechesi, e fornire elementi chiari e articolati per rispondere alle domande essenziali che stanno a monte della prassi catechistica:
che cos'è la catechesi, quale scopo si prefigge, che ruolo svolge nella comunità ecclesiale, chi ne ha la responsabilità, quali caratteristiche deve avere oggi.

ELLEDICI

Corso Francia 214 - 10090 Cascine Vica - Rivoli (To)
Tel. 011.9552111 - Fax 011.9574048
Internet: www.elledici.org - E-mail: vendite@elledici.org



Marco Durando

5

Educazione e iniziazione cristiana

A volte, nel campo educativo, ci verrebbe da chiedere come mai i ragazzi non prendono quelle tante proposte che gli offriamo. Da parte nostra ci sono molti sforzi di porgere la mano, ma poche volte ci sembra che l'altro prelevi quello che offriamo. Forse perché sulla mano non c'è niente di appetitoso da offrire. Nel campo educativo e catechistico, una delle preoccupazioni principali è di rendere appetibile, in senso buono, la nostra proposta di fede.

1 Alcune premesse

A questo proposito mi vorrei introdurre nell'argomento facendo tre premesse. Innanzitutto io credo che nella pastorale educazione e iniziazione cristiana hanno profonda complementarità e unità, cioè le due cose devono sostenersi e aiutarsi a vicenda. L'educazione è iniziazione alla vita, secondo un certo stile e con determinati valori; l'iniziazione cristiana, d'altra parte, è educazione della fede e nella fede, è introdurre alla fede secondo il messaggio evangelico a noi tramandato. Allora tra educazione e iniziazione occorre maggior dialogo, simbiosi e scambio di caratteristiche: l'iniziazione deve essere più educazione e l'educazione più introduzione al cristianesimo.

Seconda premessa: il principio e fine dell'iniziazione è l'atto di fede, che una comunità ha ricevuto e trasmette ai suoi figli; è trasmissione di un patrimonio che merita di essere tramandato. Perché gli apostoli ebbero tanto coraggio? Perché l'incontro con Cristo li aveva talmente colpiti da non poter più ta-

cere neanche di fronte alla minaccia della morte e del martirio in cambio del silenzio. Fu un incontro talmente sconvolgente con Cristo da non poter tacere. Forse alle nostre comunità manca un po' di esperienza di Cristo, che ci renda capaci di trasmettere oggi la fede allo stesso modo.

Tutto questo, ed è la terza premessa del nostro discorso, comporta un cammino e qui si inserisce un discorso educativo. Tutti i documenti ecclesiali si muovono in quest'ottica. Ne cito uno che si pone come conclusione e riassunto della riflessione italiana in questo campo, il Direttorio Generale della Catechesi del 1997: «I compiti della catechesi corrispondono all'educazione delle dimensioni della fede, poiché la catechesi è una formazione cristiana integrale, "aperta a tutte le componenti della vita cristiana". In virtù della sua stessa dinamica interna, la fede esige di essere conosciuta, celebrata, vissuta e tradotta in preghiera. La catechesi deve coltivare ciascuna di queste dimensioni. La fede, però, si vive nella comunità cristiana e si annuncia nella missione: è una fede condivisa ed annunciata. Pure queste dimensioni devono essere favorite dalla catechesi» (*DGC* 84).

2 La completezza dell'atto catechistico

Forse oggi l'iniziazione si limita troppo, nella sua azione, ad alcuni aspetti e non ricorda ad esempio, o per lo meno fatica a mettere in pratica che il cristianesimo non è prima di tutto un contenuto, ma un evento, legato all'evento Gesù Cristo e, essendo un evento che una comunità sperimenta e trasmette, lo si può conoscere solo decidendo di farne parte. Non posso conoscere il cristianesimo in modo astratto, alla finestra. Lo conosco solo se decido di farne parte. Per questo la catechesi e l'iniziazione devono portare ad una decisione, ad una professione di fede. In altri termini, diventare cristiani non avviene di fronte alla libertà, indipendentemente da essa, ma attraverso la libertà, attraverso la decisione personale. Partendo da questa idea fondamentale diventa importante una vera educazione iniziatrice al cristianesimo, una reale formazione della libertà dei ragazzi, anche perché oggi partiamo da una situazione in parte sfavorevole, ma anche da valorizzare. Due cose oggi ci colpiscono in negativo: abbiamo dei ragazzi sempre più digiuni di vita di fede, forse anche a causa della nostra catechesi e della sua impostazione globale, e abbiamo educatori e catechisti sempre più disorientati. Questo, che è un problema, può e deve diventare anche punto forza, perché di seminatori e di seme ce n'è in abbondanza, occorre trovare gli strumenti per portare avanti un lavoro che vorremmo fare, ma che aspetta di essere svolto.

Per un'educazione che diventi iniziazione, occorre perseguire un atto catechistico completo. La catechesi spesso è limitata, occorre tornare ad una azione pastorale corretta e completa. Troppo spesso, per esempio, la nostra catechesi e le nostre attività pastorali sono impostate in questo modo: si insegna qualcosa, poi si dice cosa occorre fare per vivere le cose insegnate, poi, forse, si fa anche un momento di preghiera, quindi le cose insegnate vengono celebrate. Queste sono separazioni che non favoriscono la catechesi. Ogni incontro, ogni cammino, ogni atto catechistico deve comprendere e far interagire insieme tutte queste dimensioni dell'atto di fede. La liturgia non è qualcosa che aggiungo dopo, essa mi inizia alla vita cristiana. Non è da celebrare solo quando ne sarò

pronto, non è solo culmine di vita cristiana, ma anche fonte di essa. Se non celebro mai, non ne sarò mai pronto. Certo il tutto deve essere svolto in forme e misure graduali e studiate, ma ogni nostro atto catechistico deve insieme: favorire la conoscenza della fede, un tempo il centro della catechesi, oggi forse un po' tralasciata, educare alla vita liturgica, allenare alla vita morale cristiana, far sperimentare un incontro personale con Dio nella preghiera e nella contemplazione, iniziare a vivere in comunità, spingere ad essere missionari. Fin da fanciulli i ragazzi devono sperimentare tutte queste cose, in ogni incontro, in ogni attività o cammino per loro studiato, a vari livelli, ma sempre in modo completo. Spesso invece i nostri percorsi di educazione alla fede sono limitati ad uno di questi aspetti e, dunque, non raggiungono il loro fine, non sono appetibili, ma scomposti.

Occorre ripensare ad una completezza dell'incontro catechistico per una educazione corretta e completa. Allora quando celebreremo la cresima, essa non sarà chiusura di un percorso, ma apice di un cammino e apertura di un cammino che raggiunge una sua tappa fondamentale e che continua nella sua maturità.

3 Le condizioni da perseguire

Tutto questo viene vissuto solo a determinate condizioni. In modo particolare occorre riscoprire un ambiente generante la fede. È l'ambiente che genera alla fede, è la comunità; come la famiglia genera alla vita, così la comunità alla fede. Anche in parrocchie e in oratori in cui l'accento maggiore sembra essere oggi l'apertura, giusta, al sociale, non possiamo perdere la nostra identità cristiana. Abbiamo un tesoro grande da trasmettere, allora occorre rivalorizzare questo ambiente educativo cristiano come ambiente che forma alla vita. Così come si fa in una famiglia, così come fa una mamma. Dobbiamo fornire ai nostri ragazzi un ambiente educativo. Non basta dire che i ragazzi se ne vanno, occorre verificare, ripensare la nostra presenza e la nostra educazione, che deve essere una continua generazione alla fede. Quando educo, quando sono in contatto con loro, anche se non esplicitamente, sto comunque continuando la generazione di quel ragazzo, perché gli faccio respirare aria di fede, gli faccio sperimentare una vita di fede in una comunità che è capace di vivere nella fede tutti i fatti della vita. Per un ambiente capace di generare e di formare alla fede, è determinante il ruolo delle persone, cioè della comunità. È essa la prima responsabile dell'iniziazione cristiana. La comunità è colei che per prima deve prendersi a carico l'educazione alla fede dei ragazzi. È la comunità che alla fine risponde della fede del ragazzo, non il parroco o la catechista.

Nella comunità la prima strada è quella della comunione. Gesù forma a stare con lui, prima di mandare i suoi discepoli. Occorre allora ripartire di lì, dal riformare comunione nella nostre comunità, per far sperimentare quell'amore reciproco che andiamo predicando. In questo dovremmo interrogarci su un cristianesimo che deve puntare sulla qualità più che sulla quantità. Siamo ancora molto preoccupati della quantità, delle statistiche: quante cresime, quanti in meno dello scorso anno? quanti battesimi? Un vescovo chiese ad un incaricato di pastorale giovanile, dopo una festa di giovani: «Quanti erano alla festa?». Questi si arrabbiò col vescovo: «Ma come, sempre quanti, mai quali, come, chi erano. Sempre la stessa domanda!». E il vescovo rispose: «Sì, tu hai ragione, ma

come pastore io devo avere la preoccupazione di tutti». Certo che questa preoccupazione deve rimanere perché siamo e restiamo pastori, ma la preoccupazione non deve limitare la qualità della nostra proposta. Gesù si preoccupò della pecorella smarrita, ma prima di andarla a cercare chiuse le altre nell'ovile, al sicuro. Allora sì occorre preoccuparsi di raggiungere tutti i ragazzi della nostra parrocchia o dei nostri ambienti, ma puntando sempre sulla qualità. Questa è la discriminante e l'ostacolo più grosso da superare.

Due ambienti sono privilegiati per far questo: l'oratorio e il gruppo. Il primo è il luogo principe per sperimentare che la fede non è solo un'ora alla settimana, ma uno stile di vita in una comunità. Anche gli ultimi documenti sul catecumenato puntano alla riscoperta dell'oratorio come luogo adatto a far vivere di fede i ragazzi e a formarli a questo. Un oratorio che, però, occorre abbia il coraggio di verificarsi e di ripensarsi. Un oratorio che si apra alle famiglie, che sappia dialogare con l'ambiente, che sia attento alle esigenze di tutti, che riscopra l'origine della sua parola, luogo in cui si prega, si fa proposta esplicita di fede, in cui si senta la differenza con il centro sociale. E nell'oratorio il gruppo, luogo in cui nel piccolo io posso essere valorizzato e sperimentare il mio protagonismo. Luogo in cui posso mettermi in gioco con rischi calcolati e con passi giusti, anche nel campo della fede. Un gruppo che, però, va forse oggi reinventato, perché i gruppi di alcuni anni fa non funzionano più; dunque occorre essere fantasiosi, senza cedere nella qualità. Non è detto che per fare catechismo occorre per forza fare gruppi nuovi e specifici, con una fatica enorme per trovare orari e possibilità per tutti, facendo lo slalom tra i mille impegni dei ragazzi di oggi. Perché non possiamo valorizzare i gruppi che già ci sono? Il gruppo sportivo per esempio, facendolo diventare anche gruppo di fede, con un allenatore che vive di fede e la fa vivere; oppure il gruppo degli Scout, con il loro cammino. Il gruppo mantiene allora la sua originalità ma ci vuole un po' di fantasia, la fantasia di chi ama, di chi ha passione e, dunque, sa inventare per raggiungere il suo scopo.

Una terza sottolineatura, dopo comunità e gruppo, riguarda l'educatore. Egli deve essere per tutti una priorità. Dopo una lunga stagione dei catechismi, è arrivata la stagione dei catechisti. La chiesa italiana ha impiegato circa un ventennio a studiare e preparare i testi, buoni, forse difficili, ma fatti bene, completi; però se non abbiamo chi li sa usare, tradurre, vivere, non servono, restano strumenti inutili. Credo sia arrivata la stagione dei catechisti e in genere degli educatori. Già ci stiamo lavorando, ma occorre insistere e sottolineare di più questa priorità.

La nostra opera educativa e pastorale deve essere centrata sul soggetto che è chiamato alla vita di fede. Attorno a lui si crea una rete educativa. La stagione dei battitori liberi e degli orticelli separati in cui ognuno fa il suo incarico e basta, è finita. Collaboriamo, aiutiamoci, distribuiamo forze ed energie. Qui un ruolo particolare deve essere assunto dal pastore della comunità, nella sua capacità di unire e guidare il gregge, accompagnandolo spiritualmente.

Un ruolo fondamentale deve essere inoltre quello dei genitori: non è vero che non rispondono alle nostre sollecitazioni; essi sono disposti al sacrificio per i loro figli: se chiedo loro cose giuste e sagge, rispondono. Approfittiamo del fatto che seguono i loro figli, avviciniamoli personalmente, facciamo loro proposte mirate. Dove si riesce a far questo, i genitori rispondono e riscoprono il cammino di iniziazione dei figli come un cammino anche per loro. Lì abbiamo centrato l'obiettivo di creare una comunità che sa trasmettere la propria fede e

farla espandere di comunione in comunione. Valorizziamo la presenza degli adulti, allora il camino dei giovani sarà più educativo e più fruttuoso. Accanto a loro il ruolo di educatori e catechisti, non come semplici esecutori o ripetitori, ma come veri responsabili della crescita nella fede dei ragazzi loro affidati.

Penso sia indispensabile ormai credere a questo valore dell'accompagnare, personalmente e comunitariamente; credere al dialogo, presentare la fede e la chiesa con il coraggio di avvicinarci anche ai lontani per portarli a noi, alla nostra comunità; valorizzare la mediazione educativa; saper mettere al centro Cristo: i giovani si sentono provocati da Cristo, occorre dirlo, occorre dircelo e convincercene.

Infine lo slancio missionario: i ragazzi devono essere resi responsabili della comunità; a tutte le età e in modo proporzionale alla loro età. Il ragazzo è già parte della comunità cristiana e quindi deve esserne protagonista. Questo è aiutare, accompagnando ognuno nella comunità cristiana a trovare il proprio posto; e lo trova se fin d'ora cerco di farglielo vivere, gradualmente, nel gruppo, nella comunità, nella vita, nella propria vocazione.

ELLEDICI in vetrina



UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE

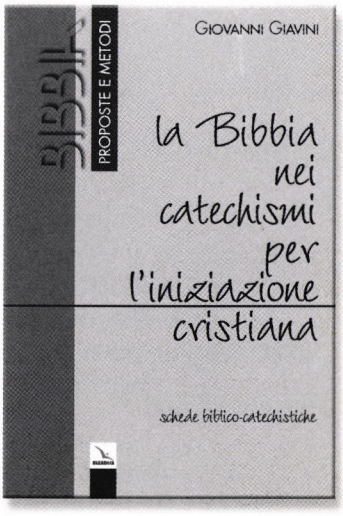
BIBBIA E CATECHESI

Come fare in modo che la catechesi porti a ritrovare il primato della Parola di Dio attraverso la Bibbia.

Pagine 128 - € 6,20 / Lire 12.000

GIOVANNI GIAVINI

LA BIBBIA NEI CATECHISMI PER L'INIZIAZIONE CRISTIANA

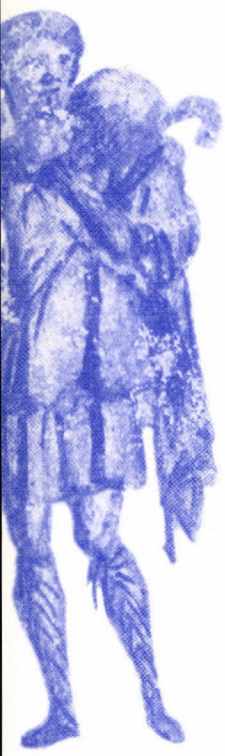


Schede biblico-catechistiche per approfondire i contenuti del Libro Sacro con una buona base esegetica e dotare i catechismi di un'esposizione più ricca.

Pagine 192 - € 9,81 / Lire 19.000

ELLEDICI

Corso Francia 214 - 10090 Cascine Vica - Rivoli (To)
Tel. 011.9552111 - Fax 011.9574048
Internet: www.elledici.org - E-mail: vendite@elledici.org



Andrea Bozzolo

6

Diventare cristiani: il sacramento e l'educazione

Il recupero, relativamente recente, della nozione di iniziazione cristiana, pur sprovvisto di una più precisa e consensuale determinazione teologica,[1] suggerisce però l'esigenza di una comprensione dei sacramenti che, sottraendoli al tendenziale isolamento in cui li relegava la sintesi manualistica, ne mostri meglio *l'intrinseco riferimento alla storia del soggetto*. Appartiene infatti alla stagione più recente della sacramentaria, inaugurata dalla riflessione teologica di Odo Casel, il superamento di una prospettiva teorica che elaborava l'intelligenza critica del sacramento a partire dall'analisi delle sue componenti, individuate fondamentalmente e non senza difficoltà[2] nella materia e nella forma che costituiscono il segno sacramentale. Di là delle più ampie riserve che possono essere sollevate nei confronti della sacramentaria del manuale, certamente deve essere imputato alla sua sistematizzazione dei dati teologici una prospettiva che la critica giudica consensualmente «oggettivistica», poiché interpreta il sacramento attraverso categorie desunte dall'osservazione del mondo materiale e tralascia di integrare come componente intrinseca dell'accadimento liturgico la vicenda personale del credente.

[1] È il risultato a cui giunge la voluminosa ricerca di P. CASPANI, *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana*, Glossa, Milano 1999. Cf il contributo di A. MARTELLI in questo stesso numero.

[2] È noto, al riguardo, il drastico giudizio di Rahner, secondo cui «tutta la speculazione medioevale e moderna, elaborata per salvare un ilemorfismo sacramentale di materia e forma, di elemento e parole anche in questi due casi [penitenza e matrimonio], non va al di là di un vuoto verbalismo» (K. RAHNER, *Che cosa è un sacramento?*, in ID., *Nuovi saggi*, V, Paoline, Roma 1975, 473-491, 477).

Il termine stesso «amministrazione», infatti, lascia trasparire abbastanza chiaramente l'idea che il sacramento si distingua dall'applicazione che se ne fa al soggetto, e dunque possa essere pensato a monte del coinvolgimento della libertà del singolo e a prescindere dalla sua storia.[3]

La correzione proposta dal movimento liturgico, e autorevolmente accolta dal Magistero, senza rinnegare nulla di quanto è stato guadagnato dalla riflessione precedente, ha ormai indirizzato la teologia a pensare i sacramenti in un'altra prospettiva, facendo valere l'esigenza di assumere come categoria fondamentale per l'intelligenza dell'atto sacramentale quella di «celebrazione». I sacramenti sono celebrazioni, ovvero, anzitutto, *azioni*: di Cristo e della Chiesa. E conseguentemente essi rimandano immediatamente ai soggetti che le compiono e che compiendole entrano in rapporto, mettendo in gioco la loro libertà. In questa prospettiva, il rito sacramentale non appare quasi una realtà autonoma, chiusa in se stessa e autoreferenziale, ma è identificato nella sua strutturale apertura alla storia: la storia di Gesù Cristo che ne è all'origine e la storia della Chiesa che ne è il frutto. In altre parole, i sacramenti sono *le azioni attraverso cui il Risorto plasma la storia degli uomini, ponendoli in comunione con il suo mistero pasquale e dando loro la forma della sua carità*.

È chiaro che in questa prospettiva il sacramento non può più essere pensato *a monte della storia del soggetto*, come se potesse esistere anche indipendentemente da lui. Indipendentemente dal soggetto esiste ovviamente Gesù Cristo e la sua storia, ma non il sacramento, che è invece il luogo paradigmatico e originario della comunione (asimmetrica) tra la storia del credente e Gesù. Di conseguenza, l'avvenire del sacramento nella sua autenticità richiede non soltanto l'attuazione del rito, ma che nel rito si realizzi quella comunione con il Signore esemplarmente attestata dall'episodio dei discepoli di Emmaus. Il che può avvenire solo all'interno di un cammino più ampio, che non è semplicemente «altra» cosa e che non può avvenire secondo un'«altra» logica.

È da questa precisa consapevolezza di fede, dunque, che nasce l'esigenza di articolare meglio *l'educazione* praticata dai credenti con le *celebrazioni sacramentali* in cui essi riconoscono e realizzano la verità della loro storia. Non per affermare che i sacramenti sono soltanto il coronamento cerimoniale di un cammino avvenuto altrove, ma al contrario per far valere che sono il momento decisivo e insostituibile per il riconoscimento del Signore nella nostra vita (si pensi, appunto, ad Emmaus e all'aprirsi degli occhi dei discepoli). Nei sacramenti, in altre parole, si realizza *in forma differenziale e paradigmatica* quella dinamica di incontro *tra libertà dell'uomo* e *verità di Dio* che è continuamente sollecitata dalle circostanze quotidiane dell'esistenza e di cui la nascita, i rapporti parentali e educativi costituiscono una (splendida o distorta) prefigurazione. Al punto che per dire ciò che avviene nel Battesimo si parla di una nuova «nascita» dall'acqua e dallo Spirito, che rende «figli» di Dio e della Chiesa. Né i sacramenti, dunque, possono essere più pensati come realtà a sé stanti, indipendenti dalla storia dell'uomo – come se la nascita «da acqua e da Spirito» non avesse un profondo legame con la nascita «da papà e mamma», o come se il «pane eucaristico» non avesse a che fare con il «pane quotidiano» –, né il cammino educativo può essere impostato come se si trattasse semplicemente

[3] Questo difetto sembra confermato dalla definizione di sacramento come «segno efficace della grazia, istituito da Gesù Cristo e amministrato dalla Chiesa», che non riesce ad integrare pienamente la componente della libertà del soggetto nella costituzione dell'evento battesimale, lasciando l'impressione che essa rimanga semplicemente destinataria di una realtà precostituita.

dello sviluppo di una libertà autoreferenziale. Il sacramento non si contrappone alla storia dell'uomo come un ente estraneo, ma assumendo pienamente la dinamica antropologica della libertà, ne realizza il compimento eccedente. E dunque tutt'altro che inserirsi nella vita con il ruolo ornamentale di una cerimonia, viene a plasmare tutti i rapporti dell'esistenza, affermando che il modo in cui si diventa cristiani (iniziazione cristiana) ha da configurare il modo in cui si diventa uomini (educazione).

I disagi derivanti dall'irrelatezza tra educazione e iniziazione all'interno della prassi diffusa sono stati già denunziati dai contributi precedenti, a cui rinviamo. In particolare è già stata rilevata[4] la necessità di superare la distanza tra educazione e iniziazione attraverso un supplemento d'analisi antropologica, per mettere meglio in luce come la dinamica che conduce al compimento della libertà non possa prescindere dalla forma dei legami e dei simboli che sono disposti dall'itinerario iniziatico. Il nostro intervento vorrebbe suggerire, in certo senso, il *percorso complementare*, mostrando come l'evento cristologico stesso comporti al proprio interno l'attuazione della libertà e come la forma sacramentale del rapporto con il Signore intenda esattamente promuovere una precisa determinazione degli itinerari educativi. In questo modo, pensiamo di raccogliere anche l'eredità spirituale di uno dei più grandi educatori della tradizione cristiana, S. Giovanni Bosco, che affermava che il suo sistema *educativo* era fondato sui *sacramenti*. Evidentemente non soltanto nel senso materiale di integrare all'interno della relazione educativa una frequentazione cospicua dei riti ecclesiali, ma anche nel senso più radicale di pensare l'attuazione della crescita dell'individuo secondo la logica, di cui quei riti sono il simbolo reale: la dedizione di sé.

Articoliamo la nostra riflessione in due momenti, dedicati rispettivamente (1) al chiarimento teologico della forma dell'evento cristiano e del suo rapporto con il sacramento e (2) alla proposta di alcune indicazioni pastorali, in vista di un'integrazione più incisiva tra percorso iniziatico e itinerari educativi.

1 La riflessione teologica

1.1. La forma dell'evento

La tesi fondamentale da cui prendono avvio le nostre considerazioni è che la forma essenziale del cristianesimo è quella di *un evento che non avviene soltanto di fronte alla libertà, ma si compie attraverso il suo consenso*, così da raggiungerla non come un oggetto esterno da conoscere, bensì come un mistero in cui riconoscersi coinvolti. C'è un *ordo* divino (una giustezza del vivere, un senso dell'essere al mondo, una destinazione del desiderio, una vocazione della libertà) che in Gesù giunge alla sua piena manifestazione/realizzazione, ma che s'illumina soltanto *dal di dentro* della decisione per Lui e dell'appartenenza a Lui. I segni che Gesù compie rivelano in maniera univoca un desiderio tenace e irremovibile di destinarsi alla nostra cura (la lieta notizia ai poveri, la liberazione ai prigionieri, ...), eppure mentre essi fanno balenare la splendida

[4] Rinviamo al contributo di R. CARELLI in questo stesso numero.

luce del Regno, manifestano contestualmente l'oscurità da cui molti cuori sono ottenebrati, al punto da non riuscire a vedere. La pagina evangelica di Gesù nella sinagoga di Nazareth è emblematica al riguardo: allo splendido annuncio del compimento della parola messianica si contrappone l'ostilità di chi, in nome delle proprie pretese, non riesce a riconoscere la venuta di Dio – l'*hic et nunc* del Regno – nella forma in cui essa si propone. E così l'evento della salvezza viene destinato ad altri, che come la vedova di Zarepta o Naaman il Siro non vantano nessun credito, ma, seppur a fatica, si aprono con disponibilità alla novità divina.

L'idea che emerge con chiarezza dalla narrazione evangelica è dunque che *il darsi stesso della comunicazione di Dio agli uomini* avviene già sempre *nel pieno coinvolgimento degli uomini stessi*: sicché anche le più consuete formule della predicazione, che utilizzano il linguaggio della «proposta» e della «risposta», rischiano di introdurre qualche eccessiva semplificazione, nella misura in cui suggeriscono l'idea di due realtà autonome e successive. Questo modo di comprendere l'evento della rivelazione non dovrebbe causare particolari difficoltà, se si tiene conto che una delle idee fondamentali suggerita dal rinnovamento degli studi biblici è quella di «storia della salvezza», ovvero l'idea che il dispiegarsi della rivelazione divina ha la fisionomia concreta di una trama che unisce in un'unica tradizione spirituale molte avventure umane. E così, per conoscere la rivelazione «di Dio», noi guardiamo alla storia «di Abramo», «di Mosè» e «dei profeti», e a tutta la storia successiva di Israele: fino al momento in cui questa forma *inclusiva* degli eventi salvifici giunge al suo culmine di realizzazione e di visibilità.

Ci riferiamo ovviamente all'evento dell'Incarnazione, in cui dobbiamo ammirare lo splendido *intrecciarsi di iniziativa divina e consenso umano*, in una forma tale che la corrispondenza dell'uomo appare essenziale alla stessa realizzazione dell'iniziativa di Dio. La fede di Maria, infatti, pur non essendo evidentemente l'origine dell'evento dell'incarnazione e pur attuandosi essenzialmente nella forma dell'accoglienza e della docilità, ha però un ruolo intrinseco nel concepimento di Gesù, così che il pieno compimento del donarsi di Dio agli uomini può avvenire soltanto attraverso il pieno coinvolgimento della libertà umana, nella sua punta creaturale più alta: la Vergine Immacolata. Di più ancora, l'apparire della stessa Verità di Dio nella storia («io sono la via, la verità e la vita») avviene di fatto nella forma della perfetta libertà di un uomo come nessun altro, così che il luogo in cui rintracciare i tratti del vero volto di Dio è identificato proprio dalle scelte di amore della libertà di Gesù («chi ha visto me, ha visto il Padre»).

Questa logica, che include gli uomini nella realizzazione dell'evento salvifico e pensa la *conoscenza* secondo la prospettiva biblica della *partecipazione* (più che secondo quella moderna delle idee chiare e distinte del soggetto), si ripete continuamente nella vicenda terrena del Signore e viene narrata puntualmente in ogni passo del Vangelo. Ai primi discepoli che vogliono conoscere Gesù, egli non presenta anzitutto una precisa esposizione dottrinale del suo mistero, ma piuttosto un invito ad *andare* con Lui, come condizione essenziale per *vedere* chi egli è. Alla Samaritana che parte con un atteggiamento sostanzialmente diffidente, se non ostile, Gesù si fa conoscere coinvolgendo la sua libertà in un dialogo che la porta poco per volta all'interesse e poi alla messa in discussione delle scelte della sua vita (i cinque mariti), per farle riconoscere che Colui con cui sta parlando è proprio il Messia: non per rimandare la comunica-

zione della sua identità – ché anzi Gesù affronta subito il problema: «Se tu sapessi chi è Colui che ti chiede da bere …» – ma perché non è possibile rivelare l'identità dell'amore, se non attraverso l'instaurazione di un'intesa. Il cammino di graduale consegna della libertà alla luce folgorante in cui appare l'umanità di Cristo, infatti, è condizione essenziale per conoscere la sua identità, che non può essere semplicemente comunicata attraverso le risorse del pensiero «rappresentativo».

Ciò avviene perché la manifestazione teologica della Verità non è l'ostensione di una necessità predeterminata, ma la rivelazione di un regime dell'amore. Se la condizione del vivere fosse l'appartenenza ad un regime fatalistico della necessità, esso potrebbe venire comunicato come una formula da registrare e uno stato di cose cui adeguarsi, ma non vi sarebbe spazio per la libertà. Il cristianesimo, invece, ha la forma della manifestazione di un regime del senso, di cui la libertà dell'uomo è parte, in cui essa è graziosamente ospitata, a cui essa è abilitata. E proprio per questo, essa non può conoscerlo dall'esterno, senza prendervi parte. Dio non è un «oggetto» da conoscere, ma un mistero in un cui ri-conoscersi; Dio non è semplicemente un interlocutore esterno della nostra libertà, ma ne è il fondamento; Dio non ci ha creati come un'appendice esterna al suo mistero, ma ci ha posti all'interno della sua comunione trinitaria: creati «nel» Figlio per essere rivolti/uniti al Padre con l'unico Spirito.

Possiamo dunque concludere la nostra rapida considerazione della forma dell'accadimento cristiano, citando le parole di un autore che asserisce: «Superando la concezione, di derivazione moderna, del rapporto soggetto/oggetto, si deve anzitutto affermare che l'evento non è riducibile a un "oggetto" cui guardare ai fini di conoscerlo. L'evento, infatti, conservando l'obiettiva densità del reale, implica un atto di libertà che, proprio perché tale, chiama la libertà dell'interlocutore a prendervi parte».[5]

1.2. Il senso del sacramento

È proprio per questo che *al centro della vita cristiana* non c'è una dottrina teorica o una disciplina morale, ma *la celebrazione sacramentale dell'eucaristia*. Essa ha un ruolo intrinseco e costitutivo per la fede, tanto da *configurare essenzialmente la forma e costituire simbolicamente il nucleo della sua piena attuazione*.

Attuata nella forma dell'eucaristia, infatti, *la fede non appare anzitutto come adesione a una verità teorica*, comunicabile semplicemente per via di istruzione catechistica, ma come adesione all'evento pasquale di Cristo, che si realizza nella comunione con il suo Corpo e nell'accoglienza del suo Spirito. La vita cristiana, alla luce dell'eucaristia, pare «immediatamente» determinata dall'iniziativa storica del Signore, che nella modalità del sacramento (e dunque attraverso la «mediazione» e il coinvolgimento della Chiesa) viene a raggiungere personalmente il nostro presente.[6] Diventare cristiani significa avere a che fare con la persona di Gesù, con il suo vero Corpo che si fa incontrare e cono-

[5] A. Scola, *Donato alla libertà*, in N. Reali (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, 367-374, 367s.

[6] Sull'istruzione del problema, cfr. A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Messaggero, Padova 1995; P. Sequeri, *La presenza e il fare. Ritrattazioni filosofico-teologiche sul modello liturgico della coscienza credente*, in

scere da noi: non però semplicemente nella forma di un oggetto di fronte a cui porsi, bensì nella forma di un evento liturgico che rende noi partecipi di quel Corpo, ovvero ci coinvolge in esso. Non è possibile dunque *conoscere la Verità del Corpo del Signore*, se non *venendo a farne parte* con la libera adesione al suo mistero. Sicché come nell'incarnazione l'avvento del Signore avveniva nel coinvolgimento della fede di Maria, nell'eucaristia il costituirsi della presenza di Cristo avviene attraverso il coinvolgimento della fede celebrante della Chiesa. E per questo la piena comprensione del senso dell'eucaristia non si ha semplicemente quando si afferma che è presente il Corpo del Signore, bensì quando si riconosce che Corpo del Signore siamo chiamati a diventare noi, sua Chiesa, attraverso il coinvolgimento personale nel mistero pasquale che l'eucaristia rende possibile ed esige.

D'altra parte, attuata nella forma dell'eucaristia *la fede non appare neppure identificabile soltanto con una disposizione etica della libertà e con la forma di un agire virtuoso*, perché proprio la celebrazione rivela il fondamento metaetico dell'etica e l'esigenza che l'agire della libertà riconosca il proprio debito nei confronti di una Grazia che assolutamente la precede e la abilita ad essere se stessa. È per questo che la celebrazione sacramentale non ha semplicemente la forma dell'agire spontaneo o dell'esecuzione del comandamento, ma piuttosto quella della configurazione credente della libertà, che nell'obbedienza al volere del Signore, si realizza come azione attraversata dalla Grazia: diversa dall'espressione di sé e dalla pura osservanza della rubrica.

Non sarà dunque possibile pensare la struttura essenziale della vita cristiana né semplicemente sulla linea di un'adesione dottrinale, cui seguirà successivamente la pratica etica, né come abilitazione pratica indifferente alla vera origine della libertà. In entrambi i casi il sacramento apparirebbe un aggiunta estrinseca, concepita per lo più in termini strumentali: il mezzo di grazia che dà energia operativa ad un dinamismo a cui rimane essenzialmente estraneo.[7] La struttura della vita cristiana, piuttosto, dovrà essere pensata con lucidità sulla linea dell'evento cristologico sopra tratteggiato e dell'evento sacramentale che ne consegue: come *forma del coinvolgimento della libertà dell'uomo nella Verità ospitale di Dio, identificata dalla storia di Gesù.* Coinvolgimento che ha figura *pratica*, simbolicamente configurata dal *sacramento*: come atto di grata accoglienza di Lui e di fiduciosa consegna di sé, illuminato dalla parola e realizzato nella carità. E in questo senso è chiaro che il sacramento non esaurisce in sé la vita cristiana, come se esso fosse una realtà autonoma e a sé stante, ma piuttosto la istituisce, così che *il cristianesimo non deve essere identificato «con» l'eucaristia, ma piuttosto «a partire» da essa.*[8]

Coerentemente il cammino in cui i sacramenti dell'iniziazione vengono ad inserirsi come momento nodale ed essenziale di accesso alla vita cristiana non

AA.VV., *L'arte del celebrare.* Atti della XXVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Brescia, 30 agosto - 4 settembre 1998, C.L.V. - Edizioni liturgiche, Roma 1999, 21-40.

[7] La «fuga» dalla pratica sacramentale di molti ragazzi che hanno appena ricevuto la Confermazione dovrebbe essere indicativa di quanto la figura del sacramento sia rimasta estrinseca al cammino di preparazione che hanno compiuto: nonostante lo sforzo sincero di coloro che li hanno accompagnati e la mole di discorsi e raccomandazioni fatte al riguardo.

[8] Non è casuale, infatti, che l'atto della carità fraterna, del servizio ai poveri, dell'annuncio della fede sia interpretato nel cristianesimo come «offerta liturgica» al Signore e che lo stesso martirio sia pensato, secondo le parole di Ignazio, attraverso la simbologia eucaristica del diventare «pane vivo di Cristo».

potrà essere pensato né come un corso dottrinale, di cui il sacramento rappresenta – si passi il termine – il «diploma» finale, né come l'animazione creativa, di cui il sacramento rappresenta un momento particolarmente «espressivo». Proprio il modo in cui il sacramento articola insieme il darsi della verità di Dio e della libertà dell'uomo, nella figura di un coinvolgimento intrinseco e asimmetrico nell'evento della salvezza, dovrà suggerire una forma storica di accesso alla vita cristiana che eviti di appiattirsi tanto sul modello della comunicazione noetica (la «scuola» di catechismo, fatta nell'«aula» di catechismo, dalla «maestra» di catechismo, nell'«ora» di catechismo) quanto su quello dell'attivazione prassistica (il «gruppo» di «compagni» che viene «animato» a fare «esperienze»).

Ma prima di entrare nel merito di queste riflessioni pastorali, è ancora necessario che ci soffermiamo a considerare brevemente la dinamica teologica ed antropologica con cui i sacramenti dell'iniziazione cristiana si realizzano.

1.3. L'iniziazione cristiana

Da quanto abbiamo finora illustrato, dovrebbe apparire chiaro che lo statuto originario della fede, quale appare eminentemente nella celebrazione dell'eucaristia, è quello del *coinvolgimento della nostra libertà in un evento posto da un'altra libertà*, che è evidentemente la libertà del Signore. Coinvolgimento che non è puramente estrinseco ed accessorio, ma talmente conveniente alla *res*, che il Signore l'ha predisposto nell'Ultima Cena come grembo simbolico in cui deporre il contenuto autentico del suo sacrificio. Così che gli apostoli vengono fin da subito inclusi nell'evento della morte del Signore, non puramente come spettatori esterni, ma attraverso un coinvolgimento *sacramentale* che, pur in assenza di una piena e immediata consapevolezza dottrinale, viene a costituire la forma *determinante* della relazione postpasquale con il Signore. Così che intorno alla memoria di Gesù realizzata nella *fractio panis* la comunità primitiva definirà la propria distinzione dal culto giudaico e l'edificazione della nuovo popolo di Dio.

Questa dinamica di coinvolgimento in un evento posto da un'altra libertà, peraltro, non costituisce una sorta di aggiunta estrinseca che il sacramento verrebbe a realizzare nei confronti di una coscienza che altrimenti dovrebbe essere pensata semplicemente in termini di soggettività assoluta, ma è *la piena e incomparabile realizzazione di un legame di reciprocità* e dipendenza che rappresenta fin dall'inizio *l'unica forma umana di essere al mondo*. A livello esistenziale essa può essere descritta come la dipendenza costitutiva per cui l'uomo esiste soltanto in quanto figlio, e quindi in forza di un'iniziativa non sua, e cresce nella ripresa personale di un ordine simbolico (culturale, sociale, religioso…) in cui si trova già «implicato». In altre parole, il costituirsi stesso della nostra libertà ha originariamente la forma del legame con la libertà di altri: *in primis* i genitori, che non costituiscono soltanto la «causa iniziale» di un processo di crescita, che poi avviene semplicemente per sviluppo individuale, ma sono (insieme alle altre figure che vengono ad affiancarli) il termine continuo di un rapporto, entro cui ciascuno di noi diventa un «io». E questo significa che *l'attuazione della libertà ha già originariamente la figura della condivisione di una storia*, in cui si è chiamati in causa da altri, nei confronti dei quali si mantiene a lungo una strutturale dipendenza.

Se questa è la struttura antropologica dell'esistere, bisogna riconoscere che l'iniziazione cristiana viene a dare a questa struttura il compimento indeducibile ed eccedente in vista di cui essa esiste (cf il tema teologico della «predestinazione in Cristo»[9]): la storia in cui l'uomo viene coinvolto è quella *di Gesù*, ovvero non soltanto la storia in cui Gesù ha vissuto, ma *la storia che trova in Lui il proprio centro, il proprio fondamento e il proprio destino*. Sicché l'iniziazione cristiana fa conoscere all'uomo (non semplicemente nel senso moderno del «sapere», ma nel senso biblico del «rendere parte») che ciò da cui la sua libertà dipende non è un destino fatalistico (pensato come necessità biologica della specie, come cieca casualità dell'esserci, come momento dialettico dello Spirito assoluto o della società marxista, e neppure come indecifrabile struttura inconscia...), ma è *l'iniziativa della Trinità*. Il senso che egli deve riprendere personalmente come attuazione della propria libertà è quello realizzato nell'evento della Pasqua del Signore, in cui, non a caso, i sacramenti dell'iniziazione cristiana, celebrati esemplarmente nella veglia pasquale, «innestano»: «per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova». Il Corpo in cui egli è chiamato a vivere è il Corpo di Gesù: «poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo».

La celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana è dunque proprio il modo in cui i genitori – e tutta la comunità in cui il bambino si trova ad essere coinvolto – si relativizzano a Gesù, indicando in Lui l'unico Salvatore a cui la vita deve essere consegnata e riconoscendo che Egli è il Risorto, presente con noi tutti i giorni per abilitarci a vivere come membra del suo corpo. I genitori e la comunità ecclesiale tutta nell'attuazione del sacramento dichiarano così che il loro ruolo non è fondativo del senso del vivere, ma piuttosto *testimoniale*:[10] i credenti – ciascuno con il suo ruolo e il suo compito – costituiscono la mediazione che propizia un incontro personale con Gesù che non può essere sostituito da niente e da nessuno. I sacramenti dell'iniziazione, dunque, attestano con chiarezza che i cristiani possono essere fatti solo da Gesù Cristo, che rende personalmente disponibile la partecipazione al suo mistero, e che *questo effettivamente avviene nella forma sacramentale corrispondente alla struttura antropologica della libertà*.

2 L'azione pastorale

Le riflessioni fin qui svolte offrono soltanto alcuni elementi per l'intelligenza della struttura sacramentale dell'iniziazione, ma ci consentono già di assumere una postazione teorica sufficientemente precisa per l'osservazione e l'interpretazione della prassi pastorale corrente, al fine di farne emergere alcuni nodi problematici ed eventualmente qualche proposta di soluzione.

I nodi problematici sui quali vogliamo richiamare l'attenzione sono essenzialmente tre e riguardano rispettivamente: 1) il ruolo che la celebrazione del-

[9] Cf G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Elledici, Leumann (Torino) 1991.

[10] Per la nozione di fede testimoniale cfr. P. SEQUERI, *Mediazione ecclesiale e attuazione della fede*, in AA.VV., *Progetto pastorale e cura della fede*, Glossa, Milano 1996, 155-189.

la liturgia ha nella vita della comunità cristiana, entro cui il soggetto è iniziato; 2) la modalità d'attuazione della catechesi che accompagna ai sacramenti d'iniziazione; 3) la forma in cui è realizzata in maniera più ampia l'educazione dell'iniziando, restringendo ovviamente l'attenzione alla situazione del fanciullo e del ragazzo ed escludendo da quest'analisi la problematica del catecumeno adulto.

2.1. La celebrazione: l'effettività liturgica della relazione credente

La prima ed essenziale certezza che rende possibile parlare di sacramenti di iniziazione cristiana è che *nei sacramenti il cristianesimo «avviene» e non soltanto «è rappresentato»*. In altre parole non è possibile sostenere l'idea che si diventa cristiani *attraverso* la celebrazione di Battesimo/Confermazione/Eucaristia se non sullo sfondo della convinzione che in questi atti la vita cristiana viene *effettivamente realizzata*: nel suo nucleo simbolico e nella sua forma essenziale. E tutte le nostre considerazioni precedenti dovrebbero aver chiarito, almeno *in nuce*, come e perché.

Di fronte al peso indubitabile di quest'affermazione teologica, la prassi pastorale però deve registrare un atteggiamento verso la liturgia che non sempre corrisponde a quanto sopra si è sostenuto. Se si considera il modo in cui i credenti di fatto attuano i riti liturgici, ci si trova non di rado di fronte a comportamenti che rivelano una concezione ampiamente inadeguata, che, schematicamente, può essere ricondotta a tre riduzionismi: (a) la liturgia come momento *accessorio* della fede; (b) la liturgia come momento *cerimoniale* della fede; (c) la liturgia come momento *interlocutorio* della fede.

La prima figura è quella che trova concreta realizzazione in coloro che si dicono *credenti non praticanti*, ovvero che di fatto assumono soggettivamente come referente della fede un insieme (magari piuttosto confuso) di idee religiose, rispetto a cui i sacramenti rappresenterebbero semplicemente un'aggiunta occasionale, destinata ad «abbellire» alcune ricorrenze più solenni. Evidentemente sullo sfondo di questa pratica del momento rituale, che non di rado è quella anche dei genitori che chiedono l'iniziazione cristiana, non può avvenire di fatto una vera e fruttuosa iniziazione sacramentale, giacché l'attuazione del gesto sacramentale è avvertita come pienamente (o quasi) dissociabile dall'attuazione della vita cristiana. Il problema non può essere sottovaluto, se si considera quanti bambini, prima e dopo la fatidica Prima Comunione, non partecipano all'eucaristia domenicale, perché non vi partecipa la famiglia. La volontà di aderire al mistero celebrato, in questo senso, dovrebbe essere ritenuta come una condizione essenziale per la celebrazione del sacramento, che non può essere semplicemente supplita dalla frequentazione dell'«ora» di catechismo… se non a prezzo di ridurre il sacramento alla bella cerimonia che chiude il corso.

La seconda figura corrisponde alla convinzione, difficilmente teorizzata, ma largamente pratica, che i simboli liturgici servano fondamentalmente *più ad «evocare» la vita cristiana, che a «realizzarla»*. Alla base di questa concezione c'è un'insidia che il rito porta sempre con sé, nella misura in cui i simboli di cui è costituito sono intesi più come una realtà che rimanda ad un significato concettuale, che come il modo di accadere di un rapporto. In questo senso, l'identificazione del cristianesimo che assume come referente immediato le idee

cristiane porta già inscritta in sé la tendenza a considerare l'atto rituale semplicemente come il *rivestimento immaginifico e edificante delle verità rivelate*, che il dogma esprime con chiarezza. Così scriveva, ad esempio, un autore di inizio Novecento nella sua polemica contro il nascente Movimento Liturgico: la liturgia è solo «un'espressione sensibile e tradotta in immagine del dogma e della fede» e, dunque, «non è istruttiva e edificante per i fedeli se non in quanto è rappresentativa, figurativa, espressiva di verità già conosciute, praticate e vissute».[11] Evidentemente in questa concezione, che oggi la teologia sente di dover ampiamente ridiscutere, non si può essere «iniziati» dai sacramenti, giacché essi vengono a funzionare, nel migliore dei casi, solo come espressione comunitaria della devozione privata. Di là dalle sue origini storiche, comunque, la forma oggi più diffusa di questa deriva «cerimoniale» del rito è quella che si esprime nell'inflazione di «gesti simbolici» (così li si chiama, ma è un uso «abusivo» dell'idea rigorosa di «simbolo») con sui s'implementa l'atto sacramentale. Siamo infatti letteralmente inondati da una marea di azioni simboliche nei quali il cristianesimo è pletoricamente rappresentato (del tipo: «ti offriamo questa chitarra come segno del nostro impegno a portare gioia a tutti»), senza che poi accada gran che di tutto ciò che lì è «simulato» (perché poi la chitarra non viene regalata ad un povero, ma frettolosamente ritirata in oratorio: era solo... un segno). E così ci si abitua ad accostarsi alla liturgia, più come luogo da «arredare» con arte che come luogo da «praticare» con frutto, dimenticando che il sacramento non consiste nella moltiplicazione di simboli evocativi, ma nella realizzazione (bella ed accurata) di *simboli reali, nei quali è in gioco niente meno che il Corpo di Gesù e il destino del credente* («chi mangia la mia carne ha la vita eterna», ma anche: «ciascuno esamini se stesso», perché «chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna»).

La terza figura, affermatasi essenzialmente a seguito della *vague* che intendeva secolarizzare la liturgia,[12] è più difficile da riconoscere, perché fa leva su un'istanza pertinente e si sposa con la sostanziale difficoltà della cultura postmoderna a riconoscere il valore dei momenti istituzionali dell'esistenza. Intendiamo riferirci a quel modo di intendere la liturgia che la considera come *momento puramente propedeutico della vita cristiana*, e quindi come figura incompleta e in certo senso «sospesa» dell'agire. Nel sacramento, in altre parole, non avverrebbe il cristianesimo, ma solo la sua premessa rituale (sempre gravata dal sospetto di essere «inautentica»), nell'attesa che «la vita» (?), cioè gli altri momenti dell'esistenza – ma qui si pensa di fatto per lo più alle forme del servizio «concreto» – la traduca in realtà effettiva. L'istanza di verità di questa posizione è che il rito può effettivamente degenerare nel ritualismo, ovvero in un comportamento che ha soltanto figura cerimoniale, ma che non realizza al proprio interno alcun cambiamento effettivo. Ma questo non è il sacramento cristiano, bensì solo la sua già deprecata degenerazione. In ogni caso, *non è affatto vero che il sacramento si proponga come momento puramente pedagogico e propedeutico, per una vita cristiana che sostanzialmente deve avvenire altrove.* L'episodio altamente significativo dei discepoli di Emmaus, al contrario, mostra con estrema chiarezza quanto sia rilevante per l'apertura degli occhi dei disce-

[11] J.-J. NAVATEL, *L'apostolat liturgique et la piété personelle*, «Etudes» 50 (1913) 449-476, 455.

[12] Emblematico per il carattere suadente, ma per la sostanziale inattendibilità teologica: L. MALDONADO, *La secolarizzazione della liturgia*, Paoline, Roma 1972.

poli l'attuazione del gesto (sacramentale) dello spezzare del pane. Questo ovviamente a patto che si riconosca che al centro del cristianesimo non c'è ciò che noi facciamo per gli altri, ma ciò che il Signore fa per noi, e a condizione che si riconosca che abbiamo bisogno di essere abilitati dal Signore a compiere gesti di carità, attraverso l'adesione al suo «dare la vita». Certo, bisogna riconoscere che concorre a determinare questa concezione interlocutoria del sacramento anche un certo modo di celebrarlo, che non dà l'impressione che nell'eucaristia avvenga la fraternità cristiana e si compia la carità verso i poveri. Ma questi sono appunto i limiti della prassi corrente, che bisogna pazientemente e francamente correggere, e non la verità del sacramento.

Evidentemente questi difetti della prassi e della mentalità, che riducono il *quantum* di vita cristiana che avviene nei sacramenti, rappresentano una ferita profonda nei confronti della loro rilevanza iniziatica. Una comunità che non «attua» la sua vita cristiana (l'adesione al Signore, la fraternità reciproca, la cura per i poveri) nell'esercizio del sacramento, come può proporre i sacramenti come luogo in cui Cristo ci inizia alla relazione con Lui? *La prima e fondamentale via da percorrere, dunque, per affrontare i gravi problemi pastorali relativi all'iniziazione cristiana, è quella di restituire limpida autenticità alle azioni sacramentali della comunità credente*, con gesti semplici ma carichi di realtà. Questo comporterà la cura appassionata di un modo di celebrare che lasci trasparire, nella semplicità dei gesti liturgici, la bellezza dell'amore di Cristo, la potenza della sua parola, la santità della sua presenza, di fronte a cui si sta con riverente affetto. E, conseguentemente, la cura perché la celebrazione comune dei divini misteri generi effettivamente un'esperienza di fraternità ecclesiale, introducendo tra i membri della stessa assemblea reali legami di conoscenza reciproca, di amore fraterno, di impegno di testimonianza: nelle forme molteplici che le diverse situazioni pastorali suggeriscono. In modo che l'avvenire del sacramento sia proprio l'avvenire della vita cristiana, ovvero l'avvenire della comunicazione dell'*agape* di Cristo al suo Corpo ecclesiale, la nostra partecipazione alla sua carità.[13]

2.2. La catechesi: dalla «lezione» al «discepolato»

Identificato nella sua essenza dall'evento sacramentale, che ne realizza la forma archetipa ed esemplare, il cristianesimo manifesta una natura essenzialmente dialogica. Dio, infatti, parla all'uomo non semplicemente nella forma cattedratica di chi vuole trasmettere un sapere, ma nella forma dialogica di chi vuole comunicare una vita e accogliere in un'alleanza. E il paradigma di questa forma di comunicazione, ovviamente, è quello realizzato da Gesù: *Parola divina* che non si limita a rivolgersi frontalmente all'uomo, ma *attraversa nella propria carne l'esperienza umana*, esprimendo e realizzando in essa la Verità di Dio. Sicché tale parola non chiede semplicemente un apprendimento teorico, ma più complessivamente un *discepolato esistenziale*, realizzato nella progressiva assimilazione di una sapienza che non è di questo mondo. Come ai di-

[13] Sarebbe da recuperare, ad esempio, la prassi antica che attribuisce un profondo valore liturgico alla colletta delle offerte per i poveri che avviene durante la celebrazione domenicale, nella quale i cristiani dovrebbero riversare non una cifra «simbolica», ma un «reale» contributo economico alle necessità di chi soffre.

scepoli di Emmaus, Gesù si affianca come compagno di cammino agli uomini di ogni generazione, introducendoli a rivedere la loro comprensione dei fatti della storia dal punto di vista di ciò che si è realizzato in Lui e che la sua parola, in modo vario e convergente, intende illuminare. Questo discernimento del presente come luogo in cui Dio si fa incontrare da parte di chi è disposto a mettere in discussione la propria sapienza e lasciar vincere la propria durezza di cuore, è il contesto prossimo in cui dovrebbe venire a fiorire la celebrazione dei sacramenti.

Una tradizione storica che affonda le sue radici nel contesto socio-culturale della Controriforma ci ha abituati a identificare questo processo sostanzialmente con la *lezione settimanale di catechismo*. Non era estranea a quest'impostazione una reazione alla tendenza protestante ad esasperare la dimensione soggettiva della fede, lasciando sullo sfondo l'importanza intrinseca della sua oggettiva aderenza all'evento cristologico, di cui la dottrina cristiana voleva appunto evidenziare i tratti essenziali. D'altra parte, una complessiva identificazione della società civile con il patrimonio simbolico offerto dal cristianesimo (ricorrenze, istituzioni, linguaggio) lasciava facilmente presumere la possibilità di integrare la lezione di catechismo con molti altri elementi di «esperienza» cristiana, offerti in modo più o meno consistente dal contesto ambientale.

Il mondo, ovviamente, è cambiato e ciò che si poteva presumere ieri, oggi certamente non c'è più. Le forme pubbliche della comunicazione, e non di rado anche quelle di un numero consistente di famiglie che pure chiedono l'iniziazione cristiana dei figli, trasmettono di fatto una sapienza che ha poco a che fare con il Vangelo. Anche il modo di fare catechismo è cambiato: si è reso più duttile, meno cattedratico, più esperienziale. Ma forse queste trasformazioni, pure apprezzabili, non corrispondono alla radicalità dei cambiamenti sociali. Perché, dopo tutto, il processo che accompagna ai sacramenti mantiene pur sempre un'impostazione essenzialmente scolare.

Un tentativo diffuso è stato quello di affiancare alle «classi di catechismo» i «gruppi di animazione»: con molteplici varianti intermedie, fino all'estremo della semplice risoluzione del catechismo nell'animazione. Questo tentativo ha certamente l'intenzione di ricercare un coinvolgimento maggiore dei ragazzi nell'attuazione di iniziative di vario genere, per lo più decise insieme. Eppure il fatto di affiancare ad un catechismo di matrice ancora prevalentemente scolare un gruppo di stile prevalentemente amicale (animato da ragazzi che hanno pochi anni in più) ci sembra che *più che realizzare una sintesi effettiva di iniziazione e educazione segnali la difficoltà della loro integrazione*: affidata a luoghi, modi e metodi diversi. Come se da una parte s'imparasse la verità del cristianesimo come una lezione teorica e dall'altra si venisse animati a mettere in gioco la propria libertà semplicemente come un progetto personale.

Alla luce di quanto abbiamo sopra affermato, la direzione in cui muoversi ci sembra che potrebbe/dovrebbe essere un'altra, ovvero quella felicemente – seppur timidamente – imboccata dalla Nota pastorale della CEI «*L'iniziazione cristiana. 2. Orientamenti per l'iniziazione dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni*». Diciamo che è una direzione indicata «timidamente», perché viene suggerita come una possibilità che si aggiunge a quelle più consuete, quasi come un esperimento da attuare, e riguarda direttamente i ragazzi tra i 7 e 14 anni che non sono stati ancora battezzati. Rappresenta però un passo coraggioso, che merita la massima attenzione e la più calda accoglienza, nonostante le difficol-

tà che certamente si dovranno affrontare. Per l'esposizione dettagliata del progetto e per un suo commento analitico rimandiamo al contributo di A. Fontana, nello stesso *Dossier*, ma si tratta in buona sostanza, di un itinerario che sostanzialmente pensa *la comunicazione della verità di Dio attraverso il coinvolgimento del ragazzo in una dinamica di discepolato*, che ha la forma dell'appartenenza ad una vera esperienza ecclesiale, trova il proprio centro nell'ascolto della Parola del Signore, si compie in continuità con il contesto dell'esperienza educativa quotidiana, coinvolge in maniera diretta le famiglie e raggiunge i sacramenti attraverso una crescita complessiva del ragazzo, senza che ci siano date di scadenza prefissate.

L'istanza di fondo che il progetto lodevolmente recepisce è quella di *superare l'estrinsecismo tra la comunicazione delle nozioni catechistiche e l'attuazione dei cammini educativi*, recuperando il contesto originario dell'attuazione della vita cristiana, che è quello di *un'effettiva esperienza di comunità ecclesiale*: che non è né una classe, né un gruppo spontaneo di amici, ma ha *precise forme di relazione, essenziali alla comunicazione della fede*. Torna così in primo piano il ruolo dei genitori, che non può essere sostituito né dalle catechiste nella trasmissione della fede, né dagli animatori nell'educazione della libertà, poiché in fin dei conti la relazione credente con il Signore si realizza come trascrizione quotidiana (per i fanciulli e i ragazzi: soprattutto familiare) degli atteggiamenti assunti realmente nel sacramento. E torna in primo piano il mondo reale in cui il ragazzo vive, che è quello che deve essere illuminato dalla parola del Signore e trasformato dalla sua Grazia. Il che forse richiede di ripensare quell'impostazione un po' burocratica che, in rigida continuità con le forme adeguate alla parrocchia rurale della *societas christiana*, intende ancora l'appartenenza territoriale come il criterio «prevalente» (di fatto «unico») per il luogo e il modo dell'accesso ai sacramenti: qualunque sia la storia del ragazzo e qualunque sia l'ambiente educativo (cristiano!) che frequenta.

Forse non sarà facile realizzare un tale modello, e richiederà anni di paziente cambiamento di mentalità, però segna certamente un cambiamento di rotta che in ogni caso va assecondato, sperando che ciò che viene proposto per i gruppi in cui c'è un fanciullo catecumeno abbia un ruolo «trainante» per tutto il rinnovamento della catechesi, ovvero per la vera attuazione di un cammino di iniziazione.

2.3. L'educazione: azione sacramentale e azione educativa

Un'ultima serie di considerazioni può essere dedicata al rapporto che sussiste tra l'azione sacramentale e l'azione educativa. Nella prospettiva che guardava ai sacramenti con un'impostazione tendenzialmente «oggettivistica», la connessione era difficile da riconoscere sul piano teorico, anche se il contesto epocale finiva non di rado per assicurarne l'attuazione sul piano pratico, grazie al *sensus fidei* di tante brave mamme cristiane.[14] Nella prospettiva che, alla luce del Concilio, ci ha aiutato a riscoprire i sacramenti essenzialmente come

[14] Sotto questo profilo, ad esempio, il modo in cui S. Giovanni Bosco racconta nelle *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales*, la cura con cui la mamma l'ha preparato alla prima comunione è illuminante: una piccola sintesi di antropologia educativa e di catecumenato antico, realizzata in forma semplice e popolare dalla fede genuina di una donna del secolo scorso.

azioni (celebrazioni), il nesso sarebbe molto più facile e immediato da vedere: se non che *l'idea di «educazione» che va per la maggiore rende l'impresa assai più ardua e complicata*. Predominante, infatti, è un'idea di educazione che interpreta la storia personale essenzialmente come sviluppo di una *soggettività autonoma* e autoreferenziale, a cui l'ambiente circostante deve offrire strumenti abilitanti in vista della personale *autorealizzazione*. Si moltiplicano così gli sforzi per l'osservazione del soggetto e per la delineazione delle procedure più convenienti al suo sviluppo, che viene pensato essenzialmente come attivazione di energie interiori e come abilitazione ad affrontare situazioni sempre più impegnative, secondo criteri che il ragazzo stesso dovrà scegliere, fondamentalmente per riferimento a se stesso.

Non sarebbe difficile mostrare con numerosi esempi quanto una simile concezione educativa plasmi il costume sociale, non solo nell'ambito delle istituzioni scolastiche, ma addirittura nella forma dei rapporti parentali. Più utile, però, è mostrare come *tale concezione del rapporto educativo, ampiamente sbilanciato in senso funzionale* (far acquisire abilità) *e soggettivistico* (promuovere la «realizzazione di sé»), *risulti largamente insufficiente e inadeguata*. Essa, infatti, trascura gravemente alcuni degli elementi essenziali della struttura antropologica, che hanno una rilevanza determinante per la storia della libertà personale: in primo luogo il fatto che la libertà non inizia ad esistere sotto forma di una soggettività assoluta, ma piuttosto sotto quella dell'implicazione nella storia di altri; e poi il fatto che l'uomo non vive solo delle proprie abilità (del «pane» che sa guadagnarsi), ma di una parola che gli «rivela» quel senso del vivere che non può darsi da solo: una parola che in definitiva può uscire solo «dalla bocca di Dio». Bisogna dunque ritrovare un'idea di educazione che pone al centro non la comunicazione al ragazzo di informazioni e di abilità, ma la *testimonianza morale di un senso del vivere, che si onora con la propria coerenza personale*. Solo di fronte alla luminosa attestazione di una verità che rende ragione del mondo e di una giustizia che distingue il bene dal male, infatti, la generazione che si apre alla vita può apprendere che il gusto della libertà non si trova nello spremere dall'attimo fuggente tutto il piacere possibile, ma nel *dedicarsi con ogni assiduità a Colui che merita di essere amato*.

L'educazione, dunque, non è anzitutto esercizio di tecniche, ma è «cosa di cuore» (d. Bosco), ovvero rapporto che pone in gioco le più intime risorse dell'affetto e della responsabilità. Il suo luogo originario è l'incontro tra la generazioni, nel senso molto concreto e quotidiano del *rapporto tra la generazione dei figli e quella dei genitori* che li hanno chiamati alla vita e sono ora in debito di un «perché». Tale «perché» deve poter giustificare la doverosa speranza del vivere e indicare al desiderio dell'uomo la direzione giusta per il suo compimento, ma non può farlo semplicemente sotto forma di una sapere astratto che verrà comunicato – forse – quando il bambino sarà ormai quasi un uomo. Una domanda inespressa sul senso del vivere, infatti, è già sempre presente nella forme più quotidiane con cui un bambino si apre alla vita e il *modo di vivere di coloro che gli stanno intorno è il libro in cui egli può leggere ogni momento la risposta*.

Se questa forma pratica del rapporto tra genitori e figli è il luogo paradigmatico dell'educazione, bisogna riconoscere che i sacramenti vi s'inseriscono non come un corpo estraneo, ma piuttosto come *il momento della verità*, ovvero come *la forma eminente attraverso cui i genitori attestano ai figli il motivo per cui li hanno chiamati alla vita e la gioiosa speranza che vogliono con loro*

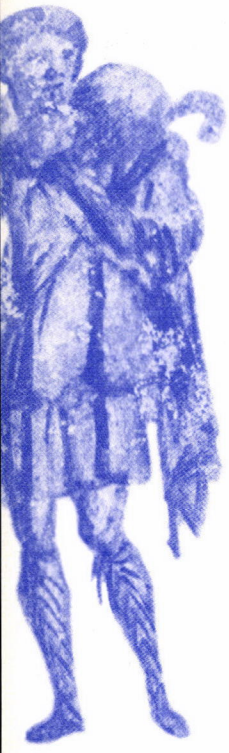
condividere. Per questo il primo gesto impegnativo che i genitori cristiani realizzano è quello di mettere il loro bambino tra le braccia dell'Abbà di Gesù, Colui dal quale ogni paternità prende nome, e di cui tutti ci riconosciamo figli. In questo modo i genitori riconoscono da che cosa viene il loro amore per il figlio, confessano il mistero nuovo che è in lui e che essi stessi devono rispettare come ciò che non è un loro «prodotto». Ponendolo tra le braccia del Padre, gli comunicano il luogo in cui egli sarà al sicuro non solo dal male del mondo, ma anche dal bene che loro gli vogliono e che a volte potrà degenerare in quelle forme possessive o proiettive che tanto possono ferire la sua libertà.

Nell'azione sacramentale del Battesimo (da intendere sempre come momento della più complessiva «iniziazione», ossia come gesto relativo all'eucaristia), dunque, i genitori trovano il *fondamento ultimo di quella che sarà tutta la loro azione educativa*, che ultimamente può alimentarsi soltanto alla loro fede in una verità di Dio che rende libera la vita dell'uomo («la verità vi farà liberi»). Certo, nell'educazione dei loro figli, essi dovranno fare anche tante altre cose che hanno un rapporto meno diretto con la fede, ma per quanto riguarda la sostanza dell'educazione, che è appunto il servizio resa alla libertà del figlio, essi avranno ben chiaro fin dall'inizio che essa è strettamente imparentata con la verità di Dio. Non penseranno così che prendersi cura dell'umano è una cosa religiosamente «neutra», affidabile semplicemente a moduli interpretativi desunti dall'osservazione empirica, ma esaminando tutto e tenendo ogni cosa buona, manterranno molto nitidamente la loro testimonianza educativa nel cono di luce divina che il Risorto proietta sull'esistenza di ogni uomo. Il che, fra l'altro, esclude in radice ogni forma autoritaria di imposizione di sé.

Individuato nell'agire sacramentale il fondamento teologale (metaetico) dell'esercizio (etico) della relazione educativa, il discorso dovrebbe svilupparsi nel cogliere gli elementi di antropologia che i sacramenti dell'iniziazione offrono alla riflessione e alla pratica educativa. Ci limitiamo, però, a due brevi cenni, che possono correggere qualche diffusa ingenuità. *Il primo è relativo al tema del peccato originale*, che non a caso è divenuto assai latitante nella predicazione e nella catechesi. Anche a monte di ogni più accurata definizione teologica della questione, il dogma del peccato originale afferma che l'apparire della libertà nella forma di un essere implicato nella storia di altri non è soltanto il luogo in cui s'istituisce la mediazione testimoniale della fede, ma anche quello in cui si realizza un tragico coinvolgimento nel male del mondo, tanto serio e coinvolgente che solo il rapporto personale con il Signore Gesù, realizzato in forma tipica dal sacramento del Battesimo (da intendere nella sua portata inclusiva del *votum baptismi*) ne può liberare. L'importanza di questo tema teologico-sacramentale per l'intelligenza dell'atto educativo non può certo essere sottovalutata, soprattutto di fronte ad una prassi pedagogica che non di rado è concepita come sviluppo innocuo delle capacità innate e come «progresso lineare» per somma di esperienze: salvo poi dover spendere infinite risorse sociali in un'ampia azione di «recupero». L'impossibilità dell'uomo, anche dell'uomo devoto e religioso (il genitore più affezionato e il parroco più zelante), di cancellare il male radicale della libertà, e la necessità di un rapporto personale con il Risorto, di cui il Battesimo costituisce il simbolo reale, dovrebbero chiarire allo stesso tempo l'esigenza di *uscire da una concezione puramente progressiva degli itinerari educativi* e la necessità di *prendere sul serio anche nell'educazione la natura teologica del male*, irriducibile ad errore metodologico, risposta inadeguata, difetto progettuale. La libertà del bambino e del ragazzo non ha

bisogno solo di crescere, ma proprio già di convertirsi, e questo può avvenire non anzitutto in forza di una nostra strategia, ma per un atto che viene dall'alto e che libera per grazia. E ciò significa, con buona pace dell'illuminismo, pensare già sempre e di fatto gli itinerari educativi (anche) come *cammini di conversione*, e riconoscere che l'impedimento radicale all'educazione va ritrovato nel peccato.

Un secondo spunto può essere ricavato dal fatto che l'iniziazione cristiana prospetta come *forma riuscita della libertà la comunione ecclesiale*, in cui tutti, pur essendo molti, formiamo un solo corpo, mettendoci gli uni al servizio degli altri. Anche questo elemento teologico ha molto da dire in chiave educativa, soprattutto di fronte alla già deprecata cultura narcisistica della realizzazione di sé. Il rischio, tutt'altro che teorico, è che anche la relazione educativa (l'appartenenza ai gruppi, l'«esperienza» del servizio...) sia avvertita come funzionale all'autorealizzazione e anziché promuovere il decentramento della persona, contribuisca con nuovi mezzi al suo consolidamento. La comunione fraterna, invece, esige *a priori* e in forza della fede una consegna di sé che ha sempre la forma di un «perdere la propria vita» e di «morire a se stessi». Non perché tale atto sia un metodo per realizzarsi, ma *perché è la forma dell'agape di Dio.* Il cristiano non impara a decidere assumendo come criterio dirimente lo sviluppo dei propri talenti e delle proprie capacità, ma fissando lo sguardo su Gesù e aprendo gli occhi sui bisogni dei fratelli: costi quel che costi. Altrimenti anche il serio linguaggio cristiano della carità, non a caso così frequentato da accomodanti riletture postmoderne, viene snaturato fino a contrabbandare i disordini affettivi più sregolati e le tolleranze più equivoche. Anche a questo riguardo, l'azione sacramentale che tiene viva nella comunità ecclesiale la carità «di Gesù», costituisce il riferimento essenziale perché l'educazione del soggetto sia orientata verso quell'amore in cui trova vero compimento la sua libertà.



Andrea Fontana

7

Dal catechismo alla catechesi di iniziazione: quali prospettive?

La catechesi oggi sta soffrendo le conseguenze della scristianizzazione, come altri aspetti della vita e della testimonianza ecclesiale: ragazzi costretti a fare cose di cui non sono convinti, genitori che delegano la educazione cristiana alla parrocchia senza curarsi di farlo in prima persona, incoerenza tra la vita sperimentata in parrocchia e la vita quotidiana in famiglia e a scuola, disintegrazione tra la fede appresa al catechismo e la vita vissuta... L'elenco potrebbe ancora essere molto lungo: ma sono aspetti, interrogativi, delusioni che tutti soffriamo, primi fra tutti i preti delle parrocchie e i catechisti. Al punto tale che un forte senso di frustrazione ci assale quando parliamo della catechesi nell'età dai 7 ai 14 anni.

Così, da un po' di anni a questa parte stiamo cercando strade nuove che oltrepassino i tre tipi di catechesi attualmente affermate, però anche inadeguate alla nuova situazione culturale e religiosa del mondo in cui viviamo. Essi non sono in grado di cambiare la vita né di esprimere una permanenza nella vita cristiana. Sono:

- Catechesi scolastica: la catechista appare come insegnante (i fanciulli la chiamano «maestra», maestra di catechismo), i luoghi dove ci si incontra sono «le aule del catechismo», gli incontri sono «lezioni», il catechismo è una delle tante cose che si studiano da piccoli, si usano quaderni attivi come a scuola, si compongono le classi che vanno di pari passo con la 3ª el., la 4ª, ecc.
- Catechesi attiva: la catechesi scolastica in alcune parrocchie si è evoluta verso una forma più interessante per i ragazzi, con giochi, attività didattiche,

strumenti audiovisivi, cartelloni e altro ancora. Certo va già meglio, per lo meno i ragazzi non si stufano. Ma la sterilità non cambia.

• Catechesi sperimentale: in molte parrocchie si stanno cercando soluzioni ai problemi che comunque rimangono: come coinvolgere i genitori? Come continuare il cammino dopo la Cresima? Come far partecipare le famiglie all'Eucaristia domenicale? Che senso dare ai sacramenti della iniziazione cristiana? E molte iniziative si stanno sperimentando a questo proposito. Con grandi fatiche, perché forse non si tratta di tamponare questo o quell'aspetto, ma di sradicare un impianto per costruirne un altro…

È tempo, infatti, di fare un passaggio decisivo dalla catechesi alla vera e propria iniziazione cristiana… smettendo di cercare soluzioni altrove, ad es. nell'età in cui celebrare i sacramenti o facendo giocare i ragazzi in Oratorio.

1 Quali passaggi per fare «iniziazione cristiana»?

Infatti, non vivendo più in un mondo cristiano, dobbiamo ricominciare da capo: non basta la catechesi, occorre «fare i cristiani» e questo lavoro si chiama «Iniziazione cristiana». La quale richiede cinque passaggi, a mio avviso, determinanti.

1. Non si costruisca l'itinerario *ragionando solo in termini di anni o di età*: si deve cominciare a ragionare sulle risposte date, sui cambiamenti avvenuti, sulle presenze acquisite all'interno della parrocchia. Gli unici tempi da rispettare sono i tempi liturgici, che comunque si ripresentano ogni anno e permettono di approfondire più volte certi aspetti non ancora acquisiti. Non si passa alla tappa successiva solo perché il fanciullo è andato avanti di classe nella scuola, ma unicamente quando nel «*gruppo*» maturano le condizioni necessarie. Le condizioni necessarie sono quelle espresse negli obiettivi di ciascuna tappa… Non è questione di fare un discorso di «élite», ma di proporre seriamente la fede nella libertà di accoglierla o no, con la consapevolezza che non si creano classifiche di merito (solo Dio sa…). Si comincia l'itinerario e non si sa dove porterà, quando ci porterà.

Ora invece chi arriva in quarta elementare ha «diritto» a ricevere la Prima Comunione e i genitori pretendono di fargliela fare, credenti o no; è un servizio che la Chiesa deve offrire a tutti, come i supermercato deve offrire i prodotti che reclamizza.

Si sentono offesi se avviene il rifiuto: e questa situazione andrà ancora avanti per un po'… Il passaggio non è semplice anche per noi, preti e catechisti, perché continuiamo a pensare in termini di età (vedi le infinite discussioni sull'età della Cresima, ben sapendo invece che la Cresima non dipende dall'età, ma dalla fede maturata…). La prospettiva deve diventare quella di educare alla fede, non solo offrire servizi religiosi.

2. Si raccolga il «*gruppo catecumenale*», attraverso cui si sperimenta concretamente la comunità cristiana e che prevede obbligatoriamente la partecipazione dei genitori o di qualcuno della famiglia, il quale avrà lo spazio educativo necessario per orientare e verificare i cambiamenti di vita nel ragazzo. Nel cammino di gruppo ci devono essere spazi di verifica: se effettivamente il ragazzo comincia a pregare, se effettivamente legge il Vangelo, se effettivamen-

te comincia a perdonare le offese, ecc... Nel gruppo catecumenale ci sono persone che vivono accanto al ragazzo ogni giorno e riescono dunque ad accompagnare e verificare i cambiamenti (padrini, garanti, genitori, accompagnatori ...). Nel gruppo si decide, se proseguire il cammino, con quale velocità, quando si giunge a certi traguardi... Nel gruppo si condivide un progetto educativo, con interventi familiari e parrocchiali, anche con attenzione alla scuola.

Ora, invece, esistono le «classi» che fanno «lezione» nelle «aule» con un «catechista» che è insegnante per un'ora alla settimana: bisogna porre fine a questi equivoci. Il gruppo educa, inizia alla fede, valuta il percorso fatto. Anche il catechista non si limita ad un intervento con i ragazzi un'ora alla settimana, ma diventa accompagnatore di famiglie, costruttore di comunità, interprete della comunità. Il catechista o accompagnatore ha il compito di amalgamare, stimolare, coordinare con incontri, rapporti personali, presenze in vari momenti.

3. La celebrazione dei *Sacramenti nella loro unità*, togliendo ad essi il significato di un «premio» per la fedele partecipazione ad anni di catechismo; restituendo loro invece il senso della immersione nella morte di Cristo per rinascere con Lui alla pienezza della vita nuova. In relazione con la vita concreta della comunità cristiana che celebra nella Pasqua il mistero della morte e risurrezione di Cristo (Veglia pasquale). Essendo i sacramenti partecipazione al mistero pasquale di Cristo vanno celebrati come un evento unico. E risultano essere non la méta finale del cammino, bensì il culmine di un radicale novità di vita che si consoliderà ancora nel tempo immediatamente successivo fino all'età adulta. Infatti, si fa iniziazione cristiana: non ci si prepara ad un sacramento, ma a vivere da cristiani attraverso il sacramento celebrato.

Ora, invece, i sacramenti sono stiracchiati in avanti o indietro secondo interessi pastorali più o meno convincenti, dando ad essi significati che non hanno senso: vedi la Cresima pensata come sacramento della maturità cristiana da rimandare a 18 anni... Soprattutto l'ordine seguito non è corretto... Si sono staccati tra di loro per motivi storici, di organizzazione ecclesiastica.

a) Non è un cammino «ciclico», come suggerito dai catechismi della CEI, ma un cammino progressivo, a tappe concluse, senza scadenze precostituite: il primo posto viene dato alla Bibbia e non ai catechismi; anche se i catechismi ci sono utili per chiarificare, completare, sostenere, pregare e vivere la proposta della Parola di Dio; tuttavia non possono essere utilizzati nella sequenza con cui sono costruiti. Infatti, salvo piccole eccezioni, prevedono un andamento ciclico con la presentazione del messaggio cristiano a cerchi concentrici, con successivi approfondimenti, a mano a mano che l'età lo permette. Noi dobbiamo invece procedere dalla evangelizzazione alla formazione, dall'essenziale al complesso, dai fondamenti della fede alla piena adesione ad essa... La logica dell'itinerario catecumenale non è soltanto dogmatica, ma pedagogica e pastorale.

Ora, invece, per molti il catechismo è un sussidiario da leggere riga per riga, compilando quaderni attivi e strumenti didattici: la fede cristiana nasce dall'ascolto della Parola e dalla accoglienza di essa nella nostra vita, traditio-redditio... Iniziare alla vita cristiana è iniziare all'ascolto della Parola nella propria situazione concreta: la logica educativa esige una progressione nelle richiesta da porre ad ogni singola persona, secondo le sue possibilità, nel contesto della sua esperienza umana e familiare.

b) La progettualità specifica del percorso nella sua identità cristiana, non soltanto un ritrovarsi per «una buona parola» o ritrovarsi «perché è bello stare insieme»: la priorità alla fede e alla adesione a Cristo rispetto alla morale; il radicarsi nella storia della salvezza presentata dalla Bibbia e dunque nella liturgia ecclesiale; il rimando continuo tra insegnamento, vita e celebrazione in un dinamismo che è la vita cristiana... Il piano contenutistico è specifico, in riferimento a Gesù Cristo e motivato dai passi successivi da compiere, attività ed esperienze cristiane da condurre e tappe sacramentali o celebrative da vivere... Il cammino costituisce anche un luogo di rinnovamento per tutta la parrocchia: non solo una riproduzione di essa, come in fotocopia, ma la ricerca di una nuova fedeltà al Vangelo di Gesù. Costruendo il ragazzo nella sua nuova identità cristiana, soprattutto in una società che è diventata pluralista e nella quale la diversità è una ricchezza, un apporto alla crescita di tutti. Mentre i cristiani si stanno appiattendo in una amorfa religiosità popolare e a volte superstiziosa, intollerante verso ogni espressione troppo caratterizzata.

Ora, invece, la maggior parte della catechesi viene fatta in forma improvvisata, ripetitiva, occasionale: molti catechisti non sanno usare i testi perché non li conoscono nella loro struttura; non ne colgono il percorso, non sanno nulla di obiettivi educativi né con i ragazzi né con gli adulti. La nostra catechesi è puramente ripetizione di concetti e di nozioni, ripetizione aggiornata con alcune tecniche didattiche moderne che la rendono più attiva. Ma non è sufficiente.

2 Presentazione del percorso catecumenale

Per operare i cinque passaggi elencati, il Consiglio permanente della CEI ha offerto di recente una proposta nella nota pastorale: *L'iniziazione cristiana. 2. Orientamenti per l'iniziazione dei fanciulli e dei ragazzi da 7 a 14 anni* (Roma 1999), corredata da una *Guida per l'itinerario catecumenale dei ragazzi da 7 a 14 anni* (Editrice Elledici, Torino 2001).

2.1. Le componenti dell'itinerario

La novità essenziale è il fatto che un itinerario catecumenale «*è un tirocinio di vita cristiana*» (doc. cit. n. 30). Implica dunque:

– ascolto della Parola di Dio, attraverso la Bibbia: «*il contenuto dell'annuncio ha come oggetto il racconto della storia della salvezza e in particolare della storia di Gesù Cristo*» (doc. cit. n. 32). Il linguaggio biblico ed evangelico, i personaggi, i momenti fondamentali – come la morte e risurrezione di Gesù – sono l'orizzonte in cui si muove il cristiano e di cui diventa epigono continuando nella propria vita di oggi, segnata da lavoro, studio, famiglia, divertimento ecc., ad incontrare il medesimo Dio che lo chiama, lo salva, lo guida alla pienezza della vita;

– i riti di passaggio e le celebrazioni: «*Esse accompagnano tutto l'itinerario, diventando espressione della fede, accoglienza della grazia propria di ogni tappa, adesione progressiva al mistero della salvezza, fonte di catechesi, impegno di carità, preparazione adeguata al passaggio finale*» (doc. cit. n. 36). Senza il dono di Dio non si può vivere da cristiani, essendo la vita cristiana

«vita eterna» che Dio ha donato agli uomini; dunque senza l'accoglienza del dono invocato nella preghiera, sperimentato nella celebrazioni dell'anno liturgico, espresso nei riti di ammissione al catecumenato, della elezione, delle unzioni e degli scrutini. Nello stesso tempo sarà anche necessario attraverso le celebrazioni imparare a celebrare da cristiani il mistero della salvezza che si compie: imparare a riconoscere i segni, compierne i gesti, appropriarsi della parole e dei canti, entrare da protagonisti della dinamica del celebrare cristiano. Le celebrazioni non sono solo una messa in scena del percorso fatto, ma un reale dono di Dio per consolidare in noi il cambiamento avvenuto;

– la pratica della vita cristiana: essendo «tirocinio» o «apprendistato» – a mano a mano che il cammino procede – i ragazzi devono acquisire atteggiamenti e comportamenti propri del cristiano: non certo per raggiungere la perfezione nel giro di qualche anno, ma almeno per impratichirsi dello «stile cristiano» di vita. Esso è diverso da altri stili di vita, basati sul consumismo, sugli interessi egoistici, sulla superficialità, ecc. Lo stile cristiano prevede invece un riferimento ai valori dell'amore e della condivisione così come Cristo ha vissuto; un inserimento nelle concreta comunità cristiana rappresentata dalla parrocchia; la fedeltà alle scadenze settimanali (il giorno del Signore), ai momenti ecclesiali rilevanti (celebrazioni pubbliche), alla preghiera quotidiana insieme alla lettura della Bibbia, la solidarietà quaresimale e periodica, l'amore verso tutti, disinteressato e fedele; la sincerità e la trasparenza della vita…

2.2. Le tappe dell'itinerario catecumenale

Non sono tappe soltanto trasmesse dalla tradizione dell'antico catecumenato, ma tappe richieste dalla logica catecumenale di un apprendistato progressivo e graduale.

Le tappe sono scandite dai tre riti di passaggio:

– la prima tappa è l'*Ammissione al Catecumenato*, dopo un certo tempo di evangelizzazione e di costituzione del gruppo catecumenale che non può durare meno di un anno. Questa tappa rappresenta una prima accoglienza nella Chiesa, il primo passo di adesione a Cristo, e la scelta di iniziare un cammino consapevole di conoscenza e incontro con la fede cristiana (nn. 40-41).

– La seconda tappa è l'*Elezione o Chiamata al Battesimo*, all'inizio dell'ultima Quaresima prima dei Sacramenti: essa sancisce la conclusione dopo almeno 3 anni di cammino sistematico e di tirocinio di vita cristiana. Siamo pronti a entrare nella Chiesa e a partecipare alla morte e risurrezione di Cristo introducendo la novità di vita cristiana (nn. 42-45). La Quaresima sarà il tempo della preparazione immediata, spirituale e ascetica, ai sacramenti.

– La terza tappa, «*vertice dell'iniziazione cristiana*», consiste nella Celebrazione dei sacramenti del Battesimo, della Confermazione e dell'Eucaristia, durante la veglia pasquale, per il loro legame con la Pasqua di Cristo, in unità per una piena partecipazione alla Sua vita nuova (nn. 46-50). La mistagogia che seguirà alla Celebrazione dei Sacramenti per almeno un anno consolida la vita cristiana e la presenza consapevole nella comunità cristiana fino alla celebrazione dell'anniversario del Battesimo (n. 48).

Questi riti di passaggio fondamentali scandiscono i tempi progressivi e graduali del «diventare cristiani»:

• La prima evangelizzazione: siccome non si tratta di un tributo da pagare per

avere diritto a qualcosa (Prima comunione…), ma di un cammino di conversione – perché i ragazzi e le famiglie non sono automaticamente cristiani – prima occorre ascoltare l'annuncio: la fede nasce dall'ascolto, non la inventiamo noi. Intanto si costruisce il gruppo.

• Il catecumenato (o tempo dell'apprendistato): pronunciato il primo «sì» di assenso a Gesù Cristo e al cammino conseguente, si struttura un itinerario sistematico, continuo, progressivo in cui si apprende a vivere da cristiani. È il tempo della «formazione» in cui l'individuo gradualmente si «trasforma»: si struttura nella sua identità cristiana, come «nuova creatura in Cristo Gesù».

• L'ultima Quaresima o illuminazione: portato a termine l'apprendistato, occorre prepararsi ad accogliere il «dono di Dio» con l'attenzione della mente, l'apertura del cuore, e le mani protese verso i Sacramenti. Non diventiamo cristiani solo per scelta nostra: occorre disporci ad accogliere il dono.

• Mistagogia: infine, ricevuti i sacramenti e diventati cristiani, dobbiamo consolidare la nostra appartenenza alla comunità credente, interrogandoci sul significato e le conseguenze dei doni ricevuti… trovare il nostro posto nella comunità concreta, vicino a casa.

Altre celebrazioni intermedie potranno segnare di volta in volta l'acquisizione di contenuti e di comportamenti, affidandoli nella preghiera e nell'ascolto della Parola alla grazia di Dio e implorando da essa la fedeltà alle mete raggiunte: consegna del Vangelo, delle Beatitudini, del precetto del Signore - Esorcismi - unzione prebattesimale - riti penitenziali - abito bianco…

Ancora una volta, va precisato che alcuni riti, propri del catecumenato, non possono essere celebrati nelle situazioni in cui i ragazzi sono già battezzati: unzione, abito bianco, effatà, ecc…

2.3. I contenuti

Per quanto riguarda i contenuti essi vengono presentati in relazione alle attività e alle celebrazioni e prevedono la scansione:

– prima evangelizzazione: porre il fondamento che è *Cristo*: «*chi è Gesù per noi?*»;

– prima fase del catecumenato: *la storia della salvezza* coinvolge anche noi: conoscendola ne diventiamo protagonisti, rivivendola nella nostra esistenza concreta;

– seconda fase del catecumenato: scopriamo *l'amore del Padre* imparando a riceverlo ogni giorno nella preghiera e nei sacramenti e a viverlo celebrando l'anno liturgico;

– terza fase del catecumenato: portiamo a termine *la nostra conversione* imparando a vivere nell'amore come Gesù, nello Spirito santo. Seguire Gesù nell'amore è il nostro quotidiano;

– ultima quaresima: *preparazione spirituale* a celebrare i Sacramenti;

– mistagogia: vivere i sacramenti ricevuti e radicare *la propria presenza nella comunità* cristiana e la testimonianza nel mondo.

La «*Guida*» offre abbondante materiale per le celebrazioni, adattando quelle degli adulti e abbondante materiale per il percorso contenutistico: si parte da un primo incontro con la figura di Cristo (evangelizzazione) per lasciarsi coinvolgere nella storia della salvezza in sua compagnia, celebrandolo nella liturgia e nei sacramenti, fino a imparare i comportamenti propri di un discepolo di Cristo che vive l'amore nella Chiesa e nel mondo e trova infine il proprio ruolo nel-

la comunità (mistagogia). Alcuni «modelli» di incontro vengono proposti all'inizio, poi vengono solo più riportati i titoli affinché ogni operatore possa liberamente costruirseli sul medesimo modello.

I contenuti fanno riferimento sempre a testi biblici che scandiscono il cammino e ai catechismi della CEI che offrono materiale abbondante per riflettere, pregare e vivere. Anche se sono da usare liberamente come strumenti per operare il cambiamento di vita.

3 Conclusione

L'itinerario catecumenale, da attuare nelle situazioni in cui ragazzi da battezzare compiano il loro cammino con altri ragazzi già battezzati, si colloca come proposta globale da attuare nella sperimentazione, con la partecipazione libera e responsabile delle famiglie che accettino di essere chiamate in causa. In molte diocesi d'Italia è cominciata la sperimentazione, sulla traccia offerta dalla «*Guida*» anche là dove non ci sono ragazzi da battezzare, con gli opportuni adattamenti. È lo spirito catecumenale tuttavia che trasforma il catechismo in cammino di iniziazione cristiana, in un mondo in cui la comunità deve di nuovo imparare a «fare i cristiani».

progetto

MAGNIFICAT

Una serie di guide ai Catechismi della Cei, a servizio dell'iniziazione cristiana dei fanciulli.
Il sussidio fornisce ai catechisti un aiuto perché la loro missione sia fedele ai Catechismi, ai destinatari e a un metodo pedagogicamente efficace e catechisticamente corretto.

I volumi presentano una «mappa» dell'incontro che a partire dalle pagine dei catechismi, sempre riportate, consente al catechista di muoversi secondo un itinerario che, in momenti successivi, tiene conto di tutte le componenti dell'atto catechistico.

Inoltre le guide riportano schemi per gli incontri con i genitori, i ritiri spirituali e le celebrazioni penitenziali da svolgere nei tempi forti dell'anno.

Il progetto prevede 2 guide per ciascuno dei catechismi dell'iniziazione cristiana:

Io sono con voi - Venite con me - Sarete miei testimoni *(da settembre 2002)*

Ogni guida, € 10,00 / Lire 19.363













ELLEDICI

Corso Francia 214 - 10090 Cascine Vica - Rivoli (To)
Tel. 011.9552111 - Fax 011.9574048
Internet: www.elledici.org – E-mail: vendite@elledici.org